

LA METAFILOSOFÍA DE EUGENIO TRÍAS

JONATAN CARO REY

Universidad de Deusto

RESUMEN: El artículo propone interpretar la metafilosofía de Eugenio Trías como un proyecto de liberación de la identidad (frente al subjetivismo) paralelo a la liberación del discurso metafísico (frente a las actitudes antimetafísicas de la Teoría marxista —ortodoxa— de las ideologías y del positivismo lógico). En este intento mostraremos la íntima relación que con esta temática guardarían dos obras que no suelen asociarse al programa metafilosófico triasiano como son *Filosofía y Carnaval* (1970) (con su propuesta de la concepción de la identidad como profusión de máscaras y de la sociabilidad como Carnaval) y *La dispersión* (1971) (desde su pensamiento fragmentario, aforístico). Ambas obras responderían a una misma estrategia caracterizada por el propio Trías de «mágica» y por nosotros (en un sentido que aclaramos al final del artículo) de «cínica».

PALABRAS CLAVE: metafilosofía, liberación, identidad, metafísica, magia, cinismo.

The Metaphilosophy of Eugenio Trías

ABSTRACT: The article is an interpretation of the Metaphilosophy of Eugenio Trías as the liberation of one's identity (as opposed to subjectivism), and which is parallel to the liberation on the discourse of metaphysics (opposite to the anti metaphysical attitudes of Orthodox —Marxist theories— ideologies and logical positivism). The intimate relationship of this topic in two of his works will be analyzed, and which are not usually associated with the metaphilosophy of Trías, for instance, *Philosophy and Carnivals* (with a proposal for the conception of identity, such as the abundance of masks and of sociability, as Carnival) and *Dispersion* (from his fragmentary, aphoristic thought). Both works would respond to the same strategy termed by Trías as "magical", and in this article (as is elucidated at the end) as "cynical".

KEY WORDS: metaphilosophy, liberation, identity, metaphysics, magic, cynicism.

En su primera gran trilogía Trías se enfrenta a las dos corrientes que en este momento de su producción representan de forma ejemplar el «horror antimetafísico»: la tendencia sociológico-determinista, paradigmáticamente representada por las corrientes de inspiración marxista con las que polemiza en *Teoría de las ideologías* (1970); y la tendencia lógico-analítica de cuño positivista con la que polemiza en *La filosofía y su sombra* (1969) y en *Metodología del pensamiento mágico* (1971). No es casual que el propio Trías considere estas obras de forma conjunta, como propedéutica a lo que sería su discurso propiamente filosófico. En efecto, más allá de las distintas metodologías empleadas y de los diferentes intereses que mueven a cada una de las estrategias antimetafísicas, es posible descubrir un mismo estilo, una misma actitud a la hora de cuestionar el fenómeno metafísico, un mismo horror. Y a la reflexión crítica de dicha actitud están consagrados sus tres primeros libros.

Con este trabajo nos proponemos ampliar esta perspectiva: intentaremos mostrar cómo la unidad de conjunto de la primera producción triasiana (centrada en la crítica a ese «horror antimetafísico») no se agota en esta primera

trilogía. Nos esforzaremos en probar cómo un conjunto de textos tan heterogéneos como los que se van elaborando desde el estilo estructuralista de *La filosofía y su sombra* hasta la colección de aforismos recogidos bajo el título de *La dispersión*, puede concebirse como un «programa metafilosófico», coherente y consistente, de liberación tanto de la identidad del sujeto como del discurso metafísico con respecto a la actitud antimetafísica predominante en el momento en que Trías los escribe.

1. EL PROCEDER ANTIMETAFÍSICO

El objetivo fundamental de *Teoría de las ideologías* es mostrar la posibilidad de reconocer una noción de ideología desvinculada del materialismo histórico a partir de los propios textos de Marx¹. Obviamente esto implica romper con las tradiciones marxistas, pretendidamente ortodoxas, que han ligado ambos elementos como si de una unidad indisoluble se tratara, condenando todo disenso al respecto como infiel sedición con respecto a la obra de Marx. Trías no intenta negar de forma absoluta el valor de esta interpretación, ni cuestiona tampoco que tenga base real en los propios textos de Marx. Lo que rechaza es que ésta sea la *única* interpretación correcta que pueda hacerse a partir de los mismos. Y es que desde el momento en que se reconoce (como lo han hecho las propias tradiciones marxistas²) que no hay en Marx nada que pueda catalogarse propiamente como «Teoría de las ideologías», Trías entiende que ninguna exégesis puede pretender para sí el estatus de «Interpretación correcta y única», al menos en lo que a esta cuestión se refiere.

En efecto, junto a esta extendida interpretación del concepto de ideología Trías apunta la coexistencia de un sentido distinto del mismo en los textos de Marx. Y la diferencia fundamental radica en la forma en que se comprende la relación entre las «ideas» y los «hechos». La Teoría «ortodoxa» de las ideologías define el nivel infraestructural como el nivel de la verdad, del auténtico conocimiento, frente al pseudosaber que siempre constituirían las superestructuras ideológicas. Lo cual presupone la posibilidad de acceder, en algún nivel de pensamiento, a los «hechos brutos» (aquellos que definen la infraestructura socioeconómica), es decir, a los hechos tal y como son en sí, sin ningún tipo de racionalización secundaria que los transforme en «hechos ideológicos», los cuales aportan siempre un conocimiento falso y distorsionado de la realidad. Pues bien, Trías cuestiona seriamente que esta forma de entender la relación entre Ideas y Hechos (de la que vive la Teoría tradicional de las ideologías) sea la única defendible desde los textos del propio Marx. Más aún, cuestiona que sea la que más capacidad hermenéutica posea en relación al conjunto textual

¹ TRÍAS, E., *Teoría de las ideologías*, Nexos, Barcelona, 1987, p. 27.

² *Ibid.*, p. 5.

marxiano. Con la concisión que caracteriza a estos primeros escritos, nuestro autor se pregunta lo siguiente:

¿Es posible, sin embargo, liberarse de ideas y discursos y atenerse a los «hechos»? ¿Qué son esos hechos? Esa liberación de ideas o ideologías ¿significa la asunción del principio empirista de atención a «hechos brutos», «atómicos», «desnudos»? Liberarse del «elemento consciente», ¿significa entonces dejar la abstracción y enfrentarse a la realidad concreta? Nada de eso, aunque una y otra vez se ha especificado de este modo la supuesta revolución epistemológica de Marx³.

Trías reconoce que el propio Marx parece asumir esta forma de entender (en términos de oposición) la relación entre Ideas y Hechos como cláusula metodológica básica para los análisis que desarrolla en su obra magna, *El Capital*. En efecto, en esta obra Marx establece como premisa a todo análisis válido la necesidad de poner entre paréntesis las ideas preconcebidas por filósofos y economistas en torno al sistema capitalista para limitarse a «comparar y contrastar hechos». Pero esta exigencia no nos autoriza a establecer una ecuación entre la necesidad de suspensión de la ideología y el acceso a los «hechos brutos» como algo propio y consustancial al pensamiento marxiano. Y la razón viene dada por una convicción que orienta profundamente el pensamiento del filósofo y economista alemán: la convicción de que *el pensamiento procede siempre por abstracción*. En efecto, para Marx sólo hay pensamiento allí donde hay abstracción, es decir, donde se produce un distanciamiento frente a lo concreto, una «liberación de lo concreto». Y si esto es así y, consecuentemente, no es posible evitar la abstracción intelectual, el pensamiento nunca se relaciona directamente con la realidad concreta, esto es, con los «hechos brutos».

Pero entonces, ¿qué sentido y qué legitimidad puede tener la polémica marxiana con las ideologías? Este aparente contrasentido se aclara distinguiendo dos tipos de abstracción reconocidos a lo largo de la obra de Marx: la «mala abstracción» ideológica, que asume las ideas que en torno a un fenómeno han llegado a ser comunes (las preconcepciones de los filósofos y los economistas contemporáneos a Marx) y la «buena abstracción» científica que sabe que se acerca a los «hechos» a través de mediaciones (o sistemas) conceptuales, no heredadas, empero, de unas ideologías que previamente habría puesto entre paréntesis⁴. De ahí que el *objeto* del análisis de *El Capital* pueda ser la «forma mercancía»: no es una noción ideológica al uso en el contexto filosófico-económico en el que Marx escribe, pero tampoco es un hecho bruto. Como señala el propio Trías, sin caer en los presupuestos de la ideología contemporánea, la «forma mercancía» (y las demás nociones que irán surgiendo a partir de su análisis como *valor de uso*, *valor de cambio*, *plusvalía*) es un concepto bien abstracto. La toma de distancia con respecto al discurso ideológico habitual asegura que el conocimiento capta la esencia de lo que aparece, pero esa esencia

³ *Ibíd.*, pp. 30-31.

⁴ *Ibíd.*, pp. 32-35.

no es hecho bruto, no es algo fácticamente incontestable: es siempre esencia mediada conceptualmente y, como tal, sometida a las circunstancias concretas en las que se contextualiza esa mediación conceptual inevitable.

Esta forma de entender la relación entre hechos e ideas en el seno del pensamiento marxiano implica comprender la aportación de esta filosofía desde una óptica distinta a la habitual. Para Trías el mayor logro de Marx, aquél que le otorga carta de ciudadanía legítima en la gran Historia de la Filosofía es un logro de naturaleza epistemológica. Frente a lo que nos hemos acostumbrado a pensar desde la pretendida ortodoxia, lo verdaderamente crucial en la filosofía de Marx es que la tajante distinción entre verdadera y falsa conciencia pierde vigencia:

Su genialidad consiste en implicar la conciencia y el error: considerar aquélla como la verdadera fuente de éste (...) La equivocidad de la fórmula «falsa conciencia» radica en el hecho de que en Marx conciencia es sinónimo de falsedad (...) La fórmula falsa conciencia es redundante (...)»⁵.

Al no atender a este aspecto epistemológico crucial de la filosofía marxiana los críticos y sociólogos de inspiración marxista han considerado que un conocimiento exhaustivo de las infraestructuras era suficiente para conocer adecuadamente todas las demás superestructuras (incluida, como es sabido, la estructura metafísica) previa reducción de las mismas a dicho nivel infraestructural. Pero de esta forma correlacionan una estructura que consideran bien conocida y analizada (la esfera socioeconómica en el caso de los primeros y la estructura social, del tipo que sea, en el de los segundos) con toda una serie de estructuras para las que no han desarrollado el mismo análisis en profundidad:

(...) correlacionan una estructura bien analizada y conocida (a la que llaman infraestructura) con toda una vasta área captada intuitivamente de un golpe bajo el nombre de «superestructura ideológica» —o con piezas o pedazos sueltos de esa supuesta área⁶.

A esto achaca Trías, precisamente, el fracaso de esas investigaciones marxistas (como la de Lúkacs) que *obligan al intérprete a retorcer los textos [filosóficos] hasta «hacerles decir» unos contenidos que sólo afloran merced a la paciencia —y a la fuerza hipnótica— del exégeta*⁷.

Desde esta comprensión triasiana de la concepción marxiana de la ideología es imposible que pueda llegar a definirse una estructura cualquiera como aquella en la que puede acontecer el acceso a la verdad plena y «bruta». Según lo dicho en torno a la necesaria mediación conceptual, siempre habrá que preguntarse, al menos, por las circunstancias en las que dicha mediación conceptual elige esa estructura o ese nivel infraestructural (y no otro) como ámbito de la verdad al que deben remitirse todas las demás estructuras. Trías afirma que, por ejemplo, nunca se ha llegado a dar una buena razón para justificar

⁵ *Ibíd.*, pp. 133-134.

⁶ *Ibíd.*, p. 144.

⁷ *Ibíd.*, p. 11-12.

la definición de ese nivel infraestructural privilegiado en términos materiales⁸ ¿Por qué lo económico y no lo literario o lo filosófico, lo religioso o lo político? La mediación conceptual siempre es hija de su tiempo y de su contexto, y cuando es la miseria material, social y económica de un proletariado explotado hasta el extremo lo que se presenta como coyuntura fundamental del propio tiempo, la reflexión sólo puede mediar conceptualmente, incluso más allá de las ideologías (en este caso las denominadas «ideologías burguesas») desde la preocupación por ese ámbito socioeconómico *circunstancialmente decisivo*. Y esto, que desde esta óptica puede ser perfectamente legítimo, no es excusa, no obstante, para ocultar que dicha elección no depende de los *hechos brutos*, de ninguna supuesta verdad fáctica incontestable, sino de los hechos mediados por un sistema conceptual que, como todo sistema, tiene sus necesidades particulares, su propia coyuntura.

Si el determinismo sociológico de inspiración marxista reduce el ámbito de la verdad y de la realidad a un nivel infraestructural que se supone objetivamente cognoscible, el análisis lógico, heredero de las corrientes positivistas, operaría de forma igualmente reductiva al identificar, de manera exclusiva, la verdad con el modelo del conocimiento científico, concretamente con el modelo propio de las ciencias empíricas y formales, cifrando dicho valor de verdad en el cumplimiento de los requisitos de *precisión o univocidad* de sus signos, *consistencia* lógica y *verificabilidad* de sus enunciados⁹.

Particularmente reveladora parece ser para Trías la insistente demanda de univocidad por parte de estas corrientes positivistas¹⁰: la exigencia de precisión en relación a sus términos lógicos es (y creemos que así se percibe en la metafísica triasiana) el ataque más decisivo contra la metafísica. El autor que compadece como paradigma de esta crítica no es otro que el miembro más destacado del Círculo de Viena, Rudolf Carnap. Este autor explicita una forma de entender el conocimiento que habría ido desarrollándose desde los inicios de la filosofía moderna hasta nuestros días. Dos textos son particularmente significativos al respecto:

Desde Descartes pensamos desde este código u oposición entre un discurso científico o racional lleno de significación y sentido (...) y un discurso «imaginario», «ficticio», de un sentido menor y vergonzante («emocional») cuyos símbolos pueden y hasta deben ser ambiguos y conectan por relaciones de semejanza. Esta oposición queda codificada en la oposición: ciencia / literatura.

Carnap, por ejemplo, nos construye un cuadro de estas características. Su intención consiste en «demarcar» la ciencia de la literatura y —sobre todo— de un discurso intermedio, la metafísica, que debe lavar su vergonzante

⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁹ TRÍAS, E., *La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona, 1969, p. 39.

¹⁰ Por lo demás es comprensible su importancia dentro de los mismos parámetros del positivismo lógico ya que sin univocidad significativa se hace muy complicado evaluar la consistencia lógica e imposible, en último término, la verificación.

ambigüedad y derivar hacia un lado u otro del cuadro. Los rasgos que definen a los dos términos de esta oposición (ciencia / literatura) constituyen la siguiente oposición: precisión / ambigüedad¹¹.

Y en *La filosofía y su sombra* leemos:

(...) Carnap examina los enunciados de Heidegger sobre «la nada», mostrando hasta qué punto transgreden las reglas de construcción de enunciados significativos. Estos discursos deben así lavar su *vergonzante ambigüedad*, tienen que clarificarse, derivando hacia la derecha [según el cuadro hacia las Ciencias] o hacia la izquierda [según el cuadro hacia la Literatura]. Las ciencias humanas derivan hacia la comunidad científica, la metafísica, en cambio, sólo posee sentido como discurso literario que traduce un estado afectivo, como la literatura¹².

Parece pues que lo que el análisis lógico-positivista no puede aceptar *bajo ningún concepto* es la «vergonzante ambigüedad» que parece caracterizar al discurso metafísico. Exige de la metafísica lo que se supone santo y seña del pensamiento científico, a saber: excluir de su discurso toda polivalencia en el uso de sus expresiones y en la articulación de sus ideas. Lo que se exige del pensamiento metafísico es, en una palabra, que aclare sus opciones semánticas y temáticas, que explicité qué significados, qué objetos de estudio y qué relaciones sistemáticas son propias de su discurso y cuáles no, a fin ganar en *univocidad* y en *consistencia* y poder ser *verificable* (o no). Debe ganar, en definitiva, precisión.

Como el propio Trías apunta, la dialéctica que subyace a esta demanda de univocidad es la dialéctica de *Identidad y diferencia* resuelta, en el caso del pensamiento científico, en términos de disyuntiva excluyente: Identidad o Diferencia. Pues bien, en *Metodología del pensamiento mágico* se apunta al discurso mágico como un tipo de conocimiento en el que esta dialéctica de Identidad y Diferencia se resuelve en términos bien diferentes: se conjugan íntimamente bajo los dos principios que (siguiendo a Frazer) subyacerían al pensamiento mágico: el *principio de semejanza* (estructural en relación a la magia homeopática que se guía por la convicción de que «lo semejante produce lo semejante» y de que «los efectos semejan a sus causas») y el *principio de contigüidad* (influencia recíproca entre las cosas «por contacto»)¹³. Desde este punto de vista magia y ciencia aparecen como dos formas de pensamiento y de discurso claramente diferenciadas y contrapuestas.

Sin embargo algo tiene en común este discurso mágico con la ciencia: pretende (al contrario que la literatura o la estética en general) dominarlo todo objetivamente, presuponiendo la posibilidad de alcanzar un conocimiento absoluto y radical de la realidad, definida desde un determinismo absoluto que frente al determinismo de la ciencia (relativo, parcial, progresivo,... no absoluto

¹¹ TRÍAS, E., *Metodología del pensamiento mágico*, Edhasa, Barcelona, 1970, p. 62.

¹² TRÍAS, E., *La filosofía y su sombra*, op. cit., p. 40. El subrayado es mío.

¹³ TRÍAS, E., *Metodología del pensamiento mágico*, op. cit., p. 52.

y simultáneo como pretende el pensamiento mágico) resulta de una violencia que Trías califica de «terrorista»¹⁴. Y desde este exceso de celo por eso que en el fondo la ciencia también persigue, se explica la ambigüedad de la que se ve afectado el pensamiento mágico: al querer captarlo todo simultáneamente, tiene que renunciar a la precisión que garantiza el minucioso trabajo analítico de una práctica y un pensamiento científicos que diferencian niveles de realidad que pueden ir estudiándose de forma progresiva¹⁵. El holismo del pensamiento mágico impide concebir una precisión semejante a la del discurso científico.

Desde estas reflexiones la crítica de Carnap se ve enriquecida: la metafísica no es sólo, diríamos, un híbrido estilístico entre literatura y ciencia, es un discurso ambiguo como la magia que, sin embargo, comparte con la ciencia su pretensión de conocimiento objetivo de la realidad (desde un paradigma determinista). Pero no reconoce ese carácter mágico, pretendiendo así hacerse pasar por ciencia:

El neopositivista no ceja en denunciar esa pretensión: la que conduce al metafísico a entrar en competencia con el científico presentando su producto como saber o hasta como saber supremo o ciencia de las ciencias... «Eso no es ciencia sino que es magia y hechicería»¹⁶.

La reincidencia en el uso de expresiones polivalentes no unívocas identificaría a la metafísica como un tipo de pensamiento parejo a la estética, la literatura o, más exactamente, a la magia con su pretensión de determinismo, objetividad y dominio de la totalidad que comparte con la ciencia, sin admitir, no obstante, la ambigüedad y la equívocidad inherentes a su discurso. Se exige a la metafísica que, si quiere presentarse legítimamente como genuino saber científico, *identifique* previamente el significado de sus expresiones, *diferenciándolos* claramente de todo aquello con lo que «sólo» guarden una ambigua e inaceptable relación de semejanza o contigüidad.

Ahora bien: ¿de verdad pretende la metafísica ser ciencia?, y en caso de que así sea ¿es necesario que lo pretenda? ¿Es ignominiosa, como quiere la actitud del positivismo científico, la familiaridad de la metafísica con ese pensamiento mágico que encanta, que hechiza? Esa asociación de la metafísica con el pensamiento mágico, lejos de revelar la debilidad de aquella ¿no estará revelando su idiosincrasia y su fortaleza más propia? Más adelante trataremos de responder a estas preguntas. Por el momento basta con señalar que el análisis lógico de inspiración positivista muestra la misma operación que el determinismo sociologizante anteriormente cuestionado a propósito de las tradiciones marxistas: en ambas corrientes subyace una actitud antimetafísica que evita conocer, por sí mismo y en cuanto tal, aquello que denuncia, remitiendo toda la posibilidad de su validez a un ámbito exterior al discurso analizado (ya sea dicho ámbito una estructura social o un modelo gnoseológico).

¹⁴ *Ibíd.*, p. 67.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 152-153.

Se trata en ambos casos de evitar, de retirar, de negar, de omitir la «lógica interna» del discurso metafísico para «luchar la batalla» según las reglas de una «lógica externa» dominada por la fuerza que protagoniza la actitud antimetafísica. Es preciso negar que la metafísica tenga una lógica propia, un «alma personal» a tener en cuenta en la batalla que las corrientes antimetafísicas han de lidiar con ella.

2. UNA SECRETA INTIMIDAD: EROTISMO E IDENTIDAD EN LA METAFILOSOFÍA TRIASIANA

¿A qué se debe este empeño en negar la posibilidad de un sentido interno del pensamiento metafísico? ¿Por qué tiene tanto miedo el antimetafísico a batirse con la lógica interna del discurso metafísico? La respuesta triasiana apunta a una íntima familiaridad entre la metafísica y las corrientes antimetafísicas que éstas últimas temerían reconocer y se esforzarían en ocultar. Pero para que esta respuesta pueda mostrar toda su riqueza y profundidad es preciso contextualizarla en un momento concreto del discurso triasiano: el estudio en torno a la estructura del conocimiento a partir de la incitación foucaultiana.

En el tercer ensayo de *La filosofía y su sombra*, titulado «La filosofía sin el hombre», Trías se propone comprobar la validez o invalidez de la tesis de la «muerte del hombre» paradigmáticamente expresada por Foucault en el ámbito del saber. Las implicaciones de una tesis semejante sugieren serias cuestiones: ¿desaparece el hombre de la epistemología? Y si así es, ¿bajo qué condiciones puede desaparecer el sujeto de la esfera del saber? ¿Qué constelación epistemológica responde o puede responder a un saber sin sujeto humano? Para aclarar estas cuestiones Trías considera necesario plantearse previamente tres preguntas epistemológicamente fundamentales: ¿Quién conoce?, ¿qué conoce? y ¿cómo es posible que el que conoce conozca lo conocido? Este *quién*, este *qué* y este *cómo* reflejan una estructura epistemológica básica: allí donde se da conocimiento subyace una relación entre estos tres términos: *cognoscente*, *cognoscible* y *condición de conocimiento*. A esta estructura Trías la denomina «triángulo epistemológico».

En esta relación triangular el *cognoscente* será siempre el *sujeto del conocimiento*, el *cognoscible* el *objeto del conocimiento* y la *condición del conocimiento* lo que Trías denomina *condición incondicionada*: mientras que el sujeto (el *quién*) y el objeto (el *qué*) del conocimiento remiten a la condición del conocimiento como condición de posibilidad y, por tanto, están condicionados por la misma, la condición de posibilidad del conocimiento no remite a nada fuera de sí. Pues bien, para Trías las distintas transformaciones de esta estructura epistemológica triangular a lo largo de la historia se deben siempre al desplazamiento de la condición incondicionada. En concreto afirma que ha habido cuatro desplazamientos fundamentales que corresponderían a cuatro constelaciones epistemológicas: la constelación platónica, la cartesiana, la kantiana y la que se insinúa emergente y contemporánea al momento en que Trías desarrolla este trabajo.

La primera gran producción filosófica en la que este triángulo epistemológico aparece con sorprendente lucidez es en el texto platónico de la *República*. Como sabemos, en dicha obra el conocimiento verdadero acontece cuando el alma del hombre se libera de las apariencias sensibles de las cosas y accede a la inteligencia del *eidos* de las mismas. El alma despierta de la apariencia y accede a la iluminación desde los destellos eidéticos que pueden apreciarse en el mundo sensible que participa del inteligible. Sócrates afirma que esta iluminación que mueve al alma hacia la verdad no irradia, sin embargo, de los objetos sensibles; tampoco procede del alma misma, envuelta como está en el sombrío mundo de las apariencias. Sócrates se sirve del sentido visual para explicar esta cuestión: *Ni la «vista en sí» ni lo visto por ella puede considerarse causante de esa luz que permite ver y ser visto*¹⁷. Comparando esto con el proceso cognoscitivo, nos encontramos con que, para que se produzca ese conocimiento de lo verdadero, es necesario incluir, junto con el cognoscente (la vista) y el cognoscible (lo visto) un tercer término que posibilite el conocimiento (la luz que posibilita la visión): por más que la vista esté lista para ver y por más que los objetos presenten vivos colores, si no hay luz, ni la vista verá, ni los colores de los objetos serán vistos. Así pues la estructura del conocimiento no se agota en dos términos: el alma cognoscente y el *eidos* cognoscible de las cosas, sino que se añade un tercero: la fuente de la iluminación que, como sabemos, corresponde a la Idea platónica del Bien.

Ante esto surge una pregunta: ¿es posible conocer esa fuente del conocimiento, la Idea del Bien? Cuando Sócrates y asociados intentan exponer las posibilidades de acceso a dicho conocimiento surge una dificultad: si el Bien es *condición de idealidad* (de acceso a las ideas de las cosas por parte del alma) no puede ser él mismo, propiamente, una *idea*. En efecto el Bien es necesariamente anterior a lo eidético, ya que es condición de idealidad. Y por tanto el Bien no puede ser idea. Y si el conocimiento verdadero es el conocimiento de las ideas de las cosas, a lo más que cabe aspirar es a formarse *la idea del Bien en el alma* sin esperar conocer *el Bien en sí mismo*. El Bien es pues condición no sólo trascendental del conocimiento: es *condición trascendente*; no puede ser conocida con la certeza del conocimiento, por lo que es mera suposición, mera postulación. ¿Cómo solucionar esta aporía? No podemos superar el precioso dramatismo con el que Trías sugiere una vía de solución:

El alma sospecha que el Bien es un objeto excesivo a su limitado conocimiento y visión. Y sin embargo lo persigue, va a su zaga, en los confines mismos de su vida intelectual. El alma está condenada a perseguir un bien que siempre se le escapa. Que constantemente cree poseer, atrapar con su mirada con su teoría. Pero que se le va de la mirada toda vez que excede —y posibilita— toda teoría. Está condenada a destruir toda intelección del bien y perseguirlo más allá de toda intelección. (...) Lo conoce sólo a medias, siendo el más allá de su propio límite, algo excesivo, sólo adecuado a los «sófoi».

¹⁷ TRÍAS, E., *La filosofía y su sombra*, op. cit., p. 120.

Pero sabios sólo son los propios dioses. ... A ese ente [se refiere al alma] sólo le es dado apetecer, desear ese objeto que conoce en el modo de la sospecha, del barrunto. *A donde no llega la visión, llega Eros*. El imposible conocimiento del Bien «kath' auton» queda paliado por un deseo que penetra más allá de los confines de la visión, que le hace ir, la conduce siempre más allá de sí misma, que le hace salir constantemente de su propia satisfacción teórica¹⁸.

Al Bien en sí no hay acceso cognitivo posible, pero esa misma alma que sabe que no accederá a ese «saber de los saberes», es el alma que, profunda e inevitablemente, *desea* dicho acceso. En el diálogo del *Banquete* nos encontramos con algo más que una mera *filosofía erótica*, nos encontramos con el *erotismo* como dimensión constituyente del ejercicio filosófico: el filósofo es tal porque «quiere, desea, ama, se siente atraído por el saber». Pero no es *sofos* (sabio) sino *Filosofos* (amante de la sabiduría, deseoso de saber). Allí donde hay filosofía hay, por tanto, deseo de acceder al saber del Bien en sí, pero no hay posibilidad de *acceso cognitivo*, a lo sumo «puede haber» *penetración erótica* (mística): el deseo erótico del filósofo busca realizar efectivamente la penetración en el saber, pero dicha penetración, de llevarse a cabo, ya no es propiamente conocimiento, al menos no conocimiento teórico. Por eso dice Trías que la vía cognoscitiva y la vía mística, en último término, son irreconciliables.

No es lícito afirmar que todas las variadas aportaciones conceptuales que se despliegan a lo largo de la Edad Media y el Renacimiento (neoplatonismo, racionalismo escolástico, misticismo) sean meras repeticiones de esta estructura platónica. Pero bajo sus diferentes y originales propuestas se muestra siempre la imponente capacidad del triángulo epistemológico platónico para darles cobijo y contextualización. Algo que no puede decirse con respecto a las producciones filosóficas modernas, donde se produce un desplazamiento notable de la condición incondicionada que resquebraja la epistemología platónica e inaugura una nueva constelación para el conocimiento.

En efecto, en el tránsito a la Modernidad se produce una reorganización del triángulo epistemológico que transforma profundamente las relaciones estructurales entre sus términos. Lo cual acontece, fundamentalmente, de dos formas que darán lugar a dos constelaciones epistemológicas diferentes pero profundamente hermanadas: la cartesiana y la kantiana. A tenor del espacio del que disponemos, obviamos la grandes diferencias entre ambas constelaciones para subrayar aquello que las hermana y que es para Trías objeto de atención primaria: el hecho de que en ambas constelaciones la fuente del conocimiento, la condición incondicionada que posibilita el conocimiento de lo cognoscible por el cognoscente, ya no es un término trascendente al par *cognoscente-cognoscible*, sino que se torna inmanente a ambos, es decir, que comparte su mismo «nivel de realidad».

¹⁸ *Ibid.*, pp. 123-124. El subrayado es mío.

Pues bien, he aquí que este «hacerse inmanente» de la condición incondicionada implica una consecuencia apuntada por Trías que, en nuestra opinión, resulta crucial:

La condición incondicionada pasará sin dificultad al nivel de la «representación», sin exigir ningún movimiento en pos de un «Objeto supremo» que constitutivamente se le vaya de las manos. La vía del misticismo quedará así cegada. La razón se bastará a sí misma para conocer, consciente de sus límites. Como confiesa Locke, que vive en la constelación epistemológica cartesiana: «no sería excusa válida la de un criado perezoso y terco, alegar que le hacía falta la luz del sol para negarse a cumplir su oficio a la luz de una candela. La candela que nos alumbra a nosotros brilla lo bastante para todos nuestros menesteres». El conocimiento debe satisfacerse en vez de desesperarse —como en el escepticismo— dentro de sus propios límites. No debe apuntar a ningún objeto excesivo, que esté más allá de los límites de la razón...¹⁹

Al hacerse inmanente, la condición incondicionada ingresa en el mundo de la *representación objetiva*; mundo que es asequible al conocimiento. En conclusión, en la modernidad, la epistemología general comparte la convicción de que la condición incondicionada del conocimiento puede ser conocida. Y precisamente *porque puede ser conocida, no puede ser deseada*: el despliegue del conocimiento hacia el acceso posible a lo incondicionado implica, en la constelación epistemológica moderna, el colapso del erotismo que se desplegaba en la constelación platónica debido, precisamente, a esa misma incapacidad de acceso cognitivo a la condición trascendente. Y este bloqueo del erotismo filosófico guardará, como veremos, mucha relación con ese predominio de las tendencias antimetafísicas.

Un nuevo giro epistemológico acontecerá en el seno de la filosofía contemporánea, la cual comienza, según Trías, cuando se plantea si acaso el sujeto cognoscente puede ser, además, «sujeto que se conoce a sí mismo», sujeto que se conoce como conoce cualquier objeto según la representación objetiva. La cuestión no es baladí, ya que si el sujeto es tal precisamente en oposición al objeto, ¿cómo es posible el conocimiento objetivo de algo que no es objetivo?

Para Trías toda la filosofía contemporánea se caracterizaría por la sospecha sistemática sobre la objetividad de cualquier «filosofía del hombre». Y es que conocer objetivamente al hombre es una pretensión que sólo es posible en virtud de una trampa, de una argucia de la razón: *la parcialidad*, esto es, la puesta entre paréntesis de la complejidad que caracteriza «lo humano» en cuanto totalidad. En efecto, las más potentes filosofías postidealistas van dando cuenta de la cantidad de factores y dimensiones que es preciso tener en cuenta (frente a una perspectiva ingenua y dogmática) a la hora de intentar comprender el fenómeno humano: así el antropologismo materialista de Feuerbach («el hombre es lo que come»), el determinismo socioeconómico de Marx, la psicología

¹⁹ TRÍAS, E., *La filosofía y su sombra*, op. cit., p. 129.

de Freud y el descubrimiento del inconsciente, las estructuras lingüísticas de Saussure, las *epistemes* de Foucault, etc.

Pues bien, el denominador común de todas estas perspectivas sería que en ellas el tercer término estructural del triángulo epistemológico parece desdoblarse en dos: un *condicional incondicionado manifiesto* desde el que aparentemente es posible explicar qué es el hombre (en cuanto cognoscible) al hombre (en cuanto cognoscente) y un *condicional incondicionado no manifiesto* que parece oculto tras esa suposición. Y en esta tensa relación entre lo que se supone que es el condicional incondicionado (y no lo es) y el auténtico condicional incondicionado (siempre oculto, nunca manifiesto) siempre hay lugar para la sospecha: en cualquier punto del discurso arqueológico cabe preguntarse ¿estaremos por fin ante el *condicional realmente incondicionado*? El estilo que adopta el discurso bajo esta constelación es tildado por Trías de *frenético*, algo que aparece muy bien ilustrado a propósito de Heidegger:

En *Sein und Zeit* la encuesta se orienta hacia una estructura a priori que constituya la condición de posibilidad del clásico sujeto antropológico. Poco a poco la investigación se radicalizará, se tornará *frenética*: apuntará hacia el a priori de ese a priori, hacia la estructura que posibilita el Dasein²⁰.

Lo que interesa subrayar, en cualquier caso, es que la condición incondicionada, si bien se sigue reconociendo como trascendental (en cuanto que es condición ineludible) ya no se concibe como trascendente (la condición incondicionada no es nada allende el mundo o allende la relación cognoscente y cognoscible como en el caso del Bien platónico), pero (y esto es lo que constituye la verdadera novedad de esta constelación) ¡tampoco es inmanente como en las constelaciones modernas! Y ello es así porque, según lo que acabamos de decir, el condicional incondicionado nunca puede ser apresado bajo ninguna de las formas de representación de la inmanencia en las que se resolvía la conciencia. Precisamente por ello Trías puede caracterizar al condicional incondicionado que se insinúa en esta constelación como *Inconsciente trascendental*:

(...) es preciso concebir la estructura que subyace a esas relaciones, que las hace posibles, que las orienta: la estructura que distribuye los elementos, que organiza el conjunto. Ahora bien, esa estructura está «oculta», es «latente», inconsciente. Esa estructura que hace posible nuestra «habla», nuestros «discursos», nuestras prácticas de intercambio y asociación, nuestras conductas: esa estructura es «invisible». No aparece en el nivel «empírico». No es posible «verla» o «leerla» mediante una inspección por penetrante que ésta sea.

Esa estructura inconsciente y subyacente constituye además la condición incondicionada de todo saber. El programa crítico no se orienta ya hacia un «sujeto trascendental» sino hacia un «inconsciente trascendental» que constituye el a priori del conocimiento: las formas a priori del pensamiento, condición de

²⁰ TRÍAS, E., *La filosofía y su sombra*, op. cit., p. 176.

nuestro conocimiento, no se legitiman ya en la unidad de la apercepción sino en las estructuras inconscientes que condicionan nuestro hablar, nuestro actuar, nuestro percibir, nuestro conocer y nuestro saber (...) La dualidad oculto / manifiesto señala los dos términos de esta constelación: lo oculto es la condición de lo manifiesto: es además lo incondicionado, lo que no remite a nada más que a sí mismo²¹.

En efecto el hombre no se agota en ninguna entidad trascendente (Idea, Dios): el inmanentismo moderno ha imposibilitado esta forma de definición del sujeto. Pero tampoco se agota en instancia o entidad inmanente alguna. Su complejidad esquivo la posibilidad de la reducción de la condición incondicionada a ninguna de las dimensiones que presenta el reino de la inmanencia: el sujeto será sujeto social, pero no sólo; será sujeto psicológico, pero no sólo; será sujeto biológico, pero no sólo; será sujeto político, pero no sólo; será sujeto artístico, pero no sólo; será sujeto científico, pero no sólo;... y así *ad infinitum*. La condición incondicional se torna, por tanto, esquivo, elíptica, elusiva, inconsciente, términos todos que pueden encontrar una síntesis adecuada en la noción de *ausencia*. El tercer término del triángulo epistemológico se caracteriza, efectivamente, por ser fundamentalmente *ausencia*: es ausencia incondicional, ausencia que no dejará, bajo ninguna condición, de ser ausencia, pues no se la puede confundir con ninguna de las múltiples *presencias* que componen la inmanencia. *Es lo ausente que subyace a todo presente haciendo posible la presentación* (progresiva o simultánea) de las diferentes facetas y dimensiones que van componiendo la compleja totalidad humana.

Así pues, en esta nueva constelación el triángulo epistemológico que la Modernidad había quebrado, en términos generales, se restituye: de nuevo encontramos tres términos epistemológicos irreductibles entre sí, ya que el tercer término o condición incondicionada, en esta nueva constelación no puede confundirse ni con lo cognoscible (sujeto presente o presencia del sujeto conocido conscientemente) ni con el cognoscente (sujeto presente y consciente que conoce), sino que es la *ausencia* que comunica a ambas presencias posibilitándolas: ausencia del sujeto presente conocido (complejidad inagotable e inabarcable del sujeto humano) y ausencia del sujeto presente cognoscente (motivos y estructuras inconscientes que motivan e influyen en el conocimiento consciente del sujeto cognoscible —y de lo cognoscible en general).

Concluíamos el primer apartado afirmando que la estrategia común a las dos actitudes antimetafísicas con las que Trías se confronta (el positivismo y el determinismo sociológico marxista) consistía en la negación de la lógica interna del discurso filosófico. Desde esta implícita negación la actitud antimetafísica remitía explícitamente el valor de verdad del discurso metafísico a un ámbito (lógico o social) externo al propio discurso metafísico. Al comenzar este segundo apartado apuntábamos que la razón de fondo de este *modus operandi*

²¹ TRÍAS, E., *La filosofía y su sombra*, op. cit., pp. 187-188.

era la necesidad de secretar una íntima conexión entre el discurso antimetafísico y la metafísica. Trías califica todo este movimiento de tragicomedia:

Estas consideraciones nos permiten explicar las divertidas relaciones entre quienes acusan a alguien de metafísico desde posturas neopositivistas o analíticas y las reacciones de quienes se sienten aludidos. Unos y otros componen una bonita danza de réplicas y contrarréplicas que asegura su *diálogo a distancia*. Y es que en el fondo se entienden. Una misma estructura los sostiene y los dirige. Protagonizan, en el fondo, la misma tragicomedia²².

Hemos subrayado la expresión «*diálogo a distancia*» porque creemos que en esta fórmula se condensa lo propio de esta peculiar (y secreta) relación que Trías denuncia: la antimetafísica toma distancia de la metafísica, pero no termina por anularla de forma absoluta, no la aniquila, sino que continúa dialogando con ella. En pura «lógica del maltrato» la antimetafísica no permite que el discurso metafísico desarrolle y despliegue su potencial, declarando tajantemente la equivocada e inverificable nulidad de sentido de sus expresiones. Sin embargo el propio sentido del discurso antimetafísico sólo puede mantenerse mientras la anulación de la metafísica no sea plena (aniquilación²³). Las actitudes antimetafísicas declaran que el discurso metafísico es *inútil e innecesario*, pero, paradójicamente, a ellas les resulta absolutamente necesario para mantener su propia *identidad*, ya que *la antimetafísica es lo que es sólo en cuanto la metafísica por ella negada siga siendo en cuanto sombra inhibida del propio pensamiento antimetafísico*:

El positivismo lógico y sus secuelas perpetúan la existencia de la metafísica por una razón: por cuanto es consustancial a su problemática. Constituye su más allá interior que a la vez inhiben y enuncian en forma de denuncia (...) ¿Qué ocurriría si a la postre la metafísica se aniquilara? Ya no sería posible demarcar al modo neopositivista, no sería posible consumir ese gesto ritual: el positivismo lógico y sus secuelas desaparecerían²⁴.

Pues bien, como adelantábamos al comenzar este apartado esta relación entre la antimetafísica y la metafísica muestra toda su riqueza y profundidad si se la contextualiza en el marco de la reflexión triasiana sobre la estructura triangular del conocimiento. Consideramos que la aplicación de esa estructura a la relación que se establece entre la antimetafísica y su sombra no sólo es fiel al discurso triasiano, sino que explicita su enorme potencial filosófico.

Si aplicamos la estructura del triángulo epistemológico a la polémica entre la tendencia antimetafísica y la metafísica en los términos en los que, siguiendo a Trías, la hemos planteado, es obvio que identificaríamos con claridad a la *antimetafísica con el cognoscente* y a la *metafísica con el cognoscible*, ya que el antimetafísico (en las diferentes versiones posibles: positivismo, materialismo,

²² TRÍAS, E., *La filosofía y su sombra*, op. cit., pp. 69-70. El subrayado es mío.

²³ A este respecto conviene recordar los profundos análisis psicosociales de Erich Fromm en *El miedo a la libertad* sobre la relación que Hitler mantenía con el pueblo judío.

²⁴ *Ibid.*, pp. 69-70.

sociologismo,...) supone ser quién conoce la metafísica y su ilegítima nulidad en cuanto discurso de conocimiento. Quedaría pues por determinar el tercer término de la relación: la condición incondicionada que posibilitaba el conocimiento mismo del cognoscible por el cognoscente. Pero nada parece fungir como ese elemento estructural en el marco de esta polémica relación: sencillamente no parece haber tercer término. Al igual que ocurría en la constelación epistemológica moderna (sobre todo a partir de Kant y Fichte), en el caso de la relación epistemológica que estudiamos, «antimetafísica-metafísica», la estructura triangular del conocimiento parece romperse para mostrar una estructura dual.

Teniendo en cuenta esto, la relación que el antimetafísico establece con la metafísica no parece pertenecer a esa *constelación del inconsciente trascendental* que se insinuaba contemporánea a la metafísica triasiana, constelación que se caracterizaba por el «renacimiento» de la estructura triangular abandonada por el subjetivismo epistemológico moderno. Se podría concluir, por tanto, la presencia de una «rémora» perteneciente a la constelación moderna postkantiana en el contexto de la nueva *constelación de la ausencia*. Desde esta óptica las tendencias antimetafísicas no se limitarían a negar la lógica interna del discurso metafísico: negarían también el tercer término de la ausencia (según la constelación del inconsciente trascendental) y con ello la posibilidad misma de la prosecución del discurso metafísico que, como hemos dicho, encontraba su motor fundamental en el erotismo que se desplegaba a propósito de este tercer término trascendental y ausente.

Pues bien, aunque ciertamente no encontramos en Trías una alusión explícita a una operación semejante, sí creemos que hay dos momentos en los que un movimiento similar parece insinuarse como subyacente a cada una de las dos corrientes antimetafísicas contemporáneas a este primer pensamiento triasiano. En referencia al fenómeno ideológico escribe:

Desconoce a la vez el nivel de profundidad que subyace a las apariencias y el orden inconsciente que subyace a las formas de conciencia —y a los modelos conscientes. Ese orden inconsciente explica justamente esa conciencia. Pues se descubre que el orden inconsciente subyace a la vez al objeto que se deja ver y al sujeto que lo percibe (...) ²⁵.

También en relación al positivismo lógico encontramos una apoyatura textual a propósito del intento del autor por pensar, de la mano de Mauss y de Lévi-Strauss, la ambigua noción de *maná* en relación al pensamiento salvaje o mágico:

(...) la garantía y salvaguarda de esa relación simpática la tiene que proporcionar, forzosamente, la coexistencia de las cosas en un mismo espacio o su participación de un elemento común. Algo especial deben tener éstas que haga posible sus influjos y referencias mutuas, sus conexiones por semejanza y contagio. Ese algo es, en el caso de algunos pueblos melanesios, significado con el término *maná* ²⁶.

²⁵ TRÍAS, E., *Teoría de las ideologías*, op. cit., p. 109.

²⁶ TRÍAS, E., *Metodología del pensamiento mágico*, op. cit., pp. 69-70.

El positivismo lógico, que acusaba a la metafísica de ambigüedad en sus términos y la relegaba, con tono despectivo, a la familia del pensamiento mágico, niega precisamente ese espacio de ambigua conexión entre cognoscente (mago) y lo conocido (las cosas que conoce por semejanza y/o contagio). Espacio o dimensión que correspondería, precisamente, a esa categoría de *Maná*. De igual manera las ideologías niegan la dimensión propia de lo inconsciente-ausente, que subyace tanto al objeto como al sujeto del conocimiento, reduciéndolo todo al nivel de la conciencia presencial (socioeconómica).

Si recorremos cada una de las constelaciones que se han ido sintetizando a propósito del triángulo epistemológico, nos damos cuenta de que allí donde ha habido legitimidad y autenticidad en el discurso filosófico o metafísico, el tercer término estructural de la condición incondicionada aparecía siempre bajo el signo de una esencial indeterminación: podía aspirarse a penetrar en dicha condición epistemológica por vía erótico-mística (según especificamos a propósito de la constelación platónica), podía intuirse en la evidencia cartesiana o incluso aún en el sujeto trascendental kantiano, podía insinuarse como oculto trasfondo en la última constelación, ... pero siempre resultaba, en último término, inapresable para el conocimiento consciente. El discurso filosófico proseguía, de hecho, porque ese tercer término era incognoscible y, además, incondicional. Es decir, *incondicionalmente incognoscible*²⁷. En este marco epistemológico, ni el conocimiento podía agotarse ni ninguno de los dos términos (cognoscente y cognoscible) podía reclamar para sí, consecuentemente, la totalidad del conocimiento.

La actitud antimetafísica, al contrario, pretende agotar todo el conocimiento posible en el marco gnoseológico que ella domina, bien sea en los parámetros propios de la cientificidad (positivismo lógico), bien sea en el conocimiento de los condicionantes infraestructurales (sociales, económicos,...). Y esto implica negar su propia remisión como cognoscente a ese tercer término de naturaleza elusiva, ya que si fuera remitida a ese tercer término en perpetua ausencia sería condicionada y, por tanto, habría lugar para un conocimiento más allá de ella misma. Frente a esta remisión el conocimiento antimetafísico pretende para sí la *incondicionalidad* y, consecuentemente, el conocimiento absoluto: el cognoscente antimetafísico *usurpa* el tercer término epistemológico y lo *identifica* consigo mismo, declarándose implícitamente a sí mismo, y al mismo tiempo, *cognoscente y condición incondicionada del conocimiento*. Así pues, la antimetafísica exige para sí la exclusividad y totalidad de la *identidad epistemológica*: ella y sólo ella debe ser *identificada incondicionalmente* como el verdadero conocimiento posible. Se trata pues de una identidad totalitaria que exige de la metafísica que remita todo su discurso a los parámetros propios del discurso antimetafísico, haciéndolos pasar por *incondicionales*.

²⁷ No se trata, por tanto, de una ausencia que pudiera ser resuelta de forma progresiva como, por ejemplo, en el esquema de Popper; es *ausencia incondicional*, incognoscibilidad incondicional que no dejará de ser tal por más que «progrese» o «aumente» nuestro conocimiento.

Por otro lado, como sabemos, el tercer término del triángulo epistemológico no es sólo un espacio de incondicionalidad (indudablemente atractivo para cualquier tendencia totalitaria), es también un espacio de comunicación, de conexión, de profunda relación entre los otros dos términos de la estructura epistemológica. Y si, en relación a nuestra problemática los términos de esa estructura eran la antimetafísica (como cognoscente) y la metafísica (como cognoscible), lo que parece querer usurpar el espíritu antimetafísico es un espacio, topos o dimensión que, de entenderse como distinto al cognoscente antimetafísico, se revelaría como espacio de profunda conexión entre el sujeto cognoscente (la antimetafísica) y el objeto cognoscible (la metafísica). Así pues, el intento de poseer en exclusiva la incondicionalidad epistemológica propia del tercer término de la estructura triangular podría no responder exclusivamente a una tendencia totalitaria presente en el corazón de la antimetafísica. Junto a este *deseo positivo*²⁸ podría deducirse otro *deseo negativo*: ocultar la relación con el discurso metafísico. Y es que de producirse el reconocimiento del tercer término (topos o dimensión de la ausencia en el que se relacionarían la antimetafísica y la metafísica) el antimetafísico tendría que reconocer la metafísica como *su sombra más propia* y, consecuentemente, abrir su cerrada y totalitaria identidad al influjo y enriquecimiento recíproco con respecto a dicha sombra. Y esto es lo que el espíritu antimetafísico trataría de evitar a toda costa... y a cualquier precio.

Antes de concluir este apartado, es necesario apuntar que todo este drama de identidad protagonizado por la antimetafísica y la metafísica es descrito por Trías mediante un lenguaje peculiar:

Durante varios decenios la metafísica despertaba en cualquier auditorio científico o filosófico un profundo desprecio mezclado con un *sacrosanto horror*. Al metafísico se le atribuían relaciones promiscuas con objetos imaginarios, como el Ser o la Nada. Y se decía que de esa intimidad malsana nacían engendros lingüísticos, monstruosidades verbales carentes de sentido, pero de evidente *podertío mágico*. ¿Cómo no avergonzarse al usar expresiones en las que se hablara de «el espíritu», «la conciencia», «la materia», «la praxis», «el Ser»? era preciso reprimir profundamente esas expresiones o expulsarlas decididamente del vocabulario. Sobre ellas debía recaer una prohibición explícita o un tabú que condenara su uso.

Este «horror a la metafísica» obligaba a señalar las reglas que impidieran o condenaran esa promiscuidad y ese uso abusivo de las ambigüedades del «lenguaje corriente». Las prohibiciones de caminar ciertas vías y de producir ciertas expresiones se asemejaban a las prohibiciones que en el orden sexual prevenían contra el incesto²⁹.

Incesto, promiscuidad, engendro, represión,... expresiones de resonancias profundamente eróticas de entre las que destaca una con especial énfasis: la metáfora sexual del incesto, según la cual, así como la prohibición del incesto

²⁸ Empleamos el término en sentido ontológico, no ético.

²⁹ TRÍAS, E., *La filosofía y su sombra*, op. cit., p. 9. Los subrayados son míos.

aseguraba antropológicamente la identidad de una comunidad a base de reprimir una parte del deseo de los miembros que la componen, también la prohibición de «caminar por ciertas vías» constreñiría al saber a renunciar a una parte de sí mismo³⁰. Esta recurrencia al tabú del incesto no es ni mucho menos anecdótica: Trías llega a afirmar que *la filosofía es la prohibición del incesto en el seno del saber*³¹. Lejos de cumplir una función meramente ilustrativa, el símil del incesto tiene implicaciones profundas que hacen variar muy seriamente la comprensión del drama de identidad tal y como lo hemos caracterizado a lo largo de este apartado, revelando la clave erótica como algo esencial al mismo. Y es que, al igual que en el caso del incesto, el problema erótico se percibe esencial a polémica protagonizada por las tendencias antimetafísicas es un problema de intimidad y represión:

En el fondo, el horror a la metafísica conservaba *un matiz sexual: la conciencia «sana» desaprobaba esa «intimidad con el Ser»*. La metafísica era, en suma, el incesto del científico³².

En resumen, nos encontramos ante un *drama de identidad de resonancias profundamente eróticas*, en la medida en que lo que está en juego es precisamente el ámbito de las *relaciones íntimas*: las actitudes antimetafísicas reclaman la incondicionalidad cognoscitiva y exigen la reducción de la lógica interna de la filosofía, ya que reconocer que hay incondicionalidad más allá de su forma de conocimiento llevaría, según lo expuesto a propósito del triángulo epistemológico, no sólo a negar su dominio gnoseológico total, sino a revelar su relación estructural con la metafísica en cuanto objeto de conocimiento (y de secreto deseo).

3. LA FILOSOFÍA «ACOMPLEJADA»

Hasta ahora hemos analizado la cuestión desde la «perspectiva antimetafísica». Sin embargo, este drama erótico de identidad no es exclusivo de las actitudes antimetafísicas, sino que es compartido por la misma metafísica, si bien en un registro diferente. No debemos olvidar que, de hecho, el primer planteamiento de este drama tiene lugar en *La filosofía y su sombra*, obra que persigue un objetivo claro (por más que ese objetivo acabe ampliándose al saber occidental en general): la definición de la función y la estructura fundamental de la filosofía en cuanto disciplina de conocimiento. El «problema» de la filosofía aparece, por tanto, en el mismo texto en el que se cuestionan (por primera vez en la producción triasiana) las pretensiones de la identidad antimetafísica. Conviene reparar pues en esta interesante conexión, a fin de entresacar las profundas implicaciones que en ella se insinúan.

³⁰ *Ibíd.*, pp. 84-85.

³¹ *Ibíd.*, p. 89.

³² *Ibíd.*, p. 9. Los subrayados son míos.

En primer lugar, cabe reparar en que si la definición de la filosofía resulta ser un objetivo necesario sólo puede ser porque esta disciplina ya no parece tener una función fácilmente identificable en el conjunto de los saberes que componen y reflexionan la cultura en la que se contextualizan. Es preciso reflexionar, en consecuencia, sobre la situación de la filosofía en el momento en que aparecen estos primeros textos triasianos. Y en *Metodología del pensamiento mágico* encontramos una alusión directa a la forma en la que nuestro pensador la percibe:

Si algo caracteriza a la filosofía actual es el predominio de una orientación crítica en el sentido kantiano. Y ese criticismo se desarrolla siempre o casi siempre *en relación a la filosofía misma*³³.

Teniendo en cuenta lo que significa la figura de Kant en la historia del pensamiento filosófico, no habría por qué sospechar de esta orientación «criticista». ¿En qué radica la necesidad de una obra como *La filosofía y su sombra*? ¿Bajo qué condiciones puede defenderse que la legitimidad de la propia filosofía es un problema filosófico de primera magnitud o, al menos, de urgencia suficiente? Consideramos que la respuesta se encuentra en el subrayado que hemos realizado sobre el texto de *Metodología del pensamiento mágico* que acabamos de reproducir: el criticismo se desarrolla siempre (o casi siempre) en relación a la filosofía misma.

En efecto, lo que parece preocupar ante todo a esta orientación criticista son las condiciones de posibilidad del discurso filosófico en cuanto tal, algo que parece absolutamente razonable y legitimado desde el propio proyecto crítico kantiano. Pero en este punto, y retomando en parte la crítica hegeliana al formalismo kantiano, Trías llama la atención sobre cómo esta preocupación ha llevado a la filosofía a dejar de interesarse por sus contenidos, sus temas y sus cuestiones fundamentales, dejando de desarrollar su propio discurso en relación a dichas cuestiones (en contra, a favor, en disconformidad, a partir de...) para desarrollar prioritaria, y casi exclusivamente, discusiones puramente metodológicas. En palabras del propio autor:

No se ha discutido tanto sobre esa o aquella tesis filosófica, cuanto sobre la eficacia o ineficacia de tal o cual método de análisis de ese objeto (...) Nuestra generación ha estado ayuna de filosofía o metafísica y empachada de «análisis filosófico», «sociología de la filosofía» o «metafilosofía»³⁴.

Esta tendencia (hecha hegemónica) sólo puede tener como resultado final el abandono de la propia filosofía: la filosofía muere porque ya no hay discusión sobre asunto, tema u objeto filosófico alguno. Una vez muerta (por inanición de contenidos) la preocupación exclusivamente metodologista podrá realizar la oportuna disección de la filosofía y la extracción de sus órganos vitales para

³³ TRÍAS, E., *Metodología del pensamiento mágico*, op. cit., p. 43. El subrayado es mío.

³⁴ *Ibid.*, p. 43-45.

que el *instinto clasificatorio*³⁵ de la «metafilosofía» pueda enfrascarlos, inventariarlos y etiquetarlos «debidamente». Cabe apuntar, no obstante, lo siguiente: si bien el proyecto kantiano comienza (en referencia al sistema más acabado de Kant) con esta actitud criticista en relación a la metafísica (y no hay que olvidar que para Trías, a la postre, la filosofía o es metafísica o no es propiamente filosofía³⁶) tampoco hay que olvidar que el filósofo de Königsberg *hace filosofía, hace metafísica*. Así pues, si bien Kant comparte la preocupación metodológica de la metafilosofía, pero no reduce su quehacer intelectual a esta tarea. Kant *hace metafilosofía y filosofía*. Pero entonces, ¿cómo es posible que ese panorama filosófico al que Trías califica de tendencialmente kantiano-criticista haya llevado a la filosofía al borde del suicidio? Con el estilo claro y directo que le caracteriza, Trías nos señala el motivo que lleva a la filosofía actual al ejercicio prácticamente exclusivo de la metafilosofía en detrimento de una auténtica prosecución del propio discurso filosófico. Y este motivo no es otro que la desconfianza hacia los términos centrales en los que se desenvuelve la filosofía misma:

Se ha considerado imprudente o poco oportuno hablar del «ser», del «espíritu» o de la «razón» y se ha optado por analizar el discurso que se expresaba en esos términos. O bien se ha considerado que «ser», «razón» o «sujeto» eran, antes que nada palabras o signos de un texto cuyo sentido convenía reseñar³⁷.

Así pues la tendencia metodologista y metafilosófica que adopta la filosofía de inspiración kantiano-criticista parece asumir unas pautas que, en principio, son más propias y genuinas de las filosofías de inspiración positivista que de una filosofía de auténtica inspiración kantiana: análisis del lenguaje filosófico con ánimo de demostrar su falta de referencia objetiva a la experiencia y clausurar así el discurso metafísico como algo carente de sentido. Parece que la filosofía ha asumido, por tanto, el *prejuicio* antimetafísico:

¿Ocurre quizá que mantenemos solapadamente los prejuicios valorativos que se solapan en las acusaciones neopositivistas contra la metafísica?³⁸

Si esto es así nos encontramos con que si bien el positivismo lógico (con todos sus sucesores) puede ser considerado, desde la perspectiva de Trías como el «enemigo» metafilosófico más evidente de la filosofía³⁹, es la propia filosofía

³⁵ TRÍAS, E., *La filosofía y su sombra*, op. cit., p. 15.

³⁶ TRÍAS, E., *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999, p. 247. Emplearemos filosofía y metafísica indistintamente apoyándonos en este texto. Somos conscientes de la distinción que entre ambas se establece en *Metodología del pensamiento mágico*, pero creemos que esa diferencia no afecta sustancialmente a lo que este trabajo pretende mostrar. Además no parece que el propio autor se atenga obsesivamente a dicha distinción a lo largo de su obra.

³⁷ TRÍAS, E., *Metodología del pensamiento mágico*, op. cit., p. 43.

³⁸ *Ibid.*, 1970, p. 152.

³⁹ No el único, recuérdese lo ya comentado a propósito del determinismo sociológico de inspiración positivista.

(en general⁴⁰) la que acomplejada, ejerce de adversaria de sí misma y se ahoga en disputas meramente metodológicas. En este sentido hay que entender la siguiente afirmación de Trías:

Como réplica menor y caricaturesca del pathos heroico del positivismo lógico de los años treinta, algunos de nuestros lógicos siguen su refriega contra gigantes imaginarios (y la verdad es que sólo hay enanos con los que luchar)⁴¹.

Si se atiende a este texto con el suficiente rigor hermenéutico puede entenderse como un magnífico resumen del *drama de identidad* sobre el que hemos reflexionado en el apartado anterior, tal y como cabe concebirlo desde la perspectiva de cada uno de sus dos protagonistas: 1) *Desde la perspectiva antimetafísica*: como dijimos la antimetafísica no puede acabar de forma absoluta con la metafísica, ya que ella es lo que es por oposición a la misma. Para ser lo que es necesita a su enemiga. Por ello, en un momento en el que la metafísica está en franca decadencia, como es el tiempo en el que Trías polemiza con estas corrientes en esta primera obras, el positivismo lógico se empeña, paradójicamente, en otorgarle más entidad (gigantes imaginarios) de la que realmente tiene (enanos); 2) *Desde la perspectiva metafísica*: acomplejada por un prejuicio antimetafísico que ha asumido, aun sin reconocerlo, la filosofía se enreda en producciones metafilosóficas que quiere hacer pasar por *magna philosophia* (gigantes imaginarios) cuando realmente no pasan de ser metafilosofías o pseudofilosofías (enanos), cuya tendencia metodologizante nada tiene qué ver con las grandes construcciones metafísicas de la historia de la filosofía.

4. LA LIBERACIÓN DEL SUJETO Y DE LA METAFÍSICA

En nuestra opinión, las dos obras que siguen a esta gran trilogía metafilosófica, *Filosofía y carnaval* (1970) y *La dispersión* (1971), guardan una relación intrínseca con esta temática que permitiría sugerir su pertenencia misma a la metafilosofía triasiana. Ambas contribuirían, como un díptico inseparable, a la liberación de la metafísica (y como veremos a continuación, también de la subjetividad) con respecto al complejo en el que ha caído por la influencia antimetafísica.

Si embargo el exegeta se encuentra con una gran dificultad a la hora de interpretar estos dos libros de Trías como obras «hermanas», debido a la naturaleza de la segunda de ellas. Trías no podría haber sido más explícito al respecto:

No busquéis la última razón de esta «dispersión» que se os ofrece a saltos y por fragmentos. ¡No la organicéis! ¡No le busquéis *fundamento*!⁴²

⁴⁰ No nos parece casual que tras *La filosofía y su sombra* Trías se preocupe por analizar una de las corrientes más influyentes de su panorama filosófico como es la marxista (*Teoría de las ideologías*).

⁴¹ TRÍAS, E., *La filosofía y su sombra*, op. cit., p. 10.

⁴² TRÍAS, E., *La dispersión*, Arena Libros, Madrid, 2006, p. 17.

Parece pues negada toda posibilidad y legitimidad a cualquier intento que pretenda decidir el sentido de *la dispersión*. Sin embargo, en el prólogo a la segunda edición de esta obra (1991), el autor confiesa que a ese maremágnum dispersivo, irremisible a centro vertebrador alguno, subyace un hilo discursivo que anudaría todos los aforismos⁴³. ¿Sería legítimo apelar a esta afirmación triasiana para elaborar una interpretación sobre ese hilo discursivo una vez que se nos ha impuesto el imperativo de renunciar a buscar un fundamento a la dispersión? ¿Qué nos autoriza a optar por la indicación del prólogo a la segunda edición en lugar de claudicar ante la solemne advertencia del autor incluida en la primera colección? Unas palabras extraídas de su libro de memorias, *El árbol de la vida*, pueden sugerirnos un criterio hermenéutico adecuado para resolver esta cuestión. A propósito de *La dispersión* escribe:

El libro tiene momentos sublimes; pero tiene descensos en picado hacia la trivialidad y el tópico. Entiendo que a muchas personas que lo leyeron de buena fe les atrapara; y que a otros, de menos bondad lectora, les repateara. Está en ese libro algo de lo mejor y de lo peor que en mi vida he llegado a escribir (y será tarea de algún exegeta futuro, espero, deslindar en él el grano, que lo hay, y es de muy buena calidad, de la paja, que también abunda). Pero *está tan inextricablemente unido lo sublime y lo banal en el texto, que cualquier intento de reformarlo lo estropea*; se corre el riesgo de acabar con la criatura; o de someterla a pruebas y purificaciones que en lugar de curarla provocarían su muerte súbita⁴⁴.

De este texto puede deducirse que *La dispersión* parece defenderse ante cualquier intento centralizador (incluso ante el del propio autor) por una razón fundamental: porque en nombre de lo sublime (de lo central) puede acabarse con lo banal (lo periférico o meramente accesorio). Y parece que, al contrario de lo que podría pensarse a priori, lo banal tiene tanta importancia como lo sublime en relación a la naturaleza de la dispersión. Ahora bien, ¿y si fuera posible encontrar un «centro» desde el que no sea necesario ni banalizar «el resto» de la dispersión ni rechazar aquello que desde el centro pueda resultar inevitablemente banal? ¿Es posible, sin mutilar ni retorcer el texto o su exégesis, de proponer un centro así para esta obra?

En la última nota al pie de página de *Metodología del pensamiento mágico* se anunciaba una nueva trilogía que, bajo el título de *La dispersión*, desarrollaría la hipótesis del «Carnaval» como esbozo de la *serie mágica*⁴⁵. Así pues la rotación de máscaras y el pensamiento mágico al que hace referencia en su libro de memorias no parecen ser dos cosas separadas o «esencialmente» distintas: la rotación de máscaras que se propondría de forma paradigmática en *Filosofía y Carnaval* estaría profundamente hermanada con la colección de aforismos

⁴³ *Ibíd.* p. 13.

⁴⁴ TRÍAS, E., *El árbol de la vida*, Destino, Barcelona, 2003, pp. 363-364. El subrayado es mío.

⁴⁵ TRÍAS, E., *Metodología del pensamiento mágico*, *op. cit.*, p. 159.

de *La dispersión*: ambas propuestas serían dimensiones de una misma «serie mágica». Y la hipótesis transversal a esta serie mágica no es otra, según parece, que el Carnaval.

Así pues parece que en la hipótesis del Carnaval se podría encontrar el núcleo hermenéutico de esta serie o «periodo mágico» que sería trascendido⁴⁶ en ese otro «periodo pasional» que tendría su máxima expresión en el brillante *Tratado de la pasión*. Por lo demás no deja de ser significativo que, en su libro de memorias, Trías recoja la reflexión sobre *La dispersión* bajo el título «Pensamiento mágico» incluido a su vez, como último apartado, en el Tercer Movimiento de su sinfonía vital titulado, precisamente, «Filosofía y Carnaval». ¿Podría ser este el hilo discursivo que, revelando un sentido esencial, no eliminara ni minusvalorara nada, ni lo más sublime ni lo más banal, de la heteróclita aforística de la dispersión?

Para comprobar esta posibilidad es preciso reparar; obviamente, en la hipótesis del Carnaval de esta serie mágica, la cual resulta relativamente sencilla de exponer: y es que, en el fondo, esta hipótesis del Carnaval no haría sino atreverse a suscribir (lo cual no es poco) aquello que a juicio de Trías resulta ser lo más radical del pensamiento de Nietzsche. En efecto, sin dejar de reconocer el mérito de los exegetas franceses contemporáneos (Derrida, Foucault, Deleuze) y declarando abiertamente su espacial admiración por el trabajo de Klossowski, Trías afirma que tras años de malinterpretar un complejo estilo que continuamente se contradice a sí mismo, al fin parece reconocerse el núcleo más significativo de la filosofía nietzscheana, precisamente, en esa «sistemática voluntad por desmentirse a sí mismo»:

Esa es la clave de la menos doctrinal de las doctrinas, de una doctrina que se pronuncia un instante —en unas cuantas líneas— y se sumerge al acto en ese espacio en blanco, dejando paso a otra doctrina. Nietzsche de este modo sacrifica su identidad, deja de ser el profesor; el filósofo, el filósofo Nietzsche y libera una profesión de máscaras. Cada uno de los aforismos constituye entonces un nuevo disfraz, una máscara nueva. Y en el paroxismo de ese Carnaval es capaz Nietzsche de presentarse como «Ecce Homo», llevar el carnaval hasta sus últimas consecuencias, hasta el punto de disfrazarse... de Nietzsche.

Nietzsche, de ese modo, desmonta definitivamente la filosofía moderna, asentada en la firmeza del *cogito, sum* cartesiano. Nietzsche descubre detrás de cada doctrina o sistema un «yo» que aguanta y garantiza su «coherencia» y su carácter «sistemático»...

Ha tenido que pasar un siglo para que comenzáramos a entender a fondo y hasta los tuétanos lo que puede significar una filosofía Carnavalesca⁴⁷.

La filosofía del carnaval es, por tanto, una filosofía de espíritu nietzscheano que busca liberarse del subjetivismo cartesiano: en lugar de autodefinirse de

⁴⁶ Pero en ningún caso rechazado o repudiado, como se verá en el siguiente capítulo.

⁴⁷ TRÍAS, E., *Filosofía y carnaval*, Anagrama, Barcelona, 1984, pp. 78-80.

manera fetichista, privilegiando esencialmente una (y sólo una) de sus facetas de identidad («yo soy padre de familia, político de izquierdas, manager, futbolista o escritor»), el *yo* se comprende a sí mismo en una liberación incesante de facetas identitarias diferentes y hasta contradictorias. En definitiva la hipótesis del carnaval que suscribe esta filosofía propone *redefinir la subjetividad* desde la *máscara* y la vida social (la *intersubjetividad*) desde el carnaval:

La idea de «persona» debería sustituirse por la idea de «máscara» o «disfraz»: pues la persona o el yo esconde, bajo su aparente unidad, una multiplicidad. Bajo el yo indiviso se esconde Multitud...

Y el modelo de vida en común que se propone no será ya la agregación de identidades atómicas o la «socialización» de esas identidades en un «sujeto colectivo». Será por el contrario un carnaval: la producción acelerada de máscaras y caretas; en una palabra: la conversión de la vida cotidiana en teatro⁴⁸.

Vistas así las cosas podríamos concluir que la hipótesis del carnaval se resume y agota en una liberación de la identidad personal (mascarada) con sus correspondientes consecuencias sociales (carnaval). Y es cierto que el propio Trías apunta la preeminencia de esta interpretación ética y social de su propuesta frente a la comprensión epistemológica promovida por la tesis de la muerte del hombre⁴⁹: frente a la timidez de esta tesis foucaultiana⁵⁰, Trías apostaría por proseguir, con valentía y radical literalidad, la carnavalesca filosofía nietzscheana⁵¹. Sin embargo, por más que Nietzsche sobresalga al final del libro no se puede obviar que el interlocutor fundamental de los ensayos que componen esta pequeña obra no es otro que Foucault. Pero, si la muerte del hombre es poco radical en comparación con la apuesta nietzscheana, ¿por qué dialogar sobre todo con Foucault? ¿A qué viene retomar de nuevo el «limitado» epistemologismo foucaultiano?

Sabemos que Trías, según su bella expresión, piensa siempre *en compañía*: nunca escribe *sobre* otros autores sino *con* ellos, su pensamiento no es pura exégesis sino auténtica filosofía en relación con otros pensadores. Y ciertamente en *Filosofía y Carnaval* Trías piensa, sobre todo, en compañía de Foucault. La razón de la elección de tan inquietante «compañero» es la misma que explica la elección de cualquier otro compañero en la aventura que siempre constituye el pensamiento: porque *atañe y compromete*⁵². Si *Filosofía y Carnaval* es un libro

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 86.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 83.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 14.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 78.

⁵² TRÍAS, E., *El hilo de la verdad*, *op. cit.*, pp. 45-46. De hecho Trías toma precauciones ante el riesgo de confundir exégesis filosófica (por lo demás un ejercicio que, bien hecho, él mismo reconoce como algo muy necesario y respetable) con el ejercicio creativo de la filosofía. En referencia a Goethe escribe:

«Pocos son los escritores, ensayistas o estudiosos que se interesan verdaderamente por este misterioso personaje y por su obra imponente. Me refiero a un interés verdadero y vivo, pues nunca faltan los comentaristas, los exegetas o los hagiógrafos que nutren su penuria de

en el que Foucault se hace ineludible compañero del pensar no puede ser sino porque el discurso foucaultiano atañe y compromete al propio pensamiento triasiano. Hecha esta precisión podemos intentar decidarnos sobre lo que a Trías parece interesarle, al menos de un modo más explícito e inmediato, del proyecto foucaultiano, cuya síntesis general es formulada por nuestro autor en los siguientes términos:

Se trata de descubrir las condiciones de posibilidad, primero, del psicoanálisis freudiano; más tarde de toda la psiquiatría que investiga «la enajenación mental»; por fin de la medicina posterior al siglo XIX; y por último, de un conjunto de «saberes» que ha aparecido —y desaparecido— a través de una secuencia cronológica de la cultura occidental (a partir del Renacimiento)⁵³.

Según este texto parece que es el estudio crítico de las condiciones de posibilidad más radicales del psicoanálisis freudiano lo que desencadenaría el resto de motivos intrínsecos del proyecto de Foucault. Pero ¿por qué el psicoanálisis?, ¿qué es aquello que lo hace tan central para un discurso como el de Foucault? La razón de esta elección estriba en que el psicoanálisis parece trabajar con una serie de *polaridades* que parecen definir, a su vez, los parámetros propios del saber y de la cultura occidental en general: *vida despierta / vida onírica; infancia / madurez; alienación / normalidad*. Y es la naturaleza de este saber y de esta cultura, más allá del «caso psicoanalítico», lo que en última instancia preocupará al proyecto de Foucault. El estudio de las condiciones del psicoanálisis y de su definición (y gestión) de la locura y la enfermedad mental sirve, por tanto, para comprender la naturaleza general de la *episteme* propia de la cultura occidental. Hay pues una íntima relación entre el tratamiento especializado de la locura y la (auto)comprensión epistemológica de la cultura occidental. Escribe Trías:

Foucault prosigue ahora la investigación, sorprendiendo a la Razón de occidente en el instante de su fundación. Descubre así la sincronía temporal y estructural entre un acontecimiento histórico —el «grand renfermement» de los insensatos— y un acontecimiento ideológico —las «Meditaciones» de Descartes. Ambos acontecimientos revelan una misma estructura: instauración de unos límites estrictos, de una línea divisoria precisa entre Razón y Sinrazón, entre lo incluido y lo excluido. En un espacio de inclusión y reclusión quedarán mezcladas todas las formas que la «Razón clásica» estipula como sin-razón: libertinos, sodomitas, blasfemos, suicidas frustrados, dementes furiosos, aquejados de locura de amor, atentadores de la moral familiar, prostitutas: todas las formas de atentar el orden moral-social de la ciudad⁵⁴.

Así pues en la obra de Foucault aparecen íntima y estructuralmente conectados el tratamiento del Sujeto (paciente) del psicoanálisis y de la psiquiatría

ideas en el saqueo de algún monstruo sagrado» (en TRÍAS, E., *Thomas Mann / Goethe*, Mondadori, Madrid, 1988, p. 91).

⁵³ TRÍAS, E., *Filosofía y carnaval*, op. cit., p.21.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 53-54.

(*Enfermedad mental y personalidad, Historia de la locura*) y el tratamiento y la comprensión que se desarrolla en torno al Saber propio de la cultura occidental (*Las palabras y las cosas*). Más aún, la explícita atribución de centralidad a las meditaciones de Descartes parece destacar la filosofía como discurso «ideológico» revelador de la episteme. Y esta ideología (cartesiana) tiene, como sabemos, su núcleo más propio en la Subjetividad metódica, aquella que desde el *cogito, sum* es capaz de distinguir, con la evidencia como criterio, el saber verdadero del no-saber. El destino de la Subjetividad, sobre la que parecen querer decidir el psicoanálisis y la psiquiatría en términos de «cuerto-loco», parece pues estrechamente ligado al destino del Saber occidental, de la *episteme* sobre la que pretende decidir la Subjetividad cartesianamente entendida en términos de «razón-sin razón».

Consideramos que esta conexión es lo que atañe y compromete al pensamiento triasiano por cuanto enriquece profundamente la problemática identitaria que denunciaba su reflexión metafilosófica, al sugerir que el destino epistemológico de la identidad metafísica (reprimida, deslegitimada por las corrientes antimetafísicas) está íntimamente conectado con el destino de la identidad subjetiva, del «yo», de la persona, del sujeto. Conexión que, por lo demás, ya se insinuaba crucial cuando en *La filosofía y su sombra* —obra de la que *Filosofía y Carnaval* sería, en palabras del propio autor, una especie de «brazo armado»⁵⁵— se terminaba aludiendo a los «despistes» de un sujeto que auguraban una *muerte de la filosofía del hombre*⁵⁶. Filosofía y subjetividad, identidad personal e identidad metafísica, parecen pues dos caras de un mismo drama o problema. Y la arqueología foucaultiana resulta un indicador crucial al respecto. Por eso es Foucault un compañero ineludible (e inestimable) en este momento del pensamiento triasiano.

Esta interpretación nos obliga a replantearnos la capacidad de la hipótesis del Carnaval para explicar la hermandad esencial entre *Filosofía y Carnaval* y *La dispersión*. Según lo expuesto, en la primera de estas obras se programa el intento de liberar a la personalidad de ese fetichismo subjetivista a través de la hipótesis del Carnaval: proliferación ininterrumpida de «máscaras» inhibidas por la clausura subjetivista. Ahora bien, si es acertada nuestra interpretación sobre el motivo profundo de la elección triasiana de Foucault como compañero del pensamiento, ¿no debería indicarse en dicho texto, junto con esa subjetiva liberación carnavalesca, una liberación epistemológica de la metafísica reprimida por las tendencias antimetafísicas denunciadas por la metafilosofía triasiana? La hipótesis del carnaval, ¿no debería ampliar expresamente su campo de acción de lo subjetivo a lo epistemológico?

Ciertamente ninguna aportación realmente significativa del texto nos autoriza a pensar que la hipótesis del carnaval sea «algo más» que la liberación de la identidad personal. Pero a completar este «vacío» vendría, precisamente,

⁵⁵ TRÍAS, E., *El árbol de la vida*, op. cit., 360.

⁵⁶ TRÍAS, E., *La filosofía y su sombra*, op. cit., 189.

el texto de *La dispersión*. Basta con reparar en la colección de aforismos recogidos bajo el título «Baile de máscaras»⁵⁷ para caer en la cuenta de cómo esta obra recoge la preocupación fundamental de *Filosofía y Carnaval* por la liberación de la personalidad: contra el subjetivismo fetichista que reprime (*El yo, ese «yo adulto» al que siempre —¡helas!— nos remitimos es, de hecho, el efecto de un reniego*⁵⁸) la apuesta por «la dispersión» recoge el motivo de la hipótesis del carnaval, incluso en su propia terminología y en referencia a su propia temática (*Produce la dispersión formas, máscaras que pueden parecernos identidades, nombres*)⁵⁹. Pero he aquí que esta liberación respecto del dominio del Sujeto-Fetichista aparece profundamente relacionada con el ámbito epistemológico. De hecho creemos que en relación a esta dimensión del problema subjetivista encuentra *La dispersión* su «hilo conductor». Los siguientes aforismos resultan muy reveladores al respecto:

- 1) *No es «lo absoluto» la dispersión sino que brota de su abolición y absolución. Es pues lo suelto y lo absuelto*⁶⁰.
- 2) *La unidad y continuidad del discurso, su marco espacial y temporal cerrado sofocan la dispersión del pensamiento. Y una instancia sintetizante recaba esa clausura: el Sujeto*⁶¹.
- 3) *La única referencia de la dispersión, su único pretexto es el pensamiento mismo en su pura elementalidad. ¡Y es tan fragmentario!*⁶²

En el último de estos aforismos se indica explícitamente cuál puede ser la «única referencia» de la dispersión: el pensamiento en su esencia fragmentaria, el cual nace cuando se produce la abolición de lo absoluto que es, precisamente, la instancia subjetiva que impone, contra la esencia fragmentaria de la dispersión, la «unidad y continuidad» del discurso. Creemos que desde estas consideraciones es posible entender la unidad y la diferencia entre *Filosofía y Carnaval* y *La dispersión*: mientras que la liberación del Sujeto Personal está fundamentalmente programada en *Filosofía y Carnaval*, la liberación epistemológica se hallaría esencialmente ejecutada en *La dispersión*. Y hablamos de programación y de ejecución con total conciencia de la distinción: la liberación carnavalesca del sujeto personal sólo puede ser *programada en un libro* por la sencilla razón de que atañe directamente a la vida y es en ésta, y no en un escrito, donde tal liberación puede y debe acontecer⁶³. Por el contrario, la liberación

⁵⁷ TRÍAS, E., *La dispersión*, op. cit., pp. 85-91.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁹ *Ibid.*, 2006, p. 19.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁶¹ *Ibid.*, p. 63.

⁶² *Ibid.*, p. 65.

⁶³ No quisiéramos caer en trivialidades esotéricas con pretensiones de adivinación respecto a las relaciones entre vida y obra de un autor que, por lo demás, se ha declarado ya en un primer libro de memorias: *El árbol de la vida*. Pero no nos resistimos a apuntar que tras el Carnaval programático de *Filosofía y Carnaval* (y tras *La dispersión*) Trías vivió un auténtico viaje iniciático en Brasil con múltiples vivencias y mucho de carnavalesco.

del pensamiento admite plasmación objetiva, admite escritura en una obra comunicable discursivamente.

Creemos además que esta liberación epistemológica responde esencialmente a la liberación de la metafísica que Trías buscaba desde su indagación metafilosófica. Recordemos que la metafilosofía triasiana había revelado la estrategia reduccionista de las actitudes antimetafísicas (paradigmáticamente representadas por el neopositivismo lógico de Carnap y asociados) como una prohibición de intimar con ideas y conceptos meramente semejantes o contiguos. Pues bien, es obvio que el pensamiento fragmentario de la dispersión no se atiene, en absoluto, a los parámetros exigidos por estas corrientes antimetafísicas: ni se preocupa de la sistematicidad, ni huye de la ambigüedad. El «pensamiento enloquecido» de la dispersión parece haber superado, de este modo, ese «complejo» que parecía haber interiorizado la filosofía, y que la llevaba a enredarse en interminables disputas metodológicas que habían acabado por «quemar» su verdadera creatividad en esa hoguera metafilosófica de las vanidades científicas. Y sin embargo, el pensamiento de la dispersión no es (ni se parece) a las producciones metafísicas. ¿Será quizá un necesario paso previo a una creación verdaderamente metafísica, auténticamente filosófica? Dos aforismos darían pie a una interpretación semejante:

- 1) *Las grandes ideas son ocurrencias llevadas al exceso. Una cierta embriaguez acompaña a todo descubrimiento, una cierta «locura»⁶⁴.*
- 2) *¿Será la dispersión el nombre registrado o la patente de una maquinaria que permita producir la infinidad de metafísicas?⁶⁵*

En efecto, en el último aforismo no se afirma que la dispersión sea metafísica. Tampoco se afirma que la dispersión produzca metafísicas. Pero sí se plantea (en un estilo interrogativo que consideramos retórico) que la dispersión tal vez «permita» la producción de infinidad de metafísicas. Y es que, en efecto, para producir metafísica, en la coyuntura en la que se desarrolla la metafilosofía triasiana, se precisa superar el complejo científico que, de una forma u otra, enreda al pensamiento filosófico en los parámetros propios del cientificismo antimetafísico. Se requiere pues, como paso previo, ganar esa libertad, trascender ese complejo. Sólo así es posible que, como dice el texto, surja una gran idea, por ambigua que sea y que, asumiendo esa idea ambigua (locura para el cientificismo antimetafísico), se la reflexione o piense «hasta el exceso», creando así toda una metafísica a partir de ella⁶⁶.

En conclusión, la liberación de la identidad personal (*Filosofía y Carnaval*) correría en paralelo con la liberación de la metafísica (*La dispersión*). Ahora bien, al seleccionar esos aforismos e interpretarlos como reveladores del supuesto hilo conductor de *La dispersión*, ¿hemos cumplido con ese criterio que

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 22.

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ Pero eso responderá a «otro momento» del pensamiento triasiano que no es objeto de estudio del presente artículo.

apuntamos como posible salida a esa aparente contradicción triasiana que, por un lado, nos advertía sobre lo impertinente de buscarle un fundamento a la dispersión y, por otro, nos animaba en el prólogo a compartir la convicción de que existe un hilo conductor en ella? ¿Es nuestra interpretación capaz de respetar todos y cada uno de los aforismos de la dispersión en su total e irreductible singularidad?

Creemos que sí, ya que afirmar que la dispersión responde, esencialmente, a la liberación del pensamiento fragmentario como condición previa a la producción metafísica, supone otorgar plena validez a cualquier pensamiento, por fragmentario o desconectado que éste aparezca en relación a este mismo esquema interpretativo. En efecto, incluso los pensamientos más ajenos a la problemática del sujeto y del pensamiento fragmentario pueden ser entendidos como aportación en este sentido, sin que por ello pierdan la plenitud de su propia y autónoma valía, precisamente porque se trata de ganar, frente a la clausura epistemológica del Sujeto (con mayúscula) la libertad del pensamiento múltiple, sin continuidad ni lógica unitaria, sin instancia o fundamento último que pueda valorarlos, reducirlos o/y jerarquizarlos. Así pues *La dispersión* comparte con la hipótesis del carnaval la preocupación (y la apuesta) por la liberación de lo múltiple con respecto al Sujeto. Sólo que mientras que en *Filosofía y Carnaval* esa liberación hace referencia al plano identitario, en *La dispersión* ese plano se corresponde esencialmente con la dimensión epistemológica: hermandad diferenciada de dos obras con distinto campo de actuación (personal y epistemológico) y una estrategia común de fondo (liberación de la multiplicidad inhibida por el subjetivismo).

La hipótesis del carnaval no agota ni resume, por tanto, la hipótesis de la dispersión: ambas encuentran su sentido más profundo en esa estrategia compartida de liberación, sea del sujeto, sea de la metafísica, (o más exactamente, del terreno propicio donde ésta pueda brotar). No en vano en la última nota a pie de página de *Metodología del pensamiento mágico*, Trías subsume la hipótesis del Carnaval y el (por entonces) proyecto de *La dispersión* bajo la categoría común de «serie mágica»⁶⁷. La hipótesis del carnaval y la hipótesis de la dispersión responderían por tanto a una misma estrategia de carácter mágico cuyo objetivo es la liberación identitaria y metafísica: a la magia liberadora de la personalidad del Carnaval le corresponde la magia liberadora del pensamiento de la Dispersión (paso previo a lo metafísico).

En el proyecto de Foucault se insinuaba, como hemos dicho, una relación muy íntima entre la comprensión y la represión psicoanalítica y psiquiátrica del Sujeto Personal y la represión del Saber en el ámbito epistemológico. Ahora estamos en condiciones de ver cómo la liberación del Sujeto y de la Metafísica se interconectan e interfecundan recíprocamente. Y es que cuando el sujeto libera la profusión de máscaras que la Subjetividad fetichista reprimía, descubre un sinfín de experiencias que, además de ser vividas, pueden ser acogidas por

⁶⁷ TRÍAS, E., *Metodología del pensamiento mágico*, op. cit., p. 159.

el pensamiento: a tantas facetas como el sujeto despliegue en la dramatización carnavalesca de su vida cotidiana tantas sugerencias posibles se le brindan al pensamiento. Por otro lado, cuantas más ocurrencias se permita acoger el pensamiento desde la estrategia de la dispersión, más experiencias o experimentos posibles de vida se le descubrirán al sujeto personal como facetas de identidad, como posibles «máscaras». De hecho en múltiples ocasiones el motivo de la dispersión se presenta en la obra homónima en relación a la temática del carnaval, de la identidad y de la máscara. Los siguientes aforismos resultan muy ilustrativos al respecto:

- 1) *Carece de fuerza cohesiva la dispersión: no se reúne consigo ni tampoco se «reconcilia». No tiene identidad o nombre. No posee «ipseidad». Es quizá eso: un «quizá». O una alteridad también —sin término de referencia.*
- 2) *Produce la dispersión formas, máscaras, que pueden parecernos identidades, nombres...*
- 3) *La dispersión es la esencia, la verdadera esencia o quintaesencia siempre buscada, nunca encontrada, al fin reducida en el crisol alquímico del pensamiento. Y al reducirla ha dejado oír al fin su nombre: es ella, la Voluble, la Mágica, la Incandescente. Ella la Irreductible, ella, la que no se deja nunca envolver con etiquetas, nombres...⁶⁸*

En efecto, en estos aforismos se afirma que la dispersión no se deja reducir a nombre, etiqueta o identidad alguna. Es más, en caso de tener que decidirse por lo esencial de ella los nombres que mejor la definen son la Voluble, la Mágica, la Incandescente. Y, lo que aún resulta más explícito, se afirma que la dispersión «produce máscaras». No es casual, por lo demás, que bajo el título «Baile de máscaras» se recoja, como ya hemos dicho, toda una colección de aforismos.

Así pues, podemos concluir, que *la dispersión produce máscaras y las máscaras producen dispersión*: ambas apuestas, la dispersión y el carnaval, son dimensiones complementarias de una estrategia común de liberación a cuya rápida caracterización no nos resistimos a dedicar el último apartado del presente trabajo.

5. EL PENSAMIENTO MÁGICO Y LA LIBERACIÓN «CÍNICA»

Lo primero que es preciso aclarar a la hora de caracterizar esta estrategia de liberación es que no basa su fuerza en ningún tipo de oposición frontal: no se trata de denunciar las conclusiones sobre la metafísica, como pensamiento mágico con ilegítimas pretensiones de científicidad, como un «error» que es preciso desmentir. Esta postura llevaría, en última instancia, a defender la científicidad de la filosofía frente a las falsas (o falaces) acusaciones de sus

⁶⁸ TRÍAS, E., *La dispersión*, op. cit., p. 19.

detractores antimetafísicos. La apuesta de Trías apunta en una dirección muy distinta:

Se nos acusará de cinismo: en efecto huimos de una «metafísica vergonzante» que quiere competir con el saber inhibiendo su carácter mágico. Por el contrario creemos que conviene resaltar ese carácter, tal y como hace con derecho y buen tino el neopositivista. Pero en lugar de constituir en ello el máximo argumento contra la metafísica, es para nosotros el mejor argumento a su favor⁶⁹.

Parece, pues, que lejos de arremeter contra el argumento antimetafísico Trías lo corrobora: comparte con el antimetafísico (analíticos, positivistas, etc.) la convicción de que la metafísica ha pretendido ser ciencia. Sin embargo parece valorar esta debilidad desde un horizonte de comprensión muy distinto al de los protagonistas de la actitud antimetafísica. Para éstos la debilidad del discurso antimetafísico radica en su pretensión de ser ciencia cuando, realmente, es incapaz de serlo «pese a todos sus esfuerzos», debido a que la ambigüedad característica de sus discursos la acerca más a la magia que a la ciencia. Así pues, la debilidad que el antimetafísico reconoce en el saber filosófico se repartiría entre su *pretensión de científicidad* (primer nivel de debilidad) y su *incapacidad de científicidad* (segundo nivel de debilidad).

Pues bien, Trías sólo compartiría con los antimetafísicos el primer nivel: que la metafísica sea más comparable al discurso *mágico que* al científico, pero ello no es síntoma de debilidad. Por el contrario en ello radicaría, para Trías, la mayor fortaleza de la metafísica. La liberación de la identidad a la que nos constriñe el discurso antimetafísico se logra, como en parte ya se ha adelantado, superando el *complejo científicista*. La filosofía tiene que ser capaz de afirmar su incapacidad de ser sujeto científico desde la renuncia al deseo científicista (educado desde fuera por el discurso antimetafísico en la lógica interna o alma de la Metafísica): la filosofía debe liberarse de sus complejos y atreverse a ir más allá de los límites represivamente impuestos (y perversamente interiorizados) a su propia identidad.

El error de la metafísica ha radicado en su eterna pretensión por emular a las ciencias. Ha sido demasiado «científicista»⁷⁰.

El reto no es, por tanto, liberarse de la pretensión de ser ciencia, sino de la vivencia acomplejada de la imposibilidad de serlo, de la valoración o el juicio negativo sobre esta imposibilidad que el científicista antimetafísico suscribe. Y esto implica que la filosofía vaya más allá de la moralidad impuesta por el discurso antimetafísico sobre sus intimidades. La liberación del Sujeto Filosófico respondería pues a una estrategia que siguiendo la sugerente escritura triasiana podríamos caracterizar de *cínica*, entendiendo aquí por cinismo (y sin entrar en mayores precisiones) aquella conciencia que en lugar de oponerse

⁶⁹ TRÍAS, E., *Metodología del pensamiento mágico*, op. cit., p. 155.

⁷⁰ TRÍAS, E., *La dispersión*, op. cit., p. 63.

frontalmente a la verdad del enemigo, intima con ella y la asume hasta mostrar, según sus propios parámetros, su propia invalidez⁷¹: *entraremos así en el juego y aceptaremos ciertas reglas promulgadas en el extranjero*⁷².

En conclusión: la estrategia de liberación del subjetivismo fetichista (en relación a la identidad personal y al saber, al sujeto y a la metafísica), aquella que dota de sentido (unitario y diferenciado) a la serie mágica compuesta por *Filosofía y Carnaval* y por *La dispersión*, puede ser caracterizada como una estrategia metafilosófica cínica y mágica: *cínica*, porque lejos de oponerse frontalmente al enemigo y tratar de desmontar su error, se asume su verdad y su juicio pero de manera extramoral; y *mágica*, porque esa asunción cínica responde al reto de adoptar como imperativo la tendencia a intimar con lo meramente ambiguo y semejante, propia del discurso mágico.

Universidad de Deusto
jonatan.caro@deusto.es

JONATAN CARO REY

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2013]

⁷¹ Esta estrategia se muestra con cómica lucidez en el episodio protagonizado por el Gran Cínico Diógenes recogido por Peter Sloterdijk: «Cuando Platón formuló la definición de que el hombre es un animal bípedo e implume, definición que provocó el aplauso de los presentes, Diógenes desplumó un gallo y lo soltó en la escuela con las palabras: “Esto es el hombre de Platón”; lo que motivó el que se añadiera: “Con uñas planas”», en Peter Sloterdijk: *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid, 2003, p. 178.

⁷² TRÍAS, E., *Filosofía y carnaval*, op. cit., pp.66-67.