

Eugenio Trías, *La política y su sombra*, Barcelona, Anagrama, 2005, 163 pp.

CARLOS ALBERTO GIRÓN LOZANO

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Eugenio Trías es, sin duda alguna, uno de los principales pensadores de habla castellana en la actualidad. En sus más de treinta libros publicados se nos exponen temas diversos como el problema del sujeto, la identidad, la sombra de la filosofía, la pasión, el artista en su ciudad, el lugar de la metafísica en la postmodernidad, entre otros. Pero dentro de esta variedad de temas hay uno que tiene un carácter particular: el poder.

Ya en *Meditaciones sobre el poder* (Anagrama, 1977) Trías se proponía pensar el concepto de poder más allá del ámbito político, hacer una lectura de dicho concepto desde una perspectiva ontológica. De hecho, el problema del poder, o el poder como problema, no está ausente en las obras de Eugenio Trías, pero el tratamiento del mismo va más allá o más acá de una filosofía política; su desarrollo en este sentido viene siendo cada vez más una necesidad. La concreción, o primer ensayo que busca subsanar esta falta, se encuentra en la más reciente publicación del autor: *La política y su sombra* (Anagrama, 2005). En él, Eugenio Trías pretende “descender de la *ciudad ideal* a la *ciudad real* (por usar términos platónicos). Y de ésta a ese ‘corazón de la tiniebla’ que en toda praxis política, y en toda reflexión sobre ella, debe siempre tenerse en cuenta”.¹ Así, el filósofo se plantea un interesante recorrido por algunos de los autores e ideas clave en el desarrollo de la filosofía política hasta llegar a nuestros días en que una reflexión en este sentido es poco más que urgente.

El libro se compone de tres apartados acompañados de un prólogo y un epílogo. En un primer momento realiza un recorrido por cuatro ideas que, para Trías, constituyen los pilares fundamentales de una posible *política del límite*: felicidad, libertad, justicia y seguridad; ideas que constituyen los cimientos de la reflexión política. Pero, ¿por qué hasta ahora el desarrollo político de la filosofía del límite?

Para Eugenio Trías, como para Hegel, la filosofía está en un diálogo constante con el tiempo en el que nace y se desarrolla; la filosofía es, de hecho, un esfuerzo por decir en conceptos el propio tiempo. Es en este sentido que “este libro responde al reto de que la filosofía, toda filosofía, debe dar cuenta conceptual de su época; o debe encarnar sus ideas y propuestas en la contemporaneidad que le es propia y específica”.² Es un libro que deviene urgente ante acontecimientos como los del 11 de septiembre, es decir, una meditación o reflexión en torno a los actos inhumanos, a esa sombra de la *humana conditio* en su faceta política, como una necesidad de nuestro tiempo.

Se trata entonces de realizar una reflexión en torno a los valores que rigen el mundo contemporáneo, de eso que el autor llama “ideas regulativas” en tanto que nos orientan en el campo de la práctica. Una reflexión que es parte del esfuerzo filosófico por pensar el propio tiempo aunque, como es inevitable en la filosofía, exista siempre un constante diálogo con las tradiciones del pensamiento político que le preceden. Así, se enfrenta aquí el problema de la razón práctica en su uso cívico-político, a partir de cuatro ideas que son pensadas como valores o “ideas de uso práctico”, puesto que orientan nuestra conducta.

Dentro de estos cuatro conceptos centrales tres son de un carácter propiamente ideal y uno, el cuarto de ellos, es más bien real. Lo primero que tenemos sobre la mesa es esa idea que se nos presenta como causa final u objeto de deseo para la vida, una idea que encontramos desde los planteamientos éticos de Aristóteles: la *eudaimonía*, felicidad o vida buena. Cabe recordar que dicho planteamiento responde a la búsqueda aristotélica del justo medio, por lo cual la felicidad constituye una disposición, una virtud que requiere de un trabajo de exploración de la zona intermedia entre dos extremos viciosos. “Habría pues una *primera idea*, la que determina la *finalidad* que puede orientar nuestra conducta. Esa primera idea establece lo deseable en la acción o en la praxis”.³

La segunda idea es la libertad, entendida en un sentido kantiano, es decir, como capacidad para responder como persona. En esta respuesta el lenguaje juega un papel fundamental. En la respuesta, que parte del sujeto y por tanto es de un carácter ético, se compromete la subjetividad con la colectividad, en la medida en que ella constituye una proyección de la ética al ámbito público de la comunidad o ciudad.

En esta concepción aparece un tema fundamental del texto, a saber, el de la duplicidad de alma y ciudad, es decir, la de la relación del individuo con esa dimensión en la que entra en relación con otros. Así mismo, en esta relación del sujeto con el otro en la libertad de respuesta, se pone de manifiesto la necesidad de que la razón práctica, esa que nos guía en nuestro actuar cotidiano, tenga un uso cívico para no quedar extraviada en el puro desvarío o en un código de comportamiento personalísimo e intraducible al ámbito de la ciudad.

Trías, fiel a su propuesta, procura situarse en ese ámbito de mediación o comunicación entre dos esferas —la privada y la pública en este caso. En este espacio intermedio se requiere de una idea que regule el paso del ámbito ideal al real, es decir, de lo privado a lo público; es precisamente la justicia, la tercera idea que tiene esta función. La justicia aparece como ese ideal situado en el límite, pero en esa peculiar manera de pensar dicho límite por parte de Trías:

El *límite* define nuestra propia —contradictoria, paradójica— condición: *somos límites del mundo*; constituimos el *fnis terrae* del ser y del sentido. [...] Esa *filosofía del límite* nos descubre así la dialéctica de una *forma ideal* de política que puede interactuar con la condición que *somos*, en el bien entendido de que esa *condición humana* que no es propia se caracteriza también por su inclinación hacia la *conducta inhumana* o por su propensión hacia el descenso en su propia caverna umbría y tenebrosa.⁴

En efecto, hasta ahora el cuadrilátero se ha conformado por ideales, pero el objeto de una *política del límite* es abordar no sólo las ideas regulativas, sino también, y sobre todo, lo que concierne al espacio real de la política. Es en esta medida que aparece esa última arista, la más real, la sombra que amenaza con contaminar el espacio político de no establecer vínculos dialécticos con las tres ideas anteriores. Se trata de un valor problemático que tiende a suplantar al resto de los valores si se le asume como “máximo valor”, es una “instancia con propensión *dia-bálica*”, diabólica: la seguridad. Un valor que Trías encuentra y expone a partir de un autor clásico del pensamiento político: Thomas Hobbes.

Tras la exposición de estas cuatro ideas, Trías llega a esa sombra que desde lo real acecha al ámbito político: la seguridad. De aquí, el autor comienza un diálogo con la tradición a través de la cual va delineando el campo en que puede pensarse lo político en la contemporaneidad.

Thomas Hobbes encabeza el listado de pensadores a ser abordados en este diálogo. De él, Trías rescata lo que llama su física del poder político, que consiste en la postulación del miedo como la forma de relación de unos con otros en el estado de naturaleza. De aquí que se introduzca una necesidad de tránsito de ese estado primigenio hacia el espíritu, para poder hacer ejercer la libertad. El miedo imperante en ese estado de naturaleza se da hacia un elemento que nos iguala a todos: nuestra común propensión al crimen, al fratricidio. Miedo a la muerte entonces, pero no en un sentido existencialista, sino a “*la muerte que se presenta siempre a través de la relación intersubjetiva*; la muerte que resulta de una acción homicida, que en el estado de anarquía originario es la acción natural y espontánea a la que se orienta toda conducta”.⁵

Resulta necesario oponer a esa violencia anárquica todo el poder del *Leviatán* a fin de conseguir la seguridad. La peculiaridad de este planteamiento es que al suponer la guerra de todos contra todos y derivar de ello la necesidad de una fuerza superior, lo que se pide es enajenar la libertad individual en pro de la consecución de la seguridad. Esta última aparece entonces como fin último que exige el sacrificio de la libertad para generar la fuerza que se oponga a la violencia del estado de naturaleza. Hasta aquí se llega con Hobbes para plantear la necesidad de un ejercicio dialéctico⁶ que nos brinde una salida a la encrucijada que se nos plantea: elegir entre la seguridad y la libertad. Lo que hace necesaria la aparición de Hegel en escena.

En efecto, el planteamiento de Hobbes tiene para Trías un error fundamental, a saber, el que sólo toma la parte de animalidad de lo humano. Hace falta introducir aquí al sujeto, de manera que quien se haga con el poder sea una entidad dotada de conciencia y voluntad. Así, Hegel aparece con el trayecto de la conciencia al espíritu que implica siempre esos estadios de negación en donde cabe destacar la dialéctica del amo y el esclavo, el estado revolucionario y el estado absoluto. La particularidad triasiana se encuentra en la interesante interpretación con gafas platónicas que le permite plantear un más allá de Hegel.

Para Trías, el problema está en superar ese planteamiento que escinde al alma bella de la conciencia activa para llegar a una conciencia que se asume referida al ámbito ideal sin abandonar el plano fáctico o real, esto es, una conciencia en el límite. La resolución que propone el autor es la de una con-

ciencia que asume el propio límite a través de un diálogo o dialéctica entre el alma bella y la conciencia pura. Se propone una síntesis entre la ciudad ideal y la ciudad real.

Dentro de las divisiones hegelianas encontramos aquella en que la conciencia se divide en conciencia pura (no tiene efectividad y por lo tanto pertenece al ámbito de la ciudad ideal) y la conciencia real (ésta es, por el contrario, máximamente real y pertenece a ese espacio de la ciudad real). Ésta última se divide, a su vez, en poder del estado y poder de la riqueza; el primero es abordado a partir de los planteamiento hegelianos mismos, mientras que el segundo es donde la exposición de Hegel encuentra su límite, por lo que es Marx quien ahora debe tomar la batuta.

El *poder de la riqueza* es un tema en el que la influencia de Smith y Ricardo imposibilitan a Hegel hacer un desarrollo apropiado a los acontecimientos de la ciudad real; es Marx con su crítica a la economía política quien se encargará de señalar el objeto de estudio propio de esta área: el capital. La mercancía comienza su circulación (en una escala cada vez mayor) con el dinero como intermediario, aunque pronto los papeles se invierten y es éste el que circula teniendo a la mercancía como intermediaria: D-M-D'. Aparece el *plus*, la plusvalía, ese signo que es acta de nacimiento del capitalismo en virtud de una mercancía inédita en la historia: *Arbeitskraft* (fuerza de trabajo).

La *fuerza de trabajo* es, por un lado, una mercancía como cualquier otra pero es también “la condición de posibilidad del valor de lo que de la circulación de todas ellas acaba formándose: el capital”.⁷ La fuerza de trabajo es el elemento *crítico* del capital. Sobra relatar aquí la forma de dominación que se ejerce a través del control de esta fuerza de trabajo, pues se trata de una historia de la que todos somos aún hoy protagonistas.

Un elemento más debe agregarse aquí. El autor ha recorrido ya los planteamientos hegelianos en torno al poder del estado y se ha valido de Marx para exponer lo concerniente al poder de la riqueza, pero se pregunta junto con Platón: “¿qué es lo propio y específico del alma o del sujeto anímico? Sin duda su *deseo erótico y sexual*”.⁸ Este es un tema que en Hegel se da en la antigua Grecia y sólo ahí, mientras que en el discurso marxista poco podemos encontrar al respecto: no queda sino acudir a Freud, el psicoanalista y pensador.

Tanta relevancia tienen para una sociedad, o para un individuo, los índices de explotación socioeconómica en que se registran las *estructuras de dominación* como los documentos oníricos de su vida inconsciente, o todos los materiales relevantes a través de los cuales puede reconstruirse la vida del Alma y del Sujeto. De la Ciudad se impone un tránsito al Alma (para decirlo en términos platónicos).⁹

Freud acierta en plantear al sujeto dividido entre lo consciente y lo inconsciente por virtud (polisémica) del lenguaje. La sombra de la política es la misma que la de la condición humana y Freud, como ningún otro, acierta a detectar el origen de esa condición, de esa culpa primordial de la que hablaron Hobbes y Hegel. La estructura de ese crimen primordial que desata la lucha a muerte encuentra su origen en lo anímico, en ese originario deseo (erótico) de posesión sexual (de la madre) que desemboca en el asesinato (del padre). *Eros* incestuoso prohibido y cohibido por un principio dominador de carácter paternal que, en su lucha por liberarse, deriva en el parricidio. Esa es la sombra de nuestra condición y por ello sombra a la que debe atender una reflexión política.

En un tercer momento, Trías toma ideas de tres pensadores ya clásicos del pensamiento político en nuestros días: Marx Weber, Carl Schmitt y Hannah Arendt. Weber con sus planteamientos en trono al poder como *estructura de dominación* y su crítica al «excesivo economicismo» en el que se cae con frecuencia, Schmitt con sus reflexiones en torno al estado bélico en el que resulta necesario el nombramiento (claro reconocimiento) del enemigo que por ello deviene *enemigo público*, reflejo invertido de una comunidad en que debe ser destruido para asegurar la libertad y la autodeterminación —todo esto con sus respectivas consecuencias en torno a la concepción del derecho y la política—, y los planteamientos de Arendt en torno a esa particular forma de régimen político del siglo XX que es el totalitarismo, ayudan a Trías a pensar los recientes acontecimientos que han sacudido al orbe: los ataques terroristas.

Ya desde los planteamientos hegelianos, puede apreciarse, y esto lo hace notar extraordinariamente el autor, la constante aparición del terror en la historia de la humanidad. Pero ese terror se generaliza y maximiza gracias al avance de la tecnología, que es aquí “el modo a través del cual los más viejos sueños —o pesadillas— de la especie terminan hallando su cumplimiento”.¹⁰ La bomba atómica abrió como posibilidad real el exterminio de la especie, un

absoluto negativo que constituye la sombra última de nuestra condición humana, ese último horizonte o límite que amenaza hoy constantemente. Aunado a esto, somos testigos de los resultados de los integristos religiosos que no son sino una “interpretación siempre *literal* de los principios (textuales, dogmáticos) sobre los que se construye la creencia religiosa”.¹¹ (Ataques terroristas con sus respectivos contraataques terroríficos).

Esta compleja situación nos lleva a esa adoración del valor de la seguridad que nos retorna a los planteamientos de Hobbes. Hay una vuelta a la dinámica del *Leviatán* que pone a la seguridad por sobre todos los valores, especialmente por sobre la libertad y la justicia. Las acciones de EUA son explicadas desde esta perspectiva, pero no escapan a lo subjetivo del factor religioso, ya que a un ataque integrista se han dado también respuestas integristas.

Trías quiere llevarnos con esto a pensar esa sombra de la condición humana que es la real amenaza de la aniquilación, esa (in)humana propensión al crimen que nos es inherente. No se trata de caer con esto en una paranoia que desemboque en la multiplicación incontrolable de onces de septiembre, sino de una reflexión responsable que nos mantenga en una “cercanía distante” con esa sombra haciéndonos devenir centinelas que previenen la extralimitación:

El *limes*, definitorio de nuestra condición, es también nuestro destino. En ese *linde* cabe alojar un discurso de filosofía política que asume la virtud prudencial de los antiguos como guía, y que previene una y otra vez contra toda propensión a la extralimitación que es propia y específica de todos los poderes terrenales (los que reproducen una y otra vez las estructuras de dominación, o las relaciones de amo y esclavo). [La sombra] está ahí, con toda su obscenidad siniestra, para que nuestra propia condición fronteriza se acrisole o se ponga a prueba. [...] Si nos mantenemos en ese linde, cumplimos el imperativo (pindárico) que nos posibilita llegar a ser lo que somos.¹²

Cumple así el autor su cometido de realizar una reflexión en ese ámbito real de la ciudad terrenal. Un compromiso eminentemente filosófico de acuerdo a la concepción de la filosofía como dialogante racional/pasional de y con su tiempo que expresa Eugenio Trías. No obstante, se debe hacer notar que hace falta un claro posicionamiento por parte del autor en torno a acontecimientos como los que dan pauta a este libro. Una reflexión eminentemente teórica que busca explicar los sucesos no es todavía una toma de postura en torno a los mismos.

Aunque debemos recalcar que estamos, quizá, ante un primer intento de formulación de una política del límite que dé razón de los tiempos en que vivimos. Grandes parcelas del campo político quedan aún vírgenes para la exploración, y el silencio aún reina en torno a la pregunta sobre el destino final de los planteamientos de la filosofía del límite.

Notas

1. Eugenio Trías, *La política y su sombra*, Anagrama, 2005, p. 9.
2. *Op. cit.*, p. 10.
3. *Ibid.*, p. 19.
4. *Ibid.*, p.33.
5. *Ibid.*, pp. 59-60.
6. Entendido esto en un sentido del Platón maduro que definía a la dialéctica como “aquel arte que acierta en la formación de la comunidad (*koinonía*) y la diferenciación (*diáiresis*) entre las ideas”. *Ibid.*, p. 61.
7. *Ibid.*, p. 104.
8. *Ibid.*, p. 109.
9. *Ibid.*, pp. 109-110.
10. *Ibid.*, p. 145.
11. *Ibid.*, p. 148.
12. *Ibid.*, pp. 161-163.