

HABLANDO DE LAS MENINAS...

Autoentrevista

Fernando Inciarte. Universidad de Münster

¿Qué diferencias ve entre la Alemania actual y la que Vd. conoció ya en el año...

1952. Aquélla es hoy día poco menos que inexistente. Entonces uno iba a desayunar a cualquier sitio y había una suave música de fondo popular pero típicamente alemana; paseaba uno por la noche y detrás de alguna ventana siempre alguien, que uno se imaginaba joven y femenina, tocaba al piano música clásica. Y los domingos por la mañana se oía desde las casas música religiosa. Ahora lo que se oye por todas partes en esas circunstancias es en todo caso música pop. Para completar el cuadro, antes nevaba mucho y ahora nieva poco.

¿Notó el cambio gradual o súbitamente?

Las dos cosas, pero el cambio más llamativo ocurrió, claro, en el 68.

¿Dónde le cogió?

Yo me acababa de «habilitar» en Friburgo y me cogió allí. Me cogió, como quien dice, de lleno. Por ejemplo, yo nunca me he puesto un talar académico en mi vida. Tal vez por eso no lo eche de menos (en falta, se dice ahora). Todo vino porque poco antes de la revuelta estudiantil, que como es sabido saltó de Frankfurt (Cohn-Bendit) al Mayo de París, los estudiantes de Hamburg desplegaron una pancarta ante el cortejo académico que decía «Bajo los talaros tufillos seculares» («Unter den Talaren Muff von Tausend Jahren»). La reacción no se hizo esperar. Fue el inicio de una nueva época que llega hasta hoy. Porque aunque la revolución estudiantil era, entre otras cosas, antiamericana, llevaba por dentro mucho de lo que rechazaba.

¿Cómo llegó a ser catedrático de Filosofía en Alemania?

Como los demás catedráticos de Filosofía en Alemania. Fijese que no digo «alemanes». Porque es un mito eso de que en Alemania, según decía hace poco un científico americano, los extranjeros, al revés que en los EEUU, no llegan a obtener cátedras. Las universidades alemanas están llenas de catedráticos extranjeros. Con un poco de mala idea podría haber yo tergiversado su pregunta convirtiéndola en esta

otra que con frecuencia se me ha hecho: ¿es Vd. el primer español que ha obtenido una cátedra de Filosofía en Alemania? Aunque lo fuera. Considerar que eso es algo especial es una tontería como otra cualquiera. Pero no quiero ser impertinente en esta entrevista. Por lo menos no desde el principio. Depende de las preguntas que vayan a seguir, y perdone por esta nueva impertinencia.

A ver si le gusta más esta otra: hace poco le concedieron el Premio Roncesvalles de Filosofía, ¿por qué?

Si, me gusta más. Sobre todo porque pone algo en entredicho mi labor en la filosofía. Claro que esto es una finta retórica. Pero no es sólo eso. Le voy a contestar con lo que dije al agradecer el premio. Lo primero fue también pura retórica: que yo me atenía a lo que los juristas llaman la fuerza normativa de lo fáctico: se me ha concedido, luego me lo he merecido. Pero lo segundo tal vez nos sirva para entrar en faena: que el premio me obligaba a reconstruir mi biografía intelectual. Hasta ese momento yo sólo había obtenido un premio: el nacional de Monografías del Sindicato Español Universitario del año, creo, 48 (repartido con no me acuerdo quien). Lo que ocurre es que el trabajo en cuestión se me perdió. Y eso fue mi gran suerte. Ya se sabe: no hay más paraísos que los perdidos. Ese era mi paraíso, mi paraíso terrenal. Hasta ahora yo podía considerar con toda tranquilidad que ése había sido mi mejor trabajo, puesto que era el único premiado...y porque nadie, ni yo mismo, podía comprobar si era tan bueno. Ahora la cosa ha cambiado. Yo ya no puedo acariciar el secreto pensamiento de que si la humanidad hubiera podido ver las maravillas que yo allí escribí...

¿Quiere decir que no eran tales maravillas?

No quisiera llevar la falsa modestia a esos extremos. Al contrario. En el fondo yo sigo acariciando aquel pensamiento. En el sentido, por lo menos, de que todo mi trabajo posterior estaba allí encerrado como en la consabida cáscara de nuez.

Si me lo explica un poco más me va a ahorrar muchas preguntas o, si prefiere, muchos palos de ciego. Supongo que eso era más o menos lo que quería decir con «entrar en faena».

Ni más ni menos. Yo ya no me acuerdo del título exacto que dí a aquel trabajo. Lo que sí sé es que trataba fundamentalmente de la función del autorretrato en la pintura barroca. Por supuesto, el centro eran *Las Meninas* de Velázquez que en aquella época de postguerra yo veía todos los domingos. Primero porque los domingos el Museo del Prado era gratis, segundo porque estaba caliente y tercero... Pero esto ya es algo más complejo. Entonces *Las Meninas* estaban solas en una sala pequeña que venía a simular el espacio en que se desarrolla la escena: con el espejo al que miraba Velázquez por detrás del espectador y de los reyes reales (no los del espejo pintado), y con uno o dos ventanales a la derecha que parecían la continuación de los

del cuadro. Creo recordar que en alguno de sus poemas Aleixandre critica esas artificialidades, la escenificación museística de entonces. Quizás eso haya hecho que ahora se exponga de otra manera. Pero yo sigo apegado a aquella. Sí, reconozco que entonces se lo ponían a uno demasiado fácil. Pero no todo el mundo es un Aleixandre. El caso es que en aquella salita uno no sabía dónde terminaba el arte y dónde empezaba la vida...

...Lo que después pasaría a ser un tema central de su trabajo: la unión de vida y arte o de vida y pensamiento. ¿Es eso lo que quiere decir?

Si y no. Mejor dicho, sí. Pero no sin algún que otro preparativo más.

Tómese el tiempo que necesite.

Procuraré no abusar demasiado. Tal vez la vía más recta pase por Michel Foucault. Supongo él vio *Las Meninas* como yo las vi. Me refiero a la escenificación de entonces, lo que en alemán se llama «Hängung», que entonces no era propiamente tal: el cuadro no «colgaba», o no daba esa impresión, sino la de que llegaba hasta el suelo. Con lo cual la ilusión, espacial y temporal, de ser cada uno espectador y a la vez actor subía de punto; la ilusión de convivir con todos aquellos personajes, ellos mismos también actores y espectadores; con los reyes incluso codo con codo. Lo que ocurre es que ese trasiego entre la vida y el arte Foucault lo interpretó en la introducción, creo, a *Les mots et les choses* al revés que yo: no como la prolongación del arte en la vida sino como la de ésta en aquél. Históricamente hablando, él estaba más en lo cierto. En el Barroco la vida se convertía en representación, en arte, más que, al revés, el arte en vida. Pero a mi me interesaba y me sigue interesando más este otro aspecto.

¿Quiere decir que Vd. daba y da más importancia a la vida que al arte, que Vd. lo veía ahí desembocando en la vida y no al revés?

Ahora es Vd. el que me ahorra muchas explicaciones. En efecto. Digámoslo con Brecht: de todas las artes el más importante es el arte de la vida. Pero también se da lo contrario, y en esto yo mismo me inclino más por la interpretación de Foucault.

Aquí empiezo a perderme.

No me extraña. Porque si antes hablé de un pensamiento acariciado en secreto, ahora lo podría hacer con mayor razón aún. Si me permite ponerme solemne, se trata nada menos que de lo que ha sido el motor de todo mi trabajo. Y aquí sí que tengo que alargarme y, peor aún, remontarme un poco más. Hacia el pasado y hacia arriba.

No dude en gastar los minutos que abhorró hace unos segundos.

Gracias de nuevo. El pasado a que me voy a remontar no es tan lejano como el que nos ha ocupado hasta ahora. Yo ya estaba en Alemania. De todos modos un poco antes de la edad en la que, según Ortega y Gasset, a los filósofos les vienen las ideas madre que él ponía a los veintiséis años. Para seguir con las solemnidades: mi idea madre me vino dándole vueltas al problema de los diversos infinitos en Hegel: el malo, el metafísico o medio bueno y el bueno del todo que es la síntesis de ambos, de lo finito y de lo infinito o, si se quiere, del mundo y de Dios. Así Hegel soslaya el panteísmo crudo de Espinosa. Con esto ya hemos dejado el pasado más o menos lejano y estamos en plenas alturas. Pero por poco tiempo. Porque de lo que se trata es de volver a la vida y al arte y a la prioridad que Foucault daba a éste frente a aquélla a propósito de *Las Meninas*. Y ahora, todavía en las alturas, la idea, la idea madre: la totalidad del ser —la síntesis de finito e infinito— no existe ni, por lo tanto, tampoco, si me permite la expresión, el tan cacareado ser, como si éste fuera una tarta que se reparte Dios y, en una porción menor por exigua que sea, el mundo. Lo que existe en todo caso es la totalidad de su propio ser —eso sería el infinito, Dios— y el resto, que en estas condiciones ni se le añadiría en absoluto ni podría entrar en síntesis alguna con él. No siendo la totalidad de su ser ni, por tanto, totalidad alguna, el universo es y no es; es decir, no es del todo real sino que es a la vez ficticio. Y aquí ya tenemos al arte y a la artificialidad —a la representación foucaultiana, si se quiere— medidas en la vida y determinándola. Sólo que ahora no sólo en *el* Barroco sino en general, si se quiere (esta vez dicho con Eugenio d'Ors) en *lo* Barroco: el Barroco, pero como «eón» a través de los tiempos y los espacios, universal y cósmico. Esto ha determinado todo mi trabajo filosófico porque ha determinado entre otras cosas una visión muy particular de la filosofía. Pero afortunadamente no tan particular como para ser sólo mía. Eso —ponerse a inventar ideas que los demás no tuvieran más que recibir, adelantárseles— sería, como ya dijo Borges, cuando menos una descortesía. Para decirlo lo más rápidamente posible —porque soy consciente de estar abusando de su amabilidad, y Vd. querrá preguntar otras cosas—: la filosofía no tiene que ver con la verdad sino con la verosimilitud. Es lo que dice Platón en el *Timeo*: si el mundo es sólo verosímil, el mejor modo de dar con él es «mitificando», contando histories. Historias que no pretendan ser verdaderas sino sólo verosímiles.

En efecto, yo quería preguntar más cosas, pero esto último me ha picado la curiosidad. Después de todo, también uno se ha dedicado a la filosofía. Mi pregunta: aceptado que las diversas filosofías son más o menos míticas y que en esto podría radicar su valor, su valor de verdad, para emplear el lenguaje de los lógicos; aceptado esto, ¿qué valor tendría esa aseveración o, para seguir con el mismo lenguaje, esa metaproposición: que la filosofa no tiene valor de verdad sino de verosimilitud? ¿un valor de verdad o, a su vez, sólo uno de verosimilitud?

Ahora soy yo el que cree ver por dónde van los tiros. Vd. apunta a las paradojas de todo relativismo o, más aún, escepticismo. Sin entrar en mayores dibujos, yo diría que sólo un valor de verosimilitud. Ocurre como con la diferencia entre el escepticismo pirrónico y el académico. Aquél es más difícil de descalificar por contradictorio que éste, porque no se considera, sin más, verdadero, como se considera el otro. Del mismo modo, o de modo semejante, se podrían evitar las paradojas en cuestión o, por lo menos, «desparadojizarlas». Y esto sin necesidad de dejar de lado el aspecto ficticio o incluso artístico de toda auténtica filosofía como, por lo demás, de toda auténtica vida; es decir, de toda vida, que al fin y al cabo todas son una parte de ese universo mundo nuestro tan poco real o tan en absoluto del todo real. Pero, como digo, eso sería cuestión de discutir más detalladamente. A cambio de eso, y antes de someterme otra vez a su interrogatorio, una última observación por mi parte. Una observación, si se quiere, biográfica. Yo nunca en mi trabajo escrito o de enseñanza había hablado de estas cosas antes de mi «emeritación». Por ejemplo, creo haber dado cursos sobre todas las disciplinas filosóficas habidas y por haber... salvo sobre teoría del arte, que es por donde empecé y en donde poco a poco estoy recayendo o volviéndome a levantar, según se mire, después de tantos años. Y, sin embargo, estoy seguro de que uno de esos sabuesos detectives llamados críticos sabría detectar en todo lo que había dicho o escrito antes el nudo o el ovillo ése de donde salió todo el tejido. Wladimir Nabokov lo decía de toda novela: que buscando bien se podría dar en cada una de ellas con un párrafo más o menos embrollado de donde había salido el resto.

Si Vd. no hablaba en sus clases de nada eso, ¿de qué hablaba?

Fundamentalmente de Aristóteles y del aristotelismo (escolástica, Hegel, Schelling) hasta nuestros días: filosofía analítica y, sobre todo, un poco antes, Heidegger.

¿Y en qué consistía el sesgo que le daba a todo eso lo otro: la mezcla de realidad y ficción desde Las Meninas hasta, hacia atrás, el Timeo platónico? ¿en qué lo hubiera podido notar uno de esos críticos detectives?

No es que el aristotelismo que yo profesaba estuviera en absoluto impregnado de hegelianismo o de heideggerianismo. Pero tal vez estuviera en mayor o menor medida, como si dijéramos, tornasolado por ambos. Esperemos que no etiolado. No sé si empleo bien las palabritas.

No se preocupe. Pero ¿qué quería decir con eso en concreto?

Se lo voy a intentar explicar con dos observaciones que me hicieron una vez dos oyentes que hacían ahí de tales críticos. Una oyente y un oyente. Empiezo por éste. Un estudiante de filosofía y, a la vez, músico. Al terminar un curve me hizo notar que algunos intérpretes al final de su vida consiguen que se oiga a la vez el sonido y

el silencio. A la vez. No como, por ejemplo, en Bruckner con sus silencios abismáticos entre compactos bloques sonoros. Más bien como en el canto gregoriano, aunque en éste se trate de una melodía continua. O, lo que es lo mismo, pero dicho de una manera menos bien sonante: consiguen que se oiga el ser y el no ser entrelazados. El se refería concretamente al violinista David Oistrach y al pianista Wilhelm Backhaus, ambos al final de su vida. Y ahora la oyente: me preguntó en la misma ocasión si yo era wittgensteiniano. Después de mi sorpresa vino su explicación: porque callo sobre lo importante, sobre aquello de lo que no se puede hablar, sobre lo que Wittgenstein llamaba «lo místico»... como el propio Wittgenstein callaba. Le tuve que corregir en un punto: yo no me callo sin más, como él, cuando se trata de eso; yo he dicho (había dicho), por ejemplo, que si Aristóteles hubiera llegado a cortar del todo las amarras que atan su metafísica a su física no sólo hubiera tocado por un momento lo místico, el éxtasis de una pura presencia en el ahora que fluye y en el que no fluye, sino que se hubiera explayado algo más sobre ambos ahora presentes: sobre el «*nunc flueris*» y sobre el «*nunc stans*» —más o menos como San Agustín—. No se trata de callarse. Se trata más bien de ir desdiciéndose conforme se van diciendo las cosas: de ir desdiciéndolas al mismo tiempo que se dicen. Como ocurre con el tiempo, que también se deshace al hacerse. Las cosas no están. en el tiempo como los zapatos en la caja. Son las mismas cosas las que están hechas en buena medida de tiempo... más o menos como otros dicen que están hechas del tejido o de la materia de los sueños. Se trata, dicho de otro modo, de no encallarse en su propio pensamiento, en su propio supuesto o real conocimiento; en una palabra, de tomar distancia frente a sí mismo, de no —si me permite la expresión— «cosificarse», de no «osificarse»; o, sencillamente, de vivir. Leszek Kolakowsky lo dijo muy bien: la filosofía ni siembra ni cosecha verdades; sólo remueve el terreno, es decir, mantiene despierto el deseo de verdad. Se pueden tener convicciones y no abandonarlas o, mejor dicho, no pensar abandonarlas durante toda una vida. Esto es lo que define las convicciones en el campo de la religión y en el de la moral ...mientras se las tenga. Pero esos campos no coinciden sin más con el de la filosofía. En este otro campo hay que tener las convicciones —para decirlo con una expresión paulina— «como si no se tuvieran»; hay que estar siempre abierto a modificarlas e incluso dispuesto a abandonarlas. Y eso, a diferencia de las más íntimas y fundamentales convicciones morales o religiosas, en el mismo momento en que se obtienen o en que se siguen teniendo o manteniendo. Dicho de otro modo, hay que concederles a todas (incluido lo que acabo de decir) sólo un valor de verosimilitud... postura de la que, según quedamos, hay que estar asimismo despegados, aunque, como en mi caso y por ahora, se mantenga de por vida. Las convicciones filosóficas, a diferencia de las otras, se tienen más en la cabeza que en el corazón. Dicho sea de paso, me temo que el concepto de «razonabilidad» en el Liberalismo Político de John Rawls como actitud que considera siempre la posibilidad de que sea la parte opuesta la que lleva la razón, no tiene en cuenta esta distinción entre filosofía, por una parte, y religión y moral, por otra, que a mí me parece tan importante. Mete las tres en el mismo saco, en el saco de la filosofía, y pide así de todos que estén dispuestos a prescindir hasta de sus creencias más íntimas;

no sólo a tolerar las ideas opuestas, cosa muy distinta. Tolerar no es lo mismo que pensar que el otro tenga o pueda tener razón. Hay quien dice, incluso, que el liberalismo de Rawls es profundamente intolerante; que más que político es institucional, o constitucionalista, porque lleva a la constitucionalización de las convicciones liberales mediante decisiones de la *Supreme Court* eliminando así los debates fundamentales de la esfera propiamente política. Desde luego, ese es, de hecho, el resultado de muchos de esos debates en los EE.UU. Así como en otras cosas, Rawls no hace sino conceptualizar una práctica vigente en su propio país. Schelling, en cambio, marcaba muy bien la diferencia. Me refiero ahora otra vez a la que se da entre moral y religión, de un lado, y filosofía, de otro. Marcaba muy bien la diferencia cuando decía que con la cabeza hay que conocer hasta el mal, ponerse en su lugar; pero no con el corazón. Con eso no hacía sino variar otro dicho paulino: que ante el mal hemos de ser como niños, pero que por lo que se refiere al conocimiento tenemos que ser adultos. No es que las propias convicciones filosóficas sean de por sí algo malo. Pero lo pueden llegar a ser, pienso, si uno se aferra a ellas y las quiere implantar en los demás como si fueran la última palabra sobre cualquier particular. Es lo que ocurre precisamente con el liberalismo político de Rawls. Por eso en él asoman su cabeza paradojas semejantes a las que ya nos salieron a propósito del relativismo y del escepticismo. Posiblemente sea ése el sino de todo liberalismo. Y no está excluido que sea por eso por lo que es el peor sistema político imaginable con la posible exclusión de todos los demás. Puede que el liberalismo del Rawls más reciente —su liberalismo político, dejémoslo en la denominación que él mismo le da— haya dejado de ser metafísica. Lo que no ha dejado es de ser filosófico. Y una filosofía que no esté dispuesta a poner en cuestión con la cabeza todo lo habido y por haber, por fundamental que sea, no es filosofía; pero, repito, filosofía no es ni religión ni moral. Lo que ocurre es que el liberalismo prescinde de ambas cuando se trata de hacer política. De ahí las paradojas que le son inherentes. Otra cuestión distinta de todas éstas es la de si la verosimilitud de que hablábamos es lo que es porque se asemeje, se parezca, o se acerque, a una verdad, digamos, inconcusa. Si esto se refiere a una verdad inconcusa sobre el mundo, la respuesta sería entonces que no, que no hay tal verdad inconcusa sobre el mundo. Decir lo contrario equivaldría a suponer un mundo fijo, un mundo fijado de una vez para siempre. Pero la figura de este mundo, dicho otra vez con San Pablo, pasa.

¿Pero acaso no son las convicciones religiosas o morales una parte de este mundo como lo puedan ser las filosóficas a las que, sin embargo, Vd. las contraponía?

Vamos a suponer que sea así. Vamos a suponer que ese tipo de convicciones pertenece sólo a este mundo inacabado e inacabable de por sí. Eso no invalidaría el valor de verdad —incluso, si se quiere, de verdad absoluta— de algunas convicciones morales o religiosas, las que sean y por pocas, o muchas, que sean. Porque por mucho que el mundo y sus verdades sean variables, tiene que haber límites de esa variabilidad; límites de variabilidad del mundo y de las cosas en él, incluidas las

convicciones religiosas o morales. Tiene que haber límites más allá de los cuales la variación llegue a ser fatal o, dicho en términos más tradicionales, esencial, y no meramente accidental. Todo en este mundo, hasta lo más esencial, cambia o se modifica. Entre cambio o modificación *de* lo esencial y cambio o modificación esencial o *en* lo esencial hay una diferencia como de la noche al día o, para decirlo más precisamente, como de la vida a la muerte. El primer cambio ocurre dentro de los límites de variabilidad de cualquier cosa, material o espiritual; el segundo los traspasa. Eso mismo se puede decir también de otro modo, de un modo que atañe directamente hasta las mismas cuestiones dogmáticas. El que mejor lo ha dicho tal vez haya sido John Henry Newman, el cardenal Newman. Y no sólo porque escribiera tan bien como escribía: para el mismo James Joyce, el mejor escritor de lengua inglesa. Sino, antes (antes de expresarlo), porque lo vio muy bien. Newman decía que las definiciones dogmáticas son siempre negativas, que no hacen más que señalar lo que no se puede decir. Pero cuánto campo queda dentro de esos límites. Yo creo que los españoles tendemos instintivamente a rechazar todo tipo de idealismo ontológico o epistemológico. Ortega y Gasset decía algo así como que somos por instinto positivistas, positivistas natos. Nos aferramos a lo dado como si fuera dado sin más: así es, punto y aparte. Como si hubiera hechos brutos e ininterpretables. Pero una buena dosis del tipo de idealismo a que me refería no viene mal. Por lo menos no viene mal ni en la filosofía ni en la ciencia ni en el arte. Más o menos como en el caso de *Las Meninas*, donde no hay modo de dar con un objeto así, enfrente sin más del sujeto e independiente de él; donde lo importante es la interacción entre ambos. Ni en la filosofía, ni en la ciencia, ni en el arte, ni tampoco en la literatura. Lo mismo que en *Las Meninas* pasa en el *Quijote*; como cuando en la segunda parte el duque y la duquesa se dicen: mire, esos dos deben de ser los que aparecen en la primera parte de aquel libro tan divertido que leímos. O algo así. Desde aquél trabajo, que por cierto trataba también del Quijote, desgraciadamente no lo he vuelto a leer... Antes me referí a los que dicen que el sueño es la materia de la que están hechas las cosas y la vida. Pensaba en Hugo von Hofmannsthal. Pero Hofmannsthal lo tiene de Calderón. Curiosamente otro español. No se puede generalizar. Algunos piensan que tomar la filosofía como algo tan volátil, es no tomársela en serio. Pero a mi me parece todo lo contrario; me parece que hay algo de verdad en eso de que sólo cuando el hombre juega es verdaderamente hombre y sólo juega cuando es verdaderamente hombre. Como instrumento de reflexión sobre la realidad la filosofía da más juego, y es a la vez más seria, que como algo que pretenda poder meterse la verdad en el bolsillo... Para rematar lo de lo místico y lo extático: tampoco es que se trate de darse a la fuga hacia otro mundo menos volátil. Basta con darse cuenta de que el mundo en que vivimos, de por sí, no es; de que en él se entrelazan el ser y el no ser, el barullo y el silencio.

¿También el silencio de la nada?

También. ¿Por qué no? Ya Aristóteles llegó hasta ahí: hasta decir que sin Dios nada existiría de lo que existe y a tocar así el entrelazamiento de ser y no ser, que es lo que podría sonar a hegelianismo o heideggerianismo larvado. Llegó hasta ahí en

eso y en muchas otras cosas. «El camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo». Sí, Heráclito, el favorito de Hegel y de Heidegger. Pero a su modo también Aristóteles. El mismo camino realmente, pero diferentes caminos según de donde se mire: *secundum rationem*, que decían los escolásticos y yo repetía en mis clases. De ahí a otro tipo de alturas sólo hay un paso, lo diera yo entonces o no. Arriba y abajo es lo mismo y no es lo mismo, éxito o fracaso da lo mismo y no da lo mismo, etc. etc. Quedémonos con ese ejemplo en la misma línea de la vertical. No nos da igual una cosa que otra, tener éxito que fracasar, subir que bajar. Y, sin embargo, en el fondo fondo del corazón nos lo tendría que dar. Hay quienes lo han conseguido. Hasta en los casos más extremos. Nos lo tendría que dar no necesariamente como en el caso del gran Fenelon, secundado por Borges: *amour pure feneloniano*, indiferente a la propia condenación, o *central heart borgiano*, «...*untouched by time, by joy, by adversities*.» El corazón humano tendría que dejarse tocar por esas cosas. El estoicismo es probablemente inhumano y, de seguro, acristiano. Más bien como en el caso de Chesterton, redimiendo a Orígenes: «También los condenados llevan una corona.» El papa que comunicó la condena a Fenelon le envió por el mismo correo un billete de simpatía y admiración. Y Dante envió a Paolo y Francesca directamente al infiero para desvanecerse a renglón seguido y caer «*come corpo morto cede*». Qué corazón el suyo. Quién pudiera mantener así las contradicciones en el suyo propio, hasta perder si es preciso el conocimiento. Eso ya supera la dimensión de ironía propia de todo arte, también del arte de Dante, que no en balde había nacido un 30 de mayo y, por tanto, bajo el signo de Géminis. Quiero decir que eso ya supera las dimensiones de un mundo no del todo real y ya sólo por eso abocado al arte, a lo artificial, a la cultura. A propósito de Géminis y de la unión oxymorónica de los opuestos en el mismo Aristóteles, no puedo resistir la tentación de citar una estrofa de un poema de Sor Juana Inés de la Cruz reproducido en un libro que estoy leyendo correspondiente al Premio Nacional de Ensayos mejicano de este año y cuya edición los autores han tenido la amabilidad de dedicarme (Luis Xavier López Farjeat y Héctor Zagal Arreguín, *Dos aproximaciones estéticas a la identidad nacional: Una filosofía de la cultura desde el barroco y el surrealismo*, Monterrey 1998) . Aquí lo tengo (p. 38). La estrofa dice así: «Del puro estar escondido/está a todos manifiesto,/ y está, aunque le guarda guarda,/ descubierto de cubierto.» Muy barroco, sí; pero parece un comentario como los de Heidegger a lo oxymorónico de Hölderlin, por no decir de Heráclito: *phýsis krýptesthai filei*, que podríamos traducir así: «Al salir a la luz (*phýsis, phýsthai; nature, nascitura*) le gusta esconderse»; el propio Heidegger reconocía que en Aristóteles aún no se habían perdido todos los rasgos de ese concepto de naturaleza. Entre paréntesis: *El Sueño* de Sor Juana Inés me parece a trechos una recreación poética de la filosofía aristotélica. A donde Aristóteles, desde luego, no llegó es al concepto de creación. Tampoco, por cierto, al de creación artística.

Ahora que dice que está volviendo, o ha vuelto ya, a la teoría del arte, ¿qué piensa del arte de nuestro siglo?

Precisamente el que sea tan problemático y tan discutible es para mí una de las cosas más valiosas en él. A pesar de que, según Hegel, la vespertina lechuza de

Minerva va siempre a la zaga de la historia, él, Hegel, después de todo sólo una encarnación como otras tantas de esa misma lechuza, contaba con que la filosofía del arte llegaría pronto a sustituir al arte. Con lo que no contaba era con que el arte mismo iría a asumir en nuestro siglo esa tarea reflexiva y a ser más bien el que sustituyera en parte a la filosofía. Ahí sí que Hegel iba tan retrasado, estaba tan trasnochado, como todo auténtico filósofo. La metafísica ha desaparecido en buena medida tanto de la filosofía como de la vida, pero tal vez no haya desaparecido en la misma medida del arte. En realidad, del arte había desaparecido mucho antes: precisamente con la pintura puramente representativa. Aquí parece que me contradigo después de haber hablado tanto de *Las Meninas*, pero sólo lo parece. Explicarlo nos llevaría ahora demasiado lejos. Lo que quiero decir es que el arte más característico del Siglo XX ya no es representativo. En todo caso es, por así decirlo, «presentativo», y metafísica y presencia van siempre unidas. Un «*objet trouvé*» de Duchamp, o un puente de Maillart, no representa nada a no ser a sí mismo, y un cuadro no figurativo (o cuadrado, o lo que sea) no representa esto o lo otro o lo de más allá sino, en todo caso, también nada. Y al no representar nada, nos pone de algún modo ante la nada y, desde luego, ante la pregunta de si eso es arte o no es arte. Lo cual es un modo como otro cualquiera de no dar nada por sabido de antemano empezando por no dar por descontada la respuesta a la pregunta sobre qué es eso que llamamos arte —como si uno ya la tuviera en el bolsillo o se la pudiera llegar a meter alguna vez en él—. Postura, evidentemente, cuando menos no muy filosófica. Lo que el arte de nuestro siglo nos ofrece bien podría ser algo parecido a lo que yo intento, no en la filosofía, sino en la filosofía del tipo que dije antes. Ceñirse a su valor de verosimilitud no es despreciar la verdad; es buscar una relación más viva con ella. Sólo desviando un poco la mirada de un gusano de luz se le puede ver en la noche.

Sin que nos lleve demasiado lejos, ¿no podría siquiera apuntar por qué no habría contradicción entre la descalificación del arte representativo y el ensalzamiento de su triunfo en Las Meninas?

Me pone en un pequeño aprieto, pero lo intentaré. El arte, por muy representativo que sea, nunca es mera copia de la realidad. Para ese viaje no se necesitan tantas alforjas. Toda auténtica representación artística tiene que tener un componente (cuanto mayor tal vez mejor) de pura presencia. En donde «pura» no pasa de ser una exageración. Y *Las Meninas* es la representación de ese hecho; si se quiere, una reflexión (en cuanto tal, filosófica) de él y de su propia representación, es decir una reflexión de ese componente de presencia en toda auténtica representación artística. Superar la pura representación en plena orgía representativa no parece pequeño logro. A pesar de que la arquitectura es el arte fundamental, eso puede que nunca llegue a conseguirlo ni ella, como seguro que no lo puede conseguir, por bello que sea, un puente de Maillart tendido sobre un barranco suizo.

Entiendo. En casos semejantes al mío ahora, alguien solía decir «entiendo pero no comprendo». Y si yo he entendido bien todo hasta ahora, ése viene a ser, según Vd., el único modo de entender realmente las cosas, dadas las precarias circunstancias de la vida y del mundo en que tiene que desenvolverse.

Exactamente... Así es como creo haberlo entendido ahora a Vd. también. Pero ¿qué quiere decir entonces con la palabra «todo» que acaba de emplear? ¿No hemos quedado en que no hay tal «todo», un puro todo o un todo puro, y que por eso el mundo está abocado al arte, a la artificialidad, barroca o no, a que le prestemos y nos prestemos el servicio de la cultura? ¿un servicio, una prestación, por lo demás, inútil —por lo menos en el sentido de que, por más que lo intentemos, por ese camino jamás llegaremos a poder completar ni el mundo ni a nosotros mismos en él y a hacerlo y hacernos así por fin perfectos—?

Creo no haber dicho simplemente «todo» sino «todo hasta ahora». Pero para evitar que al final resulte que es Vd. el que me vaya a hacer a mí la entrevista, paso mejor a otras cosas. Bien mirado, ha contestado Vd. también ya a varias preguntas que le hubiera querido hacer, entre otras cosas porque ha metido también algo de su biografía en lo que ha venido diciendo desde el principio. Dos preguntas más: primera, ¿qué importancia da a la biografía en la filosofía?; segunda, ¿qué piensa del estado actual de la filosofía en general y de Alemania en particular?

A la primera pregunta contestaría remitiéndome a otro ruso. Los rusos siempre han jugado una parte importante en mi vida. Alguien me dijo una vez que los intelectuales rusos son los más inteligentes de Europa. Cuando Lev Schestov se encontraba con uno de esos filósofos apodícticos que todo lo saben, le preguntaba (o se preguntaba): ¿cómo lo sabe (o cómo lo sabrá)? Y lo que con todos los filósofos, sabelotodos o no, hacía era indagar, buscar el ovillo en el origen de todo —como a su modo también Nabokov—; buscar una experiencia vital clave, una conmoción o algo así, a veces incluso algo más bien vulgar, detrás de la aparente sublimidad de una filosofía. A la segunda pregunta yo diría, primero, que los filósofos alemanes hoy día son como niños escarmentados que huyen del fuego, del fuego del pensamiento radical; y, segundo, que eso ocurre no sólo con los alemanes. Lo cual, en esta generalidad, más que a escarmiento se debe a que la sociedad actual, liberal y anti o autópica que es, resulta demasiado compleja para que filosofías, radicales o no, puedan marcar la pauta. Más que cualquier filósofo, me parece característico del mundo actual el sociólogo Niklas Luhmann. No es que Luhmann marque tampoco ninguna pauta. También él va a la zaga de la realidad como lo pueda ir cualquier otra encarnación de la lechuza de Minerva. Pero sus análisis son los mejores que yo conozco sobre esa misma complejidad del mundo actual. Y por lo que se refiere a la filosofía, a mí me parece que, ante esta situación, un concepto clave es el de verdad práctica ya acuñado por Aristóteles. Tiene mucho que ver con lo que antes quedamos en llamar valor de verosimilitud. En éste la verdad no está separada de la ficción, o del error,

como tampoco en la verdad práctica de Aristóteles. Verdad pura y simple sólo se podría dar en un mundo extremadamente puro y extremadamente simple. Esa otra, la verdad práctica, es como dar palos de ciego, pero no sin pensárselo bien y bien dados, con un poco de suerte. Es un constante errar y corregirse: lo que los escolásticos llamaban «*rectitudo*», Aristóteles «*orthotês*» y Platón, más explícitamente, «*rectificar*» («*epanorthêin*»); rectificar faltas, fallos, equívocos, equivocaciones, errores, «*peccata*», «*hamartémata*», aun a sabiendas de que uno va a seguir cayendo en unas o en otros. En la crisis actual del concepto de verdad, el de verdad práctica tiene la ventaja de no hacer ineludible caer a la desesperada, o cínicamente, en un pragmatismo a ultranza. En todo caso, es uno de los conceptos que más me han servido a mi para salir adelante sin excesivas perplejidades a pesar de la crisis. El juego de verdad y error no tiene por qué ser siempre un juego de suma cero. Por lo menos, ésa es la esperanza.

¿Tiene esa crisis algo que ver con la del 68? Que Vd. nunca haya llevado un talar académico no parece suficiente para justificar su impresión de que aquello «de cogió de lleno». Habría, supongo, algo más.

Sí, efectivamente. Pero empiezo por lo general. No creo que directamente se dé una relación entre las dos crisis, la de la verdad y la del 68. Lo que sublevaba a los estudiantes de entonces era la incómoda complejidad de un mundo, de un primer mundo, dominado ya entonces por el liberalismo economicista. Lo que añoraban era una mayor simplicidad y una mayor transparencia. Y ambas son en principio favorables a lo que intuitivamente se entiende por verdad. Por tanto, no directamente. Pero sí indirectamente. Aquella revolución, como todas las revoluciones, tenía muchos aspectos. Por una parte quería volver a algo más natural que el sistema establecido. Digamos que quería volver de la pura y dura economía del mercado a un marxismo blando como el de los escritos de juventud de Marx. Pero por otra parte los revolucionarios eran por lo general consumados consumistas. Su marxismo era fundamentalmente marcusiano; estaba teñido de freudianismo, pero de un freudianismo vuelto del revés. Vuelto del revés por el mismo Herbert Marcuse, para quien la culture no procede de la represión y la sublimación de los instintos sino de su liberación. Había que disfrutar de la vida al máximo. Y esto no se consigue sin más por la vía de la naturaleza. Tiene que venir la técnica en su ayuda. La cual, así, se convierte a la larga o a la corta en la pauta de la moralidad. Una conclusión, por lo demás, muy marxiana. En una palabra, lo que empezó por una búsqueda de la simplicidad terminó aumentando aún más la complejidad. La cual, como decía, no es en principio favorable a la idea de una verdad transparente. La relación indirecta entre las dos crisis se puede ver también por el otro lado, por el lado de la otra crisis, por el de la del concepto de verdad. Tal vez no fuera pura coincidencia que los primeros libros de los deconstructivistas aparecieran allá por el 68. Estoy pensando ahora en los dos primeros de Gilles Deleuze que aparecieron en el 69. Con esto paso sin más al caso especial, al mío.

En efecto, había más que lo de los talares. De aquella revolución, que pude y tuve que seguir muy de cerca, yo aprendí enormemente. De repente tanto la *República* de Platón como la *Política* de Aristóteles, sobre la que estaba dando un curso, se me convirtieron en una cosa viva. Ahí estaba ya escrito y analizado todo, o la mayor parte de lo que se veía por las calles y se vivía en las aulas. Incluida la violencia... Una vez tuvimos que tomar una decisión importante en la facultad de la que más o menos por turno me tocaba ser decano; a 50 kilómetros de Friburgo y protegidos por dos centurias («*Hundertschaften*») de la policía. Son a estas y cosas semejantes a lo que me refería cuando decía que aquello «me cogió de lleno». Pero tengo que decir también que, a pesar de los pesares, aquellos estudiantes revolucionarios siempre me trataron con un poco más de consideración que a la media de mis colegas. En eso jugaba sin dudar su papel el hecho de ser yo extranjero. Aquella revolución fue para mí —y creo que lo fue también realmente— más importante que la del 89 con la caída del muro de Berlín. Políticamente ha sido sin duda al revés. La del 89 ha resultado de más trascendencia que la del 68, pero no por lo que se refiere al cambio de actitudes, mentalidades y costumbres. En todo esto aquélla, para bien o para mal, ha sido la decisiva, por lo menos para el Occidente. Fue por entonces, por el 68, cuando me empecé a ocupar explícitamente del concepto de verdad práctica en Aristóteles. Aristóteles decía que, a diferencia del práctico, al conocimiento teórico le es ajena la dimensión de error. De lo que cabe dudar es de que sea posible un conocimiento teórico en estado puro como el preconizado por él. Eso rayaría ya otra vez en lo místico, en una creencia religiosa vivida extáticamente. Con esto quiero decir que el concepto de conocimiento teórico en Aristóteles, de una verdad humane pura y limpia, sin mezcla de error alguno, es probablemente un concepto utópico, y más en las condiciones actuales. Otra cosa es si esa verdad teórica, en la autointerpretación de Aristóteles, es una verdad simplemente humana. Pero no nos metamos tampoco aquí en más dibujos. Permitame únicamente plantearme a mi mismo una pregunta que, sin duda por deferencia, Vd. no me había hecho antes: ¿cómo es que, por mucho que me las dé de aristotélico, me apoyo por todo lo dicho hasta ahora en una concepción tan poco aristotélica como la del *Timeo* (filosofía como «*eikos mithos*», como narración verosímil) o, incluso del *Fedón* (creencia filosófica en la inmortalidad del alma como «*kalòs kýndinos*», como bello riesgo) platónicos? A esto yo diría que en la filosofía el discípulo puede ser mayor que el maestro, entenderlo mejor que éste a sí mismo. Prueba de ello es que lejos de desterrar a los poetas de la polis, Aristóteles les concedió un rango filosóficamente más elevado que el de los historiadores que, positivísticamente, se limitan a constatar hechos sin alcanzar el grado de universalidad a que los poetas llegan inventando mitos más o menos verosímiles. Por no hablar del método de analogía -hasta metafórica- que Aristóteles considera imprescindible en metafísica. En otras palabras: ante el slogan del 68 («la imaginación al poder») Aristóteles no se hubiera horrorizado tanto como Platón. Sé que ni Vd. ni yo vamos a malentender esto como si yo aquí estuviera abogando por lo que aquellos irónicos anarquistas ni tan siquiera pretendían ellos mismos. O como si mi aristotelismo no fuera sincero.

Yo no sé si antes me preguntó sólo por la situación actual de la filosofía en Alemania o también por la de Alemania.

Considere lo último.

Sobre esto no quería decir sino qué yo veo el presente y el futuro de Alemania en Europa. En eso, si se quiere, e independientemente de las próximas elecciones federales, estoy por Kohl, el nieto de Adenauer. En este punto, la Alemania del 52 no ha desaparecido del todo, y esperemos que no lo haga nunca.

Una última pregunta: ¿qué piensa hacer o está ya haciendo como emérito?

Fundamentalmente volviendo a aprender español. Mejor dicho, volviéndolo a practicar asiduamente. Sobre todo por escrito. Me gustaría demostrar y demostrarme que no lo he olvidado. Sobre todo me gustaría poder sacar partido del bilingüismo, partido lingüístico. Pero ya sólo pensar que el bilingüismo pudiera ser más bien una rémora, me tiene algo atemorizado. De todos modos, uno se consuela, a veces hasta se envalentona, pensando en Jorge Luis Borges. Cuántos gazapos no se le habrán escapado. Yo mismo he descubierto alguno que otro en su obra. Y, sin embargo, qué flexibilidad y robustez ha dado al castellano. Como las de un caballo de carreras. Todo músculo y nada grasa. Qué modo de salir disparado, de ir derecho al grano, sin simplificar lo más mínimo por el camino. Lo mismo que después Bioy Casares. Por lo menos en lo poco que he podido leer de él. Pero he de reconocer que si a veces procuro, en lo que cabe, mantener ese ritmo, no es por la lectura de ninguno de los dos sino por la de Gogol. Desgraciadamente, en traducciones. La vida no me ha dado para más. Cuando a Indro Montanelli le concedieron un premio Príncipe de Asturias escribió en el *Corriere della Sera* que, a su edad, temía la ceremonia en Oviedo. Decía que el castellano es un idioma solemne, y que los españoles esas cosas las saben hacer muy bien. A la vez le dieron otro premio a Francisco Umbral. Tal vez se llevara una sorpresa. Me refiero a Montanelli. No, no se puede generalizar. Un castellano leal de aquéllos del tiempo de Larra añadiría que Montanelli decía eso «no sin ironía»; mejor aún, «con fina ironía». Y un superleal de ahora, en este caso yo, sobreañadiría —para que quede todo bien claro y nada sin decir—: «chafándolo así todo».

Interesante. De veras. ¿Y se puede saber qué escribe Vd. ahora en español?

No. Pero tampoco eso es nada misterioso. Intento entrelazar más que antes vida y filosofía. Esta vez con más énfasis en la vida, sin olvidar la que me ha tocado vivir.

¿Como en su interpretación de Las Meninas, al revés que en la de Foucault?

Si, más o menos así.

Si me pone un ejemplo, le dejo ya tranquilo. Hasta ahora se había colocado sólo en la perspectiva de la interpretación de Foucault.

Sí, pero recuerde la referencia a Brecht: todo arte está al servicio de la vida —hasta el más extremo esteticismo de *l'art pour l'art*, como el de Marcel Proust—. A cuántos ha ayudado en medio de grandes crisis, empezando por el físico Oppenheimer. Se habla mucho de la *madalena*. No sé si se dice así. En su pésima traducción Salinas lo escribe con g.

Puede decir «madeleine» si prefiere.

Gracias. Se habla mucho de la magdalena mojada en el té pero poco de que en ése como en otros momentos de anámnisis platónica el narrador perdía, perdió, el miedo a la muerte. O —para seguir con el mismo ejemplo— como en el esteticismo del Himno a las parcas de Hölderlin. Una vez logrado el sagrado canto, no pide ni que el arpa (o la lira) le acompañe al orco: «Un instante viví como dioses. Más no se necesita.» O como el del final de un soneto de Keats: «Grande es la vida, el arte, la fama,/ más aún la muerte: su alta cosecha.» La misma función cumple el arte en la obra que, según Borges, posiblemente sea la más grande de la literatura universal: el *Fedón* de Platón con los discursos sobre la preexistencia y la inmortalidad del alma que preceden a la muerte de Sócrates. No se quejará. Si quiere, no le he puesto sólo un ejemplo sino tres; mejor dicho, cinco: tres esteticistas, pero además uno, el de Platón, que no lo es y otro, el Brecht, que pretende no serlo.

¿Proletario y esteticista?

Para ser proletario no basta una cazadora de cuero.

Si le parece lo dejamos aquí, en la cazadora de cuero.

Me parece muy bien.

* * *

Fernando Inciarte
Am Kreuztor 8
4400 Münster