

COMENTARIO A LAS OBRAS DE EUGENIO TRÍAS

UNA DE LAS CUALIDADES QUE GUSTAVO BUENO encomia en la obra de Trías es su método geométrico y constructivo (PD, 10)¹ con el que el catedrático de Oviedo se siente identificado. Quienes, como yo, admiramos el esfuerzo dialéctico que este autor realiza en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* por acceder a una reconstrucción materialista del concepto de filosofía en un contexto en el que hay que violentar las palabras para que digan algo más de lo que el verbalismo formalista permite decir como racional, no podemos por menos de quedar algo perplejos ante esta declaración. Casi como previendo tal perplejidad añade Bueno: “que se esté de acuerdo con el método no quiere decir que no pueda discreparse sobre el modo concreto de utilizarlo en cada caso” (PD, 10). Pues bien, creo que lo geométrico y constructivo es el modo concreto como Trías utiliza un método y no propiamente el método como tal.

Estructuralismo y formalismo

El método de Trías es declaradamente “estructuralista”. En su primera obra hace una breve y precisa descripción de los principios en que se basa: construcción de modelos en los que se conectan varios haces de relaciones previamente “filtradas” de los textos que se toman como material de estudio (FS, 17 ss). Posterior elaboración matemática de las posibles combinaciones a que da lugar el modelo, lo cual permite “reconstruir el ‘campo semántico’ de una determinada problemática filosófica que trasciende las ‘elecciones’ individuales de un determinado filósofo” (FS, 24). Este campo semántico sería “la estructura subyacente a un grupo

¹ Véase la lista de siglas que utilizamos, al final de este artículo. El número que sigue a la sigla indica la página de la obra.

de discursos filosóficos que aparecerán, después del análisis, como transformaciones" (FS, 24-25).

Tal estructuralismo es, además, en el caso de Trías, ideal y formalista. *Ideal*, si se quiere, en el sentido más estricto de la palabra —sin "ismos" calificativos, al menos por ahora: "Estructura no significa ni una peculiaridad de las cosas ni una abstracción de éstas (TI, 103); el acceso a las estructuras profundas es, por tanto, un acceso a la "región intelegible" (TI, 104, subrayado por mí). En cuanto al *formalismo* —con "ismo", en este caso— es reconocido por el autor, quien a la vez pretende justificarlo por el carácter propedéutico de sus obras actuales (Cfr. MPM, 45-46). Justificación, por cierto, que no acabo de comprender. Al parecer, para Trías, toda investigación sobre las condiciones del conocimiento (incluida la Fenomenología del Espíritu de Hegel) es una investigación *formalista* sobre las condiciones *formales* del conocimiento, y solo eso.

Tal metodología permite ciertamente construir bellas teorías sobre cualquier objeto que se ponga al alcance de la mano. Teorías que, si además están expuestas con el estilo desenfadado y retórico que utiliza el autor, tienen la gran virtud de despistar al lector encantándole con los malabarismos del lenguaje y la coherencia aparente del discurso, ofreciendo, sin embargo, por todo contenido, un torrente de metáforas atrevidas: literatura con ropaje de ciencia, imágenes con forma de conceptos, metáforas que parecen "relaciones estructurales", es decir, *metafísica* (en la acepción que esta palabra tiene para el mismo Trías) ese es el contenido real de su discurso.

Magia y metafísica

Podemos decir, como afirma Gustavo Bueno, que el último libro que ha publicado Trías se presenta como una construcción del concepto de metafísica en cuanto producto de la composición de dos conceptos previamente definidos: ciencia y magia. La metafísica sería el resultado de "tratar el terreno pertinente a la magia con los recursos característicos de la ciencia" (MPM, 108), es decir, tratar el universo

como totalidad cual si fuera un objeto preciso, propio del discurso científico.

Pero este cruce de la ciencia y la magia sólo se puede entender desde una condición *a priori*, desde la previa escisión entre magia y ciencia: "Anteriormente a esta escisión singular —dice Trías— sólo había un pensamiento unitario al que hemos dado en llamar: pensamiento mágico" (MPM, 64).

La proposición final de Trías es una especie de "retorno" al pensamiento mágico, lo cual no significa, según él, una opción por el irracionalismo, no significa un "marcar" la magia frente a la ciencia, sino sencillamente un eliminar la marca, un "desmarcar", como él dice, de modo que lo que ahora está escindido quede de nuevo mezclado, revuelto, y el pensamiento, hasta ahora constreñido por las normas de la racionalidad científica, pueda quedar libre, "de vacaciones" (Cfr. MPM, 158). En último término este nuevo pensamiento mágico sería el resultado de despojar a la metafísica de su "ilusión analítica", de su pretensión científica (MPM, 155).

Nos encontramos en el núcleo del idealismo de Trías: se ha definido un concepto de magia, por contraposición al de ciencia, que a su vez se define por el primero. Se ha supuesto luego un primitivo estado idílico en el que todo estaba confundido, en el que todo era magia, se toma conciencia de la escisión actual y, por fin, se propone su supresión. Lo más interesante del idealismo ahistórico de que hace gala nuestro filósofo no es, sin embargo, el carácter *prácticamente* ilusorio de su pretensión, su imposibilidad real, sino la "ilusión" *lógica* en que se basa: cuando Trías precisa el concepto de magia como opuesto al de ciencia y el de ciencia como opuesto al de magia, utiliza "magia" en un doble sentido: lo que en un momento era un fondo primitivo de pensamiento indiferenciado, es ahora una sombra de la ciencia, producto de la escisión. Esto no puede tener otra interpretación sino la de que la escisión como tal es lo único que da entidad real a los términos escindidos. Lo curioso es que al prescindir de ella obtenemos no un término originario, distinto de los opuestos,

sino sencillamente uno de los términos de la oposición; la magia. Esto nos conduce a pensar que propiamente lo que hace la escisión es dar entidad (ideal) no a los términos escindidos, sino a uno de los términos: la ciencia. Pero esto es precisamente lo que Trías querría evitar: establecer una nueva demarcación, marcando en este caso la magia con el signo positivo. Como veremos, esta contradicción es inherente al método de Trías.

La estructura de oposiciones

Desde que la lingüística obtuvo su éxito utilizando como estructura básica para la construcción de sus categorías la relación de oposición, este método ha ido adquiriendo un enorme prestigio como panacea para todas las ciencias humanas. Para Trías el signo "/" de la oposición adquiere la virtualidad de explicarlo todo a la vez que su supresión resulta ser la solución de todos los problemas.

La sombra de la filosofía (ese conjunto de opciones que toda filosofía rechaza como su opuesto) es precisamente aquello que cada filosofía se *inventa* (FS, 28) para poder definirse a sí misma, para constituirse en "semáforo del saber" estableciendo un reglamento nuevo, unas nuevas normas que sirvan para regular el tráfico del saber, para marcar a un tipo de saber como saber auténtico frente a otros que quedarán excluidos. La oposición saber/no saber viene a ser así la estructura general de todo discurso filosófico y la función de la filosofía se reduce a la actividad demarcadora entre la ciencia (saber *marcado*) y la no ciencia.

La filosofía es uno de esos "valores máximos" nietzscheanos que regulan la cultura de Occidente como super-normas impuestas sobre las normas culturales. La estructura del discurso filosófico es equivalente a aquella que constituye el *a priori* de la cultura occidental, según Foucault, es decir, la estructura de inclusión/exclusión.

La misión actual del filósofo —según Trías— no consiste ya en establecer un nuevo reglamento para la demarcación, no consiste en construir una nueva filosofía, sino en romper con la escisión, acabar con la estructura inclusión/exclusión,

acabar con la demarcación. Su función será "sacerdotal": hacer hablar a la sinrazón en la razón, tender un puente entre uno y otro extremo de la escisión, colocarse justamente en el signo "/" de la oposición para disolverlo; es la función del "divino marqués", la filosofía del carnaval y de la ambigüedad (FC, 71).

Pero en este momento nos hemos topado con el olvido fundamental del genial filósofo español, con su gran error de base: con el olvido de la oposición latente en la que él mismo se sitúa para disolver la escisión, oposición que podemos rastrear como estructura profunda a partir de la cual puede a su vez entenderse su pensamiento como una opción dentro del conjunto de combinaciones posibles. Señalar esta opción y el marco de esta opción es lo más sencillo siguiendo sus propias reglas metodológicas: Trías se coloca precisamente en el campo definido por la oposición marcar/no marcar. Y "marca" precisamente el segundo miembro de la oposición el término "no-marcar", lo cual quiere decir que se margina de la cultura occidental actual que le envuelve. Que esta mera exclusión-marginación pretenda ser una utópica negación-superación de la escisión no hace sino revelar el carácter ilusorio del intento de Trías. Se me ocurre una sola interpretación del sentido de esta ilusión: Trías reproduce en nuestros días el mismo círculo del pensamiento de Parménides: de tanto ver que todas las cosas se *oponen* termina pensando que todas las cosas *son oposición* y que la oposición lo es todo. Resulta así que la filosofía no es nada sino oposición a la no-filosofía, que el saber no es nada sino oposición al no-saber, que la ciencia no es nada sino oposición a la magia o a la ideología, la cual a su vez no debería ser nada sino oposición a la ciencia, etc. Espero que la desilusión venga cuando Trías saque consecuencias de su postura y termine afirmando que su no-oposición no es nada sino oposición a la oposición. Para cuando llegue este momento propongo que se busque la base material de ese concepto formal que llamamos oposición. Que se pregunte por la base histórica y social de la oposición, por la división del trabajo y esa lucha de intereses que lleva indisolublemente unida y que constituye la armazón

de la historia humana, incluido el paso histórico de la magia a la ciencia, o mejor, de unos tipos de pensamiento a otros.

Ciencia e ideología

Es muy probable que mi última sugerencia escandalice a Triás. En términos generales se puede decir que él interpreta el materialismo histórico como un reduccionismo ilegítimo del conjunto de niveles, campos o esferas de la cultura a un solo nivel: el de la infraestructura económica, reducción que se basa en la típica confusión de “un área conocida con un área privilegiada de la realidad” (TI, 60). Esto conduciría a la formulación de una teoría holista de “la ideología”, frente a la cual Triás descubre en la obra de Marx otra teoría de “las ideologías” que se encuentra allí “en estado práctico”: no formulada teóricamente pero sí realizada en *El capital*. El objetivo de Triás es formular teóricamente esta segunda concepción de las ideologías. En ella el modelo de formación ideológica no será ya la especulación filosófica alemana, sino la economía política clásica en la medida en que su discurso permanece en la consideración de la economía al nivel de la apariencia, de lo visible, de las formas de conciencia inmediata en las que se representa la actividad económica, el nivel de las *estructuras superficiales* y conscientes. Frente a esta economía superficial la teoría de Marx busca un modelo estructural *profundo*, a partir del cual puedan explicarse precisamente las formas ideológicas de representación de la economía en la conciencia de los individuos o en la teoría económica clásica.

En este caso —según Triás— no nos encontraríamos, como en el materialismo histórico, con una ideología superestructural y una infraestructura económica desde la que habría que explicarlo todo, sino con un conjunto de niveles diferentes (económico, lingüístico, de parentesco, religioso, estético), a cada uno de los cuales corresponde una formación ideológica que hay que entender como determinada precisamente por la estructura profunda de cada nivel. En

vez de tener una teoría holista y hegeliana de “la ideología” en *El capital* tendríamos, en estado práctico, una teoría pluralista y descentralizada de “las ideologías” (TI, 95).

Para considerar el alcance de estas tesis debemos cuestionar la legitimidad de la distinción de dos teorías de la(s) ideología(s) en Marx y de la opción de Trías a favor de la segunda y en contra de la primera.

El pensamiento de Trías parte aquí de una doble deformación: se deforma el materialismo histórico reduciéndolo a un craso materialismo mecanicista, y se deforma la estructura de *El capital* desconectándolo del materialismo histórico.

La deformación del materialismo histórico consiste, brevemente expuesto, en lo siguiente: Trías distingue unas “oposiciones” de conceptos como relevantes para el análisis de esta teoría: causa/efecto, base/edificio, infraestructura/superestructura, materia/espíritu, fundamento/fundamentado, y concibe prácticamente como equivalentes tales oposiciones. Ahora bien, si causa, base, infraestructura, fundamento y materia son lo mismo, estaríamos precisamente ante un materialismo mecanicista y no precisamente histórico y dialéctico, estaríamos ciertamente ante un reduccionismo inaceptable.

Esta deformación de partida hace que la “lectura” de *El capital* que Trías lleva a cabo a continuación sea una lectura no sólo coja e incompleta, sino sencillamente falseada, una lectura en que simplemente se adopta un presupuesto antihistoricista añadiéndolo a la obra de Marx con un clarísimo efecto de neutralización. En efecto, se recorta *El capital* como un todo abstracto con su propia lógica interna y se contrapone después esta totalidad artificial a la otra totalidad del seudomaterialismo histórico para optar, por fin, por la primera. Pero esto no es en realidad sino tomar la parte por el todo: *de hecho, la supuesta concepción fragmentaria de las “ideologías” no es sino un fragmento de la concepción marxista de la ideología.*

A juzgar por sus objeciones al materialismo histórico, habrá que pensar que las razones de Trías para defender esta parte de la concepción marxista de “la ideología” como concepción autónoma de “las ideologías” reside solamente

en el miedo al reduccionismo, reside en el miedo justificado a que, por ejemplo, se pretenda explicar a toda costa el pensamiento de un filósofo por el nivel de su renta anual, o la estética de un novelista por el *status* social de su familia. Pero la solución de Trías es en realidad una renuncia a la explicación. Cabe una alternativa que, salvando el reduccionismo, no se precipite en el fragmentarismo de Trías; esta alternativa aparece justamente en el momento en que se aprende a distinguir la causa de un acontecimiento del fundamento de una estructura, desde el momento en que se aprende a distinguir entre autonomía e independencia de la superestructura.

El sentido de esta afirmación queda mucho más claramente de relieve cuando se formulan las siguientes preguntas: 1) Supuesto el conocimiento de la determinación de una ideología y/o una superestructura por la estructura de su nivel correspondiente, ¿qué es lo que determina a esta última estructura misma? Es decir, por ejemplo, supuesta la determinación de un mito por el sistema de parentesco al que responde o que representa, ¿qué es lo que determina al propio sistema de parentesco? 2) ¿Cuál es el fundamento, sentido, alcance y justificación de esa estructura profunda que la ciencia construye como explicación de las estructuras superficiales?

Las dos preguntas son prácticamente equivalentes, si bien la primera hace referencia a una problemática ontológica y la segunda a una problemática gnoseológica. Pero para ninguna de ellas hay respuesta en la teoría de Trías. Según él, la investigación científica se tendría que detener en el primer momento: en dar razón de las estructuras superficiales por las profundas. Correlativamente el apoyo epistemológico para la estructura profunda no sería sino su inteligibilidad formal, apriorística; en último término, su adecuación al criterio de demarcación que previamente hemos establecido al cumplir el "rito secular" de *demarcar* de una forma nueva, con Marx, colocando el saber en lo inconsciente y el no-saber en la conciencia.

El formalismo de Trías se revela aquí como un positivismo descarado para el que la dimensión histórica de la

realidad socio-cultural no pasa de ser un residuo, un *survival* incomprensible e irracional. Pero hay un marco de referencia más amplio en el que esta actitud cobra todo su sentido: la reducción que establece Trías del espíritu a la conciencia y de la materia a lo inconsciente. Esta reducción oculta lo que constituye la oposición fundamental sobre la que trabaja el marxismo, que no es "consciente/inconsciente", sino pensamiento/realidad, espíritu/materia, idealismo/materialismo. Según esto, en el marxismo las estructuras profundas no adquieren su valor científico por ser inconscientes simplemente, sino por ser pensamiento, modelos conceptuales, y en este sentido ellas no son ya el dato último de la inteligibilidad, sino que exigen su ulterior trituración hasta el límite de la "materialidad trascendental" que históricamente las determina (PFCS, 104).

El individualismo y la práctica

Los presupuestos metodológicos del pensamiento de Trías quedarían enriquecidos si esbozáramos aquí algunos otros de los temas tratados por este autor. Nos limitaremos a indicar brevemente dos de ellos: el de la "muerte del hombre" y el de la "praxis".

Una de las tesis más famosas que acompañan a algunas corrientes actuales del estructuralismo es la tesis de la muerte del hombre, a la que Trías se adhiere del modo más radical, interpretándola no solo en sentido epistemológico, sino en sentido vital, ético y social (FC, 8-9 y 77). No es posible entrar en la discusión a fondo de este tema, por lo que me limito a señalar un punto para la ulterior reflexión: en la tesis antihumanista de Trías hay un salto en el vacío: se parte de una constatación: "Las ciencias sociales han eliminado al hombre como concepto teórico relevante" (FS, 189), y se llega a una conclusión: "Ese yo-sustancia es por tanto un fetiche" (FC, 79). El lazo entre el punto de partida y la conclusión está representado por la interpretación de la primera constatación como desaparición de la conciencia en cuanto condición trascendental del conocimiento y su sustitución por el inconsciente trascendental.

(FS, 187). De esta manera, el postulado final, la desaparición del hombre, equivale a la idea de un individuo libre de la represión del inconsciente por el yo, equivale a propugnar un individuo nuevo, no idéntico, disperso, "despistado" (FS, 191).

Lo que tenemos aquí es, por lo tanto, un simple desplazamiento de la problemática inicial individuo-sociedad hacia la problemática consciente-inconsciente. El resultado es que el tema socio-político de la socialización del individuo queda sustituido por el tema ideológico de la desintegración del yo. El individuo propiamente no existe para Trías, sino más bien la conciencia individual. No es preciso, pues, disolver al individuo, sino al yo. Diríamos que, en último término, no es preciso socializar, sino psicoanalizar. Esta filosofía de la muerte del hombre no es sino una filosofía de la supervivencia del individuo a costa de la socialización.

Esto enlaza en cierto modo con lo que podríamos llamar el tema de la *praxis*. Brevemente esbozado: Trías no se ocupa de si las estructuras *sociales* determinan y constituyen al individuo, sino únicamente de la forma cómo la estructura *cultural* de inclusión/exclusión sirve de soporte para el concepto de yo individual, consciente y autoconsciente. En consecuencia, lo que interesa no es la liberación del individuo en la sociedad, sino la liberación del inconsciente en el individuo; y tal liberación se concibe como liberación cultural, como negación ritual de la escisión, como función sacerdotal que consiste en reunir los contrarios, negar la oposición, cultivar la ambigüedad.

Quizás convenga señalar que con estas opciones Trías ha ido dejando de lado una serie de posibilidades: la posibilidad de subvertir no sólo el orden de valores, sino también la organización social que los determina, la posibilidad de subvertir no sólo la cultura, sino también la estructura de la sociedad, la posibilidad no de borrar la oposición, sino de agudizar y explotar las contradicciones, la posibilidad no de una ética de la ambigüedad, sino de una ética de la revolución.

El sentido último de la práctica antifilosófica de Trías no es sino el de alimentar una filosofía antipráctica.

Las diferencias de Gustavo Bueno

El método de Trías, no precisa y simplemente geométrico, sino estructuralista-idealista-formalista, es sencillamente lo contrario de la dialéctica materialista que hemos visto defender a Gustavo Bueno en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*.

Al final de su "tercera diferencia", Bueno se refiere a la importancia que puede tener la "metodología del pensamiento mágico" que ha emprendido Trías, en cuanto que este pensamiento permite crear "conceptos posibles" y jugar así la función clásica del mito en sentido filosófico, la función de conexión entre lo conocido y lo arcano. Después de lo que hemos visto, no podemos por menos de considerar este gesto de Gustavo Bueno como un gesto de buena voluntad. Porque ya podemos sospechar cuáles son las posibilidades del pensamiento mágico de Trías: no precisamente conducir al mito filosófico capaz de trascender el ámbito cerrado de las categorías de la ciencia, para fraguar nuevas ideas rectoras, revolucionarias en el sentido de Gustavo Bueno, sino conducir a la simple, sencilla y vulgar ilusión, a la metafísica, a la ideología. El pensamiento mágico de Trías no supone la trituración de un marco categorial para trascenderlo y reconstruirlo en el nuevo nivel de desarrollo de la materialidad trascendental, sino que se contenta con ser la disolución *in mente* de la oposición entre magia y ciencia, ideología y ciencia, metafísica y ciencia. No es superación de la constricción de la ciencia, sino ilusión de su inexistencia material.

Sobre la "cuestión alfa"

Tengo que reconocer, al finalizar este comentario, que mi crítica puede parecer demasiado expedita. Quizás fuera ahora el momento de hacer un recuento no ya de los presupuestos y límites del pensamiento de Trías, sino de los matices que con sus obras ha ido descubriendo en cada uno de los temas tratados; un recuento, pues, de sus aportaciones a la llamada "cuestión alfa", no tanto en cuanto que tales aportaciones sirvan para indicar el camino a seguir,

sino más bien en cuanto que sirven para poner de relieve los obstáculos que se levantan por cualquier camino que se siga.

Por idealista que sea el intento de Trías, su mérito está en la decisión con que se enfocan los problemas, y su servicio más importante en el enriquecimiento del campo problemático. Pero si formuláramos la misteriosa "cuestión alfa" como la cuestión radical acerca del papel, la función o el lugar del pensamiento filosófico en el conjunto no sólo del saber —académico o mundano—, sino también del hacer teórico y práctico, científico y político, entonces creo que está justificada mi prevención contra la peligrosidad del camino seguido por Trías, por cuanto me parece que su método conduce a una "ilusión crítica", a confundir la radicalidad verbal de unas expresiones lingüísticas con el planteamiento radical de la cuestión.

MIGUEL A. QUINTANILLA

SIGLAS BIBLIOGRÁFICAS

- (CIV) G. BUENO: "Crónica de un inmenso vacío", en *Triunfo*, 26 de diciembre de 1970, pp. 10-12.
- (FC) E. TRÍAS: *Filosofía y Carnaval*. Anagrama, Barcelona, 1970.
- (FS) ——— *La filosofía y su sombra*. Seix Barral, Barcelona, 1970.
- (MPM) ——— *Metodología del pensamiento mágico*. Edhasa, Barcelona, 1970.
- (PD) G. BUENO: "'Diferencias' sobre tres temas de Trías". Prólogo a *MPM*, pp. 9-36.
- (PCFS) ——— *Sobre el papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Ciencia Nueva, Madrid, 1970.
- (TI) E. TRÍAS: *Teoría de las ideologías*. Ediciones de Bolsillo, Barcelona, 1970.