

La empresa: mismos desafíos, nuevos derroteros

- 5** **Presentación**
- 9** **La empresa ¿institución social o mercancía?**
José Miguel Rodríguez
- 47** **La ética en la dirección y gestión empresarial**
José Félix Lozano
- 67** **Cultura capitalista y participación**
Javier Divar
- 77** **Conversaciones con Eugenio Trías**
José M^a Rovira
Toni Comín
- 95** **Análisis sociorreligioso**
Fernando Vidal Fernández
- 111** **Signos de los tiempos**
Carlos Díaz
Oscar Carpintero
M^a Dolors Oller
Reyes Mate
José Ellacuría
Antonio Duato
- 139** **Libros**
Xosé M. Domínguez
Lorenzo Gomis

El símbolo y la razón

Jose María Rovira y Toni Comín

Entrevista a EUGENIO TRÍAS

Eugenio Trías es uno de los autores más destacados de la filosofía europea actual. La propuesta filosófica de Trías, que ha llegado a su madurez en la llamada "trilogía del límite", formada por Lógica del límite, La edad del espíritu y La razón fronteriza, pretende dar salida a los impasses de la filosofía occidental en este fin de siglo y de milenio. ¿Cómo podemos responder a la crisis de la modernidad? No se conforma con notificar los límites de la razón moderna, sino que abre las puertas a un nuevo concepto de razón –la "razón fronteriza"– que permita volver a hacer ontología. Pues bien, en esta recuperación de la razón y de la ontología, el diálogo con el mundo de la religión –con el mundo simbólico, como lo llamará el autor– es imprescindible.

Por este motivo, se puede decir que Trías es uno de los filósofos españoles actuales en los que está más patente el interés por el mundo religioso, hasta el punto de que buena parte de su obra filosófica se podría considerar, en cierto modo, como una personal y heterodoxa "filosofía de la religión". En una tarde de otoño, ha estado charlando de todas estas cuestiones con dos lectores atentos de su obra: José María Rovira Belloso, amigo suyo ya de antiguo, y Toni Comín, con quien le une una relación también de amistad, además de académica.

JMR/TC: Te damos la palabra para que tú mismo expliques el significado de tu obra en lo que se refiere a la filosofía de la religión.

Tardé bastante, hasta mediados de los ochenta, en encontrar un punto de apoyo, en el sentido de Arquímedes, en relación con la línea filosófica que había abierto desde mis primeros libros. A partir de una lectura de Wittgenstein se me abrieron los ojos. Descubrí la posible fertilidad del concepto de límite si se pensaba en un sentido radical –ontológico– y si, desde él, se hacían girar los conceptos fundamentales: como el de razón, el sentido de los ámbitos por los que la filosofía discurre como son la ética y la estética y, en este sentido, me encontré también con la necesidad de pensar la religión. Fue una necesidad lógica a partir de este concepto que se me impuso como el más fecundo. Pero para que la exploración pudiera ser llevada con todo rigor, pues se trataba de adentrarse más allá de los límites del mundo, necesitaba un concepto complementario: y en este sentido habilité, a mi modo y manera, el concepto de símbolo que ya me había sido efectivo para mis investigaciones estéticas y de la teoría de las artes.

TC: ¿De qué modo la referencia a las formas simbólicas es necesaria para que la razón se realice en todo su potencial de racionalidad?

El centro de mi filosofía está formado por tres ángulos de un posible triángulo: en primer lugar, el ser del límite, que es aquello a lo cual los otros dos vértices se refieren. En segundo lugar, la razón fronteriza, que tiene un doble uso: teórico y práctico. El teórico es el que desarrollo en el libro *La razón fronteriza* y el práctico es el que está planteado en mi libro *Ética y condición humana*. El tercero es el símbolo.

Si se expresa la noción de límite, estamos siempre refiriéndonos a algo que está más allá. ¿Existe algún modo de exponer ese misterio que nos trasciende, que está más allá de nuestros límites, de esos límites que somos? Yo creo que existe un modo indirecto y analógico, según el decir de Kant, que es el símbolo. Y, cuando digo símbolo, quiero que se piense siempre en la etimología del término, es decir: en una medalla o moneda partida cuyas partes se lanzan al mismo tiempo y se advierte si se conjuntan o no y que intervienen como alianza o contraseña. Pues bien, yo creo que hay un doble uso de lo

simbólico: el religioso y el artístico. Están emparentados, pero hay que evitar a toda costa confundirlos.

JMR/TC: ¿Cuál es el temor mayor que ves en la confusión?

Recientemente tengo muy presente este tema. Creo que el misterio –como el ser– se dice de muchos modos. Uno de ellos es el que, en filosofía de la religión, llamamos lo sagrado, con toda su ambivalencia. La religión hace referencia a ese modo de mostrarse el misterio (y valga la paradoja).

Pero hay quizás otros modos: el arte, la *poiesis* (así llamada por los griegos)... Formaliza acontecimientos de nuestro mundo, dándoles una configuración simbólica, en la cual se acoge y da cobijo al misterio, al mismo tiempo que nos protege de él.

La religión expresa la espontánea relación del hombre, habitante del límite, con esa forma de mostrarse el misterio que llamamos lo sagrado. La religión revela y expresa –a través de formas simbólicas– esa vinculación que siempre es indirecta y analógica. Yo diría que en la religión la relación con el misterio es siempre más íntima y expresa, a pesar de ser indirecta y analógica. En el arte, en cambio, el misterio envuelve los acontecimientos de este mundo, pertenezcan al imaginario o al arte de la narración, sean arquitectónicos o musicales, pero en donde el rendimiento ilustrado con sus efectos distanciadores es mayor. El arte es, para mí, una maravillosa síntesis de lucha contra toda mitología y de imperativo siempre mitologizante. Creo que también en la religión, el momento de la inteligencia y de la ilustración es esencial y, sin él, la religión –a mi modo de ver– se pervierte. Pero mientras el gozador de la experiencia estética demanda un efecto de *katharsis* de muy complejo carácter, creo en cambio que la persona que se acerca a la religión quiere legítimamente restablecerse de la *infirmas* existencial.

JMR: ¿De alguna manera, postulas una apertura a la razón ilustrada?

Claro que busco una salida entre la razón ilustrada dogmática –que debe secularizarse definitivamente– y el desmenuzamiento pos-moderno de la razón que conduce a una especie de nihilismo reactivo. No quiero fortalecer la razón, pero tampoco se logra nada debilitándola. Yo lo que quiero es que la razón esté viva y fecunda. Para esto necesita dos cosas: redefinirse

(como razón fronteriza). Segundo, abrirse a lo simbólico, por la vía del arte y de la religión. Además, de esta manera, gana la religión con una razón así definida, evitando el riesgo siempre próximo de integrismo o fundamentalismo, y lo mismo con el arte, y así logramos una filosofía con antenas poéticas o una poiesis filosófica, evitando el arte puramente mimético, hecho de pequeñas experiencias –y sabido es con cuanta razón Platón expulsó a estos artistas puramente miméticos de la ciudad–.

MR/TC: En tu filosofía, de acuerdo con lo que has dicho, se pone de manifiesto de un modo muy evidente la necesidad que tiene la razón, para poder constituirse como tal razón, de conjugarse con las formas simbólicas –ya sean del arte o de la religión–.

Yo insisto en que es un concepto de razón muy específico y muy particular. Lo digo para evitar malos entendidos. El concepto de razón está muy usado. El concepto de símbolo, o de formas simbólicas también. Cassirer, por ejemplo, tiene una filosofía de las formas simbólicas. Yo insisto mucho en que es una razón que tiene que pensarse, tal y como intento en mis últimos libros, como *razón fronteriza*, es decir, fecundada por una ontología. Esto ya marca una diferencia: tiene que pensarse desde esta propuesta ontológica, que es la ontología del límite, en donde además el concepto de límite tiene una significación ontológica. Esto para mí es un poco el punto principal de la propuesta. El concepto de límite nos sirve normalmente más bien para trazar hasta dónde podemos conocer. Digamos que ha tenido generalmente más bien un rendimiento epistemológico, de teoría del conocimiento. O bien se ha radicalizado en la filosofía del lenguaje de nuestro siglo, Wittgenstein, como el límite de lo que podemos expresar a través del pensamiento y de lo inexpresable.

Yo intento, un poco, redefinir nuestra inteligencia y el orden de razón al que puede dar lugar y de expresión con el lenguaje, a partir o desde esta prioridad ontológica del límite. Sólo desde ahí es por donde me abro a una dimensión que el propio concepto de límite exige y postula: lo que de algún modo excede el propio límite, y respecto a lo cual añado que hay una forma de elaborarlo, de darle forma, de darle expresión, que serían las formas simbólicas. En ellas, a mi se me apercibe una doble dimensión, o un doble uso posible: uno que sería por la vía de lo que tradicionalmente entendemos por religión y otro

que sería más por el ámbito de lo que desde el siglo XVIII en adelante llamamos arte o, desde los griegos, *poiesis* o producción artística.

Insisto mucho en que para esto es necesario redefinir el concepto de símbolo. Éste es otro punto que da lugar a muchos equívocos. No es el concepto de símbolo que uno encuentra en la antropología, tampoco el concepto de símbolo que uno encuentra en la psicología profunda, menos todavía el que se utiliza en las filosofías del lenguaje de tipo wittgensteiniano. Es algo muy específico, muy particular, que se redefine en función de la propuesta ontológica que he elaborado. Eso sí, como en todos los conceptos que empleo, intento hacer una recreación de algún indicio, de alguna indicación, de alguna conceptualización previa, y en este caso es la kantiana. Ahí uno descubre una especie de perla ya avanzada en la *Crítica del juicio*, donde se entiende el símbolo como una exposición analógica e indirecta de lo que nos trasciende.

JMR/TC: De cara al uso práctico de esta razón fronteriza, es importante darse cuenta, a raíz de todo lo que has dicho, de que la razón sólo se encuentra a sí misma en la medida en que es capaz de reconocer este carácter limítrofe. Por esto la referencia al símbolo es necesaria.

Es completamente necesaria para que la razón pueda realizarse como tal razón, o como tal inteligencia. Yo, de todas maneras, distingo la dimensión específicamente racional de la dimensión simbólica. Las distingo porque a mí me gusta mucho más trazar diferencias que proponer unidades. Pero, sin embargo, las postulo.

Para mí no hay razón sin simbolismo, ni simbolismo sin emergencia de la propia razón o inteligencia. Pero, formalmente, los distintos ámbitos donde pueden preponderar, tanto a nivel analítico, de actividad, como incluso a nivel de sus preponderancias históricas. Para mí la razón tendría un doble uso, que sería, por un lado, si hablamos en términos de la filosofía tradicional, una ontología general, que es lo que intento explicar en mi libro *La razón fronteriza*, y donde el gran problema fundamental es el problema de la teoría del conocimiento, el problema de la verdad. Pero se trata de una teoría del conocimiento iluminada por una ontología, y no una teoría del conocimiento *frente a* una ontología.

Luego, habría un segundo uso de la razón, que es el ético o ético-práctico, que puede tener derivaciones hacia una reflexión cívico-política, tal y como se hace un poco en *Ética y condición humana*, o, en parte, en *Los límites del mundo* o en *La aventura filosófica*. Se trata de una ética cuyo tema principal quizás sea el de la libertad, aunque no excluyo otros, como pueda ser el de la justicia. La peculiaridad de la ética que yo trato de desarrollar es que se trata de una ética que se articula con esta propuesta ontológica que es la ontología del límite. A diferencia de éticas que se construyen *frente a* una ontología, o de ontologías, como las de Heidegger, que bloquean las propuestas éticas, yo lo que intento es precisamente encontrar el modo de que la ética dimane de la propuesta ontológica y la ontología no se realice si no es, justamente, a través de la argumentación práctica o, mejor, de esta dimensión de la razón que es la razón práctica.

Lo que pasa es que para encontrar este vínculo se impone, tal y como intento en *Ética y condición humana*, una reflexión sobre *lo que somos*, es decir, sobre nuestra propia condición. Se trata de la pregunta: ¿qué es el hombre?, que al decir de Kant, es el resumen de todas las grandes cuestiones: ¿qué podemos conocer?, ¿qué tenemos que hacer?, ¿qué tenemos derecho a esperar? Esta reflexión sobre *lo que somos* es lo que intento hacer en *Ética y condición humana* pero de hecho está latente en *Los límites del mundo* y en *La filosofía y su sombra*.

Si en un momento dado me desmarqué de una filosofía humanista es porque los humanismos entonces en juego, el marxismo o el existencialismo, con toda su ética de la autenticidad, no eran los que más me convencían. Pero ya desde *El artista y la ciudad* busco un entronque con tradiciones humanistas y de alguna manera, poco a poco, las voy perfilando con esta concepción del hombre como habitante del límite. Es la idea de la condición humana como condición fronteriza. Pero dando a esta condición la exigencia ética de que sólo a través de la respuesta responsable, y libre por tanto, al reto ontológico del límite se realiza o se malogra como tal, dando entonces lugar a la posibilidad de lo contrario a lo humano, que es lo *inhumano*. Un poco, insisto en el hecho de que no hay nada más humano que la conducta *inhumana*, hasta el extremo de que me atrevería a decir que es la que espontáneamente el hombre genera y gesta a menos que tenga un cierto nivel de constreñimiento.

De ahí que a esta ética le doy un poco un carácter prescriptivo –y quizás sea éste el lado más polémico, pero también más

excitante de mi libro—. Por ahí es por donde mi encuentro con Kant es completamente necesario, aunque luego el sentido que doy al imperativo es completamente distinto del kantiano o, por lo menos, en algún sentido es diferente del kantiano.

JMR/TC: De lo que has dicho, nos gustaría subrayar esta idea de que la ética es la respuesta a un reto, pero este reto no es tanto un reto ético, sino un reto ontológico.

El límite es un concepto que tiene su propia problematicidad, porque nos suscita de manera demasiado espontánea una imagen, que además en la modernidad se ha materializado casi en un icono. En el ámbito de la ciencia, por ejemplo, en el cálculo infinitesimal; en el ámbito de la filosofía tenemos el concepto de límite que maneja Kant, que elabora Hegel o que se redescubre en Wittgenstein. Siempre, en cualquier caso, se trata de algo que, de alguna manera, es el obstáculo que tiene que ser traspasado. Aunque a este respecto ya el propio Kant en los *Prolegómenos* hace unos distinguos interesantes entre el carácter restrictivo del límite y el carácter también de apertura de un ámbito que, sin embargo, nos es inaccesible.

Yo insisto en todas estas dimensiones para intentar, desde ahí, abrirme a una concepción ontológica y a una especie de metafísica de nuevo cuño que insiste, precisamente, en que la *meta*, el más allá, es ese límite. Esto es quizás lo más significativo de mi propuesta, y también lo que da lugar, a veces, a más incomprendimientos o comprensiones erróneas. Al mismo tiempo esto es lo que, de algún modo, en toda su fragilidad, permite articular, en cambio, una idea de lo humano, una propuesta ética, una teoría de la verdad y del conocimiento y, en último término por lo tanto, una ontología. Todo esto, tengo conciencia de que lo he ido elaborando artesanalmente en mis libros. De todos modos, es un campo que no se cierra y que podría dar lugar a muchas más elaboraciones.

TC: En tu obra, recalcas mucho el carácter a la vez disyuntivo y conjuntivo del límite, a la hora de articular la razón fronteriza con lo simbólico.

En relación con esto, está la cuestión de la doble secularización —de la razón, y del arte o de la religión—, que señalas en la parte final de tu libro La razón fronteriza y que ahora mismo sería un poco el reto que tiene ante sí la cultura actual.

En cierto modo, entender la razón como razón fronteriza es rebajarla en sus pretensiones, a veces exageradas, en su *hybris*. Es una crítica, que en cierta manera está dibujada en muchos de mis libros: sobre todo en *Lógica del límite* y, quizás de una manera más sistematizada y relatada, en la segunda parte de *La edad del espíritu*. Es la crítica de la razón moderna. Pero en lugar de acabar con una especie de disolución, ya sea por la vía romántica de un simbolismo alternativo a la razón —a la que propenden a veces los seguidores de la psicología profunda, o unas ciertas filosofías de la religión—, ya sea por la vía de una disolución destructiva, tal y como hace un cierto postmodernismo, o por la vía de un debilitamiento de la razón por la vía hermenéutica que a mí tampoco me convence lo más mínimo, a lo que yo propendo es a un autoesclarecimiento de la razón, por la vía crítica. Pero de acuerdo con un criticismo más intenso. Yo, en este sentido, pienso incluso que las reconstrucciones críticas y trascendentales, como en la filosofía alemana de los últimos tiempos, la de Habermas, Apel y compañía, me parecen extraordinariamente insuficientes, porque dejan este saldo de sombra. Por lo tanto, no se abren a un auténtico diálogo ni con el arte, ni con la religión, ni con esos campos en donde de una manera u otra se acoge este ámbito que yo trato de cobijar y resguardar bajo el concepto de símbolo redefinido.

Creo que la razón tiene que reconocerse a sí misma en sus propios alcances y límites, pero no en el sentido epistemológico, sino en el sentido de que el límite le es fecundante, le es fértil. Y también es lo que la aboca a un diálogo con lo que a ella le excede y que no tiene porque dejarse en manos de ideas liquidacionistas respecto al legado racional. Yo en esto busco un rescate de las tradiciones que proceden de la filosofía, de Grecia, de Occidente y de la modernidad, pero no incondicional. No, desde luego, de una manera beata, sino todo lo contrario, insistiendo en el elemento crítico. Y, por lo tanto, a eso lo llamo una especie de secularización de la razón, que en caso contrario tiende a sacralizarse. ¿Cómo? Tenemos un ejemplo muy claro en el ámbito de la tecnociencia.

La tecnociencia por un lado es innegociable y necesaria y no hay que asustarse ante ella sino que hay que aceptar sus envites y sus retos, tanto en el campo de la biología como en el campo de la información y de la comunicación. Sin embargo, no es tampoco una especie de becerro de oro ante el cual tengamos que doblegarnos de una manera incondicional. Genera con

mucha frecuencia muchas ilusiones falsas, que yo creo que son usos indebidos de la ciencia y de la tecnología. De pronto resucita el mito del Golem, pero de una manera acrítica, o ciertas ideas de inmortalidad falsificadas o falseadas. Por no hablar de ilusiones terribles como puede ser la posibilidad de una educación y de una paideia por la vía de la eugenesia. Hay que tener un cuidado enorme con la razón y con la inteligencia, que es nuestra mejor facultad. Lo mismo ocurre con la libertad. Como es lo que nos define, es lo que más fácilmente puede tergiversarse.

Por esto, yo propongo una autolimitación de la razón, viendo que el límite no es sólo restrictivo, sino también fecundante. A la vez, las dimensiones simbólicas, que se expansionan por la vía del arte y por la vía de la religión, también tienen que asumir esta secularización que procede de nuestras tradiciones y que nos evita tanto formas acríticas de fundamentalismo en el ámbito religioso, como un esteticismo banal e inocuo en el campo del arte.

TC: Por lo tanto, si cuando hablas de autolimitación de la razón estás proponiendo que la razón se limite desde sus propias instancias críticas, lo que hay que entender, en el fondo, es que la autolimitación de la razón es desarrollar la razón hasta su potencial máximo de racionalidad.

En mi manera de entender las cosas, se trata de hacer que la razón sea lo que es. Es un poco el cumplimiento del imperativo pindárico: "Llega a ser lo que eres", que he utilizado en mi reflexión ética, pero que aquí estaría utilizado en términos gnoseológicos. La autolimitación quiere decir que la razón se encuentre consigo misma y alcance así su propia verdad. Lo que pasa es que, para mí, se encuentra consigo misma en la medida en que se sabe limitar a lo que es, porque el límite la constituye. Yo al límite le doy un sentido genealógico respecto a la propia inteligencia o razón. Insisto en esto: no es que la razón se encuentre con el límite. Es al revés. Es el límite el que hace posible la razón. Es el envite y el reto que el límite constituye lo que hace que el ente raro y en cierta manera sorprendente, que produce asombro, se alce a la inteligencia. Y de esa inteligencia surge la expresión y la palabra como concreción del pensamiento.

Ahora bien, el horror, y por lo tanto también el error, lo contrario de la verdad, surge cuando esta inteligencia, ensoberbecida respecto a sus propias capacidades, rompe con lo que

constituye su matriz, que es el límite, y piensa en la posibilidad de una expansión al infinito. Quizás esto tendría su figuración más expresiva en el mito fáustico. Aunque el mismo Goethe, que era muy inteligente, se da cuenta de que el Fausto tiene su límite y en el momento estratégico de la obra habla del viaje de Fausto a la "morada de las madres", que es el sustrato matricial, lo que de algún modo nos da una documentación más patente y más propia e inmediata de eso que yo llamo "lo que nos trasciende" o "lo sagrado".

TC: Dejando de lado este episodio, el Fausto representaría la razón tentada por la expansión al infinito y, por lo tanto, es la metáfora de la modernidad o del hombre moderno.

Exacto. Lo que yo creo es que la razón occidental carente de límites es, justamente, la que al encarnarse y materializarse da lugar al horror, en forma totalitaria o en forma de todas aquellas opciones éticas o cívico-políticas que más pueden espantar.

JMR/TC: ¿Hasta qué punto podemos pensar esta ontología como un intento de abrir una puerta a una tercera época de la historia de la cultura occidental? Primero ha habido la premodernidad, con su preponderancia simbólica; luego la modernidad o edad de la razón, esta etapa que en La edad del espíritu llamas el "tiempo de la gran ocultación", que es la época de la ocultación de lo simbólico; en la que la razón se autoerige como fundamento de sí misma, olvidando el límite que la constituye. La tercera etapa, que si quieres podemos llamar postmodernidad, sería la época en que deberíamos intentar lograr la síntesis –conjuntiva y disyuntiva– entre estas dos sensibilidades, la racional y la simbólica.

Sí, pero evitando lo que para mí es la insuficiencia postmoderna: el hecho de limitarse a ser el acta notarial de la defunción de una modernidad arruinada. Esto es lo que tiene de extraordinariamente insatisfactorio el pensamiento postmoderno, que yo, en un cierto modo, ya doy por concluido. La propuesta que yo intento hacer sería, tal y como tu señalabas en un ensayo, un tercer camino, o un camino de en medio, en relación, por un lado, a los pensadores postmodernos como Derrida o Vattimo, y, por el otro, a los filósofos neoilustrados o neomodernos como Habermas y Apel. La ontología del límite sería, en cierta manera, una alternativa tanto a un legado moderno

que tiene demasiadas grietas como para poder ser retomado tal cual, como a un postmodernismo que ha oficiado solamente de enterrador.

Se trata de encontrar un nuevo horizonte que permita aglutinar las distintas dimensiones de la experiencia y de la práctica humana –incluyendo en esta práctica también la reflexión y la teoría, además de la práctica religiosa, la artística y la estrictamente ética–. El cuádruple ámbito en el que se expansiona la ontología del límite sería, en primer lugar, el ámbito propio del esclarecimiento de la noción de razón y, por lo tanto, el ámbito de la teoría del conocimiento, y también en diálogo con los usos de este conocimiento en el campo de la ciencia o de sus aplicaciones en la técnica. En segundo lugar, está el ámbito del uso práctico de la razón y, por lo tanto, del autoesclarecimiento de nuestra condición libre y de nuestros anhelos de justicia y de buena vida.

En tercer lugar, el ámbito simbólico en su deriva religiosa, en el que habría que insistir en la idea de la religión como simbolización de lo sagrado y la religión como una relación –un vínculo– que de alguna manera nos alza o nos eleva hacia esta dimensión. Decía San Agustín que re-ligión viene de re-elección, en el sentido de re-validar, alzándose a partir de una naturaleza que de alguna manera está desplomada. Se trata de una etimología muy distinta a la de Zubiri. San Agustín no habla de re-ligatio, sino de re-elección, donde lo electivo tiene que ver también con una especie de elevación, desde una condición caída. En cuarto lugar, estaría el ámbito de lo artístico, el de la creatividad inherente a la propia condición humana, por la vía del arte en todas sus formas.

Mi idea es que todas estas dimensiones hay que pensarlas articuladas, pero distinguidas. Yo doy a cada una de ellas la misma relevancia. Por lo tanto, procuro evitar que la ética se vea subordinada a la religión, que la religión se disuelva en lo ético, que la estética sea algo distinto de las demás, etc... Cada una de estas dimensiones o de estos ámbitos tiene su especificidad; cada uno da lugar a una reflexión específica, que sería una de las maneras de proyectarse la propuesta filosófica que yo llamo filosofía del límite; cada una de ellas tiene su propia ruta y su propia expansión. Pero en último término son expresivos todos ellos de una experiencia y de una condición histórica, la nuestra, en donde se puede de algún modo reagrupar lo que históricamente ha quedado separado, o deslindado. Éste es el gran tema de *La edad del espíritu*. En la era del simbolis-

mo, esa preponderancia de lo simbólico-religioso ocultaba o dejaba en eclipse muchas veces lo racional, que podía de pronto emerger en la filosofía griega o en algún otro momento estratégico del relato que en aquel libro se va trazando. En la edad de la razón se produce, por el contrario, una ocultación de lo simbólico, ocultación que hace que lo simbólico, como todo lo reprimido, tal y como diría Freud, no deje de retornar.

Se trata de encontrar la forma de que esta cuádruple actividad –ética, religiosa, artística y epistemológica y científica– se articule entre sí y nos ofrezca un horizonte completo de la experiencia humana, en la medida en que esta cuádruple actividad es lo que da pie a comprender cabalmente al hombre como un ser fronterizo, o como el habitante de la frontera o habitante del límite. En consecuencia, esta cuádruple actividad nos serviría también para desarrollar una idea de la ciudad, entendiendo esto en el sentido platónico: la ciudad como reflejo de este microcosmos que el hombre es, y el hombre como aquello que también se proyecta en su exterioridad, en el macrocosmos ciudadano. Finalmente, la verdadera política pasa por el ejercicio de estas cuatro formas de actividad. De todos modos, no hay que excluir una reflexión, ajustada y adecuada a los tiempos que corren, sobre la ciudad real. Pero toda propuesta filosófica ha de tener cierto carácter *ideal*, entendiendo por lo ideal lo racional, o sea, lo que tiene que ver con la razón.

TC: Por lo tanto, ¿crees que la síntesis de lo racional y lo simbólico –esta síntesis es lo que en tu obra llamas espíritu– es necesaria para la articulación de una ética adecuada a nuestra época y una reflexión cívico-política? ¿Dirías que sin esta conjunción, volveremos a caer en uno u otro tipo de excesos y, por lo tanto, de horrores éticos?

Yo pienso que, en algún sentido, el mal es la inmediatez. Y por esto para mí la mediación es el límite. Y el símbolo, en cierta manera, es el que acoge esta mediación. Media, pero al mismo tiempo cobija lo que nos excede constitutivamente.

TC: El símbolo evita un doble mal, o la doble cara del mal, si prefieres que lo digamos así. Por lo tanto, nos obliga a remitirnos a esto que nos excede, y así evita el mal que se deriva de la inmediatez respecto de la realidad que podemos conocer, lo que tu llamas en tus obras el "cerco del aparecer"; el símbolo nos obliga a elevarnos de este cerco hacia lo que

queda fuera de nuestro alcance. Pero al mismo tiempo hace que nos remitamos a ello, evitando la inmediatez con ese más allá, al que tu llamas el "cerco hermético".

Esta concepción del símbolo es lo que, quizás de un modo más poético que filosófico, me había llevado a definirlo en algún lugar como aquella palabra que tiene "memoria del silencio". Cuando Wittgenstein dice: "de lo que no se puede hablar", ya está mentando esto que no puede ser mentado y, lo que está haciendo, por lo tanto, es poner de manifiesto la necesidad de hablar de aquello de lo que no se puede hablar. El símbolo es lo que nos resuelve este imposible. Nos permite hablar de lo que no se puede hablar, porque incorpora la necesidad de silencio. El símbolo sería una "palabra silenciosa".

El cerco limítrofe es el cerco donde se conjugan el cerco del aparecer y el cerco hermético, pero se conjugan manteniendo su distancia entre ellos, en virtud de la potencia disyuntiva de lo limítrofe, que al mismo tiempo que une lo que separa, separa lo que une. Este cerco es el que nos permite una experiencia de la realidad que esté a salvo de la inmediatez. Por lo tanto el lugar a habitar, en tanto que hombres, es este cerco limítrofe.

Nuestra existencia ya está excluida de la inmediatez en la medida en que lo que yo llamo el "dato inaugural del comienzo" nos ha sido dado sin que lo hayamos producido ni con nuestra inteligencia, ni con nuestra voluntad. Con lo cual, nos vemos remitidos a un fundamento que nos rehuye. Es lo que yo llamo "fundamento en falta". Al intentar reconstruir este posible fundamento, yo hablo de la "matriz", que es un recurso pensable pero no experimentable ni desde luego intuible. Por lo tanto, la inmediatez está rota desde el comienzo. De lo que se trata, pues, es de pensar en una filosofía de la mediación, pero que no sea del modo hegeliano.

JMR/TC: El correcto orden genético, por así decirlo, no es: primero la razón y luego el límite, sino: el hecho del límite genera el asombro, y del asombro se deriva la razón.

El asombro se produce porque nos ha sido dada una existencia sustraída de sus causas. Etimológicamente ex-sistencia quiere decir: ser fuera de sus causas. Para esta cuestión, los relatos genesíacos son extraordinariamente productivos. El Génesis desarrolla una fenomenología de la existencia que es

absolutamente impecable. Piénsese en términos reflexivos y conceptuales, por ejemplo, el cerco vallado que nos sustrae de un paraíso que se perdió. Entiéndase la existencia, en cierta manera, como una expulsión: como algo que en cierta manera nos ha sido dado, pero como algo también a lo que hemos sido arrojados, con todo lo que este tiene de reto. Y véase ahí ya un poco el origen de los conceptos principales de mi ontología, al menos sus tres categorías iniciales: la matriz, el límite y la existencia. La existencia, con el mundo que le corresponde, y por lo tanto también con la remisión a este límite, que es visto y advertido desde ahí como aquello que nos permite reconocer nuestra propia condición.

Los hombres, de alguna manera, podemos hacer este límite habitable. Podemos conseguir que no sea solamente la espada llameante del ángel que nos expulsa o el muro que nos impide pasar, sino más bien la verja que se entreabre o la puerta de doble cara. Ahí es donde yo percibo, como hilo de Ariadna, como hilo de la verdad, entre otras cosas: el reconocimiento de nuestra propia inteligencia, la libertad como nuestro principal patrimonio y lo simbólico como el talismán cuyas antenas nos permiten ir máximamente a lo más inaccesible. Y esto por la doble vía de una religación con los misterios, que daría pie a una religión del espíritu, es decir, una religión bien armonizada con las tradiciones de la razón fronteriza o con la idea de razón crítica. O por la vía de una formalización de los aconteceres del mundo, ya sea en forma arquitectónica, musical, o en la constitución de la trama del imaginario icónico por la vía de la elaboración de la palabra, es decir, en el ámbito de la creación, de la *poiesis*, del arte.

JMR/TC: Cambiando de tercio. Dada la recuperación ilustrada de lo religioso que propugnas en tu ontología, ¿en qué medida ves que el diálogo interreligioso es un signo de los tiempos en un momento de globalización? ¿No es necesario articular la universalidad, que está inscrita en todo proyecto racional, en base también a una recuperación de lo religioso?

Pero, en la medida en que lo religioso es recuperado al modo ilustrado, es decir, en virtud de una razón que se descubre a sí misma como razón fronteriza, ¿no es imprescindible recuperar no una sino todas las grandes tradiciones religiosas? Por lo tanto, ¿no sería imprescindible que entraran todas ellas en diálogo?

Yo pienso que los pasos de gigante se darán en la medida en que alguna religión, particularmente audaz, sea la que sea –el cristianismo podría perfectamente estar a la altura de los tiempos–, asuma esta autolimitación de la razón, que también supone una auto-oblación de lo religioso. Yo siempre digo que la forma de kenosis, de vaciamiento necesario –que en algunas religiones está muy elaborado, tal como sucede en la cristología cristiana– pasa, en la época en que estamos y el reto que lleva consigo, por la conciencia de fragmento.

El postmodernismo, que para mí no es nada interesante en muchos de sus aspectos, sí creo que en esto, en la conciencia de fragmentariedad, hace una aportación muy valiosa. De la misma manera que la filosofía tiene que ser constructiva, arquitectónica, y, por lo tanto ser ensayística pero al mismo tiempo ser capaz de formar conceptos, aunque ya jamás pueda aspirar a una voluntad de sistema al estilo de Hegel, de la misma manera la religión tiene que hacer un esfuerzo para reconocer dentro del gran tapiz de las revelaciones de lo sagrado, siempre simbólicas, y por mor lo simbólico, su naturaleza de fragmento. Tanto más verdadera es una religión cuanto más consciente es de su carácter fragmentario.

TC: Dirías que el carácter fragmentario de cada religión particular se deriva necesariamente de la naturaleza simbólica de la religión...

Exactamente. A partir de ahí, me parece perfecto que se elabore, y al máximo, lo más específico y verdadero de cada fragmento. Por ejemplo, tal y como digo en *Pensar la religión*, el cristianismo tiene un poco su tarea en elaborar una cristología, y en elaborar sobre todo, porque esto está muy abandonado, una pneumatología. El Islam tiene que elaborar a fondo toda una teología del libro, que es lo suyo, lo cual no excluye ni mucho menos una pneumatología, porque hay indicios suficientes en sus tradiciones para hacerlo. El budismo tiene que elaborar toda una concepción del cerco hermético que quizás nadie como él ha sabido intuir, al dar un estatuto casi sacrosanto a una dimensión a la que se accede más por vaciamiento, que por ascesis, más por docta ignorancia y empobrecimiento que por ideología pelagiana, para entendernos. El hinduismo... el *Baghavat-ghita* deja al lector absolutamente maravillado ante el nivel de articulación de una ética de la incondicionalidad, y donde se da a la dimensión activa una dig-

nidad y una fuerza en la cual se refleja y cristaliza toda la experiencia de religación que ahí está en juego, etc...

Creo que cada religión tiene esta dimensión, que es la propia, y desde la cual tiene que irse abriendo también a las demás, pero con una conciencia muy clara de que no deja de ser un fragmento. Necesario para la reconstrucción –únicamente ideal, postulada y escatológica– del conjunto del tapiz, pero evitando la *hybris*, que para mí en la religión consistiría en hacer de una verdadera religión una “religión verdadera”. Esto es lo que sucede con todos los fundamentalismos. Para mí hay muchas verdaderas religiones, pero no hay ninguna “religión verdadera”.

Por lo tanto, el concepto de verdad tiene que ser planteado muy a fondo, y en serio, en el ámbito religioso. Toda esta cosa postmoderna de evitar el concepto de verdad, lo mismo que el concepto de fundamento, para mí es una grandísima equivocación y una torpeza. Lo que hay que hacer, en todo caso, es tener conciencia del carácter de aporía que tiene el concepto de verdad y el carácter de aporía que está encerrado en la idea de fundamento. Pero el postmodernismo lo que hace es para limpiar la criatura arrojarla por la ventana. Lo que hay que hacer es volver a la idea de verdad, ilustrada por todo el criticismo que sea necesario, y evitándonos ilusiones.

En relación a lo que hablábamos: ¡claro que hay una verdad en lo simbólico! Pero yo creo que pasa también por el reconocimiento de este carácter propio, específico, singularizado, casi me atrevería a decir personal, de cada religión. En ello está la universalidad de cada religión. Pero en ello está también su estricta fragmentariedad. Esto, que en principio puede parecer decepcionante, yo creo en cambio que es su grandeza y fuerza y su belleza. Es una nueva modulación del concepto de límite, esta vez interno a la trama que se compone de cada opción religiosa.

Esto, a veces, me ha dado lugar a críticas porque piensan que mi idea de la religión del espíritu es un sincretismo, que no es el caso. Ocurre que las críticas vienen también porque toco un punto muy sensible, un nervio que para las grandes religiones a veces es muy difícil de acallar, y que es éste: pensar que la religión tiene que tener, para ser verdadera, este carácter fragmentario.

Cada religión debería encontrar, como decían los gnósticos, “su perla”. Es decir, tienen que encontrar el lugar donde se sugiere la articulación simbólica: aquella parte de la que se dis-

pone, sugiriendo aquello otro que se postula. Yo esto lo percibo en esas religiones de las que he hecho relato en mi libro de *La edad del espíritu* –aunque hay muchas más, puesto que allí desgraciadamente no hablé ni de las religiones precolombinas, ni de las africanas, ni del Extremo Oriente, puesto que entonces el libro se hubiera desbordado–.

TC: De lo que dices, se deduce que cuando la necesidad de la religión no es postulada desde una conciencia limítrofe o fragmentaria de la religión, entonces es cuando sucede que la religión se vuelve totalitaria o fundamentalista. Sólo recuperada la religión desde un concepto limítrofe, por lo tanto, desde la razón, pero desde una razón necesariamente fronteriza, que es la única razón que reconoce la necesidad de la religión, sólo desde ahí puede la religión verse como necesaria y al mismo tiempo como fragmentaria.

Sobre todo, lo fundamental es el reconocimiento de esta condición simbólica de la religión, que es todo menos obvia. Puesto que se trata de un simbolismo entendido en un sentido muy preciso.

JMR/TC: El mundo pre-moderno no podía hacer aparecer lo religioso en su justa medida, ni tampoco la modernidad, porque lo ocultaba. ¿Ha llegado ahora el momento en que lo religioso puede ocupar el lugar que legítimamente le pertenece?

La pre-modernidad no podía dar a la religión su lugar porque reificaba los símbolos, que se confundían con el imaginario social, real y político. La modernidad tampoco pudo, porque para auto-constituirse la razón, la edad de la razón tuvo que dejar en eclipse la dimensión simbólica.

Cuando yo hablo de "edad del espíritu", en la medida en que el concepto de espíritu hace referencia a la correcta articulación de la razón –fronteriza– y lo simbólico –y, por lo tanto, ahí entra lo religioso–, pienso en algo así como esto que apuntáis en la pregunta. Lo que sucede es que para una correcta comprensión de la categoría de *espíritu* es fundamental tener en cuenta dos conceptos que aparecen en *La razón fronteriza*, que son el de "anticipación" y el de "futuro escatológico". El espíritu se aloja en este futuro escatológico, que es un futuro que no deja nunca de ser futuro, es decir, que nunca adviene

como presente. Pero al mismo tiempo el espíritu se anticipa: se hace presente en el presente, pero sólo como anticipación de este futuro absoluto, que se mantiene siempre como futuro. Sólo desde esta comprensión escatológica del espíritu podemos propugnar que la superación de la modernidad en la que estamos inmersos en este fin de siglo nos conduzca hacia esta llamada "edad del espíritu".