



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

APROXIMACIONES SOBRE LA "VOLUNTAD  
DE PODER" Y LA POLITICA DEL LIMITE EN  
LA OBRA DE EUGENIO TRIAS.

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
LICENCIADO EN CIENCIAS POLITICAS  
Y ADMINISTRACION PUBLICA  
(ESPECIALIDAD EN CIENCIA POLITICA)

P R E S E N T A:  
ISRAEL FLORES SANDOVAL

DIRECTOR DE TESIS:  
MAESTRO JUAN PABLO CORDOBA ELIAS

MEXICO, D. F.

1995

FALLA DE ORIGEN

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mis padres y hermanos por su honestidad y  
tolerancia.*

*A Claudia por la palabra que nos nombra y las  
certezas que se borran.*

## INDICE.

<b>INTRODUCCION.</b>	1
<b>1. MARCO TEORICO E HISTORICO DE LA OBRA DE EUGENIO TRIAS.</b>	12
1.1. Dimensión histórica de la obra de Eugenio Trias.	12
1.2. Ubicación teórica.	17
1.3. Metodología en el análisis de poder de Eugenio Trias.	20
<b>2.- DATOS BIOGRAFICOS E IMPORTANCIA INTELECTUAL DE EUGENIO TRIAS.</b>	25
<b>CAPITULO I ANTECEDENTES TEORICOS DE LA CATEGORIA PODER EN LA OBRA DE EUGENIO TRIAS.</b>	28
I. 1 Las pasiones tristes y la potencia en Spinoza.	30
I.2. La voluntad de poder en Nietzsche.	34
<b>CAPITULO II. EL PODER Y EL DOMINIO.</b>	37
II. 1. El plano ontológico y óntico del poder.	38
II.2. La teoría fallida de la voluntad de poder según Eugenio Trias.	43
II.3. La pasión o la relatividad del poder.	52
<b>CAPITULO III. LAS FIGURAS POLITICAS DEL DOMINIO.</b>	58
III.1. Critica al Estado totalitario (Nietzsche contra el Estado).	59
III.2. Critica al concepto de individuo.	67
III.3 El divorcio alma ciudad (el principio de variación).	74
<b>CAPITULO IV. LA VOLUNTAD DE PODER Y EL PENSAMIENTO DEL LIMITE</b>	77
IV. 1. Heidegger y la voluntad de poder.	79
IV. 2. La ontología o el pensamiento del límite.	83
IV.3. Fausto y Eupalinos. La desgarradura del límite.	93
<b>APROXIMACIONES FINALES. LA POLITICA COMO ARTE DE LO POSIBLE.</b>	99
<b>BIBLIOGRAFIA.</b>	111

## INTRODUCCION.

El objeto central de la presente investigación consiste en analizar la categoría poder en la obra de Eugenio Trias, así como la crítica que desprende de la política.

A manera de introducción resulta de primer orden dar una idea general de lo que se entiende por la política y su relación con el poder, en segundo lugar, cabe recordar algunos elementos de las perspectivas intelectuales que pueden abordar el estudio de las anteriores categorías; así como la naturaleza de los discursos generados, sean explicativos-descriptivos en su pretensión científica, o prescriptivos en su finalidad de constituir un proyecto de filosofía política.

A las perspectivas anteriores se incluye la noción de *concepción política*, discurso que enlaza los anteriores y dentro del cual se contextualizan los propósitos del trabajo de investigación que me ocupa; así como las nuevas pautas que Eugenio Trias introduce a los campos de estudio del poder y la política, es decir, tanto a la teoría como a la filosofía política.

Siguiendo la distinción que realiza uno de los teóricos reconocidos en el estudio de la política, para N. Bobbio<sup>1</sup> existe un significado clásico y moderno de la política.

En un sentido clásico ha sido entendido como *arte o ciencia del gobierno*, pues derivado del término *polis* hace referencia a todo lo que alude a la ciudad y por consiguiente a los ciudadanos, lo civil, lo público y lo social. El paradigma clásico de éste significado es la obra aristotélica *La Política*, se entiende ahí como un saber obrar para el *buen gobierno*.

En un sentido moderno el concepto de la política refiere comúnmente a la actividad o el conjunto de actividades que tiene como término de referencia el Estado; en otras palabras,

---

<sup>1</sup> Vid. Bobbio, Norberto. *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. México, Ed. Fondo de cultura Económica, 1981, p. 71.

tanto la actividad desarrollada por el Estado para ordenar en un determinado grupo social, como de aquellas tendientes a conquistar, mantener, defender, ampliar, reforzar, abatir o trastornar el poder.

La política entendida como actividad humana está estrechamente vinculada a el *poder*. Este último suele ser considerado como forma de relación que se da en el plano fáctico -óntico<sup>2</sup>- entre dos o más sujetos, de los cuales uno impone su voluntad a otro, determinando su conducta.

Retomando la genealogía del poder, que encuentra su paradigma en la obra de M. Foucault, el poder que se ejerce no puede ser concebido como propiedad, sino como una estrategia en donde el polo dominante orienta el campo de acción *eventual* del polo dominado; como estrategia cuyos efectos de dominación no se atribuyen a una *apropiación*, sino a disposiciones, a maniobras, a tácticas o a funcionamientos.

Este último sentido del poder no lo hace exclusivo de la figura del Estado, la Ley como de la realidad empírica del gobierno y la clase social, lo extiende y distribuye en el espesor de la sociedad entera.

Sin embargo, en la referencia más general que es el Estado, el poder ha sido analizado como capacidad coactiva que puede descansar en un fundamento material, pero de igual manera en otro de legitimidad; M. Weber ha constituido el modelo clásico del análisis del poder, este punto es abordado en la última parte de este trabajo de investigación.

La pretensión de fundar una ciencia positiva en el estudio de la política, debe cuando menos reunir tres condiciones indispensables<sup>3</sup>, a) principio de verificación o falsación como criterio de aceptabilidad de sus enunciados, b) el uso de técnicas que den una explicación causal de los fenómenos, c) la abstención de juicios de valor.

---

<sup>2</sup> NOTA. Es óntico pues se refiere al plano de la existencia. Más adelante precisamos esta noción con referencia al plano ontológico del poder.

<sup>3</sup> Vid. BOBBIO *op.cit.* p. 71.

La reunión de las condiciones anteriores supone la posibilidad de formular una teoría que en sentido estricto, defina con precisión el objeto al que se aplica, su demostración rigurosa, así como una crítica de los datos en que se basa.

Por su parte, la filosofía política en su larga tradición contiene al menos cuatro significados o directrices de investigación.<sup>4</sup> Así pues, se entiende como, a) el estudio sobre la mejor forma de gobierno o sobre la óptima república; b) sobre el fundamento del Estado o del poder político, con la consiguiente justificación (o no) de la obligación política; c) sobre la esencia de la categoría de lo político o de la politicidad, con la disputa preponderante de distinguir entre la ética y la política; d) el análisis del lenguaje político y metodología de la ciencia política.

En la distinción entre ciencia y filosofía política, se agrega la noción *concepción política*, la cual me permitirá trazar el tema de la presente investigación, como los aportes que realiza el Eugenio Trias al estudio de la política y del poder.

Una *concepción política*<sup>5</sup> implica una generalidad mayor y un rigor menor que la teoría; en ella entran la definición menos de objetos que de objetivos y de metas, la determinación de elementos estratégicos y tácticos.

Una concepción política es por tal una percepción-concepción del mundo; es una toma de posición reflexionada (o pretende serlo) expresada en textos más o menos sistematizados, coherentes, donde se incluye una intención explicativa y/o descriptiva (pretensión positiva) junto a una prescriptiva o valorativa; **muestra pues, un doble estatuto, como conjunto coordinado de conocimientos y como principio de transformación, cuyo rasgo es tener en el centro el problema de lo político.**

---

<sup>4</sup> Id.

<sup>5</sup> Vid. Chatelet, Francois. Las concepciones políticas del siglo XX, Madrid. Ed. Espasa Calpe, 1991, p. 12-13.

La noción de concepción política sirve como término clasificatorio con el cual se muestran los aportes y pautas dadas por el autor estudiado.

Muestro pues, el(los) aporte(s) de carácter explicativo y descriptivo de la concepción política de Eugenio Trias.

Encontrando que nuestro autor establece una **tipología de las formas de dominio en el mundo moderno**, siendo éstas a) el dominio de la "*razón ilustrada*" y b) el dominio "*maniático carismático*".

La tipología del dominio es realizada mediante una *lógica del límite*; proyecto de carácter ontológico en donde se interroga por la esencia del ser y del poder; como se establece la relación entre ambos.

La *lógica del límite* es un proyecto filosófico cuya categoría principal es el *límite o gozne* y con el cual se pretende que todo cuanto existe sea concebido, incluyendo la política.

La noción del límite es determinada mediante el método fenomenológico<sup>6</sup>, cuya pretensión es *ir a las cosas mismas*, la de *volver a aprender o ser revelación del mundo*; de esta noción se ocupa fundamentalmente su texto La aventura filosófica

**Eugenio Trias a través de dicha lógica determina el cerco del aparecer y el cerco de lo encerrado en sí. La característica común de cada cerco es quererse dominar uno al otro; empero, la presión de un cerco sobre otro abre un espacio de juntura y diferencia al que llama límite o gozne; este es pues, la frontera entre ambos mundos y el lugar donde debe resolverse el destino de la política.**

Para comprender la concepción de los cercos y el trazado topográfico del Límite, hay que realizar una analogía con el planteamiento kantiano sobre los límites del conocer<sup>7</sup>, en donde se diferencia las cosas que pueden ser conocidas pertenecientes para nuestro autor al

<sup>6</sup> Trias, Eugenio. La aventura filosófica. Madrid, Ed. Mondadori, 1986, 349 p.

<sup>7</sup> Manucl. Kant. Prolegómenos a toda metafísica del porvenir, México, Ed. Porrúa, 4ª ed, 1986, 406 p.

mundo fenoménico, de aquellas que sin conocer pueden ser pensadas, a las que Kant denomina nouménos y Eugenio Trias, a su vez como *cercos de lo encerrado en sí* o *cercos herméticos*.

**En efecto, el dominio establecido por la razón ilustrada se caracteriza por dar razón de los medios que dispone relativos a un fin útil, mostrando la relación de causa entre el fin y los medios.**

A.- Teóricamente refiere a un paradigma técnico científico, en donde para nuestro autor desde Maquiavelo a Hegel se intenta dar razón de lo político fundando su "tecnociencia"

b) Empíricamente, esta forma de dominio permite determinar lo que F. Chatelet denomina *El Estado sabio*<sup>8</sup>, expresión de la razón instrumental, la cual designa una realidad que concuerda lo mismo con la gerencia democrática, como con el autoritarismo del Estado Partido; y en donde se establece un dominio cuyo rasgo es considerar que el saber producido por las ciencias de la naturaleza, del hombre y la sociedad, así como las técnicas de apropiación y de transformación que de él deriven, son la guía por excelencia del buen gobierno y la gerencia pública.

**Por su parte, el dominio *maniático-carismático* se establece sin ningún principio de inteligibilidad, pues hace referencia a la manifestación de lo "encerrado en sí" realizándose como carisma e investidura divina o trascendente.**

A.- Teóricamente la caracterización de esta forma de dominio permite a nuestro autor, distinguir el pensamiento político que desde el romanticismo-historicista hasta M. Heidegger, pasando por R. Wagner, intenta pensar la fundación de lo político como una restauración simbólica o religiosa.

---

<sup>8</sup> CHATELET, *op.cit.* p. 341-424.

B.- Empíricamen permite distinguir la figura del líder en particular dentro de los regímenes totalitarios, quien apela en la gran de las veces a un principio de autoridad confinado en una instancia metafísica. De la misma forma, permite explicar la naturaleza del principio legitimador en él citado régimen, presentado como restablecimiento de una raíz o raza localizada en el origen de los tiempos.

La tipología establecida por Eugenio Trías puede encontrar parangón con aquella planteada por M. Weber, quien establece diferencias entre el dominio racional, carismático y tradicional. Empero, la originalidad del primero reside en llevar el planteamiento del poder a un plano ontológico permitiéndole mostrar el plano óntico en el que se sitúa el planteamiento weberiano. Como se ha indicado anteriormente, esta cuestión es abundada en la última parte de este trabajo.

La perspectiva ontológica es finalmente la que permite transitar a la esfera prescriptiva de la política y el poder. Para entender la anterior tesis, decimos que la ontología refiere exclusivamente al ser en cuanto ser, y lo óntico al plano de la existencia, es decir a la descripción del ente. Esta diferencia se establece cuando menos en el sentido dado por M. Heidegger<sup>9</sup>.

La distinción de lo planos antes mencionados no es nada sencilla, en este trabajo de investigación se propone puesto que Eugenio Trías constantemente trata de reivindicar la dimensión ontológica, dimensión que para él parece extraviarse y olvidarse en el mundo fáctico. La consecuencia del planteamiento de Eugenio Trías consiste en afirmar al poder como la capacidad que restaura la memoria ontológica; al permitir que la esencia de una cosa se manifiesta en la existencia, y una vez en ésta la cosa pueda perseverar o perfeccionarse en su ser. Sin embargo en trabajos más recientes, sobre todo a partir de la

<sup>9</sup> Ferrater Mora, José. Diccionario de Filosofía. Madrid, Ed. Alianza, 1979, vol. 2, p.2426.

noción del límite, Trias fundamenta dicha noción ontológicamente sugiriendo que el límite es la condición misma del *ser*.

Se ha mencionado líneas arriba que esta ontología permite pasar al plano prescriptivo, porque al determinar al ser y al poder como límite o gozne del cerco del aparecer y el cerco hermético; la política y el poder *deben instalarse en el horizonte del límite ontológico*.

Apuntamos, sin profundizar, que para Eugenio Trias el planteamiento del poder y su relación con el ser se determina en cuatro modalidades lingüísticas o inflexiones verbales<sup>10</sup>.

- "1. El ser se conjuga como *lo que es*, en su forma indicativa.
2. El ser se conjuga como *lo que quiere ser*, en su forma desiderativa.
3. El ser se conjuga como *lo que debe ser*, en su forma imperativa.
4. El ser se conjuga como *lo que puede ser*, en su forma potencial."<sup>11</sup>

Es en la última modalidad -el gozne o límite- la posibilidad real de ser de la política.

El horizonte filosófico de la ontología de Eugenio Trias tiene como fundamento la noción nietzscheana "voluntad de poder" entiende una vez como elemento diferencial de los entes; así como la "potencia" spinozista en donde el poder es lo *propio de la sustancia*". Eugenio Trias utiliza indistintamente "voluntad de poder" con "poder". En sus más recientes textos como se intenta mostrar, la esencia del poder para nuestro autor es el de ser límite, con este último planteamiento Trias parece situarse diametralmente de la noción nietzscheana, al interpretarla como la formulación filosófica de la dominación del mundo a través de la técnica y la ciencia.

La política dentro de la ontología del límite propuesta Eugenio Trias, se

<sup>10</sup> TRIAS. *op. cit.*, p. 333.

<sup>11</sup> id.

instaura como un decir y hacer referido a la polis o al Estado, *hermenéutico o límite*; se configura pues, como *arte de lo posible* o *política del límite* en tanto debe comunicar y mantener diferenciados el dominio de la razón ilustrada como el de origen simbólico o maniático carismático, ambos, destinos fatales para Eugenio Trias del mundo actual<sup>12</sup>

La política del límite trata como se verá, de mantener alejada la posibilidad de hacer aparecer la *sombra siniestra de la política*<sup>13</sup>, realizando lo *imposible* de la cual resulta el totalitarismo.

Por último como se ha referido, toda concepción política es una percepción-concepción del mundo. Las referencias históricas y políticas que determinan de manera general el pensamiento de Eugenio Trias son las siguientes.

1.- La vivencia de la dictadura de Francisco Franco en España, de ahí la consecuente reflexión sobre la desmesura del poder.

2.- El horizonte político producido por la Guerra Fría. Entre el antagonismo radical del principio colectivizante de la Unión Soviética y la forma individualizante de Norteamérica; nuestro autor busca una mediación entre el mundo cívico y la dimensión subjetiva.

3.- El dominio de la técnica moderna marcada por el criterio de la operatividad, de la eficiencia, de la anticipación de los fines a través de la exacta provisión de los medios, y la desesperación profana; empero, Eugenio Trias del mismo modo contempla, el resurgimiento de fundamentalismos religiosos expresión no mediada, del cerco de lo "encerrado en sí".

"Como si al derrumbamiento de todo lo secreto y sagrado en el cerco del aparecer, puesto de manifiesto por la voluntad absoluta de ilustración a que conduce un mundo gobernado por los dioses occidentales

<sup>12</sup> Trias, Eugenio. *Lógica del límite*, Barcelona, Ed. Destinos, 1991, p. 321.

<sup>13</sup> TRIAS, *La aventura filosófica op. cit.* p. 154.

(la tecnociencia, y la neutralización cualitativa de todo valor a la que conducen la hegemonía indiscutible de Occidente, del mercado como única instancia crítica, discernidora y jerarquizadora se correspondiere una imantación sustraída, una relación, religación o 'religión' que determinara el abandono de la voluntad y sacrificio de la inteligencia en un divinidad que nuevamente se celebra con caracteres de infinitud y del absoluto, así por ejemplo en los fundamentalismos...".<sup>14</sup>

De esta manera, dentro del marco anterior se exponen los objetivos de la presente investigación.

El objetivo general es analizar la concepción del "poder" en la obra de Eugenio Trias; así como la crítica que desprende, de la política.

Las hipótesis propuestas son las siguientes. En la obra de Eugenio Trias, la categoría "poder" tiene dos significaciones, cuyos presupuestos metodológicos son distintos.

En la primera significación de raigambre nietschena y spinozista, nuestro autor retoma el aliento ontológico de los mencionados filósofos. La concepción del poder tiene como propósito la afirmación de la diferencia y la singularidad. En esta afirmación el Estado totalitario pero de igual forma su opuesto natural la exaltación del individuo, son determinados como formas del dominio.

En la segunda significación, -parte de un proyecto filosófico denominado *lógica del límite*-, el poder pone en cuestión ahora, tanto el dominio técnico del mundo, incluyendo la política, como el del dominio maniático-carismático. En este punto el término "voluntad de poder" nietscheano es retomado como paradigma filosófico de la *voluntad faústica*.

Es dentro de esta segunda significación donde se sientan las bases de una filosofía política, que tiene por objeto la "política del límite".

<sup>14</sup> TRIAS. *Lógica del límite*. op.cit., p. 272.

Cabe por último realizar algunas advertencias sobre la realización del presente trabajo de investigación. El objetivo central es analizar la categoría poder en Eugenio Trias, dada la importancia del término "voluntad de poder", Nietzsche es el autor de referencia más importante. Sin embargo este trabajo no versa sobre tal término ni sobre tal autor, ni muchos menos de las interpretaciones que se le han dado en el horizonte filosófico. La presente investigación centra su atención en las ideas de Trias y lo hace desde las ideas mismas del autor.

Lo que se intenta mostrar es, cómo Eugenio Trias recupera la reflexión nietzscheana para problematizar de forma personal en el horizonte de lo que él denomina una *cultura escindida*, la mediación entre el *alma y la ciudad*, así como una *política del límite* que tienda a superar la ruptura entre una *política técnica*, y una *carismática*.

Cabe una última advertencia, si el objeto de la investigación versa sobre las ideas de un autor, no por ello se han dejado fuera aquellas que puedan esclarecer el problema planteado por Trias. La comparación de Eugenio Trias con pensadores como Spinoza, Foucault, Vattimo, indirectamente Heidegger, Deleuze, Kant, Descartes, Weber, entre otros, ha servido para contextualizar su pensamiento en el campo de la política; esto último tiene validez si se considera que las investigaciones del filósofo barcelonés, son no sólo políticas sino estéticas, éticas, filosóficas, metafísicas e incluso antropológicas.

El tratamiento de los autores citados en el párrafo anterior no pretende ser exhaustivo, ello está fuera de las posibilidades y metas de este trabajo. Qué decir de Nietzsche y Heidegger en particular, la dificultad de abordar y "clarificar" sus planteamientos es tarea que requiere de años de estudio y de una sólida formación filosófica, que con honestidad no es posible decir que se tenga en estos momentos.

**De este modo, en el primer capítulo se exponen los antecedentes teóricos de la categoría poder en la obra de Eugenio T́rias. En el segundo capítulo la concepción de Eugenio T́rias sobre el poder. En el tercer capítulo la crítica de nuestro autor a la noción de individuo y a la figura del Estado a partir de la categoría "poder". El cuarto capítulo expone la segunda significación, donde se entiende como "voluntad de dominio" la noción nietzscheano. Y la última parte resume la crítica a la esfera política, exponiendo las formas de dominio del mundo moderno como las premisas de nuestro autor para iniciar un proyecto de filosofía política que tenga por objeto la política del límite.**

# 1.- MARCO TEORICO E HISTORICO DE LA OBRA DE EUGENIO TRIAS.

## 1.1. Dimensión histórica

El punto de partida en el análisis del poder propuesto por Eugenio Trias define entre otras cosas a la filosofía como reflexión del presente<sup>1</sup>; el presente -para el filósofo español- adviene como epifanía de un fundamento en falta, sin embargo, en el horizonte actual ese fundamento o memoria ontológica de las cosas es olvidado por la nada quien aparece como "velo del ser".<sup>2</sup>

Siguiendo la anterior premisa, la filosofía y ontología del poder en nuestro autor pueden ser ubicadas en el pensamiento español de la posguerra (1945).

El pensamiento de nuestro autor puede ser considerado como *trágico y dualista*. La amenaza de la nada como horizonte dentro del que discurren los acontecimientos definen el pensamiento de Trias como trágico. Así, la nada abre una geografía de inanidad y hostilidad pues en ella se contempla el asedio al ser y a la vida; la nada es el horizonte de finitud y muerte, ésta última distinta de la propuesta por Eugenio Trias como condición para la recreación y modalidad del poder propio.<sup>3</sup>

Si el ser parece definirse en Eugenio Trias como "principio fundador de memoria, de experiencia, de promesa"; la nada es el principio ontológico cuyo producto es la nada misma, la incapacidad de acceder a la memoria ontológica de las cosas, de permitir que sean o lleguen a ser.

Estar sin ser ni existir, eso es Nada, es un estar que arruina la experiencia del ser. Luz y oscuridad en esta ontología son los principios formativos, productivos de todo

---

<sup>1</sup> Trias, Eugenio, *Filosofía del Futuro*, Barcelona, Ed. Ariel filosofía, 1981, p. 9.

<sup>2</sup> M. Heidegger a caracterizado al mundo contemporáneo como el momento en que se olvida el ser en favor del ente, o la simple presencia.

<sup>3</sup> NOTA. El concepto de la muerte, como la "posibilidad más propia para la recreación" del ser, marca una distancia crítica del concepto ser para la muerte de cuño heideggeriano, y de la analítica existencial y el existencialismo, siendo en estas filosofías "la posibilidad de la imposibilidad de toda otra posibilidad" Vid. Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2ª ed., 1993, p.47-55.

cuanto existe; definiéndose la historia como el drama cósmico de permanente litigio entre el ser y la nada. Para Eugenio Trias, la nada sin embargo, celebra en nuestro presente histórico su triunfo, este es su lamento. Las cosas huyeron, ausentes queda una tarea difícil, hacer una rememoración ontológica que sólo desde una lejanía respecto al mundo real y fáctico pueda pensar y hacer consciente la ausencia que sustenta el mundo en que vivimos. De esta manera para Eugenio Trias la reivindicación de la ausencia es la que define -como veremos a lo largo de la presente investigación- la diferencia entre el plano ontológico y óntico del poder, es decir, de lo que se trata no es de considerar lo real y fáctico como el ser de la cosas. La crítica de Eugenio Trias a Hegel consiste precisamente en que éste último piensa lo ontológico desde su época, "Hegel es así coherente con su propia historia, una historia que celebra ese trabajo de la sustancia por obra del sujeto activo y productivo que la niega; y que en virtud de esa negación la forma y la transforma"<sup>4</sup>.

El error consiste en confundir lo histórico con lo ontológico, de ahí que el poder no debe ser reflexionado y definido desde su manifestación fáctica, sino desde su experiencia ontológica.

En efecto, **la nada comparece sombra siniestra del ser**, cruza tiempo y espacio de la cotidianidad. La reflexión sobre el ser y la nada permiten remitir a un **dualismo ontológico**<sup>5</sup> el pensamiento de Eugenio Trias. En la mayoría de su obra la reflexión del ser es solamente asegurada con el de la nada.<sup>6</sup>

El pensamiento filosófico de Eugenio Trias tiene pues, la intención latente de afirmar el poder como lo más propio del ser -sea como capacidad productiva y perfeccionadora-, con el fin de *desfondar el estado de yecto* donde la existencia -en palabras heideggerianas- es originalmente *auténtica*.

<sup>4</sup> Trias, Eugenio. La memoria perdida de las cosas. Madrid, Ed. Taurus, 1978, p. 85

<sup>5</sup> Vid. Sartre, Jean-Paul. El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica. Tr. Juan Valmas, Buenos Aires, Ed. Losada, 6ª ed., 1964.

<sup>6</sup> Vid. Trias, Eugenio. La memoria perdida de las cosas. Madrid, Ed. Taurus, 1978, 163 p.

En efecto, para Eugenio Trias la realidad contemporánea no es otra cosa que el estado donde se despliega plenamente la *nada*, en virtud de una sistemática destrucción de la experiencia y olvido de la memoria del ser (poder).

Para nuestro autor la nada ha dejado de ser una amenaza apocalíptica y teológica accediendo a una posibilidad real y próxima revelada en forma triple.

1. Como colapso absoluto de la *voluntad faústica* o voluntad de dominio propia del crecimiento industrial capitalista, que ha renunciando del amor y goce estético, y cuyo deseo imperioso es la codicia.

Recreando la historia del Fausto de J. W. Goethe, Eugenio Trias propone una reflexión de alcances filosóficos; cuestionando la voluntad faústica propia del paradigma técnico; como lo que ha denominado las *filosofías de la acción* (Kant, Hegel, Fichte, e incluso el propio Nietzsche).

En efecto, Fausto es para Eugenio Trias el personaje que tentado por el espíritu de negación y contradicción, encarna la idea en que la naturaleza queda sometida y apresada por la subjetividad.

De la misma manera, Trias alegoriza la fertilidad de la nada en la ópera Oro de Rhin de Wagner, en efecto, la productividad de la naturaleza es rota con la mediación del trabajo, de la forja, de la industria, cuya estela es la reducción de las cosas a escombros y basura mediante la frenética acumulación de tesoros.

El objeto de "extraño resplandor dorado" robado por el enano Albericht a las hijas del padre Rhin, funda un dominio contranatura, abriendo una historia -escribe nuestro autor- "...(que) es como una empresa de derribo cuya potente excavadora está esperando en la vuelta de la esquina a que la empresa de construcción termine de consumir su obra".<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> ibid. p. 29.

Alegóricamente, para nuestro autor tal suceso desencadena una voluntad frenética de explotación y saqueo sistemático de los tesoros de la naturaleza, fundando un dominio contranatura y sobre el hombre mismo.<sup>8</sup>

2. Como revelación de un límite, horizonte trascendental último abierto por la Guerra Fría. La inminencia de un holocausto nuclear dejaba "... sin resultado y galardón la eterna cuestión del vencedor y el vencido"<sup>9</sup>.

Dentro del equilibrio del terror generado por el periodo de la guerra fría se consolida una doble presión política, lo que podría denominarse la individualización y la totalización de las estructuras del poder moderno. En efecto, se enfatiza la figura absoluta del Estado (totalitario) y en otra, la apoteosis de la subjetividad y el individualismo hedonista.

3.- Como expansión del nihilismo resultado de la *revelación cósmica* de la *muerte de Dios* por Nietzsche; con la consecuente y unánime negación de la metafísica y lo metafísico. En la desesperación profana toda huella de lo divino y del universo simbólico queda negado, empero ello ha dejado un mundo sin sentido y presa de un nihilismo *reactivo*. La cuestión anterior también es planteada en la esfera de la política por Eugenio Trias, en efecto, las opciones entre las que gravita el mundo contemporáneo son: una política técnica o una política carismática.

La definición trágica del pensamiento de Eugenio Trias sin embargo, no radica en dar cuenta de la nada y su acecho, la verdadera dimensión trágica -de raíz nietzscheana<sup>10</sup>- consiste en que en un horizonte sin futuro ni proyecto formula un principio filosófico

<sup>8</sup> En este punto, si bien el texto arriba mencionado no alcanza mayor profundidad teórica, pues es sobre todo ensayístico; pone en el centro una cuestión central para la escuela de Frankfurt. En particular de H. Marcuse: el problema de la racionalidad y la técnica.

Vid. Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Ed. Tecnos. 2ª reimp. 1989, pp.54-63.

<sup>9</sup> Trias, Eugenio, *Filosofía del Futuro*, op. cit., p.10.

<sup>10</sup> "El afirmar la vida, aún en sus problemas más extraños y duros, la voluntad de vivir que, en sacrificio a sus tipos más altos, se alegra de su propia inagotabilidad, esto lo llamo yo dionisiaco y lo adivino como el puente hacia la psicología del poeta trágico".

Friedrich, Nietzsche, *El ocaso de los idolos*, Barcelona, Ed. Tusquets. 4ª ed. 1983, p. 109.

fundamental contrapuesto al nihilismo, pesimismo y filosofías sin metafísica; éstas últimas en su intento de superar el pensamiento metafísico.

Este principio o Idea filosófica no es otra cosa que un "*ideal de la razón*", que una vez dilucidado es utilizado por Eugenio Trias para esclarecer problemas éticos, antropológicos, **políticos**, estéticos y metafísicos.

En efecto, el pensamiento de Eugenio Trias se opone al nihilismo que como movimiento crítico de "desenmascaramiento" niega toda fe y esperanza, móviles -para nuestro autor- de toda acción; asimismo del pesimismo pues supone una "infravaloración de la acción y la vida".<sup>11</sup>

Escribe nuestro autor sobre la tarea de la filosofía.

"Pensar significa entonces disolver la realidad en su verdad, que es las mas de las veces inanidad. Bajo lo que llamamos realidad no hay nada hay la nada. Tal es la tarea crítica de la filosofía... Pero con ello no queda finalizada la tarea crítica, polémica y destructiva de la filosofía, la cual no puede permanecer en ese estadio... desfonda la nada resultante de esa reconducción lúcida de la realidad a la inanidad y confronta esa nada con el ser plenamente afirmativo"<sup>12</sup>

La reflexión realizada por Eugenio Trias sobre el poder tiene como se intenta mostrar dos momentos.

El primero de inspiración spinozista y nietzscheana, que reinterpreta los términos de la "potencia del modo finito" traducida como "adecuación o tendencia a perseverar en el ser"; y el de la "voluntad de poder" afirmación del devenir y lo múltiple.

**Lo que interesa en este trabajo de investigación, es vincular la reflexión del poder con el desvelamiento del nivel de la singularidad como la resolución filosófica que Eugenio Trias propone a la aporía del alma y la ciudad.**

<sup>11</sup> Trias, Eugenio. *El artista y la ciudad*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1976, p. 17.

<sup>12</sup> TRIAS. *La memoria perdida de las cosas*, op. cit., p. 161.

El segundo momento, en donde subraya Eugenio Triás la desmesura del poder o la "voluntad de poder", con la idea de que encarna una voluntad de dominio sólo posible en el mundo moderno. En este último punto, el principio filosófico fundamental es la categoría del límite.

En esta parte, lo que interesa en esta investigación es mostrar las bases que Eugenio Triás sienta para una filosofía política, donde la política es definida como *arte de lo posible*, arte que debe mantener una mediación ideal entre el dominio de la *razón ilustrada* y el dominio que apela a figuras e instancias trascendentes y simbólicas.

### 1.2. Ubicación teórica.

A pesar del lugar excéntrico e insólito que ocupa el pensamiento de Eugenio Triás en el panorama de la filosofía contemporánea, suele ubicársele dentro de la filosofía lúdica<sup>13</sup> Si bien no hay una caracterización limitada de lo que se considera tal corriente filosófica, -en todo caso- se trata de una forma y estilo de pensamiento ajeno de toda descripción como intentos doctrinales y académicos. En nuestro autor gran parte de su obra es de carácter ensayístico.

Para J. Ferrater Mora<sup>14</sup> en Diccionario de Filosofía, la filosofía lúdica puede ser bien una manifestación del post-estructuralismo, pero no del estructuralismo. En J. Derrida toma cuerpo en la noción *deconstrucción*, intentando realizar la crítica al logocentrismo occidental. Nuestro autor evidentemente ha sido influenciado por la filosofía contemporánea francesa, caracterizada por el *desengaño integral y la deconstrucción*; de ahí sus afinidades con F. Nietzsche, C. Marx, S. Freud, -"filósofos de la sospecha" - reincorporados al pensamiento contemporáneo por la filosofía francesa precisamente; así como con pensadores como J. Lacan, L. Althusser, M. Foucault, J. Derrida, y G. Deleuze;

<sup>13</sup> Guy, Alain. La historia de la filosofía española, Barcelona, Ed. Anubios, 1983, pp. 304-306.

<sup>14</sup> Ferrater Mora, José. Diccionario de filosofía, Madrid, Ed. Alianza, vol. 2, 1981, pp.2042-2043.

pero de igual manera ha sido grandemente influenciado por autores clásicos como Platón y por el pensamiento juvenil de Hegel que es como la *sombra* de la filosofía del espíritu absoluto

Para Guy Alain en su libro La historia de la filosofía española, Eugenio Trias continua la línea nietzscheana de tal manera que en sus primeras obras se concluye que es el juego el concepto soberano de su filosofía "gobernado por las reglas de un *método neo-estructuralista*". Guy Alain no repara en asociar el pensamiento de Eugenio Trias a un esfuerzo colectivo en el pensamiento hispánico de interpretar al filósofo alemán y seguir decididamente su línea reflexiva, a la que denominó "*neonietzscheismo*". El volumen colectivo En favor de Nietzsche (1972) creación de autores que tenían menos de treinta años fue una prueba explícita de la adhesión apasionada por el pensamiento de Nietzsche, Eugenio Trias figuraba como productor del anterior libro, junto a Fernando Savater; Santiago González Noriega; Pablo Fernández Flores, Angel González, Ramón Barce, Javier Etcheverría, P. Sánchez Pascual.

Si bien Alain Guy no precisa la noción de neoestructuralismo con la cual califica el "método" de Eugenio Trias, Thomas Mermall en "Apuntes sobre el pensamiento español de posguerra"<sup>15</sup> nos da algunos indicios de la afinidad de Trias con el estructuralismo y particularmente con Foucault. Para Mermall la guía del pensamiento del filósofo barcelonés, se inicia en el texto La filosofía y su sombra, obra en la que Eugenio Trias monta un modelo estructural que le permite demarcar en la historia de la filosofía el saber del no saber; de esta manera "Lo que Foucault había conseguido para una teoría de la cultura lo fija Trias para el saber"<sup>16</sup>.

De igual manera un rasgo distintivo de gran parte de la obra de Eugenio Trias, es la libertad de las formas, de tal modo que en sus escritos no hay signo presente que puede

<sup>15</sup> Mermall, Thomas "Apuntes sobre el pensamiento español de posguerra" en Geymonat Ludovico Historia del pensamiento filosófico y científico siglo XX (III) Barcelona, Ed. Ariel filosofía, 1985, p. 538-548.

<sup>16</sup> Idem, p. 545

identificarlas, salvo la continua recreación; así, se entretienen lo mismo el aforismo, que el ensayo riguroso y lucido, o bien sus no menos profundas y sugestivas meditaciones.

En este sentido, dentro de su vasta obra merece nombrar su texto La dispersión: "vacación lingüística" -como el propio Trias le llama- que da forma a una aventura dadaísta. En el mencionado libro renuncia a todo pensamiento sistematizado, confabula un modo de existencia y reflexión donde la consigna es precisamente la *dispersión*. "La dispersión: es una cuestión de gusto, de nervio o viscera. No le busquéis la finalidad -que ella la niega y excede siempre".<sup>17</sup>

Desde luego no es posible consignar la totalidad del estilo y pensamiento de Eugenio Trias dentro de la filosofía lúdica; en su etapa de madurez y particularmente en sus textos más recientes, Los límites del mundo (1985), La aventura filosófica (1988) y Lógica del límite (1991), existe un esfuerzo riguroso y sistematizado de concretar un proyecto filosófico. En esta aventura filosófica recrea libremente la categoría del *límite*, siendo Kant y Wittgenstein una de las referencias más importantes.

Acercas del estructuralismo, Trias ha comentado que si bien hubo algún día en que le inspiró e instigó, salvo las trayectorias intelectuales de Lévi-Strauss y de Lacan, es hoy una decepción, de tal suerte que su apuesta más visible es una "obsesión" metodológica para una puesta en marcha de la posibilidad misma del filosofar y renovar esta tradición en el mundo hispánico.

De ahí que digamos que el pensamiento de Eugenio Trias se ha caracterizado por un continuo recrear; de ahí que el suyo sea una especie de *pensamiento nómada* que falta siempre a su lugar, que nunca está en su sitio pues tiene en el corazón el *signo de la interrogación* y no puede ser sofocado ni aplazado; es nómada pues aparece donde no se le busca, de principio a fin una multiplicidad de preguntas y problemas que se persiguen, pensamiento siempre en fuga.

<sup>17</sup> Trias, Eugenio. La dispersión, Madrid, Ed. Taurus, 1971, p.14.

A lo anterior, uno de los principales motivos en la ensayística del autor estudiado es formular un proyecto de *saber vivir*; es decir, de formular como se dijo, una Idea filosófica que abra la posibilidad de disponer a una "cultura no escindida".

### 1.3. Metodología en el análisis del poder de Eugenio Trias.

En los textos de Eugenio Trias es posible distinguir dos presupuestos metodológicos para el análisis y la concepción del poder.

Primero, un "sistema de demarcación" cuyo principio metodológico consiste en pensar y analizar un referente negativo o sombra de un discurso afirmado. En La filosofía y su sombra<sup>18</sup> monta un modelo estructural que le permite fijar la demarcación del saber en la historia de la filosofía bajo los signos inclusión/exclusión o saber/no saber. De ahí las filosofías *sombra* y las teorías excluidas desde las cuales es posible erigir y legitimar a *modo de inversión estructural* una verdad consagrada como tal.<sup>19</sup>

De esta manera, Eugenio Trias opone al poder el dominio. La concepción del poder se inspira en la ontología de Nietzsche y la "voluntad de poder". El Estado totalitario y el "individuo" (individualismo) aparecerán como figuras del dominio.

La unidad antagónica de poder/dominio, tiene una inspiración remota con la idea estructuralista de clasificar a partir de la síntesis de dicotomías conceptuales opuestas radicalmente; desde luego esta no es la única afinidad con dicha corriente del pensamiento, Eugenio Trias participa del estructuralismo con lo que ha llamado la "luz roja al humanismo", en efecto, para el filósofo barcelonés dicha corriente del pensamiento significa la quiebra epistemológica de un régimen antropocéntrico. El conocimiento en este caso no

<sup>18</sup> Trias, Eugenio. La filosofía y su sombra. Barcelona, Ed. Seix Barral, 1969, 163 pp.

<sup>19</sup> Este método analítico pasa a libros posteriores con una doble intención:

1.- Precisar las variaciones en la estructura de otros signos culturales, ejemplo alma/ciudad; Bello/siniestro; ser/nada, poder/dominio. 2.- Reivindicar las filosofías sombra como las ideas de amor-pasión frente a la voluntad de poder. Vid. Geymunat, Ludovico. Historia del pensamiento filosófico y científico, del siglo XX. Barcelona, Ed. Ariel, vol 3., 1985, 545 p.

puede entenderse sino como efecto de sentido, sólo que el sujeto portador y garante del tal sentido, "rey de todas las cosas", es ahora un "...sujeto que se despista, que se transfiere, que cambia de lugar y que, en cada desplazamiento queda mantenido en la unidad anónima de su simple *pronombre*"<sup>20</sup>.

De lo anterior Eugenio Trias define al mismo tiempo la filosofía como filosofía sin el hombre, y con ello resume la complicidad de la genealogía nietzscheana y el estructuralismo. Si Nietzsche se pregunta por el origen de los valores morales y el valor de estos valores, el estructuralismo lo hace por el origen del sujeto humano y el valor en la cultura de un régimen antropocéntrico. Escribe "En este sentido debe entenderse el proyecto de un Lacan y de Foucault: Se trata ni más ni menos de descubrir en el caso de Lacan, el modo como se constituye un sujeto -a partir de un orden significativo ( o inconsciente) que lo 'presenta' y 'representa' al tiempo que se elude. O de hallar el *a priori histórico* y el espacio epistemológico en el que es posible discurrir y hablar acerca del sujeto humano (Foucault). Por eso el estructuralismo desemboca finalmente en una genealogía: y no debe sorprendernos que los 'últimos estructuralistas' -Foucault, Derrida, Deleuze- terminen por colocar en el centro de la discusión filosófica de vanguardia una obra todavía por conocer: la de Federico Nietzsche"<sup>21</sup>.

La categoría del poder en Eugenio Trias se inscribe en esta "muerte del humanismo", significa desplazar al sujeto tradicional por una presencia cuyo gozo pleno es la inocencia del devenir y la ausencia de toda finalidad.

Como se mencionó, el concepto de poder tiene una raigambre spinozista y nietzscheana. De la primera retoma el concepto de potencia o conatus subrayando el esfuerzo o tendencia a perseverar en el ser. De la voluntad de poder nietzscheana la afirmación de la diferencia y lo múltiple.

<sup>20</sup> TRIAS, *La filosofía y su sombra*, op.cit. p. 179.

<sup>21</sup> Trias, Eugenio, *Teoría de las ideologías y otros textos añadidos*, Barcelona, Ed. Nexus, 1985, 237.

La cuestión del dominio es análoga con la exploración teórica realizada por M. Foucault sobre el poder; la originalidad de estas investigaciones -escribe F. Chatelet- refiriéndose a M. Foucault "...consisten en situar el problema del poder más acá de las perspectivas adoptadas corrientemente en este tema, la de la sociología durkheimiana y la del formalismo jurídico".<sup>22</sup> M. Foucault plantea la cuestión del poder en todos los planos de la existencia.

Segundo, mediante un método fenomenológico. En los textos Los límites del mundo (1985), La aventura filosófica (1988) y Lógica del límite (1991) la cuestión del método y objeto de la filosofía es central. La pretensión metódica "...representa la posibilidad de autojustificar la legitimidad de dicho quehacer. El hilo conductor es, como se verá, fenomenológico. Se trata de determinar el contenido que encierra lo que aparece. Al comienzo hay, en efecto, cierta aparición. Al comienzo sólo puede afirmarse lo siguiente: Algo ( $\Rightarrow x$ ) aparece".<sup>23</sup> Cercano a los objetivos de los fenomenólogos, intenta ir a las cosas mismas, *volver a aprender o ser una revelación del mundo*<sup>24</sup>.

En los textos arriba mencionados, Eugenio Trias realiza el itinerario metódico hasta llegar al concepto nuclear del *límite*. En Los límites del mundo (1985) aparece con el término gozne o *bisagra*. En Lógica del Límite (1991) bajo la metáfora del *limes*, es decir, como el espacio fronterizo del territorio imperial romano situado entre el mundo civilizado o lugar de sentido, y el mundo bárbaro. El *limes* se instaura como territorio que puede ser habitado o colonizado por el *logos* o *razón*. En efecto, es sobre tal categoría en donde se sientan las bases de una filosofía que define a la política como *arte de lo posible*.

"El concepto metodológico que permite dar sentido y orientación a esa aventura (filosófica) es lo que desde Kant hasta Wittgenstein, puede llamarse frontera o límite. Límite es un concepto heurístico que, de hecho,

<sup>22</sup> Chatelet, Françoise. Las concepciones políticas del siglo XX. Madrid, Ed. Espasa Calpe, 1986, p.326.

<sup>23</sup> Trias, Eugenio. La aventura filosófica. Madrid, Ed. Mondadori, 1988, p.11.

<sup>24</sup> Merleau-Ponty, Maurice. Fenomenología de la percepción. Barcelona, Ed. Península, 1975, p. 8.

debe pensarse en todo rigor como línea y como gozne. Gozne que articula y diferencia, como se irá viendo, un doble cerco"<sup>25</sup>

El concepto nuclear del límite debe considerarse pues, parte de un proyecto ontológico mediante el cual se realiza un trazado topológico en donde se concibe "el ser en tanto que ser como limes, como límite y frontera"<sup>26</sup>

Dentro de tal perspectiva ontológica, el motor-poder es definido como un querer y hacer infinito o desmesurado, siendo necesario su límite mediante el *mundo del derecho* o la dimensión jurídica y el *universo simbólico*.

La concepción propuesta de Eugenio Trias del poder en este punto, se vincula con la interpretación que realiza M. Heidegger sobre la "voluntad de poder" nietzscheana, Para M. Heidegger representa la culminación filosófica de la moderna dominación tecno-racional del mundo.

Sobre tal visión G. Vattimo realiza una interpretación. "Como se sabe, Heidegger considera que la metafísica es la historia al fin de la cual del ser como tal ya no queda nada, es decir, en la cual el ser es olvidado en favor del ente ordenado como sistema de causas y efectos, de razones todas desplegadas y enunciadas; cuando el olvido del ser es total y completo la metafísica ha terminado, pero también se ha realizado totalmente en su tendencia profunda" sigue" El sistema de la total concatenación de causas y efectos que la metafísica prefigura es su 'visión' del mundo, y que la técnica realiza, es expresión de una voluntad de dominio. De este modo se entiende cómo la voluntad de poder nietzscheana representa sólo el punto de llegada más coherente de la historia de la metafísica occidental".<sup>27</sup>

<sup>25</sup> TRIAS, *La aventura filosófica*, op.cit., p. 10.

<sup>26</sup> Trias, Eugenio, *Lógica del Límite*, Madrid, Ed. Destinos, 1991, p. 16.

<sup>27</sup> Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Ed. Península, 2ª ed, 1990, p. 85.

## 2.- DATOS BIOGRAFICOS E IMPORTANCIA INTELLECTUAL DE EUGENIO TRIAS.

M. Charles<sup>1</sup> le describe como un ser tímido que impresiona; que nunca levanta la voz; poseedor de un aspecto físico que no es muy agresivo a pesar de su gran bigote, como un hombre con un aire seductor sobre algunas mujeres y como alguien que posee delicadeza extrema en sus modales.

A propósito de su persona, Eugenio Trias ha comentado ser de una naturaleza cercana más a la embriaguez apolínea que dionisiaca; de la primera interesada en la belleza, en la moderación y compostura que por la ebriedad de los sentidos y el juego de la segunda, pese a lo anterior, cuenta que ha recorrido de manera aventurera y solitaria gran parte de América Latina.

Eugenio Trias Signer es originario de Barcelona, España. Nació en 1948 como el mayor de ocho hermanos. Sus Padres pertenecieron a la más alta burguesía de Barcelona. La vida casera y la lectura son las herencias, asegura tener, del vínculo familiar. Lo que más recuerda es la "armonía familiar"<sup>2</sup> caracterizada siempre por una paz y tranquilidad duradera. Su mundo infantil es Barcelona y veranos en Vilassa donde conoció a Feliz de Azúa -célebre poeta español mencionado en el grupo de los "Novisimos"- . No vive la guerra civil española (1936-1939) su experiencia es la dictadura de Francisco Franco. (1939-1975).

La posguerra (1945- ) es el horizonte histórico que define y perfila su pensamiento, La España franquista como la etapa de disuasión signo de la "guerra fría" son los hechos más determinantes; escribe de la primera "...hijo de la posguerra... habitante de una patria fronteriza encuadrada dentro de un estado (sic) supranacional que, por esas fechas, comenzó -y siguió siendo durante cuatro décadas interminables- feudo y residuo de los principios

---

<sup>1</sup> Charles, María. *En el nombre del hijo*. Barcelona, Anagrama, 1966, 250 p.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 49.

despóticos derrotados en el gran conflicto mundial, me reconozco 'sujetado' a ese marco de posibilidades que se me ofrece como mi mundo".<sup>3</sup>

La figura de su padre Carlos Trias, tiene un papel importante en su obra. Es alegóricamente, el *padre muerto* que desde el cerco hermético confabula la experiencia ética o del *imperativo categórico* a la cual Eugenio Trias pretende siempre llegar. De esta forma, su padre traspasa los umbrales de lo real accediendo a ser símbolo y principio formativo; representó la integridad en un mundo no integro. "No en vano soy hijo de quien fue uno de los muy pocos políticos franquistas verdaderamente honestos e inteligentes. A él le debo lo mejor de mi formación..."<sup>4</sup>

La integridad ética de su padre, Carlos Trias, quien fue abogado y prominente político fundador de la Falange española en Barcelona; es finalmente el centro latente del tema del poder. Tal vínculo emotivo toma cuerpo en sus textos, Meditación sobre el poder (1977), Los límites del mundo(1985), La aventura filosófica(1988), y Lógica del límite(1991). Si bien, el tema del poder y la ética dan cuenta de la experiencia paterna, la pasión y la estética la filiación materna. A lo anterior, el año de la muerte de su padre resulta ser decisivo en la vida de Eugenio Trias, nace su único hijo y pública su primer libro, La filosofía y su sombra (1969).

El mundo y educación religiosa es fundamental en su formación inicial. Cuenta que aprendió a leer prácticamente con leyendas y narraciones de santos. Es instruido bajo la tutela jesuita, -de hecho, uno de los pocos conflictos que parecen marcarle decisivamente, es de tipo religioso-. Entre los dieciocho y veinte años, ingresa a realizar ejercicios espirituales en el Opus Dei, instancia que para un jesuita como él, aparece como un proyecto de religiosidad distinta de la clerical. Tres años mantiene nexos con el Opus de Navarra y con el de Madrid, para luego apartarse de la religión en general.

<sup>3</sup> Trias, Eugenio. Filosofía del finuto. Barcelona, Ed. Ariel Filosofía., 1983, p. 16.

<sup>4</sup> Trias, Eugenio. Meditación sobre el poder. Barcelona, Ed. Anagrama, 1977, p. 10.

Su formación religiosa esboza las primeras respuestas a las interrogantes que con el tiempo definirán su vocación filosófica. Preguntas formuladas *en la noche del no saber*, sobre el paso de tiempo, la nada y la muerte misma; empero, ante la imposibilidad de respuestas satisfactorias en un proyecto religioso, opta por uno de carácter filosófico. "Adivinaba en la filosofía un territorio idóneo y apropiado para deslindar, a través de mi propia reflexión, toda ilusión de continuidad entre mi ser en el mundo y la palabra u orden impuesta por la autoridad eclesiástica".<sup>5</sup>

Ingresa posteriormente a la carrera de filosofía, pero al segundo año de estudios se va de su casa sin romper los vínculos familiares. Realiza estudios en distintas universidades, un año en la Universidad de Pamplona, otro en la de Madrid y dos en Alemania, Bonn y Colonia. Al término de sus estudios universitarios, ocupa su primer puesto de trabajo, se trató de una ayudantía en la Universidad de Barcelona y obtiene el título de licenciatura con la tesis "Alma y bien según Platón" (1964).

Desde 1965 dió clases sucesivas como ayudante de cátedra en la Universidad Autónoma y en la Universidad Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona, donde actualmente imparte clases en la cátedra de estética y composición. En 1980 después de trabajar más de diez en el tema de la filosofía hegeliana presentó su tesis doctoral "El lenguaje del perdón. Hegel o el alma que quiso saber todas las cosas", obteniendo el máximo reconocimiento que otorga la Universidad de Barcelona, así como fue publicada al año siguiente por la editorial Anagrama.

Fue presidente de las "Convivencias de filósofos jóvenes" y es cofundador del barcelonés "Collegi de Filosofia". Es uno de los principales introductores al mundo intelectual hispánico de P. Klossowsky, G. Deleuze, M. Foucault, A. Artaud y G. Bataille.

Hoy por hoy, Eugenio Trias es un de los intelectuales más importantes del mundo contemporáneo. **Si lo metafísico se ve condenado siempre a oscilar entre dos opciones**

<sup>5</sup> TRIAS. *Filosofía del futuro*, op.cit. ídem.

antitéticas, lo racional y lo irracional; el aporte novedoso del pensamiento de Eugenio Trias , es pensar una *lógica del límite* con la cual puedan ser superadas dichas opciones. Es pues, dentro de esta lógica y la reflexión del poder donde se concibe la política como *arte de lo posible o política del límite*.

Eugenio Trias pertenece a la generación intelectual española que después de Ortega y Gasset como de Unamuno, dan un vuelco universal al pensamiento hispánico.

El autor elegido ha desarrollado una abundante obra, algunas de sus publicaciones han sido galardonadas en España y en el extranjero. Entre ellas destacan

Drama e identidad, (Barcelona, Ed. Anagrama, 1975) que obtuvo el premio de la nueva crítica.

El artista y la ciudad, (Barcelona, Ed. Anagrama, 1975) galardonada con el IV Premio Anagrama de Ensayo, el 10 de diciembre de 1975 y recientemente traducida al inglés por la Columbia University.

El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel., (Barcelona, Ed. Anagrama, 1981) tesis doctoral sobre Hegel, dirigida por Emilio Lledó y presentada ante un tribunal constituido por Francisco Gomá, José María Valverde, Xavier Rubert de Ventós y Ramón Valls, así como recibió el máximo reconocimiento que otorga la Universidad de Barcelona: el **summa cum laude**.

El pensamiento de Joan Maragall, (Barcelona, Ed. Nexos, 1985.) apareció en versión catalana en 1982.

Lógica del Límite, (Barcelona, Ed. Destinos, 1991.) fue producto de una beca que le otorgo el Centre d'estudis de Temes Contemporans del Departament de Cultura de Genprat de Catalunya.

## CAPITULO I ANTECEDENTES TEORICOS DE LA CATEGORIA PODER EN EUGENIO TRIAS.

Eugenio Trias al abordar la complicada noción nietzscheana "voluntad de poder" distingue dos líneas interpretativas<sup>1</sup>.

La primera trazada por el filósofo Gilles Deleuze (incluidos P. Klossowsky, G. Bataille, J. Derrida, M. Foucault, entre otros) quienes con una connotación de positividad califican dicho término. En efecto, para Deleuze la "voluntad de poder" es "... el elemento diferencial que determina a la vez la relación de las fuerzas (cantidad) y la respectiva cualidad de las fuerzas en relación. En este elemento de la diferencia es donde la afirmación se manifiesta y se desarrolla, en tanto creadora. La voluntad de poder es el principio de la afirmación múltiple, el principio donador o la virtud que da"<sup>2</sup>.

La otra línea interpretativa cuyo paradigma clásico reconoce Eugenio Trias, es la interpretación heideggeriana dentro de la cual la "voluntad de poder" representa la culminación del pensamiento metafísico occidental, y el exponente teórico que avala la moderna dominación de la técnica.

En efecto, Heidegger considera que el fin de la metafísica significa el olvido del ser en favor del ente, ordenado éste como "sistema de causas y efectos"<sup>3</sup> manifestándose en la total organización técnica del mundo. G. Vattimo ofrece su interpretación respecto de la consideración heideggeriana acerca de Nietzsche. "Nietzsche es, desde esta perspectiva, lo supremo del racionalismo como lo es el puro convencionalismo de la ciencia y el puro desarrollo 'inmanente' de la técnica"<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Trias, Eugenio. Traído de la pasión. México, Ed. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1988, p. 30.

<sup>2</sup> Deleuze, Gilles. Nietzsche y la filosofía. Barcelona, Ed. Anagrama, 1977, p. 274.

<sup>3</sup> Vattimo, Gianni. Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger, Barcelona, Ed. Península, 2ª ed., 1990, p. 86.

<sup>4</sup> Ibid., p. 87.

A lo largo de este trabajo de investigación se intenta poner de manifiesto que Eugenio Trias recobra ambas interpretaciones para reflexionar dos problemas diferentes. En un caso el problema de la singularidad y la aporía entre el *alma y la ciudad*; como en otro, la síntesis rota de una *política técnica o instrumental*, y una *carismática*.

De esta manera, Eugenio Trias al significar en sus obras primeras la categoría del poder como del dominio, éste último *sombra siniestra* del primero; recoge el aliento interpretativo de Deleuze, quién además vislumbra un secreto vínculo entre Nietzsche y Spinoza, entre la *voluntad de poder* y la *potencia o conatus* spinozista.

En efecto, para Deleuze la conexión de ambos planteamientos (Nietzsche y Spinoza) es considerar al poder como la instancia inmanente, inagotable que permite la diferencia y singularidad de los entes y el individuo.

El poder es la instancia y el principio sobre el cual se constituye la propuesta ética de los mencionados pensadores.

Los planteamientos nietzscheanos coinciden con lo que Deleuze ha nombrado la piedra de escándalo del spinozismo; esto es, la triple denuncia de la conciencia, de los valores o la moral y de las *pasiones tristes*<sup>5</sup>

Si Nietzsche efectúa una radical crítica del extravío moral de las religiones y del pensamiento filosófico tradicional que confunden hechos con juicios de valor, y la consecuente negación del mundo sensible por otro trascendente, como lo es la afirmación de los valores superiores determinados por la moral; Spinoza lo hace al proponer como modelo de conocimiento el cuerpo, -teoría conocida con el nombre de paralelismo- negando cualquier causalidad real entre el espíritu y el cuerpo, o la primacía de uno de ellos sobre el otro, tal y como lo propone la moral de su tiempo que para Spinoza no es otra cosa que la ilusión de la conciencia y empresa de dominio del cuerpo

---

<sup>5</sup> Deleuze, Gilles. *Spinoza. Filosofía práctica*. Barcelona, Ed. Tusquets, 1964, p. 27.

Interesa en este trabajo tanto la tesis spinozista de las *pasiones tristes* y la *potencia*, como el de la *voluntad de poder* concepto nietzscheano; en virtud de la reflexión trazada por Eugenio Trías sobre la categoría poder. Como se verá, en las anteriores nociones Trías encuentra el apoyo teórico de su ensayística.

### I.1. Las pasiones tristes y la potencia en Spinoza.

Es la *Ética* (1677) la obra póstuma de Baruch Spinoza; entre otras cosas en este libro se propone el cuerpo como modelo de conocimiento<sup>6</sup>. Para Spinoza el conocimiento de los poderes del cuerpo conducirán a descubrir paralelamente los poderes del espíritu. Estos últimos -para Spinoza- no pueden ser conocidos por la conciencia y su "ilusión"

El conocimiento de tales poderes significa determinar el orden de las causas del existente o de los hombres. Spinoza determinará tal orden como un entramado de relaciones de composición o descomposición que aumentan o disminuyen la "potencia": A su vez, la potencia es la instancia immanente de lo seres incluidos los hombres, fuente inagotable que les hace perseverar en su ser.

La importancia del planteamiento de Spinoza abordado a lo largo de esta investigación será como el de Nietzsche, concebir la vida y la individualidad (cuerpo) como una relación compleja, entre velocidades diferenciales, entre freno y aceleración en una plan de inmanencia y de la misma manera concebir esta misma individualidad, como efecto de la relación con otros cuerpos o individuales, es decir, se verá definida por su *capacidad de afectar y ser afectado*. Deleuze infiere la magnitud de este planteamiento. Un cuerpo puede

---

<sup>6</sup> Spinoza, Baruch. *Ética*. Tr. José Gaus, México, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, p. 136-140.

ser cualquier cosas, un animal, un cuerpo sonoro, un alma o una idea, un corpus lingüístico, una colectividad<sup>7</sup>

Es el propio Deleuze<sup>8</sup> quien arroja luz sobre la definición que de manera simultánea establece Spinoza del cuerpo.

Por un lado, un cuerpo comporta siempre una infinidad de partículas, que son para Deleuze las relaciones de *reposo* y de *movimiento*. Tales relaciones son las que definen un cuerpo en su individualidad.

Pero por otra parte, la expresión de un cuerpo obedece de igual manera a su capacidad de afectar y ser afectado por otros cuerpos. En efecto, sobre este último punto, todo cuerpo es para Spinoza un cuerpo en relación a otro. Conocer significa definir el orden de las causas y efectos de estas relaciones. Para Spinoza se podrá así reconocer la *alegría* como efecto de relaciones en donde un cuerpo encuentra otro, y se compone con él aumentando su potencia con la suya o con toda entera; por el contrario, la *tristeza* dará cuenta de una descomposición de la potencia de actuar en dicho cuerpo.

El conocimiento cualitativo de la alegría o la tristeza, o lo que es lo mismo para Spinoza de lo bueno y lo malo, determina en la Ética una tipología de los modos inmanentes de la existencia, de este modo denuncia la existencia de los esclavos, los tiranos y los sacerdotes.

De igual manera, el conocimiento de la naturaleza de las relaciones de *alegría* o *tristeza* reemplaza a la moral, referida ésta siempre a la existencia de valores trascendentes. Lo bueno y malo se define en virtud pues, de la composición de estas relaciones.

Cuando Spinoza nos lanza la fórmula *No sabemos lo que puede un cuerpo*, anticipa que se desconoce la potencia de actuar de dicho cuerpo en tal encuentro, o en tal composición. Conocer es imponerse al orden de la ley propia de la moral, pues al tener esta

<sup>7</sup> DELEUZE, *op.cit.*, p. 163.

<sup>8</sup> *ídem*, p. 160

última por efecto y finalidad la obediencia no aporta conocimiento alguno, de ahí la ilusión de la conciencia y de la moral como su producto.

El correlato ético en la filosofía spinozista es la desvalorización de las *pasiones tristes* en beneficio de la *alegría*; ésta última es la fuerza o potencia con que el hombre persevera en su existir, sea como unidad compleja de relaciones en su dimensión individual o bien como en su capacidad de ser afectado

El concepto de *conatus* o *potencia*, así como la crítica a las pasiones tristes arraiga profundamente en la teoría de las afecciones -dentro de la *Ética*- . En efecto, para Spinoza, un individuo o *modo finito* se define por su esencia singular, grado de potencia o poder de ser afectado.<sup>9</sup> A cada esencia corresponde una relación característica. Cuando un cuerpo o modo finito se encuentra con otro, sucede o bien -como se explicó arriba- que las dos relaciones se componen para formar un todo más poderoso, o bien una de ellas descompone a la otra destruyendo la cohesión de sus partes.

Spinoza denomina como afecciones a las excitaciones ante las que reacciona un cuerpo. "Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo con las cuales aumenta o disminuye, se favorece o se limita la potencia de actuar del cuerpo mismo y a la vez las ideas de estas afecciones"<sup>10</sup> De las formas de afecciones, el poder de ser afectado se presenta como potencia de actuar o como potencia de padecer. "Si, pues podemos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entiendo por afecto una acción, en otra caso, una pasión"<sup>11</sup>.

Son acciones aquellos efectos que tiene como causa la esencia y naturaleza del individuo, las pasiones por su parte son explicadas y derivadas por otra cosa o cuerpo externo,

<sup>9</sup> *idem.*, p. 39.

<sup>10</sup> SPINOZA, *op.cit.*, p. 153.

<sup>11</sup> *id.*

Lo propio de la pasión en Spinoza, consiste de cualquier modo en "... satisfacer nuestro poder de afección a la vez que nos separa de nuestra potencia de actuar, manteniéndonos separados de esta potencia"<sup>12</sup>. Esta consideración es oportuna para retomar de manera posterior el planteamiento de Eugenio Trias sobre el poder de la pasión, es decir, el carácter productivo y activo de la pasión.

En la *potencia de padecer* Spinoza distingue dos formas, en un caso las *pasiones tristes*, presentes siempre que un cuerpo exterior no concuerda con el nuestro, descomponiéndolo pues la potencia de ese cuerpo se opone al nuestro operando con ello, una sustracción en el modo existente. En el caso de las *pasiones alegres* la potencia de actuar se ve incrementada o perfeccionada por la adecuación con un cuerpo exterior, siendo el gozo el sentimiento de tal composición. "Por alegría entenderé, pues, en lo que sigue la pasión por la que pasa la mente a una mayor perfección. Por tristeza en cambio, la pasión por la que pasa a una menor perfección."<sup>13</sup>

El *conatus* o la *potencia* definida como tendencia a perseverar en el ser, será para Spinoza, la forma de la potencia de actuar. El individuo es en ella su causa adecuada, pues está en plena posesión del grado de potencia y perfección, siendo además ilimitada y eterna pues, dicha potencia se esforzará siempre en *llegar a ser*. "...consta, pues, por todo esto que no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello o lo queremos, apetecemos y deseamos"<sup>14</sup>.

En el caso del hombre, definido como el más potente de los modos finitos, la libertad se asegura cuando se apodera de su capacidad de obrar; en efecto, cuando su potencia o conatus está determinado por relaciones adecuadas de las que se derivan afectos activos, inagotables y eternos por su esencia; la libertad sólo se asegura -para este filósofo- como la capacidad por incrementar la potencia en el plano existencial.

<sup>12</sup> DELEUZE, *op.cit.*, p. 46.

<sup>13</sup> SPINOZA, *op.cit.*, p. 146.

<sup>14</sup> *Idem.*, p. 144

## I. 2. La voluntad de poder en Nietzsche.

La "voluntad de poder" es uno de las nociones más importantes y a la vez cuestionados del pensamiento de Nietzsche. El concepto nietzscheano se inscribe en la permanente acusación al *devenir reactivo* como a sus diferentes modos de presentarse: la *mala conciencia*, el *resentimiento* y el *ideal ascético*.

En este devenir reactivo se ha sobrepuesto las ideas superiores en detrimento de la existencia. En efecto, se ha terminado por creer como verdadero un mundo suprasensible y puesta la existencia como apariencia." El mundo ha sido dividido en 'verdadero' y 'aparente', sea al modo del cristianismo, sea al modo de Kant (un cristiano disfrazado en último término); lo cual es sólo una sugestión de la decadencia, un síntoma de la vida feneciente"<sup>15</sup>

Al devenir reactivo Nietzsche opone un querer afirmativo que dice sí a la vida y al pensamiento trágico. La voluntad de poder es aquello en donde se afirma la vida : el devenir y lo múltiple. "Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino - así te lo enseñó yo- ¡la voluntad de poder!"<sup>16</sup>

La voluntad de poder -escribe Gilles Deleuze- es "El elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza"<sup>17</sup> Se ha puesto especial énfasis en la interpretación de Deleuze porque como se anticipó, es esta la línea que parece recobrar Eugenio Trias.

<sup>15</sup> Nietzsche, Friedrich. El ocaso de los ídolos. Tr. Roberto Echirvari en, Barcelona, Ed. Tusquets, 4ª ed., 1984, p. 37.

<sup>16</sup> Nietzsche, Friedrich. Así habló Zaratustra. Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Ed. Alianza, 12ª reimp., 1985, p. 172.

<sup>17</sup> Deleuze, Gilles. Nietzsche y la filosofía, op. cit., p.74-75.

Es el elemento diferencial pues produce y califica la diferencia de las fuerzas determinándolas en dominantes y dominadas. Se constituye en el elemento genético al calificar el valor de la fuerza o su cualidad en activa y reactiva. De ahí que la voluntad de poder sea al mismo tiempo efecto y causa inmanente de un complejo de fuerzas en relación.

En efecto, como una fuerza es siempre en relación a otra, se encuentra en tal relación para obedecer o mandar, para ser dominada o dominante, sin que en dicha relación renuncien las fuerzas a su propio poder; la voluntad de poder según el predominio de unas fuerzas sobre otras sería afirmativa o negativa.

La diferencia de cantidad es la esencia de la fuerza. De este modo reducir la diferencia y lo múltiple es la manera en que el devenir reactivo niega la vida. El devenir reactivo se puede resumir en esta forma como un abismo indiferenciado.

Si la voluntad de poder en su carácter fundante de las fuerzas califica la diferencia cualitativa, reactivo y activo serán las cualidades originales. En el caso de las fuerzas reactivas aseguran los mecanismos y las finalidades, por su parte las segundas se ejercen de manera espontánea, agresiva, conquistando, usurpando y transformando, de manera tal que siempre proporcionan incesantemente nuevas direcciones; de ahí su carácter constitutivamente creador. La vitalidad del planteamiento nietzscheano, es revelar el hombre a si mismo, llevarlo a afirmarse con fervor dionisiaco en todo el horror y todo el gozo de si mismo. Lo activo será pues lo que tiende al poder y es capaz de transformarse a si mismo. La voluntad de poder en el proyecto nietzscheano constituye la cualidad del devenir, como escribe Deleuze, en este proyecto "La afirmación permanece como la única cualidad de la voluntad de poder, la acción, como la única cualidad de la fuerza, el devenir activo, como identidad creadora del poder y del querer"<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Id.

Desde luego es imposible dar cuenta de la expresión de voluntad de poder en dos páginas, sin embargo a lo largo del trabajo de investigación hacemos referencias importantes a dicho término y a Nietzsche.

## **CAPITULO II. EL PODER Y EL DOMINIO.**

Al comienzo del capítulo anterior se ha referido que Eugenio Tria's distingue dos líneas interpretativas del término nietzscheano "voluntad de poder". Para el filósofo barcelonés "no es lo misma cosa poder y dominio"<sup>1</sup>; en tal distinción Eugenio Tria's recupera la primera línea interpretativa. La intención latente que lleva asumir tal línea es ante todo, distinguir dos planos de manifestación del poder; en efecto, Eugenio Tria's se esforzará en distinguir el marco ontológico y el marco óntico (fáctico) del poder; en este último cabe hablar de "poderes" o con mayor precisión del dominio.

Por otra parte, la definición del poder tiene como centro latente la afirmación de la singularidad, de ahí que recoja la reflexión de Spinoza y Nietzsche, aunque critique a este último por no distinguir el marco óntico del ontológico, como negar la pasión como premisa afirmativa del ser y el poder.

Las hipótesis de trabajo del presente capítulo son las siguientes.

1. La distinción poder/dominio tiene consigo establecer la diferencia entre el plano óntico del ontológico del poder.

1.2. Una vez establecida esta diferencia, Eugenio Tria's concibe una doble distribución del poder, el plano de las esencias y el plano de las existencias.

2. Con base en las anteriores precisiones Eugenio Tria's realiza dos críticas al término "voluntad de poder".

2.1. La primera crítica consiste en que Nietzsche no distingue el plano óntico del ontológico.

2.2. La segunda consiste en concluir que la acción no es sólo la modalidad en que se afirma el poder; para Tria's, la pasión es por igual experiencia del poder.

---

<sup>1</sup> Tria's, Eugenio, La memoria perdida de las cosas, Madrid, Ed. Taurus, 1976, p. 109.

## II. 1. El plano ontológico y óptico del poder.

En lógica del límite (1991)<sup>2</sup> Eugenio Trías establece que debe distinguirse entre la dimensión ontológica del poder del marco óptico en el cual se desarrollan las distintas formas de dominación; en efecto, para nuestro autor éstas últimas son la manifestación histórica visible del poder.

El esfuerzo de Trías por establecer la distinción entre el poder y el dominio tiene el propósito de no confundir el plano ontológico del óptico en el poder. En el primero, el poder es la "fuerza" interna que permite la expresión del ser, en el segundo, representa la incapacidad de lograr la experiencia ontológica transformándose en dominio. La seducción de Trías es pues, una seducción ontológica; no se trata de negar al poder porque ello significa renunciar a entenderlo como una capacidad inherente al ser, pues tanto se es cuanto se puede y se pueda llegar a ser, significa renuncia al poder mismo de ser. Lo anterior también hace suponer que la exploración ontológica de Eugenio Trías sobre el poder sea necesariamente valorativa y no descriptiva, con ello se reclama de la concepción nietzscheana, fragmentaria pero llena de indicaciones valiosísimas -tal y como lo ha expresado-.

Esta recuperación nietzscheana se efectúa en la idea de que que la identidad queda sacrificada, ahora el máximo valor es el de la existencia como un verdadero carnaval en que el hombre dada su capacidad o poder tiene la virtud de asemejarse a Proteo, sustancia que se *escapa de continuo de sí misma*; que se disfraza una y otra vez hasta el infinito, esto es lo que nos propone Trías; al evidenciar que la experiencia ontológica del poder no es la misma que la de su expresión fáctica o histórica.

La diferencia entre un plano y otro, puede bien entenderse en el sentido heideggeriano<sup>3</sup>. En efecto, la misión de la ontología sería el descubrimiento de la constitución del ser de la existencia, se ocuparía del ser en cuanto tal, pero no como un mera

<sup>2</sup> Trías, Eugenio. Lógica del límite. Barcelona. Ed. Destinos p. 473.

<sup>3</sup> Ferrater Mora, José. Diccionario de Filosofía. Madrid, Ed. Alianza. 1979, vol. 2, p. 2420.

entidad formal, sino como aquella que hace posible las existencias. Por su parte lo óntico hace referencia a los entes en su existencia, como lo que son en su "estar en el mundo". La condición de "estar en el mundo" no corresponde desde luego a la experiencia ontológica.

Levinas nos esclarece un poco más esta diferencia. "La ontología es precisamente... la comprensión del verbo ser. La ontología se distinguiría de todas las disciplinas que exploran lo que es, los seres, es decir los 'entes' (que han) olvidado el sentido de la palabra ser"<sup>4</sup>.

Para Eugenio Trias la característica ontológica del poder consiste en ser lo más propio del *ser*. En efecto, cada cosa es un grado de poder "...cada cosa tiene su propio poder. Este es aquella fuerza interna que da razón del ser y de la actividad de cada cosa"<sup>5</sup>; de ahí que cada ser singular es en cada caso una capacidad, un poder de recreación en el devenir. En este sentido la pretensión de Trias de reflexionar el poder es trascender la política como el espacio más visible de su manifestación, por el contrario parece decirnos que es éste el lugar en que con mayor frecuencia se oculta.

"En última instancia nada sabemos acerca del poder. Delegamos esta -poder- a una esfera de relaciones que consideramos perfectamente delimitada, autónoma, quizás porque nuestro deseo más secreta sea tenerla separada de nosotros. Como concesión máxima a la realidad la toleramos, nos resignamos a aceptarla como existente, procurando con todo alejarnos lo más posible de su contacto vicioso y de su contagio virulento. A esa esfera la denominamos política".

Eugenio Trias en la concepción que tiene del poder recoge el aliento de Spinoza y de Nietzsche. Como se ha expuesto en el anterior capítulo, para Spinoza el poder es lo más propio del ser de cada cosa y la fuerza interna que posibilita que ésta *persevere en su ser*, resista en lo que es e incremente su fuerza y su potencia; de Nietzsche la idea de que la

<sup>4</sup> Levinas, E. *Ética e infinito*, Madrid, Ed. Visor, 1969, p. 37.

<sup>5</sup> TRIAS, *op. cit.*, p.111.

"voluntad de poder" es el principio jerarquizador, el cual califica la diferencia de las fuerzas, en mayores o menores, en dominantes y dominadas. El ser de las cosas sería en este planteamiento la manifestación de estas diferencias, de ahí que sean grados o intensidades de poder.

Por tanto, para Eugenio Trias el poder esta en todas partes, "...en tanto acompañante del ser y gemelo suyo"<sup>6</sup>. Sin embargo, está distribuido de manera inequitativa y justamente tal diferencia de distribución es la que permite que cada cosa sea singular. Una cosa es distinta otra porque hace referencia a un grado en la escala de poder.

*Ontológicamente* la distribución del poder debe ser concebida en dos planos diferentes, pero en relación uno con el otro; en efecto, para Trias corresponden al plano de las esencias y de las existencias. En cada uno de ellos el poder tiene una característica particular, en el primer caso permite que lo que *es* y no existe, se produzca en la existencia; en el otro, una vez el ser en la existencia el poder actúa como capacidad perfeccionadora que potencia y posibilita que la cosa "persevere" en su ser.

La distinción de esencia y existencias advierte una doble capacidad del poder.

Como *capacidad productiva* que afecta lo que la cosa puede llegar a expresar o ser. "... nombra una capacidad, potencia con el ingrediente de fuerza que posibilita físicamente- que lo que aún no existe pueda llegar a existencia"<sup>7</sup>.

Y como *capacidad perfeccionadora* que afecta la facticidad de la cosa. "El poder se ejerce sobre lo que ya existe, abriendo las posibilidades físicas o potencias (virtudes) que están en ella sin haber llegado a presencia. El poder consiste.. en perfeccionar lo que ya existe. Ese perfeccionar consiste en elevar lo existente a su máxima plenitud e esencia".<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Id.

<sup>7</sup> Idem., p. 121.

<sup>8</sup> Idem., p. 110.

La doble distribución del poder en realidad pone de manifiesto dos momentos en que se define una cosa -que puede ser cualquiera, el primero su individualidad, el segundo su carácter relacional. En su individualidad Eugenio Trías define a la cosa como "...un entramado de fuerzas o potencias (virtudes) que pueden llegar a expresión. La cosa es, en esencia, la posibilidad física de ese conjunto: la totalidad potencial de todas sus expresiones; la cosa es, como facticidad, la revelación o expresión de algunas de esas potencias"<sup>9</sup>.

Se exponía en el capítulo anterior que Spinoza concebía de manera simultánea el cuerpo. En primer lugar, un cuerpo comporta siempre una infinidad de partículas que son relaciones de *reposo* y *movimiento*; tales relaciones definen a este cuerpo como una individualidad; en segundo lugar se definía por su *capacidad de ser afectado*. En este punto interesa la primera definición, -se retoma la segunda adelante-; Eugenio Trías concibe la *esencia* como lo que la cosa *puede* llegar a expresar, pero esta posibilidad está determinada por la multiplicidad y pluralidad de fuerzas y potencias que se disputan y forman un entramado que es la cosa misma.

Deleuze<sup>10</sup> arroja luz al respecto, en efecto, cuando se pregunta qué es el cuerpo, lo define como un campo de fuerzas, como un *medio nutritivo* disputado por una pluralidad de fuerzas, cantidades de fuerza "en relación de tensión" unas con otras. De hecho, Deleuze ha establecido un vínculo sobre este punto entre Spinoza y Nietzsche; para este último la realidad es producto *arbitrario* de las fuerzas que la componen. Lo que plantea G. Deleuze sobre la filosofía nietzscheana es que las fuerzas una vez que entran en relación unas con otras, sean para obedecer o mandar constituyen un *cuerpo*.

Una vez en la existencia las cosas entran en relación con otras, el *encuentro* con otras define su *carácter relacional*; aquí el poder es concebido por Eugenio Trías como

<sup>9</sup> *Idem.*, p. 121.

<sup>10</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1971, p. 60.

capacidad perfeccionadora. Trias retomará en este punto la caracterización de Spinoza sobre la capacidad de afección que tiene todo cuerpo.

Esta capacidad de afección como se explicó en el capítulo anterior, se presenta como potencia de actuar y como potencia de padecer, ambos tipos de afecciones una vez que componen relaciones "adecuadas" aumentan su tendencia a perseverar en el ser. En la existencia significa no sólo que las cosas resistan en lo que *son* sino que tiendan a lo que en esencia pueden llegar a ser.

Para Spinoza si la potencia de actuar de un cuerpo, cuya causa es la esencia y naturaleza del individuo, se compone con otro cuerpo en una *relación adecuada*, éstos aumentan la cohesión de sus partes. Sobre la base del planteamiento spinozista, Eugenio Trias coincide con Nietzsche respecto a la acción como cualidad de las fuerzas activas y por consiguiente del devenir afirmativo. La activo es la cualidad de las fuerzas dominantes; en Nietzsche tales fuerzas tienen como rasgo tender a apropiarse, apoderarse, a subyugar y dominar, a crear nuevas direcciones, de ahí su carácter constitutivamente creador.

Sin embargo Eugenio Trias disiente sobre este punto al considerar que Nietzsche suele confundir el plano del dominio con el del poder. En el siguiente apartado se volverá con mayor profundidad sobre este punto.

Al definir Eugenio Trias al poder como la fuerza immanente al ser de cada cosa y como la instancia que alienta a actuar, encuentra el filósofo barcelonés su referencia teórica en Nietzsche y la caracterización de las fuerzas activas como la potencia de actuar en Spinoza. Sin embargo, establece una diferencia del primero sobre la base de los planteamientos del segundo; no sólo la acción es la forma en que se persevera en el ser; la pasión de igual modo incrementa el perfeccionamiento del ser en la existencia.

Si para Spinoza la potencia de padecer tiene su causa "explicada y derivada" en otra cosa o cuerpo externo y el tipo de pasiones puede ser *tristes* o *alegres*, (en estas últimas la

alegría es la composición de una relación adecuada, en donde un cuerpo se encuentra con otro y se compone con él, aumentando su potencia con la suya); lo que hace Eugenio Trias es radicalizar el planteamiento nietzscheano, no sólo la acción es la *modalidad* del poder, lo es por igual la pasión; acción y pasión son pues, las formas en que se afirma lo más propio del ser: el poder.

Establecido los campos de distribución del poder, es en el plano fáctico en donde para Eugenio Trias cabe hablar del *dominio*. El dominio es la incapacidad de acceder a la experiencia ontológica del poder, de expresar lo propio de cada cosa, en el pasaje de la esencia a la existencia y una vez en ésta a perfeccionarse y perseverar hacia la esencia.

## **II. 2. La teoría fallida de la voluntad de poder según Eugenio Trias.**

Para Eugenio Trias la noción nietzscheana es expresiva de un error o una falacia, ésta consiste en cruzar dos problemáticas diferentes entre sí. La ambigüedad en la noción "voluntad de poder" es propia de lo que denomina un "tercer discurso". El "tercer discurso" propuesto por Eugenio Trias, tiene la característica de no tener un estatuto propiamente científico al no precisar de manera rigurosa su objeto, método y términos

Así, cuando Eugenio Trias examina los dos usos del término ideología en Marx<sup>11</sup> y deslinda dos problemáticas en la formulación de dicho concepto, una de carácter propiamente científico y otra de carácter filosófico; al entrecruzamiento de tales problemáticas le llama "teoría fallida".

<sup>11</sup> Vid. Trias, Eugenio. "Los dos usos del término de ideología" en Teoría de las ideologías y otros textos afines. Barcelona. Ed. Península, 1987, 299 p.

El primer paso para la concepción del poder y consecuentemente la diferencia que existe con el dominio; es mostrar que el concepto nietzscheano "voluntad de poder" adolece de un error o una falacia, cruzar del mismo modo que el término de "ideología", dos problemáticas de orden diferente, en este caso la del poder con el dominio.

Este esfuerzo de Eugenio Trias por seguir la línea nietzscheana sin ocultar algunas de sus "deficiencias" es más apcítico en textos como La memoria perdida de las cosas (1978); "Filosofía y Poder" en Collegi de Filosofia. Maneras de hacer filosofía (1977) y sobre todo en Meditación sobre el poder (1977), escribe en este último, "Intento en lo posible, a lo largo de todo el texto, diferenciar esta noción (voluntad de poder) con la que con frecuencia se la confunde y a la que, desgraciadamente, tiende asimilarse, a saber; voluntad de dominio. Creo incluso que son términos antagónicos. El ejercicio del poder no implica dominio. El ejercicio del dominio no implica poder, más bien delata un No-poder, una debilidad, una impotencia".

Como el término de *ideología*, el de *voluntad de poder* -para Eugenio Trias- participa de lo que él denomina un *tercer discurso* o *teoría fallida*; caracterizado por la ambigüedad de su formulación; tal ambigüedad estaría alentada al no constituir completamente un discurso científico. En el caso del término nietzscheano las interpretaciones han sido múltiples; a las distinguidas por Trias; sea como instancia inmanente al ser (G. Deleuze) o bien, olvido del ser y dominio de la subjetividad (M. Heidegger); se suma la de irracionalismo, tal y como consigna el término y la filosofía nietzscheana G. Luckacs<sup>12</sup>, quien ve la consolidación del extremo voluntarismo.

En efecto, Eugenio Trias se esfuerza en consignar el término nietzscheano dentro de una *Teoría fallida* o *Tercer discurso*, el cual pretendería ser científico sin conseguirlo del todo, o lográndolo únicamente a medias. Si bien tal pretensión está encaminada a diferenciar el poder del dominio, nosotros creemos que la interpretación de la filosofía

<sup>12</sup>LuKacs, G. El asno a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Stelling hasta Hitler. México, Ed. Grijalbo, 1983, 705 p.

nietzscheana es más compleja; en Nietzsche se revela un tipo de pensador como Giorgio Colli escribe, "...para quien los límites entre los géneros expresivos se rompen y cuya impronta se percibe antes en el ánimo que en la razón"<sup>13</sup>. "Desconfió de todos los sistemáticos y los evito. El gusto por el sistema es una falta de probidad"<sup>14</sup>.

El *tercer discurso* no alcanza el estatuto de cientificidad al no precisar con rigurosidad los términos empleados, utilizaría términos coloquiales definidos de manera ambigua. Sin embargo como se advirtió, en realidad la empresa filosófica nietzscheana conjuraría a toda costa la "voluntad de sistema", empero Eugenio Trias emplea tal recurso metodológico para realizar la reflexión sobre el poder.

El *tercer discurso* o *teoría fallida* puede caracterizarse de la siguiente manera

a) La ambigüedad de los términos empleados provocada por la ausencia de conceptos. "...son términos ambiguos nada, poco o mal definidos, cuyo significado ora se comprime ora se ensancha, ora se desvía, dejando en cualquier caso un amplio margen de equívoco"<sup>15</sup>.

b) El cruce de dos problemáticas distintas en donde los términos una vez definidos, coexisten con otros con lo que difícilmente es posible conjugar.

c) Puede ocurrir sin embargo, que la discriminación de las problemáticas aparezca en donde no se discurre sobre ellas.

d) Suele suceder también, que en efecto una teoría fallida se compense con una práctica científica inequívoca.

Este modelo analítico conduce a Eugenio Trias a mostrar hasta que punto en el concepto "voluntad de poder", se hallan entrelazadas la idea del poder con la del dominio; sin ser ambos términos equivalentes.

<sup>13</sup> Colli, Giorgio. *Introducción a Nietzsche*. México. Ed. Folios, 1983. p. 10.

<sup>14</sup> NIETZSCHE, *El ocaso de los ídolos*, *op. cit.*, p. 22

<sup>15</sup> TRIAS: *Teoría de las ideologías y otros textos aïnes*, *op. cit.*, p. 27.

En Tratado de la pasión (1988) se da cuenta de la "legítima" ambigüedad interpretativa de tal noción.

"Cabén por lo mismo dos interpretaciones, ambas legítimas de Willen Zur Macht (Voluntad de poder) una de las cuales subraya el sustento de fuerza (Kraf) en el que la "voluntad de poder" se apoya, y que tiende a retrotraer la W.z.M. a la puissance spinozista o leibnizeana, particularizada, en el modo finito de ser, en el célebre esfuerzo o conatus. En esta línea interpretativa se inscriben quienes, desde Gilles Deleuze acá, perciben un secreto vínculo entre el "empirismo" nietzscheano de las fuerzas activas y reactivas. La segunda interpretación, la que vierte W.z.M. por voluntad de dominio, voluntad de dominación, tendría en Heidegger su paradigma interpretativo, quien, como se sabe, considera a Nietzsche, y en particular a su filosofía de la W.z.M., como el exponente en el cual se revela conceptual, filosóficamente, la voluntad científico-técnica occidental de dominación de la fysis por parte de la subjetividad, la relación de dominio que el sujeto de conocimiento (que es también sujeto de acción) establece sobre la naturaleza determinada y convertida en correlato objetivo (objeto) de esa dominación".<sup>16</sup>

A nosotros no parece más, que si bien Eugenio Trias formula que existe un entrecruzamiento de problemáticas en el término nietzscheano, similar al que se da en el marxiano, entre un plano filosófico y uno científico; en la noción nietzscheana no resulta sencill aplicar tal recurso metodológico. En todo caso la noción nietzscheana no efectúa la distinción entre el plano fáctico y ontológico del poder, sencillamente porque Nietzsche jamás se lo propone. En todo caso la distinción efectuada por Trias entre el poder y el dominio es oportuna para poner al resguardo, asimilar voluntad de poder con voluntad de dominio.

En efecto, Nietzsche recoge el aliento ontológico donde el poder determina al ser, afirmando la diferencia y singularidad de los individuos en un devenir activo. En este punto

<sup>16</sup> TRIAS, Tratado de la pasión op.cit., p. 30.

el poder es lo más propio del ser del individuo; sucede entonces, que el poder es puesto no frente sino junto al ser. "El ser como poder es, puesto, respecto a todas las cosas, el sustrato". Y como sustrato "Se es más o menos según el grado de intensidad en que se llegue a ser"<sup>17</sup>. Ante todo, Eugenio Trias reconoce la vitalidad del aliento ontológico de la filosofía y *nihilismo activo* nietzscheano, solo la plenitud inagotable del ser y el poder desfondarían la facticidad del dominio siendo este punto esencial para entrever la concepción política de nuestro autor, así como la idea que tiene de la filosofía, siendo ésta trágica pues asume la inanidad como base, pero postula una idea de la creatividad humana; así, define la existencia auténtica como la capacidad del ser de recrearse, ser otro en la trayectoria temporal.

"La filosofía afirmativa, por consiguiente, esgrime el nihilismo (activo) para destruir la inanidad infatuada de todo lo que, existiendo, ha decaído en la condición de estado y se ha legitimado como "realidad",... Y confronta esa nada con el ser plenamente afirmativo... Pero hay pocos oídos que quieran sentir que lo que hay es, en esencia y verdad, llamada a la propia perfección".<sup>18</sup>

De la misma forma en Eugenio Trias se advierte, el vínculo en Nietzsche y Spinoza, el poder ontológicamente entendido se presenta como grados o intensidades repartidos en forma desigual entre los entes.

En Spinoza como se ha tratado, el nexo se efectúa cuando afirma la singularidad del hombre como esfuerzo inagotable, siempre y cuando se mantenga en una relación de *composición adecuada*, la cual le permita llegar a ser en esencia. "El esfuerzo con que cada cosa se afana por persevera en su ser, no es sino la esencia actual de la cosa misma"<sup>19</sup> En el

<sup>17</sup> Trias, Eugenio. *Meditación sobre el poder*. Barcelona, Anagrama, 1976, p. 26-27.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>19</sup> SPINOZA, *op. cit.*, p. 144.

caso de Nietzsche puede resumirse que la "voluntad de poder" es en este entendido principio de jerarquización de las cosas.

"Nietzsche concibió correctamente la voluntad de poder como principio de jerarquización de las cosas, según la expresión de más o menos las cosas, según un criterio jerárquico de distribución de intensidad en la expresión de poder. En este sentido su idea jerarquizante y su reflexión sobre las diferencias de cualidad entre las fuerzas mayores o menores, entre las expresiones diferenciadas según el grado y la intensidad, mayor, menor del poder, retoma la inspiración spinozista y leibnizeana. Pero confunde con suma frecuencia por y dominación de manera que la mayor expresión de poder parece equivalente a la mayor expresión de dominio".<sup>20</sup>

Empero, por otra parte, Nietzsche niega este aliento ontológico -según Eugenio Trias- justo donde la capacidad creadora e inagotable de la "voluntad de poder" es traspuesta en el plano fáctico. En esta dimensión ocurriría la ambigüedad nombrada, sobre todo en La Genealogía de la moral en donde esta instancia creadora se vincula al origen del *Estado*, y en el mismo concepto relacional de *fuerza*. Estos serían los puntos que darían pie suficiente a la ambigüedad de las interpretaciones.

Deleuze nos ayuda a entender la crítica de Trias al carácter relacional de la fuerza en Nietzsche. Deleuze al caracterizar la cualidad activa o reactiva de las "fuerzas" en Nietzsche advierte su carácter relacional. En ello, el filósofo francés adivinaba su vínculo con Spinoza, quien concebía al cuerpo en una doble proposición; como relaciones de movimiento y reposo; y como capacidad de ser afectado por otros cuerpos formando relaciones de composición o descomposición<sup>21</sup>.

En efecto, la existencia de una fuerza hace referencia a su relación con otras, abriéndose con ello un espacio de juego o una *unidad de dominación*. "El cuerpo es un

<sup>20</sup> Trias, Eugenio. *La memoria perdida de las cosas*. Barcelona, Taurus, 1976. p. 117.

<sup>21</sup> Vid. DELEUZE. *Spinoza. Filosofía práctica*. *op.cit.*, p. 160

fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad de fuerzas ineluctables, su unidad es la de un fenómeno múltiple, 'unidad de dominación'. En un cuerpo las fuerzas dominantes o superiores se llaman activas, las fuerzas inferiores o dominadas reactivas"<sup>22</sup>.

¿Qué es lo activo? se preguntaba Deleuze. *Tender al poder en la unidad de dominación*"... apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias"<sup>23</sup>.

La interpretación del término nietzscheano como *voluntad de dominio*; encontraría en el carácter relacional de la *fuerza* su riqueza argumentativa -según Eugenio Trias-; sería precisamente en el campo de la facticidad donde la voluntad se revela como un querer subyugar y violentar, en efecto, en la *modalidad del poder* o plano fáctico se abriría el juego de fuerzas en donde es posible el dominio; justo en la relación de conflicto, de lucha, de apropiación y dominación, como de jerarquización y obediencia, tendría lugar la *voluntad de dominio*.

"...Nietzsche concreta su pensamiento hablando de sojuzgamientos y sujeciones, de mando de unos sobre los otros, de poderes que se descargan desde unos sobre los otros, de grandes que oprimen a los menos grandes y de pequeños que oprimen a los otros más pequeños. Más poder parece, entonces, equivalente a más dominio, incremento de poder se hace sinónimo de incremento de dominio. No siempre ni en todos los casos los textos se lleva a cabo esta asunción e identificación, pero sí en suficientes textos para que el equivoco se produzca".<sup>24</sup>

En *La memoria perdida de las cosas (1978)* Eugenio Trias da cuenta de la supuesta rémora que lastra la voluntad de poder nietzscheana, en donde la disposición creadora del término se vincula al origen del Estado. En el texto mencionado cita el filósofo barcelonés a

<sup>22</sup> DELEUZE, *Nietzsche y la Filosofía*, op.cit., p. 61.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>24</sup> TRIAS, *La memoria perdida de las cosas*, op.cit., p. 117.

Nietzsche, y en efecto, en el pasaje nietzscheano el Estado parece encarnar la *obra de arte* suprema de los "artistas de la violencia", de su capacidad de crear-formas, imprimir-formas, de redefinir la trama de las comunidades en una organización centralizada "... El Estado más antiguo apareció... como un horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por tener también una forma. He utilizado la palabra 'Estado': ya se entiende a quien me refiero -una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre su población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda. Así es cómo, en efecto, se inicia en la tierra el 'Estado'; yo pienso que así queda refutada aquella fantasía que le hacía comenzar como un 'contrato'. Quien puede mandar, quien por naturaleza es 'señor', quien aparece despótico en obras y gestos- ¡qué tiene él que ver con los contratos! Con tales seres no se cuenta, llegan igual que el destino, sin motivo, consideración, pretexto, existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbditos, demasiado convincentes, demasiado 'distintos' para ser ni siquiera odiados. Su obra es un instintivo crear-formas, imprimir-formas, son los artistas más involuntarios, más conscientes que existen: en poco tiempo surge, allí donde ellos aparecen algo nuevo, una concreción de dominio dotada de vida, en la que partes y funciones han sido delimitadas y puestas en conexión, en la que no tiene sitio absolutamente nada a lo cual no se le haya dado antes un 'sentido' en orden al todo".<sup>25</sup>

En este punto la concepción misma de Nietzsche pone al resguardo sobre la interpretación que se le puede hacer. En otro texto Nietzsche manifestará su oposición al la figura estatal "En alguna parte hay todavía pueblos y rebaños pero entre nosotros hay Estados. ¿Estado? ¿Qué es eso? Prestádme atención, voy hablaros de la muerte de los

<sup>25</sup> Nietzsche, Friedrich. La genealogía de la moral. México, Ed. Alianza, 1989, p. 98-99.

pueblos. El Estado es el más fino de todos los monstruos fríos: miente fríamente y ésta es la mentira que surge de su boca: 'Yo, el Estado, soy el pueblo. ¡Qué gran mentira!' ".<sup>26</sup>

Se advierte sin embargo que la intención en esta investigación no es centrarnos en la interpretación de la "voluntad de poder", interesa en la medida en que Eugenio Trias a partir de la doble interpretación que distingue y del termino de pasión, como se verá más adelante, concibe el poder diferente del dominio, así como identifica las figuras *politicas* de éste último.

Autores como Gianni Vattimo y el propio Gilles Deleuze han interpretado la noción "voluntad de poder" de manera sugerente y poco identificable a una voluntad de dominio. El primero ve en el término un modelo creador de las formas simbólicas -la filosofía, el arte, y el conjunto de la cultura-. Esta interpretación *hermenéutica radical* se mantiene independiente de la racionalidad tecnológica y en todo caso de la esfera política; puesto que ve en las primeras el lugar "en el que el sujeto se deestructura así mismo como sujeto-sujetado y queda fuera de la esfera del dominio"<sup>27</sup>. Del mismo modo este carácter deestructurante de la "voluntad de poder" es planteado por Deleuze, al consignar el proyecto más general de Nietzsche como la introducción en la filosofía de los conceptos de valor y sentido; y con ello nos propone una filosofía a *martillazos* cuyo presupuesto es la afirmación permanente de un querer activo que no se identifica de ningún modo con los valores establecidos como dominantes.

Por lo demás, la distinción entre el plano óntico como ontológico es oportuna para distinguir y diferenciar que no es lo mismo el poder del dominio, pero no lo es para el concepto nietzscheano. Vale de igual manera porque el segundo nos coloca en el plano axiológico, si Nietzsche nos propone que todo es valor, Eugenio Trias coincide con la empresa nietzscheana tal y como la ve Gilles Deleuze, donde ante todo se trata de que "...la

<sup>26</sup> Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. 12<sup>a</sup> ed. Tl. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Ed. Alianza, 1983, p. 92.

<sup>27</sup> VATTIMO: *op. cit.*, p. 107

afirmación permanezca como la única cualidad de la voluntad de poder, la acción, como la única cualidad de la fuerza, el devenir activo como identidad creadora del poder y del querer"<sup>28</sup>

### II: 3. La pasión o la relatividad del poder.

Si Spinoza apunta en la Ética "No sabemos lo que puede un cuerpo" y propone en esta declaración de ignorancia y provocación al cuerpo como modelo de conocimiento. Por su parte Eugenio Trias, al proponernos como modelo no sólo de conocimiento sino de acción a la pasión, escribe un enunciado igualmente provocador. "No sabemos lo que puede un cuerpo, pero si podemos saber de lo que es capaz un cuerpo enamorado, aumenta ostensiblemente su puissance erótica y sexual"<sup>29</sup>.

En efecto, el planteamiento sobra la pasión y más exactamente sobre la pasión amorosa por parte de Eugenio Trias, pretende dar un estatuto positivo a la pasión. Si en la parte anterior el filósofo barcelonés análogamente a Deleuze, consigna la acción como principio éticamente cualificado. En lo siguiente tratará de llevar estas premisas éticas para pensar y reflexionar la pasión, reintroduciendo este término a la cuestión filosófica del poder como principio productivo y como lo más propio del poder.

El tema de la pasión esta esbozado en la 3ª y 4ª conferencia ofrecida en el Collegi de Filosofia (1978), desarrollado con mayor amplitud en Tratado de la pasión (1979) y en su trabajo doctoral Ensayo sobre Hegel: El lenguaje del perdón.(1981).

Alain Finkielkraut en La sabiduría del amor<sup>30</sup>, expone que el mundo es visto como el escenario de un conflicto entre la libertad y los poderes "Para nosotros no hay más que conciencias libres o conciencias sometidas, individuos independientes o individuos sojuzgados por otros... En todo caso la alternativa entre la autonomía y la violencia -efectiva

<sup>28</sup> DELEUZE, Nietzsche y la filosofía. op.cit., p. 73.

<sup>29</sup> TRIAS, Tratado de la pasión. op.cit., p. 39.

<sup>30</sup> Finkielkraut, Alain, La sabiduría del amor. México, Ed. Gedisa, 1981. 147 p.

o simbólica- agota para nosotros la realidad social. "31 Para este pensador todos los esfuerzos en el mundo contemporáneo están en función de ésta dialéctica. Cuando Finkelkraut se pregunta ¿Qué es el amor? ¿Y cuál es su escándalo en pleno mundo moderno? expone la paradoja amorosa respecto a la dialéctica de las conciencias enfrentadas y dominadas.

En efecto, el escándalo amoroso consiste en que el individuo no se reconoce en ninguno de los dos términos de la alternativa, pues, aunque si bien defiende su libertad contra las autoridades represivas o los dominios, pone en juego esa libertad hasta el grado de sacrificarla en la conjunción sentimental. "... amor pasividad suprema, es pues exponerse con abandono a todo resguardo, es sacrificarse, someterse, es llegar al punto extremo en el cual uno ya no es más señor y amo... Es la violencia que padece (el enamorado) y el valor que él afirma en si mismo"32.

Si para A. Finkelkraut el escándalo amoroso es invalidar el privilegio incondicional dado al enfrentamiento de libertad y poder; Eugenio Trias por su parte concilia la pasión amorosa como la modalidad más propia del poder.

Para Trias si bien el término y la experiencia pasional es considerada por lo que él denomina las "filosofías de la acción", como elemento deficitario que anula la libertad y la autonomía o el poder del ser singular; es por el contrario premisa de toda productividad y de la voluntad misma, siendo la arte y la poesía -y la propia relación amorosa- los ámbitos culturales donde se resuelve.

La figura paradigmática del Fausto de J. W. Goethe resulta ser alegóricamente la línea interpretativa de las "filosofías de la acción". Esta línea interpretativa queda asentada en el momento en que el personaje literario responde a la interrogante sobre el cómo traducir la esencia divina plasmada en el evangelio de San Juan. En los textos bíblicos

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 56

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 57

aparece: "En el principio era el verbo", este personaje pone en boca de su persona que el verbo o el *logos* es acción.

En efecto, la idea en la cual la esencia divina debe vertirse con el término de acción, conduce -para Eugenio Trias- a una línea filosófica que interpreta y trabaja esta intuición faústica; de tal manera que puede determinarse una continuidad temática desde Kant, Fichte y Hegel, pasando por Spinoza y Nietzsche.

En este trabajo de investigación se pone un énfasis particular en la interpretación que realiza el filósofo barcelonés del término "voluntad de poder". Eugenio Trias pretende continuar la crítica a dicho término, al recuperar de manera personal el proyecto genealógico de F. Nietzsche. En efecto, si Trias reconduce la pasión como premisa de positividad recoge el aliento de la fuerza genealógica tal como la ve Gilles Deleuze, ante todo en su capacidad de evaluar e interpretar

Básicamente la crítica que efectúa Eugenio Trias dentro de este contexto al término nietzscheano es con base a la interpretación de algunos pasajes del libro de Nietzsche, La genealogía de la moral, y de lo que considera el problema del goce y el sufrimiento. Esta crítica esta inscrita dentro del método analítico por demarcación<sup>33</sup> reflexionado en su texto La filosofía y su sombra (1969).

Como se indicó, dicho recurso metodológico pasó a sus libros posteriores con una doble intención, por una parte precisar las variaciones en la estructura de otros signos culturales, así como reivindicar las filosofías sombra, tal es el caso de la idea de amor-pasión frente a la "voluntad de poder".

Eugenio Trias parte de este modo donde según él, Nietzsche identifica los roles de dominador y dominado con aquellos en donde alguien ejerce la "voluntad de poder" y otro tiene que padecerla. Para el filósofo barcelonés en los textos nietzscheanos aquel sobre el

<sup>33</sup> Vid. Revizar la nota 14 del marco teórico histórico de la obra de Eugenio Trias.

cual se descarga el poder es siempre determinado como un *objeto mudo*, silenciado siempre por el ejercicio del poder. Hay que tener en cuenta que esta crítica tiene en su base la realizada de forma anterior por el propio Eugenio Triás al término nietzscheano, desde luego en la parte precedente se caracteriza a partir de Deleuze y de Vattimo los posibles contrasentidos que hay que evitar.

Escribe Triás "El papel de verdugo y víctima no tiene correspondencia necesaria en la escala de las jerarquías de poder, de manera que la víctima es muchas veces quien, sin dominar, ejerce y expresa el poder, incluso silenciosamente o a través del más absoluto mutismo. Recuérdese la escena de Jesucristo ante Pilatos...En toda la filosofía del poder de Nietzsche está ausente esa "perspectiva de la víctima" que permitiría producir el pasaje de una teoría unilateral, plana y lineal del poder (sobreentendido como fuerza, con la connotación de actividad) a una concepción o a una teoría 'de la relatividad del poder' "<sup>34</sup>.

De esta forma para Eugenio Triás, Nietzsche "olvida" que desde la posición de víctima se puede ejercer y descargar poder, pese al rol pasivo aparente de quien se encuentra en dicha posición. Esto es, que desde el estatuto pasional es posible desencadenar un proceso productivo, así, como modificar la fuerza de la memoria de la voluntad.

Con la introducción del término de padecer, Eugenio Triás pretende realizar una distancia crítica del sufrir nietzscheano limitado por la dicotomía de lo activo y lo pasivo. En efecto para este autor el que padece no es el que sufre el estado necesario de pasividad, el que no muestra ni un querer o voluntad de poder.

"El sujeto deseante es afectado por el suceso singular y es constituido en sujeto paciente y pasional allí donde alcanza a suspender su voluntad y su deseo, allí donde deja de desear y de querer, cuando se cancela su resuelta voluntad, consciente o inconsciente, cuando se obtura el curso de sus fantasías subjetivas a partir o desde una contrafantasia producida por un suceso imprevisto que le afecta...En esa línea del horizonte desfila la procesión de objetos virtuales que harán posible al sujeto padecer suspendiendo su ánimo...en un estado de pasmo o de

<sup>34</sup> TRIÁS. *Tratado de la pasión* op. cit., p 31

quietud, en un quietismo que predisponga a un querer más genuino que el activo, un querer que es padecer, Padecer que desprenda a posteriori un dejarse hacer que se llama inadecuadamente acción"<sup>35</sup>.

Para nuestro autor, Nietzsche identifica el rol activo con el padecer y el reactivo con el pasivo, o sufrimiento; recuerda un fragmento nietzscheano, "Ver sufrir produce bienestar, hacer sufrir más bienestar todavía". En efecto, aquel que ejerce el poder, o aquella fuerza dominante, subyugante posee el sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo sobre el impotente, el derecho de crueldad y goce, el derecho de señores.

**Para Trías la cuestión tiene que repensarse ¿ Aquello que padece no puede en modo alguno ejercer un poder?**

Nietzsche expone Deleuze, al considerar la naturaleza relacional de la fuerza como unidad de dominación y calificarlas según su cualidad en activas y reactivas, advierte que las segundas, lo son en virtud de no expresar ningún poder activo, por el contrario lo hacen de manera negativa, es decir restando el poder a las fuerzas activas, "*su fuerza no es por adición sino por sustracción*". De ahí que el filósofo francés insista en que la afirmación no es sólo la acción, sino el devenir activo, y la negación no es la simple reacción, sino el devenir reactivo.

Lo más importante de Eugenio Trías en este sentido es continuar el proyecto genealógico de el propio Nietzsche, tal y como lo ve Deleuze. Ante todo la genealogía es el arte de valorar e interpretar, Eugenio Trías hace lo mismo con el término pasión con base en los planteamientos de Spinoza, En efecto, Eugenio Trías evalúa la pasión, ésta accede al estatuto afirmativo. Su fuerza es separarnos e interrumpir la memoria de la voluntad, sobre toda la pasión amorosa, para afirmarnos en un querer más genuino.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 109

De ahí que se concluya que *"No es lo misma cosa el poder que el dominio"*. El poder se distribuye en el marco ontológico de manera inequitativa; existe en efecto, una diferencia en su distribución de tal forma que ésta permite a cada cosa ser totalmente distinta o otra, pues es grado o intensidad de poder; de ahí que para Eugenio Trias el poder es lo más propio del ser.

La distribución ontológica del poder se efectúa para Eugenio Trias en dos planos, el de las esencias y las existencias. El primero define al poder como capacidad productiva, siendo una cosa un complejo de fuerzas en relación, una unidad disputada por una pluralidad de fuerzas y potencias. El segundo define al poder como capacidad productiva. En este plano Eugenio Trias retoma los presupuestos spinozistas que definen al cuerpo como capacidad de ser afectado, sea como potencia de actuar o potencia de padecer.

La acción da cuenta de la potencia de actuar, en este punto Eugenio Trias coincide con el querer activo nietzscheano; este querer tiene como finalidad dominar en la unidad de dominación. Sin embargo, Eugenio Trias no ve en la acción la única modalidad del poder. La potencia de padecer puede por igual conformar relaciones adecuadas. En este punto la pasión amorosa que tiene como causa adecuada otro cuerpo significa, suspender la voluntad de querer y abrir un querer más genuino.

### CAPITULO III.

## LAS FIGURAS POLITICAS DEL DOMINIO. CRITICA AL ESTADO TOTALITARIO COMO A LA NOCIÓN DE INDIVIDUO.

Al definir Eugenio Trias el poder como lo más propio del ser, y como la capacidad productiva y perfeccionadora del existente; lo que se pretende en este trabajo de investigación es señalar que dicha acepción tiene entre otras cosas, el propósito de realizar una crítica a la figura del Estado totalitario; pues en efecto, es éste quien radicaliza la reducción de lo singular al anular la pluralidad real y la diferencia irreductible.

Sin embargo, en este trabajo se intenta mostrar que la oposición al Estado totalitario por parte de Eugenio Trias, no trae consigo una afirmación desmesurada y por igual "*totalitaria*" del *individuo*.

Precisamente, la caracterización de Trias sobre el poder constituye un enfoque filosófico que trae consigo la denuncia de la noción de *individuo*. Pareciera que el discurso del poder de Eugenio Trias propugna por una defensa del individualismo, considerando a éste último como opuesto natural del poder estatal -en la línea nietzscheana-. Sin embargo no es así, ha decir en palabras de Savater, el individuo es "...la más firme y sólida herramienta teórica y política del Todo que nace con éste y para servir a éste, que incluso en sus desviaciones antiolectivistas... le rinde servicio y pleitesía".<sup>1</sup>

De éste modo, al concepto moderno de *individuo* Trias opone el concepto de *singularidad cualitativa*. En efecto, una de las aportaciones del filósofo barcelonés es la de tratar de esclarecer el nivel de singularidad velado por la *ideología* que guarda el término de individuo, ideología que como veremos, reconoce sólo el nivel *cuantitativo* de la singularidad. La idea de la singularidad cualitativa busca reunir las esferas que para Trias el

<sup>1</sup> Savater, Fernando. Fanfieno contra el todo. Barcelona, Ed. Dopesa, 1976, p. 39.

mundo moderno ha roto, la esfera vital y la esfera cívica, de tal manera que mide en ella las posibilidades del alma (eros, deseo) de concretar en formas objetivas; reintegrar pues, el *artista a la ciudad*; en otras palabras, a la denuncia de toda forma de dominio político (negación de la singularidad) Eugenio Trias propone una *synthesis* filosófica en donde se da cabida y resuelve la aporía individuo-sociedad, *alma-ciudad*.

De esta manera, las hipótesis de este capítulo son las siguientes:

1.- Eugenio Trias al calificar al poder como lo más propio del ser, como capacidad productiva y perfeccionadora, opone la singularidad de las comunidades e *individuos* al principio de dominación del Estado (totalitario).

1.2.- Esta crítica a la dominación del Estado no es como pretende contraria a la concepción que de él tiene Nietzsche.

2.- Sin embargo Eugenio Trias cuida de no identificar la singularidad con el concepto de individuo, éste último no es otra cosa que ideología cuyo fin es velar el nivel de singularidad.

2.1.- De ahí que Trias proponga distinguir entre el *singular cualitativo* y el *singular cuantitativo*.

3.- En la aporía del dominio, entre individuo y el mundo cívico o público, Eugenio Trias propone una síntesis filosófica: el principio de variación.

### III.1. Crítica al Estado totalitario.(Nietzsche contra el Estado).

En efecto, la categoría poder en Trias tiene como propósito la afirmación del *individuo*, a decir con mayor precisión el de la singularidad cualitativa frente o contra la violencia del dominio. Tal violencia puede decirse que es "...hallarse ajeno a sí mismo y desposeído de las propiedades y cualidades propias"<sup>2</sup>. En la afirmación de la singularidad,

<sup>2</sup> Trias, Eugenio. *Mediación sobre el poder*. Barcelona, Ed. Anagrama, 1977. p. 50.

el Estado totalitario es la forma más extrema de dominio político ejercido sobre todos los seres<sup>3</sup>. Al igual que Nietzsche y H. Arendt, Eugenio Trias ve en el Estado una vocación totalitaria. Coincide con el primero al considerar que el Estado ha destruido lo que de propio tienen las comunidades tradicionales y sus pobladores. El Estado es en este sentido uno de los *momentos* y *acoplamientos* en que triunfan las *fuerzas reactivas*. Con Arendt, coincide al determinar la aspiración reductora del Estado totalitario de la infinita pluralidad y diferenciación de los seres humanos.

Desde luego, como Chatelet ha señalado, en Nietzsche no hay propiamente una política<sup>4</sup>; sin embargo es necesario poner de relieve una intuición que contribuye a *deseñmascarar* el *dominio* ejercido por el Estado Moderno. (De ello precisamos más adelante).

En *Así hablo Zaratustra*, Nietzsche da cuenta del nuevo idolo que no es otra cosa que una *máquina del poder* cuya función es clara, oprimir a los pueblos y destruir la *vida* siendo su práctica la dominación ciega. Todos los que están bajo su dominio reafirman el triunfo de la nada frente a la *vida*.<sup>5</sup>

"En algún lugar existen todavía pueblos y rebaños no entre nosotros, hermanos míos; aquí hay Estados.

¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Bien! Abrid los oídos, pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos.

Estado se llama al más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: 'Yo, el Estado, soy el pueblo'.

<sup>3</sup> NOTA. A la figura del Estado, Eugenio Trias agrega la del Capital, la Razón Formal Especulativa, el Sujeto, y el Concepto.

Vid. Trias, Eugenio. *La memoria perdida de las cosas*. Madrid, Ed. Taurus, 1978, p. 104.

<sup>4</sup> Chatelet, Francois. *Las concepciones políticas del siglo XX*. Barcelona, Ed. Espasa-Calpe, 1986, p. 21.

<sup>5</sup> NOTA. Fernando Savater, siguiendo la línea nietzscheana, mantiene un crítica similar al Estado o al 'Todo'. En efecto, el proceso de racionalización y centralización del Estado Moderno ha traído consigo una lucha contra la diversidad de las fuerzas sociales y la diferencia irreductible. F. Savater lleva su crítica sin embargo a las diversas "falacias del Todo" que coordinan simbólicamente sus esfuerzos para doblegar las resistencias pulsionales que pueden enfrentarse al Todo.

Vid. SAVATER., *op.cit.*

¡Es una mentira! Creadores fueron quienes crearon los pueblos y suspendieron encima de ellos una fe y un amor; así sirvieron a la vida.

Aniquiladores son quienes ponen trampas para muchos y las llaman Estados; éstos suspenden encima de ellos una espada y cien concupiscencias. ...

'En la tierra no hay ninguna cosa más grande que yo: yo soy el dedo ordenador de Dios' - así ruga el monstruo...

Si, aquí ha sido inventada una muerte para muchos, la cual se precia a sí misma de ser vida: ¡en (sic) verdad, un servicio íntimo para todos los predicadores de la muerte!".<sup>6</sup>

A la luz de las ideas expuestas sobre el Estado, Nietzsche -en el esfuerzo genealógico que recorre su obra-, no sólo constata la existencia del *nuevo ídolo*, sino que da cuenta de los *momentos* o *acoplamientos* realizados en la historia, para que el Estado se manifieste como uno de los fenómenos últimos en que han triunfado las fuerzas reactivas y la voluntad de poder negativa. El *nuevo ídolo* o *el más frío de los monstruos* ha borrado la diferencia de lo singular en su obra racional y centralizadora.

La historia -para F. Nietzsche- en que se ha negado la vida, puede bien referirse a tres momentos<sup>7</sup>, el primero efectuado en la inversión del sentido del hedonismo con Sócrates y Platón; el segundo, con el judaísmo y la predicación de Cristo, así como la desvalorización de lo carnal; y el tercero, en el relevo de la Iglesia -cristiana- por el Estado, una vez que el segundo asume la tarea moral del primero; esto es, una vez que la trama de continuidad se efectúa en el paso de someter mejor al *alma* para lograr una humanidad *mejor*, y la tarea moral del Estado quien asegura a través de la *razón* el *progreso* de la humanidad.

De manera genérica puede decirse que, el primer momento comienza cuando la astucia socrática invierte el sentido del hedonismo. La ironía socrática trae la desvalorización de los sentimientos nobles y aristocráticos -dominados por los clamores profundos de Dionisios y las iluminaciones de Apolo-; como el de la vida bajo todas sus formas. Platón

<sup>6</sup> Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. 12ª ed. Tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid. Ed. Alianza, 1986, p. 82-86.

<sup>7</sup> Vid. CHATELET, *op. cit.*, p. 21-33.

continúa el "...fanatismo con que todo el pensamiento griego se aferró a la racionalidad...El moralismo de los filósofos griegos a partir de Platón está patológicamente condicionado, así como su valoración de la dialéctica. Razón=virtud=felicidad significa simplemente: debemos hacer como Sócrates y levantar una luz permanente contra las tinieblas: la luz de la razón. El hombre debe ser a toda costa claro, sereno, perspicaz, ya que cada concesión a los instintos conduce a lo desconocido, a lo inconsciente..."<sup>8</sup>. Para Nietzsche, Platón enseñará que el mundo sensible produce pese a todo un saber equivoco, por el hecho de ser arrastrado por el flujo incesante del devenir. Tal mundo no es por tal el *verdadero* pues no cesa de deshacerse. El verdadero puede ser la propia Verdad (la Idea) inmutable, perceptible a quienes a través de duras pruebas materiales y espirituales hayan vencido las solicitaciones del mundo sensible.

El segundo momento en que Nietzsche da cuenta del triunfo de las fuerzas reactivas, es el comienzo de la historia de la nación Judía y la predicación de la palabra de Cristo. Este momento significa la interiorización de la sumisión con la aparición de nuevas nociones: el Yo concebido como interioridad, la idea del pecado así como la separación del ámbito político del ámbito moral.

El predominio de la clase sacerdotal sobre los guerreros -rasgo distintivo para F. Nietzsche- del pueblo judío, da cuenta de la *transvaloración de los valores* por una *acto de las más espiritual venganza*. En efecto, en La genealogía de la moral Nietzsche expone el modo en que los antiguos valores de *bueno y malo* propios de la clase aristocrática han dado paso a una nueva relación axiológica: *bueno-malvado*. En esta nueva relación los "miserables son los buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios---, en cambio ...los nobles y

<sup>8</sup> Nietzsche, Friedrich. El ocaso de los ídolos. 4ª ed., Tr. Roberto Echavarré, Barcelona, Ed. Tusquets, 1983, p. 31.

violentos...(son), por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos..."<sup>9</sup>.

El tercer momento se efectúa al suplantarse el Estado la tarea moral de la Iglesia bajo el término de cultura, en Las Consideraciones intempestivas Nietzsche estudia las potencias que abusan de la cultura y la reducen a esclavitud, siendo la primera el egoísmo de las clases comerciantes quienes tienen necesidad de la cultura pero le prescriben límites y fines, así como el egoísmo del Estado para quien las tareas culturales son formuladas para servir y ser útiles a las instituciones establecidas.

F. Chatelet ha puesto gran énfasis, en un segundo eje para dar cuenta del dominio del *nuevo ídolo* acusado por Nietzsche; se trata de la relación que une en las propias instituciones, al Estado y la Ciencia. Nietzsche presente en esta nueva diosa la continuidad del ideal ascético. De esta manera para Chatelet esta "intuición" poderosa revela el éxito conjunto del ideal platónico y cristiano, redimir a la humanidad asegurándole progresos indefinidos a partir de la racionalización de la existencia. Escribe Chatelet "En efecto, es falaz esta pretensión de positividad, que debía barrer las imaginaciones religiosas y las construcciones del saber metafísico. En su realidad social, la ciencia no hace más que continuar este género de creencias."<sup>10</sup>

Se ha puesto énfasis en considerar la forma en que Nietzsche constata la existencia del Estado, pero de igual manera los momentos en que las fuerzas reactivas han llegado a triunfar sobre las fuerzas activas. Pues para Trias, Nietzsche no establece de manera clara la esfera del dominio de la del poder, prueba de ello es su reflexión sobre el nacimiento del Estado en La genealogía de la moral; sin embargo como se verá, la tesis de

<sup>9</sup> Nietzsche, Friedrich. La genealogía de la moral. Tr. Andrés Sánchez Pascual. México, Ed. Alianza, 1989. p. 39-40.

<sup>10</sup> CHATELET. op.cit., p. 30

Trias respecto al Estado es análoga a la del propio Nietzsche. El Estado ha significado la reducción de la diferencia y la singularidad sea el de las comunidades como el de los seres singulares.

En efecto, Eugenio Triaş considera al Estado como la *figura política del dominio*, su *dominio* consiste en borrar la singularidad de las comunidades al reducirlas a masas y multitudes en su obra racional. En La memoria perdida de las cosas (1978) refiere de manera análoga a la nietzscheana la dominación ciega del Estado.

"El estado (sic) es por lo mismo 'máquina' que 'tritura' todo lo que de propio tiene cada comunidad, su naturaleza, su esencia y su expresión. Esa máquina, en vez de potenciar la virtud de cada comunidad, su naturaleza, su esencia y su expresión, elimina esas propiedades, desvirtúa lo comunitario, tiende a homologar lo singular y diferenciado de cada comunidad, definiendo a todas ellas como materia prima sobre las cuales 'crea' su propia obra racional...

En nuestro mundo (el Estado) ha celebrado sus horas de máximo esplendor, hasta el punto que del descalabro de territorios desterritorializados, del puro aluvión de pueblos despojados, ha podido formarse y amasarse eso que, desde el siglo XIX, se denomina sociedad, a saber, la pura negatividad, el negativo de toda comunidad, cuya verdad se expresa finalmente bajo la forma de multitud y masa".<sup>11</sup>

La analogía es mayor si se considera que en el planteamiento nietzscheano, el triunfo de las fuerzas reactivas significa la negación de la diferencia y singularidad, éstas últimas manifestación de la voluntad de poder afirmativa. La denuncia de Triaş se dirige de igual manera a que la figura estatal arruina lo que hay de vivo y vivaz en las cosas, sean estas comunidades o individuos; si la "fantasia" del Estado tiende a homolgar lo singular, el producto de ello son las masas envilecidas y silenciosas, en ellas lo comunitario se ve destruido y son perdidos los vinculos solidarios; pérdida la capacidad de acceder a una experiencia ontológica, las masas poseen un carácter desheredado. Escribe Triaş "La masa es

<sup>11</sup> TRIAŞ. La memoria perdida de las cosas. op.cit., p. 124.

lo desheredado, lo que carece de tradición, lo que no hereda ni costumbre, ni usos, ni valores, aquellos donde la Nada se transmite".<sup>12</sup>

Es bien sabido que la tendencia a fortificar al Estado, es un proceso que se acentúa particularmente desde la época feudal. Dicha fortificación implicó el debilitamiento de los fueros y poderes intermedios que dificultaban la reunión del poder total de Estado.

Bajo la inspiración nietzscheana Savater<sup>13</sup> hace un recuento de este proceso de fortificación, que ha denominado como el movimiento en que *todo el poder (es) para el Todo*. En efecto, para Savater de la afirmación de Luis XIV: *El Estado soy yo* a la conformación de los Estados nacionales de los siglos XIX y XX, hay todo un proceso de racionalización política que significa "todo el poder al todo"; y más exactamente, la extirpación de todo espíritu e interés particular de clases, corporaciones y grupos, unificación o *supresión* de todos los partidos, centralización de la administración, nivelación de todas las diferencias locales y provinciales, e inclusive como pretende señalarlo Savater, unificación de la vida espiritual.

Ideológicamente, es de igual sabido, que el pensamiento ilustrado socava los fundamentos de las diferencias y singularidades irreductibles. El paso teórico que apunta a esta tendencia es la idea de la Voluntad General de Rousseau, es sobre esta noción que la Revolución francesa consuma la tendencia del *dominio* político. Savater arroja luz sobre esta reflexión. En efecto, para el autor anterior, el discurso de Sieyès a la Constituyente el 7 de septiembre de 1789, significa "El sueño de un Estado sin Trabas, de un todo liso y uniforme, bien articulado, de una entidad nacional a la que ninguna territorialidad menos abstracta, divergente, puede hacer sombra: el sueño también de un Poder sin cortapisas, ni

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 125

<sup>13</sup> SAVATER, *op.cit.*, p. 27

excepciones, que pueda controlar hasta el fondo e sus súbditos, un infinita capacidad de mando.. puesta, naturalmente, al servicio de la Voluntad General y del Bien Común".<sup>14</sup>

Siguiendo esta línea reflexiva, se deduce que lo que en realidad ha hecho el Estado totalitario es consumir el fundamento localizado en la conformación de los Estados nacionales: el *sueño de un Estado sin trabas, de un todo liso y uniforme*. En este punto Trias coincide con H. Arendt para quien la dominación totalitaria es:

"... (la aspiración) a organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la humanidad fuese justamente un individuo, sólo ... posible si todos y cada una de las personas, pudieran ser reducidas a una identidad, nunca cambiante de reacciones... pondría a prueba la creencia de que todo es posible"<sup>15</sup>

En efecto, para Eugenio Trias, el Estado totalitario representa "... la forma apetecida por esa materia carente de determinaciones" que es 'todas las cosas' a costa de saquear todo derecho a la soledad a la privacy"<sup>16</sup>.

El Estado totalitario será todas las cosas en virtud, de su control desenfundado de estamentos e individuos, borrando los lindes entre lo privado y lo público, entre lo individual y lo social; sabrá todas las cosas en virtud de su omnisciente registro policiaco de toda particularidad, imposibilitando cualquier ensoñación privada del individuo solitario".<sup>17</sup>

Otro punto esencial para rastrear la crítica de Trias a la consciencia común es sus afinidades con el estructuralismo. La simpatía de nuestro autor por la anterior corriente de pensamiento, es el trato que de forma inédita da a la temática de la "muerte del hombre", el planteamiento del deceso del hombre de raigambre foucaultiana es llevado por Trias de un plano epistemológico a un plano vital, para el autor barcelonés significa, no sólo la

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>15</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Ed. Taurus, 1982, p. 543.

<sup>16</sup> Trias, Eugenio. *El artista y la ciudad*. Barcelona, Ed. Anagrama, 1976, p. 205.

<sup>17</sup> *Ibid.*

disolución en el terreno filosófico de la identidad y su liberación en una multiplicidad de máscaras, existencialmente sólo existe un sujeto que se despista y que se anula como fetiche de la unidad e identidad.

### III.2. Crítica al concepto de individuo.

Como se decía al principio, pareciera que el discurso sobre el poder de Eugenio Trias propugna por una defensa del individualismo, considerando a éste último como opuesto natural del Estado totalitario o bien de la absorción devoradora del grupo social.

Sin embargo esto no es así, Eugenio Trias tendrá bastante cuidado al definir el término de *singularidad*. Cabe recordarse que la concepción del poder como capacidad perfeccionadora y productiva conlleva una afirmación de la singularidad y la diferencia. Es decir, la singularidad no es otra cosa que grados de poder pero los seres singulares no son los individuos.

Si se ve desde esta perspectiva, el Estado totalitario no sólo aparece como manifestación del *dominio* en su tarea de administrar a las masas envilecidas por un *poder* que nivela. De igual forma, el Estado liberal-democrático aparece como el orden estatal que reduce a los seres singulares a un *abismo indiferenciado* de individuos iguales e idénticos por abstracción.

Trias establece su crítica bajo dos ejes, el primero consiste en negar al *sujeto de conocimiento* de la epistemología kantiana y postkantiana cuyo rasgo esencial es postular una *consciencia común* que trasciende todo particularismo; y el segundo, en la discriminación entre el *singular cuantitativo* y *cualitativo*; este último punto permite a Eugenio Trias esclarecer el nivel de singularidad velado por el término *individuo*.

En Tratado de la pasión (1979), Eugenio Trias al reivindicar el término de pasión concluye entre otras cosas, que el conocimiento tiene una base pasional; es decir, el sujeto sólo conoce cuando sufre o padece la incisión pasional de una cosa.

En efecto, para el filósofo barcelonés el objeto pasional se revela a través de lo singular -más adelante precisaremos este término-, sólo cuando un objeto se singulariza a nuestra atención a modo de ocurrencia, se está en condiciones de conocer. Sujeto pasional y ocurrencia o suceso singular son los términos que intervienen en el proceso cognoscitivo.

En esta línea reflexiva, Trias critica a lo que él denomina *filosofías de la conciencia común*<sup>18</sup>, cuya premisa es referir el proceso gnoseológico, " ...a un sujeto abstracto de conocimiento universal y necesario, que al parecer experimenta una no menos abstracta, por universal y necesaria 'experiencia', en la cual parece nivelarse, en pleno esplendor de la noche ..., todos y cada uno de los múltiples protocolos de experiencia que son registrados según un orden numeral que excluye toda valoración cualitativa de los mismos".<sup>19</sup>

La crítica de la *consciencia común* -en que se asienta para Trias la filosofía kantiana y postkantiana- tiene como propósito descubrir las *razones de fondo*; a su modo de ver el problema gnoseológico tiene como problema subyacente el problema político. Ciertamente que la filosofía busca un lugar común donde asentar las fuentes de conocimiento, un lugar que valga para todos los hombres sin que se filtren los particularismos, pero las razones ideológicas pueden rastrearse en su contextualización histórica, se trata de una filosofía que tiene como antecedentes la *movia scienza*, la ideología ilustrada, y de manera consecuente la Revolución francesa.

En efecto, para Eugenio Trias todos los esfuerzos de idealismo alemán desde Kant a Hegel, están encaminados a dar sustento filosófico, a un concepto que comienza a tener realidad en el plano de la política: la noción de Voluntad general. Como se señaló, este concepto significa la culminación teórica de la conformación de los Estados nacionales, ( de

<sup>18</sup> TRIAS, Tratado de la pasión. México. Ed. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1988, p. 71.

<sup>19</sup> Idem., p. 81.

los procesos de racionalización y centralización de poder). En este esfuerzo se trasciende cualquier particularismo de casta, estamento, y toda aquella diferencia que impida la centralización del Estado.

Trias reconduce el problema gnoseológico a un problema político, la idea de un sujeto trascendental, portador de la riqueza de la universalidad sólo es posible a partir de la constitución de un sujeto político; este sujeto político tiene su correlato teórico mejor formado en el concepto de voluntad general.

"Entiendo por sujeto político aquel que se constituye en el siglo XVIII y da lugar, con la revolución francesa, a lo que modernamente hay que entender por esfera política y por conciencia política: una esfera política y por conciencia política: una esfera y una conciencia que sólo a partir de esas fechas alcanzan autonomía, logrando emanciparse, primero en el terreno de las ideas y los proyectos, luego en el terreno de las realidades, de otros territorios en los cuales se hallaba, en siglos anteriores, afincada, fueran esos territorios determinados por leyes oscuras del elemento familiar o por las leyes trascendentes de la religión. Para que haya esfera política ha de constituirse, como sustrato de la misma, la sociedad civil, base de lo que llegará a llamar sociedad, la cual implica el cuestionamiento de la tradicional comunidad. El concepto adecuado a esa mutación fue pensado por Rousseau en el término *volonté générale*: un querer cuyo objeto es la Generalidad".

Como se señaló en forma breve, ideológicamente el triunfo de los Estados nacionales consumó la noción de voluntad general roussoniana, en ella se socavan los fundamentos de las diferencias. No hay más clases, estamentos, corporaciones, etc, sino individuos iguales e idénticos en su riqueza universal.

"Es a partir de toda la propaganda de los "filósofos" de la ilustración, propaganda que asentó la idea incuestionable del hombre en general y de sus inalienables derechos, que consagró como valores máximos la Libertad y la Igualdad, ...hasta la revolución francesa ... que se consolida, como creencia y prejuicio, la idea-fuerza de esa "conciencia común" que la nueva ciencia<sup>20</sup> había establecido como premisa de todo conocimiento pretendida mente objetivo".

<sup>20</sup> NOTA. Para G. Simmel la concepción del hombre como ser universal y genérico, sólo es posible dentro de una corriente histórico-cultural, que fluye a partir del concepto de naturaleza del siglo XVIII, orientado

A la crítica que Eugenio Trias hace a las filosofías de la consciencia común cuya premisa es pensar un sujeto trascendental como sujeto cognoscente, o bien en la esfera política como premisa de la moderna sociedad, realiza en lo siguiente una distinción sutil entre el singular *cuantitativo* del *cualitativo*.

El término de individuo no sólo debe pensarse como producto de la consciencia común, sino como manifestación del *dominio* que no permite esclarecer la cualidad singular de los seres.

Se ha expuesto que para Eugenio Trias, la concepción del poder significa reconocer el vínculo entre el poder y el ser, determinando éste último como la instancia inmanente que permite la manifestación del singular sensible en devenir. Conviene en efecto, mostrar los significados del concepto de singularidad, Esta diferencia permite ubicar el pensamiento de Eugenio Trias fuera de todo *individualismo*.

Eugenio Trias reconoce cuando menos dos significados del término.

1.- En un sentido *cuantitativo*, "...aquél según cual singular se opone a plural y a general, sentido cuantitativo que lo refiero a extensión"<sup>21</sup> "Lo que al singular pensado así lo destaca de otros singulares es ser no más que otro respecto a otros y la prueba de esa alteridad es meramente cuantitativa...Se trata, al decir de Hegel respecto al orden de la cantidad, de una diferencia indiferente que hace abstracción de toda cualidad".<sup>22</sup>

---

por una forma absolutamente mecánico-científica. En tal orientación sólo existe la ley general, de modo que un hombre es un caso particular del tal. De ahí que el hombre genérico, esté en el centro de los intereses de la época, en lugar del hombre históricamente dado, del específico y diferenciado.

Vid. Simmel, Georges. El individualismo y la libertad, Ensayos de crítica de la Cultura. Barcelona, Península, 1986, p. 273.

<sup>21</sup> TRIAS. Tratado de la pasión. op.cit., p. 74.

<sup>22</sup> TRIAS. Filosofía del futuro. op.cit., p. 38.

2.- En un sentido *cualitativo*, "...se opone a singular, a habitual, normal, en sinonimia con términos tales como excepcional, extraordinario, raro, extravagante, curioso, sorprendente, ligeramente distinto y ligeramente diferente de lo que pasa por ser regla o normalidad"<sup>23</sup>; completa en otro texto que esta singularidad "...es referida a un ente, para significar que su rareza o peculiaridad es en él de tal modo recurrente, de tal modo insistente, que en tal ente, en virtud de esa peculiaridad que se reitera, aparece como algo 'muy suyo', 'muy él'...lo singular de un ser...es la insistencia en revalidar su ser singular."<sup>24</sup>

Es éste último sentido es donde lo singular se vincula a la reflexión ontológica del poder, haciendo referencia a la intensidad o grado de potencia del ser en la existencia, que como se explicó es siempre tendencia o capacidad perfeccionadora; en otras palabras, Trias distingue entre un singular propio, dinámico, protéico, de lo singular estático, estéril sólo capaz de repetirse numéricamente.

En Meditación sobre el poder (1977) la noción de singularidad es retomada, en este último sentido.

"...es sinónimo de carácter y de genio, inclusive de extravagancia... sólo un mundo de seres singulares y en consecuencia extravagante puede ser definido un mundo en el que impera la libertad, y la libertad se atropella cuando la singularidad de cada cual queda subsumida en la Generalidad de cada cual, (sic) cuando triunfa Género y Especie sobre las infinitas y fluidas singularidades".<sup>25</sup>

Por el contrario la limitación de la singularidad cuantitativa es que no deja de estar planteada en términos de dominio.

"Se subsume lo singular en el concepto, el supuesto de lo concebido como sustancia que sólo numéricamente se diferencia de otras sustancia individuales e inefables...la subsunción del singular en el concepto deja

<sup>23</sup> TRIAS, Tratado de la pasión, op.cit., p. 74.

<sup>24</sup> TRIAS, Filosofía del futuro, op.cit., p. 39-40.

<sup>25</sup> TRIAS, La memoria perdida de las cosas, op.cit., p. 24.

como residuo por consiguiente un mundo atomizado de individuos entre los cuales sólo existe una diferencia cuantitativa".<sup>26</sup>

La noción de individuo como negación del singular cualitativo encarna en lo genérico. Si el Estado totalitario refuerza el *dominio* al ser el orden estatal que administra unas masas envilecidas, El Estado liberal-democrático lo hace al subsumir a los seres singulares en un *abismo indiferenciado de individuos*.

En términos de Nietzsche la singularidad cuantitativa borra el pathos de la distancia, la tensión que permite reconocer la cualidad y la distinción en las escalas de poder.

Una crítica similar a la de Eugenio Tria's ha dedicado el filósofo español Fernando Savater en el Panfleto contra el todo<sup>27</sup>. En efecto, para Savater la noción de individuo es parte de la *nigromancia política* que administra la ideología totalitaria; es un falacia cuya última conclusión es el reforzamiento del *todo*.<sup>28</sup>

Así, el individuo no es otra cosa que la más firme y sólida herramienta teórica y política del Todo, que nace con éste y para servir a éste, que incluso en sus desviaciones antiolektivistas le rinde servicio y pleitesía.

El individuo para Savater es una parte orgánica del Todo; recoge una esencia total, no una diferencia que enfrenta permanentemente toda regla general, es sede de lo universal, no de lo único e irrepitible ni de la singularidad manifiesta del poder.

<sup>26</sup> *Idem.*, p. 14.

<sup>27</sup> SAVATER, *op.cit.*

<sup>28</sup> Escribe F. Savater: "Individuo. Justicia. Bien Común. Clases. Historia. Opinión pública. Quizás en su origen llevaron un germen de pluralismo y resistencia a lo Uno, quizás en su día lucharon por el reconocimiento activo de un deseo y no simplemente por la abolición resentida de un privilegio... Hoy ya hemos visto hasta qué punto no sirven más que para la fundamentación teórica del Estado como cristalización del Todo separado del Poder, ladrón de la fuerza propia de los súbditos y alimentado de la impotencia de estos".

*Idem.*, p. 52.

En Filosofía del Futuro (1983) escribe Eugenio Trias que el horizonte del pensamiento filosófico, tiende al "...nihilismo bajo una doble forma: la hipóstasis narcisista del individuo con la consecuente pérdida de todo referente cívico:<sup>29</sup>, como la correlativa hipóstasis por igual narcisista de la colectividad o Estado totalitario; incapaz de pensar el movimiento diferenciado de cada ser singular que no es otra cosa que grados de poder.

"La filosofía tiende al nihilismo, bajo la doble forma de un individualismo carente de pensamiento, incapaz de repensar la ligazón intrínseca del ser singular sensible con la especie y la ciudad, y de un totalitarismo incapaz de pensar, autónomamente, el movimiento diferenciado de cada ser sensible singular en devenir<sup>30</sup>".

Si como se ha visto, Eugenio Trias -con mayor claridad- mantiene desde el concepto poder la crítica a toda forma estatal-colectivizante que tienda a reducir a masa indiferenciada la singularidad; del mismo modo mantiene la crítica a lo que él ha llamado las filosofías de la *consciencia común*, la filosofía kantiana y postkantiana -que para nuestro autor- descansa en la riqueza del universalismo que trasciende todo particularismo de casta, familia o estamento; afirmando diferenciaciones sólo numéricas, sea en los vocablos voluntad general, sociedad, hombre o individuo. Su crítica acusa al principio de dominación que subyace al individualismo.

<sup>29</sup> G. Lipovestky ha señalado que el proceso de personalización o individualismo contemporáneo caracterizado por la pérdida del referente público o cívico no cesa de ampliar sus efectos desde la Segunda Guerra Mundial. Para este autor tales procesos significan la "desinversión" de todos los grandes valores y finalidades. El espacio cívico o institucional se ve irremediabilmente envuelto en tal proceso de abandono. "la deserción de las masas transforma al cuerpo social en un organismo abandonado. Negativamente significa para G. Lipovestky la fractura de la "sociedad disciplinaria". Sin embargo para este mismo autor tal deserción o apatía por el espacio público no es un defecto de socialización sino una nueva socialización flexible basada en la información y en la estimulación de las necesidades, el sexo y la asunción de los "factores humanos", en el culto a lo natural, a la cordialidad y al sentido del humor. escribe "Así opera el proceso de personalización, nueva manera de gestionar los comportamientos, no ya por la tiranía de los detalles sino por el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones privadas, con el mínimo de austeridad y el máximo de deseo, con la menor represión y la mayor comprensión posible".  
Lipovestky, Gilles. La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo. Barcelona, Ed. Anagrama, 1981, p. 6.

<sup>30</sup> Trias, Eugenio. Filosofía del futuro. Barcelona, Ed. Ariel filosofía, 1983, p. 11.

Así, con la invención del sujeto universal queda escindido del sujeto empírico; el primero es "...portador de la riqueza de la universalidad y la miseria de la abstracción, y éste -el segundo- como portador de particularismo ocultos a la consciencia..."<sup>31</sup>

### III.3. El divorcio alma y ciudad (El principio de variación).

Si bien se ha puesto de relieve la crítica que Eugenio Trias realiza al dominio del Estado totalitario como expresión radical del Estado mismo en su obra racional y centralizadora, como la crítica al individuo, como concepto que anula en términos teóricos la singularidad cualitativa.

Debe señalarse por otra parte que Eugenio Trias propone una mediación dialéctica, esta mediación tiene para Eugenio Trias su referencia teórica e histórica en el pensamiento de Pico della Mirandola, y su correlato filosófico en el *principio de variación*.

En efecto, lo que propone Eugenio Trias es una mediación entre el individuo y el Todo -sea el Estado o la sociedad-. La capacidad de recrearse del ser singular cualitativo es para Eugenio Trias la posibilidad de recrearse en un espacio intersubjetivo o cívico, de ahí que proponga la mediación entre el *alma y la ciudad*.

Para Eugenio Trias la manifestación del Estado totalitario como la desmesurada exaltación del individuo, sólo es posible en una *cultura escindida*. En efecto, para nuestro autor es quizá Hegel quien describe filosóficamente tal proceso de escisión en el mundo moderno. Hegel revela como el espíritu se escinde dando lugar a una sociedad (burguesa) en donde los vínculos ético-sustanciales se han disuelto, se ha roto la mediación entre la ciudad y el ciudadano. Tal disolución sólo es posible cuando la esfera económica pasa primer plano en el orden social, de esta forma -escribe Trias- "El surgimiento del homo

<sup>31</sup> Trias, Eugenio. *Tratado de la pasión*, op. cit., p. 88.

aeconomicus como modelo humano fundamental crea una sociedad atomizada, segmentada en miles de fragmentos, átomos sociales que sólo viven para su interés egoísta."<sup>32</sup>

En el horizonte de la aporía entre *alma* y *ciudad*, Eugenio Trias propone un concepción sintética a la que denomina principio de variación, de tal forma que la ciudad y el ciudadano son pensados como *unidad en la variedad*.

Tal síntesis tiene para Trias su más clara formulación en la filosofía humanista renacentista; de ahí que recupere el pensamiento de Pico della Mirandola, y por el contrario vea en la vida de Nietzsche la experiencia ontológica de tal ruptura.

En su libro El artista y la ciudad (1976) da cuenta del proceso de exilio del alma de la ciudad, del mundo subjetivo del objetivo. En el ensayo titulado "Nietzsche: divorcio del alma y la ciudad" del mismo libro, es Nietzsche el personaje que encarna en su experiencia ontológica, la aporía o el divorcio entre el alma y la ciudad. Es por el contrario Pico della Mirandola quien teóricamente como históricamente mantiene la síntesis rota en el mundo moderno.

Para Eugenio Trias los hombres que habitan el discurso de Pico della Mirandola como los de las ciudades renacentistas italianas (los Alberti, Leonardo, Cosme, Lorenzo de Médicis, y Piero della Francesca) consuman la reintegración real del artista a la ciudad. En efecto éstos personajes reales corresponden a la figura uomo universale y singulare, son en ejercicio, todas las cosas, como pretenden todas las ocupaciones, constituyen para Eugenio Trias la síntesis cumplida de hacer y saber, de vida activa y vida contemplativa, y lo que es más importante, de *éxtasis místico y poiesis civil*<sup>33</sup>.

De la misma manera, en la filosofía de Pico della Mirandola, el hombre, es el ser que invierte el plan armonioso de la filosofía platónica en donde todo tiene su lugar, y todas las cosas se encuentran definidas en su puesto natural. El hombre de la filosofía renacentista es

<sup>32</sup> TRIAS, *Filosofía del futuro*, op. cit., p. 91.

<sup>33</sup> TRIAS, El artista y la ciudad, op. cit., p. 82.

en la filosofía platónica de La República, el artista. "Si algo repugna a esa visión platónica de la ciudad es la figura proteica de un individuo que encarna múltiples actividades y oficios". En efecto este personaje espúreo de la filosofía platónica representa la movilidad en una ciudad ideal determinada por la división estricta del trabajo y del principio de identidad y reposo.

De este modo, el "...principio que rige la unión sintética inmediata y sensible del singular y lo universal propiciada por la recreación"<sup>34</sup>. Tal principio debe ser considerado como una formulación de carácter filosófico que no tiene correlato empírico, es por el contrario una idea regulativa mediante la cual Eugenio Trias pretende superar la aporía moderna entre individuo y colectividad. En definitiva, para el filósofo español no es posible pensar al individuo fuera de la ciudad, ni ésta subsumiendo al individuo.

Ya en Filosofía y carnaval (1973) Eugenio Trias exploraba la experiencia vital del desmembramiento de la unidad, en ese entonces los conceptos básicos de la filosofía que nos insinuaban, eran carnaval, máscara, teatro, travesti, desdoblamiento, multiplicación, condensación, retorno., todos ellos referían al gozo del devenir, escribía.

"Soy, quizás ese que se libra del tiempo y del espacio o que se insinúa un retorno. *Yo* es siempre eso: un lugar de dispersión o un recuento inseguro y frágil de recuerdos o impresiones. Un punto entre mil, el estallido de una pulsión, o ese despuntar de un impulso que queda inscrito quizás en un breve aforismo, separado por un hiato del siguiente, de ese "otro yo" que desfila detrás de él, de esa máscara o disfraz que prolonga el Carnaval hasta el infinito."<sup>35</sup>

<sup>34</sup> TRIAS, Filosofía del Futuro, op.cit., p. 41.

<sup>35</sup> Trias, Eugenio Filosofía y carnaval. Barcelona, Ed. Anagrama, 1973, p. 75-76.

## CAPITULO IV. EL PODER Y LA ONTOLOGIA DEL LIMITE.

Este cuarto capítulo aborda la segunda concepción de Eugenio Trias sobre el poder o "voluntad de poder". En lo siguiente, la categoría nietzscheana tiene como marco de reflexión lo que Eugenio Trias ha denominado la *ontología o pensamiento del limite*; tal ontología tiene como propósito sustentar que el ser es el *limite*.

Si el destino del pensamiento y mundo contemporáneo oscila entre la metafísica de lo *técnico* o lo *maniático*, entre lo *racional* o lo *irracional*, esto último como *resto del ser que no se apropia la razón*; el filósofo barcelonés propone traer a la *memoria* el olvido del limite, como categoría ontológica que designa el *ser*.

En otras palabras, el limite es en efecto, la mediación entre un proyecto imanentista que eleva a rango supremo la "voluntad de poder" y al paradigma técnico, y uno de carácter trascendente que preserva lo *inmemorial* del ser de los entes, a lo que M. Heidegger a denominado el Ser (*Sein*) diferenciado del ente, más radical y *más antiguo*.<sup>1</sup>

Eugenio Trias afirma al limite como el gozne, la línea que *escinde y articula*, lo que ha denominado el *cercos del aparecer* y el *cercos hermético*.

La "voluntad de poder" o el poder, significan en este contexto, el dominio del cerco del aparecer,<sup>2</sup> que ha borrado y negado toda huella de lo divino o trascendente, en razón de una glorificación del proceso técnico-científico, que dispone instrumentalmente del mundo.

"Si el sujeto metafísico eminente era Dios, es decir, la instancia absolutamente exterior, una vez que se ha dicho 'Dios ha muerto' y se ha pensado que no hay lugar a tal exterioridad absoluta trascendente, surge otra instancia cuyo sujeto es el 'superhombre', este sujeto exterior que orienta y dirige el mundo desde la immanencia de lo técnico, pero una técnica que no necesita ya de la superestructura metafísica ontoteológica) de un Dios que desde, el exterior absoluto, controla y regula, o crea, en virtud de su *zeia teje* (técnica divina) el 'mundo' como sus propios y

<sup>1</sup> Véase Trias, Eugenio. "La superación de la metafísica y el pensamiento del límite". p. 289. en La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad coord. Vattimo. Gianni. Barcelona. Ed. Gedisa. 1992. 296 p.

<sup>2</sup> Idem., p. 287.

pertinentes objetos, su producción y el lugar donde él, como sujeto se representa".

En esta parte del presente trabajo de investigación, se intenta mostrar entre otras cosas, que Eugenio Trias recupera la línea interpretativa heideggeriana de "la voluntad de poder", en donde se consigna el pensamiento nietzscheano como culminación en el pensar de la historia de la metafísica, en otras palabras, como *olvido del ser en favor de la simple presencia* y la instrumentalización del ente a partir del sujeto de la voluntad de poder.

Desde la perspectiva de Eugenio Trias, de lo que se trata no sólo es de imponer un límite a la voluntad de poder, sino la exploración de las posibilidades e imposibilidades lógicas de la zona fronteriza o límite donde sólo queda el enigma para la *razón*.

De este modo, la categoría existencial de Heidegger de lo *posible*<sup>3</sup>, en Eugenio Trias se identifica con el *Límite*, siendo éste "...el lugar donde se origina y se funda ... toda 'posibilidad' (física) relativa al decir, al obrar, al hacer, al comportarse..."<sup>4</sup>; como lo *imposible* será el extravío y olvido de dicho espacio ontológico.

Como se verá en la última parte de este trabajo, sólo en la ontología del límite es posible concebir para Eugenio Trias, una *política del límite*. En otras palabras, la mediación ontológica entre una *política técnica* dominada por la voluntad de poder y el paradigma de la técnica, y una *política carismática* dominada por leyes suprahistóricas e investiduras metafísicas. Para Eugenio Trias dicha mediación tiene que repensarse en la presente coyuntura histórica, que se orienta radicalmente a estas opciones de manera desmesurada.

De esta manera, las hipótesis planteadas en el presente capítulo son las siguientes.

<sup>3</sup> Para M. Heidegger el Dasein o ser en el mundo se define como posibilidad de toda posibilidad que ve en la muerte la imposibilidad de todas las posibilidades.

Vid. Vattimo, Gianni. "Dasein y temporalidad. El ser para la muerte" en Introducción a Heidegger. Barcelona, Ed. Gedisa, 1993, p. 47-57.

<sup>4</sup> Trias, Eugenio. Lógica del límite. Barcelona, Ed. Destinos, 1991, p. 523.

1. Eugenio Trias recoge la línea interpretativa de Heidegger para calificar a la "voluntad de poder", como voluntad de dominio que instrumentaliza al mundo.

1.1. El dominio de la voluntad de poder significa el predominio del cerco del aparecer.

2. Eugenio Trias propone que dicha voluntad sólo puede ser mediada por el límite, éste, está dado por lo que denomina el cerco de lo encerrado en sí.

2.1. Sin embargo la propuesta ontológica del límite no significa limitar exclusivamente la voluntad de poder, sino, mantener un espacio *hermenéutico* que escinda y una el cerco de lo encerrado en sí con el cerco del aparecer.

3. Eugenio Trias realiza una reconstrucción especulativa que da cuenta de los anteriores planteamientos. Recrea de manera filosófica las figuras literarias de Fausto y Eupalinos.

#### IV. 1. Heidegger y la voluntad de poder.

Lo que se propone en este trabajo es que Eugenio Trias interpreta el término de la "voluntad de poder" desde la perspectiva heideggeriana, para quien el pensamiento de Nietzsche significa la culminación de la historia de la metafísica como *olvido del ser* y la instrumentalización en el plano efectivo del mundo.

Como se puso de manifiesto, Eugenio Trias distingue una doble línea interpretativa del concepto "voluntad de poder". Esta doble interpretación es válida para él puesto que se hallan entrelazadas la idea de poder con la de dominio.

En una interpretación estarían quienes establecen un vínculo teórico entre Nietzsche y Spinoza, es el caso de Deleuze, para quien el poder es lo *más propio del ser* y la afirmación del devenir mismo; y en otra, estaría M. Heidegger, quien revela filosóficamente

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

la "voluntad de poder" como el exponente de la voluntad científico-técnica occidental de dominación de la Fysis por parte de la subjetividad.

En el capítulo segundo se concluyó que Eugenio Triaś, al proponernos una *teoría de la relatividad del poder* reivindica parcialmente la interpretación de Gilles Deleuze, al calificar la acción y lo activo como la afirmación de la voluntad de poder, sin embargo reivindica ontológicamente la pasión,

Como sostiene M. Barrios Casares<sup>5</sup>, en este capítulo se sugiere que Eugenio Triaś tiene una apreciación del término nietzscheano determinada por la interpretación heideggeriana. En efecto, M. Barrios se pregunta, si el logos moderno de la dominación tecnocracional del mundo es equiparable al de la voluntad de poder, como parece reconocerlo Eugenio Triaś.

Es sabido el interés filosófico de M. Heidegger por Nietzsche, en particular sobre el planteamiento del problema de la metafísica y su esencia. En 1961 M. Heidegger reúne en dos volúmenes titulados Nietzsche<sup>6</sup>, una serie de cursos realizados en la Universidad de Friburgo (1936-1946) y algunos otros escritos complementarios, en donde expone de manera pormenorizada la posición que guarda frente al pensamiento nietzscheano.

Heidegger ha defendido desde un punto de vista estrictamente filosófico la idea de que el pensamiento de Nietzsche, es el que lleva hasta sus últimas consecuencias la experiencia histórica del olvido del ser y la instrumentalización del ente.

Para Heidegger, Nietzsche concluye toda una tradición del pensar metafísico occidental que remonta hasta Platón, en donde la prioridad del ente sobre el ser, ha traído el olvido de éste último y borrado la diferencia ontológica; así, Nietzsche en lugar de ser el

<sup>5</sup> Barrios, Casares, Manuel, La voluntad de poder como amor. Barcelona. Ed. Serbal, 1990, p. 28.

<sup>6</sup> Heidegger, M. Nietzsche. Friburgo, Neske, 1961. (obra que no ha sido traducida al castellano).

Sobre la interpretación hecha por M. Heidegger nos ceñimos a Gianni Vattimo (Introducción a Heidegger, op. cit. Las aventuras de la diferencias. Pensar después de Nietzsche y Heidegger. Barcelona, Península, 1990, 173 p.) y a Manuel Barrios Casares (La voluntad de poder como amor, op. cit.)

pensador que intenta superar la metafísica es en realidad quien mejor la expresa. En esta horizonte filosófico la técnica es quien de manera efectiva cumple el proyecto metafísico.<sup>7</sup>

Para M. Heidegger el *olvido del ser* en favor de la simple presencia significa que el ser de las cosas esté en función de un ente ordenador. "La simple presencia es un modo en el cual las cosas se manifiestan en relación con una operación precisa del hombre, y, en general las cosas no son 'en sí', sino ante todo están en relación con el ser proyectante de Dasein."<sup>8</sup> Nietzsche de esta manera es incluido dentro de una tradición que se remonta a Platón. En sus líneas generales las etapas de la metafísica son reconstruidas por Heidegger a través del concepto de verdad, de *aletheia*.

<sup>7</sup> NOTA. A la interpretación heideggeriana se reconoce otra línea interpretativa en la cual se subraya la capacidad "deestructurante" de la voluntad de poder.

Así, G. Vattimo para quien la voluntad de poder tiene al arte como modelo ontológico, El arte se opone a la fe de verdad de la ciencia, ciertamente existe una voluntad de imponer formas, pero éstas son de orden "simbólico", fuerzas en lucha y organizaciones siempre provisionales, "El arte, ... es descrito por Nietzsche como el lugar del ocaso del sujeto, de la disolución de la forma, de la unidad y de las jeraquías". VATTIMO: *Las aventuras de la diferencia. pensar después de Nietzsche y Heidegger. op. cit.* p. 18.

G. Deleuze por su parte ha expuesto los posibles contrasentidos que se deben evitar sobre tal término.

- 1.- Que la voluntad de poder, desee o busque el poder, como su fin y su móvil.
- 2.- se quiera hacer del poder un objeto de representación, es decir que la voluntad de poder busque hacerse reconocer. El reconocimiento vendría dado por lo que socialmente es valorado (dinero, poder, honores, reputación) y ;
- 3.- se confunda la selección de fuerzas como un combate y lucha en donde el devenir activo se identifique con el triunfo de una fuerza sobre otra. Si este es el caso, no podría explicarse el triunfo de las fuerzas reactivas y el nihilismo.

Vid. Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1971, p. 113-117.

O el caso de M. Barrios Casares para quien la voluntad de poder encuentra su modelo en la experiencia del amor, así éste es -escribe- "... susceptible de ser concebida como apertura a una nueva dimensión... la del amor, alzada al rango de categoría filosófica, aunque desde su singularidad empírica, tomado como arquetipo, como ejemplo de una relación liberadora con el otro".

BARRIOS CASARES. *op. cit.* p. 39.

E inclusive el propio Eugenio Trias para quien en *Filosofía del futuro* Nietzsche es "... el filósofo de la afirmación ontológica de un ser que se especifica y define en el movimiento o devenir a través del cual se reproduce y se recrea de forma diferenciada y variada. La voluntad de poder ascendente (sic) introduce esa diferencia en calidad de variedad reproductiva".

Trias, Eugenio. *Filosofía del futuro*, Barcelona, Ed. Ariel, 1985, p. 52.

<sup>8</sup> VATTIMO. *Introducción a Heidegger. op. cit.* p. 30.

G. Vattimo -en su texto antes citado- explica que en Heidegger la "α" privativa indica que la verdad implica una No-verdad originaria del ser. Sin embargo en la historia de la metafísica el vínculo originario de revelación y ocultamiento se olvida, a esto es lo que M. Heidegger denomina olvido de la diferencia ontológica<sup>9</sup>.

En efecto, en Platón se tiene que lo verdadero es la Idea, y esta es solamente en cuanto inteligible al ente, en otras palabras, lo que cuenta para Platón como verdad es aquello que puede revelarse y aparecer al pensamiento, siendo lo oscuro y oculto el referente negativo de la verdad.

De modo distinto las premisas platónicas continúan con Aristóteles, quien define al ser en un doble sentido, como esencia, y como existencia efectiva. Si bien el planteamiento aristotélico está muy cerca de la a-letheia, pues la existencia supone ser producto de una esencia replegada, Aristóteles privilegia el ser en acto.

El hito decisivo en la historia filosófica de la verdad, es Descartes, para éste el ser verdadero tiene como carácter fundamental la certeza, aquello que es indudable. "En Descartes es real (el ente) sólo lo que es cierto (aquello de lo que tenemos una idea clara y distinta). Pero de esta manera, lo que constituye la realidad de la cosa, su ser, es precisamente la certeza indudable que el sujeto tiene de ella y que puede adquirir con la aplicación del método."<sup>10</sup>

La idea de Descartes evidencia que el fundamento absoluto e indudable de la realidad, es el yo del hombre, en la medida en que constituye la única certeza posible, escribe Vattimo sobre la consideración heideggeriana "La reducción cartesiana del ser verdadero

<sup>9</sup> NOTA. De ahí que Eugenio Trias ponga énfasis particular en aquello que nunca alcanza a revelarse por completo, "el cerco hermético". Sin embargo para E. Trias el olvido metafísico no consiste en negar eso "algo más relevante" sino el límite que articula y escinde el "cerco del aparecer" como el "cerco hermético".

Para Eugenio Trias el "cerco de lo encerrado en sí" ha sido caracterizado por algunos pensadores. "...un Uno más allá de la esencia y de la idea (Plotino) o un Seyn más antiguo que el ser que acoge el pensar (Shelling), o un Ungrid (sin fundamento) previo a toda constitución del mismo Dios (Bhôme), o un Ser que se pierde en lo indeterminado-indefinido, y que, desde esa espesura o densidad, deja abierto, en eclosión, un espacio a lo ligero (...), el ámbito de lo libre en el cual ese ser se abre como verdad, altheia...".

Trias, Eugenio. "La superación de la metafísica y el pensamiento del límite". *op. cit.*, p. 293.

<sup>10</sup> Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*, *op. cit.*, p. 83.

(y del verdadero ser) a la certeza del sujeto no es otra cosa que una reducción de las cosas a sí mismo por parte del yo y tiene el carácter de una toma de posesión; la reducción del ser a la certeza es, a la postre, la reducción del ser a la voluntad del sujeto."<sup>11</sup>

Según esto; el acierto de Nietzsche es reconocer en el nihilismo el rasgo fundamental de toda la historia de occidente, pero su pensamiento de la voluntad de poder no habría sido capaz de superar la insuficiencia metafísica, pues se limita a buscar un ente sobre el cual se fundan los demás, de esta forma la voluntad de poder es la nueva proclamación metafísica de un principio sobre el cual se funda el ser de las cosas, como lo es la idea del *superhombre*.

No sólo ello, sino también, el pensamiento de la "voluntad de poder", sería el cabal exponente en el plano de *Dasein*, o sea, del modo de estar del hombre en el mundo, que expresa hoy la técnica, la total organización de lo real por el sujeto moderno. En otras palabras, el ser del ente está enteramente reducido a pertenecer a un sistema instrumental del que el sujeto de la voluntad dispone por entero.

#### IV. 2. La ontología o el pensamiento del límite.

Para Eugenio Triaś la voluntad de poder es identificable con el logos moderno, con la moderna dominación cuya base está en el paradigma técnico, este dominio para Triaś es dentro del pensamiento del límite, el dominio del cerco del aparecer.

Eugenio Triaś en los textos Los límites del mundo (1985), La aventura filosófica (1988) y Lógica del límite (1991), ha propuesto el *límite* como categoría ontológica. En

<sup>11</sup> *Idem.*, p. 63.

efecto -escribe- "Se afirma que el ser, eso que desde Parménides a Aristóteles, o de Platón a Hegel, y a Heidegger, se llama ser, es limes."<sup>12</sup>

La categoría del límite es pues, el hilo conductor de una empresa filosófica cuyo propósito más general, es evitar el dominio completo de un proyecto *racionalista* encerrado en la *immanencia* de la razón, como el de uno de carácter *irracionalista* dispuesto a dispersar el legado iluminista.

El límite significa convertir en *prescriptiva* la tendencia histórica destinal o *fatal*, que en la coyuntura histórica contemporánea se define por el cada vez mayor dominio de un paradigma técnico, cuya base está dada por la ciencia y la técnica moderna; y por otro lado, por la afirmación de leyes suprasensibles, suprahistóricas, posibilidad metafísica en el sentido de reivindicar una instancia trascendente; así se explica el resurgimiento de los fundamentalismos religiosos en el plano político, o como -sugiere Eugenio Trias en el caso del Totalitarismo, se acuda a un principio legitimador cuya raíz se localiza en una instancia metafísica; así pues, el sujeto del decir y enunciar en dichos regímenes se presente como el semidiós o el brazo ejecutor de una trascendencia que apela la restauración de un origen mítico.

M. Heidegger ha tomado como punto de partida que el *Dasein* o ser en el mundo se encuentra en cierta *compresión* de una totalidad de significados, esta comprensión está caracterizada por " ...una participación irreflexiva y acritica en un cierto mundo histórico-social, en sus prejuicios, en sus propensiones y repudios, en el modo 'común' de ver y juzgar las cosas".<sup>13</sup> Este punto de partida le lleva a distinguir entre existencia *auténtica* e *inauténtica*, siendo ésta última aquella que no logra abrirse verdaderamente a las cosas.

<sup>12</sup> Trias, Eugenio. *Lógica del límite*. op. cit., p. 18.

<sup>13</sup> VATTIMO, *Introducción a Heidegger*. op. cit. p. 41.

Como Heidegger, Eugenio Trías de la misma manera en el itinerario fenomenológico propuesto en *La aventura filosófica* (1988), reconoce que el *sujeto del método* -aquel que realiza dicha aventura filosófica- se encuentra siempre en un ámbito de significaciones ya dadas al pensar-decir. A dicho *estado de yecto* Eugenio Trías llama situación *histórica-destinal* o de lo *inflexible*.

"El sujeto del método se encuentra 'ya situado' en un ámbito, previamente 'significado' o 'interpretado' que le precede y preexiste. Podría llamarse el ámbito denso y opaco de lo inflexible".<sup>14</sup>

Para Eugenio Trías tal situación histórica destinal o fatal se orienta en una doble ruta, hacia el *cerco de los hombres* o hacia el *cerco hermético poblado de dioses*, a los que ha llamado hesperia y oriente. Estas rutas se presentan en el mundo contemporáneo como destinos fatales, fácticos, dentro de los cuales no es posible alcanzar la libertad ontológica posibilitada por el "límite".

**En efecto, en la actualidad para Eugenio Trías, el pensamiento moderno se orienta a la incapacidad de reconocer, más allá del mundo que se le da y muestra como disponible, un espacio que escapa a su sujeción y que Eugenio Trías le ha dado el nombre de cerco hermético. En otras palabras, su incapacidad de reconocer el límite a la voluntad de poder, que desde la inmanencia del cerco del aparecer esalzada al rango de principio supremo.**

Pero de igual forma vislumbra el dominio del cerco hermético que quiere traer a existencia o al *mundo* la instancia trascendente que no puede ser revelada en su carácter de enigma siempre replegado. En un caso dominio del cerco del aparecer, en otro, de lo encerrado en sí.

Para entender el planteamiento de los cercos es preciso realizar una analogía con el planteamiento kantiano sobre los *límites del conocimiento*<sup>15</sup>

<sup>14</sup> TRIAS, *La aventura filosófica*, op. cit. p. 32.

Para Kant la totalidad de cuanto existe se diferencia en un doble modo, las cosas que pueden ser concebidas y otras que sin poder ser conocidas, se imponen al pensamiento, y en consecuencia aunque es imposible conocerlas es necesario pensarlas. A las primeras Kant llama *fenómenos* y son aquellas susceptibles de ser objetos de la experiencia, a las segundas nouménos o la *cosas en sí*, éstas sólo pueden ser pensados por la *razón pura*, y nunca conocidos por el entendimiento.

Para Kant de hecho hay una diferencia radical entre el pensar y el conocer, en la primera sólo existen las Ideas, son ideales del conocimiento "...poseen una realidad subjetiva pues confirmarían la inevitable tendencia a lo infinito, el deseo de conocer lo absoluto"<sup>16</sup>. En Kant son tres las Ideas que satisfacen esta tendencia, la *inmortalidad del alma* (Idea psicológica), la *totalidad del mundo* (Idea cosmológica) y la *existencia de Dios* (Idea teológica). Por su parte las categorías del entendimiento, tienen como propio que sus conceptos se pueden dar en la experiencia y sus principios pueden confirmarse a través de ésta.

El *cerco del aparecer* es el ámbito de exposición, de los fenómenos que pueden ser *acogidos* en la experiencia. El *logos* o razón que privilegia tal ámbito consiste en creer que todo puede ser revelado y explicado mediante la razón.

"Dentro del cerco del aparecer podrá afirmarse como Wittgenstein, que 'no hay enigma', ni en general pregunta que no puede mostrar el modo metódico de su posible respuesta en forma de enunciados o proposiciones".<sup>17</sup>

<sup>15</sup> NOTA. Para Eugenio Trias al igual que Kant, Wittgenstein implícitamente sanciona la existencia de dos ámbitos, el primero designado por el sentido y el lenguaje, un segundo o un más allá que subsiste como referente negativo, es pues una zona del silencio en la que se consigna que "de lo que no se sabe es mejor callar"

<sup>16</sup> Kant. *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. México, Ed. Porrúa, p. 74.

<sup>17</sup> TRIAS: *La aventura filosófica*, op. cit., p. 50.

En efecto, el sujeto que habita en el cerco del aparecer, es escéptico y desmitificador puesto que borra toda huella de lo divino y sagrado (instancia trascendente) en el proceso de *autoconsciencia histórica*. En este proceso el sujeto se *capta a sí mismo* y por ende puede disponer del mundo a partir de su libre querer, sin determinación alguna dada por una instancia trascendente.

"El sujeto escéptico y empirista personifica la experiencia cómica o de comedia, la consciencia desmitificadora, plebeya, democrática, y 'burguesa' de la filosofía que quiere siempre, como Sócrates, dejar de lado la orientación exclusiva referida a las 'cosas del cielo' con el fin de fijar la atención en los asuntos de la vida en común, privada y pública, de los usos correctos e incorrectos de nombres, definiciones y proposiciones lingüísticas".<sup>18</sup>

Para Trías el mundo contemporáneo se caracteriza por el mayor dominio del cerco del aparecer sin referencia a lo sagrado; tal dominio es el destino histórico que Trías llama *destino hespérico*, es pues la orientación a un *destino sin dioses*. Una vez declarada la frase "dios ha muerto" el mundo se orienta y se dirige desde la *immanencia* de la voluntad. Es en este punto que Eugenio Trías interpreta el término nietzscheano, negada la estructura metafísica ontoteológica se privilegia la *subjetividad* absolutamente infinita, que define desde ella la propia naturaleza y el ser como cosa del propio sujeto, "...como su concepto o la materia de expansión de su voluntad".<sup>19</sup>

Eugenio Trías coincide con M. Heidegger sobre la interpretación del término nietzscheano. En el plano del pensamiento la "voluntad de poder" significa la total instrumentalización del mundo. Todo cuanto existe es determinado a partir de un pretendido querer libre, sin medida más que el que se da a sí mismo. De igual manera, es el cabal exponente de lo que en el plano efectivo, del dominio de la técnica, que como M. Heidegger expresa, dispone en una modalidad provocante de la naturaleza.

<sup>18</sup> *Idem.*, p. 31.

<sup>19</sup> *Idem.*, p. 227.

"Heidegger ha trazado magistralmente el camino a través del cual la metafísica desde esa exterioridad de la *voluntas voluntatis* (voluntad de voluntad) se apodera del mundo y maneja (infinitamente calculable) como Be-stand o depósito que asegura la eterna repetición de ese cálculo infinito (mathesis universalis). Desde este punto de vista la técnica se legitima en un espacio teórico que la avala y la asegura, que es la tecnociencia, o modelo de ciencia que se desarrolla desde la modernidad hasta nuestros días"<sup>20</sup>

Utilizando el modelo analítico que Trias nos propone en La Filosofía y su sombra (1969); es posible afirmar que toda la crítica filosófica que intenta realizar está dirigida contra lo que él denomina las *filosofías de la acción*. En esta línea filosófica estaría el idealismo alemán, inaugurado por Kant, seguido por Fichte y culminado por Hegel; en donde la razón es definida como acción. De este modo, Fichte lo hace a partir de una teoría de la acción que construye el concepto de *subjetividad*. "El yo es, en su radicalidad, por ser espontáneo y creador, por no depender de un fundamento exterior, por ser él, el fundamento y principio, radicalmente libre"<sup>21</sup>. Hegel culmina esta línea reflexiva, conceptuando el sujeto como negatividad, de tal forma -escribe Trias "...reconcilia el sujeto con lo real y sustancial, en una síntesis donde la negación engendre finalmente absoluta posición, en el marco de la cual la libertad se reconocerá como libre reconocimiento de la propia necesidad".<sup>22</sup>

El problema en la concepción de Trias es que pone en línea de continuidad a Nietzsche con el idealismo alemán, y en particular el pensamiento de la "voluntad de poder". Tales filosofías sancionarían en el mundo contemporáneo, el dominio que dispone la técnica sobre el mundo y sobre el hombre. De tal modo que Nietzsche es en este horizonte el extravío metafísico<sup>23</sup> efectuado en el pensamiento.

<sup>20</sup> TRIAS. "La superación de la metafísica y el pensamiento del límite", en *op.cit.* p. 292.

<sup>21</sup> TRIAS. Tratado de la pasión. México. Ed. Consejo nacional para la cultura y las artes, 1991, p. 50.

<sup>22</sup> *id.*

<sup>23</sup> NOTA: "Metafísica es la determinación de un lugar externo a cierto surgimiento que permite, desde fuera, orientar, determinar, decidir, plasmar y dar forma y fin a éste. Esa exterioridad determina el sentido de éste pensar (metafísico) que por vocación y tradición, se sitúa fuera (de lo físico, del mundo) con el fin de fundarlo (crearlo), darle forma (plasmarlo como mundo, como *Kosmos*), darle fin, de antemano y previsiblemente".

Gianni Vattimo abre otra línea de interpretación, él reconoce que lo que nos propone Nietzsche es en realidad, un radical desenmascaramiento del *desenmascaramiento* que nos pone al resguardo del pensar metafísico entendido como la "...creencia en una estructura estable del ser, que rige el devenir y da sentido al conocimiento y las normas de conducta".<sup>24</sup> En efecto, la idea misma de verdad, de la pretensión de alcanzar más allá de las ideologías y de toda forma de consciencia, un *fondo sólido* en el cual se asienta la verdad, de una *verdad verdadera* se descubre desenmascarada de igual forma.

Para Eugenio Trias la incapacidad del pensamiento moderno y destino hespérico, consiste en no reconocer un *más allá* del mundo que se le muestra como disponible, de un *más allá* que es el límite de la voluntad de poderalzada a principio supremo de producción.

A este *más allá*, Trias le llama en *cercos herméticos o de lo encerrado en sí*, dentro del planteamiento kantiano corresponde a la *cosa en sí* o *noumèno*. Tal cerco hace referencia al ámbito de lo sagrado y de lo santo, cuya característica es no ser acogido por la experiencia.

"Al fenómeno al que se apela, la aparición (...) a la que con ello se hace referencia tiene, sin embargo, un carácter paradójico. Pues se trata, en todo caso, de algo que aparece en el modo del no poder nunca aparecer, o que aparece en la forma negativa de la ausencia, o de lo que se cierra en sí (...) por consiguiente es un fenómeno que sólo se registra en el modo evanescente y paradójico de un *nihil privatum* como la ascésis característica de toda teología negativa; algo que no es jamás subsumible en ninguno de los signos o significantes que se corresponden con las apariciones del cerco mundanal"<sup>25</sup>.

---

De esta forma negada la estructura ontoteológica metafísica, la ceniza del yo abre un nuevo horizonte metafísico, puesto que el ser de las cosas está determinado a partir de la subjetividad de un ente o de su voluntad de poder.

Vid. TRIAS, "La superación de la metafísica y el pensamiento del límite" en *op. cit.*, p. 235.

<sup>24</sup> Vattimo, Gianni, "Metafísica, violencia, secularización" en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, *op. cit.* p. 64.

<sup>25</sup> TRIAS, *Lógica del límite*, *op. cit.*, p. 500

Cuando dicho cerco domina abre un destino histórico que Trias llama, destino griego, inevitablemente en éste son afirmadas leyes suprasensibles y suprahistóricas que instalan una trascendencia en el ámbito del aparecer, es pues para decir alegóricamente, un mundo poblado por dioses. Eugenio Trias ve en este destino la posibilidad de que en el mundo contemporáneo se efectúe el resurgimiento de fundamentalismos en el plano político.

Sin embargo en la medida en que advierte la existencia de un *más allá*, ve en éste el límite infranqueable de la voluntad de poder, éstos límites son entre otras cosas para Trias la dimensión ético metafísica y el cerco físico, soporte este último de todo cuanto existe,

#### A) FRASE ETICOMETAFISICA

Para Trias la voluntad de poder encuentra un límite en el mundo del derecho. El derecho o la ley son portadores de un mensaje proveniente del cerco hermético que se enuncia en una voz silenciosa que manda "obrar bien. Por ejemplo, en este sentido Kelsen ha planteado su crítica a las teorías racionalistas del derecho. "La naturaleza en tanto sistema de hechos vinculados entre sí, por el principio de causalidad, no tiene voluntad alguna y por lo tanto no puede prescribir ninguna conducta humana ... de un hecho, es decir de lo que es o sucede realmente, no puede deducirse lo que debe ser o suceder",<sup>26</sup>

El imperativo o acto moral en un hecho puro de la razón, de ahí que sea un mensaje *hermeneítico* de lo encerrado en sí pues no hay fenómeno del cerco del aparecer que pueda dar cuenta de tal imperativo.

" 'Esa voz' es en relación al 'yo' del fronterizo, un *Ueberich*, un super-ego, la mitad oculta, encerrada en sí, su propia subjetividad, su dimensión absorbida dentro del cerco nouménico. Esa voz puede personificarse mítica o simbólicamente como voz del padre ausente o del dios (encerrado y sepultado) voz del 'Zeus más propio' (Hölderlin), o voz de la conciencia moral (Heidegger)".<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Kelsen, Hans. ¿Qué es la justicia?, México, Ed. Fomamara, 1962, p. 71

<sup>27</sup> TRIAS. *La aventura filosófica*. op.cit., p. 66.

## B) EL CERCO FÍSICO

"Se han disipado las ilusiones cortesanas, se ha dejado atrás el escenario de la corte, continua 'ocasión' para la broma y el engaño; se ha huido de su 'denso y policromo tumulto'. Fausto quiere alcanzar, nuevos objetivos, quiere llegar a escenarios más difíciles. De pronto se encuentra con Mefistófeles, en medio de unos 'sombrios corredores' ...

¿A donde conducen estos sombríos corredores? Fausto se lanza hacia ellos. ¿Sabe realmente en qué lugar se está introduciendo?

'No me gusta descubrirte tan altos misterios -explica Mefistófeles- ¡Hay unas diosas que reinan altivas en soledad, sin tener en torno suyo ni lugar ni tiempo; hablar de ellas produce confusión. ¡Son las madres!' ...

'Y así es -prosigue Mefistófeles-, diosas desconocidas para vosotros, los mortales, que a nosotros no nos gusta nombrar Has de meterte en lo mas hondo en busca de su morada. Dirigirse a ellas es dirigirse hacia 'lo nunca hollado, hacia lo que nunca se hollara' ...

Poco más adelante Mefistófeles compara la travesía que conduce a esa morada con la travesía a nado por el oceano infinito, sugiriendo así el constante peligro de sucumbir en ella. Pero en el oceáno es posible aún ver el verde de los mares en calma y los delfines, el sol, la luna y las estrellas... 'Mientras que ¡No verás nada en la distancia eterna y vacía ¡No encontrarás lo firma en donde te apoyas!' El espacio sin lugar de las Madres es un espacio abismal en el que cede todo punto de apoyo. En el no hay soporte ni sostén posible, es de suyo lo insoportable, insostenible principio liminar -de dispersión- que cuestiona toda sujeción y subsistencia, toda subjetividad, toda sustancia. La acción del sujeto queda, pues, en ese espacio, definitivamente, anulada, anonadada'.

Se llega al fin, de la mano de Fausto y Mefistófeles, al centro del recinto, allí donde moran ellas, las Madres, 'unas sentadas, otras de pie, andando, según esten; formación, transformación, eterna conservación del eterno sentido'. Trinidad que teje y desteje la legalidad de todo lo vivo y existente, madre engendradora, madre conservadora, madre transformadora y destructora"<sup>28</sup>

Eugenio Trias reconoce en este pasaje del segundo Fausto, que Goethe trazó un límite al saber y hacer de Fausto, en efecto, las figuras alegóricas de las Madres dan cuenta de orden primario que es como el cerco infranqueable en el que se detiene el ámbito de expansión de la subjetividad sinónimo de "voluntad de poder". En la morada de las madres Fausto se detiene. Las madres son el principio liminar y de dispersión, cerco hermético que

<sup>28</sup> *Idem.*, p. 221-223.

se repliega en sí, sin mostrarse nunca, como el nouménos kantiano, son a fin de cuentas *matriz* de lo vivo y todo lo existente.

Sí Eugenio Trías ha criticado el olvido del ser (límite) en favor de la simple presencia, es decir, de la total instrumentalización de un ente, que a partir de su subjetividad dispone del mundo desde la certeza del *yo*; Trías opone la naturaleza. En efecto, ésta parece ser la sombra de la filosofía idealista alemana, para quien la "cosa en sí" kantiana tiene que ser reducida a concepto *activo* "...decidida a convertir esa 'cosa en sí' en mero ámbito de expansión del sujeto activo y espiritual".<sup>29</sup>

Trías opone la naturaleza o cerco físico, ésta es con su propia e inaccesible fuerza organizadora, arcana e indescifrable, el espacio en el que el sujeto se reconoce sujetado a un orden primerizo y matricial que le sustenta.

"Pura línea, un trazado, un signo gráfico que sencillamente muestra, en forma topológica, el acabarse y terminarse de uno y otro cerco, siendo por tanto a la vez horizonte... el gozne o bisagra que los aguanta, la conjunción copulativa-y-disyuntiva...".<sup>30</sup> La figura del límite es el reconocimiento de un ámbito que no agota la riqueza del "logos" en el cerco del aparecer, el cerco hermético provee esta riqueza.

Cuando Trías nos propone metafóricamente *habitar y cultivar* el límite, invita ha reconocernos como seres físicos pero por igual seres que aspiran y se determinan por un absoluto inaccesible. De ahí que se haya definido al principio de este trabajo de investigación, la teoría del límite como un proyecto filosófico que en sus propósitos más generales y profundos, se define por encontrar una *mediación* ideal entre un proyecto inmanentista que eleva a rango supremo la "voluntad de poder" y el paradigma técnico; y uno que quiere subrayar el carácter trascendente del ser.

<sup>29</sup> *idem.*, p. 227.

<sup>30</sup> *idem.*, p. 82.

El límite es pues, la restauración de la memoria ontológica extraviada, todo errar o desajuste al límite es extravío ontológico. Destino hespérico o destino griego son históricamente destinos fatales. El carácter prescriptivo se alcanza desde esta ontología; ante el destino fatal queda la exploración de las posibilidades e imposibilidades de la zona línea o frontera.

#### **IV. 3 Fausto y Eupalinos: La desgarradura del límite.**

Eugenio Trias ha realizado una discusión de carácter ontológico sobre la incapacidad del pensamiento moderno -o hespérico-, de reconocer el límite a la "voluntad de poder" que dispone desde la subjetividad del sujeto el mundo.

Trias realiza una reconstrucción especulativa de dicha incapacidad, la referencia literaria en que "... esa voluntad le parece perfectamente expuesta y simbolizada es el gran poema épico de la modernidad, el Fausto de Goethe".<sup>31</sup> La voluntad fáustica en efecto, representa el proyecto filosófico de la modernidad, del infinito crecimiento y progreso, el logos dominador en donde la razón se define como acción. Este logos es para Trias explícito en la filosofía idealista alemana, particularmente en Fichte y Hegel, en el Yo absoluto o en el Espíritu absoluto.

En este trabajo de investigación como se ha expuesto, se pone énfasis particular en el concepto nietzscheano de la "voluntad de poder", para Eugenio Trias la "voluntad de poder" designa un querer que gira al infinito primado de la dimensión subjetivista que se apropia y dispone del mundo, borrando cualquier huella de lo divino.

A la figura de Fausto como olvido del "límite", Trias opone la figura de Eupalinos o el Arquitecto, en esta otra; figura recreada literariamente por Paul Valery quien da cumplida síntesis al límite escindido en la modernidad.

---

<sup>31</sup> *Idem.*, p. 203.

"Junto a un amplio jardín de recreo que lleva al palacio, un gran canal se abre en línea recta. Mirando el canal, Fausto, anciano, pasea meditabundo. Es la hora de la caída del sol. Fausto contempla ante sus ojos su reino infinito . (el subrayado es nuestro) Experimenta un extraordinario goce de sí mismo en esa contemplación. Pero el repiqueteo de las campanas tuerce su beatitud en ira al recordarle que su alta posesión no está limpia. Es la campana de la iglesia en donde rezan los últimos sobrevivientes del mundo de la religión del arte. Filemón y Baucis. Entretanto llega Mefistófeles en una espléndida nave rica y pintada de colores, junto con tres de sus huestes, lleno de productos y mercancías provenientes de lejanas tierras. manda a los suyos que ordenen los tesoros en salas y salas para que Fausto pueda gozar del rico espectáculo y eche bien la cuenta de todo. Fausto contempla su riqueza con frente grave y mirada sombría: así recibe su dicha sublime. Su abrazo abarcará un día el mundo entero (el subrayado es nuestro) ... todo eso que puede de pronto apresar en una sola ojeada, constituye, la obra maestra del espíritu humano... Sólo el tañido de las campanas y el aroma de los tildos incitan a la perturbación y a la ira del alma de Fausto. Son los últimos remalazos de un mundo de goce y sensualidad que se derrumba: aromas y perfumes de los últimos árboles, sonidos de los últimos compases musicales"<sup>32</sup>.

Al final de su "gran obra" Fausto "sólo escucha el mover de picos y palas". Para Eugenio Trias, dicho personaje sólo procura su acción a un desenlace infinito de producción, motor-poder insaciable del querer y el obrar.

Quizas Fausto ilustra lo que M. Heidegger ha nombrado Modalidad del devenir, como modalidad en su forma provocante, la cual ve en la naturaleza un depósito disponible de acumulación y explotación, la naturaleza es pues, un fondo fijo acumulable.

El motor-poder que inviste a Fausto es insaciable puesto que se desborda sí mismo, es como una empresa de derribo que espera terminar su obra para volver a recomenzarla, o tal como lo sugiere M. Heidegger en un fragmento que resulta más cercano a la poesía. "En los juegos, los viajes a través del mundo llegaban fácilmente a su meta y lograban encontrar

<sup>32</sup> Trias, Eugenio. La memoria perdida de las cosas. Madrid. Ed. Taurus, 1979, p. 51-52.

las cosas (...) Aquellos viajes del juego no sabían aún de travesías en las cuales toda orilla queda atrás".<sup>33</sup>

En efecto, Fausto es la personalidad esforzada, moderna e industriosa, Trias ve en ella la expresión de la voluntad de dominio o de poder propia del mundo moderno. Como se verá el filósofo barcelonés contrapone a esta figura, la de Eupalinos quien recrea el viejo "tejne" griego, síntesis de eros y poiesis.

La referencia a Fausto señala la desgarradura de la unidad propuesta por el límite, su voluntad industriosa desdeñante del mundo del arte.

Para Eugenio Trias; la filosofía faústica, es sintetizable en cuatro puntos:

1. Primado de la razón práctica sobre la razón teórica.
2. Horizonte de infinitud nunca alcanzado como finalidad última de acción.
3. Determinación y limitación de todo deseo con el fin de que sea colmado y realizado.
4. Aceptación del carácter malo de los medios a través de los cuales se realiza y se cumple el deseo.

En efecto, Fausto mediante la inmersión en la acción después de que ha pasado toda su existencia encerrado en el gabinete de sus estudio, accede primero al pequeño mundo del placer y más tarde, al gran mundo de la economía, de los negocios y de las grandes realizaciones industriales de carácter cosmopolita. "Comprende al fin por sugerencia del 'espíritu de la tierra' y de Mefistófeles, que la vida no se puede descifrar a través del estudio y de la vía del conocimiento, sino, mediante la inmersión en la acción".<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Apud. Espejo, Miguel. *El enigma de la técnica*. México, Ed. Universidad autónoma de Puebla, 1987, p. 49.

<sup>34</sup> TRIAS. *La avemura filosófica*. *op. cit.*, p. 208.

De la misma manera al sellar el pacto con Mefistófeles, Fausto no puede detenerse en nada realizado, en ningún deseo colmado. El deseo es un proceso que se desencadena hacia nuevas metas, que nunca se contenta con nada. Insatisfacción siempre perpetua. "... ese progreso no tiene fin, ese crecimiento no tiene límite".<sup>35</sup>

Si Fausto formula sus deseos, Mefistófeles estará siempre para proporcionar los medios suficientes para darles cabal cumplimiento; sin embargo los medios revisten siempre una carácter  *siniestro*  "Fausto colmará su deseo de poseer a Margarita, pero a costa del hundimiento y de la aniquilación de esta mujer; también colmará su deseo de poseer a Helena, pero el hijo de ambos, Euforión, se precipitará en el abismo".<sup>36</sup>

En líneas generales, esta es la manera en que Trias caracteriza a Fausto como el símbolo de la dominación moderna. Se trata de la misma manera como lo ha visto M. Heidegger de un producir característico de dicha época, el producir provocante.

"El develar(sic.) provocante que rige la técnica moderna no se despliega empero en un producir en el sentido de la poeisis. El develar imperante de la técnica moderna es un provocar(Herausfordern) que le plantea a la naturaleza la exigencia de liberar energía que, como tal, puede ser extralida (Herausgefördert) y acumulada (...) liberar, transformar, acumular, dividir, conminar, son modalidades del develar(provocante)".<sup>37</sup>

De la misma manera, Fausto representa la desgarradura en el proceso productivo sintetizado é indiferenciado en el *tejne* griego, del cerco del aparecer como del cerco de lo encerrado en sí .

---

<sup>35</sup> *Idem.*, p. 269

<sup>36</sup> *Id.*

<sup>37</sup> Heidegger, M: "La pregunta por la técnica" en

Del "tejne"<sup>38</sup> nos da cuenta el propio Eugenio Trias, cuando refiere de él como pensamiento que regula una acción o un proceso productivo (poeisis) con vistas a un cierto fin útil, pero más exactamente como un saber obrar que abarcaba tanto el mundo de las bellas artes como el mundo de lo que hoy se denomina la técnica, en otras palabras guardaba la unidad y diferencia ontológica del límite.

El tejne remitía a una antigua unidad que en el mundo moderno se desgarró en una doble interpretación histórica, al seguir dos rutas antagónicas "...la ruta del arte inspirado (Plotino) y la ruta de la tecnociencia (Aristóteles, Galileo, Newton, Leibniz)".<sup>39</sup>

Dicha unidad del saber obrar encarna para Eugenio Trias en la figura de Eupalinos, personaje recreado por Paul Valéry en el texto del mismo nombre<sup>40</sup>, es la memoria viviente de esta unidad perdida en el mundo moderno, del límite como *gozne*.

"Eupalinos o el arquitecto, tiene el corazón loco y dividido. Eupalinos es el más filósofo de los hombres técnicos, el más cercano a su amado Sócrates, pero es el más técnico de todos los artistas, de todos los cultivadores de las llamadas bellas artes y bellas letras (humanidades)... consciencia desventurada... en su praxis, en su proyectar y construir, se pone en evidencia, cada vez que Eupalinos pone la mano sobre el papel, o el lápiz sobre el plano, cada vez que debe producir una elección, una deliberación, una decisión, ese desgarró trágico (y apasionante) entre lo técnico y lo estético, entre los apremios de la tecnociencia y las sollicitaciones de la inspiración del fuego del cielo".<sup>41</sup>

El tejne está pues presente en el *corazón* como en el *cerebro* de Eupalinos, pero es en el mundo moderno la memoria extraviada.

Concluyendo, la voluntad fáustica representa el rompimiento de la antigua síntesis, privilegia el modo técnico del desvelar a costa de la creación y mundo estético. Fausto siente

<sup>38</sup> NOTA. "Acción orientada hacia cierta finalidad (telos) que de ante mano puede preverse, en razón de la cual se da razón (logos) de todos los pasos encadenados que permiten disponer los medios que se encaminan a ese fin (causa final)"

TRIAS: Lógica del límite. op.cit., p. 280

<sup>39</sup> Ibid., p. 227.

<sup>40</sup> Valéry, Paul op. cit.

<sup>41</sup> TRIAS: Lógica del límite. op. cit., p. 231-232.

ira ante las ultimas experiencias estéticas, lleva pues, a culminación metafisica el camino de la razón instrumental y sistématica.

## APROXIMACIONES FINALES: LA POLITICA COMO "ARTE DE LO POSIBLE"

En el capítulo que precede esta parte, se ha expuesto que Eugenio Trias se esfuerza en *rememorar* la dimensión ontológica perdida en el mundo contemporáneo. Entre la opciones de un proyecto *inmanentista* y uno *trascendente*, el límite es la constitución misma del ser. Es por tanto un ser que tiene un límite incorporado y un poder limitado. El límite ontológico en otras palabras, no agota su *logos* o su lógica en el cerco del aparecer, sino distingue un límite en el *más allá* cuya presencia es la ausencia. El límite es pues, lo que está dotado de razón y lo que está privado de ella.

Si Heidegger -como lo describe J. Habermas<sup>1</sup>-, en su pretensión de practicar una crítica radical de la razón, ontologiza resueltamente el arte y apuesta por aquellas experiencias enterradas, eliminadas por la vía de la racionalización; Trias considera que la restauración de la memoria del ser planteada por Heidegger no esta en condiciones de proponer una alternativa a los dilemas del mundo contemporáneo; es por el contrario, una reacción que se vuelve hacia la totalidad del pensamiento iluminista, situado escribe "... (en) la tradición nostálgica y 'romántica' de lo 'poético' y de la 'estética del genio'".<sup>2</sup>

Si bien la crítica de Trias se asimila a la de Habermas, en ningún modo es comparable. En este sentido el propio Habermas ha trazado un nexo de continuidad - discutible - entre el romanticismo y el propio Nietzsche, y de éste último con Bataille, Lacan y Foucault por una parte; y Heidegger y Derrida por otra, en la crítica que realizan al mundo moderno y a la razón.

En efecto, para Habermas la noción de lo dionisiaco y de la teoría misma de la voluntad de poder abundan y radicalizan "... la purificación del fenómeno estético de toda

---

<sup>1</sup>Vid. Habermas, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Buenos Aires, Ed. Taurus, 1989, pp. 127-134.

<sup>2</sup> Trias, Eugenio. "La superación de la metafísica y el pensamiento del límite". en La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad, coord. Gianni Vattimo, Barcelona, Ed. Gedisa, 1992, p. 295.

adherencia teórica y moral, que el romanticismo había iniciado...". La diferencia estriba para este pensador, en que si bien en el romanticismo es inherente un mesianismo que apuesta al 'rejuvenecimiento' y por una consumación y 'plenitud' aún pendiente del mundo moderno; la noción misma de lo dionisiaco y de la voluntad de poder apuesta por su parte a una total liberación de la 'maldición' de la identidad y de todo 'principio de individuación'. "La razón centrada en el sujeto queda ahora confrontada con lo absolutamente otro de la razón. Y como contrainstancia de la razón Nietzsche apela las experiencias de autodesenmascaramiento, transportadas a lo arcaico, de una subjetividad descentrada, liberada de todas las limitaciones de conocimiento y la actividad racional con arreglo a fines, de los imperativos de lo útil y de la moral".<sup>3</sup>

A la postre para J. Habermas, Nietzsche oscila entre dos estrategias en su crítica al mundo moderno, por una lado una consideración artística del mundo, practicada por medios científicos pero en actitud antimetafísica, antiromántica, pesimista y escéptica (Bataille, Lacan y Foucault); y por otro lado "...una crítica de la metafísica, que ponga al descubierto las raíces de ésta, pero sin considerarse a sí mismo filosofía"<sup>4</sup> (Hiedegger y Derrida).

El pensamiento de límite si bien se guarda de ser una reacción sin matices de orientación romántica al pensamiento iluminista; sirve a Eugenio Trias para criticar la ilimitada primacía de la voluntad de poder, y lo que en el plano efectivo la técnica y la razón consuman; en otras palabras el destino hespérico o moderno. J. Habermas ha expuesto como el progreso científico-técnico sometido a control se convierte en fundamento de legitimación.<sup>5</sup>

Sin embargo, si bien el anterior dominio parece constituir el modelo prevaleciente, Eugenio Trias también ve el peligro del resurgimiento *salvaje* de fundamentalismos religiosos de orientación romántico historicista, que afirman leyes suprasensibles y

<sup>3</sup> HABERMAS, *op. cit.*, p. 122

<sup>4</sup> *ibidem*, p. 125.

<sup>5</sup> Habermas, Jürgen. *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid. Ed. Tecnos. 1989. 181 p.

suprahistóricas; posibilidad metafísica puesto que se afirma una instancia trascendente o una restauración religiosa y simbólica del pasado mítico.

De esta manera; si el límite es la pauta ontológica de *verdad*, el ajuste a la dimensión de lo *posible*, la categoría que permite determinar el futuro como ámbito de posibilidades viables o aquello que *puede ser*, la *política* se define a su vez, como *arte de lo posible*.

Con ello, para Eugenio Trias la desmesura política consiste en el extravío del límite, de ahí que realice una tipología de las formas de dominio que se presentan en el mundo contemporáneo; por una parte distingue la dominación de la *razón ilustrada* y por otra la dominación *maniático-carismático*. Destino hespérico y destino oriental acechan desmesuradamente.

Cabe decir que tal desmesura se efectúa simultáneamente para Eugenio Trias en el totalitarismo. La obra siniestra del totalitarismo es "traer justamente a existencia lo imposible, hace como señala H. Arendt poner "... a prueba la creencia de que todo es posible"; así la figura del líder totalitario se legitima en una instancia metafísica como permite en los regímenes de tal naturaleza su funcionamiento un poderoso aparato burocrático.

La tipología que establece Eugenio Trias podría tener comparación con la caracterización clásica de los tipos ideales de dominación propuesta por Max Weber; sin embargo la diferencia es que Eugenio Trias no pretende un sociología política, sino una filosofía política. Justamente la reflexión ontológica del límite permite a Trias pasar a la esfera prescriptiva. Si el pensamiento de M. Weber se orienta de un modo 'desencantado' hacia la luz de la tradición iluminista y 'racionalista', Eugenio Trias propone el límite como espacio de apertura a toda instancia que queda fuera de la razón.

Como es sabido, Max Weber realizó una caracterización de los tipos ideales de dominación, tal tipificación está contenida con mayor definición en su obra póstuma

Economía y Sociedad. R. Bendix ha señalado que Weber al igual que en su sociología de la religión, su estudio sobre las formas de dominación pretendió poner de relieve los caracteres diferenciales de la civilización Occidental. De esta forma, la dominación carismática y la tradicional le sirvieron de pautas para comprender por contraste la dominación legal propia del Estado occidental moderno.<sup>6</sup>

Para Weber típicamente o de manera pura, sólo era posible distinguir tres tipos de dominación, éstos invocaban a tres principios de legitimación para justificar su capacidad y ejercicio de mando; sin embargo, consideró que la dominación era totalmente distinta del poder, éste último designaba la posibilidad de imponer la voluntad propia al comportamiento ajeno. "Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa posibilidad".<sup>7</sup> En tanto la dominación implica un grado de obediencia por parte de los dominados, "Por dominación debe pretenderse la posibilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específico ( o para toda clase de mandatos)".<sup>8</sup> A consideración de Weber toda dominación requiere de un cuadro administrativo que ejecute los mandatos, como supone implícitamente que toda administración requiere dominación; de este modo, se propuso destacar en los tres tipos ideales, el sistema de creencias que los sostenían como describir la organización administrativa en que se apoyaban.

1:- La dominación legal. M. Weber supuso que esta dominación existe cuando un sistema de reglas, aplicada judicialmente y administrativamente según principios verificables, era válido para todos los miembros de la comunidad.

En dicha dominación era designados o elegidos lo que ejercían el poder mediante procedimientos y reglas establecidas racionalmente, y dentro de un conjunto de funcionarios orientados a mantener el orden legal, de ahí que la autoridad más que personal se ejercía de manera impersonal, puesto que todos eran homologados frente a la ley.

<sup>6</sup> Bendix, Reinhard. Max Weber. Buenos Aires. Ed. Amorrortu, 1979, p. 363.

<sup>7</sup> Weber, Max. Economía y sociedad. México. Ed. Fondo de cultura económica. 1961, p.43

<sup>8</sup> Idem, p. 170

El cuadro administrativo que soportaba dicha dominación se guiaba por los principios anteriores, la burocracia en efecto, estaba sometida a reglas y procedimientos que fijaban los límites de su autoridad.

2.- La dominación tradicional, en ella la creencia en que se fundaba, era la remisión a un origen ancestral, la tradición y los usos son en efecto el fundamento valorativo de la autoridad, está ha existido siempre y por tal es heredada.

Para Weber el feudalismo y el patrimonialismo eran las formas de esta dominación y en ellas el cuadro administrativo estaba integrado por aliados, y personas leales a las órdenes consuetudinarias, así en el primer caso; y por asistentes personales en el segundo.

3.- La dominación carismática; para Weber como ha señalado R. Bendix<sup>9</sup>, la dominación legal y la tradicional podían ser consideradas como estructuras permanentes que preveían las necesidades diarias de la comunidad.

El rasgo distintivo de la dominación carismática es la ruptura revolucionaria que establece, así como la apertura y revelación de una gracia extraordinaria. En virtud de un "dote extraordinario" se ejerce una dominación que difiere totalmente de las anteriores a través de poderes mágicos, revelaciones, actos heroicos, e investiduras divinas el líder finca el fundamento de su mando.

Trias por su parte realiza se ha dicho, una tipología similar. En efecto, para el filósofo barcelonés el presente oscila entre una dominación establecida por la *razón ilustrada*, como una de origen *maniático-carismático*, tal dominación sólo es posible al tratar de suturar y borrar el límite ontológico.

"Todo dominio nace de un querer suturar la barra o la bisagra que es siempre una instancia trágica, o si se quiere decir así, una herida abierta. Cuando se pretende cerrarla lo que surge es el infinito dolor que deriva de

---

<sup>9</sup> BENDRIX, *Idem.*, p. 266

toda dominación que se pretende sin límites, asuma esta forma teocrática , totalitaria o de supuesto 'racionalismo desencantado', burocrático o 'democrático'.<sup>10</sup>

**1.- En efecto, el dominio establecido por la razón ilustrada se caracteriza por dar razón de los medios que dispone relativos a un fin útil, mostrando la relación de causa entre el fin y los medios.; la ciencia como la técnica organizan de esta manera tal dominación.**

J. Habermas ha descrito como la ideología de la ciencia y la técnica, desde finales del siglo XIX ha concluido por autocosificar a los hombres bajo las categorías de la acción racional con respecto a fines. Sobre este punto es más claro el propio J. Habermas para quien tal acción se presenta en una doble forma, o bien como acción racional o como elección racional<sup>11</sup>. En efecto Habermas considera que lo particular de esta ideología consiste en que la autocomprensión cultural determinada de un modo social, consignada por el concepto de "acción comunicativa" entendida como interacción simbólicamente mediada, cuyas normas intersubjetivamente vigentes definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser por lo menos reconocidas por dos agentes sociales se disocia de la sociedad, en la medida que los sustituye por un modelo científico<sup>12</sup>. Sin embargo, Trias difiere sobre éste punto en la medida en que el pensamiento del límite no significa restablecer una "acción comunicativa", sino mantener en el límite la voluntad de poder, de ahí su énfasis en la ley y en el cerco físico como orden primario al que el sujeto se ve necesariamente sujetado.

a.- Teóricamente para Eugenio Trias, tal dominio refiere un paradigma "técnico científico" en donde para nuestro autor desde Maquiavelo a Hobbes es posible trazar hilo de

<sup>10</sup> Trias, Eugenio. *Lógica del límite*. Barcelona, Ed. Destinos. 1991. p. 479.

<sup>11</sup> HABERMAS. *op. cit.*, p. 68.

<sup>12</sup> *Id.*

continuidad, como en la filosofía idealista alemana (Fichte, Hegel) e inclusive el propio Nietzsche.

b.- Empíricamente esta forma de dominio permite determinar lo que F. Chatelet<sup>13</sup> ha denominado el *Estado sabio*, expresión de la razón instrumental, la cual designa una realidad que concuerda con la gerencia democrática como con el autoritarismo del Estado partido; y en donde se establece un dominio cuyo rasgo esencial es considerar que el saber producido por las ciencias de la naturaleza, del hombre y la sociedad, así como las técnicas de apropiación y de transformación que de él deriven, son la guía por excelencia del buen gobierno y la gerencia pública.

**2. Por su parte, el dominio maníático-carismático se establece sin ningún principio de inteligibilidad, pues hace referencia a la manifestación del *cerco de lo encerrado en sí* o al destino oriental, hacia una tierra habitada por dioses, realizándose como carisma e investidura notoria o la restauración de un pasado mítico.**

a.- Teóricamente la caracterización de esta forma de dominio le permite a nuestro autor, distinguir el pensamiento político que desde el romanticista-historicista hasta M. Heidegger, pasando por R. Wagner, intenta pensar la fundación de lo político como restauración religiosa o simbólica.

b. Empíricamente permite ubicar las formas teocráticas de dominación, como la legitimación en los regímenes totalitarios. En efecto, la figura del líder totalitario, en la mayor de las veces apela a un principio de autoridad confinado en una instancia metafísica, es pues la encarnación de un arquetipo reencarnado.

"El Führer es el ancestro reencarnado y, el Dios que surge del cerco hermético y resucita en el cerco del aparecer, el Proto-padre que se

<sup>13</sup> Chatelet, Francois. *Las concepciones políticas del siglo XX*. Madrid, Ed. espasa-calpe, 290 p.

encarna y materializa, lo mismo en el Secretario general y hasta en el Caudillo: no son símbolos sino presencias y evidencias.",<sup>14</sup>

De la misma forma, permite explicar la naturaleza del principio legitimador éste se presenta en la mayor de las veces como el restablecimiento de una raíz o raza localizada en el origen de los tiempos; es pues, un culto necrófilo del pasado mítico

Pero aún, lo que permite el funcionamiento de un poderoso aparato burocrático es el empleo de la razón instrumental, tal y como lo ha señalado F. Chatelet al caracterizar lo que se ha denominado *Estado sabio*. En efecto los poderes totalitarios no sólo se han desarrollado en medio del delirio y del horror de la violencia bruta, se han servido por igual de una violencia estatal que descansa en la utilización de técnicas científicas para la manipulación de las multitudes y el exterminio del oponente.<sup>15</sup>

Eugenio Trias denuncia ambas formas de dominio puesto que en ellas ve la consolidación de la dominación contemporánea como la ruptura ontológica del límite.

Lo que Eugenio Trias nos propone es pues, una *política del límite*, su arte es la aspiración permanente al *límite ontológico*. No intenta como J. Habermas el reconocimiento intersubjetivo a partir de la acción comunicativa, sino "mitigar" ante todo la política "técnica" y el paradigma técnico a partir de una política abierta al logos figurativo-simbólico, que reconoce un *más allá* que es su límite. Una abertura al espacio crítico que es el límite, espacio originario de partición.

Si F. Chatelet señala que el Estado sabio supone no tener una ubicación geográfica delimitada, pues no está en ninguna parte, hoy extiende su dominación sistemática y tentacular al borrar el destino de lo público y lo privado, de moldear el mundo a su imagen y semejanza, privando a la colectividad de imaginar algo distinto; Eugenio Trias coincide con

<sup>14</sup> TRIAS. *Lógica del límite*. op. cit., p. 316.

<sup>15</sup> CHATELET. *op. cit.* p. 34.

su denuncia, ésta forma de dominio que se juega la carta de civilización y progreso, que parece que de un modo progresivo emancipa a la humanidad de servidumbres físicas, morales y mentales, es la forma más opresiva de dominación, la que menos margen da de genuino cambio, es nuestra renuncia al todo, aun *todo* que como ha señalado irónicamente Savater "...es orden y ley, necesidad y muerte, pero libertad en la seguridad, suspensión de la muerte, aplazamiento de lo inexorable y fácilmente de lo necesario, quizá no del todo *vida* propiamente dicha, -o mejor impropia, con excesivo énfasis y singular misterio- pero ciertamente supervivencia, que es lo que cuenta"<sup>16</sup> A cambio de esta prestación de *felicidad* y *bienestar*, Eugenio Tria denuncia la espesa niebla mental que pesa sobre estos *seres felices*, sometidos a tan sutil y delicada dominación. Dominación de un entramado técnico cuyo principio es su propia operatividad y funcionalidad.

De ahí la conexión entre tecnicidad desenfrenada y una *barbarie civilizada* cuya característica es la constitución de *hombres-masa*, de átomos individuales extraviados en un espacio sin referencia, sin sentido, sin vínculos intersubjetivos y cívicos alegre narcisista perdido en la red de una *nueva socialización* como lo prevé G. Lipovestky<sup>17</sup>, sin embargo, desde la perspectiva de Eugenio Tria, el problema no es como desembarazarnos de una socialización disciplinaria, coercitiva, universalista, ideológica e incluso plagada de una escatología revolucionaria, del ideal moderno de subordinar lo individual a las reglas racionales colectivas en favor de la promoción de un valor fundamental, el de la realización personal, del respeto excesivo a la singularidad subjetiva, a la personalidad incomparable, al narciso posmoderno; el problema consiste precisamente en legitimar este nuevo tipo de socialización cuyo valor cardinal es el individuo total y la trivialización del sentido, de ahí su distinción de singularidad cualitativa, cuya verdad es no sólo la recreación solipsista sino su variación cívica.

<sup>16</sup> Savater, Fernando. Panfleto contra el todo. Barcelona, Ed. Dopesa, 1978, p. 13

<sup>17</sup> Lipovestky, Gilles. La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo. Barcelona, ed. Anagrama, 1990, 220 p.

La diferencia de Trías respecto a Lipovetsky es radical; para el primero el tipo de socialización generado fundamentalmente por el consumo y la técnica no apunta a una sociedad más flexible, de menor coerción y mayor disponibilidad de las elecciones de vida, como propone Lipovetsky, es ante todo un estado inauténtico fundado en la irresponsabilidad y la total manipulación de individuos sujetos al dispositivo técnico; de ahí que Trías enfatiza en la pérdida de los marcos culturales, y de todo aquello que en el seno de cada cultura es un remanente del enigma y misterio. "En ese remanente cultural, con su referencia a los signos diferenciales (étnicos, religiosos, etc.) está, a la vez, lo mejor y lo peor, lo más esperanzador y lo más inquietante del mundo en que vivimos".<sup>18</sup>

Si Nietzsche había pronosticado que *el desierto avanza*, este desierto tal como lo ve Eugenio Trías es el resultado del dispositivo técnico. Quizá como la ha indicado en una conversación con Rafael Argullol refiriéndose al cansancio de Occidente "subyace a todo lo que hablamos el problema de la técnica"; ésta en realidad trasciende por entero lo que comúnmente concebimos como tal; y quizá refiere con mayor exactitud a un modo de pensar y conocer, cuyos criterios son la operatividad, la eficiencia, la previsión, la anticipación de los fines a través de la exacta provisión de los medios.

El aporte crítico de Eugenio Trías radica en que en el mundo de la técnica, del poder temible que encarna Fausto, y del general vacío de sentido; fundamenta un límite ontológico. En efecto se trata de repensar los límites del dispositivo técnico y de la razón ilustrada, de reconocer un más allá hermético y simbólico, cuya presencia está en la ausencia, éste el Ideal-límite que nos propone Eugenio Trías.

El mundo del arte, la religión, la ley ontológica del límite, la tradición, el reconocimiento al cerco físico como orden primario, son las formas que pueden distanciar y amortiguar el efecto de la técnica y la subjetividad.

---

<sup>18</sup> Trías, Eugenio y Argullol Rafael. *El cansancio de occidente*. Madrid. Ed. Destino. p. 78

"Sólo ese viaje, esa aventura, hacia el espacio hermético, hacia el espacio carismático y simbólico se ofrece al cerco occidental, disciplinado ferreamente por la 'razón deshechizada' como posible *paidea* en la que fundar una política que contrarreste su tendencia natural, espontánea y destinal".<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> TRIAS. Lógica del límite. op. cit. p. 466

## BIBLIOGRAFIA

### BIBLIOGRAFIA BASICA DE EUGENIO TRIAS SOBRE EL CONCEPTO PODER.

#### A) Sobre la ontología del poder y el dominio.

- 1.- TRIAS; Eugenio. El artista y la ciudad. Barcelona, Ed. Anagrama, 1975, 236 p.
- 2.- Filosofía del futuro. Barcelona, Ed. Ariel Filosofía, 1983, 185 p.
- 3.- "Filosofía y poder" en Collegi de Filosofia. Barcelona, Ed. Tusquets, 1978, 69-118 p.
- 4.- La memoria perdida de las cosas. Madrid, Ed. Taurus, 1978, 163 p.
- 5.- Tratado de la pasión. México, Consejo Nacional para la cultura y las Artes, 1991, 1990 p. (Madrid, Ed. Mondadori, 1978).

#### B) Sobre el poder en la ontología del límite.

- 6.- TRIAS, Eugenio. La aventura filosófica. Madrid, Ed. Mondadori. 1988, 349 p.
- 7.- Argullol Rafael. El cansancio de Occidente. Barcelona, Ed. Destino, 1992, 118 p.
- 8.- Los límites del mundo, Barcelona, Ed. Ariel Filosofía, 1985, 284 p.
- 9.- Lógica del límite. Barcelona, Ed. Destinos, 1991, 521 p.
- 10.- "La superación de la metafísica" en La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad. coord. Gianni Vattimo. Barcelona, Ed. Gedisa, 1992, 283-296 p.

### BIBLIOGRAFIA DE EUGENIO TRIAS SOBRE OTROS TEMAS.

- 1.- TRIAS; Eugenio. Lo bello y lo siniestro. Barcelona, Ed. Ariel, 1985, 190 p.
- 2.- (Texto de José Ribas) "Conversación con Eugenio Trias". INTERSTICIOS; , 1995, Año 2, No. 2, 170-173 p.
- 3.- La dispersión. Madrid, Ed. Taurus, 1971, 206 p.
- 4.- Drama e identidad o bajo el signo de interrogación. Barcelona, Ed. Seix barral, 1974, 299 p.
- 5.- (et. al.) En favor de Nietzsche, Madrid, Ed. Taurus, 1972, 244 p.
- 6.- "Estética y teleología en la 'Crítica del juicio' " en Kant después de Kant. Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo editores, 707 p.
- 7.- (et. al) Estructuralismo y marxismo. Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1969, 285 p.

- 8.- Filosofía y carnaval y otros textos añadidos. Barcelona, Ed. Anagrama, 1973, 81 p.
- 9.- La filosofía y su sombra. Barcelona, Ed. Seix barral, 1969, 193 p.
- 10.- El lenguaje del perdón: un ensayo sobre Hegel. Barcelona, Ed. Anagrama, 1981, 233 p.
- 11.- "The lively and the Inert in Ortgeygasset, Jose" SUR, 1983, 155-163 p.
- 12.- Metodología del pensamiento mágico. Barcelona, Ed. Edhasa, 1970, 150 p.
- 13.- "Orteygasset, (sic) Jose BETWEEN 2 fires (Modes of Nationalism). CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, 1984, 537.540 p.
- 14.- Teoría de las ideologías y otros textos afines. Barcelona, Ed. Nexos, 1987, 299 p.
- 15.- Thomas Mann y su obra. Barcelona, Ed. Dopesa, 1978, 111 p.

#### BIBLIOGRAFIA SOBRE EL TEMA.

- 1.- ARENDT; Hannah. Los orígenes del totalitarismo, Madrid, Ed. Taurus, 1982, 618 p.
- 2.- BARRIOS Casares ; Manuel. La voluntad de poder como amor. Barcelona, Ed. Serbal, 1990, 160 p.
- 3.- BAUDRILLARD, Jean. América, Barcelona, Ed. Anagrama, 1987, 189 p.
- 4.- Las Estrategias fatales. Barcelona, Ed. Anagrama, 1984, 205 p.
- 5.- La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos. Barcelona, Ed. Anagrama, 1993, 185 p.
- 6.- De la seducción. México, Ed. Red editorial interamericana, 1992, 170 p.
- 7.- BENDIX; Reinhard. Max Weber. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1979, 462 p.
- 8.- BOBBIO, Norberto. Diccionario de ciencia política, México, Ed. Siglo XXI, 1981, 2 vols.
- 9.- Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política. México, Ed. Fondo de cultura económica, 240 p.
- 10.- CIORAN, E.M. Historia y utopía. Barcelona, Ed. Tusquets, 1988, 162 p.
- 11.- COLLI; Giorgio. Introducción a Nietzsche. ;México, Ed. Folios, 1983, 142 p.
- 12.- CHARLES; María. "Eugenio Triás" en El nombre del hijo. Barcelona, Ed. Anagrama, 1988, 290 p.
- 13.- CHATELET; Francois. Las concepciones políticas del siglo XX. Madrid, Ed. Espasa-calpe, 1986, 646 p.
- 14.- DE LA BOETIE, Ettienne. El discurso de la servidumbre voluntaria, Barcelona, ED. Tusquets, 1980, 195 p.
- 15.- DELEUZE; Gilles. Nietzsche y la filosofía. Barcelona, Ed. Anagrama, 1971, 275 p.
- 16.- Spinoza: filosofía práctica. Barcelonna, Ed. Tusquets, 1981, 169 p
- 17.- Spinoza, Kant, Nietzsche. Barcelona, Ed. Labor. 1977, 234 p.
- 18.- ESPEJO; Miguel. El Enigma de la técnica. México, Ed. Universidad autónoma de Puebla, México, 1987, 139 p.

- 19.- FINKIELKRAUT; Alain. La sabiduría del amor. México, Ed. Gedisa, 1989, 147 p.
- 20.- FOUCAULT; Michel. El discurso del poder. (presentación y selección de Oscar Terán), México, Ed. Folios, 1983, 245 p.
- 21.- La verdad y las formas jurídicas. Barcelona, Ed. Gedisa, 1992, 174 p.
- 22.- Microfísica del poder, Madrid, Ed. La piqueta, 1980 189 p.
- 23.- FERRATER Mora, José. Diccionario de filosofía. Barcelona, Ed. Alianza, 1981, 4 vols.
- 24.- GEYMONAT, Ludovico (et. al.) Historia del pensamiento filosófico y científico. Siglo XX. Barcelona, Ed. Ariel, 1985,
- 25.- GUY, Alain. La historia de la filosofía española. Barcelona, Ed. Antrhopos, 1985, 5 vols.
- 26.- HABERMAS, Jürgen. Ciencia y técnica como "ideología". Madrid, Ed. Técnos, 1984, 197 p.
- 27.- El discurso filosófico de la modernidad. Buenos Aires, Ed. Taurus, 1989, 462 p.
- 28.- HEIDEGGER, M. "La pregunta por la técnica" ESPACIOS; México, Ed. Universidad autónoma de Puebla, Año 1, núm 3.
- 29.- HOBBS, Thomas. Léviathan. Madrid, Ed. Editaora nacional, 1983, 743 p.
- 30.- KANT, I. Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. México, Ed. Porrúa, 1987, 156 p.
- 31.- KELSEN; Hans. ¿Qué es la justicia?, México. Ed Fontamara, 1982, 89 p.
- 32.- LIPOVESTKY, Gilles. La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo. Barcelona, Ed. Anagrama, 1981, 220 p.
- 33.- MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenología de la percepción. Barcelona, Ed. Península, 1975, 469 p.
- 34.- NIETZSCHE, Friedrich. Así habló Zaratustra, México, Ed. Alianza, 1985, 471 p.
- 35.- Ecce Homo. Madrid, Ed. Alianza, 1980, 169 p.
- 36.- El ocaso de los ídolos, Barcelona, Ed. Tusquets, 1983, 112 p.
- 37.- La genealogía de la moral. México, Ed. Alianza, 1989, 203 p.
- 38.- SAVATER; Fernando. Ética como amor propio, Madrid, Ed. Mondadori, 1988, p 330.
- 39.- Panfleto contra el todo. Barcelona, Ed. Dopesa, 1978, 202 p
- 40.- Para la anarquía y otros enfrentamientos. Barcelona, Ed. Orbis, 1987, 187 p.
- 41.- SIMMEL, Georges. El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura. Barcelona, Ed. Península, 1989, 284 p.
- 42.- SPINOZA. Ética. México, Ed. Universidad nacional autónoma de México. 1977, 369 p.
- 43.- VALERY, Paul. Eupalinos o el Arquitecto, México, Ed. Cultura, 1980, 131 p.
- 44.- VATTIMO; Gianni. Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger. Barcelona, Ed. Península, 1990, 172 p.
- 45.- Introducción a Heidegger. Barcelona, Ed. Gedisa, 1993, 183 p.
- 46.- WEBER, M. Economía y sociedad. México, Ed. Fondo de cultura económica, 1981, 1237 p.