

Eugenio Trías

La filosofía y su sombra



EUGENIO TRÍAS

La filosofía
y su sombra

Prólogo de
Miguel Morey

Epílogo de
Rosa Regàs

Galaxia Gutenberg

También disponible en eBook

Publicado por
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Primera edición: mayo de 2019

© Herederos de Eugenio Trías, 1969, 2019
© del prólogo: Miguel Morey, 2019
© del epílogo: Rosa Regàs, 2019
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2019

Preimpresión: gama, sl
Impresión y encuadernación: Sagrafic
Depósito legal: B. 6391-2019
ISBN: 978-84-17747-14-5

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, aparte de las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

Índice

Prólogo: Barcelona, año 1969, <i>por Miguel Morey</i>	9
Introducción a la segunda edición	27

I. LA FILOSOFÍA Y SU SOMBRA

1. Del anatema al diálogo	39
2. Método	42
3. La filosofía y su sombra	53
Conclusión	58

II. ESTRUCTURA Y FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA

1. La filosofía, semáforo del saber	61
2. Filosofía y bautismo del saber	69
3. Las filosofías	73
4. La guerra de todos contra todos	84
5. Función policíaca de la filosofía	89
6. El no-saber	93
7. «Experimentum crucis» de la filosofía	97
8. Funciones de la escisión	107
9. Sabiduría y «saber científico»	112
10. La estructura «saber/no-saber»	116
11. La cultura occidental	122
Conclusión	131

III. LA FILOSOFÍA SIN EL HOMBRE

Introducción	135
1. El problema	137
2. El modelo	143

Primera parte: promoción	145
1. El triángulo epistemológico (Rep. 507 a-509 c)	147
2. Las luces de la razón	155
3. Oscuridades de la razón.	159
4. El «giro copernicano»	163
5. Aparece el hombre.	167
Segunda parte: hegemonía.	175
1. Consumación del giro copernicano	177
2. Antropología filosófica	184
3. La dialéctica	192
4. Las ciencias humanas.	198
Tercera parte: ocaso	203
1. Una senda perdida.	205
2. Hacia una nueva constelación	211
3. El inconsciente como «incondicionado»	217
4. Los despistes del sujeto	221
Conclusión	223
Epílogo, <i>por Rosa Regàs</i>	225

Introducción a la segunda edición

I

En todo libro que sea verdaderamente un libro (y no mera recopilación de artículos periodísticos) late una idea motriz o idea-fuerza que se persigue a través de cada palabra y párrafo, a la que se vuelve una y otra vez en medio de digresiones necesarias que enriquecen la síntesis de unidad y diversidad del texto y que, necesariamente, queda o debería quedar en el ánimo del lector como legado de la lectura. Es preciso, a este respecto, subrayar lo que esa idea tiene de *novedad*, entendiendo por ello la formulación *renovada* de ideas y palabras pensadas a medias o pronunciadas a medias por el tesoro filosófico tradicional. No es cierto que ya todo esté dicho, ni en poesía ni en filosofía. Afirmaría más bien que ya todo ha sido dicho a medias; que en la filosofía tradicional o clásica están ya todas las cosas dichas a medias. Convertir lo que se comenzó a pensar en territorios y tiempos que pueden parecerse lejanos, pero que, por la mediación de la palabra filosófica escrita, nos puede ser contemporáneo y puede antojársenos espléndidamente joven: he aquí una tarea infinita que se nos abre cara al futuro filosófico. Pensar a *fondo* de forma renovada, basándonos en incitaciones clásicas, ideas tan erosionadas como libertad, amor, pasión o poder: eso es cometido de una filosofía que quiera ser a la vez perenne y actual. Entendiendo por actualidad la consumación del tiempo presente en la palabra viva y racional, capaz de arrastrar y reavivar la memoria filosófica y de proyectarla hacia el futuro.

¿Qué idea late y se abre paso, con dificultad, con formalizaciones no siempre adecuadas, con timidez en ocasiones y con rotundidad drástica en otras, en este primer libro de mi producción filosófica que ahora reaparece? En él inicio una aventura contemplando el territorio en que, en lo sucesivo, voy a moverme, por el cual voy a transitar y aventurarme. Abordo, por consiguiente, la cuestión previa a toda aventura filosófica. Intento responder a las preguntas: ¿Qué es filosofía? ¿Qué tiene de específico la filosofía? ¿Qué la constituye diferencialmente respecto a otras ocupaciones, tareas, cometidos o discursos?

La respuesta que se da en *La filosofía y su sombra* es una respuesta catártica, purificadora. Toma nota de un olvido sintomático y procura repararlo. Señala una dimensión del filosofar que tiende a obviarse o a dejarse siempre de lado. *Revela, en efecto, el carácter pugnaz, bélico, constitutivamente conflictivo de todo filosofar.* Éste no se enfrenta, desapasionadamente, con «las cosas mismas», sino que se revuelve agresiva y destructivamente contra otras filosofías, en espera de que de esa «lucha de todos contra todos» emerja un adecuado conocimiento de las cosas. En este primer libro mío destaque esta dimensión tan olvidada y obviada, con la expresa finalidad de rebatir el confesado o inconfesado mito de la objetividad del conocimiento, filosófico o científico, recalcando el carácter *normativo* de la filosofía (y no meramente analítico o descriptivo). Y destacándolo en el terreno mismo donde parece que menos puede hallarse, en el terreno epistemológico, en la reflexión filosófica sobre el conocimiento. Descubrir la moral —en lo que tiene de establecimiento de normas y promulgación de leyes— en el conocimiento me ha parecido siempre más interesante que elucidar la moral desde un supuesto conocimiento o teoría del conocimiento tomada como *órganon*. La idea-fuerza de *La filosofía y su sombra* es que todo filósofo acepta, legítima, pro-

mulga o inventa una normativa de conocimiento. Y que, desde esa normativa, establece lo que puede definirse como «saber» y lo que, por incumplir esa normativa, puede determinarse como «no saber». Pero ese «no saber» constituye una proyección de la propia normativa, desde la cual se recubre un amplio territorio textual o verbal bajo un rótulo común, generalmente especificado bajo un «ismo», que es, ni más ni menos, la «sombra» de determinada filosofía: así, el «dogmatismo» para Fichte, la «sofística» para Platón, el «idealismo» para Engels o la «metafísica» para el positivismo lógico y la filosofía analítica.

Subrayaba en mi libro, de este modo, el carácter proyectivo de esa «sombra», invención de la propia normativa filosófica y raíz de su dogmática y de su falsedad. De hecho, me importaba hallar una explicación del error en filosofía. *La filosofía y su sombra*, al igual que *Teoría de las ideologías*, libro que en cierto modo lo complementa, constituye un intento por elaborar una teoría del error filosófico. La tesis del libro era: cuanto mayor índice de «sombra» posee una filosofía, mayor error puede contener. En un libro posterior, *Meditación sobre el poder*, formulé la misma idea desde la perspectiva del poder: cuanto mayor es la «sombra» de una filosofía, mayor es también su debilidad; la capacidad de verdad de una filosofía puede medirse de forma inversamente proporcional a la magnitud de la «sombra» que proyecta.

En el acto inventivo de toda filosofía, en el emerger mismo de una normativa filosófica, en este acto creador parece inevitable que la afirmación traiga consigo un inevitable saldo de «sombra», o se produzca la afirmación a través del precario punto de apoyo de una contemporánea negación. Sólo cuando ese momento creador deja paso a la escolástica dogmática que puede seguirle, resulta esterilizante y obstructor ese anquilosamiento de una filosofía apoyada en su propia «sombra».

De hecho, el mecanismo explorado en *La filosofía y su sombra* con relación a la filosofía no es privativo de esta esfera del espíritu; puede revelarse en otras esferas. Es más: en *La filosofía y su sombra* indagué ese mecanismo en la dimensión epistemológica de la filosofía. Incluso introduje cierta asunción, que hoy no aceptaría de ningún modo, de la filosofía a mera epistemología (reflexión sobre el saber). En otros libros he ido revelando el rendimiento de ese mismo mecanismo proyectivo en otros dominios filosóficos y no filosóficos. En *Metodología del pensamiento mágico* esboqué la misma hipótesis con relación al dominio teológico. En *Lo bello y lo siniestro* he intentado perseguir idéntica hipótesis en el campo de la estética.

La tradicional legislación estética acerca de «lo bello», heredada de los griegos, halla en la categoría de «lo siniestro», descubierta por el romanticismo y explorada a fondo por Freud en un extraordinario texto, su límite interno, su referencia negativa o «sombra», la cual emerge paulatinamente en la historia de la sensibilidad, siendo esa emergencia el índice mismo que permite trazar la historicidad del ámbito estético occidental, el cual tiende a apropiarse, de forma sistemática y progresiva, de esa zona en sombras, oculta y reprobada por la legislación tradicional de corte helénico. Tal es, en efecto, el tema de mi libro *Lo bello y lo siniestro*, en el cual doy un nuevo enfoque a una hipótesis, formulada en mi primer libro, que constituye quizá el punto de partida de toda mi reflexión filosófica.

Inclusive en mis libros de moral (*Tratado de la pasión*, *El lenguaje del perdón* y *El pensamiento de Joan Maragall*) queda latente la misma idea. El concepto filosófico hegemónico de razón y de actividad, heredado de los estoicos y visible en las grandes construcciones éticas modernas, se yergue a través de la negación y del rechazo del elemento pasional, cosa visible en Descartes, en Kant, inclusive en el propio Spinoza o en Hegel

(quien, sin embargo, sabía que «nada grande en el mundo se produce sin pasión»). Mostrar la emergencia del conocimiento y de la actividad desde ese sustrato inhibido que es lo pasional y a partir de él: tal fue la intención que perseguí en mi *Tratado de la pasión*.

En *El lenguaje del perdón* y en mi libro sobre el pensamiento de Maragall desarrollo la idea de que el acto plenamente ético (o «moral» en el sentido que da Hegel a este término) implica la asunción y sublimación de un fondo siniestro de violencia recíproca y lucha a muerte (relación del sujeto con su doble siniestro, generadora, en lo subjetivo, de odio y, en lo objetivo, de violencia y guerra), asunción y sublimación que se producen al reconocerse el carácter de diferencia y alteridad del «otro», lo cual requiere un acto material, de naturaleza lingüística: la palabra de la conciliación, fundamento de una «ciudad del perdón».

En ambos textos elaboré mi propia teoría acerca de la libertad y la democracia, si bien tomo como punto de referencia el pensamiento de un gran filósofo y de un gran poeta.

En general, tiendo a destilar mis propias ideas desde la interpretación de otros pensamientos y a partir de ella. De esta suerte realizo mi intención por repetir creadoramente o recrear ideas que han sido comenzadas a pensar y que deben ser fecundadas a través de la interpretación. Asimismo aseguro a mi propia filosofía un fundamento histórico que garantice su objetividad y verdad, ya que en filosofía la verdad de una tesis tiene en la confrontación interpretativa el pasaje de lo meramente subjetivo a lo objetivo. A través de un ejercicio de memoria histórica con el pasado filosófico puede la filosofía avanzar más allá de lo ya dado y pensado, siempre que la memoria esté viva, tensada hacia el presente y el porvenir.

Mi libro *El artista y la ciudad* fue, en este sentido, el paradigma mismo de esta intención metodológica por lograr un destilado de ideas propias a través de ejerci-

cios vivos de memoria histórica. En dicho libro puse las bases de una ontología que, en publicaciones posteriores, fui perfilando. Dicho libro, que al igual que *La filosofía y su sombra* acaba de aparecer, traducido al inglés, en la editorial neoyorquina Columbia University Press, y que ha despertado en el público estadounidense un excepcional interés (como se ha puesto de manifiesto en los comentarios que ha suscitado), constituye, quizá, mi más ambicioso intento de recrear ideas tradicionales y clásicas desde mis propias premisas.

II

La filosofía y su sombra fue, desde su publicación en 1969, saludado por la crítica como un acontecimiento importante en el terreno filosófico y cultural hispano.¹ Para muchos inauguraba una incursión hacia lo «irracional», hacia lo «lúdico» o lo «neonietzscheano». Por vez primera en muchos años se hablaba de Nietzsche en términos elogiosos. Pero asimismo se tomaban serias distancias críticas respecto a filosofías entonces hegemónicas, como el marxismo y el positivismo lógico (o «la filosofía analítica poco sofisticada», por usar la misma expresión que entonces empleé). Se tomaba conciencia del olvido, por parte de la filosofía, durante varios decenios, de los territorios definidos por la estrechez de cierto racionalismo en curso, respecto a «lo irracional». Se abría, asimismo, una brecha (y se habilitaban herramientas para ello) hacia esos territorios dejados en la sombra, que en textos posteriores he ido explorando (el pensamiento mágico, el universo pasional, el mal o lo siniestro).

1. José María Carandell, una de las personas que con mayor fidelidad, simpatía y comprensión ha seguido mi obra, habló de la «filosofía de una nueva generación» (*Destino*, 1969).

Conviene, ya desde ahora, despejar un malentendido. *Interesarse por lo irracional, investigar sus leyes ocultas, es una operación altamente racionalista.* Ciertamente es que el objeto de la investigación contagia al investigador o puede llegar a contagiarle. O que el exorcista, de tanto tratar y trabar contactos familiares con los demonios, corre el riesgo de acabar endemoniado. Pero, en principio, internarse en territorios no racionales *con la razón* y con sus medios metodológicos, discursivos, expositivos y estilísticos que le son propios no es motivo para tildar de «irracionalista» una aventura filosófica. Jamás he afirmado que la razón, el *logos* humano, carezca de fuerza para internarse con algún éxito en esos territorios. He afirmado incluso que en el seno de esa aventura *pasional* despunta el conocimiento *racional*, o que razón y pasión son una síntesis *humana* de tal naturaleza; que lo pasional posibilita o abre lo racional y lo racional tiene en la pasión su premisa y su soporte. En un texto de próxima publicación, *Filosofía del futuro*, dejo clarificada esta cuestión de forma suficiente, si bien desde *La filosofía y su sombra* hasta *Tratado de la pasión* puede perseguirse idéntica inspiración.

III

¿Qué es el hombre? ¿Cómo se puede responder a esta pregunta?, ¿cómo puede siquiera plantearse? ¿Hay algún modo sobrio de aproximarse a una cuestión que ni es tan vetusta como se quiere suponer en los últimos siglos ni tan «coyuntural» como puede sospecharse desde ciertos diagnósticos como el foucaultiano en su obra *Las palabras y las cosas*? Obra que está, desde luego, presente en *La filosofía y su sombra*, con la cual esta primera obra mía constantemente se confronta y polemiza. De hecho, hay en última instancia una preocupación antropológica a lo largo de todo el libro, si bien en

el tercero –y más extenso y denso– ensayo del texto es donde se aborda la cuestión con radicalidad. Ese ensayo es algo más que cierta apropiación personal de la tesis estructuralista. Es, sobre todo, un intento por «arreglar las cuentas» con todas aquellas filosofías que determinaron mis *años de aprendizaje*, el marxismo humanista de Lukács, del Lukács de *Historia y conciencia de clase*, el personalismo fenomenológico de Max Scheler, el humanismo de Feuerbach y el joven Marx, los esfuerzos heideggerianos por propiciar una *Kehre*¹ a la filosofía subjetivista poskantiana, sosteniendo un arranque ontológico, etc. En ese ensayo efectué una refundición de mis primeros escauceos en las lides filosóficas: está presente, en síntesis, mi trabajo de licenciatura sobre *Alma y Bien según Platón*, así como otros trabajos (conferencias) de la misma época (1965-1966). Todo el ensayo cierra un círculo completo: muestra la fértil aporía platónica del «conocimiento del bien», aporía en que formalmente concluyen las filosofías más fecundas, aquellas que, en algún sentido, cierran una «constelación epistemológica» y dejan presentir una nueva constelación, así la filosofía de Pascal, la del joven Marx o la de Heidegger. De hecho, el círculo se inicia en Platón y termina en Heidegger, el cual se encuentra de nuevo en la vetusta aporía platónica de buscar el fundamento del conocimiento en una instancia a la vez trascendental y trascendente. La hipótesis, que luego he desarrollado en *Metodología del pensamiento mágico*, revela que el más genuino filosofar no puede dejar de ser aporético, no puede ser conclusivo, no puede recogerse en sí mismo, en un principio que sea a la vez fin, según el *desideratum* hegeliano, sino que queda siempre constitutivamente abierto y en *suspensio*, y concluye en un «acorde de séptima» que no hace sino reimplantar la pregunta fundamental, la pregunta misma por el fundamento. De

1. Término que traduciría por 'vuelco'.

hecho, este carácter interrogativo es constitutivo del filosofar y definitorio de la naturaleza humana. En mi libro *Drama e identidad* dejo bien claro que la filosofía sólo tiene por principio y finalidad, por hogar, punto de partida y de retorno, ese constante «extraviarse» y «excederse» en un *signo de interrogación* que nunca puede ser sofocado, por mucho que la *cultura dramática* pretenda capitalizar un «resultado» de ese extravío. Pero en ese libro me entretuve en hallar los agujeros y descosidos más relevantes de dicha «cultura dramática», correspondientes a sus más lúcidas producciones literarias, estéticas, musicales o filosóficas.

Hoy diría que el hombre es una interrogación hecha carne y sangre, una interrogación visible en la trama de sueños y pesadillas que constituye su corporeidad, el alma misma de su ser corporal. Y que, precisamente por ser interrogación, el hombre es, como disposición, como posibilidad, filósofo, realice o no, desarrolle o no desarrolle esa aptitud. Cuando se pretende resolver esa cuestión que el hombre es, cuestión constitutiva sin otra respuesta que la intensificación de la misma cuestión—sólo que desplazada, variada—, cuando se intenta sofocar ese eterno retorno de un preguntar que nada ni nadie puede agotar, entonces el pensamiento, la razón, que en ese interrogar se constituye, se vuelve dogmático: tanto la teología como lo que en *Metodología del pensamiento mágico* llamaba «metafísicas fuertes» son efectos de ese pensar dogmático en que se ha amputado la dimensión aporética del filosofar.

El «inconsciente trascendental», al que apela el último ensayo del libro que ahora reaparece, es, de suyo, un concepto aporético, un concepto que señala un problema límite, irresoluble pero susceptible de ser constantemente replanteado y repensado.

La filosofía y su sombra es un libro, creo, de intención profundamente humanista. Pues si bien polemiza, con razón sobrada, con una constelación que ha agota-

do todos sus recursos reflexivos y que ha querido aca-
parar la problemática del hombre, no renuncia, sin em-
bargo, a reflexionar *sobre el hombre*, si bien se impide
la facilidad de reflexionar *desde el hombre*. El hombre,
se dice en este texto, ya no es el punto de partida de la
reflexión epistemológica u ontológica. El conocimiento
está predeterminado por algo más radical que el sujeto
humano, una dimensión inconsciente trascendental que
sólo aporéticamente puede alcanzarse a vislumbrar, di-
mensión que instala en la superficie el orden circulante
y tranquilizador de las ideologías. Es preciso abrirse a
ese inconsciente trascendental. ¿Cómo?, ¿con qué me-
dios?, ¿a través de qué métodos? La cuestión quedaba
así planteada al final del libro.

Para responder a esta cuestión es preciso implantar
el *logos*, la razón, órgano de conocimiento, en sus raíces
psicológicas, anímicas, pasionales, y éstas, en última y
en primera instancia, en sus fundamentos ontológicos.
Es menester volver a jerarquizar lo que fue descentrado
en la modernidad poscartesiana y poskantiana y que en
el medioevo sólo pudo concebirse con referencia a ins-
tancias teológicas: hay que situar al ser como funda-
mento del conocimiento; y el padecer, la pasión, como
dato inicial e indicativo desde el cual podemos pensar y
conocer. Este tema lo estoy desarrollando en un texto
de síntesis titulado *Filosofía del futuro*.

Barcelona, 31 de agosto de 1981.

I. La filosofía y su sombra

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

Este «horror a la metafísica» obligaba a señalar las reglas que impidieran o condenaran esa promiscuidad y ese uso abusivo de las ambigüedades del «lenguaje corriente». Las prohibiciones de caminar por ciertas vías y de producir ciertas expresiones se asemejaban a las prohibiciones que en el orden sexual prevenían contra el incesto. En el fondo, el horror a la metafísica conservaba un matiz sexual: la conciencia «sana» desaprobaba esa «intimidad con el ser». La metafísica era, en suma, el incesto del científico.

La actitud «sana» y «civilizada» con relación a esa especie nosográfica era, por tanto, la denuncia y el «desenmascaramiento». En este sentido se fraguaba una estrecha colaboración entre el «análisis lógico», encargado de mostrar las quiebras lógicas y las fallas sin-

tácticas del discurso metafísico, la «metodología», que indicaba la «no-contrastabilidad» de sus enunciados y la crítica sociológica, que señalaba la génesis, la distribución y función del mensaje «mítico» de dichos discursos.

Ahora bien, hoy día estas actitudes de denuncia empiezan a fatigar por su monotonía. Se ha dicho ya demasiadas veces que la metafísica carece de sentido porque vulnera las reglas de formación de enunciados significativos, porque carece de «base empírica», porque usa expresiones polivalentes, y así *ad nauseam*. Pero lo grave es que la repetición de esta cantinela no nos ha permitido conocer eso mismo que se denuncia, ni nos ha permitido saber si denunciábamos algo real o conjurábamos simplemente a un fantasma. Como réplica menor y caricaturesca del *pathos* heroico del positivismo lógico de los años treinta, alguno de nuestros lógicos sigue su refriega contra gigantes imaginarios (y la verdad es que sólo hay enanos con los que luchar). Y esa práctica de la «caza de brujas» presenta caracteres «obsesivos» y termina por ensanchar el área de lo que se denuncia a horizontes insospechados. Como todo racionalismo estrecho, este «logicismo» insulso termina por desembocar en el peor de los irracionalismos: aquel que renuncia a conocer o que «desprecia cuanto ignora».

1. Del anatema al diálogo

Hoy día estas actitudes de denuncia y «desenmascaramiento» nos parecen estériles y esterilizantes porque nos dificultan la comprensión, la explicación y el *conocimiento* cumplido del discurso metafísico. No basta con indicar que Heidegger no tiene en cuenta la sintaxis lógica ni que construye expresiones disparatadas del tipo de «la nada nadea». Lo que falta por saber o conocer es la «lógica interna» del discurso heideggeriano: analizar su estructura, desgajar las leyes internas que permiten la formación de los enunciados de dicho discurso. El análisis lógico, tal como lo practican el positivismo lógico o la filosofía analítica poco sofisticada, es un análisis extrínseco que no nos permite conocer el objeto que examina.

Por otra parte, resulta estéril buscar la explicación del discurso metafísico en un *nivel diferente*, por ejemplo, en el nivel sociológico o sociopolítico. La sociología del conocimiento cree que cualquier discurso es *expresión* de unos contenidos sociales (lo cual es muy verdadero), pero cree también que esos contenidos constituyen el «contenido verdadero» de dicho discurso. Eleva el contenido social de una obra al rango de único contenido de dicha obra. El fracaso de Lukács en *El joven Hegel* y en *La destrucción de la razón* deriva de la aceptación de estas premisas metodológicas, que obligan al intérprete a retorcer los textos hasta «hacerles decir» unos «contenidos» que sólo afloran merced a la paciencia –y a la fuerza hipnótica– del exégeta. Ahora bien, de este modo se renuncia de antemano a un análi-

sis inmanente del texto. Incluso se llega a negar esa posibilidad en nombre de un determinismo sociológico decimonónico. Por último, este tipo de análisis intenta correlacionar un orden conocido de fenómenos (como la «estructura económica») con un orden que está por conocer (como la desconocida «estructura del discurso metafísico»). En conclusión: se correlaciona una estructura conocida con elementos sueltos de una estructura ignorada.

Pero el principal obstáculo que se nos presenta para el análisis y el conocimiento del discurso metafísico no reside en el carácter extrínseco del análisis lógico ni en la debilidad metodológica de la sociología del conocimiento y de la «crítica de las ideologías». Reside más bien en la afirmación tácita o explícita acerca del «sin sentido» y de la «irracionalidad» de dichos discursos. Esta afirmación nos impediría indagar la «racionalidad inmanente» del discurso metafísico si no nos resultara demasiado sospechosa.

¿Qué se entiende por «sin sentido» o por «irracional»? Creemos sinceramente que esta pregunta carece de respuesta, como si de pronto, al escucharla, comprendiéramos lo que los propios «neopositivistas» entienden por «pregunta mal formulada». Sin embargo, nos es posible comprender el código mental de quienes suelen distinguir entre las actividades y discursos humanos que tienen sentido y los que carecen de él. Sorprendemos en la «lucidez» de quienes efectúan esa distinción la tara hereditaria del maniqueísmo ilustrado de «las luces», que sabía distinguir con tanto primor la razón de la sinrazón y que proyectaba este esquema en la historia de la humanidad.

Pero justamente las modernas ciencias sociales y humanas se han encargado de despejar este espejismo. En los discursos del llamado «alienado mental» se han descubierto coherencia y racionalidad, al igual que en las instituciones sociales y en los mitos de las llamadas «so-

ciudades primitivas». Los dominios tradicionalmente tenidos por más refractarios a la razón, como la religión y la mitología, han mostrado, a la postre, su «lógica inmanente»: se ha descubierto una «teológica» que presidia los panteones indoeuropeos y una «mitológica» subyacente a la producción mitológica del continente americano.¹

Y, ante este estado de cosas, ¿persistiremos en denegar este carácter racional a esas espléndidas producciones mitológicas de nuestra cultura que denominamos, por comodidad, «sistemas metafísicos»? ¿No será más prudente evitar todo juicio apresurado y lanzarnos a una investigación profunda de los mismos trocando nuestra denuncia en análisis y nuestro anatema en diálogo?

¿No será posible, además, cambiar las herramientas que nos servían para la denuncia por unas herramientas más refinadas? Y, en este sentido, ¿no será posible habilitar las mismas herramientas de análisis que han conducido a la conquista por la ciencia de sectores aparentemente tan refractarios al orden como la religión y los mitos?

1. Tal es la conclusión que se desprende de las obras de G. Dumézil (*Les dieux indo-européens, Mythe et épopée*) y de las *mythologiques* de Lévi-Strauss (cfr. *Le cru et le cuit*, Plon, París, «Ouverture»).