

*“La vieja idea socrática de que una vida sin filosofía no es vividera para el hombre la he sentido siempre como una verdad profunda”*

En este 2014, Ramón Rodríguez García cumple veinte años como catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Con cinco libros publicados, entre cuyos títulos se encuentran *Hermenéutica y subjetividad*, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, y *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, y autor de decenas de artículos, reseñas y capítulos de libros, el filósofo, miembro de la Sociedad Española de Fenomenología y de la Martin-Heidegger-Gesellschaft, uno de los responsables de la editorial Síntesis y Premio Internacional Franco Volpi 2013, se encuentra a sus sesenta y cuatro años en el ápice de su vida intelectual. Junto con nombres como los de Adela Cortina o García-Baró, Ramón Rodríguez forma parte, de manera esencial y eminente, del oculto reino de la filosofía española.

[Alba Ramírez Guijarro y Roberto Vivero Rodríguez]

**P:** El habla acuña expresiones que muchas veces más que mostrar algo indican una dirección. Así, podría hablarse, en tu caso, de “toda una vida dedicada a la filosofía”. Pero, si queremos ser precisos, ¿podrías recordar cuándo y cómo comenzó tu relación con la filosofía? ¿Hubo alguna obra, algún pensador, algún profesor o alguna experiencia, por ejemplo la del descubrimiento de que ya se está pensando y preguntando y de que a ese preguntar y pensar resulta que se le llama filosofar, que te pusieron en el camino de la filosofía o que te hicieron saber que ya estabas en ese camino?

**R:** La primera relación que recuerdo con la filosofía fue en el colegio de los maristas, en Chamberí, donde estudié el bachillerato, y no fue precisamente exaltante: en 6º me encontré con un libro de filosofía de tipo escolástico (entonces no lo sabía), seco, lleno de definiciones, sin gracia ninguna, pero sobre todo con un profesor absolutamente ajeno a la filosofía que no explicaba nada y que no entendía nada. La cosa cambió en Preuniversitario: al topar con un libro de Historia de la filosofía, empecé a entender algo a los grandes clásicos, lo suficiente para percibir que debajo había algo atractivo que merecía la pena estudiar, pero sobre todo, no recuerdo por qué, leí algunos ensayos de Unamuno y *El hombre y la gente* de Ortega, y desde entonces la suerte estuvo ya echada: abandoné la idea de hacer Derecho, como correspondía a una familia de juristas, y pedí el cambio de la beca que tenía concedida a Filosofía y Letras. Todavía recuerdo el disgusto de mi familia y el mal rato que pasé. Allí me encontré con figuras que afianzaron mi vocación filosófica: en primer lugar, el Prof. Luis Cencillo, que fue mi profesor en los cursos comunes y que con enorme generosidad abrió un seminario privado y su misma casa a un grupo de estudiantes. Fue quien nos dio a conocer la filosofía fenomenológica alemana; recuerdo bien un seminario sobre *Ser y tiempo*, en el que no entendíamos nada, pero cuya música resultaba muy seductora. Luego, al terminar la carrera, cuando entré como becario en el Dpto. de Filosofía Fundamental, fueron las conversaciones con Juan Miguel Palacios, que acababa de volver de Alemania, las que contribuyeron a enfocar mi trabajo hacia la ética de Kant, cosa que le agradeceré siempre. Y, a la vez, el magisterio de D. Antonio Millán Puelles, que no fue profesor mío durante la carrera, pero con el que pude hablar de filosofía a solas muchas veces –con una intensidad apabullante para un joven que apenas podía seguirle–, fue una experiencia de filosofía en vivo que, por desgracia, pocas veces he podido repetir. Esos años que siguieron al terminar la carrera fueron

sencillamente estupendos: haciendo la tesis junto a gente entusiasta por la filosofía, con amigos con los que podías hablar a fondo, sin los agobios del currículum que hoy aplastan a la gente joven, sin la urgencia de publicar ni de terminar la tesis a toda prisa; fueron tiempos de los que guardo el mejor recuerdo.

**P:** En el primer ensayo de *Hermenéutica y subjetividad*, “Filosofía y conciencia histórica”, hablas de la “vivencia filosófica primaria”. Más allá, o más acá, de la relación de esta con la tradición y la formación, ¿crees que no hay ser humano que en un momento dado no filosofe en sentido estricto?

**R:** No sé qué alcance le queréis dar a ese sentido estricto, pero de lo que no me cabe duda es de que la filosofía es una necesidad vital, algo que nace, podíamos decir, de una manera casi natural, en cuanto la vida empieza a mostrar sus mil caras, en cuanto se empieza a topar con ambigüedades que no sospechabas, con trasfondos que no veías. La reflexión, llámese filosófica o no, se enciende ahí, nos vemos casi sin darnos cuenta haciendo algo muy semejante a lo que la tradición ha llamado filosofía, más o menos lo que hacía Sócrates, aunque de manera más ingenua. Eso es lo que me encontraba yo a mis diecisiete años; luego, la tradición de la gran filosofía ciertamente te descubre nuevos mundos y problemas de los que no tenías noticias, pero jamás he tenido dudas de la continuidad de la tradición filosófica con los intereses que surgen espontáneamente de la vida humana, que es siempre una vida social. La vieja idea socrática de que una vida sin filosofía no es vividera para el hombre la he sentido siempre como una verdad profunda. Lo que yo quería hacer con la idea de vivencia filosófica primaria a la que aludís era justamente caracterizar fenomenológicamente lo que podemos llamar el acto filosófico, lo que los filósofos realmente llevan a cabo cuando crean teoría y en ese sentido todos somos aprendices de filósofos y podemos tratar de reproducir en nosotros mismos esa actividad que intuimos a través del trato y la familiaridad con ellos. Y es ahí donde se ve la continuidad de la que antes hablaba.

**P:** En su último curso en Friburgo, Heidegger, al plantearse la posibilidad de una introducción a la filosofía, rápidamente avisa de que esta es imposible, pues el hombre ya se encuentra en la filosofía, y lo que realmente necesita es una guía para estar y sentirse en casa en el pensar. Tú mismo, en un texto de 2006, te preguntabas “¿Es posible enseñar el acto filosófico de pensar?”. En tu experiencia tanto como filósofo, y según Husserl no se deja de ser un filósofo principiante, como en tu experiencia docente, ¿qué respuesta darías en la actualidad a tu propia pregunta?

**R:** Como podéis comprender, si uno dedica su vida a la labor de enseñar filosofía, preguntarse qué quiero enseñar y cómo hacerlo cada vez mejor es algo obligado, es una pregunta inmanente a la propia actividad. A mí me ha preocupado siempre, pero no en el sentido de idear prácticas pedagógicas concretas, buscar novedades metodológicas que dinamicen la clase y cosas así, sino en el siguiente sentido: ¿Cómo meter a la gente en la filosofía, de modo que esta se incorpore a sus vidas de verdad, llenando ese hueco “natural” del que hablábamos antes? A eso es a lo que me refiero con el acto filosófico de pensar, pues como sabemos bien y Kant nos enseñó, la filosofía se aprende filosofando, ejerciendo la actividad de pensar al modo de los grandes filósofos. Y yo creo que esto se puede enseñar, pero de modo indirecto, de la misma manera que uno capta desde la infancia determinados valores o formas de conducta sin que nadie se los haya enseñado, en el sentido de habérselos puesto objetivamente delante de los ojos. Pero no querría que se entendiera esto en el sentido banal de cierta pedagogía que separa arbitrariamente conocimientos (“contenidos”) y destrezas. Es todo lo contrario, solo metiéndose a fondo en un problema filosófico concreto, esforzándose por entender las

razones de sus tesis, por comprender la función de los tecnicismos de su lenguaje y la viabilidad de sus soluciones, se puede uno impregnar de esa *vida pensante* que late en toda filosofía histórica. Es esa impregnación de la actitud filosófica, ese dejarse poseer por la vida latente en las teorías, la auténtica meta de la enseñanza de la filosofía. Naturalmente, eso podría lograrse sin una praxis académica, pero la ventaja que tenemos los universitarios es que podemos aprovechar los programas reglados para taladrar su sequedad y tratar de sacar de ellos, con los estudiantes, esa vida latente. No hay experiencia mejor.

**P:** Hoy en día parece imposible sustraerse, en cualquier conversación, a la necesidad de tratar de cuestiones materiales, de recortes y escasez de recursos. A veces parece, sin embargo, y sin querer dar ni quitar razones, que impera un discurso en el que en ningún momento se analiza el grado de responsabilidad en el devenir de las cosas. Uno recuerda, por ejemplo, estas palabras de 1872 escritas por Nietzsche en sus conferencias “Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas” acerca de la doble raíz de los males de la educación: “[...] por un lado, el impulso hacia la mayor ampliación de la educación posible; por otro lado, el impulso de reducción y debilitamiento de la misma. De acuerdo con la primera pulsión, la educación debe ser llevada a círculos cada vez más amplios. Por lo que se refiere a la otra tendencia, se exige de la educación abandonar sus pretensiones supremas y soberanas y subordinarse de modo servicial a otra forma de vida, a saber, la del Estado”<sup>1</sup>. ¿Estás de acuerdo con este diagnóstico? ¿Se puede afirmar que si de verdad en general la Universidad, y las Facultades de Filosofía en particular, padecen ciertos males, estos se deben a profundos motivos histórico-sociales, como la indiferencia hacia el saber y la casi exclusiva importancia dada a lo práctico, más que a puntuales medidas y circunstancias económicas?

**R:** Sí, completamente de acuerdo. Mi experiencia desde hace ya años en una Facultad de Filosofía me ha ratificado en la idea de que no es la escasez de recursos la causa principal, ni de lejos, de la crisis de las facultades de filosofía. Hay una infraestructura bibliotecaria e informática muy razonable, acceso a financiación de proyectos, bolsas de viaje, un número no excesivo de alumnos. No, se trata de algo mucho más de fondo, que tiene más que ver con el cambio social o civilizatorio en el que nos encontramos. En primer lugar, la desorientación y la inseguridad acerca del lugar y del papel de la filosofía en nuestra época, la oscura sensación de que los filósofos estamos de más, que tenemos que justificar nuestra existencia en el ámbito de la Universidad y, *a fortiori*, en la vida social. Eso tiene que ver sin duda con el predominio absoluto de la economía y de su gestión en el conjunto de la vida social. Hace treinta años jamás habría pensado que yo y casi todo el mundo íbamos a estar pendientes, y por tanto a saber algo, de la evolución de los mercados, de la bolsa, de la prima de riesgo, de los resultados de las grandes empresas: eso era cuestión de unos pocos, no el tema esencial de la vida pública. El lugar de la filosofía –no ya de la filosofía académica– no se ve claro cuál puede ser en este contexto, por eso la mayoría de los filósofos nos refugiamos en el estudio y la discusión de los grandes filósofos, en la tácita creencia de que el mundo en que vivimos ni incita a una producción filosófica al viejo estilo ni la espera ni la desea. A eso se añade un segundo motivo, este sí propio de la vida académica, la homogeneización del currículo, bajo parámetros provenientes de las ciencias, muy poco adecuados a la actividad filosófica: necesidad permanente de publicar, lo que se traduce en la producción de *papers* muy estereotipados, en general aproblemáticos y descriptivos, cuya mecánica se aprende rápido porque es lo que rinde en los procesos de evaluación, pero cuyo rendimiento filosófico es mínimo, proliferación de simposios y congresos constantes para justificar las instituciones y tener algo que poner en el currículum vitae, etc. En general, el profesorado joven está inmerso en unas exigencias de acreditación que parecen auténticas contraindicaciones para la actividad del pensamiento. Y los estudiantes, sumidos en cursos de muchas materias y muy cortos, sin

tiempo para la lectura a fondo de nada, pueden terminar la carrera sin haber conocido un verdadero seminario de filosofía. Todo esto nada tiene que ver con los recursos materiales, sino con opciones que se han ido tomando y a las que los propios filósofos nos hemos ido conformando, cuando no directamente promovido.

**P:** Se habla mucho del descenso en el nivel de la enseñanza. Los profesores universitarios dicen que sus alumnos llegan en un pésimo estado de formación, los profesores de Secundaria y Bachillerato afirman que poco más pueden hacer con las costumbres y el sistema de valores de los jóvenes, y los padres aducen que tal y como está la sociedad lo único importante es estudiar para encontrar trabajo. ¿Cómo se queda el filósofo y, por ende, el profesor de Filosofía, ante este panorama?

**R:** En lo que decís hay un indudable fondo de verdad. El descenso en el nivel de formación es un tópico, desde luego, pero responde a una experiencia clara. Y no se trata solo de carencia de conocimientos, sino precisamente de eso que se supone que quiere promover la pedagogía que inspira todos los cambios de planes: el saber hacer, las destrezas básicas. Aquello en lo que se nota ante todo el deficiente bagaje con el que vienen los estudiantes de filosofía es en la arquitectura mental, en el saber comprender un problema, reconocer un tema y seguir una argumentación, es decir, en la capacidad de entender el orden de un discurso, sus tesis básicas, sus relaciones de fundamento-consecuencia y, si no se reconoce, mal puede luego organizarlo uno mismo. La pobreza de lenguaje es estrictamente paralela a esto: el predominio constante de la yuxtaposición sobre la coordinación de ideas, el poco y mal uso de los conectores sintácticos, las conjunciones y las preposiciones, es algo llamativo. Y hay que decir que esto es un problema general: basta con oír a los locutores, especialmente los deportivos, tertulianos, etc., para darse cuenta del problema. Hoy es una experiencia habitual encontrar frases sin sentido en un periódico. La ortografía es solo la guinda del pastel, no es ni con mucho lo más importante. Este es el hecho, que tiene sin duda que ver con la pérdida del hábito de lectura en el universitario, con que el libro no es ya la principal ventana al mundo, lo que abría los ojos, como pasaba con mi generación. Y claro, el manejo del lenguaje es el suelo del pensamiento y de la filosofía. Qué pasará con la filosofía cuando el discurso no sea ya el elemento fundamental del pensamiento, de su expresión y de su comunicación, no lo sabemos. Yo, hasta el momento, no he visto que el inmenso arsenal de recursos de internet, que tan bien manejan los estudiantes, haya mejorado esa deficiencia discursiva a la que me refiero. Estoy, sin embargo, convencido de que esas posibilidades explotarán por algún lado y se sabrá sacar partido de ellas en la filosofía.

**P:** Imaginamos que estarás cansado de oír que la Filosofía “no sirve para nada”. Lo cierto es que esta opinión generalizada dice más de lo que parece y coloca a la filosofía en un lugar especial. ¿Lo mejor que le puede pasar a la Filosofía es, de hecho, que quede fuera de la curiosidad y los intereses de la inmensa mayoría? Por otra parte, Heidegger insistía en que pensar, filosofar, efectivamente “no sirve para nada”, no tiene ni tiene que tener consecuencias prácticas de orden social. ¿Piensas que de haber un vínculo entre el conocimiento y la reflexión, por una parte, y la sociedad, por otra, ha de representarlo no el filósofo, sino el intelectual?

**R:** La pregunta me parece muy lúcida, porque, en efecto, creo que hay una diferencia importante entre el filósofo y el intelectual. Antes hablábamos de que la sociedad no prevé un lugar para la filosofía, pero sin embargo se da la paradoja de que desde ella se reclama la presencia de voces filosóficas, como hemos visto con esta crisis. Y esto obliga a reflexionar

sobre el papel de la filosofía. Yo no creo que el filósofo tenga que realizar su labor pensando *in modo recto* en proporcionar algún tipo de orientación social, política o moral a la gente. No tiene ningún título especial para ello, es uno más de sus conciudadanos afectados por la misma situación. Tiene que realizar lo que da sentido a su trabajo: atender, en primer término y con honradez intelectual, a las exigencias de rigor y de verdad que le plantea el problema al que esté dedicado, sin que la preocupación por su posible utilidad para sus contemporáneos constituya, por así decir, un ingrediente primario de la actividad filosófica. Pero está claro, sin embargo, que el horizonte último de la filosofía es el “mundo de la vida” y en ese sentido la actividad filosófica tiene que revertir sobre él y mostrar su encaje y su valor en él. Por eso la filosofía tiene que dejar su huella en el mundo real en que se vive. Y eso lo hace siempre, pero no necesariamente por la intervención directa del filósofo. Esto puede hacerlo (hay muchos ejemplos en el siglo XX), pero ahí las mediaciones son imprescindibles: el filósofo, cuando decide intervenir en el ámbito público, político-social de su época, asume el papel del *intelectual*, una categoría típica del siglo XX, iniciada con el *affaire* Dreyfus, que designa un profesional (en general de profesiones “intelectuales”: profesores, científicos, escritores, artistas) que sale de su ámbito propio para, apoyándose en el prestigio labrado en él, emitir opiniones sobre asuntos de interés público. En este papel el filósofo es uno más, él puede aportar ciertos hábitos propios (una cierta hondura para percibir los trasfondos, un cierto rigor de razonamiento, una natural distancia respecto de toda forma de demagogia), pero no necesariamente, como hemos visto repetidas veces en este y el pasado siglo. Yo mismo he escrito algún artículo en periódicos sobre asuntos políticos, pero me veo como un ciudadano con cierto ámbito de reflexión que quiere opinar, nada más. Lo que parece claro es que la intervención directa de los filósofos en la actividad política no ha dado grandes resultados. El caso Heidegger es el más llamativo, pero otro más cercano y más normal, como el de Luc Ferry, tampoco ha sido muy brillante que digamos.

**P:** Hemos mencionado ya varias veces a Heidegger. Tú has escrito lo siguiente: “¿Es la desesperación de un pensamiento que no acaba de nacer? ¿O es tal vez la única salida que le cabe a un pensamiento romántico y desmesurado, cuya *hybris* le ha llevado a proponerse lo imposible?”<sup>2</sup>; y “*Ser y Tiempo* es un constante tratar de ir más allá, de salirse fuera del poder de las categorías tradicionales del pensamiento [...] con una admirable capacidad de creación de lenguaje, pero también con desmesura, con *hybris*, con un afán exacerbado de ir más allá de lo posible”<sup>3</sup>. Suponiendo que Martin Heidegger pueda entenderse, también, como la encarnación de una forma de filosofar, ¿piensas, entonces, que uno de los mayores peligros del filosofar es caer en esta *hybris*, en este extralimitarse, en este querer ir más allá de los límites de la razón, o bien esta desmesura es la impronta y el destino de todo gran pensar, lo que, por lo tanto, diría algo, y no algo negativo aunque en apariencia resultase infructuoso, acerca del propio pensar?

**R:** Yo planteaba esas preguntas sobre Heidegger comentando su famosa frase de la entrevista a *Der Spiegel* “Sólo un dios puede salvarnos”. Heidegger sostenía, después de más de sesenta años de trabajo filosófico, que el pensamiento ya solo puede preparar la venida del dios o su ausencia en el ocaso. Como desarrollo y conclusión de su experiencia del pensamiento, no tengo nada que decir, es muy respetable y probablemente profundo, pero siempre me ha parecido que es, en cierto modo, el resultado casi inevitable de un trabajo muy solitario en el que, tras el proyecto de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, se ha puesto en cuestión la tradición entera de la filosofía, la condición misma del pensamiento y se ha intentado, a través de la idea de la verdad del ser, pensar un abismo para el que falta incluso el lenguaje. Heidegger ha tenido siempre, y en exceso, eso que apuntáis: la exigencia de pensar a lo grande, de ahondar cada vez más en los trasfondos del pensamiento y la pretensión de ir más

lejos que los grandes filósofos que le precedieron. Estoy de acuerdo con vosotros en que la ambición de ir más allá o, para utilizar una expresión que a Heidegger, como a Husserl o a Ortega le gustaría, el *radicalismo*, es una exigencia interna de la filosofía y que, por tanto, el filósofo que verdaderamente lo es ha de ser radical, no puede conformarse con medianías o con *papers* académicos. En ese sentido, Heidegger es un ejemplo admirable de concentración en los grandes temas, de capacidad de perseguirlos con independencia de posiciones filosóficas previas, rehuendo siempre la solución sincrética fácil. Pero el radicalismo no puede convertirse en una *pose* y a veces da la impresión de que Heidegger es un poco deudor de su proverbial “profundidad”. Hay dos cosas que desde siempre me separan de la impronta filosófica de Heidegger, a pesar de la gran admiración que su obra, especialmente la primera, me suscita: su tendencia a tomar el conjunto de la tradición filosófica, especialmente la moderna, como un bloque y su pasión, no sé si decir romántica, por los abismos insondables. Yo creo que hay otras formas más serenas de aceptar la finitud humana.

**P:** Desde luego, leyendo tus obras parece claro que tu posición filosófica y personal está alejada de estos altos vuelos del pensamiento. Así se trasluce, por ejemplo, en la siguiente afirmación: “[...] tal vez lo más pertinente sea, en vez de iniciar nuevos macroproyectos de filosofía de la subjetividad, sumergirse, de manera menos enfática y más humilde, en algunas de las formas de crítica del sujeto más interesantes y verosímiles”<sup>4</sup>. ¿Se trata de asumir con sencillez la posición que se ocupa según la vieja imagen de los “enanos a hombros de gigantes”? Y, de ser así, y con todo lo loable, honesta e incluso aconsejable de esta línea, ¿no se corre el riesgo de terminar haciendo, por decirlo de alguna manera, “filosofía de liliputienses”, historiografía de archivero, filología del detalle nimio, y, entonces, de convertir la Universidad en una fábrica de miniaturistas, o quizá haya que entender esta labor como un sistema de seguridad para que el primero que llegue no se crea un Heidegger y para preparar el terreno para cuando llegue otro Heidegger?

**R:** Vuestra pregunta envuelve una faceta personal y otra, digamos, teórica. Respecto de la primera, creo que cada aprendiz de filósofo –todos los somos– debe hacer aquello a lo que se crea llamado y para lo cual se vea capacitado. Lo único que yo exigiría es que se tenga siempre conciencia de la propia estatura y no se adopten posturas que no responden a ella. Pero, a partir de ahí, hay que tener toda la ambición del mundo e incluso caer en el peligro de descubrir el Mediterráneo, que por cierto, es una experiencia genuinamente filosófica, mucho más que la paráfrasis repetitiva. Pero entrando en el otro plano, lo que yo creo es que la filosofía se encuentra en una situación peculiar: el siglo XX, que ha tenido los más grandes creadores desde Hegel, ha sido en buena medida un replanteamiento y una disputa con la filosofía moderna. Y, después de la Segunda Guerra Mundial, no hay ningún filósofo que no contenga tomas de posición sobre lo alcanzado en la filosofía anterior. Además de ello, encontramos una permanente exploración de otros terrenos “filosóficos”, como la literatura, la sociología, el arte, etc. En este contexto, idear *ex novo* un proyecto filosófico de gran alcance es casi un milagro. Por ejemplo, vosotros sabéis que a mí me interesa mucho el problema de cómo entender la subjetividad humana en el mundo en que vivimos; bien, pues lo que yo quiero decir es que este proyecto necesita evaluar algunas de las más inteligentes formas de crítica del sujeto, precisamente porque estoy convencido de que contienen indicaciones valiosas para pensar, no para destruir, la subjetividad. Es lo que he intentado hacer con el Heidegger de *Ser y tiempo* y con ciertas teorías de la fenomenología contemporánea sobre la idea de apelación. Pero esto no tiene nada que ver con el trabajo de archivero o el del filólogo. Si mis palabras que citáis –que apuntaban a ese proyecto– os han dado a entender algo así, lo lamento mucho, pues nada me resulta más lejano que la proliferación en el mundo académico

de artículos con formato estándar, que son en general puras minucias irrelevantes, sin auténtica pretensión filosófica.

**P:** En tu reseña de 1997 de la biografía de Heidegger escrita por Safranski, escribes: “Pero estas consideraciones filosófico-morales, para ser realmente definitivas, necesitan de una reflexión sobre el lugar del sujeto en la obra de Heidegger”<sup>5</sup>. ¿En qué punto se encuentra esta importante investigación? Por otra parte, decías en *Hermenéutica y subjetividad* que merece la pena estudiar la posibilidad de “mostrar que la comprensión de la filosofía hermenéutica requiere entender sus ineludibles supuestos fenomenológicos” y terminas el libro diciendo que “La fenomenología subterránea de *Verdad y método* necesita hacerse explícita y, pasando por la sexta *Investigación lógica*, reobrar de manera efectiva sobre la teoría de la experiencia hermenéutica”<sup>6</sup>. ¿Es el proyecto de una hermenéutica fenomenológica una de las vías de exploración filosófica más prometedoras y fecundas en la actualidad? ¿Se trata, de alguna manera, de una “rehabilitación” de la clásica fenomenología de Husserl? Y también: esta vuelta al Heidegger de la hermenéutica de la facticidad, el de los análisis previos y preparatorios a *Ser y tiempo*, ¿puede entenderse como un distanciamiento de ciertas “fiebres” por el “segundo” Heidegger que durante décadas atenazaron, con resultados discutibles, la investigación filosófica?

**R:** Después de escribir *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, me dediqué – con los altibajos de la vida del profesor, no voy a presumir de la concentración y continuidad de Heidegger– a explorar las posibilidades filosóficas de la hermenéutica fenomenológica, independizándola de la realización heideggeriana, centrándome especialmente en el problema de la relación entre interpretación y verdad. Y es aquí donde me permitía decir, un poco provocativamente, que la lectura de la sexta Investigación Lógica de Husserl ayuda a comprender ciertas insuficiencias de *Verdad y Método* de Gadamer. A partir de este trabajo creo que se puede afirmar que la fenomenología es el terreno ineludible en el que la hermenéutica se asienta y se puede mostrar sin demasiada dificultad que Heidegger, pero también Gadamer y Ricoeur, la suponen, no de manera simplemente histórica, como discípulos de Husserl, sino temática y metódicamente. La hermenéutica filosófica es una forma de fenomenología y si no, no se entiende. Sé que los cultivadores de la hermenéutica de impronta nietzscheana lo rebatirán, pero a mí me parece muy claro. Y es que sin el ateniimiento fiel a lo que se da –el momento esencial de la experiencia fenomenológica–, la pre-comprensión y el pre-juicio carecen de sentido y de territorio. En este sentido hay que revisar el concepto de interpretación, que es lo que he intentado hacer en alguno de mis últimos trabajos. No creo que esta visión signifique una rehabilitación de la fenomenología de Husserl, que no necesita ninguna rehabilitación, pero sí impugnar la idea vulgar de que la filosofía hermenéutica ha “superado” la fenomenología. Lo que sí implica claramente es el distanciamiento al que aludíais respecto del “segundo” Heidegger, que, aunque en ciertos aspectos se puede entender como una radicalización de la fenomenología, en su conjunto es difícilmente integrable en un proyecto de raíz fenomenológica.

**P:** ¿Podrías darnos tu opinión acerca del “estado de salud” de la Filosofía en España?

**R:** En conjunto, yo creo que la Filosofía en España ha mejorado su nivel notablemente si lo comparo con mi época de estudiante. Entonces había algunas figuras muy valiosas, en absoluto desdeñables, como a veces se tiende a hacer con todo lo que existía en el franquismo, pero la cantidad de colegas bien formados que hay hoy, con estudios en el extranjero, con buen conocimiento de la historia y de las corrientes actuales del pensamiento

es muy superior a lo que había entonces. La nivelación respecto a lo que hay en otros ámbitos culturales me parece clara. En el campo que más he cultivado en los últimos años, el de la fenomenología y la hermenéutica, he tenido ocasión de leer bastantes cosas en alemán, francés, inglés, italiano, y puedo afirmar, sin el menor reparo, que no son de mayor calidad que lo que están escribiendo sobre los mismos temas muchos colegas españoles y también latinoamericanos. El problema esencial con el que se encuentra la filosofía en español tiene, a mi entender, dos caras: hacia el exterior, el problema es de intercambio y difusión, pues en el ámbito de la filosofía académica, franceses, ingleses, alemanes o italianos no suelen poder leer en español, mientras que nosotros sí leemos en sus lenguas. Y esta disimetría pesa mucho a la hora de establecer una comunicación que vaya más allá de los contactos amables y esporádicos de los congresos. Hacia el interior, el problema estriba en que estamos aún muy lejos de tener una comunidad filosófica hispanoparlante, es decir, un ámbito de recepción crítica y de comunicación, que acoja la producción filosófica en español. Hay que conseguir que todo el que produzca algo serio sepa que va a tener algún retorno crítico por parte de los que trabajan en su ámbito. Hoy se opera fundamentalmente a base de contactos personales, lo que es completamente insuficiente. La falta de esa comunidad, de ese suelo objetivo, es, me parece, la diferencia esencial con los otros ámbitos lingüísticos. Hay otro problema que, como habréis notado a lo largo de la entrevista, me preocupa un poco y es la presión, producto de esa homogeneización y globalización de los patrones académicos, para publicar mucho y obtener, así, esos datos “objetivos” que las instituciones exigen en el currículum, lo que hace que proliferen una literatura filosófica de segundo orden, puramente histórico-filológica, repetitiva, que en el mejor de los casos solo lee algún especialista que está haciendo lo mismo, es decir, una tesis u otro artículo del mismo tipo.

**P:** Y ya para terminar, ¿puedes decirnos algo de tu nuevo libro de ensayos? Y con la vista puesta en el futuro, ¿cómo te imaginas, aunque todavía quede lejos, tu vida tras la jubilación? ¿Crees que será una liberación que te dará más tiempo para filosofar, o lo echarás de menos porque, entre otras cosas, quizá no haya mejor manera de seguir pensando que en diálogo con los demás?

**R:** Estoy tratando de revisar y reunir en un libro que titularé, probablemente, *Interpretación y donación*, todos los trabajos de los últimos años sobre interpretación en una perspectiva fenomenológica, así como sobre los problemas de método que comporta una hermenéutica fenomenológica, tomando pie en el Heidegger de *Ser y tiempo*, pero extendido a la hermenéutica en general. También tendrá una sección dedicada a temas éticos, cosa que no hacía desde mi tesis doctoral.

Todavía no he pensado en la vida de jubilado, tengo demasiado trabajo actual, docente y de investigación. Pero cuando la miro de reojo, veo, sin mucha reflexión, la ambigüedad que señaláis: por una parte la liberación que supone quitarse de encima el trabajo burocrático desmedido en el que estamos hoy: informes, evaluaciones, comisiones, encuestas, fichas docentes, etc.; pero, por otra parte, la ausencia de docencia me inquieta un poco, pues no sé si sabré sostener un trabajo puramente solitario; sin el estímulo de gente que pregunte, sin escuchar a otros que te inciten y provoquen es difícil mantener la constancia de la escritura filosófica. Por eso trataré de conservar, creo, los seminarios privados a los que, dentro y fuera de la Universidad, tengo la suerte de asistir hoy.

- <sup>1</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas*. Madrid: Tecnos, 2011, p. 486, trad. de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós.
- <sup>2</sup> RODRÍGUEZ, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis, 2013, p. 183.
- <sup>3</sup> HEIDEGGER, Martin. *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos, <sup>3</sup>2009, pp. XXX-I.
- <sup>4</sup> RODRÍGUEZ, Ramón. *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trotta, <sup>2</sup>2010, p. 10.
- <sup>5</sup> <http://www.revistadelibros.com/articulos/un-capitulo-del-espiritu-aleman-de-este-siglo>
- <sup>6</sup> *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trotta, <sup>2</sup>2010, pp. 11, 194.