

EL ESPECTADOR COMPROMETIDO:  
ENTREVISTA A RAMÓN RODRÍGUEZ

Ricardo ROMERO  
Madrid, 2022

La producción filosófica en castellano de las últimas décadas del siglo xx y lo que va del XXI, tanto la escrita como la que se realiza en las aulas, tiene en Ramón Rodríguez García, Catedrático de Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (UCM) desde 1994, a uno de sus representantes más destacados. Pertenece al Consejo de Redacción de la “Revista de Filosofía” de la UCM y forma parte del Comité Científico de las revistas “Daimon” y “Paralajes”. Es miembro de la “Martin-Heidegger-Gesellschaft”, así como de la Sociedad Española de Fenomenología y de la Sociedad Académica de Filosofía, de la que fue primer presidente de 2000 a 2005. También es miembro honorífico de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH), miembro fundador de la Escuela Contemporánea de Humanidades y del grupo de investigación “Fenomenología y Hermenéutica” de la UCM. Funge actualmente como codirector de las colecciones de “Filosofía” y “Perspectivas” de la Editorial Síntesis y es, sin duda, uno de los estudiosos de la obra de Heidegger más importantes en nuestro idioma.

Su carrera filosófica comienza en Madrid, en la década de los 60’s, en un contexto social y políticamente convulso para el quehacer humanístico en España. La dictadura franquista condicionó enormemente en aquel momento las posibilidades concretas de efectuación de la vida académica e intelectual. La posterior transición española, que comenzó en la segunda mitad de la década de los 70’s, trajo consigo un cambio de paradigma que abrió un escenario que supuso retos y maneras más abiertas de interpretar la realidad fáctica e histórica. A partir de este contexto, la rica producción filosófica de Ramón Rodríguez, con los minuciosos análisis que desde la hermenéutica y la fenomenología se desarrollan en ella, ha ido abriendo la posibilidad de pensar rigurosamente, entre otras cosas, en una antropología fenomenológica, así como en el sentido mismo de la filosofía desde una tonalidad viva y propositiva.



**La publicación de *Ser y tiempo*, queda claro, marcó un hito en la historia de la filosofía del siglo xx que todavía despierta interés cuando no fascinación. ¿A qué cree usted que se deba esto? ¿En dónde situaría la relevancia filosófica decisiva de esta obra?**

Nos estamos ya acercando al centenario de la publicación de *Ser y tiempo*. Esta obra sigue siendo completamente fascinante, a pesar de haber pasado por diversas olas de mayor o menor presencia en el ámbito general del pensamiento. Decisiva en su momento y siempre seductora para quien se acerca a ella. La experiencia del inicio de la lectura de *Ser y tiempo*, que yo he tenido con muchas generaciones de estudiantes, siempre ha producido el mismo resultado: una especie de sorpresa y fascinación en la mayoría de ellos. Exactamente la misma que tuve yo cuando empecé a leerla al final de los años sesenta. A mí lo que me dejó impactado, conmovido por esa lectura, fueron básicamente dos cosas. Una, la radicalidad del planteamiento que en ella se exponía: la revisión de la tradición filosófica a partir del más tradicional de los conceptos, el concepto de “ser”. La fuerza de la introducción de *Ser y tiempo*, que contiene ese planteamiento radical, me impresionó mucho. La segunda cosa fundamental es toda la analítica existencial, es decir, la forma como ahí se describe la existencia humana, que siempre me asombró. Yo creo que esa fue también la impresión que causó en el momento de su publicación: la joven generación de entonces la vio como un pensamiento cercano a la realidad vivida. A pesar del lenguaje a veces críptico, a veces ininteligible, uno sabía que ahí se encontraba algo que le tocaba de una o de otra manera, que hablaba de uno mismo, *de te fabula narratur*. Esas dos cuestiones han sido las que han hecho de ese libro el libro quizá más decisivo de la filosofía del siglo xx y sigue siendo un punto de referencia al que constantemente se vuelve. Recuerdo que Julián Marías empezó un artículo en la prensa de Madrid en 2002, para conmemorar el 75 aniversario de *Ser y tiempo*, diciendo “en 1927 publicó Heidegger, a sus 38 años, el libro filosófico que es probablemente el más importante del siglo xx”. Es una opinión bastante extendida y un indicio del valor en sí mismo del libro. Otra cosa son sus consecuencias. Pienso en el replanteamiento radical de la pregunta por el ser, la “cuestión del ser” tal como Heidegger la ha perseguido tantos años, especialmente después de la *Kehre*. Ese camino heideggeriano no ha tenido realmente continuación detrás de él. Sin embargo, aunque esa cuestión como tal no ha sido seguida de una manera nítida

por nadie, ha abierto un camino de pensamiento que ha abierto perspectivas sobre la tradición filosófica extraordinariamente novedosas. Podemos estar más o menos de acuerdo en las interpretaciones heideggerianas, pero es indiscutible que ese ángulo de la cuestión del ser le ha permitido a Heidegger una profundidad en interpretaciones de momentos decisivos de la historia del pensamiento que no tienen, a mi entender, rival en la filosofía del siglo xx. Por tanto, es interesante preguntarse cómo esa cuestión del ser que es tan “improductiva”, digámoslo así, en el sentido de que no ha sido continuada ejecutivamente por nadie en la filosofía contemporánea, sin embargo, ha abierto unas perspectivas de comprensión de la vida y de la tradición filosófica de Occidente enormes. Y no solamente en relación al pasado sino al presente, mirando a la realidad tal como se nos ofrece a los sujetos que vivimos en ella. Eso es sin duda una enorme virtud del libro, a pesar de todas las dificultades de comprensión y de sus posibles arbitrariedades. Por eso está ahí, como un edificio indiscutible.

**En este sentido, ¿cómo fue la recepción en España en la década de los 60's de *Ser y tiempo*?**

El impacto inicial de la obra de Heidegger fue enorme. En España Ortega leyó *Ser y tiempo* prontísimo, todos sus discípulos, Zubiri, Marías, Gaos, etcétera, lo leyeron de inmediato y les impactó en este mismo sentido en que estamos hablando. Ortega se dio cuenta enseguida de la importancia excepcional de la obra. A pesar de sus distancias con ella, no hubo ninguna duda en la tradición de la filosofía española —la tradición orteguiana básicamente— de que era una obra decisiva. Todavía el otro día en clase estábamos comentando *Bauen, wohnen, denken* y releí lo que Ortega decía tras el Coloquio de Darmstadt (1951): que Heidegger seguía siendo, sin ninguna duda, uno de los filósofos más importantes de la historia del pensamiento. Su impacto fue muy grande, incluso en poetas como Antonio Machado. Además de la tradición orteguiana, que estaba fuera de las aulas (Zubiri y Marías ejercían su labor de manera privada, represaliados por el régimen), Heidegger fue recibido y estudiado en el ámbito de la metafísica, tanto en ambientes de la filosofía escolástica (cosa lógica, dada la centralidad de la cuestión del ser) como en otros más centrados en la filosofía moderna, interesados por su revisión de Kant y su cuestionamiento radical de la

tradición metafísica. Pero volviendo a *Ser y tiempo*, cuando yo empecé en la facultad de filosofía en el curso 67-68, asistí a un seminario sobre *Ser y tiempo* con un profesor recién llegado de Alemania. Fue mi primer contacto, y aunque no entendí absolutamente nada, me dejó completamente enganchado. Eso fue en primero de carrera y ya no me pude desprender de él. Sucesivas relecturas posteriores, pero también textos sobre Kant mientras hacía la tesis sobre la ética formal, me decidieron a meterme de lleno en el estudio de la filosofía heideggeriana. Era la época de la transición (final del franquismo e inicio de la democracia), años duros en España para estudiar a Heidegger, porque el marxismo y la filosofía analítica, que entonces comenzaba a introducirse, dominaban el panorama entre el profesorado joven y ejercían gran atracción sobre los estudiantes. Yo no fui ajeno a todo eso y leí bastante a Marx y por supuesto a Wittgenstein, Russell, Ayer, etcétera, pero yo seguía con *Ser y tiempo* y la tradición fenomenológica. Este es un punto importante porque, como te decía antes, Heidegger se recibió en España sobre todo como metafísico, no como fenomenólogo. Prácticamente hasta que fundamos el grupo “Fenomenología y hermenéutica” Heidegger no se trataba explícitamente como un clásico de la fenomenología, inserto en problemas específicos de ésta. Pero bueno, pasados esos años de crítica marxista y analítica, a medida que la transición española se asentaba, se asentó también un pluralismo que permitía convivir bien en las facultades y la fenomenología volvió a tener una fuerza creciente en varias universidades. Fue entonces muy sencillo hacer seminarios sobre Husserl, Heidegger y la tradición fenomenológica. Lo que se consolidó fue una relativa buena convivencia, con las típicas cosas de los claustros académicos -las ironías y los desprecios mutuos-, pero una convivencia fácil y fértil.

**Hablando de un asunto que usted ha trabajado con dedicación, ¿sería posible, acaso necesario, que la filosofía, bajo la forma de una *antropología fenomenológica*, vinculara fructíferamente los diversos ámbitos del conocimiento? Y en este sentido, ¿cree usted viable reactualizar aquella meta del primer Heidegger la cual pretendía desarrollar una ciencia originaria de la facticidad bajo la forma, ahora, de una antropología filosófica de corte fenomenológico?**

La antropología fenomenológica permite una amplitud de miras y de acogida de dimensiones diversas que no permite probablemente una antropología científica ni una antropología cultural. En el grupo nos hemos ocupado de esto en los últimos años. Sobre todo, para hacernos eco de la necesidad, que de una u otra manera se está registrando, de una suerte de renovación de la antropología en el campo de la fenomenología. De lo que nos ocupamos, en primer lugar, es de la “prohibición” de los grandes clásicos de la fenomenología, Husserl y Heidegger, de la antropología como ciencia filosófica fundamental. Es claro que hay un rechazo básico de Husserl y de Heidegger a la antropología filosófica, no en sí misma, sino en su pretensión de ser la ciencia filosófica fundamental, es decir, el estrato último a partir del cual comprendamos todas las dimensiones de la realidad. Esa pretensión la fenomenología trascendental de Husserl y la analítica existencial, la ontología fundamental de Heidegger, no la admiten de ninguna forma ni pueden admitirla, porque su pretensión justamente es mostrar que hay un ámbito último que subyace a toda antropología y, por tanto, no puede la antropología ser la “filosofía primera”. Pero hemos visto que desde la ontología fundamental de *Ser y tiempo* sí hay un lugar para la antropología. Desde el segundo Heidegger es mucho más difícil, porque él entiende ya la antropología como una especie de consecuencia de la metafísica de la subjetividad y toda forma de antropología se asienta, diríamos, en la metafísica de la subjetividad moderna. La antropología queda ahí ya como condenada a ser un retoño de la metafísica de la subjetividad. En cambio, en *Ser y tiempo* es posible perfectamente pensar una antropología basada en el análisis existencial. Este no tiene una función antropológica ni apunta a una antropología, pero permite que pensemos la realidad humana a partir del *Dasein* en el hombre, es decir, de la apertura radical de la existencia que tematiza *Ser y tiempo*. Esa dimensión de apertura básica es el punto nuclear de la analítica existencial que no trata las muchas caracterizaciones de lo humano, sino solamente las dimensiones *aléthic*as, las formas de apertura por las cuales el mundo se nos abre y nos abrimos también a nosotros mismos de una determinada manera. A partir de ella, se pueden enfocar las distintas dimensiones del hombre como momentos de la comprensión de las cosas y de nosotros mismos y ahí cabe ver, naturalmente, que hay muchas que no son tematizadas en *Ser y tiempo*, por ejemplo, el cuerpo, pero viéndolas a partir de ese hilo conductor existencial. Yo creo que esta clave no solo es legítima, sino que es un buen recurso para no clausurar determinados aspectos del ser humano o aislarlos

de los otros. El hilo conductor existencial permite ver todas las facetas de lo humano como nucleadas respecto de la apertura radical al ser de las cosas. La idea de una antropología fenomenológica dirigida, de una u otra manera, por el pensamiento de la apertura radical de la existencia es una posibilidad que merece ser emprendida.

**En la fenomenología de Heidegger, me refiero a los desarrollos de la década de los 20's, es evidente la preocupación del autor de *Ser y tiempo* por acceder de manera correcta al ámbito originario de la vida, de la existencia. En esta odisea filosófica se abre la posibilidad de que la vida frente a sí misma se inquiete, se vuelva in-hóspita. ¿Cree usted que el quehacer filosófico se ha alejado de esta "inquietud originaria" para dar paso a una suerte de gigantomaquia conceptual? ¿Qué tan relevante sería para la práctica de la filosofía algo así como una "preocupación vital" en tanto fundamento de todo ejercicio de pensamiento? Planteado de otro modo, ¿cuáles serían los límites, si es que los hay, de la mera conceptualización al interior del discurso filosófico?**

Esta cuestión lo que plantea es una cierta dicotomía entre dos vías de la filosofía. La cercanía a una especie de *pathos* existencial y el análisis conceptual. Es claro que en la ciencia originaria de la facticidad la motivación última que está moviendo todo ese proyecto inicial de Heidegger es la convicción de que la vida en su radicalidad es cuestionabilidad, es *Fraglichkeit*, como tantas veces dice. Por tanto, la vida en su estrato último es siempre una especie de puesta en cuestión de sí misma. Esto tiene un componente, me atrevería a decir, trágico, que tiene de alguna manera que hacer de la propia vida la tarea de sí misma y eso le da un elemento, digámoslo así, de autoimplicación permanente que es lo contrario a la distancia de la neutralidad objetiva. De manera que el movimiento inicial de la filosofía es la implicación de la existencia con ella misma y eso supone un ámbito radical de cuestionamiento, de cuestionabilidad constante. Ahora, cuando nos movemos tanto en una especie de profesionalización de la filosofía, con la exigencia constante de producción de artículos de acuerdo con estándares determinados, queda muy al fondo, en una suerte de raíz oculta olvidada, la cuestionabilidad radical de la filosofía. Uno no puede estar escribiendo un artículo cada pocos meses, como te exigen las agencias de acreditación, estando todo el

tiempo imbuido en el *pathos* existencial del autocuestionamiento; por tanto, las condiciones actuales de la filosofía académica obligan a alejarse de esa perspectiva inicial del pensamiento heideggeriano. Yo creo, y esa es la parte que comparto con el primer Heidegger, que no se puede hacer filosofía si uno no está en disposición de cuestionar la realidad en su conjunto. Si uno no se pone en cuestión a sí mismo y al mundo, ¿qué es entonces la filosofía? La filosofía es una interrogación siempre abierta sobre el sentido de lo existente y es ahí donde radica lo específico de su labor crítica. Por eso tiene una raíz fundamental en la cuestionabilidad de la existencia. Es esa una visión profunda de Heidegger. Ahora bien, eso no está reñido con el análisis conceptual, todo lo contrario. Esa es la labor, a mi entender, de la fenomenología. Lo que hace la fenomenología, inserta en el análisis existencial, es acoger ese cuestionamiento radical y tratar de darle un cauce inteligible, promover conceptos que surjan de esa cuestionabilidad misma y que permitan una concatenación rigurosa de ideas y no meras asociaciones y sugerencias, es decir, el rigor del concepto. De manera que el rigor de la argumentación y el análisis conceptual no está reñido con la autoimplicación existencial, sino que, al revés, están precisamente movidos por esa motivación última. No hay filosofía sin las dos cosas. La filosofía no es poesía, no es expresión de las alegrías o nostalgias últimas de la vida, es visión conceptualmente decible, si no, ¿qué es? A mí me gusta mucho una expresión de Raymond Aron, que daba título a un libro suyo de entrevistas, *El espectador comprometido*, donde trataba de unir el compromiso —en nuestro caso, la implicación existencial, el cuestionamiento radical de la existencia— con la distancia de la reflexión, de la objetivación reflexiva, que es la que te permite sacar a relucir lo que el cuestionamiento te propone, pero tratarlo con la objetividad del concepto. En ese sentido “espectador comprometido” expresa que somos capaces de ser espectadores de nuestra propia existencia sin perder el compromiso con la propia existencia. Eso es exactamente la filosofía. A mí me parece una expresión afortunada.

**En uno de sus más recientes trabajos usted aborda la crítica que el nuevo realismo hace a la idea de correlación, sobre todo la que aparece en las fenomenologías de Husserl y Heidegger. ¿Podría explicarnos dónde se encuentra, a grandes rasgos, el núcleo de este problema?**

A mí me interesó en un momento determinado, hace siete u ocho años, cuando empezó a hablarse del nuevo realismo como la filosofía propia del siglo XXI. Me interesó esa reivindicación del realismo, que yo en principio comparto, en el sentido que nunca he creído que mi formación o mi frecuentación de los clásicos de la fenomenología me retirara, por así decir, el instinto realista de que estamos tratando con realidades en sí mismas, autónomas. Hice una aproximación al tema en un primer artículo, pero luego me atrajo concretamente lo que una parte del nuevo realismo, el llamado “realismo especulativo”, tiene de crítica radical de lo que denominan “correlacionismo”. Bajo este rótulo piensan sobre todo en la fenomenología, como el movimiento filosófico que ha llevado un poco hasta sus últimas consecuencias ciertos aspectos del idealismo, y eso lo atribuyen al llamado “correlacionismo”. Yo no he creído nunca que la correlación fenomenológica, al menos tal como yo la he visto operativa en Heidegger, fuera algo así como un obstáculo insuperable para el realismo. Me metí, pues, un poco en esa cuestión y estoy muy contento de haberlo hecho, porque me ha aclarado bastante mis propias ideas al respecto. Me ha servido mucho para saber qué es lo que verdaderamente, de manera más o menos implícita o instintiva, yo pensaba. El núcleo fundamental es que el realismo especulativo pretende de una o de otra manera, reivindicar la fuerza de la noción precrítica de realidad, o, dicho a la manera cartesiana, una res extensa independiente de todo pensamiento. Entiende, en ese sentido, que toda la obra de la filosofía moderna posterior y contemporánea, el kantismo y sus derivados, consiste en mostrar que no puede darse nada al pensamiento con independencia del pensamiento. De manera que una realidad independiente del pensamiento es ya impensable porque lo absolutamente primario es la correlación pensamiento- realidad. No hay ninguna realidad a la que podamos acceder sin el pensamiento y en el momento en que el pensamiento accede a ella se establece una correlación que ya hace imposible el acceso a una realidad verdaderamente real, a una realidad —hay que decirlo así— absoluta, o sea, absuelta, desprendida de todo acceso humano a ella. Pero ¿qué es lo que, a mi entender, la fenomenología sostiene? Lo que ella muestra es que la realidad, la idea misma de realidad, es un sentido, el sentido de determinados comportamientos humanos en los cuales las cosas se muestran como reales.

¿Cómo puedo yo saber que esta mesa es real si no es mediante mi percepción o porque me estoy apoyando en ella? La realidad, en su sentido primario, es lo que se nos muestra como tal, por ejemplo, en la percepción de las cosas o del uso que

hacemos de objetos. Si yo ahora mismo agarro el teléfono, obviamente el teléfono es real, si no, no lo agarraría, es decir, se me da ya como absolutamente real. Pero que las cosas se presenten como el sentido de determinados comportamientos de ninguna manera significa que esas cosas quedan reducidas a ser sentido de los comportamientos. Esto es lo que la crítica al correlacionismo no ve. Lo que muestra precisamente el análisis fenomenológico es que esta cosa sigue siendo la misma, aunque yo no la perciba. Ella se da como estando ahí y es en la percepción misma donde se muestra como siendo en sí, como no dependiendo de nosotros. Como dice Jocelyn Benoit, el correlacionismo confunde la cosa con la cosa pensada. Sentado eso, la idea de que la realidad se da formando parte del sentido de determinados actos no quita en modo alguno que esa realidad sea realidad, como si quedara prendida del acto perceptivo y no pudiera desprenderse de él. Lo que yo sostengo en ese trabajo es que la idea originaria de realidad surge de ahí. Dicho de otra manera, la realidad tiene que ser experimentada como tal. ¿Qué sería una realidad que no puede ser experimentada en ningún sentido? La realidad se da y se muestra como tal realidad y eso es lo que trata la fenomenología. De ninguna manera se puede deducir de ahí el que la fenomenología sostenga que la realidad se da en la experiencia de la realidad y que, al hacerlo así, se quede dependiente de la experiencia. Eso no lo implica la fenomenología. Reconozco que eso es cuestionable, que eso es discutible en Husserl. Es posible que el idealismo trascendental de Husserl se pueda interpretar como una forma de idealismo metafísico, aunque yo tengo mis dudas sobre ello. No puedo ahora explicar, en dos palabras, por qué la afirmación fenomenológica de que la “cosa real” es un sentido constituido no es una afirmación metafísica acerca de su ser, de su consistencia óptica; son dos afirmaciones que se mueven en dos niveles diferentes. El idealismo trascendental no se deja traducir *directamente* en un idealismo metafísico. Reconozco que eso es discutible. En cambio, en Heidegger me parece más fácil sostener la compatibilidad entre correlación fenomenológica y un realismo que sostenga con toda claridad que la correlación fenomenológica es fundamentalmente *aléthica*, que lo que ella hace es hacer aparecer las cosas, pero el hacer aparecer no convierte a las cosas en un aparecer, sino que las deja ser lo que son.

**Usted ha destacado en algunas conferencias la importancia de abordar fenomenológicamente la vivencia del tiempo. En la situación derivada de la pandemia el tiempo, más que nunca, se nos presenta muchas veces como una pesada carga. Por otro lado, el presente hiperacelerado nos mantiene siempre un paso atrás respecto a lo más actual, a la sobreabundante información que por momentos o casi siempre nos abruma. El tiempo de la vida y el del mundo parecen no coincidir más. ¿Podría la filosofía y en concreto la práctica de la fenomenología contribuir de alguna manera a equilibrar esta relación?**

Cuando la Universidad Complutense de Madrid me encargó la lección inaugural del curso 2020-2021 yo pensé en la vivencia del tiempo sencillamente porque estábamos metidos en la pandemia y estaba sintiendo muy intensamente el tiempo, el paso del tiempo, las consecuencias de la condición temporal de la vida humana. Como, por otro lado, es un tema clásico de la fenomenología, en la que he trabajado tantos años, pensé justamente en la posibilidad de ejercitarla en la situación concreta en la que estábamos. Efectivamente, el peso del tiempo se notaba entonces particularmente. En mi caso, desde luego. Otras gentes me han dicho que no tanto, pero estábamos como encerrados con nuestro tiempo, con el tiempo de la vida. Por eso me propuse hablar sobre la vivencia del tiempo. La fenomenología ha enseñado muy bien que la estructura de la vivencia del tiempo es siempre una especie de organización, una relación entre sus tres momentos (o sus tres éxtasis temporales, que diría Heidegger). La vivencia del tiempo no es nunca una vivencia puntual de un presente, sino que siempre se da organizada. Es esa peculiar organización o integración de los momentos del tiempo lo que se me hacía particularmente patente durante el encierro de la pandemia. El presente no era en absoluto el puro presente puntual, sino que estaba constantemente embargado en un “¿qué hacer?”, en una proyección de posibilidades y, a su vez, todo el rato recogiendo el peso de lo hecho. El peso del tiempo hacía ver nítidamente la estructura de la vivencia del tiempo, la organización interna de sus momentos. Por eso me parecía muy valiosa la idea heideggeriana de la temporalización. El tiempo, los éxtasis temporales y su coorganización, se temporaliza, se modaliza y se modifica en concreto de acuerdo con la situación y es eso lo que me interesaba particularmente del asunto, cómo se temporalizaba el tiempo en la situación en la que estábamos. En ese sentido, la vivencia concreta del tiempo es siempre una articulación entre los

procesos temporales objetivos del mundo de las cosas, del mundo social y el modo como la estructura de la vivencia acoge o se hace cargo de esos tiempos. La vivencia concreta es siempre una articulación de las dos cosas, no es un flujo de vivencias abstractamente separadas de los procesos objetivos temporales de las cosas, sino que estamos viviendo esos procesos organizándose y adaptándose a la estructura temporal de la vivencia. La temporalización, el modo como se temporaliza la vivencia en esas circunstancias, es la forma como la vida acoge y registra los procesos objetivos del tiempo, no es un curso temporal meramente subjetivo y autónomo. Pero en la temporalización hay una constante tensión entre los procesos objetivos y su acogimiento en la vivencia. Es una versión concreta, incluso en el nivel personal, de lo que Blumemberg llamaba las tijeras del tiempo, que el tiempo del mundo y el tiempo vital son como las dos hojas de unas tijeras, de modo que la historia humana, especialmente en la modernidad, es la de la progresiva separación de tiempo del mundo y tiempo de la vida, como unas tijeras que se van abriendo. Yo aplicaba esa metáfora al plano del curso temporal, vivencial, y me parece claro que encontramos numerosos casos de esa separación entre procesos objetivos temporales y la propia vida humana concreta. Por ejemplo, es evidente que la rapidez del tiempo de propagación de la pandemia no se acompasaba con el tiempo que requieren las decisiones políticas, sociales y personales para hacerse cargo de ella. Hay una diferencia creciente entre los procesos objetivos temporales y los procesos humanos de hacerse cargo de ellos, tanto en el campo político (pensemos en la diferencia entre la rapidez de las transacciones económicas y el tiempo lento de las decisiones políticas democráticas) o en el campo académico en el que nosotros vivimos, donde el acortamiento de los cursos y la multiplicación de tareas de todo orden producen la sensación de que los cursos vuelan y desaparecen sin que nos demos cuenta. Lo que yo pretendía era ver cómo la vivencia del tiempo “temporalizaba” esta aceleración generalizada, de la que tanto hoy hablamos, y en qué medida se reorganizaba la implicación de los tres éxtasis temporales.

Respecto a la última parte de la pregunta, yo creo que la filosofía puede, sobre todo, analizar con cuidado las formas de temporalización de la conciencia de acuerdo con las nuevas situaciones sociales, puede llamar la atención claramente sobre qué aspectos cabría tomar decisiones públicamente compartidas para evitar que las tijeras se separen demasiado, pero yo creo que la filosofía no puede hacer mucho más. La filosofía no puede ni debe convertirse en una especie de autoayuda para el individuo

que se encuentra cada vez más en una situación inhóspita. Tiene que tratar de mirar las situaciones con una perspectiva integradora de las diversas dimensiones de la existencia y mostrar que quizá nuestra capacidad de compenetración de los éxtasis temporales no puede tensionarse demasiado, so pena de caer crecientemente en problemas de índole psicológica que hagan imposible temporalizar adecuadamente el tiempo objetivo, cada vez más constrictivo y acelerado.

**Finalmente, respecto a la hermenéutica gadameriana usted afirmó en su momento que la conciencia hermenéutica implica una experiencia y modo concreto de vivir el pasado desde nuestro contexto, ponderando la búsqueda de sentido. Como ejemplo hablaba en una ocasión de la transición de la dictadura franquista a la democracia en España. En este orden de ideas, ¿cuál considera usted el estado actual de dicha cuestión? ¿Cómo se vincula la sociedad española con ese pasado y qué tareas pendientes cree usted hay por delante, mirado desde una óptica hermenéutica?**

Creo recordar que yo sacaba a relucir la transición española en ese contexto de tratar la conciencia hermenéutica, porque es una ocasión de gran relevancia histórica que viví directísimamente y que ilustraba bien la estructura de la comprensión hermenéutica. Cuando murió Franco yo tenía veinticinco años exactamente y por tanto la viví con una intensidad absoluta y es la única vez que he tenido la conciencia de estar viviendo un momento histórico. No como nos ocurre ahora, que al parecer hay momentos históricos varias veces al año. Aquel momento era realmente decisivo para la vida española, equivalente en cierto modo al terrible de la Guerra Civil. Yo lo pensaba, de una manera implícita, un poco a la manera hermenéutica, como un momento en el que el pasado está subsumido en las proyecciones del futuro, como un caso claro de que no hay un pasado que se dé como puro pasado, sino que el pasado es siempre visto como algo que tenemos, de una u otra manera, que asumir en nuestros proyectos. A eso hacíamos referencia antes, al hablar de la implicación de los éxtasis temporales. De manera que el pasado no es nunca algo ya acontecido y muerto, es siempre algo que de una u otra manera asumimos al hacer proyectos de futuro. Por eso el pasado se asume constantemente. Pero es importante que nos demos cuenta de que asumir no significa en modo

alguno aceptación moral. Asumir significa que estamos siempre en una situación dada a partir de la cual se construye nuestro proyecto, nuestro ir adelante en la vida. En ese momento me parecía que la sociedad española, no solo sus cabezas directivas, asumía el proyecto de apropiarse del pasado y no seguir inercialmente viviendo en él. Es en este sentido en el que yo lo ponía como ejemplo al explicar la conciencia hermenéutica, porque era una buena expresión de lo que la hermenéutica heideggeriana y gadameriana destacan: que la tradición es primordialmente movimiento, un movimiento que funciona mediante la constante asunción del pasado que se proyecta hacia adelante y que lo acoge transformándolo. Es ese movimiento de acogida que transforma lo que hace que el pasado no sea un peso inerte que oprime. Heidegger decía que asumir la situación y el momento del pasado no significa aceptarlo, sino más bien revocarlo. Eso es lo que me parece a mí que la sociedad española hizo en su momento de una manera extraordinariamente positiva. Asumió un pasado sin que eso significara su aceptación moral, pero sabiendo cuáles eran las condiciones de partida para el establecimiento de algo nuevo. Se asumía el pasado en función de un determinado proyecto democrático de futuro. Se consiguió sacar adelante, y hacerlo además con diferentes visiones de ese pasado, pues había diferentes maneras de acercamiento a él, de proyectos de asunción; sin embargo, se pudieron conjuntar en un proyecto de futuro que admitía, que acogía esa pluralidad de visiones del pasado reciente y abría un campo de pluralidad convivencial entre todas ellas. Pero, claro, la base inequívoca es que proyectar hacia el futuro es siempre hacerse cargo del pasado de alguna manera.

El problema que yo veo ahora es más bien que hay una especie de negacionismo del pasado, en el sentido de que ciertas partes de la sociedad española se dirigen a él como queriendo simplemente que no hubiera sucedido, enjuiciándolo desde una óptica exclusivamente moral. Pero como ya hemos dicho repetidamente, la historia no es solo algo que hay que asumir o enjuiciar moralmente hablando, sino que constituye la situación fáctica en la que estamos. En aquella época, es interesante recordarlo, se hablaba muchísimo de los “poderes fácticos”, donde “fáctico” tiene un sentido eminentemente negativo. ¿Y qué eran los “poderes fácticos”? Fuerzas que ejercían un poder político y social no legitimado democrática ni jurídicamente. Pero en un sentido primario y más básico, facticidad no es un concepto que se defina por su oposición a validez. Forma parte de la condición histórica del ser humano. Las cosas acontecen de determinada manera y a partir de ellas tenemos que hacer nuestros proyectos de

mejora y de transformación de las condiciones de partida. Entonces, una especie de negacionismo radical del pasado en virtud de una suerte de legitimidad *a priori* es desconocer la condición histórica esencial de lo humano. Mirar el pasado desde un punto de vista moral, desde una especie de moralismo legitimista y no verlo nada más que desde ese punto de vista es una forma fallida de volverse hacia la facticidad; no es empuñarla haciéndose cargo de ella, sino el vano empeño de querer borrarla, naturalmente solo en el plano simbólico. La ola actual en todo el mundo de derribar estatuas tiene un significado claro: no queremos asumir el pasado, sino rechazarlo en bloque, tacharlo, querríamos que no hubiera existido; como no podemos hacer que no exista, reduzcámoslo al silencio, a la “invisibilidad”. Los efectos de censura, que nos retrotraen a otros tiempos, son evidentes. Pensemos en el campo de la filosofía —a mí me impresionó mucho el derribo de la estatua de Hume y la retirada de su nombre de un edificio en la Universidad de Edimburgo: ¿qué significa ese hecho sino decirnos que, en virtud de un juicio moral, basado además en textos secundarios, hay que marginar su obra y reducirla al silencio? El significado simbólico de derribar las estatuas es una especie de negacionismo del pasado que no me parece productivo respecto de los proyectos que necesariamente tienen que retomar el pasado para transformarlo y vivificarlo.