

Fernando Pérez-Borbujo

La otra orilla de la belleza

En torno al pensamiento de
EUGENIO TRÍAS

Herder

FERNANDO PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ

LA OTRA ORILLA DE LA BELLEZA

En torno al pensamiento de Eugenio Trías

Herder

Diseño de la cubierta: Claudio Bado
© 2005, Fernando Pérez-Borbujo Álvarez
© 2005, Herder Editorial, S.L., Barcelona
ISBN: 84-254-2442-9

La reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

ISBN EPUB: 978-84-254-2789-3
Herder
www.herdereditorial.com

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4634

*A Eugenio Trías,
mi maestro, mentor y amigo.*

El primer hijo de la belleza humana, de la belleza divina, es el arte. En él se rejuvenece y se perpetúa a sí mismo el hombre divino. Quiere sentirse a sí mismo, por eso coloca su belleza frente a sí. Así se dio el hombre a sí mismo sus dioses. Pues al principio el hombre y sus dioses eran una sola cosa, y en ella, desconocida de sí misma, estaba la belleza eterna.

(HÖLDERLIN,
Hiperión o el eremita en Grecia)

Cercano está el dios
y difícil es captarlo.
*Pero donde hay peligro
crece lo que nos salva.
En las tinieblas viven las águilas
e intrépidos los hijos de los Alpes
franquean el abismo
sobre frágiles puentes.
Y, como en torno, se acumulan
las cumbres del tiempo
y cerca viven los amados
languideciendo sobre montañas muy separadas,
¡oh, danos tu agua inocente;
danos el ala
con el sentido más fiel,
para cruzar allá y volver de nuevo!*

(HÖLDERLIN, *Patmos*)

ÍNDICE

Prólogo

Introducción

PARTE I

EN BUSCA DEL DIOS MUERTO

1. La muerte del dios metafísico
2. El suelo matricial
3. Inteligencia y realidad

PARTE II

EL SACRIFICIO PASIONAL

4. El vértigo de la pasión
5. El descenso a las Madres
6. La acción redentora

PARTE III

ÉTICA Y RELIGIÓN

7. Ética y condición humana
8. Amor y perdón
9. Comunidad e individuo

PARTE IV

LA FUNDACIÓN DE LA CIUDAD

10. La ciudad terrestre
11. La ciudad celeste
12. El artista y la ciudad

PARTE V

EL ARTE COMO METAFÍSICA

13. El concepto fenomenológico de límite
14. El concepto ontológico de límite
15. La filosofía del límite como «metafísica estética»

Epílogo

Abreviaturas

Bibliografía

Notas

PRÓLOGO

Siguiendo la hipótesis central de este ensayo me gustaría poder afirmar que el lector tiene entre sus manos el intento, fracasado o no eso queda a juicio del propio lector, de intentar entender a Trías en el único modo que el autor cree que puede ser entendido: mediante la elaboración de una obra inteligente que aspira a ser bella. La dificultad de entender la obra de Trías no radica en el hecho de que su autor aún esté vivo y permanezca entre nosotros, provocando que la comprensible morbosidad humana todavía no se interese por el hijo de sus entrañas, su producción filosófica, ya que es manía inveterada de nuestras tierras interesarnos más por los muertos que por los vivos, como ya sentenciara lúcidamente Ortega y Gasset. Tampoco es debido a la falta de distancia histórica que nos permita entender el contexto, las circunstancias y peripecias que determinaron el nacimiento de una propuesta filosófica tan singular en el contexto hispano, tan alejado aparentemente de las grandes corrientes del pensamiento continental europeo. Más bien, la dificultad estriba en que la obra de Trías nos parece demasiado «evidente». Su escritura, clara y cristalina, de una aparente facilidad que se sostiene en un trabajo profundo y minucioso y que refleja una clara voluntad de estilo, oculta el venero profundo y silencioso de su pensamiento en las carnes translúcidas de una escritura que enamora y encandila. A este hecho hay que unirle que Trías es hijo de su tiempo y de su época, y por eso da curso a su pensamiento con todos los retazos de la tradición cultural que se encuentran a su mano. En su obra se entremezclan las referencias a Botticelli con Freud, a Duchamp con Heidegger, a Sade con Tomás de Aquino. En la línea de los grandes filósofos de la cultura, como G. Simmel en Alemania, Trías construye un imponente edificio filosófico con materiales de lo más diverso, con fragmentos, que pueden dar a su filosofía la falsa apariencia de un *collage*. Si bien es imposible sustraerse al atractivo de un cierto «vanguardismo con resabios clasicistas», de una «peculiar contemporaneidad de fuste clásico», que nos pone ante la paradoja de una singularísima síntesis de tradición y modernidad, realizada con una libertad de espíritu sin precedentes, creo que debemos dejar que el impulso de esa escritura, y el atractivo de su original forma de gestar su filosofía, nos lleven, de un modo natural, hasta el centro mismo de su propuesta filosófica.

Algunos lectores de Trías se sorprendieron del cambio que su filosofía dio, sobre todo, a partir de *Los límites del mundo* (1983), donde empezó a forjarse su propuesta de una filosofía del límite en la que elaboraba su concepción del ser humano como ser fronterizo. Acusaron un cambio también temático y formal. La escritura pareció hacerse más dura y aún más cristalina; los temas de la reflexión filosófica parecieron dirigirse a las desiertas arenas de la metafísica y de los principios últimos de fundamentación trascendental de la razón humana; pareció disolverse, como por arte de magia, todo aquel mundo de ensueño y pasión, de vitalismo y fuerza de los escritos de su primera producción. Será inevitable, en un futuro próximo, que los intérpretes de Trías quieran ver en su obra dos etapas claramente diferenciadas, con temáticas y estilos distintos.

No obstante, el presente ensayo quiere abrir las puertas a la exploración de un sustrato más profundo, y no tan aparente en su obra, que dota de coherencia y unidad, de un sentido vivo y orgánico al conjunto de su producción filosófica; pretende sacar a la luz ese venero escondido y silencioso que recorre la obra de Trías y que se abreva en un suelo metafísico que se forja durante el siglo XIX, en el período que va de Schelling a Nietzsche, y que tiene sus grandes predecesores en Leibniz y Spinoza: una metafísica que entiende el ser como voluntad. El ser es un querer, un desear; el trasfondo de todo ser es un fondo pasional. No es extraño, por tanto, que prosiguiendo el hilo de la pasión podamos percibir como Trías, en un gesto simbólico sin precedentes, sea capaz de girar toda la historia de la metafísica que culmina en Nietzsche, con su proclama de la muerte de Dios, hacia el padre y maestro de la misma, Platón. El ser es voluntad de poder en Nietzsche en tanto que es voluntad de poder creador, artístico, que genera una obra que se reproduce mediante una mimesis creativa. Nietzsche percibe en este poder genésico de la pasión, de *eros*, la dimensión platónica expuesta por Platón en el *Banquete*, según la cual *eros* anhela procrear en la Belleza. De este modo, Platón y Nietzsche se configuran en el alfa y el omega, el principio y el fin, de este círculo mágico en el que se mueve la filosofía de Trías.

Trías viene a cerrar el círculo de la historia de la metafísica que, en su filosofía del límite, consigue unir voluntad e inteligencia en el marco de una metafísica artística o estética. El límite, la gran Idea de su propuesta filosófica, le permitirá unir inteligencia y voluntad. La

inteligencia nace de la pasión y se abre a ella; y sin renunciar a la dura labor del concepto y las categorías, se complementa con el recurso al simbolismo. Una inteligencia que no es un mero órgano pasivo o receptor sino que, animada por su fondo pasional, es *logos* que nace de la acción y el padecimiento, que se eleva majestuoso desde la experiencia y alcanza su *telos* último en la producción de una obra de arte bella, plasmación concreta de una intelección acabada y perfecta. Como decía Vico, *factum est certum*: sólo de lo hecho tenemos un conocimiento perfecto y cabal. Ese conocimiento siempre es, no obstante, parcial y fragmentario, puesto en entredicho por una realidad que continuamente se sustrae al existente, el cerco hermético, el ámbito de lo que no aparece y hacia el que remite y está polarizada eróticamente nuestra existencia que es siempre en referencia a un fundamento en falta, en su doble ambivalencia: el fundamento del origen, lo matricial, el arcano; y el cerco hermético del fin, el misterio.

Por ese motivo, el pensamiento en Trías avanza en círculos que se anudan de un modo roto y quebrado, sin permitir que la circularidad genere la forma perfecta de una espiral progresiva, como tentativamente el mismo autor se planteó en *La aventura filosófica* (1985). La razón fronteriza, la razón de un ser en el que se conjugan de este modo voluntad e inteligencia, avanza en la forma de la «variación». Recogiendo la idea de Nietzsche de que la voluntad remite, por su propia dinámica, a un «eterno retorno de lo igual», Trías transforma, con ayuda de Platón, esta idea de la repetición en la sugestiva idea de la variación, de inspiración musical. Concebir, entender, es «procrear en la belleza», lo cual implica que la obra de arte, también la de la inteligencia, es la que nos mueve reflexivamente a pensar y ese pensamiento se cumple cuando finaliza la hermenéutica de la obra de arte con la producción de otra obra de arte semejante. De este modo, la tradición cultural se convierte en la continuidad de una hermenéutica, libre e inteligente, de «recreación» de las grandes obras de arte que tienen la capacidad de convocar el poder pasional del individuo para que éste se plasme en creación inteligente y bella. Se entiende, ahora, que no hay reto mayor y más exigente que intentar «recrear» la obra de un autor cuyo *leitmotiv* es precisamente este imperativo que aúna en su seno inteligencia, libertad y belleza; verdad, moralidad y estética.

No obstante, el hecho de enraizar el pensamiento de Trías en el

marco de una historia más amplia del pensamiento, en el contexto mismo de la historia de la metafísica –que debería ser completado con el estudio de su entronque con la filosofía española que arranca de Unamuno, y con paso majestuoso avanza con Ortega y Gasset, Zubiri y María Zambrano–, nos ha permitido introducirnos en el corazón mismo de la propuesta triasiana, en el suelo mismo de su pensamiento, en la concepción topológica del límite como fundamento último de lo real. Encontrar el suelo metafísico en el que se afínca y enraíza el pensamiento de Trías nos ha permitido el acceso para entender el «giro» realizado por Trías al dejar de pensar «el límite desde el ser» y comenzar a pensar «el ser desde el límite». Sólo desde la pasión, de un modo imprevisto y laberíntico, se nos abre el corazón mismo del límite como realidad fundante, dinámica y viva, que late en la entraña misma del mundo y del hombre, dinamizándolos y convocándolos a la producción de una obra inteligente y bella. Por este motivo, la presente obra no tiene más aspiración que abrir una puerta subterránea y escondida en el magno edificio de la filosofía del límite que nos permita pensar a «Trías desde dentro».

Barcelona, a 11 de noviembre de 2004

INTRODUCCIÓN

Sin duda, es imposible hablar de la filosofía española sin hablar de la filosofía de Eugenio Trías. En el transcurso de las tres últimas décadas Trías ha gestado un «sistema filosófico», la filosofía del límite, que ha venido a coronar el gran edificio del pensamiento metafísico español del siglo XX, jalonado por las grandes figuras filosóficas de nuestra historia reciente (Unamuno, Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, María Zambrano). Todos estos pensadores son herederos del gran renacer de la metafísica que tuvo lugar a finales del siglo XIX, y comienzos del XX, de la mano de Franz Brentano, precursor y prócer de Edmund Husserl y de toda la vasta progenie de sus seguidores: Edith Stein, Martín Heidegger, Karl Jaspers, entre otros. A esta generación seguiría la de Hannah Arendt y Hans Jonas, discípulos de Heidegger, que pusieron las firmes bases para que dicha metafísica adquiriera una nueva forma en la segunda mitad del siglo XX.

En ese renacer de la metafísica se produce, sin duda, la asunción radical de la máxima nietzscheana de que «Dios ha muerto». Pensar la metafísica tras la «muerte de Dios», una vez que se ha iniciado la era posmetafísica, es el gran anhelo de estos pensadores que creen firmemente que la metafísica no ha muerto, sino que se ha transfigurado o metamorfoseado. Los sistemas filosóficos de estos pensadores metafísicos posnietzscheanos viven bajo la sombra del «Padre muerto». El mundo trascendente queda vedado para la razón que se vuelve totalmente inmanentista, dando lugar a una comprensión del ser, no en términos teológicos, sino en términos puramente históricos. El ser deja de ser algo eterno, inmutable e inmóvil; su presencia deja de estar asegurada y se muestra ahora toda la precariedad de su acontecer, la fragilidad de su propia historia, haciéndose perentoria la necesidad de que el hombre, verdadero centro epifenomenal del acontecimiento del ser, una vez Dios ha muerto, coopere libremente a esta historia del ser.¹

En esta línea, y gracias a la fecunda acción de Unamuno, pero fundamentalmente de José Ortega y Gasset² y Xavier Zubiri,³ a través de eso que se ha dado en llamar la «germanofilia» del pensamiento español del siglo XX, la problemática metafísica es trasladada al suelo hispano, convirtiéndose en la verdadera heredera y continuadora de la tradición metafísica occidental. Tanto en el raciovitalismo orteguiano como en el

«realismo» de nuevo cuño de Zubiri, y posteriormente en la razón poética de Zambrano, se deja sentir ese nuevo suelo metafísico que entiende el ser como un ser histórico, en devenir, lábil, ligado indefectiblemente a una historia del ser, hermanado con la libertad humana y dependiente en su decurso de ella, como se ha puesto de manifiesto en el emergente pensamiento ecologista y el miedo a una catástrofe planetaria en el curso de los años ochenta y noventa.⁴

La metafísica ha sufrido en los últimos cien años una metamorfosis sin precedentes, una transfiguración de su propia concepción, mostrando una versatilidad y un dinamismo que hacen pensar que la «muerte de Dios» no ha sido seguida, en modo alguno y como era de prever, de la «muerte de la metafísica». Se impone, pues, un cambio radical en los hábitos mentales de una generación que vive suspendida entre un pasado al que no puede acceder, que marcha a la deriva para perderse en el horizonte de lo inmemorial, en el espacio mitopoiético de lo que nunca fue, y un futuro amenazador, marcado por la incertidumbre y preñado de terribles augurios para una Humanidad que se siente «expelida» de la tierra que ocupara hasta el día de hoy, expulsada de su suelo natal sin indicaciones sobre dónde deberá habitar y sometida al dictamen existencial de buscar un nuevo terreno, que deberá descubrir, explorar y colonizar. El hombre contemporáneo ha perdido la conexión con la tradición viva, se encuentra confrontado con una multitud de símbolos, ritos e instituciones del pasado reciente, que emergen ante él como efigies mudas, impenetrables en su sentido, enigmáticas en su innegable presencia. El hombre de hoy es un hombre sin memoria y sin pasado, un hombre expulsado de sí mismo, de su propia condición.

La filosofía de Trías asume esta condición del hombre contemporáneo, su estado de exilio y expulsión, su perplejidad respecto a las viejas creencias (religiosas, éticas y estéticas) en las que quiere y no puede creer. Asume con esta «discontinuidad» histórica la esencia misma de la «muerte de Dios», sosteniendo que nos encontramos ante una nueva era, un nuevo eón,⁵ que no permite ninguna forma de regresión al estadio anterior. La única vía es «hacer camino», también en el ámbito filosófico, explorando un suelo nuevo en el que el pensamiento ha de afincarse y plantarse, pasando del nihilismo negativo, con su necesaria labor de deconstrucción, a un nihilismo positivo, que tiene como función fundamental, no «la transvaloración de todos los valores» sino «la

creación nueva de valores». Latente, bajo esta filosofía que se lanza a explorar nuevos mundos, se encuentra una voluntad de creación en su sentido fuerte, una verdadera voluntad de poder.

II

La filosofía del límite es heredera de la filosofía decimonónica. La metafísica tradicional había hecho de la cuestión del ser su cuestión fundamental. El ser se entendió originariamente en la estela de conceptos teológico-filosóficos, fruto de la síntesis muy elaborada de pensamiento griego y filosofía cristiana. El ser, concebido en términos platónicos y aristotélicos, se acabó convirtiendo en el garante de la presencia de la divinidad en el mundo. Dios era el *Ipsum Esse*, el ser mismo, el fundamento del mundo, que tan sólo de manera participada, por un acto de donación gratuita, ponía a los seres en la existencia. El ser se fue transformando así, mediante una elaborada metafísica de la presencia, fundada en una primacía de la inteligencia sobre el resto de las facultades humanas, en un ser manifiesto o revelado, percibido por la inteligencia, en la forma de una presencia inmutable, verdadera, bella y autoevidente para la razón.⁶

Tuvo que llegar la Ilustración para que el ser mostrara de nuevo su lado misterioso, su «cerco hermético», lo oculto que se sustrae a cualquier forma de revelación. Los nuevos paradigmas sociales y naturales concebían el mundo bajo el imperio de la *praxis* y la acción. El evolucionismo, en todas sus direcciones y vertientes, empezó a entronizar la idea de que el ser no era nada sustancial, ni dotado de una esencia definida y cerrada, sino un puro devenir, un ser dinámico. Esta idea dio paso a la transformación de la metafísica del ser en una metafísica de la voluntad. Esta nueva figura de la metafísica, preanunciada a mediados del siglo XVIII y dominante durante el siglo XIX, concebía el ser como conato, como *impetus* o instancia volitiva. El primero en intuir y presentir esta nueva noción de ser fue Leibniz, aunque fue sobre todo Schelling, quien, en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809), nos adelantó esta sorprendente definición de que todo ser originario es voluntad (*Wollen ist Ursein*).⁷ Esta comprensión del ser como voluntad nos muestra una falla en la que el suelo ontológico ha sufrido una transformación primordial, como quedará manifiesto en el pensamiento posterior de autores como

Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche.

Schopenhauer concibe que la voluntad, que el ser es, lo que quiere es tan sólo querer, afirmarse en el ejercicio de sí, autoengañándose mediante la razón que genera un sueño especular que hace que los individuos incentiven la voluntad particular para que, de este modo, la voluntad general se realice, hundiendo a la finitud en el infierno de ser meros instrumentos manipulados por esa voluntad general, a cuyos fines tan sólo el sabio, con su actitud de renuncia, ascetismo y quietismo, sabe sustraerse. No obstante, esta idea de que el ser es anhelo, búsqueda, deseo insatisfecho, realidad trágica, sufre una importante inflexión en el pensamiento nietzscheano. Para Nietzsche la voluntad busca ponerse a prueba en el escenario del mundo para demostrar su poder. La voluntad lo que quiere es poder, el libre juego de sí misma como manifestación y voluntad de poder. Dicho poder se muestra, de un modo claro y definitivo, en el acto creador, en la *poiesis* artística. El artista, aquel que comprende el mundo creando, aquel que hace de la contradicción interior de sus instintos e impulsos una actividad que encona su poder creador, es el gran precursor del mundo que ha de seguir a la «muerte de Dios».

La metafísica de la voluntad se convierte con Nietzsche en metafísica de la voluntad de poder. Inseparable de la muerte de Dios es el descubrimiento de que la voluntad lo que quiere es poder. Como bien viera Heidegger, en su extenso comentario a Nietzsche, el proyecto decimonónico de entronizar la estética como ciencia rectora de la Humanidad en su búsqueda de un estado de integridad plena, inaugurado oficialmente con Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del género humano*, llega a su cumbre con el pensamiento metafísico de Nietzsche. La frase, siempre repetida por Heidegger en su comentario a Nietzsche, de que «el arte es el fenómeno más transparente de la voluntad de poder», se convierte en el *leitmotiv* que rige el decurso de las primeras décadas del siglo XX, en las que el arte, convencido de su raíz metafísica, cree poder salvar al hombre de su destrucción interna, tras la muerte de Dios. No obstante, y paradójicamente, Heidegger interpreta que Nietzsche es la contrafigura de Platón, aquel que, con un gesto cargado de simbolismo, expulsó a los artistas de su ciudad ideal, por llenar el espacio cívico-político de simulacros de simulacros que dificultan el ascenso de la inteligencia humana, claramente erotizada por la belleza, a la verdad del sumo bien.⁸ Platón habría así, según Heidegger, condenado al poeta a

vagar por el exilio, a las afueras de la ciudad. Nietzsche, por su parte, habría convocado de nuevo a los poetas a ingresar, como Dioniso, en el ámbito de la *polis*, introduciendo en ella el carácter profético de Zaratustra, llenando de terribles vaticinios el alma de los hombres, que han vivido al margen del hecho más trascendental de la historia del mundo: la muerte de Dios.⁹

III

En este suelo metafísico arraiga la filosofía del límite. Pero, a diferencia de lo que afirmara Heidegger, Nietzsche es visto por Trías como el hermano gemelo de Platón: uno abre el tiempo de la metafísica y el otro lo cierra. Platón y Nietzsche, verdaderos Dioscuros que guían esta travesía de la filosofía del límite, le permitirán a Trías introducir una vuelta de tuerca más en la historia de la metafísica. La priorización radical de la voluntad sobre el intelecto, del querer ciego sobre la voluntad esclarecida, es corregida por Trías mediante una invocación a Platón.

Trías piensa a Platón y a Nietzsche como filósofos eróticos, como seguidores de *eros*. Dichos pensadores han puesto la pasión en el inicio de su andadura filosófica, han hecho de ella el principio del movimiento de todo pensar. *Eros* es el gran hermeneuta que guía al filósofo en tiempos de penuria; el hombre es el gran anhelo tensado a lo ignoto, al misterio. *Eros*, no obstante, es una corriente tumultuosa que tiene que ser dirigida a la procreación y gestación en la Belleza porque si no, se pierde, oscilando sobre sí misma, sin encontrar la resolución teleológica y aspirativa a su propio y errabundo vagar. La «educación sentimental» constituye el primer pilar de esta novela formativa que irá elevando el deseo erótico al conocimiento de la belleza verdadera, para procrear en ella. Esa educación sentimental implica la confrontación de la pasión con el principio de muerte, debido a una experiencia pasional que pone al sujeto al borde de la muerte, que le confronta con un límite que ha de respetar si quiere conservar su propia condición. La pasión que ha chocado con el límite de toda existencia humana es una pasión que busca la verdad para salvarse a sí misma, después de haber transitado por el sufrimiento y por la muerte. El límite comparece, en primera instancia, como límite pasional que impone al hombre una educación sentimental de su fondo pasional.

Esta educación sentimental de la pasión supone un paso de las tinieblas a la luz, de la oscuridad de la pasión al espacio-luz, del caos a la

armonía, del romanticismo al clasicismo. En este punto la travesía triasiana se identifica plenamente con la vida y obra de Goethe, aquel «cuya alma quiso ser todas las cosas», suspendido entre una atracción irresistible por las sombras, por el lado tenebroso de la existencia, pero llamado vocacionalmente hacia la luz. Ese oscilar y debatirse entre la luz y las sombras muestra el vértigo de una esencia y temperamento pasionales que tan sólo a regañadientes, y mediante experiencias convulsivas que sitúan al paciente en el límite del mundo, se eleva con su descubrimiento del límite ontológico a lo trascendental o, dicho de otro modo, al ámbito de la inteligencia. Inteligencia y virtud van para Triás de la mano. El sujeto pasional, tras su experiencia limítrofe, empieza a conocer y explorar su propia condición, ajustándose al límite que le constituye. Dicha operación supone, por emplear una imagen kierkegaardiana, el ingreso del sujeto pasional en el ámbito ético. Es en dicho ámbito donde el sujeto empieza a explorar el límite de su inteligencia, de su *logos*, de su pensar-decir con sentido. Esa exploración finalizará con el descubrimiento de un límite de lo que se puede decir con sentido, un límite del lenguaje, que confronta al hombre con el misterio, con lo que tiene que ser pensado pero no se puede conocer, como ya la experiencia pasional le confrontara anteriormente con el arcano: lo matricial.

El sujeto, que es pasión erótica alzada al límite, irá haciendo una exploración paulatina de sí mismo, de su propia condición, en distintas esferas: ética, religiosa, estética y filosófica. Dichas experiencias, en las que el límite comparece cada vez bajo un prisma nuevo e irreductible a los anteriores, son las que permiten a la filosofía del límite configurarse como una filosofía de la ciudad. Si bien Platón sabía que existía un paralelismo estrecho entre alma y ciudad, siempre se había pensado que era debido a que se concebía la ciudad antropocéntricamente, proyectando la medida de lo humano individual al conjunto de la comunidad. Lo cierto es que la filosofía del límite viene a demostrar que los antiguos tenían razón y que el alma humana está configurada toda ella como una ciudad. La ciudad se configura de este modo como horizonte escatológico de redención de la propia pasión, como cifra de la propia condición humana y como proyecto cívico-político en el que dicha condición se da cobijo. La ciudad es la elaboración inteligente de un *eros* creador y poiético. La ciudad ideal es la proyección ideal, en el cielo, de un *eros* que anhela dar

forma inteligente a lo real. La ciudad real es la interacción entre esa ciudad ideal, proyectada en el cielo, y el azar histórico que determina el curso de la ciudad terrestre. De este modo, la exploración fenomenológica real que ha seguido la filosofía del límite se da proyección real e inteligente, al modo de la *República* platónica, en la ciudad ideal del límite.

IV

La vuelta de tuerca que introduce la filosofía del límite en la metafísica de la voluntad de poder consiste en hermanar de nuevo inteligencia y voluntad. Platón corrige así, de modo magistral, a su homólogo, Nietzsche, y acaba construyéndose esta filosofía del límite, según la cual el ser ya no es pensado como presencia, ni como conato ni *impetus*, tampoco como mera tendencia a la producción, ni como mero anhelo de producción creadora. El ser es pensado aquí como ser del límite, límite que lo es de la inteligencia y de la voluntad. Este giro ontológico se propone pensar el ser desde un límite que le es constitutivo y que configura al ser como ser finito, como ser en devenir. Este ser del límite, por su propia naturaleza, deviene variándose. La variación marca la forma de acontecer históricamente el ser del límite y dicha forma no es sino la coronación platónico-nietzscheana que afirma que sólo la Belleza es el lugar apropiado para que la voluntad pueda crear. En y por la Belleza la voluntad de poder se transforma en voluntad verdaderamente creadora, lo que implica que la historia se configura como una cadena continua de voluntades que se incentivan libremente a la creación mediante la creación recreadora, mediante una producción bella nacida e incubada en el seno de una obra bella. Variar recreándose es lo propio de esta filosofía hermenéutica que concibe la historia, en la línea de Vico y Nietzsche, como un enorme proceso de filiación, donde la filiación no es entendida de un modo lineal, como una filiación no problemática, sino como una filiación que implica la recreación variacional, una forma de repetición no repetitiva, que configura y constituye la esencia misma de la historicidad del ser y de la continuidad del mundo.¹⁰ 10 La historicidad hermenéutica no lo es tan sólo de textos, jurídicos o religiosos, como pretendía falsamente Gadamer,¹¹ sino de todo el mundo de la producción y quehacer humanos desarrollados en el ámbito de la ciudad. La variación es el principio que marca la evolución histórica de una voluntad de poder en

ejercicio.

Este giro metafísico es el que permite calificar la propuesta de la filosofía del límite como de una «metafísica estética». Por tal entiendo aquella en la que se realiza el viejo ideal de llevar a comunión Verdad y Belleza. No se trata tan sólo de la vieja idea de hacer revivir la idea de los trascendentales, sino más bien, de afirmar con la vieja sentencia viconiana, que toda verdadera comprensión es creación; sólo lo hecho se conoce verdaderamente: *factum est certum*. La naturaleza erótica de la filosofía triasiana se dirige a la producción de una obra inteligente, que lo es en la medida en que es bella: nacida e inspirada en la belleza. Toda la filosofía del límite se ha gestado al calor de obras de arte que han inspirado, de un modo u otro, sus reflexiones ontológicas. Toda ella se ha configurado bajo el ideal aspirativo de la belleza. La forma poética de esta filosofía –si se me permite dicha expresión– no merma su rigor, sino que es *por mor* del rigor que en ella la belleza se constituye en norma de verdad. El símbolo, estético y religioso, es consustancial a esta filosofía del límite en la que se forja una razón fronteriza que remite a lo simbólico como modo de explorar, de una manera indirecta y analógica, el terreno vedado para el entendimiento, el cerco hermético. Pero el símbolo se une y aparea, bellamente, con los conceptos de la inteligencia, conceptos que están abiertos, por su propia naturaleza y constitución, a la dimensión simbólica de lo real.

La filosofía del límite, nacida bajo la sombra del Padre muerto, es una «metafísica estética», en la que el ser asume su condición lábil, frágil, «limítrofe» y se abre a una modalización histórica de su acontecer, en clave variacional, que tiene su firme asidero en la voluntad de poder creadora orientada a la belleza y a una belleza intelectual. Verdad y belleza se funden, sin confundirse, en esta filosofía del límite, en un místico abrazo, que abre y cierra la historia entera de la metafísica occidental.

PRIMERA PARTE

EN BUSCA DEL DIOS MUERTO

Capítulo I

LA MUERTE DEL DIOS METAFÍSICO

Toda verdadera filosofía nace o de una pérdida irremisible o de una superabundancia incontenible. Si es posible definir así el origen de cualquier pasión filosófica, entonces nos gustaría situar esta filosofía del límite en el ámbito de una pasión filosófica que nace de una «pérdida irremisible»: la muerte de Dios. Entiéndase esta «muerte de Dios» en la línea de la experiencia cultural occidental, preconizada por Nietzsche bajo la figura del «nihilismo» y recogida por Martin Heidegger en su libro *Senderos del bosque*. Podríamos sintetizar esta pérdida afirmando que todo intento de fundamentación de valores se hunde irremisiblemente, el suelo metafísico y religioso que sostenía el orden de valores en Occidente parece derrumbarse de un modo fatal. Esa experiencia «agónica» y «epigonal» está en la base de esta aventura filosófica que constituye la «filosofía del límite». Esta filosofía, forjada en suelo hispano en el transcurso de la segunda mitad del siglo XX, es «hija innegable de su tiempo». ¹² Esta filosofía nace en plena época del nihilismo, de la muerte de Dios, y está movida por la urgente necesidad de encontrar un suelo metafísico para una filosofía sin Dios. Esencialmente podemos decir que esta filosofía es, por su propio origen eidético, nietzscheana.

Los primeros pasos de esta filosofía (ya de forma programática en *La filosofía y su sombra* y, posteriormente, en *Teoría de las ideologías y Metodología del pensamiento mágico*) intentan abrir, frente a la tenaz crítica de la filosofía analítica –más concretamente la escuela de Viena, con su máximo representante, Carnap– un camino hacia la metafísica. La muerte de Dios conlleva, como veremos más adelante, el cierre de las puertas del reino de la metafísica para el pensamiento. Todo intento de la razón por ir «más allá de las apariencias», por alcanzar un saber absoluto o una forma de razón fundamentada y acabada que recurra a conceptos trascendentes o transcendentales, está condenada a ser tildada de «fantasmagoría», «alucinación», etc. Esta creencia se sostiene sobre la doble pinza de «razón» y «empirismo», en la que los conceptos deben ser falsados, tener visos de ser operativos en una realidad empírica, o si no han de seguir el criterio de evidencia racional, clara y distinta, autoevidente, cierta o metódicamente descubierta mediante un proceder

analítico de la razón, que después han de ser compuestos sintéticamente en cuerpos superiores de silogismos, razonamientos o discursos. La metafísica es negada por su falta de objetividad, por su incapacidad para proporcionar certezas –ya que se encuentra allende los límites de la razón–, por su falta de evidencia empírica, es decir, porque los objetos a los que remite (Dios, alma y mundo, en palabras de Kant) no pueden ser experimentados ni tenemos noticia alguna suya por medio de los sentidos.

Ni la razón ni la observación, ni el razonamiento ni la experiencia permiten un acceso a la metafísica. No obstante, la metafísica era, desde Aristóteles, la ciencia filosófica *par excellence*, ciencia de los primeros principios y fundamentos que servía de fundamento a las demás ciencias particulares. Un saber sin metafísica era un saber infundamentado, carente del valor o la tenacidad suficientes para profundizar hasta los últimos fundamentos; una mera ciencia de los fenómenos pero no de la realidad existente, real y efectiva. La ciencia, en tanto ciencia de los fenómenos, sea de carácter empirista o positivista, es meramente descriptiva, justificativa de lo que aparece, pero no da ninguna razón de aquello con lo que el anhelo humano se veía confrontado: las Ideas- Problema que guían todo deseo verdadero de conocer, todo ansía por confrontarse con aquello que da que pensar y no se deja encerrar en fríos conceptos o categorías. Abrirse paso hacia la metafísica supone recuperar una ciencia de la vida y de los fenómenos primigenios; volver a asentar firmemente la inteligencia en la realidad.

En este sentido la filosofía de Trías entroncaba con el ingente esfuerzo que toda la metafísica posterior a Nietzsche, de Brentano en adelante, había hecho por abrir de nuevo paso a una ciencia de la existencia, de la realidad efectiva o de la vida. La gran herencia del pensamiento de Husserl, E. Stein, K. Jaspers o M. Heidegger, y sus discípulos (H. Arendt, H. Jonas, etc.) se deja sentir en la gran filosofía de pensadores españoles que desde Unamuno a María Zambrano, pasando por Ortega y Gasset, X. Zubiri o Eugenio D'Ors, intentan abrir de nuevo las puertas de la metafísica como suelo o ámbito de encuentro entre la inteligencia y la realidad. Heredero en cierta medida de esta continuidad histórica, Trías se toma en serio tanto la sentencia nietzscheana de la muerte de Dios, y con él de la metafísica, como el advenimiento del nihilismo, en tanto hechos históricos que determinan de un modo decisivo el curso de la cultura occidental.

Esta porfía por abrir de nuevo las puertas de la metafísica no hace de Trías tan sólo un pensador «intempestivo», sino, como veremos en el curso de las siguientes páginas, un pensador que intenta rehacer el nudo de la tradición, recuperando la continuidad histórica y evitando caer en el fragmentarismo propio de las turbias aguas de la filosofía posmoderna. Hay un cierto fuste «clásico» en esta filosofía, de un clasicismo que habrá de ser matizado y definido, pero con un innegable resabio de *philosophia perennis*. Este resabio nada tiene que ver con una falta de contemporaneidad de esta propuesta filosófica, más bien al contrario. La filosofía del límite es una filosofía de hoy, precisamente, porque es una filosofía del mañana. Esta filosofía introduce una nueva inflexión en la historia de la metafísica, avanzando un paso más en la terrible especulación que sobre los fundamentos está llevando a cabo el pensamiento en la tradición occidental, abriendo sin duda un «horizonte de futuro», el advenimiento de una nueva *terra incognita*.

1.1. LA CUESTIÓN DEL NIHILISMO Y LA MUERTE DE DIOS

Es conocida la famosa polémica en torno a la muerte de Dios, profetizada filosóficamente por el loco del célebre pasaje de *La gaja ciencia* de Nietzsche:

El loco.— ¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!»? Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron enormes risotadas. ¿Es que se te ha perdido?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, decía otro. ¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? —así gritaban y reían todos alborotadamente. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. «¿Qué a dónde se ha ido Dios? —exclamó—, os lo voy a decir. Lo hemos matado: ¡vosotros y yo! Todos somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos, cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia delante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos

como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene siempre noche y más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para hacernos dignos de ellos? Nunca hubo un acto más grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora.» Aquí, el loco se calló y volvió a mirar a su auditorio: también ellos callaban y lo miraban perplejos. Finalmente, arrojó su farol al suelo, de tal modo que se rompió en pedazos y se apagó. (*La gaya ciencia*, Monte Ávila, Caracas, 1985, pp. 114-115.)

Dios ha muerto y lo hemos matado nosotros. Más allá de las implicaciones éticas y religiosas de este aserto del loco, nos importa en mayor medida la tesis metafísica que subyace a esta muerte de Dios. Dios, además de un concepto religioso, ha sido sobre todo en la tradición occidental un concepto metafísico. Toda la metafísica tradicional, que nace oficialmente con Aristóteles,¹³ se sustenta en la *idea del ser en cuanto tal*. La metafísica, como ciencia reina, intentaba no tan sólo dar una explicación racional del mundo, sino una fundamentación al mismo. La razón, en su confrontación con el mundo, había forjado una metafísica en la que el lugar del fundamento fue ocupado por la idea de Dios. En los posteriores desarrollos de la metafísica occidental la idea de Dios, como ser que se fundamentaba a sí mismo y al mundo, acabó identificándose con la idea de *ser*, concepto central de toda metafísica: *Deus est Esse Ipsum*. Dios era el Ser mismo, el ser y sus atributos, el ser y todas las operaciones del ser. De este modo nació la así llamada «metafísica del ente» en la que lo real se definía por su participación en el ser. Todo lo que participaba del ser, todo lo ente, era real. La realidad se asumió como el rasgo principal de lo existente en tanto que participaba del ser. Sin

embargo, Dios ni existía en el sentido propio del término, ni era real ni, lo que resulta aún más paradójico, era ente alguno.¹⁴ Dios acabó siendo tan sólo la esencia más pura, el ser más puro, en identidad perfecta. Dios, en tanto ser puro, carecía de cualquier forma de potencialidad, de personalidad, de devenir. Dios, en tanto acto purísimo, pura ενεργεια, acaba identificándose con esa pétreo visión del ser que encontramos en Parménides.¹⁵ Ese Dios metafísico resultaba difícilmente conciliable con el Dios de la Revelación, un Dios que posee un Plan Divino para la Historia y que, además, irrumpe en el escenario de la misma como un personaje más. Esta contradicción entre razón y revelación, fe y razón, es la que de un modo extraño se deja sentir al final de la escolástica y, de un modo evidente, en el marco del Idealismo alemán.¹⁶

Sin explicitar estas diferencias llegaríamos a extrañas paradojas que el pensamiento común no podría asumir. El Dios vivo de la tradición, fundamento de la Revelación, asume un ropaje filosófico que parece ser incompatible con la naturaleza misma de su revelación. Sin embargo, la historia metafísica de la muerte de Dios, tal como ésta llega hasta Heidegger,¹⁷ parece coincidir en este punto con la verdad revelada: Dios ha muerto y lo hemos matado nosotros. ¿Cuáles son, sin embargo, las diferencias entre la muerte «real» y la «cultural» de Dios? La verdad revelada afirma la «personificación histórica y real de Dios» y, por tanto, del corolario de la Encarnación se deriva la asunción de la mortalidad por parte de Dios, lo cual le convierte en un sujeto susceptible de «ser crucificado», de padecer en el sentido amplio del término. En el imaginario religioso de los pueblos antiguos la muerte de lo divino es absolutamente impensable, sacrílega y carente de sentido. Los dioses, en tanto personificaciones humanizadas de lo divino, pueden morir a manos del hombre, pero no la divinidad misma. Por este motivo los griegos llegaron a la conclusión de que los dioses, en cualquiera de sus formas, así como la deidad en general, se distinguen y diferencian de lo humano en su carácter inmortal. Lo divino no puede morir. La inmortalidad no implica en la divinidad extatismo, o felicidad; los dioses pueden ser eternamente desgraciados. La inmortalidad no se entiende en la Antigüedad como *conditio sine qua non* de la felicidad, sino como naturaleza misma de lo divino.¹⁸ La inmortalidad, como esencia propia de la naturaleza divina, excluye cualquier forma de afectación o padecimiento de lo divino a manos de lo humano o mundano. Ni el

mundo, ni los hombres pueden condicionar o hacer padecer a lo divino. No hay, en el pleno sentido de la palabra, ni verdadera piedad ni verdadera compasión de lo divino hacia lo humano en el mundo antiguo, porque existe entre ellas una distinción radical de naturalezas; un *gorismos* o límite infranqueable.

Ya los antiguos, como en el caso de Ovidio en *Las metamorfosis*, empezaron a intuir que en la capacidad de lo divino de transmutarse en otro, de devenir una naturaleza diferente y extraña a la suya, se encontraba la raíz misma de la piedad y compasión divinas. Queda por escribir una historia amplia de la Encarnación, que vaya más allá del avatar histórico de la vida de Jesús y se remonte a los orígenes mismos del mundo, en la que aparezca con claridad de qué modo se fue forjando en el imaginario humano la posibilidad de creer en una «encarnación» de la divinidad, cómo fue posible que un Inmortal pudiese volverse mortal y, lo que aún es más importante, para qué. La transición del paganismo al cristianismo no es otra cosa que la transición de una concepción inmortal de la divinidad a una concepción mortal de la misma.

Sin este requisito previo de la encarnación no es posible pensar, seriamente, en una «muerte de Dios». Sólo porque Dios se ha humillado puede el hombre ejercer sobre Él su acción destructora y sacrílega: matar a Dios. El poder de matar a Dios no reside, pues, en el Hombre sino en Dios mismo. De este manera, en el ámbito de la fe revelada, el hombre da muerte al Dios encarnado, realizando con ello el Plan de Salvación previsto desde antiguo. Pero esa muerte histórica, que según la fe cristiana tuvo lugar en el primer siglo de nuestra era, ¿qué tiene que ver con la muerte cultural de Dios tal como nos la anuncia su profeta, Nietzsche-Zaratustra? La muerte cultural de Dios implica que Dios no se encarna sino que se vuelve un concepto metafísico: el ser. Este concepto metafísico tiene, originariamente, una clara conexión con la vida, sólo basta oponerlo a su antónimo, la Nada. Dios, ser y fuente del ser, es a la par fuente de vida. La remisión de todo lo existente a Dios no era el fruto de una concepción religiosa, hipocondríaca y obsesiva, que en todo veía el rostro de Dios y su amenazante presencia, sino, por el contrario, a la concepción que Dios, en tanto ser, era la fuente de toda actividad y vida, de toda realidad y experiencia. Sin embargo, a partir de la Baja Edad Media, el concepto de «ser» fue volviéndose más y más esencialista, más místico en la peor acepción del término, más trascendente, hasta

transformarse en mera esencia, pura aseidad, pura Nada.¹⁹

A partir de ese momento el ser se irá volviendo una esencia vacía, un ser sin modos ni maneras, sin formas, pura identidad vacía y formal consigo misma. Desde este punto de vista el fundamento del mundo, el fundamento teocosmogónico del mundo, se transforma en una pura fantasmagoría. La crítica de Nietzsche de la «pérdida de valor del mundo de la vida» a manos de una trascendencia vacía se sustenta bajo este giro o torsión en la historia de la metafísica. El ser, la identidad pura, deslegitiman el reino del devenir, del cambio, de la mutabilidad, de lo potencial que no es acto puro. El mundo debería aspirar a ser como el puro ser, es decir, pura Nada. En esta voluntad de trascendencia, de «escape» del mundo, lo que realmente se escondía era una voluntad suicida, nihilista.²⁰

1.2. LA FILOSOFÍA DEL LÍMITE COMO FILOSOFÍA CRÍTICA

La identificación de metafísica con fantasmagoría, de trascendencia con vacuidad, refuerza el anhelo crítico de una razón que continuamente se deja llevar, como bien viera Kant,²¹ por su aparato ilusionista, por un impulso que viola su propia condición, por su dimensión onírica o sonámbula. «Mantenerse despiertos», «en vigilia», parece ser el sentido crítico de una razón analítica que concibe toda concepción metafísica de la realidad como delirio. Sin embargo, esta filosofía del límite intenta ser más crítica que el pensamiento crítico ilustrado, porque considera que el diagnóstico, y quizá también la enfermedad, es incompleto e imperfecto. La Modernidad, y con ella la Posmodernidad, han considerado que la historia constituía un avance continuo de la Humanidad en conocimiento y saber, de manera que las viejas creencias y rémoras del pasado van dando lugar a un conocimiento racional, claro, universal, bien fundamentado. En general, un examen crítico de la Ilustración nos permite percibir que las relaciones entre razón y creencias son mucho más complejas, incluso las relaciones con el sustrato mitológico y religioso no son excluyentes o confrontadas en todos los casos. La propia Ilustración, cuando cree falsamente en una razón absoluta, omnipotente, cae en su propia «ideología».

La filosofía, como pensamiento que se opone a cualquier forma de «ideología», se encuentra en una continua revisión de sus propios

fundamentos. Ya en su libro *Teoría de las ideologías*, Trías establece un criterio para distinguir al verdadero pensamiento, el filosófico, el pensamiento libre, de aquel pensamiento ideológico, ligado habitualmente a instituciones, grupos o formas de poder; o, como dirá recientemente, con «estructuras de dominación». La reivindicación de un pensamiento crítico es la reivindicación de un pensamiento libre. En la filosofía del límite, «crítica» y «libertad» vienen a ser conceptos sinónimos.

1.3. MAGIA Y METAFÍSICA

La crítica de la filosofía del límite al pensamiento analítico se sustenta en el esfuerzo hercúleo por abrir un nuevo acceso a la metafísica. La metafísica representa para esta filosofía del límite un renacer del pensamiento mágico en el marco de la era de la razón.²²

El terreno de la metafísica es el mismo que aquel sobre el que discurre el discurso mágico: el universo en su totalidad, no un trozo o un fragmento –o un nivel específico– del mismo. Al igual que en la magia, ese universo se le ofrece como algo misterioso y desconocido en tanto que totalidad. Y debe también suplir esa laguna o deficiencia mediante una valiente decisión: nombrar, designar lo desconocido de un modo u otro. (*TI*, pp. 159-160.)

La magia tiene que ver de algún modo con una concepción totalitaria y absoluta del mundo. Esta universalidad se fundamenta en una realidad evanescente, en una realidad central en la que la magia encuentra su signo flotante, su *mána*, su *tíngalo*, que dota de sentido a todo su discurso. En estas primeras concepciones de Trías –muy influenciado por las reflexiones de Mauss, Frazer y otros sobre el pensamiento mágico de los pueblos primitivos– parece querer entender la metafísica como una forma racionalizada de magia, una magia científica en la que el signo flotante, aquel que hace referencia al arcano, a lo que escapa a la intelección y al control racional, se transforma en un concepto ambiguo, no unívoco. Por esta razón el pensamiento analítico criticaba la ambigüedad latente, la polisemia irreductible, del concepto de «ser» dentro del discurso metafísico.

Establecida, desde este punto de vista, la cuestión de las relaciones entre metafísica y magia se hace prioritario entender por qué razón Trías concibe la metafísica como el verdadero suelo del

pensamiento filosófico. La muerte de Dios parece exigir una nueva forma de concebir el ser, una reformulación del concepto mismo de metafísica, una imposibilidad de volver al Dios de la fe y a los viejos valores que en Él se sustentaban. Esta asunción radical de una Modernidad otoñal implica que el sujeto y su descentramiento, los límites de la razón, la crítica de cualquier forma de evasión de la realidad o de la trascendencia de la fe como *plus* inabordable por la razón, son verdades básicas, asumidas ya en el curso de la tradición. Frente a ese panorama tan sólo queda entregarse a una razón analítica que apenas avanza, basada en un psicologismo de corte empirista, muy protocolario, en el que la razón abdica de sí misma. Ni pragmatismo, ni empirismo psicologista; ni filosofía de la mente ni concepción analítica del lenguaje. Trías opta claramente por una filosofía de corte clásico como la que reverbera en Platón, Aristóteles, Kant, pero asumiendo plenamente el legado del diagnóstico nietzscheano sobre la muerte de Dios y el fin de la metafísica.

¿Por qué, entonces, no cae esta filosofía en la asunción radical de un discurso posmoderno, en la vía inaugurada por Gianni Vattimo?²³ Freud sostenía que el lugar del Padre muerto debía permanecer vacío porque este vacío sellaba el pacto fraternal entre los hermanos de la horda recordando la hostilidad de la autoridad paterna hacia su deseo libidinoso de poseer a la madre y reprimiendo comunitariamente un deseo incestuoso, sellado con un parricidio cuya sangre es fecunda socialmente.²⁴ Sin embargo, Trías parece ocupar ese lugar sellado por no estar de acuerdo con dejar vacío el lugar del padre. Quizá la nada, el vacío, en tanto recuerdo siempre presente del padre ausente, haya empujado a su pensamiento a llenar, aunque parcialmente, ese lugar del Padre. En términos filosóficos podríamos decir que Trías asume la idea nietzscheana del «nihilismo activo». Después de reconstruir la tradición, tras demoler las falsas concepciones acuñadas con el paso del tiempo, a veces con convicciones demasiado populares, llega el momento de que el pensamiento filosófico, nunca popular y siempre crítico como viera Hegel,²⁵ 25 afine en la posesión de los conceptos, desempolva el sentido originario de las palabras e intente releer la tradición, no abandonándola, sino «atravesándola» (*durchgehen*).

1.4. FILOSOFÍA DEL LÍMITE Y TRADICIÓN

La búsqueda del Dios muerto, como me gustaría definir a esta filosofía del límite, implica una «recreación de la tradición», un «atravesarla», para poder sacar de su propio seno un nuevo fundamento que permita el nacimiento de un mundo renovado: una nueva cosmogonía. La vetusta y manida contraposición entre «tradicionalistas» y «liberales» está aquí fuera de lugar. No es cierto que toda reivindicación de la tradición tenga que caer en una forma de inmovilismo retrógrado, antiprogresista, que vive de viejas nostalgias, constituyendo el vocerío de una ideología que busca la consolidación del *statu quo*. El concepto de «tradición» resulta de vital importancia, no sólo para el tratamiento de las cuestiones religiosas o culturales, sino también, como veremos más adelante, para el tratamiento de las cuestiones estéticas, políticas y sociales. La tradición no debe ser considerada como el conjunto de usos, costumbres, leyes y cosmovisiones heredadas que determinan, condicionan y conforman los usos de nuestra libertad. La tradición no es una segunda naturaleza, de tipo social y cultural, que viene a superponerse a nuestra naturaleza individual o personal. Este concepto de tradición como «superestructura», muy en la línea de un cierto pensamiento marxista, sirve para avalar la hipótesis de un sujeto histórico permanente, pero hace muy poca justicia al hecho mismo de la historicidad humana. La persona inserta en una tradición vive en un mundo cambiante que encierra en sí no sólo la facticidad sino también la transmisión del sentido. La tradición es siempre viva, transmisión de símbolos y de su sentido, de las claves de su interpretación. Sin embargo esta interpretación hermenéutica no es algo aprendido, verbal o meramente escrito, como falsamente suponía Gadamer,²⁶ sino la plasmación de un *modus vivendi*, de una forma de vida. Si aplicásemos la forma de los «juegos de vida» wittgensteinianos al concepto de tradición, podríamos afirmar que son los individuos, las personas, las que con su vida dan forma, plasman, personifican o modifican el contenido de los símbolos y de los ritos, de las formas culturales y estéticas, partiendo de la cosmovisión (*Weltanschauung*) encerrada en la forma de vida de sus progenitores. En esta plasmación o transmisión, la libertad juega un papel fundamental y no se puede hablar, en modo alguno, de mecanismo, estructura o necesidad.

Debido a esta libertad la tradición viva está en continua evolución y lleva ínsita la posibilidad de que se produzca una ruptura de la

continuidad histórica o, incluso, de que la tradición se vuelva incomprensible para aquellos que la heredan o personifican. Sólo porque la tradición es la plasmación libre de un contenido supraindividual puede ocurrir que la tradición «pueda volverse extraña» o que, al igual que las ramas caídas de la vid se secan a los pies del tronco vivo que irradia savia vital, también en la tradición pueden encontrarse elementos muertos, parásitos de una tradición viva. Muerte y vida, cuando hablamos de la tradición, no son términos excluyentes sino que conviven en el marco de una continuidad histórica.

La continuidad histórica, el fino hilo de Ariadna que une el «inicio» y el «fin», «origen» y «destino», es la base vertebradora de toda concepción histórica. Como bien viera Aristóteles, en el libro VIII de la *Física*, al analizar el movimiento, no puede haber movimiento sin un sujeto del mismo. Otro tanto podría afirmarse de la historia: no podría haber historia sin un sujeto de la misma. Esta historia se basa y fundamenta en una tradición viva, en la ineluctable ley de la continuidad. Si esta continuidad se rompe, si tiene lugar una falla o fractura, si irrumpiese una discontinuidad radical, la historia recaería en su origen, volvería a empezar de cero.

De este modo se puede intentar recuperar un concepto de Dios que no sea el puro Ser, la pura Nada. O un concepto de trascendencia que no implique una desontologización y desvalorización del mundo, una metafísica que no sea la metafísica de un ser vacío y vacío, opuesto a la vida y al devenir. Una «metafísica mundana», una «metafísica de la vida», una «metafísica no divina, sino humana».

1.5. LA FILOSOFÍA DEL LÍMITE COMO NUEVO HUMANISMO

Realmente, éste y no otro es el proyecto de una filosofía del límite que busca una metafísica a la medida del hombre, una metafísica pasada por el crisol de la razón y ajustada al hombre mismo, sin dejarse llevar por sus sueños delirantes o por sus ilusiones constantes. No queremos decir, con ello, una metafísica humanista. Son numerosos los momentos en los que Trías ha afirmado que las ciencias sociales emergentes en el siglo XX (filosofía del lenguaje, psicoanálisis, marxismo, estructuralismo, etc.) suponen, en cierta manera, una muerte del hombre a manos de la estructura o de la superestructura.²⁷ Redefinir la idea de hombre, forjar un

nuevo concepto de Humanidad, es algo que sólo puede hacerse, como bien viera Heidegger, desde una concepción metafísica. No es el hombre la medida del mundo, sino el mundo la medida del hombre. Considerado desde esta perspectiva veremos que en la filosofía del límite se forja una idea del hombre acorde al nuevo concepto de realidad que nace con la aparición de una nueva metafísica.

Sin duda, la asunción solipsista está presente en la filosofía de Trías. Su afirmación de la aseveración wittgensteiniana de que «los límites de mi mundo son los límites del mundo» (*LM*, p. 48) es una afirmación de carácter metodológico. No cabe duda que toda filosofía lo es del hombre, pero no única y exclusivamente sobre el hombre. El hombre «es la medida de todas las cosas», como afirmaba Protágoras, pero no porque todas las cosas estén hechas a imagen y semejanza del hombre, ni porque el hombre sea el lugar privilegiado, el «confín» o mediador como afirmaba Tomás de Aquino siguiendo la antropología filosófico-religiosa de Agustín de Hipona.²⁸ Lo cierto es que resulta del todo imposible realizar una filosofía que no sea antropomórfica y antropocéntrica. Sería absurdo negar que toda filosofía es obra del hombre, facturada según sus capacidades y acorde a su naturaleza. Y, sin embargo, esto no basta para acusar de antropocentrismo a una filosofía. Heidegger, en un intento de virtuosismo sin precedentes, dejó firmemente asentado que toda metafísica era antropocéntrica y antropomórfica, lo cual no suponía una alteración subjetiva de la realidad, o una falta de objetividad en la formulación metafísica de la misma. Toda metafísica nace en el hombre y por el hombre.

El anhelo metafísico, en tanto que procura un discurso (*logos*) universal sobre el ser, rompe toda tendencia solipsista de cualquier forma de psicologismo o filosofía de la conciencia. El *logos* filosófico no pretende decir tan sólo lo que las cosas son para mí, sino lo que las cosas son en sí. En realidad, la verdad subjetiva es una pobre verdad desde el punto de vista filosófico. Como veremos, el humanismo que afirma que el hombre es la clave, el centro de cualquier reflexión filosófica, no es incompatible con la inveterada cuestión filosófica de la verdad.

Esta filosofía del límite es, en cierto sentido, «post-posmoderna». Asume la imposibilidad de mantener a Dios-Ser como el centro de una propuesta filosófica, pero no admite por ello que Dios y ser sean meros conceptos carentes de contenido, o aún más, que la razón tenga que

renunciar a una concepción omniabarcadora del mundo, a un «sistema», ya que si la filosofía no tuviera la pretensión de decir una palabra absoluta, una palabra total, entonces no sería filosofía en modo alguno.

La idea de «sistema» no goza de buena fama tras la virulenta crítica que se hizo de la misma en su uso por parte de las concepciones idealistas. El gran paradigma de filosofía sistemática en Occidente fue el pensamiento de Hegel, y contra él se dirigieron todas las críticas que afirmaban que un «sistema de la razón» era un proyecto absolutamente delirante, fruto del apetito fáustico de una inteligencia que desconoce sus propios límites y que debía ser corregido por una crítica aún más severa y mordaz. Los grandes pensadores del siglo XIX parecieron elegir el «fragmento», el «ensayo» o el «comentario», como formas literarias que permitieran hundir definitivamente el ideal de un sistema de la razón y lo hicieron, según ellos, a favor de la «vida». El concepto «vida» en el XIX, y aún en buena parte del siglo XX, se convirtió en un concepto, «tíngalo», que servía para señalar la incapacidad de la razón para concebir, de un modo exhaustivo y ajustado, la realidad vital, el dominio de la experiencia y del mundo.

A pesar de ello a nadie se le oculta que el impulso o afán «sistemático y sistematizador» sigue eternamente vivo en la obra de estos pensadores,²⁹ aunque su forja «formal» hubiese variado sustancialmente. El siglo XIX, por mucho que así lo pretendan algunos pensadores como G. Lukács en su célebre *Die Zerstörung der Vernunft*,³⁰ no supuso ningún asalto a la razón, ni la irrupción del irracionalismo, sino una «reformulación» de la razón. La «vida» empezó a simbolizar la «piedra de toque» de una razón que intentaba apropiarse ahora de la entraña del mundo, de la esencia misma de éste. Ya con el panteísmo del siglo XVIII el hombre empezó a intuir –así en el pensamiento romántico de Novalis, Tieck o Schlegel– que Dios se había transformado en una instancia intramundana. La noción de «mundo», como si se tratase de una vuelta al animismo, empieza a recobrar caracteres divinos y, esta vez, porque encierra en su seno una presencia turbadora e inquietante. El mundo y la vida se transforman en cifras del objeto del pensamiento filosófico; Dios deja su lugar al «mundo» como objeto propio de la reflexión filosófica.

Por tanto, hay una subversión formal del afán totalizador del pensamiento filosófico, pero ninguna renuncia explícita al mismo. Podríamos afirmar, de este modo, que «sistema» y «filosofía» son caras

inseparables de una misma moneda. La filosofía es, siempre y en todo lugar, sistemática. No lo es tanto en su carácter exhaustivo, enciclopédico o coleccionista, como en cuanto a la raíz intensiva de sus conceptos centrales. La filosofía se preocupa por el fundamento de lo real, por la raíz misma desde la que el mundo como tal cobra sentido. El afán sistematizador de la filosofía es siempre un afán de profundizar, un ansia por ir al fundamento mismo de lo real y de las cosas. En este sentido, el acceso a la metafísica con el que se inaugura la filosofía del límite constituye el afán por recuperar el hálito originario del pensar filosófico, por hacer filosofía genuina. Desde esta consideración la filosofía es siempre una *philosophia perennis*, un tema único que se varía a lo largo de la historia, definiendo con cada variación un *eón*, un tiempo, tal como lo entendían los gnósticos y pitagóricos.

Capítulo II

EL SUELO MATRICIAL

Sin duda toda verdadera filosofía ha de confrontarse con la cuestión del *fundamento* (*Grund*). Normalmente tendemos a confundir el «fundamento» (*Grund*) con el «inicio» (*Anfang*), aun cuando ambas nociones se distinguen nítidamente. Aquello que hace que algo principie no es necesariamente aquello que lo sostiene o sustenta. La filosofía busca un suelo firme sobre el que asentarse; busca un «presupuesto sin presupuesto», «una condición sin condición», desde la que el discurso inicie su andadura. Sin embargo, rara vez, la propia indagación filosófica principia desde el fundamento. El fundamento suele irrumpir en «medio» de la aventura filosófica, no en el inicio ni tampoco en el fin.³¹ En «medio» de una aventura filosófica que se configura como un profundizar continuo, un continuo avanzar que retrocede hasta el origen, irrumpie el fundamento con toda su fuerza, con su poder basal, con su inconcebible claridad.

El carácter mediador del fundamento sólo «existe» para la inteligencia humana. El fundamento lo es siempre y en todo momento, aun cuando la inteligencia no lo perciba, aunque no se «revele». Lo propio del fundamento es retrotraerse en sí, cerrarse, oponerse a cualquier forma de revelación o desvelamiento.³² La razón humana, la inteligencia (*nous*)³³ es, por el contrario, el instrumento propio de la Revelación (*Offenbarung*). Así la filosofía del límite parte de un dato originario, de un dato primigenio que desencadena toda forma de filosofía, toda aventura filosófica: el hecho bruto de la existencia.³⁴ Como ya afirmara Platón en el *Teeteto* el «principio de toda la filosofía es la admiración» (*Teeteto*, 155d2). La pasión filosófica *par excellence*, aquella que acompaña a una pasión existencial y erótica, es la admiración. La admiración enraiza existencialmente en el vértigo y se deja llevar por la pasión amorosa, por el deseo de unión sin mediación. La admiración filosófica constituye un género único de admiración. No es admiración ante la extrañeza de lo desconocido, ante la novedad o rareza de lo que se presenta, ni ante la belleza inusual de lo que nos seduce; es una pasión que tiene en el distanciamiento su verdadera raíz.³⁵ Esta admiración produce extrañamiento, «reubicación» en la existencia: nos sustrae de

nuestro estado de sonámbulos, de seres que viven creyendo estar ubicados en su suelo natalicio, cuando lo cierto es que «existir» implica vivir en éxodo y exilio, en destierro respecto a la propia raíz existencial.

Ya los gnósticos vieron con claridad que el estado en el que la conciencia nace a la existencia no es un estado de «vigilia», un «estar despierto». El hombre se encuentra en la existencia sin percibir este carácter de exilio o éxodo, sin percibir que el fundamento de su existir no radica en sí mismo, sino fuera de sí. Cuando el hombre «vuelve en sí», cuando «cae en sí» produciéndose este retorno del hombre en sí mismo, percibe que existir es un cierto estado extático, un «estar fuera de sí», «enajenado». Esta «enajenación inconsciente», este estado de «duermevela» es una forma de sueño prenatal que precede al nacimiento a la verdadera existencia consciente, a la verdadera vida espiritual.³⁶ Esta forma de entender la existencia como «destierro» es la experiencia que la inteligencia tiene de percibir que el existir no se fundamenta en sí mismo —lo que en el medioevo se entendía por «contingencia del mundo y de los seres»—, la inteligencia se enfrenta a la existencia como a un «hecho bruto» que la despierta de un sueño letal, confrontándola con el enigma, el arcano, puesto que la inteligencia tiende «por su propia naturaleza» a la fundamentación y, en este caso concreto de la existencia, el fundamento de la misma es lo que se sustrae el existir mismo. Trías denomina a esta insuficiencia ontológica de la existencia para dar cuenta de sí misma «ser en un fundamento en falta». Toda existencia, por su propia naturaleza, se encuentra en un estado de carencia, sustentada sobre un fundamento que se sustrae y opone a la revelación y a la manifestación, que tiende a la ocultación.

2.1. EL CARÁCTER FEMENINO DEL FUNDAMENTO

Esta tendencia entrópica del fundamento, esta «humillación» querida del mismo, esta tendencia a la sombra y a lo oculto define sustancialmente al fundamento como un principio radicalmente femenino.³⁷ El carácter femenino del fundamento viene determinado por dos notas que determinan su relación respecto a lo fundamentado, la existencia: en primer lugar, su carácter de «base» que le otorga la prioridad ontológica radical del fundamento respecto a la existencia, por tanto, la prioridad en la «generación». Esta primera nota, por tanto, recalca

en el poder generador del fundamento y por eso Trías no teme en subrayar el carácter matricial o maternal de este fundamento.

En segundo lugar, el fundamento tiende a lo oculto, se sustrae y, sin embargo, «da vida». Este carácter de ocultación de la fuente vital es el segundo rasgo que pone de manifiesto el carácter matricial del fundamento. No son dos acciones diferentes del fundamento, ocultarse y dar vida, sino que el fundamento sólo da vida en la medida en que se oculta: el fundamento es aquella fuente que mediante su ocultación genera vida. El principio de que hay que «morir para dar la vida», o las paradójicas reflexiones cristianas en torno a un cierto tipo de sacrificio como fuente de vida, encuentran su eco en esta dimensión femenina del fundamento.³⁸ En función de estas dos notas el fundamento se define como «matriz», como fuente maternal de existencia y vida, como suelo ontológico de todo vivir.

2.2. EL DESCENSO A LAS MADRES

No sin pavor descubrió Goethe, en su obra *Fausto*, que todo descenso al misterio de la existencia debía ir protegido por un halo mágico. Por eso cuando Fausto, cansado de errar en busca de belleza, poder y gloria, decide enfrentarse al enigma más terrible se encuentra con que Mefistófeles no puede acompañarle en este viaje. Mefistófeles simboliza el poder diabólico, el poder de la contradicción que espolea a lo finito en su loco vuelo hacia lo absoluto, lo infinito, y que, en secreto pacto con lo divino, pretende otorgar al hombre redención y salvación. Pues, precisamente este poder no puede descender al abismo de la matriz, de las Madres. Tan sólo el viviente, amparado por una «llave mágica», puede dirigirse a la secreta morada de las Madres.

Esta descripción goethiana de las moradas de las Madres tiene resabios de arcano, de celada morada donde el ojo humano no debe penetrar si no es en sueños, y como en sueños, para no violar el santuario de la vida. No es el ámbito del fundamento algo aórgico, caótico, carente de orden y medida. Una equívoca cosmogonía, como la que nos recoge Hesíodo, puede hacernos creer que en el principio era el Caos, y de sus entrañas, nacieron Erebo y la Noche.³⁹ En mi opinión el relato mitológico sólo sirve para describir el ámbito de la revelación, de lo manifiesto a la conciencia humana, a la inteligencia. El fundamento es anterior a la

Noche, la precede, por eso no es extraño que algunas escuelas occidentales hayan concebido el fundamento en su carácter luminoso y radiante. No son apropiadas las categorías de desorden, caos, oscuridad para hablar del fundamento de la existencia. Más bien cabría afirmar que el movimiento de fundamentación es el de precedencia de las tinieblas sobre la luz, del caos sobre el orden. Pero, quizá, como las modernas teorías matemática y física de este siglo se esfuerzan por demostrar, el caos no sea sino consecuencia de un orden originario, el del fundamento.

La matriz, la fuente, no puede ser conocida directamente. No hay ninguna experiencia de ella, si no es la de su «ausencia». La necesidad lógica de «inferir» un fundamento para la existencia no es presencia experimentable. Por eso Trías dice, en la línea platónica, que tan sólo un «razonamiento bastardo», «indirecto y analógico», puede conducirnos a postular la necesidad de un fundamento de esta naturaleza y condición. La analogía, en este caso, se impone lógicamente, como una necesidad del pensamiento en su confrontación con la comprensión de la existencia en cuanto tal. Goethe simboliza este «salto» afirmando que el ingreso en la morada de las Madres sólo puede ser un «viaje mágico».⁴⁰

El fundamento, por tanto, tan sólo puede ser pensado, en el sentido kantiano del término, pero no se tiene de él experiencia directa alguna. La matriz es la que precede cualquier existencia, es condición de posibilidad de existencia futura; y sin «ella», podríamos decir, nada se hizo de cuanto se hizo.⁴¹ La matriz sólo puede ser pensada, pero de ella sólo hay una experiencia negativa: la ausencia, el ser en falta. En primera instancia podríamos pensar que la «ausencia» es una falta o carencia. La carencia es, sin embargo, como el mal en San Agustín, un concepto ambiguo. El Obispo de Hipona insistía en que el mal era la «falta de un bien debido». Quería señalar con ello que la finitud o la limitación no eran ninguna forma de mal, sino perfección de naturaleza. De este modo, dentro de la perfecta armonía del cosmos establecido por un Dios providente, no era ningún desatino que el hombre no estuviese dotado de órganos para volar, y sí, de inteligencia. El mal sería que, poseyendo el hombre órganos para ver, no viese. El carácter atroz de la carencia se deja sentir en «el deber haber sido en modo distinto». El ojo debería ver, y sólo la falta de visión de un ojo que debería ver, puede ser considerada una falta o carencia. De un modo análogo podríamos afirmar que la falta de fundamento de la existencia no es algo inocuo, algo que no se deje sentir

en modo alguno, sino que la «ausencia» de fundamento no pasa desapercibida y, además, «se deja notar». El fundamento está presente en el modo de la ausencia, o mejor dicho, en el modo de la presencia oculta. La existencia se vendría abajo, instantáneamente, si no tuviera un sostén, un fundamento, una base, un suelo. Pero, curiosamente, dicho pilar de la existencia es un sillar oculto que no puede ser traído a presencia sino que se siente como «ausencia presente en el modo de la ausencia».

Sin duda, sobre esta relación ontológica de fundamentación se basa la «universal religiosidad del ser humano». El ser humano –y no tan sólo él, sino todo lo existente– es un ser religado, un ser existencialmente dependiente, ontológicamente abierto, dependiente de un fundamento en falta, que determina y polariza su decurso vital y su despliegue existencial.⁴² El ser humano se ve remitido a un arcano, a un misterio, a un enigma, presente en la forma de la ausencia, que determina su existencia en éxodo y exilio, que le incita eróticamente a ingresar en la morada de las Madres, en el ámbito de un pasado inmemorial que se sustrae a todo recuerdo y a toda rememoración (*anamnesis*). «Ser en falta» no quiere decir, en el marco de una ontología pesimista de corte protestante, «ser culpable», en el sentido moral de una culpabilidad que tiene su raíz en un acto de libertad, sino «ser con referencia a», «vivir en relación con». La existencia contingente indica una orientación y sentido de la propia existencia respecto a su fundamento.

2.3. LA FILOSOFÍA DEL LÍMITE COMO UN «MATERIALISMO DE NUEVO CUÑO»

En este sentido la filosofía del límite debe ser caracterizada como un «materialismo de nuevo cuño». Por muy paradójico que, en principio, esto pueda resultar, ya que en su última fase, la que va desde *Lógica del límite* (1991) hasta *El hilo de la verdad* (2004), esta filosofía se ha definido a sí misma como una filosofía del Espíritu que, en la línea de la filosofía de Hegel, intenta recuperar una nueva concepción filosófica del espíritu y preconizar un advenimiento del mismo en el marco de la historia.⁴³ En cualquier caso lo cierto es que ese concepto de «espíritu» implica necesariamente una base y una matriz materiales. «Materia» y «espíritu», lejos de oponerse o contraponerse, como ya vieron en su día los Románticos y todos los Filósofos de la Naturaleza del siglo XIX, se

complementan y unen, formando parte de un único proceso de formación (*Einbildung*) del espíritu en el marco de la historia. Sin esta base material no sería posible la vida del espíritu. Sin una base firme, real, en la que el espíritu se forja y modela, éste carecería de forma y figura y sería tan sólo un hálito amorfo. La materia, como se ve ya en el pensamiento aristotélico, preconiza y adelanta la forma, pero además la requiere. La dimensión estética de la filosofía del límite está ligada, indisolublemente, a esta condición material y matricial de su propio fundamento.⁴⁴ La figura y la forma, nociones centrales del concepto de espíritu, están íntimamente ligadas a la condición matricial del existente que determina, como veremos a continuación, su condición limítrofe. El concepto de límite, ligado al concepto de matriz, tiene unas connotaciones estéticas que no pueden ser negadas en modo alguno.

La materia deja de ser un puro caos, refractario a toda forma, materia inerte desprovista de propiedades y de naturaleza neutra, como la pensó un cierto materialismo racionalista de los siglos XVII y XVIII. Un concepto tal de materia no existe en realidad, es un puro «ente de razón», una construcción racional generada a partir de la abstracción de la materia viviente y real, un «excedente» o «residuo» de un proceso general de abstracción. Esa materia, sumamente misteriosa y secreta, es el sostén o fundamento de toda concepción mecanicista de la realidad. Las leyes claras y distintas del movimiento, aplicadas a los cuerpos celestes y terrestres; las leyes mecánicas de choque y caída de los graves tenían por base el misterioso concepto de «materia inerte». Leibniz, Newton y otros tantos, intentaron dinamizar ese concepto muerto de materia afirmando que era *vis inertiae*,⁴⁵ algo equivalente al peso, una fuerza que se opone al movimiento y que consiste en la afirmación del movimiento adquirido. Toda la cosmología aristotélica, vigente hasta la entrada del paradigma de la *Nuova Scienza*, se basa en la centralidad de la Tierra en un mundo de nueve esferas concéntricas. Cada uno de los cuatro elementos tendía naturalmente a ocupar su lugar propio: agua y tierra hacia abajo; fuego y aire hacia arriba. Cualquier otro movimiento que cancelara este movimiento natural era considerado un movimiento violento del cual había que dar explicación. Los cuerpos tendían inercialmente hacia su lugar propio y sólo eran detenidos en este movimiento por un movimiento violento que se les oponía. En cuanto cesase este obstáculo –como en el caso de la mano que sostiene la piedra evitando que caiga en el suelo

atraída por la gravedad—, cada cuerpo retornaría inmediatamente a su lugar propio. En el nuevo paradigma científico el espacio era totalmente neutro y no había una cualificación del mismo, no existían lugares naturales y los cuerpos no tendían inercialmente hacia ningún lugar privilegiado del espacio. Tan sólo ahora, con el descubrimiento de la fuerza inercial (*vis inertiae*), se podía afirmar que los cuerpos tendían a conservar la cantidad de movimiento, o sea, el movimiento que les había sido proporcionado. A partir del concepto de fuerza inercial comienza la materia, concebida abstractamente, de un modo mecanicista, a cobrar dinamismo, a estar sometida a tendencias, a impulsos «egoístas», a leyes de movimiento internas que demuestran su interna inquietud, su teleologismo oculto.

En esta línea de reflexión, iniciada a comienzos del siglo XIX, en la que se pasa de una concepción «cósica» y «racional» del ser a una concepción «voluntarista» del ser, que ya no entiende éste como algo muerto e inerte que tiene que ser animado por un principio externo si no de un modo dinámico, se ponen las bases de una metafísica vital y evolucionista que constituye el trasfondo de toda concepción historicista. El ser ya no es estático, no es una presencia eterna, sino un ser «en construcción», un «ser en falta», un ser que porfia por ser y por mantenerse en el ser. Hay una ley de despliegue del ser en el devenir, hay un dinamismo del ser que le impulsa a la cerrazón y la conservación, hay una lucha interna en el desarrollo del ser en la historia para su revelación. Este ser, sin embargo, es material, matricial. Es un ser con raíces, no desarraigado. La existencia del ser es una existencia que tiene su fundamento en la matriz. La materia es origen del dinamismo del espíritu, es su matriz, su raíz. La materia actúa siempre en la vida del espíritu como fundamento oculto, como base. El espíritu no se opone a la vida material aunque también supone un dinamismo y una violencia para la tendencia entrópica de la propia materia. El espíritu nace de la materia pero imprime en ella una tendencia contraria a su tendencia originaria, se opone a la cerrazón y a la *égoïté*, impone una ley de despliegue hacia el exterior, una ley de apertura y universalización.

La clásica oposición entre materia y espíritu ha visto tan sólo este lado conflictivo de una unidad originaria, pero no ha recalado en que la materia es la madre del espíritu y su raíz, su base. Desde este punto de vista la filosofía del límite reformula, en la línea de la filosofía

decimonónica, un nuevo concepto de materia que, lejos del paradigma racionalista ilustrado, reivindica una materia cualificada, viva; matriz y seno de un espíritu que en ella nace y se soporta. Esta filosofía de la existencia exige, por tanto, una base material que se constituye como fundamento oculto, como roca, como base firme sobre la que tendrá lugar cualquier desarrollo existencial posterior. La existencia se define, por tanto, por la dureza de su fundamento. «Existir» o «vivir» no es una cuestión evanescente, y no es pertinente hablar de la levedad del ser sino más bien de la dureza del fundamento. Sin ninguna duda, desde este paradigma, «existir» es la cuestión más ardua, dura y exigente; «existir» exige el esfuerzo más prolongado, más tenso, que se bate y debate con el fundamento más firme.

No cabe ninguna duda de que, como el propio autor afirma en su crítica a Martin Heidegger, es su reivindicación de lo matricial, de lo maternal, lo que distingue su filosofía de cualquier otra concepción metafísica del siglo XX y de las filosofías del Espíritu ajenas. La filosofía del límite es un nuevo materialismo, en la línea de aquel materialismo heredero del materialismo ateo francés de un Helvetius o un Holbach y proseguido posteriormente por pensadores como Feuerbach, Engels y Marx.⁴⁶ En el amor por la facticidad bruta, por los «hechos sociales», por el detalle, en un cierto manierismo filosófico se refleja, en mi opinión, este carácter matricial y material de la filosofía del límite.

En modo alguno es este materialismo un materialismo romo, opuesto al espíritu, con un concepto abstracto de la materia desprovista de cualidades, y reducida a pura fantasmagoría. Es un materialismo espiritual, vivificado en su entraña por una concepción matricial de la materia. El materialismo de la filosofía del límite es matricial, en el sentido de que entiende la materia como matriz, como principio vital y, en el fondo, espiritual. Desde este punto de vista lo matricial es el rasgo más sobresaliente de la filosofía del límite como «materialismo de nuevo cuño». Una valoración del fundamento, de aquello que se sustrae y sostiene la existencia, supone una valoración de los rasgos femeninos del sostén de la vida. Lo matricial es origen de una materia que aspira a la forma, a su formalización, de una materia que aspira a la espiritualización, a la conformación y a la formalización. La existencia no es bruta en su conformación, en su devenir, en su despliegue sino en su carácter de hecho que remite a un fundamento en falta. La brutalidad del «existir»

tiene que ver con su radical contingencia, con su insostenibilidad, con su precariedad. En su libro *La razón fronteriza* (1999), Trías confronta esta contingencia de la existencia con los límites radicales del existir, con las fronteras de una existencia que son irrebasables: el nacimiento y la muerte.

2.4. LOS LÍMITES RADICALES DE LA EXISTENCIA: EL NACIMIENTO Y LA MUERTE

Sin duda los grandes límites que hacen de la existencia un radical misterio o enigma son el nacimiento y la muerte. La contingencia de la vida es el rasgo prioritario de la existencia ya desde la filosofía medieval. Esta contingencia fue entendida ontológicamente desde el concepto platónico de «participación» (*methesis*). La ontología clásica hereda el problema platónico de la participación. El fundamento de cualquier concepción ontológica es el ser, un ser absoluto, eterno, inmóvil, pleno. Este fundamento ontológico, este ser, no se muestra en la existencia en su radical plenitud, sino tan sólo participado en los entes. La entidad que define la existencia es la de aquellos seres que son en la medida en que participan del ser. De este modo el nacimiento y la muerte son un ingresar y un retirarse el ser de los entes. Desde una ontología vital, la vida y la muerte son fenómenos que pueden describirse desde un nivel ontológico como un darse y retirarse el ser de los entes. El ente, determinado por su esencia, participa según su peculiar modo y manera de un ser que en sí es absoluto y total. El ser permanece mientras que los entes devienen. El ser permanece inmutable mientras los seres nacen y mueren. Ontológicamente hablando, desde el Ser supremo, el *Ipsum Esse*, aquel en el que la esencia y la existencia se identifican, o como decían los medievales, en el que la esencia y el *esse* se identifican, todo devenir es un velo de Maya, un engaño de un ser que deviene sin dejar de reposar y reposa sin dejar de devenir. El ser se despliega en el mundo sin dañar ni alterar, en modo alguno, su propia naturaleza inmortal. Si en cierta medida puede afirmarse que la verdadera distinción religiosa es la de «Mortales/Inmortales», en la medida en que sólo a lo divino compete la inmortalidad en tanto incapacidad de gustar de la muerte, podríamos decir que el ser es Inmortal mientras que los entes son mortales.

Queda claro, por tanto, que la contingencia del mundo presente es

la de un mundo que no tiene el ser en propiedad sino tan sólo de un modo participado, con la que comulga perfectamente la concepción cristiana de creación como *creatio ex nihilo*. El concepto paradójico de una creación desde la nada alude sin duda al misterio de una existencia que nace a partir de una nada ontológica, de un absoluto no-ser. En realidad esta concepción amorosa y erótica de un Dios-Artista que crea de la Nada, que saca el «Ser de la Nada», implica una concepción milagrosa de la propia existencia, inconcebible para la razón. El Ser eterno saca de la Nada el mundo y la existencia. El mundo y la existencia no se sostienen porque no son su ser propio sino que tan sólo lo poseen de forma derivada. Evidentemente, la concepción religiosa del mundo, que parte de la idea de creación, no tiene problema en afirmar que este mundo es contingente, no necesario.

La idea de contingencia encierra simultáneamente la idea de libertad. La contingencia afirma que lo que es no tiene el fundamento en sí, sino en otro. Pero algo podría ser no necesario por sí sino por otro, lo cual ocurriría si Dios crease necesariamente y no pudiese no crear. Desde esta hipótesis teológico-filosófica resulta claro que el mundo podría ser necesario *per derivatum*. Esta contingencia es una contingencia derivada porque, como vio el pensamiento de una cierta ontología existencial del siglo XIX, la verdadera contingencia es aquella que tiene como fundamento la libertad. Que la existencia de los seres y del mundo se sostenga sobre una libre decisión de Dios, no condicionada por nada y por nadie, es lo que configura la contingencia en el sentido más radical del término. El misterio de la libertad divina, de sus fines y razones para la acción o inacción, se transforma en el verdadero enigma de la existencia.

Si se prescinde de la hipótesis teológico-filosófica de la creación, el problema existencial se complica enormemente puesto que la contingencia sólo aparece como la constatación existencial de que el ser mundano no se sostiene a sí mismo, que se fundamenta en un fundamento en falta. El ser es lábil, frágil, débil. El ser no es contingente porque esté participado en los seres, sino que el ser del mundo, tal como lo conocemos, es un ser frágil, no inmutable ni inmortal ni eterno.⁴⁷ Este «giro» constituye un hito fundamental en la historia de la metafísica occidental y constituye el famoso episodio del nihilismo o muerte de Dios.

Este ser desasistido, histórico, proyectado hacia el futuro y

lastrado por su pasado, se pone en juego en cada coyuntura o época histórica. Ya no hay un garante de la permanencia del ser, ni de la existencia. El mundo en su avatar no está asegurado y nada impide que se precipite en su propio exterminio. El siglo XX, y toda su historia metafísica, desde Sartre hasta Trías, asume este carácter histórico del ser que es indesligable de una historia del ser. La «muerte de Dios» supone, en términos metafísicos, una afirmación de la mutabilidad del ser, de su «ser en devenir». Todo ser es devenir, todo ser es suceso, acontecimiento, susceptible de relato y profecía; por lo tanto, en modo alguno, ser inmutable y eterno, fuente de vida inagotable, raíz de aspiración platónica de las ideas como ideales.

Este carácter histórico del ser, fuente de su verdadera y radical inmanencia, se pone de manifiesto para todos los pensadores del siglo XX en la cuestión ineludible del «ser para la muerte» (*Sein zum Tode*). Heidegger creyó formular el verdadero pensamiento humano sobre el ser cuando estableció que en la muerte se encuentra el fundamento de la voz moral que impele al cumplimiento de la propia vocación existencial. La «autenticidad» o «inautenticidad» de la vida moral radica en su asunción radical de la condición mortal del ser humano como horizonte último de realización. Esta obsesión por la cuestión del fin, del «finiquito» humano, empujó a Heidegger a sobrevalorar la cuestión de la muerte como horizonte último de la historia del ser. El ser erraba en la historia porque su destino último, al menos tal como se le presentaba al hombre, es la muerte. En sí la muerte del *Dasein*, la muerte humana, es tan sólo un acontecimiento singular entre acontecimientos, algo que muestra la radical soledad de la conciencia humana. La muerte propia, la única y verdadera muerte, es la que sirve a Heidegger para liberar al *Dasein* de las habladurías de lo impersonal, *man*, en las que el existente escuda el hecho ineludible de su propia finitud, sustituyendo la muerte propia por un «se muere» impersonal.⁴⁸ «Vivir cara a la muerte», o como afirmara Platón «meditando la muerte», es la forma de mantenerse en la propia realidad ontológica.

De todos modos Heidegger percibe que con la realidad solipsista de la muerte no finaliza la dimensión ontológica del problema de la muerte. La muerte no es tan sólo un principio antropológico, sino un principio realmente ontológico. La muerte no sólo afecta al *Dasein*, sino que es un principio interno de la estructura misma de lo real. Freud fue el

primero en formular metafísicamente la presencia palmaria, estrechamente ligada a una estrategia vital, del «principio de muerte», en su obra *Más allá del principio del placer*. La muerte es un principio interno de lo real dado su carácter contingente o lábil. La vida está entretejida internamente con el hilo rojo de la muerte. No hay vida sin muerte al contrario de lo que pensamos habitualmente cuando concebimos la muerte como aquello que pone fin a la vida, la cancela y anula. La muerte es condición y fuente de vida. Todo lo que nace está destinado a morir, porque la muerte no es un acontecimiento externo al ser, sino su propia ley de despliegue interno.⁴⁹ La muerte deja de ser un hecho azaroso, externo y refractario a la vida. Nacer es empezar a morir porque no hay vida sin muerte. La muerte orgánica, la muerte total, está ya inoculada en el alma misma del ser. El ser es mortal, finito, perecedero. El ser es vida sólo porque es mortal y finito. La metafísica parece haber asumido el carácter paradójico de un ser que es vivo porque deviene y muere. En contra de lo que pensaba Heidegger la muerte no es el horizonte moral de un individuo que intenta ser auténtico, sino la condición ineludible de vida.

Trías parece aludir a esta dimensión de la convivencia y consonancia de la vida y la muerte como dimensiones limítrofes del ser fronterizo. El carácter limítrofe del fin final, de la Muerte, se ve emparentado con el carácter limítrofe radical del nacimiento. El misterio de la muerte no puede ser entendido y visto sino desde el misterio del nacimiento. Trías reivindica enérgicamente que el verdadero misterio filosófico, aquel que despierta una admiración sin precedentes, es el «hecho de existir», de «encontrarse existiendo». La vida es el gran misterio del ser, el hecho de que algo haya empezado a ser. El individuo, en su breve autobiografía, ha de ayudarse de la precariedad de su malograda y maltrecha memoria. Sin embargo su memoria, reconstruida con retazos de ensueños y recuerdos, entreverada de olvido, se enfrenta con un más allá, con un *non plus ultra*: las columnas de Hércules de lo Inmemorial. Aquello que se sustrae a toda memoria individual es el origen propio, el inicio. Con palabras populares, Trías gusta de decir: «Existimos sin que nadie nos consultara, sin concurso de nuestra voluntad». Sin duda, los idealistas y deterministas no estarían de acuerdo con este aserto triasiano pues desligan nítidamente voluntad de conciencia y no tienen reparo alguno en considerar la libertad algo más amplio que lo

que va acompañado de conciencia.⁵⁰ En cualquier caso, frente al pensamiento heideggeriano de *Ser y Tiempo* de un «ser para la muerte», nos encontramos aquí con una verdadera filosofía existencialista que resalta, como ninguna otra anteriormente, el hecho mismo de existir como base fundamental de cualquier forma de reflexión filosófica. La pasión filosófica es una pasión por la existencia, por el misterio mismo de llegar a ser sin haber sido convocado libremente a la existencia. El hecho originario y primordial no es la muerte, sino la «existencia».

De este modo queda claro que la náusea ante la Nada de Sartre, o la angustia ante la muerte que va de Hegel a Heidegger, se ve sustituida aquí por una nueva pasión central: el vértigo. En *Ciudad sobre ciudad*, en su capítulo sobre las tres pasiones, Trías ha insistido en que esta pasión es la que distingue su filosofía de la filosofía existencialista tradicional. La angustia ante la nada, que recorre y carcome la existencia, se transforma en Trías en vértigo ante el hecho de «mantenerse milagrosamente en pie».⁵¹ El vértigo es una pasión existencial anterior a la conciencia. Zubiri, en un alarde de modernidad sin precedentes, incluyó el sentido del equilibrio como uno de los sentidos básicos de la conciencia sentiente, ampliando los clásicos cinco sentidos a once.⁵² Los estudios médicos ligan el vértigo con la audición y con el sentido de pérdida del equilibrio. El «sentirse erguido» y la «posibilidad de caer» son las bases de la elucidación del vértigo como pasión metafísica.

El símbolo que Trías emplea para ilustrar esta pasión es la imagen de Scottie suspendido sobre el abismo en la película *Vértigo* de Alfred Hitchcock.⁵³ Scottie, suspendido del canalón de un edificio, mira hacia abajo y, puesto que padece de vértigo, ve un «abismo que asciende hacia él» y siente que su mirada queda fija por este abismo y que en su atracción fatal siente el deseo de dejarse caer, de arrojar al vacío. Esta escena está en consonancia con la escena final en la que Madeleine/Julie se precipitará, por error, desde lo alto de una torre del campanario en el vacío. En esa escena Julie confunde una «sombra» con la amenaza de un peligro inminente y cae al vacío. En realidad, el vértigo también lo es del paso continuo de la ilusión a la decepción, de la idealidad a la realidad, de la máscara al vacío. Donde la inteligencia constata un vacío, un abismo, el que se cierne sobre la existencia toda —pues toda existencia es una «existencia suspendida sobre el abismo», puesta a prueba, confrontada con un límite infranqueable, con un «límite abisal»—, la pasión erótica

detecta una atracción. La atracción por el abismo es la atracción por la madre, como Trías en su análisis del amor-pasión vio de un modo magistral.⁵⁴ La inteligencia y el *eros* son indesligables, porque de hecho la inteligencia humana es de naturaleza radicalmente erótica.⁵⁵ La inteligencia se encuentra suspendida en su comprensión de la existencia ante un abismo infranqueable. La labilidad del ser existencial se manifiesta en el hecho de su continuo debatirse entre la existencia y la no-existencia, entre la vida y la muerte. El enigma del inicio deja a la inteligencia suspendida vertiginosamente. Aunque parezca una perogrullada decirlo, debe ser resaltado por su enorme importancia: el vértigo es la actitud existencial propia de una vida inteligente ante su fundamento. El vértigo es una cualidad existencial propia de aquello que está dotado de inteligencia. La vida de todos los seres carentes de inteligencia, o faltos de una inteligencia autoconsciente, son limítrofes en el mismo sentido que la vida humana, pero tan sólo esta última es «vertiginosa». Como afirmaba de un modo ilustrativo Rainer Maria Rilke «el animal no ve la muerte»,⁵⁶ aunque la «huele». Sin duda el vértigo es una pasión inteligente.

El vértigo, como pasión propia de la realidad limítrofe ante la inteligencia humana, nos confronta con un problema de grave calado en la filosofía del límite: las relaciones entre inteligencia y realidad. Esta cuestión es de la máxima importancia ya que, en realidad, el límite se nos aparecerá como un doble límite: «límite abisal», o aquel que marca la infinita distancia de todo lo existente respecto a su fundamento; y «límite vertiginoso», como aquel límite que une-y-separa a la inteligencia de la realidad, mostrando al ser inteligente su «extrañamiento» mismo respecto a la existencia. La inteligencia implica, paradójicamente, la posibilidad de ajuste y desajuste respecto a la realidad, lo cual implica que, tras el salto existencial que marca la salida del fundamento a la existencia se encuentra, inexorablemente, el salto inteligente que supone una salida de la existencia a la inteligencia.

Queda de este modo patente que nos encontramos ante una filosofía existencial, aunque el hecho bruto de la existencia emergiese tardíamente en el curso de gestación de esta propuesta filosófica.⁵⁷ De todas formas creemos que esta orientación existencialista está presente desde sus orígenes, cuando se busca un *logos* ajustado al hombre que huya de los dogmatismos que sobredimensionan un rasgo del ser para

establecerlo como único o dominante.

La existencia queda, pues, definida por su naturaleza limítrofe. Es una existencia en falta, en referencia a un fundamento en falta, por lo tanto una existencia contingente, confrontada con una lucha a vida o muerte en la que la inteligencia irrumpe como una actitud vertiginosa ante la labilidad del ser. Dicha existencia está referida a un fundamento que se infiere y que presenta todos los rasgos de lo femenino: oculto, fuente de vida, egotista, contrario a la existencia, origen de formas. Este carácter femenino del fundamento da fe de que la relación existencial es de naturaleza erótica y que por esta razón la inteligencia, vertiginosamente suspendida, sólo puede inferir y caracterizar al fundamento como femenino, determinando con ello una relación erótica de amor-pasión, un ansia de retorno de la inteligencia en el arcano, un reingreso del existente en el fundamento matricial, en el claustro prenatal.

Por otro lado vimos cómo esta lectura matricial del fundamento implica una formulación de un «materialismo de nuevo cuño» como base de una futura filosofía del espíritu que, evidentemente, sólo podrá ser de raíz histórica. La materia recupera así la dimensión matricial, cualitativa, potencial que tuvo tanto en Aristóteles como en la filosofía renacentista, y la clásica oposición entre materia y espíritu deja paso a una relectura más ajustada y fina sobre la dimensión teleológica del espíritu, sobre el futuro escatológico, como *telos* del movimiento del espíritu, a partir de su base matricial. Vemos, finalmente, que la cuestión del suelo matricial nos confronta con la cuestión de las relaciones entre inteligencia y realidad, o sobre el doble límite que parece separar a la inteligencia del fundamento.

Capítulo III

INTELIGENCIA Y REALIDAD

Ya en su primer libro, *La filosofía y su sombra* (1969), Trías se da cuenta de la importancia ineludible de la Modernidad, inaugurada por Descartes y rubricada por Kant, en lo referente a la cuestión metodológica del inicio. Descartes, ante la crisis sin precedentes de la Baja Edad Media, se enfrenta con la tarea de reiniciar la filosofía desde cero. El viejo fundamento del pensamiento filosófico se ha hundido y urge la cuestión de qué fundamento poner en su lugar, y por dónde debe principiar la filosofía. La filosofía ya no puede ser fiduciaria, no puede basarse en «postulados de fe», ha de despertar de su humilde sumisión a la teología.

Las razones de esta emancipación del pensamiento respecto a la creencia religiosa son complejas y múltiples. Se ha resaltado mucho la importancia que las guerras de religión del siglo XVI tuvieron en el nacimiento del pensamiento ilustrado. La crisis de la «unidad de la fe», el nacimiento de una nueva interpretación de la fe (el protestantismo en sus diferentes versiones) hizo que la filosofía deviniese políglota o, si se quiere, politeísta.⁵⁸ Los argumentos de autoridad pierden su peso en tanto certezas cognoscitivas; la verdad de los padres es puesta en cuestión y las vivencias infantiles se oscurecen. Se habla de la filosofía como sustituto de la religión, y de la tolerancia religiosa como fruto de un acuerdo intelectual. La religión se vuelve fuente de conflictividad y violencia, cuna de irracionalismo ideológico que lastra el camino de la razón como fuente de liberación de atavismos y creencias irracionales.

3.1. EL LÍMITE COMO «LÍMITE TRASCENDENTAL»

La creencia racional debe ofrecer un fundamento sólido, universal e incontrovertible. La filosofía carga con el pesado fardo de encontrar una evidencia universal que asegure un comportamiento moral universal que dé lugar a la paz civil y permita la construcción de los nuevos Estados. Este proceso es lento y arduo. La dimensión ética sólo llega *a posteriori*, cuando se han esclarecido los fundamentos epistemológicos de la acción. Por este motivo la filosofía moderna se vuelve teoría del conocimiento, una epistemología. Ya Trías se había dado cuenta en su discusión con la

posmodernidad, y en su reformulación de la Modernidad, que ésta sólo puede pasar por una reformulación de la epistemología, de la teoría de la inteligencia.⁵⁹ La cuestión apremiante es la de poner límites a la razón, distinguiendo claramente lo que puede ser conocido de lo que tan sólo puede ser pensado. En realidad la cuestión del límite, en su primera y más clara acepción, tal y como se nos presenta en *Los límites del mundo*, es claramente de naturaleza epistemológico- trascendental. ¿Qué puedo conocer con certeza? ¿De qué puedo hablar con propiedad? ¿Cuáles son los límites de lo experimentable? ¿Y de lo verbalizable? Esta triple dimensión del límite trascendental que va del saber a lo que puede ser enunciado con claridad establece la línea que va de Kant a Wittgenstein. La razón debe conocer sus propios límites, debe establecer nítidamente lo que queda dentro de su esfera y aquello que, por su propia naturaleza, se le sustrae, ya que sólo así la razón no caerá en ilusiones trascendentales, en fantasmagorías metafísicas o en paralogismos irresolubles.

El ideal de certeza de la Modernidad afirma la supremacía absoluta de la certeza cognoscitiva, intelectual y racional, sobre cualquier otra forma de certeza. Esta certeza es heredera de una cierta concepción medievalista de la belleza pues lo cierto se define como aquello que posee claridad y distinción. La *claritas*, basada en la armonía y la proporción, era uno de los rasgos fundamentales de la belleza desde su concepción en Agustín de Hipona.⁶⁰ El proceder de la razón es desmenuzado analíticamente en el pensamiento ilustrado, explorando la isla de la razón, estableciendo las potencias de las distintas facultades cognoscitivas y las relaciones entre las distintas facultades humanas (juzgar, querer, pensar). La certeza racional implica, necesariamente, una comprensión de la razón como órgano de conocimiento, y una prevención crítica sobre sus límites. El miedo, tras la crisis, se convierte en la tendencia antropológica del hombre que no desea confundir el querer con el saber, el deseo con la realidad, la ilusión imaginativa con la certeza racional. Hay elementos que confunden a la razón sobre su propio estatuto y límites. En realidad, el diagnóstico de la Modernidad ilustrada sobre el proyecto medieval es, en sí mismo, cristiano: la razón, en su intento de desvelar los misterios de la Revelación, ha sobrepasado sus propios límites, ha caído en el horrendo pecado de la *superbia vitae*. La Revelación, cuyo contenido positivo supera las capacidades racionales humanas, ha confundido a la razón sobre su propio estatuto, la ha hecho caer en un estado paradójico,

produciendo un terrible híbrido entre fe y razón, una teología racionalizante en la que la filosofía «juega con dos barajas», con «dos fuentes de revelación».⁶¹ La razón debe desprenderse de todo contenido revelado, debe «matar a Dios» en sí misma, debe revisar críticamente todos sus contenidos y aceptar sólo aquello que se le imponga con una indudable claridad. Desenredar este «babelismo antiguo» en el que ha caído la razón humana exige la emancipación de la razón que propone emblemáticamente Kant con su conocido *¡Sapere Aude!*⁶²

La muerte de Dios proclamada por Nietzsche en su *Así habló Zaratustra* sólo es el final de este proceso de autoconocimiento de la razón, llevado a cabo en la edad ilustrada. El resultado de ese proceso autocognoscitivo es sumamente extraño: la razón reconoce que «allende» sus propios límites se encuentra aquello que realmente le preocupa e interesa, y que sólo puede conocerlo de un modo indirecto y analógico, en un lenguaje cifrado, simbólico, competencia prioritaria del arte y que, en cierto modo, posee un refrendo moral. La moralidad, el arte y la religión quedan, por tanto, más allá de los límites de la razón, pero es precisamente porque la razón tiene límites por lo que hay algo así como moral, arte y religión. Éste es el gran legado de las tres grandes Críticas kantianas. En este sentido, y sólo en este sentido, puede afirmarse que Kant es el gran punto de partida de la filosofía del límite.

3.2. EL «ALLENDE» EL LÍMITE: EL CERCO HERMÉTICO

Cuando uno se acerca a Kant tiene siempre la sensación de una cierta «artificiosidad», de falta de cualquier rasgo *naïf*. Esta artificiosidad, que forma parte también de la grandeza kantiana, tiene que ver, en mi opinión, con la intencionalidad de su proyecto, formulada con claridad en su famoso aserto: «Tuve que poner límites a la razón para salvar la fe».⁶³ La fascinación tenebrosa de lo que está «más allá del límite», el misterio, junto a la dadivosa revelación de la ley moral en el interior del hombre constituyen, como afirmaba Fichte, los aspectos sombríamente luminosos de la existencia humana, los que condujeron a Kant a poner límites al afán omniabarcador de la razón omnisapiente. Pero ¿desde dónde pone Kant límites a la razón? ¿Desde la razón misma o desde aquello que está allende la propia razón? ¿Qué establece los límites del islote de la razón: el *marem tenebrarum* o el islote de la razón misma? Hegel cree tener una

respuesta para esta espinosa cuestión cuando afirma que «percibir el límite es estar, en cierta medida, más allá del mismo».⁶⁴ Hegel, como nos expone en su *Ciencia de la lógica*, no concibe el límite como barrera (*Schranke*), sino sencillamente como frontera (*Grenze*). Todo límite de la razón para Hegel es un límite fronterizo, algo móvil, fluido, que está en continuo movimiento y devenir, que no posee unos contornos claros y definidos, que no es pétreo e impenetrable sino que oscila a medida que el pensamiento gira «en torno a él».

Por este motivo la actitud propia del pensamiento filosófico, según Hegel, es la de la «meditación».⁶⁵ La meditación supone una circularidad rota del pensar que produce un efecto progresivo de «profundización». Profundizar es ir al fundamento de lo que se da a pensar, lo cual implica que el fundamento no irrumpe de manera inmediata, sino que se oculta e invita a una meditación, a un «girar en torno», a un «describir círculos», movimiento que genera cierta familiaridad y parentesco del pensamiento con aquello que se da a pensar, sustrayéndose. En tanto que la actitud de la inteligencia es la de profundizar, podría decirse que el límite no es una realidad estática sino variacional y dinámica que determina el camino metodológico por el que transita el espíritu para alcanzar plena conciencia de sí. Este camino es de naturaleza teórico-práctica y exige un ejercicio pleno de todas las facultades que configuran el alma humana. El límite en Hegel ya no es, pues, una barrera infranqueable sino un camino para alcanzar la conciencia absoluta.

El verdadero límite (*Schranke*) del pensamiento hegeliano no es el límite del pensar, el límite trascendental, sino el límite ontológico que él identifica con la negatividad como esencia: la negatividad pura. El fundamento para Hegel, aquello que está en la base de todo el proceso evolutivo del espíritu, en torno a lo que gira meditativamente todo pensamiento, y que tiende por su propia naturaleza a sustraerse, es el motor mismo de la razón: la negatividad que se niega a sí misma como origen de todo lo viviente. La reflexividad que la negatividad ejerce sobre ella misma, limitando su propio poder destructor, es el origen de lo positivo, de lo puesto, que distingue a lo finito en tanto nacido de un poder destructor absoluto, de un fuego originario, que limita su acción destructora, apaciguando su ímpetu y permitiendo la vida.

El límite en Hegel es, por tanto, derivado y no originario. El

límite es una realidad temporal e histórica, fluida y revisable, que actúa como impulsor de la actividad del espíritu. No obstante, es obvio que la pregunta, ¿es posible un espíritu sin límite?, ¿un espíritu sin forma?, recibiría de su parte una rotunda negativa, ya que su concepto de superación (*Aufhebung*) no implica la negación (*Verneinung*), sino la asunción transformadora. El límite supone una invitación a superarlo, a ir más allá del límite, que en realidad por la estructura circular de toda forma reflexiva del pensar, es un «profundizar» en el límite sin abandonarlo.

Por su parte Kant contemplaría extrañado y fascinado la filosofía de Hegel porque ésta le confrontaría con la gran cuestión: ¿el límite nos abre a lo que está allende el límite? o más bien ¿lo que está allende el límite es lo que limita a la razón misma? En el caso de Kant, parece evidente que el camino elegido es este último. La imposición de la realidad innegable de la ley moral, realidad a la que el símbolo intenta dar acogida, establece que la certeza de un territorio del saber que supera el conocer humano es el que impulsa a establecer los límites de un conocimiento que Kant identifica con el conocimiento científico en tanto ideal de la razón. Sin embargo, el pensar, la actividad que se rige por la meditación de ideas (Dios, alma y mundo) como ideales regulativos que pertenecen a la esencia misma de la razón pero que carecen de contrastación empírica posible, constituye la esencia de lo que Kant entiende por Humanidad.

En realidad, podríamos aseverar que Kant siente una mayor atracción por lo que está allende el límite de la razón, por lo nouménico, por lo que Trías denomina lo «hermético», que por lo que está aquende la misma. Lo hermético, lo encerrado en sí, es aquello que se puede pensar pero no se puede conocer. La inteligencia se ve lanzada a postular lo hermético, aquello que está más allá del conocimiento experimental, de lo que no hay certeza racional pero que se impone como tarea para el pensamiento. No hay percepción del límite sin aquello que está más allá del límite, sin el cerco hermético, sin el cual no se constituye una experiencia del límite en cuanto tal. El aquende el límite es el mundo fenoménico, la realidad que se aparece ante la inteligencia, que puede explorarlo mediante las categorías. El allende el límite es el cerco hermético, lo que se repliega en el ámbito del misterio, sin que la inteligencia pueda categorizarlo ni tener una experiencia científica de él,

pero del cual hay noticia en el límite mismo del pensar. Las ideas son limítrofes en Kant puesto que comparecen como algo que nos obliga a pensarlo, pero sin que podamos conocerlo, ampliando nuestro mundo hacia el arcano y configurándolo como un mundo fronterizo.

No es de extrañar que, en cierta medida, el fideísmo profesado por Jacobi sea la consecuencia más coherente del kantismo.⁶⁶ No obstante, a favor de Kant, hay que decir que él hizo justicia a su manierismo cuando intentó a toda costa «salvar los fenómenos». Tanto en la experiencia científica, estética y moral como en la religiosa, Kant eligió el «fenómeno» como fuente de reflexión y de explicación, sin preocuparse en principio de la posible unidad o falta de unidad que se derivase de sus explicaciones del mismo. Esto dotó al pensamiento kantiano de una enorme coherencia con los fenómenos –lo que constituye el punto fuerte de su filosofía, haciendo que goce de un reconocimiento universal–, aunque esta fidelidad a cada uno de los fenómenos particulares (estético, ético, teórico, religioso) problematiza la unidad de su pensar. Los fenómenos establecen entre ellos extrañas relaciones de parentesco y familiaridad, se coayudan o apoyan, así la belleza se define como símbolo moral, la moralidad como acción desinteresada, el conocimiento como ley guiada por el interés y la belleza como ley sin interés. Sin embargo, cada fenómeno posee un grado de autonomía, de independencia, que no permite reconducir todos los fenómenos a una visión integradora desde un único punto de vista privilegiado, aunque haya una aspiración metafísica a alcanzar dicho punto. El perspectivismo leibniciano no es superado, por tanto, en el pensamiento kantiano.

Esta fidelidad al fenómeno, manifestación de un sutil manierismo en Kant, es la que nos permitiría hablar de que los límites de la razón han sido establecidos en Kant desde la razón misma. Mientras que la pluralidad polisémica del límite, que aparece no sólo en el ámbito del conocimiento, sino en todos los ámbitos del pensar, es la que nos hace sospechar que el límite no lo es del conocimiento, sino del pensar mismo, y que el límite no es lo que separa el conocimiento del pensar, sino lo que constituye la naturaleza del pensar mismo como tal, abriendo con ella una estela a una concepción metafísica del límite, pero permitiéndonos afirmar al mismo tiempo que el límite, en Kant, ha sido establecido desde aquello que está más allá del límite, o con palabras de Trías, desde el cerco hermético.

Trías abandona en este punto el proyecto kantiano. Su filosofía del límite supone, en cierta medida, una posición intermedia entre Kant y Hegel. Por un lado concibe el límite como barrera (*Schranke*), en el sentido kantiano y wittgensteiniano del término, con el que el conocimiento choca. El límite es límite de legalidad, de inteligibilidad, y, por tanto, compete por entero a la inteligencia. El límite es el límite de lo que podemos conocer de un modo objetivo, es decir, con certeza racional. Sin embargo, en la línea de Hegel, cree que este límite no es totalmente infranqueable, pétreo, rígido, sino que tiene puntos débiles, de fluidez, de flujo e intercambio, al modo de puertas incrustadas en la muralla, que permiten un comercio simbólico con lo que está allende el límite: el cerco hermético. El cerco hermético no es, por tanto, el ámbito de lo impensable, de lo absolutamente ignoto, del silencio absoluto, sino de lo incognoscible. Lo que se deja pensar, pero no puede ser conocido en modo alguno, no es algo de lo que no haya saber, ni noticia, sino algo de lo que no hay certeza racional. Sin embargo, también Trías afirma con Kant que eso que debe ser pensado y no puede ser conocido es lo más importante para la vida humana, lo que despierta su máxima pasión e interés, y lo que constituye la raíz misma de la humanidad en el hombre.

El lado de transgresión del límite (*Grenze*) está presente también en la concepción triasiana del límite, pues, al igual que en Hegel, el límite invita a su superación, a su rebasamiento en la forma de una «profundización». El límite no muestra todos sus aspectos de manera unitaria, ni se revela de manera súbita, sino que lo hace de forma progresiva en el modo de una profundización progresiva en lo interno mismo del límite, que exige una meditación, «un girar en torno», «un describir círculos», o para usar las mismas palabras del autor, «un variarse del límite»⁶⁷.

Hasta aquí hemos visto que el límite se impone como realidad trascendental, como ente de razón, como realidad intelectual, pero no puede afirmarse que el límite sea un límite real, un límite ontológico, o un límite que esté más allá de la razón. Tropezamos, por tanto, con la debatida cuestión del Idealismo alemán: el límite de la razón, ¿es ideal o real? Bien pudiera ser que el límite que la razón encuentra en sí misma –límite que separa su producción racional de su producción irracional, arracional o suprarracional– no sea un límite de lo real, no sea un límite de lo nouménico, sino tan sólo de la inteligencia misma. Pero si se

mantiene, con Kant, que la razón sólo puede conocer fenómenos, ¿cómo puede la razón conocer algo que está más allá de lo fenoménico?, ¿cómo podría, desde la idealidad que la define, descubrir la realidad del límite con el que la razón choca? En este punto el proyecto triasiano se encontró con la filosofía de Schelling y con su peculiar forma de encarar el problema del inicio de todo pensar, tal como éste se planteó en el seno del Idealismo alemán.⁶⁸

3.3. EL INICIO (*ANFANG*) DE LA INTELIGENCIA

Éste es, indudablemente, uno de los puntos más arduos con los que se enfrenta toda filosofía, y también la filosofía del límite. Toda filosofía de la conciencia, toda filosofía solipsista, parte de la conciencia como de un hecho inexplicable. El ser consciente, y en la medida en que lo es, está ya instalado en la conciencia, declarando toda forma de explicar genéticamente la conciencia desde la inconsciencia un postulado injustificable.⁶⁹ ¿Cómo explicar entonces el hecho mismo de la conciencia, el origen, inicio y nacimiento de la inteligencia humana? En ese punto se ha de recurrir a las ciencias antropológicas y sociales en busca de ayuda. La historia evolutiva de las especies muestra algunos vestigios e indicios que podrían servir a la propia inteligencia para establecer un hipotético curso de su gestación. Lo curioso de dicha historia, al menos hasta el día de hoy, es que en vez de concluir con una hipótesis evolutiva del origen de la inteligencia se encuentra confrontada con un abismo que establece un «salto» evolutivo.

La inteligencia humana, tal como la conocemos, desde sus orígenes más primitivos supone un salto cualitativo respecto a lo real, un *novum* inexplicable, un misterio sin precedentes. Trías, sólo veladamente, hace alusión a esta referencia que las ciencias antropológicas pueden darnos sobre el origen de la inteligencia, pero sí que asume una lectura ontológica de este salto que establece, entre realidad inconsciente e inteligencia consciente, un límite infranqueable.⁷⁰ En cierta medida la inteligencia se configura como un misterio respecto a ella misma. No tan sólo su inicio es algo que se le sustrae, sino que la memoria que guarda de sí es una memoria que choca irremisiblemente con lo inmemorial. La memoria, como función de la inteligencia, como ya bien viera Platón en su mito de Er, recurre a la imagen del alma cruzando las aguas del río

Leteo, del Olvido, que dejan virginales sus almas, cual *tabula rasa*, en las que ningún recuerdo persiste, para aleccionarnos sobre el carácter enigmático que el inicio de la inteligencia tiene para toda inteligencia, no tan sólo en su dimensión subjetiva o solipsista, sino en su dimensión filogenética o de especie.

Trías está muy atento a este salto enigmático que constituye el nacimiento de la inteligencia en el mundo. Curiosamente, como veremos más adelante a la hora de enfrentarnos al hecho moral, este salto, este *décalage* entre inteligencia y realidad constituye el fundamento ontológico de la libertad humana. Es decir que, porque existe este límite, por eso hay inteligencia y libertad. De este modo la filosofía del límite explica ontológicamente el binomio inteligencia-libertad como un binomio inseparable: allí donde hay inteligencia hay libertad; allí donde hay libertad hay inteligencia.⁷¹ La gran confrontación kantiana entre libertad e inteligencia, entre conocimiento y moral, queda salvada en la filosofía del límite gracias a su ontología. No se pueden disociar ni divorciar libertad e inteligencia. De tal modo que, en otro sentido, se cumple aquí lo que ya afirmara Aristóteles en su *Metafísica*: la «filosofía es la única y verdadera ciencia libre».⁷² De este modo se deduce, en forma de corolario, que la ociosidad del ciudadano heleno, en tanto manifestación de su liberación del ámbito de la necesidad, es decir, del ámbito privado, y en tanto sujeto que podía irrumpir libremente en el ámbito público, en su condición de ser liberado de la necesidad, constituye el espacio propio para que el pensamiento filosófico pueda nacer. La razón de esto estriba en que la libertad no es un elemento añadido al pensamiento, sino su *conditio sine qua non*. Esta libertad, implicada en el hecho mismo de que el instinto no encadene la curiosidad humana con su ley de hierro, o en que el medio no determine rigurosamente el comportamiento y la respuesta humanas, implica una plasticidad del quehacer humano en un orden de libertad, que es el que hace posible la inteligencia. Por ello la inteligencia lleva inscrita, como su reverso necesario, la posibilidad del error. La libertad del pensar respecto a lo real es lo que determina que sea esencial y consustancial a cualquier forma de pensamiento la posibilidad de errar, como forma de pervertir la tendencia originaria de lo real que en ella se manifiesta como tendencia libre, o como desajuste ontológico con la propia condición.

Este límite con el que la inteligencia se confronta cuando se choca

con la cuestión del inicio es un límite no sólo negativo, sino también positivo. Como afirma taxativamente Trías en *La razón fronteriza*: «[...] no es que porque hay razón hay límite, sino que porque hay límite hay razón» (*RF*, p. 253). Sin esta ruptura del *continuum* de lo real, sin este salto que introduce una novedad cualitativa, no habría inteligencia ni libertad y el hombre sería una realidad incomprensible para sí mismo. La inteligencia, la razón, se encuentra con que supone una realidad extática respecto a lo real, distinguida esencialmente de lo real, y como sobrevolándolo. En este sentido, Schelling afirmaba que la inteligencia tiene que abismarse en su propio fundamento para, desde esta experiencia abismática, abrirse extáticamente hacia la existencia como dato fundador no puesto por ella, *plus* inexplicable para la razón que la excede y la funda. Sin esta experiencia del carácter extático de la razón no es posible la constatación de ese límite que separa a la inteligencia de la realidad y que establece la prioridad ontológica de ésta respecto a aquélla.⁷³

La inteligencia se sabe expulsada de la realidad, situada fuera de ella, en una relación libre y problemática con ella. Por eso, a partir de ese momento, Trías afirma que el mundo, tal como se me aparece, es ya el «mundo interpretado» del que hablaba Rilke.⁷⁴ De este modo el mundo natural de la inteligencia es el mundo cultural, un mundo poblado de símbolos, de signos, un mundo interpretado del cual el mundo real, natural, constituye un arcano incognoscible.⁷⁵ Asumir que el mundo de la inteligencia es un mundo cultural me parece una de las tesis más fuertes y arriesgadas de la filosofía del límite.

Este doble éxtasis del ser humano se muestra en una doble pasión que domina su existencia. En primer lugar, el hecho de que el ser humano sea un existente más se nos muestra en el vértigo como pasión existencial según la cual el sujeto se sabe contingente, suspendido en el vacío, sustentado en un fundamento en falta. Esta visión de que la existencia humana remite a un fundamento matricial, que no puede ser conocido sino tan sólo inferido por la inteligencia, hace del vértigo la verdadera pasión existencial.⁷⁶ No obstante, el ser humano no es sólo un existente más, es un existente singularizado por su libertad y su inteligencia. La inteligencia supone un nuevo «éxtasis», un nuevo «límite», que separa al ser humano del mundo instintivo animal, del mero yacer de la piedra, o de cualquier otra forma de vida no inteligente. Este límite que separa la inteligencia de lo real se manifiesta en la pasión admirativa. La

admiración es la pasión propia del viviente inteligente. En la admiración la inteligencia toca con su propio vacío, con su propio abismo, como la existencia con el fundamento en falta en la pasión existencial. Admiración y vértigo son pasiones correlativas, pues en cierta manera la admiración no es sino el vértigo de la inteligencia. Estas dos pasiones dan cuenta del doble éxtasis que constituye al ser humano: del fundamento en falta a la existencia, de ésta a la existencia inteligente y libre. Sin este doble éxtasis no se entiende la filosofía del límite elaborada por Trías y, aún menos, la omnipresente cuestión de la filosofía desde su nacimiento: el problema de la verdad.

3.4. INTELIGENCIA Y REALIDAD

Vimos, a la hora de analizar la noción de límite, que el límite comparecía primero como un límite trascendental que separa nítidamente lo que podía ser conocido, aquello de lo que podía haber certeza racional, y lo que debía ser pensado pero no podía ser conocido. En realidad, una cierta lectura del kantismo cree que «Dios», «alma», «mundo», no pueden ser conocidos dado que no tenemos experiencia directa, sensible, fenoménica de ellos. La experiencia sería el criterio que marcaría la distinción entre lo que puede ser conocido y lo que puede ser pensado. Creo que dicha interpretación no se ajusta al espíritu de la filosofía kantiana. En cierto modo Kant ha establecido una división tajante entre las ideas y las categorías, diferencia de la que el carácter experimentable es tan sólo una consecuencia derivada. Lo que excede el conocimiento humano es aquello que no se adecúa, en modo alguno, a sus categorías, a los esquemas formales que definen sus hábitos mentales, sus formas de raciocinio en su intelección de lo que hay. Al igual que lo sublime es aquello que excede toda forma de categorización estética dada su «majestuosidad», su magnitud que excede los límites de la capacidad humana de imaginar, otro tanto sucede con las ideas respecto a las categorías. Cuando uno categoriza no medita, no piensa, no ejerce un tipo determinado de actividad de la inteligencia respecto a lo que se da a pensar, lo cual distingue nítidamente lo que puede ser sabido con certeza de lo que no.

Esta aclaración es importante porque lo que distingue lo real de lo ideal no es el hecho de que uno sea experimentable y el otro no, sino que

uno es cognoscible y el otro sólo pensable. Una mala lectura de Kant nos puede impulsar a creer que lo pensable no es experimentable, ni puede serlo en modo alguno. Quien llegue a esta conclusión no podrá entender el «giro ontológico» que está llevando a cabo la filosofía del límite. Lo experimentable no es sólo lo que cae bajo el dominio de los sentidos sensibles, la experiencia sensible o los objetos intuitos sensiblemente, sino lo que de un modo u otro puede ser objeto de la experiencia humana. A este respecto algunos autores hablan de otro tipo de experiencia, de una experiencia que se realiza en el pensamiento y que responde a una especie de «sensación racional», de experiencia cognoscitiva. Esta experiencia, en y del pensar, no es lo que se llamó una «intuición intelectual».⁷⁷ No se trata de lo intuitivo en la visión intelectual como nítido, claro y distinto. No es una visión interior de una realidad intelectual en la que el Yo finito se pierde en el Absoluto en el que «todas las gatos son negros», como criticara injustificadamente Hegel a Schelling.⁷⁸ Esta experiencia de la inteligencia, de la razón, es una experiencia que el pensamiento realiza en el marco de su propia andadura cuando llega a un límite de sí mismo en el que se desfonda, sale de sí, hacia algo que es radicalmente otro. El pensamiento puede llegar a experimentar una *kenosis*, un vaciamiento, un salir de sí. En esta salida el pensamiento se «pone en contacto» con algo otro, de naturaleza distinta, que no puede ser producido por la inteligencia y que la funda. Ese «algo» tiene una comunidad y afinidad con el pensamiento, pero es respecto a éste exterior: la realidad. Esta realidad en la que el pensamiento se extasía, sale de sí, es lo «experimentable puro», aquello que podrá llegar a ser objeto de los sentidos, lo que cualitativamente diferenciado y formado puede dar lugar a la «experiencia sensible». No obstante, lo «real puro», lo «experimentable en sí», sin cualificación ulterior, es algo que corresponde única y exclusivamente a una experiencia del pensar. En mi opinión, y siguiendo en esto ciertas indicaciones del pensamiento schellinguiano, eso real frente a lo que el pensamiento se extasía es el hecho bruto de la existencia como tal.

Nos encontramos, de hecho, en la transición del idealismo trascendental a un Ideal-realismo. En este Ideal-realismo hay una prioridad de las formas y límites trascendentales en la medida que son el camino para alcanzar una experiencia inteligente de lo real. Este límite trascendental ya no es el que separa lo que puede ser conocido de lo que se puede pensar si no aquel que se muestra en esta experiencia del

pensamiento como un límite real que separa la inteligencia de la realidad. Ese límite que es, a la vez, trascendental y real, es la esencia misma del concepto triasiano de límite. En este punto de sutura entre la inteligencia y la realidad, en ese terreno fronterizo, de comunicación y comunidad entre lo ideal y lo real, es donde se asienta, metafísicamente hablando, esta filosofía del límite forjada por Trías.

Se opera aquí, como ilustra de una manera clara el recorrido metodológico expuesto por Trías en *Los límites del mundo*, el tránsito de lo trascendental a lo ontológico, de lo ideal a lo real. El límite ontológico, aquel que separa la existencia de su fundamento en falta, la existencia de su matriz, es un límite interno de lo real mismo, pero lo real como tal sólo se experimenta en el límite que separa lo real y lo ideal, la existencia y la inteligencia. En realidad, a primera vista parece como si nos encontrásemos con dos límites diferentes y heterogéneos, como si el límite abisal fuese distinto del límite trascendental. Si así fuese la filosofía del límite sería una filosofía dogmática –en el sentido que Fichte, Schelling y Hegel conceden a este término–,⁷⁹ que recaería en una forma de realismo ingenuo anterior al nacimiento de la filosofía crítica kantiana. La inteligencia creería conocer la realidad tal cual es, sin caer en la cuenta de que la inteligencia humana modifica lo real en su conocimiento del mundo. De este modo la inteligencia ignoraría su propia naturaleza para caer en un conocimiento ingenuo y acrítico del mundo.

Lo importante de la posición adoptada por la filosofía de Trías es la aseveración de que tan sólo la exploración de los límites de la razón abre la inteligencia misma a la realidad. Esta realidad sólo puede conocerse en y desde un desfundamiento de la razón. No es, pues, el concepto de lo real que puede deducirse desde una concepción ingenua, sensual, de qué sea lo real. Lo real no es algo otro que la inteligencia, ni un mundo objetivo, inalterado y previo a la inteligencia misma; es un mundo que se abre a la inteligencia desde la inteligencia misma, allí donde ésta descubre su enraizamiento existencial y su carácter extático simultáneamente. Esta experiencia sólo puede ser una experiencia en el pensamiento, una «experiencia intelectual». Queda claro, por tanto, que este ideal-realismo nada tiene que ver con aquel realismo ingenuo, acrítico, que confundía el conocimiento con la realidad, anterior al pensamiento de Kant.

Pero ¿cómo se relaciona este límite que separa inteligencia y

realidad del que separa la existencia de su fundamento? El límite existencial, abisal, es aquel con el que se inicia la existencia. El límite trascendental-real, ontológico, es aquel con el que se inicia la inteligencia y la libertad. Más allá de lo que determinadas teorías evolutivas puedan darnos a conocer sobre el origen histórico de la inteligencia humana, o sobre el nacimiento de la misma en el curso de la historia, queda claro que la inteligencia y la libertad suponen un doble éxtasis respecto al fundamento matricial, dado que la inteligencia supone una cierta forma de éxtasis respecto a la existencia misma. Creo que ambas dimensiones del carácter limítrofe que marcan la subjetividad humana no pueden identificarse ni confundirse. Una lectura atenta de determinados pasajes de *La razón fronteriza* y de *Ética y condición humana* así lo avalan. No obstante, el gran problema será ver qué grado de parentesco, qué comunidad originaria, tienen estas dos experiencias limítrofes.

Podemos adelantar que el análisis existencial, aquel por el cual la existencia se muestra como exilio y éxodo respecto a un fundamento en falta, a una matriz oculta, es una experiencia de la inteligencia humana. La existencia se muestra como un ser en falta sólo para una inteligencia que se enfrenta con el hecho desnudo de la existencia en cuanto tal. O sea, la experiencia intelectual que permite a la inteligencia abrirse al inicio de su propio devenir, el que la abre hacia la realidad como prioridad ontológica de su ser, es la misma experiencia que muestra a la inteligencia el hecho desnudo de la existencia como un ser en falta. Ambas experiencias son indesligables y únicas. Nada más que la inteligencia en su apertura hacia la existencia puede percibir ésta como un ser en falta, como marcada por un dinamismo respecto a un fundamento, o como contingente. Sólo para la inteligencia la realidad se abre y manifiesta como tal.⁸⁰

Desde mi punto de vista esto conlleva algo que el pensamiento ilustrado ignoró: la comunidad de inteligencia y realidad. Sobre esta comunidad se fundamenta una teoría de la verdad en la que inteligencia y realidad no constituyen las partes divorciadas de una unidad originaria. El dicho medieval de que la verdad es «adaequatio rei et intellectus» parecía significar para algunos la prioridad absoluta de la realidad sobre la idealidad, el necesario sometimiento y sojuzgamiento de la inteligencia a algo Otro, absolutamente refractario y contrario, en el que encontraba su piedra de toque. El pensamiento, muy dado a dejarse extraviar por los

«locos vuelos de su imaginación», tendía a perderse en el mundo ideal y fantástico de la interioridad humana, de su realidad mental totalmente desgajada de la realidad exterior. La verdad, «ser y vivir en la verdad», exigiría que el pensamiento se rija por la regla de oro de la realidad de modo que cuando el pensamiento se aleja de la realidad cae en los delirios de su propia imaginación soñadora. La inteligencia, por su propia naturaleza, no está sujeta a la realidad, fijada a ella como el instinto, sino que se encuentra en una relación «externa», de libertad, respecto a la realidad. La verdad sólo tiene sentido para una inteligencia que tiene la posibilidad de perderse en sí misma, desligándose de la realidad y «perdiéndola de vista». Lo real, lo máximamente real, el mundo en cuanto tal, sería la norma que ligaría a la inteligencia libre con la realidad. Verdad es «ser y vivir en lo real en cuanto tal», «ser y vivir en el mundo en cuanto tal». La lectura que hemos hecho de las relaciones entre inteligencia y realidad nos exige, necesariamente, reformular el concepto clásico de verdad.

3.5. EL CONCEPTO TRIASIANO DE VERDAD

Tan sólo tardíamente, cuando la filosofía del límite parecía estar ya gestada y cerrada, en su libro *La razón fronteriza*, se ha planteado Trías la espinosa cuestión de la verdad. En realidad, la verdad tiene para Trías el carácter de una «prueba».⁸¹ Según la filosofía del límite, la filosofía a lo más que puede llegar es a la formulación de una «propuesta filosófica». Este carácter de «propuesta» presupone el carácter libre de cualquier inteligencia receptora, no atada por ninguna realidad, sino tan sólo por la que concibe como verdad. La verdad es para la inteligencia lo mismo que la realidad para el instinto. En este sentido la inteligencia sólo se deja convencer y subyugar por aquello que «considera libremente como verdadero». La verdad implica necesariamente la libertad.

La epistemología medieval, fuertemente marcada por cierta lectura del platonismo, se distingue por este carácter «evidente» de la verdad que, en forma de intuición directa, parece imponerse de un modo necesario a la inteligencia. La realidad se impondría *per se* a una inteligencia reducida a la condición de mera receptora, de mera *tabula rasa* en la que se imprimiría una realidad absolutamente otra. Esta forma preilustrada de entender la inteligencia obvia el hecho de que la

inteligencia es libertad de lo real.⁸² El descubrimiento de que lo real sólo se manifiesta como tal en un desfondamiento de la inteligencia nos enfrenta de golpe con la inveterada cuestión filosófica de la verdad. El paradigma de esta indagación sobre la verdad, y las dificultades que conlleva, lo encontramos simbolizado en nuestra tradición en la enigmática conversación de Jesús –para el imaginario cristiano Verdad viva y real, verdad encarnada– con Pilatos, procónsul romano de Judea. El escepticismo de Pilatos es radical: y, ¿qué es la verdad? Tal es la pregunta que vivamente espolea a la Humanidad desde sus inicios. ¿Es posible conocer la verdad? ¿Existe una única verdad? ¿Es la verdad una verdad absoluta?

Frente al realismo ingenuo se alzó la propuesta de la filosofía crítica kantiana. Esta filosofía establecía que la inteligencia humana tenía una estructura propia, previa a cualquier forma de realidad y que toda forma de conocimiento de lo real venía «mediada» por estas formas *a priori* de la inteligencia. Con esta propuesta, y en contra del pensamiento del propio Kant, se entronizó un cierto subjetivismo en filosofía. Este subjetivismo aceptaba del escepticismo el aserto de que «la inteligencia no puede conocer la realidad tal cual es», o sea, que la «inteligencia no puede conocer lo nouménico». Curiosamente en el escenario filosófico se acepta de manera casi unánime la entronización de este subjetivismo radical del conocimiento y la imposibilidad de la inteligencia de acceder a lo real mismo, a lo que está más allá del fenómeno, a lo nouménico. Empleando terminología freudiana podríamos decir que esta inaccesibilidad de lo real mismo produce la herida narcisista de la inteligencia que degenera en una paranoia obsesiva con lo real.⁸³ Sin duda hay una vivencia agónica en estos dos siglos, desde Kant en adelante, del posible acceso de la inteligencia a lo real. No es petulancia por nuestra parte afirmar que esta paranoia tiene en su base un «pseudoproblema». Me parece que todos los grandes esfuerzos sistemáticos del siglo XX (Brentano, Husserl, Heidegger) intentan reformular el concepto de realidad y de inteligencia elaborado por Kant porque perciben que la modernidad en crisis es fruto de un errado análisis de qué sea la realidad en cuanto tal. En el suelo hispano este esfuerzo queda claro en el pensamiento de Ortega y Gasset, y, de modo eminente, en Xavier Zubiri.

Trías percibe claramente esta necesidad de reformular el concepto de verdad y, con él, los de inteligencia y realidad que le sean acordes. No

es posible redefinir el concepto de verdad sin redefinir los conceptos de inteligencia y realidad. Como hemos visto la filosofía del límite acepta del planteamiento crítico el hecho de que la inteligencia modifique la realidad cuando la conoce, pero en vez de aceptar la solución kantiana que sostiene que la «deformación» que la inteligencia opera en la realidad, la dimensión subjetiva aportada por las estructuras *a priori* en su conocimiento del mundo, es objetiva porque es «universalmente válida», válida para cualquier sujeto racional, opta por afirmar que la inteligencia se abre por sí misma a lo real, que se configura como su base, o por el hecho de que existe una comunidad originaria entre inteligencia y realidad. Esa comunidad originaria, esa afinidad entre realidad e inteligencia, no se decanta por ninguno de los términos del binomio. Si el realismo afirmaba que la inteligencia puede conocer la realidad porque la inteligencia es un mero producto de lo real y el Idealismo, por su parte, afirmaba que la inteligencia puede conocer la realidad porque, en el fondo, ésta guarda una estructura semejante a la de la inteligencia (así el Idealismo absoluto), la filosofía del límite afirma que la realidad se abre a la inteligencia y que la inteligencia se abre, por sí misma, a la realidad. La inteligencia supone un corte respecto a lo real, un hiato insalvable, como vimos anteriormente, lo cual quiere decir que la inteligencia no se rige por los dictados o leyes del ser sin más, sino que es una naturaleza libre, liberada de lo real y que, por eso, como afirma Heidegger, tiene «mundo». Este hiato, con el que se constata el nacimiento de la inteligencia a partir de lo real, no es absoluta escisión o generación espontánea, sino «comunidad limítrofe entre inteligencia y realidad».

La verdad no es, sin más, la adecuación de la inteligencia a la cosa, ni un mero tornarse transparente ésta para la inteligencia que la conoce. La verdad es un complejo y trágico encaje entre una realidad que se abre problemáticamente hacia uno de sus hijos, independizado y libre: la inteligencia. Conocer lo real es la aspiración máxima de la inteligencia, lo cual supone a su vez una disposición ética, afectiva y concreta de la inteligencia hacia su raíz existencial. Ortega gustaba de señalar que Platón, ya anciano, en el libro VII de las *Leyes*, afirmaba que el filósofo sustentaba su saber en un estado emotivo, en un temple, que marcaba su disposición al conocimiento y que constituía su carácter. Ese temple emotivo o vital no era obra tan sólo de la naturaleza, de la fisiología o del instinto, sino obra de la libertad que opera en el seno de una disposición

natural.⁸⁴ Esta alusión de Platón apuntaba quizá a ese problemático ensamblaje de la inteligencia con su base real; con sus disposiciones anímicas, pasionales y afectivas si hablamos en lenguaje psicológico; con su enraizamiento existencial, si hablamos con lenguaje ontológico.

El descubrimiento de un hermanamiento entre inteligencia y realidad, la necesidad de la realidad de abrirse a la inteligencia y de la inteligencia a la realidad nos aporta dos importantes matizaciones. Que la realidad no es realidad acabada, cerrada o finalizada; y que la inteligencia es, por su propia naturaleza, una realidad dinámica en constante evolución. Lo real no se da de un golpe, no abre su riqueza de un modo instantáneo o puntual, sino que se abre paulatinamente a la inteligencia. La inteligencia no conoce lo real «a primera vista», sino que éste se le abre en la forma de un «mundo». Cuando la vida intelectual profundiza más, la realidad se le manifiesta como un «mundo» que emerge de lo oculto a la superficie. Lo real no está «sin más ahí», no es en la forma de un yacer o extático «ser-ahí». Lo real es un dinamismo, un ser en devenir, que forja y porfia por ser, siempre inacabado, siempre frágil, y que se abre a la inteligencia de un modo organizado y jerarquizado, no de un modo anárquico y caótico. Como Aristóteles afirmaba, lo «sorprendente no es que haya caos, sino que haya orden».⁸⁵ Lo real aspira a la formalización que lo asemeje a la inteligencia y la inteligencia, producto libre de lo real, aspira a la perfecta formalización de sí, a la verdad, que la asemeja al mundo real. Pero esta tendencia no es confusión de sustancias, ni «asimilación» como gustaban de decir los medievalistas, sino «comunidad limítrofe»: infinita cercanía en la infinita lejanía, hermanamiento en el abismo o, citando a Hölderlin en su definición del amor, es semejante a «aquellos que se enlazan en las cumbres más altas separados por el abismo más profundo».

Este concepto triasiano de verdad admite la necesaria equipolencia de los términos que relaciona, sin subordinar el uno al otro, pero también sin confundir idealidad y realidad. La «comunidad» es comunión de distintos, de los que se diferencian y distinguen. Ni idealismo ni realismo, una nueva forma de Ideal-realismo que pone de manifiesto que la inteligencia tiene una predisposición a descubrir su propio origen o inicio. La inteligencia, debido a su naturaleza limítrofe, a su origen liminar, es por sí misma anhelo o deseo de verdad, tendencia entrópica hacia su propio origen, hacia su base matricial: lo real. Por esta

razón la inteligencia sólo es libre en la verdad y por la verdad, cuando se mantiene en una disposición erótica, anímica, afectiva correcta respecto a su base, lo que implica cancelar y salvar el error, explorar y conquistar lo real como un mundo formalizado.

Podemos entender de este modo que la inteligencia es de naturaleza propiamente erótica. El deseo y la pasión no sólo son los antecedentes emotivos de una fuerza conceptual, sino la entraña misma de una ley del ser, la tendencia de lo real que sufre de un fundamento en falta por ser anhelo, y no realidad acabada y perfecta. Por eso el temple del verdadero filósofo no es nunca meramente teórico, si entendemos por teórico una disposición opuesta a lo práctico y que implique pasiva objetividad, falta de pasión y de hálito amorosos. El filósofo es un «ser polarizado», un ser «maniático». Habitar en esta disposición erótica, insistir con temple en esta aspiración es lo que constituye el verdadero saber del filósofo.

Por eso, una vez introducidos en la entraña de esta filosofía del límite, estamos en condiciones de entender sus prolegómenos, aquel período de la obra de Trías marcado por una experiencia de la «crisis» y del «dolor», por una verdadera purga de la pasión que representa, en la peculiar *Bildungsroman* que constituye la obra triasiana, una verdadera «educación sentimental». Como ya afirmara Platón en el *Banquete*, el filósofo, si quiere ser tal, tiene que ser un experto en materia amorosa. De hecho, si esta palabra no estuviese lastrada con las connotaciones peyorativas de un siglo decadente podría afirmarse que el filósofo sólo sabe del amor.

SEGUNDA PARTE

EL SACRIFICIO PASIONAL

Capítulo IV

EL VÉRTIGO DE LA PASIÓN

*Alma a quien todo un dios prisión ha sido
venas que humor a tanto fuego han dado,
médulas que han gloriosamente ardido,
su cuerpo dejará, no su cuidado;
serán ceniza, más tendrá sentido;
polvo serán, mas polvo enamorado.*

(FRANCISCO DE QUEVEDO,
Amor constante más allá de la muerte)

Nos proponemos iniciar la andadura que va desde *Tratado de la pasión* hasta *Filosofía del futuro*. Este camino, arduo y difícil, lleno de alambicadas sendas, de trochas truncadas que a ningún lado conducen, desbroza el suelo metafísico sobre el que se erigirá el edificio de la «filosofía del límite». *Tratado de la pasión* es en parte una confesión, en parte una teoría, en parte una «cura» o «terapia». La parte teórica queda clara en esta afirmación de Triás en el prólogo:

Analizaré, en una primera aproximación, el amor-pasión (según la expresión stendhaliana), tomándolo como fenómeno y base empírica sobre la cual esbozaré una teoría general de la pasión en revisión crítica de reflexiones filosóficas sobre este tema. Las primeras páginas tendrán el carácter de un delineamiento general que enmarque la exploración que, de forma más detallada y entretenida, pienso llevar a cabo en el curso del texto, en el cual avanzaré de forma rigurosa a partir del fenómeno pasión, de manera que éste llegue a desvelar su propia razón o *logos*. En cierto modo este tratado seguirá marcha ascendente, desde lo más simple a lo más complejo (desde la pasión en su aparición inmediata hasta lo que será conceptualizado como pasión en y para sí). Pero ese avance quedará implícito, de manera que el lector deberá entreverlo en el proceso de lectura. Se intenta llegar a una concepción de la pasión que permita esbozar una teoría epistemológica y social, a la vez que una ética y una estética. (*TP*, p. 9.)

Triás ha vislumbrado con claridad que es necesario, tras la muerte

del Padre, tras la desaparición u ocultación de Dios, emprender la búsqueda de la *Arcadia*, sabiendo que no hay caminos hechos ni sendas prescritas. Todo su trabajo anterior de búsqueda, rotulación, acceso metodológico a una metafísica, que concluyó con un nuevo descubrimiento de qué es la inteligencia y la realidad que le es pareja, pasa por descubrir un error básico de la tradición occidental, puesto de manifiesto en los albores de la Modernidad con la disputa entre las dos columnas de Hércules que dan acceso a la misma: Descartes y Pascal. Si Descartes inicia la Modernidad porque ha descubierto un nuevo origen e inicio del pensamiento —el pensamiento mismo— que permite establecer una base firme y segura, indubitable, dicha base pone en entredicho el valor filosófico de las pasiones, de la imaginación, de las emociones. La filosofía cartesiana de la conciencia admite que el pensar es tan sólo en la medida en que es pensado o se piensa, no necesita de otro certificado de garantía. La conciencia da fe de que la *cogitationes* es lo único real en tanto que es en sí para la conciencia. Del resto de realidades, del mundo de los sentidos, de las intuiciones y percepciones oscuras, puede la conciencia, con toda razón, dudar, pero no del hecho mismo de dudar que implica una realidad que es en sí en su ser percibido. Pascal, en su polémica con Descartes, viene a afirmar que «tan reales» son para la conciencia las *cogitationes* de la razón como las del «corazón». ⁸⁶ En realidad, la famosa sentencia pascaliana de que «el corazón tiene razones que la razón no puede entender» apunta al hecho de que el terreno de lo que denominamos razón, pensamiento, es más extenso que el ámbito prescrito por aquella verdad autointuitiva de la razón: no pensamos tan sólo con la cabeza sino también con el corazón. La filosofía idealista, tanto en Fichte como en Schelling, se tomará en serio esta dimensión trascendental del sentimiento y de las pasiones, y dejará de entenderlas como algo oscuro que ralentiza la marcha de la razón en su búsqueda de una verdad cierta e indubitable, vislumbrando que la inteligencia está presente, de manera prerreflexiva pero real, en la emoción y en el sentimiento. No es paradójico, desde este punto de vista, que haya un acuerdo total entre Idealismo alemán y Romanticismo. ⁸⁷

Trías asumirá la importancia radical de este aserto al haber encontrado ya en Platón la dimensión cognoscitiva de la pasión, de *eros*. El nuevo suelo metafísico no ha de ser aquel que entiende de manera intelectualista y racionalista el ser, sino un suelo en el que el ser es querer

y poder, lo cual implica la necesaria reivindicación del fondo pasional como fuente de conocimiento, creatividad y eticidad. El ser es pasional, el ser es pasión. Todo lo que atañe a la ontología, a la metafísica, tiene que ver directamente con lo erótico. Si salvamos la palabra «erotismo» de su significado romo y estrecho, y la dotamos de toda la grandeza que dicho término tenía en la filosofía antigua, sobre todo en Platón, nos daremos cuenta de que en la línea propuesta por Marcuse y los filósofos estructuralistas y marxistas de nuestra tradición, nos enfrentamos en la filosofía de Trías con un enorme *corpus eroticorum*. La filosofía de Trías configura una profunda filosofía del deseo, *eros*, que en la línea de Platón y Lacan intenta salvar la escisión establecida por la Modernidad entre inteligencia e inconsciente, deseo y producción, el artista y la ciudad.

Este erotismo no es, sin duda, intelectual sino ontológico. No se está hablando tan sólo de una dimensión patética del pensamiento, ni de una emotividad sentimental que se adapta bien al discurso de la razón, sino de la polarización erótica de la persona y de su mundo, de la realidad toda. Habitualmente pensamos el erotismo como un fenómeno puramente humano y, en ocasiones, como puramente cultural. Kierkegaard, en sus merecidamente afamados *Estudios estéticos*, llega a afirmar que el erotismo como tal es un invento cristiano,⁸⁸ lo cual implicaría que el verdadero erotismo es una creación cultural. Más allá de lo que entendamos por erotismo, Trías viene a proponer una lectura erótica del mundo según la cual el carácter sexuado no corresponde tan sólo al hombre y a su visión del mundo, sino al ser en cuanto tal, es decir, que la raíz íntima de toda existencia, humana o no, es erótica. A entender este «panerotismo» de lo real, en el que ser perfila una ontología trágica, una concepción rota y dinámica del ser, se dirige el presente apartado.

4.1. EL CONCEPTO TRIASIANO DEL «AMOR-PASIÓN»

En su *Tratado de la pasión* Trías relata, en clave secreta, con estremecedoras palabras, su «experiencia pasional». Ya en su libro *La dispersión* se oyen acentos elegíacos que parecen aludir, remotamente, a esta ineludible experiencia. La experiencia del «amor-pasión» no es la experiencia normal de enamoramiento que acompaña las distintas fases de la educación sentimental humana. El amor-pasión, fenómeno que literariamente recoge los mitos de Tristán e Isolda o Romeo y Julieta, es

una forma de amor inconfundible, que Trías caracteriza pormenorizadamente. El amor-pasión constituye una enfermedad, un padecimiento, algo que se sufre. El sufrimiento es quizá el carácter más sobresaliente de esta experiencia de amor-pasión: se apodera del sujeto como una fiebre subitánea, provocada por el destello de un detalle nimio en apariencia («unos ojos que me miran») y que acaba convirtiéndose en un mundo, para desembocar en una experiencia lindante con la muerte: el duocidio por amor.

Trías, con mano aún febril, de sujeto aún convaleciente, nos relata con vívidos rasgos el anhelo metafísico que aletea bajo el amor-pasión: afán de unión, unidad que no soporta la diferencia, cancelación de toda singularidad y autonomía, pasión por la fusión. En definitiva, Trías parece ponernos frente a un «panteísmo sentimental». El sujeto que padece de amor-pasión, que vivencia el amor como una pasión, se ve subsumido en una corriente amorosa que le lleva a estrellarse y fundirse con su objeto. El objeto cobra dimensiones cósmicas, polariza el horizonte del sujeto paciente, que no es capaz de librarse de su objeto, sino tan sólo de fundirse en él.

Que un objeto se haga un mundo es una experiencia única de amor. En el caso del conocimiento (que si hemos de creer a Platón es un género de la experiencia amorosa) el objeto que se hace un mundo es el objeto que despierta la admiración. Sin embargo, la pasión filosófica mantiene, como su aspiración última y sagrada, la totalidad. El pensar filosófico, a diferencia de otros modos de conocimiento humano, no consiste tan sólo en explicar un fragmento, un ámbito de los posibles objetos de conocimiento, sino que la filosofía, desde sus orígenes, tiene la loca pretensión de explicarlo todo: «todo lo que hay», «todo lo que es». El hombre parece no poder sustraerse a este anhelo, a esta pasión aparentemente fútil de querer abrazar con su conocimiento todo lo que existe. El hombre parece necesitar de esta mirada omniabarcadora y totalizadora. Su verdadero objeto, el que despierta su admiración, es que «exista lo que existe», de manera que el objeto propio del pensar filosófico es el «mundo en cuanto tal».⁸⁹ La pasión filosófica, nacida de la admiración, se dirige a todo lo que existe, al «mundo», para descubrir que todo lo que existe no es todo lo que hay o, dicho de otro modo, que lo que existe es un ser radicalmente en falta, incompleto, en devenir. Esta mirada que descubre en lo que existe lo que le falta es la mirada del filósofo que

lo lleva desde el mundo a lo que está fuera del mundo. Vemos, por tanto, que la pasión filosófica no hace del objeto un mundo, como ocurre en la experiencia de amor-pasión, no se deja obnubilar por un objeto que ocupa todo su horizonte de admiración, sino que mantiene siempre la mirada fija en ese horizonte, el de la admiración ante el hecho mismo de existir, sin permitir que el objeto devenga un mundo, ocupando toda la línea del horizonte.

En la experiencia del amor-pasión esa titularidad del mundo en cuanto tal es asumida por un objeto privilegiado: el amado. El amor-pasión singulariza uno de los objetos del mundo, enfatizando su unicidad, su carácter único, y le postra todo el mundo a sus pies. Como en el acto de rememoración platónica todas las cosas creadas se vuelven, para el poseído por el bebedizo del amor, ocasión y motivo de recuerdo de la figura amable, del rostro del ser amado. En este lenguaje simbólico, la gran poesía de corte platónico nos recuerda que en el amor-pasión el amado se conforma como centro del mundo, único objeto de referencia, y su imagen se multiplica especularmente en todos los objetos, que pierden así su propia realidad para acabar siendo mero reflejo, simulacro vivo, del amado. En el amor-pasión el mundo se vuelve uni-referencial respecto a un único objeto, singularizado por la pasión amorosa. Trías enfatiza ese carácter «persecutorio» y «obsesivo» en la vivencia del amor-pasión.⁹⁰

Nos encontramos, de hecho, con una peculiar forma de panteísmo que recoge todo el afán de totalidad que caracteriza a la pasión filosófica, pero invirtiéndolo. En vez de volverse la inteligencia hacia la totalidad, una singularidad se convierte, de un modo mágico, en el Todo. Todo se vuelve a un único foco de luz y sentido, todo refiere a una única realidad. El panteísmo sentimental, como lo describieron los románticos, tiene este carácter del amor-pasión: un objeto se vuelve un mundo; un individuo asume los rasgos de la totalidad. Nace así, lo que Hölderlin llamó la «Unitotalidad»⁹¹ (*All-einheit*).

Se entiende, pues, que esta experiencia del amor-pasión irrumpa súbitamente, de un modo imprevisto. Este carácter «subitáneo», que luego Trías caracterizará como aquello que define a un hecho como tal, lo que constituye la facticidad misma de un suceso, se debe a que la pasión irrumpen sin prolegómenos ni protocolos. A diferencia de la inteligencia, no hay aquí un proceder metódico que prepare la vivencia de la experiencia del paciente. De pronto, azarosamente, sin previo aviso,

«unos ojos que me miran» despiertan el fondo abismático del sujeto, encienden su raíz ígnea y le sumen en una experiencia totalizadora. Experimenta, pues, el sujeto del amor-pasión una irresistible tendencia a dejarse sustraer y subsumir en el objeto. A diferencia de cierta vulgarización del amor platónico en la literatura bucólica pastoril el sujeto no anhela rememorar en la interioridad la imagen de la amada, no quiere recrearse contemplativamente en su belleza, sino que siente una atracción irresistible que le lleva a fundirse con su objeto. El hambre de unión es la esencia misma del amor-pasión. Por tanto, nos encontramos ante una forma de vivencia del afán de posesión. El sujeto anhela «poseer» y «ser poseído» por su objeto. No puede soportar la distancia física, pero tampoco la psíquica ni la espiritual. El sujeto que sufre de amor-pasión siente un «hermanamiento», una «copertenencia» esencial, que le lleva a querer fundirse con su objeto. El poder sólo «ser con» (*Mitsein*), no poder «ser sin», marca una de las experiencias humanas fundamentales.

El amor-pasión se siente como una llamada irresistible del propio ser a lo que le copertenece. El sujeto siente esta llamada como una atracción hacia el abismo, como una invitación al autoanulamiento, al sacrificio personal. Esta tentación de «dejarse llevar» por un «centro que atrae como un abismo fatal» define la experiencia vertiginosa de la pasión. El vértigo pasional, a diferencia del vértigo ontológico, es la experiencia de entregarse a la solicitud de un abismo que amenaza con la autodestrucción. Si la experiencia ontológica del vértigo era un «no hacer pie en la existencia», un descubrir la fragilidad de la propia vida que no se sustenta a sí misma, que parece milagrosamente puesta en pie y que amenaza continuamente con revertir en la nada o en la muerte, la experiencia pasional del vértigo es la sensación de una irresistible y anuladora atracción del objeto pasional. La belleza se siente aquí como una inducción irresistible a la muerte. Lo siniestro es, sin duda, la cara oculta de la belleza vivida desde un fondo pasional por un sujeto convaleciente.

De este modo me parece a mí que, desde el *Tratado de la pasión*, cobra *Lo bello y lo siniestro* su verdadero sentido y significación. No es casual que haya sido desde el análisis que Freud lleva a cabo de lo siniestro (*Unheimliche*), en clara referencia al tema pasional, como ocurre en el caso de los románticos, que se desvelase esta estrecha conexión entre ambas realidades. Sólo desde la pasión la belleza se muestra como

un velo de lo siniestro; sólo desde la experiencia del amor-pasión puede entenderse que la belleza sea siempre amenazante e inquietante. Incluso en los románticos menos sospechosos de pasionales, como es el caso de Novalis, se deja sentir esta realidad. En su hermosa alegoría *Eros y Psique* –uno de los motivos que ha gozado de mayor fortuna entre pintores y artistas, véase tan sólo el caso del escultor Bernini–, Novalis, desde un imaginario cristiano, piensa que la belleza es el velo que recubre la esencia ígnea, arrebatadora, del rostro de Dios. La belleza implica un acto sin precedentes de piedad en el que la belleza arrebatadora de lo divino mitiga, voluntariamente, su efecto seductor para permitir la libertad de contemplación. Este carácter infinitamente arrebatador de la belleza, que anula al espectador, robándole su libertad y dejándole a merced del objeto, es igual o más inquietante, siniestro y terrible, que el descrito por sus compañeros románticos, Hoffmann, Jean Paul, etc. Sumerjámonos, ahora, en este lado siniestro de la pasión.

4.2. EL LADO SINIESTRO DE LA PASIÓN

La experiencia pasional, por tanto, encierra una extraña duplicidad interna. Por hablar en términos freudianos se trata de la experiencia de la posesión y violación de la madre a pesar de la vigilancia castrativa del padre. El infante, desprendido a su pesar de la madre (matriz, útero, pechos), desea retornar al seno materno, volver a la protección de la cueva y de la matriz, renunciar a la vida adulta. En realidad, este anhelo de copular con la madre conlleva el anhelo de evadirse de la vida consciente, no aceptar el carácter de exilio de toda existencia, querer burlar al ángel que con espada de fuego vela el recinto amurallado del jardín del paraíso, la tentación de renunciar a cualquier forma de responsabilidad consciente, de ciudadanía, de ética del deber, para hundirse en las tibias y negras aguas de la pasión amorosa que nos prometen el retorno a la dulce morada de las Madres.

Sin embargo, este canto de las sirenas es un canto mágico, maléfico, un banquete orgiástico en el que se consuma el sacrificio de la individualidad en honor de las fuerzas ctónicas de la conciencia. Al igual que en la *Odisea*, la única forma de salvarse es tapándose los oídos o haciéndose atar al mástil de la propia embarcación para no precipitarse en el abismo. Sí, porque esta experiencia amorosa no es tan sólo una dichosa

experiencia de unión de los amados, no es una unión libre y elegida, no es una acción activa y moral, sino un dictamen pasional sobre el propio ser que lo polariza y arrebata, sin dar lugar alguno a la libertad. Y si el «loco enamorado» afirmase que hace todo cuanto hace por su propia libertad, habría que mirarlo como se mira a un loco o poseído, consciente de la veracidad de la enfermedad que habla a través de sus propias palabras. Frente a la unión libre, que exige la diferencia, el amor-pasión no soporta la diferencia, sólo vivencia el límite como terrible herida de fuego que se vuelve insoportable. Se anhela la «posesión absoluta» del amado: de todas sus miradas, sus deseos, anhelos, proyectos, emociones. Posesión que alienta a la fusión, a la indistinción, a la pérdida de contornos, a la experiencia oceánica del amor.

En esta experiencia oceánica del amor-pasión late un afán orgiástico «despersonalizador». No es tan sólo la dimensión dionisiaca del amor, sino una realidad metafísica más fuerte, más terrible, que el tabú intentó expulsar del terreno de la convivencia humana para poder generar la sociedad: el canibalismo.

Nadie se asusta, a no ser que haga de la hipérbole literalidad perfecta, cuando una madre, llevada por un ansia que lacera sus entrañas, dice, en metáfora cargada de sentido, a su hijo: «Te comería a besos». En realidad, los hombres primitivos sí que concebían tal posibilidad; razón por la cual pintaban la vagina femenina, la vulva vital, principio de fertilidad y origen de la vida, protegida de peligrosos y amenazadores dientes, mostrando el aspecto siniestro del claustro materno como realidad que amenaza con deglutir, con absorber o chupar, con revocar el generoso acto de donación de vida.

Algo parecido nos relata Heinrich von Kleist en su *Pentesilea*, donde el general de los helenos, Aquiles, tiene que enfrentarse con la jefa de las amazonas, Pentesilea. En medio del combate, en plena lucha a muerte, se produce ese detalle nimio que desencadena la pasión amorosa. El enamoramiento va acompañado de una lucha más enconada y rabiosa. Cuando el amor prende entre enemigos mortales, la lucha se convierte en el lenguaje bélico del amor, los golpes en caricias, los dardos en besos, las flechas en saetas. Cada uno combate con el afán de ser vencido, con el secreto anhelo de sucumbir ante el amado. En el amor no se lucha para vencer, sino para ser vencido. De este modo el combate se transforma en un diálogo amoroso, íntimo y personal. Al final Aquiles cae derrotado a

manos de Pentesilea y se produce el terrible desenlace. Con pulso firme, pausado, Kleist nos empuja hacia esa situación trágica que conlleva toda pasión amorosa, todo amor-pasión. Pentesilea debe dar muerte a su enemigo, al que tiene cautivo por el bien de su pueblo. El deber de la colectividad se impone sobre la ley sacra de su corazón, la ley clara de la ciudad choca con la ley oscura del corazón, de la sangre. El drama se va gestando, sin anunciarse, en el alma de Pentesilea. De pronto, el desenlace imprevisible salta de su agazapamiento, súbitamente: Pentesilea, llevada de una pasión ardiente, se «come» literalmente a Aquiles. Cuando el resto de las amazonas llegan al lugar, asisten horrorizadas a la terrible escena de una Pentesilea ensangrentada, volviendo en sí de su delirio. Un amor que no admite la escisión, que no admite el límite ni la diferencia, que anhela la asimilación total, la comunión sanguínea, es un amor que roza continuamente con la muerte individual, que pone en peligro la propia singularidad y que muestra un lado siniestro.

En su análisis Trías recalca esta posibilidad «suicida» que late en todo amor-pasión. El amor de unión, de unidad sin distinción, pone en peligro la singularidad, ya que la quiere abolir. La dialéctica nietzscheana entre lo uno y lo múltiple, entre la vida como voluntad general y las criaturas, como su producto individual, se reproduce aquí de manera inversa. En el amor-pasión los individuos no porfían por mantenerse en sí, por afirmarse egoicamente, para ver todos sus esfuerzos burlados por la fatalidad de una muerte irremisible. No hay una astucia de la voluntad, semejante a aquélla de la razón en Hegel, por la cual el individuo sin quererlo, muy a su pesar, alimenta al adversario que le dará muerte, a la vida que vendrá a sustituir un individuo por otro. El amor desencadena en la pasión una voluntad suicida: atraer hacia sí todas las cosas para que todas sean uno. Este panteísmo invertido, este agujero negro que atrae fatalmente todo hacia sí, es como un inmenso acto de inversión de lo creado que parece ser revocado por una voluntad de aniquilación de la diversidad diferenciada.

No es extraño que Wagner, en su ópera *Tristán e Isolda*, haya puesto tanto énfasis musical en la escena en que ambos amantes se quedan a solas y, en vez de consumar el acto amoroso —que según una tradición podría ser nefando para los amantes y acarrearles la muerte— hunde su espada en medio de ambos para mantener viva la pasión. Este acto simbólico de Tristán consume toda la tradición del amor cortés. La

pasión amorosa anhela la fusión, la unión canceladora. Mantener el límite, no consumir la unión, respetar la diferencia, es el único camino para que la pasión no se extinga a sí misma y se mantenga viva. Alargar esta «dulce tortura», ralentizar «una muerte dulce», es el objeto último de los requiebros del poeta hacia su señora (*Mignona*), alentado por el secreto anhelo de que el castillo que guarda la virtud virginal de ésta burlará sus continuos requiebros, espoleará hasta el infinito su pasión, sin dejar que ésta llegue nunca a consumarse. La virginidad se transforma aquí en elemento de incitación sexual, en aliento de la pasión amorosa. En realidad, dicha aptitud del amor cortés se basa en la creencia de que la consumación del deseo es la muerte del mismo. Dicho con palabras menos solemnes, que el deseo sexual, una vez satisfecho, se convierte *ipso facto* en su contrario.⁹²

El amor-pasión suele acabar, por tanto, en un dilema irresoluble: ni se puede soportar el límite, que tan sólo se vivencia en su dimensión negativa; ni se puede prescindir de él, pues supondría el fin de la pasión misma. Esta actitud paradójica del sujeto paciente en referencia al límite es la que determina esta vivencia del amor-pasión como una «vivencia paradójica del límite en el deseo». Como veremos más adelante, cuando analicemos el carácter especular de la pasión y el triángulo pasional, la única salida para una experiencia de este tipo es el duocidio: un suicido a dúo.

No hace falta señalar que la tragedia pasional no es una tragedia social, no es un conflicto externo, sino puramente interno. Los amantes, en su dimensión pasional, están más allá de las instituciones y las leyes, más allá del matrimonio o de las buenas costumbres, más allá de cualquier ritual que no sea el estricto ritual del cortejo amoroso. En realidad la ley de la fatalidad que se desencadena con un nimio detalle que se hace un mundo para el deseo es una ley esencial, una ley que mueve los caracteres, el fondo abismático y oscuro de la persona, más allá de la ley clara de su conciencia. De hecho son las personas mismas, su fondo, el que determina la ley de atracción personal, la irrupción de un fuego imprevisible que amenaza con poner fin a la seguridad de su vida cotidiana, burlándose de los terribles hierros protectores que el tabú, la ley, la costumbre y la institución han puesto sobre este fondo dionisiaco que constituye el suelo mismo sobre el que se sustenta toda experiencia humana.

Al finalizar la parte anterior vimos cómo la relación con el fundamento no es sólo teórica o intelectual, sino fundamentalmente erótica. Es ahora, en esta segunda parte, donde se pondrá de manifiesto que la raíz pasional de toda existencia es la base sobre la que Trías construye su peculiar proyecto filosófico. Esto implica no sólo que la inteligencia sea de naturaleza erótica, sino que precisamente por ello el padecer, y la memoria de este padecimiento, son la base de toda posterior elaboración conceptual o reflexiva. En la experiencia del amor-pasión queda patente la «prioridad ontológica» del fondo pasional sobre cualquier otra forma reflexiva, elaborada culturalmente, de producción humana. La pasión es el lugar de entronque, el «mediador evanescente» como diría Slavoj Žižek,⁹³ entre la matriz que se oculta y la existencia que se formaliza.

4.3. EL TRIÁNGULO PASIONAL

La pasión (y el amor-pasión es el prototipo de cualquier forma de pasión) no es deseo. Aquí radica toda la grandeza de este libro de Trías, *Tratado de la pasión*. Ya Hegel vio acertadamente que la dialéctica del deseo es infinita y no permite ninguna forma de cancelación. La sabiduría popular ha percibido este carácter infernal de la pasión en su elaboración del mito de *Don Juan*. Don Juan es la personificación misma del deseo. Este deseo es un deseo infinito, sin objeto propio. Don Juan ama a todas las mujeres, sin distinción. Está poseído por el amor hacia la mujer ideal, hacia la feminidad pura. Quizá el gran misterio de Don Juan radique en que todas las mujeres le parecen hermosas sin excepción, porque en todas ve aletear algo de aquella mujer perfecta que persigue afanosamente. No es un narciso, Don Juan, sino un amante perfecto. Su amor sin condiciones hacia lo Femenino es lo que seduce a las mujeres. Mozart quiso enfatizar, con una música arrebatadora, que lo que seduce en Don Juan es la potencia de una fuerza, de una sed que es imposible calmar. Ninguna mujer viva podrá saciar a Don Juan, ninguna podrá calmar su ansia ni su apetito; por eso mismo, las mujeres caen a cientos, a miles, rendidas a sus pies. El misterio del poder de seducción de Don Juan radica en que ve en todas las mujeres lo que ningún otro mortal es capaz de ver, puesto que ve la belleza real que en cada una de ellas habita; Don Juan se entrega a una tarea imposible con la inocencia de la primera vez.

Don Juan sabe que ha de seducir, pues su loco amor le lleva a enamorarse perdidamente, irremisiblemente, de toda mujer que le sale al encuentro. Ni la experiencia, ni el paso de los años parecen hacer merma en su ánimo, pues su amor no es de este mundo. Al rayar el alba, cuando aún el lecho está caliente, ha de abandonarlo para comenzar de nuevo su pericia, para volver a seducir, para sentir de nuevo la pasión fluyendo en su pecho e hiriendo sus venas. Pero más que una patología de la seducción, que denote un enamoramiento del amor en vez de un enamoramiento de la amada, lo que Don Juan nos muestra es el carácter infinito del deseo, incancelable, puesto que no tiene objeto apropiado, siendo todos los existentes objetos propios de este anhelo. Platón subrayó nítidamente este carácter ideal que late en todo deseo erótico, en todo deseo abierto a lo infinito: con nada se satisface, nada lo acalla. No es de extrañar que esta experiencia del «eterno retorno de lo mismo», en la forma de la repetición, fuera sentida por Kierkegaard como un «círculo infernal», como una condena sísifca a una tarea inacabable. Este carácter reiterativo y repetitivo del deseo hacía del «estadio estético» un verdadero infierno del que la subjetividad finita angustiada anhelaba escapar.⁹⁴ Como vemos las razones por las que el sujeto transita del estadio estético al ético nunca son razones éticas o morales, sino puramente pasionales.

Esta experiencia del carácter fatídico y fatal del deseo es la que conduce a Trías a distinguir nítidamente el deseo de la pasión. El deseo se encuentra sumido en una dialéctica y alteridad sin solución. La pasión, por el contrario, no es dual sino triangular. El deseo es el origen, el inicio de la pasión, pero la «pasión es al deseo, como el *logos* al fenómeno», afirma Trías.⁹⁵ En el deseo la alteridad y diferencia radical del objeto respecto al sujeto conduce a éste a la cancelación y anulación del mismo como forma de acabar con su propia carencia o falta. El objeto se conjura así como fantasma que da noticia o fe de una carencia del sujeto que se manifiesta en el deseo. Este sujeto, según Trías, ignora su propia condición y extravía el conocimiento de su propio anhelar. Además, el deseo que se satisface negativamente, al decir de Hegel, mediante la negación de su objeto no acaba con la raíz del deseo, lo que le empuja a devorar un nuevo objeto y así entrar en un encadenamiento hacia el infinito que le haría nihilizar el mundo por desconocimiento de la fuente de su propio desear. Esta actitud negativa respecto al deseo es la fuente de la suprema insatisfacción propia de un ser finito cuyo deseo puede

transformarse en una insatisfacción infinita.

La raíz de esa insatisfacción radica en que cuando el espíritu deviene autoconsciente tiende, en un primer nivel, a afirmarse de un modo vacío y la forma de afirmarse es negar todo lo que le condiciona o limita, caso que ilustra perfectamente la filosofía fichteana.⁹⁶ En realidad la autoconciencia deseante no puede calmar su anhelo sino en el reconocimiento propio en otra autoconciencia o, dicho de otro modo, en otro Yo en el que calmar su herida narcisista. Trías, siguiendo en esto a Hegel, ve en el goce del amor-pasión el goce de mí mismo a través del otro. El otro actúa como espejo, como mediador, para que en el distanciamiento yo pueda gozar conscientemente de mí: el narcisismo requiere del cuerpo ajeno como mediador del propio goce. Negar al otro en su condición de pura alteridad para gozarme como objeto me destruye en mi condición de ser viviente, de objeto, y me transforma en pura autoconciencia. En ese goce mutuo las autoconciencias devienen «materia muerta», «abstracciones puras de toda subsistencia vital».⁹⁷ El sujeto debe renunciar al propio goce, particular y egoísta, debe universalizarse, ingresar en la comunidad ética para que la espiral de violencia, del consumo narcisista del placer, no acabe en una guerra «de todos contra todos».

Frente a este modo hegeliano de comprender la pasión Trías intenta ensayar un modelo de realización del deseo que no renuncia a su matriz vital, a su suelo natalicio:

Nuestra esperanza estriba en encontrar en la *pasión* una vía olvidada por Hegel de mantenimiento, suspensión y superación del deseo más rigurosa que aquella trazada por la fenomenología hegeliana: una vía en la que el deseo interioriza al fin su objeto, concilia sujeto y objeto sin alcanzar esa mediación en otra parte, en la esfera laboral y social, en la esfera racional de la comunidad libre de iguales. Nuestra esperanza es desprender esa esfera racional, comunitaria, laboral y social de la esfera pasional, medianera entre el deseo y el universo «espiritual» (que será comprendido, entonces, de forma física, o si se quiere decir así, «materialista»). Un espíritu (comunitario y social) encarnado será, por tanto –ésta es nuestra apuesta–, lo que resulta de la mediación del deseo en la pasión. (*TP*, p. 150.)

Ya tenemos presente *in nuce* el esquema básico de cómo en esta esfera «estética» el deseo se transforma en una circularidad sin solución,

en un infierno de la *repetición*, que tiene que transitar a la esfera comunitaria, ética, para poder ser liberado. El esquema hegeliano, heredado posteriormente por Kierkegaard en su ley de los tres estadios, parece ser asumido aquí plenamente por Trías. No obstante, no avancemos acontecimientos porque el punto mediador, el terreno de frontera entre lo estético y lo ético, radica en la transformación del deseo en pasión. Esta transformación del deseo en pasión se caracteriza por el paso del dualismo al trinitarismo, de una estructura dual a una estructura trinitaria. En el deseo realmente aparecen tres términos: sujeto, objeto y un Mediador. Por no concebir el carácter triangular de la pasión concibe Hegel el trabajo, la cultura, como negativa respecto al deseo. La conciencia que trabaja es una conciencia abstracta, desligada de su mundo de vida, sometida a un Señor, la Muerte, que la tiene aterrorizada y aterida. El mundo de la *poiesis* se configura, de este modo, en contra del mundo erótico. *Eros* y *poiesis* entran en un conflicto irresoluble, como ocurre en el mundo pequeño burgués del siglo XIX, heredero de este análisis hegeliano del deseo.

Freud y Lacan, en tanto filósofos modernos del *eros*, al igual que Platón, detectan esta escisión y reclaman el carácter de un tercer elemento, sexual, que medie la relación entre el sujeto de deseo y su objeto. Ese mediador es una voz, un límite, respecto al cual el deseo se vuelve transgresor. En la pasión el juego es siempre a tres bandas y nunca a dos; hay un tercer elemento que dota de una significación propia al deseo pasional. En el terreno sexual podríamos afirmar que se trata de un triángulo amoroso (de dos hombres y una mujer; de dos mujeres y un hombre); en el plano simbólico, que el deseo se mueve entre la paranoia, los celos y la erotomanía; en el plano cultural o institucional radica en que el amor-pasión, a diferencia del *eros* platónico sancionado públicamente, tiene un carácter transgresor respecto a una norma:

El amor transgresor y adúltero entre Tristán e Isolda, sancionado por la «religión del amor», elevado a la condición de amor sagrado y sublime –ese amor que el romanticismo y Wagner supieron reanimar desde una perspectiva más tardía y autoconsciente– constituye, desde esta perspectiva, la aparición misma de la pasión, la pasión en su primera forma, inmediata, de manifestarse: como instancia sintética (en tanto que pasión cuyo objeto es la propia pasión) respecto al carácter unilateral, escindido y «formal» del *Eros* platónico; pero, desde otra perspectiva,

como instancia negativa respecto a la sociedad, respecto al universo comunitario, siendo, por ello, regresiva en relación al *Eros* platónico, que era instancia formativa, capaz de plasmarse en la objetividad y en el mundo institucional. (*TP*, p. 156.)

El amor-pasión constituye un amor profano, proscrito por la ley del matrimonio, por la institucionalización social capaz de elevar esa pasión a pasión ética. Ese amor, no obstante, tiene el carácter de amor sacro, religioso, de pasión en la que aletea una fuerza sagrada, vital, que la Humanidad quiere modelar, formar, pero en modo alguno abolir o negar pues constituye el sustrato vital de la conciencia, la esencia misma de la vitalidad y la fuerza. Sin ella no habría sociedad, pero la sociedad sólo puede sobrevivir proscribiéndola. El deseo entra, pues, en un juego más complejo en el que la mediación entre los amantes implica ese tercer elemento que tiene un carácter regulador y prescriptivo. El amor-pasión es todavía un estado pre-social, precomunitario, en el sentido de que no genera nada más que una intersubjetividad monádica, cerrada en sí misma. Un primer paso hacia la alteridad y la humanización que no es capaz de avanzar más allá en la escala de su socialización. Este amor-pasión es un fenómeno primario de poder y posesión en el que todavía no hay lugar para el poder creador, poético, del *eros* platónico; no hay un poder civilizador ni humanizador, cívico en el sentido pleno de la palabra:

Si, pues, el deseo es, según aquí lo definimos, el fenómeno mismo de la pasión, por cuanto escinde un sujeto deseante de su objeto (hemos reconocido en la figura del Mediador la razón de esa escisión), cabe decir que la pasión, síntesis de sujeto y objeto (en tanto pasión que tiene por objeto la pasión), aparece de forma inmediata como instancia negativa respecto a la objetividad, como pasión todavía subjetiva o como pasión que separa el dúo de amor del resto de la comunidad: la negatividad que vive figurada por la imagen de la Noche y de la Cueva de Amor. La pasión plenamente formada sería, por tanto, la pasión que alcanza a unir subjetividad y objetividad, la pasión capaz de plasmarse en la síntesis sujeto-objeto, alma y ciudad, universo anímico y productivo. (*TP*, pp. 156-157.)

En la pasión se produce una triangularidad entre amor y muerte. En realidad la pasión supone un duelo a muerte que abre la pasión al orden de la sociedad, y un duelo amoroso que la abre al de la comunidad.

La relación de la pasión con la sociedad es una relación de amor-odio. En este punto la Pasión, en tanto que síntesis de amor y muerte, configura el rasgo mismo de la Divinidad que para Trías es siempre una acción que implica un padecimiento, y de un padecimiento implicado en la acción.⁹⁸ En realidad, el sujeto pasional es infinito y sólo posteriormente se duplica en forma de un duelo a muerte que es un dúo de amor o de un dúo de amor que es un duelo a muerte. Ni hegelianismo ni romanticismo, la síntesis de los dos basándose en la triangularidad de la pasión que nos da noticia de una productividad infinita, de un Amor infinito, que se modaliza en la forma de un Padecimiento infinito. El origen y fuente de la pasión amorosa que funda la comunidad y genera la guerra indestructible en el mundo es fruto de un padecimiento originario de raíz infinita.

En este punto Trías mantiene que hay una precedencia o prioridad del padecer sobre el hacer, del sufrimiento sobre la creación y que si quiere buscarse la fuente de una productividad infinita del mundo hay que encontrar antes la raíz de un padecimiento infinito que dé cuenta de esa productividad. Esa fuente de productividad infinita, ligada a un padecimiento infinito, es la que dibuja el amor-pasión como fenómeno que nos permite, simbólicamente, el descenso a las moradas de las Madres, a la fuente de productividad del fundamento. Paradójicamente, este «paso atrás» que supone el amor-pasión, este intento de regresión al Pasado Inmemorial abre *simultáneamente* una dimensión desconocida del futuro donde se resolverá aspirativamente, en un «paso adelante», el impulso retroactivo de la pasión: el espacio ético de la comunidad cívica, de la ciudad, como espacio de un *eros poiético*.

Capítulo V

EL DESCENSO A LAS MADRES

*Allí donde habita el peligro,
allí se encuentra lo que salva.*

(HÖLDERLIN, Patmos)

Normalmente, cuando oímos hablar de «crisis», pensamos siempre en términos económicos, psíquicos o anímicos como en una realidad terriblemente negativa. Pero, tanto los economistas como los psiquiatras, no tendrían ningún problema en afirmar que las crisis, además de ser necesarias, pueden a veces ser buenas. Igual que hay «crisis maniaco depresivas», en el hombre y en el mundo biológico y animal hay «crisis de crecimiento». «Crisis» tan sólo quiere decir «remoción de fundamentos». Lo que entra en «crisis» son los propios fundamentos, sean éstos de una ciencia, de una vida religiosa, moral, psíquica o material. En este sentido el hecho de que determinados fundamentos sean puestos en entredicho, reflexiva o experimentalmente, no supone necesariamente una dimensión negativa de la existencia. Cuanto más sólido el fundamento, menos posibilidad de crisis. Así al menos creía cierto pensamiento ilustrado burgués que buscaba a toda costa hacer cierta aquella máxima burguesa del siervo bueno que construyó su casa sobre roca y no sobre arena y agua.⁹⁹ Aunque quizás no habría que olvidar que lo que se gana en dureza, se gana también en profundidad pero que, cuanto más hondo el fundamento, más profunda la «crisis». Remover un fundamento «superficial» no implica nada más que una «crisis» superficial, remover un fundamento «profundo» exige una «crisis» profunda.

Desde esta perspectiva podemos afirmar que la experiencia de desfundamiento o hundimiento del amor-pasión, a la que nos disponemos a asistir, es una de las más profundas porque el fundamento que remueve es el más profundo. Tan profundo es que allí no alcanza la inteligencia si no es en el modo mismo de la emoción anticipatoria, de una pasión esencial del ser prerreflexivo. Allí, como afirmara genialmente Goethe, no existen recetas, no hay ni Dios ni diablo, no hay bien ni mal, no hay conocimiento ni luz, y tan sólo con una llave mágica puede accederse a

ese terreno inhollado de las Madres. Fue Schelling quien, gracias a su conocimiento del hebreo, resaltó que la palabra «magia» en alemán (*Magie*) tenía la misma raíz que la palabra alemana *Mögen*, emparentada con los términos *Machen* (hacer) y *Macht* (poder). Es importante retener esta aclaración schellinguiana porque realmente nos permite entender que, a la hora de hablar de pasión (*Leidenschaft*), nos estamos refiriendo a un terreno donde la inteligencia no se ha mostrado todavía como reflexión, sino como poder. «Hundirse en el fundamento» es viajar a las raíces mismas del poder.

5.1. LA METAFÍSICA DE LA VOLUNTAD COMO SUELO METAFÍSICO DEL PENSAMIENTO TRIASIANO

Ya en su libro *Meditación sobre el poder*, Trías había descubierto a partir de su lectura de la *Monadología* de Leibniz y de la *Ética* de Spinoza un suelo metafísico para su pensamiento filosófico. No por casualidad su andadura filosófica había empezado de la mano de Platón, para quien la inteligencia era *eros*. Pero lo que sí resultaba claro es que esa concepción dinámica de la inteligencia no casaba muy bien con la idea de un ser parmenídeo, pétreo, acabado y eterno. En realidad, la historia de la metafísica occidental ha experimentado un verdadero «giro» desde una metafísica del ser hasta una metafísica de la voluntad durante todo el siglo XIX. Esa metafísica es en la que se incardina el pensamiento inicial de Trías, quien de manos de Platón, Goethe y Nietzsche, comienza una crítica de la filosofía del siglo XX, insertándose claramente en esa corriente de pensamiento que bebe del siglo XIX, como se muestra de un modo claro en su libro *Drama e Identidad*, en el que afirma que con Kant se abre el marco para una ontología trágica que venga a sustituir a la ontología dramática que caracteriza a la filosofía ilustrada y que tiene en el Barroco su manifestación artística *par excellence*.¹⁰⁰ En cierta medida la fascinación que Trías manifiesta por Kant y Calderón de la Barca es la que siente un aventurero por sus predecesores, un hijo por sus progenitores. En *Drama e Identidad* Trías caracteriza la diferencia entre una cultura dramática y una cultura trágica del siguiente modo:

Hay, en suma, dos modalidades de viaje y de viajero. La primera supone la pérdida del hogar, el extravío por una *selva selvaggia*, la pérdida del centro de gravedad y de orientación. Pero supone también la

presencia del atajo o del acompañante que conducirá al extraviado, a través de infierno y purgatorio, a un desenlace celestial (y todo desenlace, por «trágico» que sea, es siempre celestial).

Santa Teresa compara nuestra vida «a un mal viaje en una mala posada». La figura del peregrino, del *homo viator* es congénere al pensamiento cristiano. Pero ese mal viaje, esa peregrinación, tenía siempre su Compostela o su Jerusalén.

Por eso la vida en este «valle de lágrimas» era considerada un drama. Efectivamente, un drama, pero en ningún caso una tragedia.

Ahora bien, pertenece a nuestra sociedad, a nuestra cultura, a nuestra urbe, una modalidad de viaje y de viajero que carece de meta y de punto de partida, de finalidad y de principio, de necesidad y de legalidad, de referencia a ningún centro, a ningún lugar.

Joyce, Kafka, Beckett son los vates que nos cantan esa modalidad trágica de viaje y de viajero. (*DI*, p. 90.)

Por tanto, cuando se afirma que esa filosofía del futuro que promete Trías, en cuya afanosa búsqueda se encuentra inmerso, es una filosofía de la tragedia, o que su ontología es una ontología trágica, se está afirmando su enraizamiento en el suelo de una cultura que abandonó el suelo del drama, cuyas costas configuran su horizonte de no retorno. Como a Hernán Cortés, nada le resta ya sino quemar las naves y seguir adelante, sin volver la vista atrás, abandonando como Lot una Sodoma en llamas. El drama sigue la lógica del pensamiento griego manifestado en una de sus obras cumbres, la *Odisea*. El personaje de Ulises muestra cómo el héroe posee un origen, una patria, Ítaca, y que toda su pericia y aventura supone la lucha denodada por regresar al origen. Dentro del drama hay un punto de referencia continua, de estabilidad y ley aseguradora del orden: Penélope. Zambrano apunta sagazmente, en su obsesiva revisión de la tradición reivindicando figuras femeninas, que quizá la verdadera protagonista de la *Odisea* sea Penélope, quien constituye el *leitmotiv*, el punto fijo de referencia que guía y orienta a Ulises en su continuo vagar.¹⁰¹ El asedio constante de los pretendientes para ocupar el lugar vacío de Ulises es defendido a ultranza por Penélope. Noche tras noche desteje la labor realizada durante el día para dar tiempo a la vuelta de su amado. Penélope, lo femenino, lucha contra la Nada, el vacío, de manera que abre el tiempo permitiendo el regreso y fundando el origen. Penélope es la hacedora del «origen». El origen no es realidad

estática o muerta, no es inicio siempre principiado y sin posibilidad de ser revertido, «desiniciado», sino que el origen (*arjé*), en tanto que inicio (*der Anfang*), es realidad positivamente querida, iniciada y afirmada, que corre un continuo peligro de revocación.

En la tragedia, Penélope ha cedido a las continuas insinuaciones de sus pretendientes, el origen ha desaparecido. En una cultura trágica el origen se muestra sólo como una falta, como lo que debería estar ahí y no está. Cuando se afirma que en la tragedia la vuelta a Ítaca no está asegurada, tendemos a pensar que es solamente el fin lo que no está asegurado, el retorno. Pero el fin, en el esquema dramático, no es otra cosa que el «origen que retorna». Es bien conocido, por autores como Mircea Eliade, que la estructura cíclica de la temporalidad es lo que distingue y diferencia al pensamiento antiguo, anterior a la venida del cristianismo.¹⁰² Esta estructura cíclica de la temporalidad hace que la tragedia cobre tintes más sombríos, porque al no estar asegurado el «retorno al origen», lo que no está asegurado tampoco es el inicio. La cultura trágica vive una experiencia traumática del inicio y del fin, en tanto que vivencia una pérdida del origen.

La filosofía del siglo XIX, que viene a sustituir una metafísica del ser concebido única y exclusivamente desde la inteligencia, lo que los franceses han denominado una «metafísica de la presencia», por una metafísica de la voluntad, se encuentra de frente con la cuestión del poder. Nietzsche es el caso único, y singularísimo, en el que la metafísica de la voluntad (*Metaphysik der Wille*) debe enfrentarse con la posibilidad de constituirse en una metafísica del poder (*Metaphysik der Macht*). Siguen siendo controvertidas las interpretaciones de Nietzsche, no sólo dado su carácter fragmentario y la dificultad de su lenguaje simbólico, sino también quizá por razones epocales que hacen que, a pesar del evidente nietzscheanismo en el que pretende vivir nuestro tiempo, Nietzsche sea hoy el «pensador menos contemporáneo». Esta metafísica de la voluntad que concibe el ser como querer¹⁰³ tiene sus prolegómenos en lo que se ha llamado la preilustración alemana: Leibniz y Spinoza.

Como Trías analiza en su *Meditación del poder*, es posible entender los entes como poderes, y las relaciones entre entes como relaciones entre poderes, lo cual encaja mejor con una concepción dinámica de la realidad como la que se impone bajo el paradigma evolutivo del siglo XIX. Las cosas no son eternamente lo que son, no son

esencialmente lo que son desde siempre, sino que se configuran genéticamente por su propio devenir. De este modo se modifica ontológica y sustancialmente la forma de acercarse a la realidad física e histórica. Y, de hecho, este carácter genético es el que aproxima infinitamente las ciencias de la vida a las ciencias de la historia, como vieran claramente Vico y Dilthey. El poder es, caracterizado en primera instancia por Leibniz desde su concepto de *vis inertiae*, como una fuerza egoica, afirmativa, como *conatus* para la conservación del propio ser. Poder es poder ser, poder es afirmación existencial y vital, más allá de cualquier otra manifestación secundaria. El fenómeno originario y prístino del poder, según este autor, es la autoafirmación. Sin embargo, Spinoza, llevado por el pensamiento místico de la cábala, afirma más bien que la grandeza de un Dios que se hace *ipso facto* Naturaleza, en una especie de autonegación inmediata de sí, consiste en «renacer de sus propias cenizas», en su capacidad de «salir de sí para volver a sí». En la línea de la cábala judía, en la cual el paradigma del poder radica en la acción divina, poder es, por tanto, poder ser y no ser. Desde este punto de vista quedan patentes los paralelismos internos entre el pensamiento de Spinoza y el de Hegel, y la razón por la cual sus contemporáneos acusaron a este último de espinosismo, no de la razón, sino del poder. «Poder» no significa, por tanto, autoafirmación, egotismo, sino capacidad de poner la vida en juego para ganarla de nuevo. Parece como si un cierto esquema individualista moderno chocara con la paradoja del cristianismo en su doctrina de la Salvación.

Trías asume ese carácter «deportivo» del poder. Uso aquí «deportivo» en el sentido que Ortega y Gasset da a dicho término: cuando algo se realiza por puro lujo, sin necesidad ni utilidad ninguna.¹⁰⁴ El poder se pone a prueba a sí mismo por pura diversión, por juego, por sana vitalidad de sí mismo. El poder pone entre paréntesis toda concepción meramente teórica de la realidad, ya que el poder no puede conocerse de otro modo que por medio de la experiencia. No es posible conocer el poder teóricamente, ni tan siquiera metonímicamente, sino de un modo patético: sufriendolo o padeciéndolo. No ha de extrañarnos, por tanto, la manía inveterada del ser humano «por poner a prueba su poder». En la *prueba* es donde se mide y se hace patente el poder. En el ejercicio es donde se muestra y se demuestra el poder. Pero allí donde un poder no se «pone a prueba» de un modo necesario, sino libérrimamente, es donde

éste muestra su lado más majestuoso. La majestad es el cortejo mismo del poder, su liturgia propia. En la tradición occidental la «majestad» (*maiestas*) ha sido siempre el atributo propio de una deidad omnipotente. La omnipotencia divina era el rasgo más oculto, más enigmático de la divinidad, máxime si se lo ponía en comparación con su providencia. Profetas, poetas, sacerdotes indagaban los misterios de la mente divina, los designios de su Providencia ejemplar. Pero no hay nadie que intentase explorar la magnitud, hondura y profundidad del poder de Dios, tan sólo aquellos osados que «tentaban a Dios». No es de extrañar que se viese como sacrílega la actitud de aquellos hombres titánicos que se atrevían a desafiar el poder de los dioses, en el ámbito del politeísmo griego; pero aún más irreverente y terrible se veía la actitud de quien osaba desafiar la omnipotencia de un Dios único en el marco del monoteísmo absoluto.

En el ámbito medieval, dentro de una cultura caballeresca, tenemos el ejemplo de la ordalía. En la ordalía el caballero medieval ve la manifestación del poder divino, la fuerza del «poder de Dios», poder que se dirime en un ponerse a prueba. Este ideal del poder está tan entronizado en la Europa medieval que Hegel hará de la ordalía el método de su filosofía: la lucha a muerte de las autoconciencias por el reconocimiento sólo es el proceso de un poder, el del Espíritu, que para conocerse está continuamente poniéndose a prueba en el lindero de la muerte. En cierta medida, la conciencia que llega a la autoconciencia es una conciencia vitalmente suicida.

Como vimos anteriormente, también la experiencia del amor-pasión es una experiencia de poder o de lucha entre poderes. El amor-pasión está absolutamente marcado por la singularidad, y la singularidad es el atributo propio del poder. En alemán, *eigen*, «propio», ya indica «posesión» (*Eigenschaft*) y refiere directamente a un ejercicio del poder. Sólo el poder es singular. El poder es siempre «poder propio», como señalaba Trías en su *Meditación sobre el poder*, y desde el poder, toda relación es relación de poderes, relación personal, relación singular. No hay una relación universal con el poder, sino sólo singular. En el amor son dos poderes los que se encuentran, los que sienten la atracción fatal, los que ejercen su poder propio sobre el otro singular. Sin duda, el amor-pasión es una fascinante «experiencia del poder».

«Seducir» es también una dimensión mágica del poder. El poder, como descubrieron los físicos del siglo XVIII, puede actuar a distancia,

cosa que la magia ya sabía desde tiempos remotos. En cuestiones amorosas está claro que el encuentro fortuito es la acción recíproca de poderes en juego. Por eso la experiencia del «amor-pasión» va ligada necesariamente a la experiencia de un «juego peligroso».

5.2. EL AMOR COMO LUCHA A MUERTE

En la experiencia pasional el sujeto se entrega a la pasión, inconscientemente, poniendo a prueba su poder. No su poder de resistencia, ni su poder de seducción, sino su poder propio. El amor-pasión desencadena y activa el núcleo íntimo de la personalidad, la fuente última del poder, de la cual, en circunstancias normales, tenemos noticia lejana e inconsciente. Como Pandora al abrir la caja de los truenos, «esos bellos ojos que miran» de Tristán desencadenan en Isolda una pasión que se alimenta de su fuerza vital, de su savia, de la fuente de su propio poder. En este estado de enajenación y locura, los amantes se vuelven audaces, están dispuestos a correr los mayores peligros, a desafiar a gigantes, amagos, a conquistar castillos, subir montañas, cruzar ríos, etc. Esta audacia se sustenta sobre un poder que ha sido activado, que se ha puesto en ejercicio. El timorato se vuelve valiente, el tímido, locuaz, el prudente, audaz. En esta pasión el sujeto se siente tan poderoso, tan fuerte, que no teme arriesgar su propia vida, ponerla en juego.

Si se lee detenidamente *Meditación sobre el poder*, escrito en el mismo marco referencial que *Tratado de la pasión*, se verá que la pasión despierta un conocimiento experiencial, directo, del poder propio. Sin embargo, este conocimiento propio se produce en la peor de las circunstancias, pues es tal el ansia de unión, que ese poder propio está expuesto al exterminio, a la pérdida de sí mismo. Como una llama que brillase con su luz más propia, más pura, instantes antes de apagarse en la oscuridad más tenebrosa, así los amantes en el amor-pasión muestran un poder tan puro, tan fuerte, tan vital, que corren un serio riesgo de perecer.

Esta locura del poder que se experimenta en el amor-pasión, esta imprudencia temeraria, conduce a los amantes al borde de la tragedia. Su pasión no admite demoras; la distancia espacio-temporal se padece como un yugo, convirtiéndose en una rémora que espolea más y más a la pasión; el apetito de unión es afán de posesión. Al igual que los guerreros antiguos ejercían en la caza y en la guerra el ritual de la sangre,

sustentados en la creencia de que embadurnándose de la sangre de sus víctimas se apropiaban de su poder, incrementando el suyo,¹⁰⁵ también los amantes parece que quisieran beberse, en una experiencia embriagadora, la sangre de su amado, apropiarse de la fuente de su poder que milagrosamente les ha abierto su recinto sagrado. El tesoro máspreciado, el corazón del poder, queda al descubierto de modo casual para un poder gemelo; hermano hasta cierto grado, enemigo en otro. Es como si alguien, un perfecto desconocido hasta el momento, hubiera accionado el resorte secreto del cofre del propio poder. Esta experiencia es, hasta cierto grado, involuntaria en la medida que uno no la elige, pero absolutamente voluntaria, en tanto que pone en juego nuestro yo esencial, nuestro poder originario.

Este juego de poderes, sin embargo, no puede dar salida a su situación. Su tragedia consiste en que no está en su mano ni el inicio ni el fin de su relación pasional. Los amantes se aman con un amor absoluto, sacro; quisieran parar el espacio y el tiempo, eternizar los minutos, los segundos, dilatar los cuerpos vivificados por una savia nueva; ampliar los cauces de la memoria hasta lo inmemorial, profetizar el futuro, descifrar los misterios. Los amantes sienten como si el amado fuera una prolongación de sí mismos, como si realmente fuese el cuerpo propio el que explorarían en el amado. En realidad, la dimensión matricial se pone aquí de manifiesto con fuerza inusitada. Frente a lo siniestro (*Unheimliche*) que, como Trías nos recuerda, en alemán quiere decir más bien «inhóspito», o aún mejor, «inhabitable o inhospitalario», en el amor-pasión se da la experiencia amorosa enigmática de una vuelta al origen, de un retorno al hogar, de un encuentro azaroso con lo más propio en la alteridad: lo más familiar, entrañable y hogareño, otro Yo, un *alter Ego*.¹⁰⁶ El feliz enlace, o encaje, el retorno a la Morada de las Madres, al ser prefetal, a los arcanos de la propia subjetividad, a los subterráneos y laberintos que subyacen, como en el Teatro de París, a cualquier máscara que asumamos en nuestra vida cívica, política o social, dura apenas un instante. El intento de copular con la Madre, de ayuntarse con el propio yo esencial, de violar la virginidad del propio ser, tiene un efecto letal, y yo me atrevería a decir, casi mortal.

Me viene a las mientes un pasaje de Eugenio D'Ors en su *Introducción a la vida angélica* en el que nos relata la lucha de Jacob con su Ángel:

Lo que en esta noche ocurrió, cuéntalo con hosco laconismo la Escritura. Cuenta que Jacob toda la noche estuvo luchando «con un hombre». Con un hombre –nadie se equivoca– que es un Ángel. Con un Ángel –el sublime equívoco persiste, el «principio de contradicción» cae muy lejos– que es Jehová. Y el Hombre, después del combate toda la noche no llega a vencer a Jacob. Ni desquiciándole la cadera, como lo hace, puede con él. Y le pide: «Déjame, porque ya sube la aurora». Pero Jacob: «No te dejaré, hasta que habrás dado tu bendición». El hombre, pues, le dice: «¿Cuál es tu nombre?». Responde: «Jacob». Y el otro: «No te llamarás así, sino Israel», porque fuerte has sido contra Dios y contra los hombres». Y Jacob: «Ahora, dime tú cómo te llamas». Y el otro: «¿Qué te importa?». Sin declarar su nombre le da la bendición. Y el sol –se habrá detenido un momento, hasta que se desenlazara el episodio– se levanta ahora.

Jacob va a encontrar a los suyos. Se levanta. Está transformado. Transformado como el Centauro que domó al caballo y se hizo uno con él. Jacob lleva la bendición dentro, es uno con el Ángel. Por esto ha cambiado de nombre. (*Introducción a la vida angélica, op. cit., Tecnos, Madrid, 1986, pp. 56-57.*)

Este extraordinario pasaje nos interesa por lo siguiente. En el pensamiento de Eugenio d'Ors sobre los ángeles, el «ángel» representa nuestro verdadero *alter ego*. No es un mensajero, no es mero siervo de la Divinidad, es nuestra «sobreconciencia». D'Ors lanza la hipótesis de que si el siglo XIX ha descubierto que bajo la conciencia diurna hay siempre el piélago de un iceberg inconsciente, por qué no pensar también que pueda haber un «supraconsciente» o una «sobreconciencia». En el ámbito de una filosofía de la subjetividad esta hipótesis quiere decir que lo que ya potencialmente somos porfía en nuestro ser como posibilidad inherente que quiere realizarse, es decir, como futuro. El ángel es nuestro yo esencial en su dimensión de futuro, invocándonos y convocándonos a la propia realización. Si se lee de este modo, la imagen cobra un brillo nuevo. La lucha de Jacob con su Ángel simboliza la lucha de todos por ser lo que ya somos, por muy paradójico que en principio esto pueda resultar; que todos anhelamos ser lo que deberíamos ser, lo que somos. Y en esa lucha descubrimos que nuestro yo cotidiano, nuestra conciencia diurna, está dormida en relación con su ser verdadero. En otras palabras, que el hombre de la vigilia desconoce su verdadero ser, su verdadero

poder, su ser esencial, que sólo en sueños se le revela parcialmente, tímidamente. Por eso, el afán sacrílego de «copular con la Madre» es el ansia por «verse a uno mismo», por «conocer el propio poder», por «mirarse cara a cara». Sin embargo, esa imagen de lo que realmente somos, de lo que deberíamos llegar a ser, produce angustia y sufrimiento, porque nos carga con el terrible fardo de llegar a ser lo que ya somos.

Nada hay más terrible que lo más familiar. Trías juega numerosas veces con esta idea de los románticos al analizar los pasajes de Freud sobre lo siniestro. Lo siniestro, lo verdaderamente siniestro, es ver lo cotidiano con ojos nuevos, es ver saltar lo deforme con rostros de semejanza propia, es verse no en lo absolutamente Otro, sino, por parodiar a Hegel, en lo absolutamente Otro que soy yo mismo. Verse a uno mismo, ver el propio fondo esencial saltar ante nuestra vista, súbitamente, puede ser una experiencia paralizante y aterradora. Si encima eso acontece ante el otro, ante la mirada del Otro, y por el Otro, la experiencia se torna angustiante.

Schelling afirmaba, en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809), que el misterio del amor es «lo que une a todos aquellos que podían ser el uno sin el otro, pero que no pueden ni tampoco quieren ser el uno sin el otro».¹⁰⁷ En el caso del amor-pasión estamos justamente en las antípodas del amor porque, parafraseando a Schelling, podríamos afirmar que la pasión es la que «une a aquellos que no podían ser el uno sin el otro, pero que no pueden ni quieren ser el uno con el otro». O, más popularmente hablando, en la pasión todo es necesariamente efímero porque se trata de ni contigo ni sin ti. En el amor-pasión el Otro es el cómplice de una revelación momentánea, única, sobre el propio yo esencial. Vivir con un testigo de una revelación así sería peor que vivir con la propia conciencia, puesto que el grado de exigencia ética que implica sería hostigador y angustiante, y cancelaría la experiencia pasional que es siempre gozosa y nunca ética.

«Ser uno mismo», como ya sabían los antiguos, puede transformarse en la mayor condena ética, si lo que uno ha de ser es algo que el amado conoce al igual que nosotros mismos. En el amor verdadero el amado entrevé el proyecto ético que somos, pero no lo conoce. De este modo su visión sobre nuestra propia concreción ética es piadosa, inspirada por la esperanza de que «llegaremos a ser lo que ya somos»,

pero no por el conocimiento perfecto, que establece el proyecto ético no como esperanza sino como deber ineludible: «Has de llegar a ser aquello que ya eres». Esta conciencia de la complicidad de la revelación, que es siempre recíproca, convierte el gozo de la posesión donante en una relación de amor-odio. Si pudiéramos citar a Kafka, diríamos que, con gran disgusto del propio amante, el amante deviene juez. A partir de ese momento se desencadena un intrincado proceso interno que hará de la «experiencia pasional» una «experiencia sacrificial».

Anteriormente dijimos que en la «experiencia pasional» la vivencia del límite es paradójica: por un lado, el límite se vivencia como una realidad anuladora e insufrible mientras que, por el otro, se percibe como condición de posibilidad misma de experiencia. Si esta vivencia del límite se lleva al paroxismo acontece lo que Trías denomina el duocidio o el suicidio por amor. El caso más relevante y ejemplar en la tradición occidental quizá sea el de Romeo y Julieta. Romeo y Julieta pertenecen a familias enfrentadas, que mantienen entre ellas una lucha a muerte. Son rivales y se odian. Dicho odio se basa en la afrenta y en la memoria de las afrentas. Este odio ancestral e inveterado se trasmite de generación en generación, de padres a hijos. De pronto, súbitamente, haciendo válida aquella sentencia de Spinoza en la *Ética* de que el amor y el odio son la misma pasión y por eso es fácil que el amor se convierta en odio y el odio en amor,¹⁰⁸ los dos vástagos de las familias, hombre y mujer, se enamoran locamente, pasionalmente. Violando todas las normas familiares y ciudadanas, los amantes se cortejan en secreto, desafiando las leyes del Universo. La vivencia trágica de su amor nada tiene que ver con su desenlace, respecto al que ellos viven ciegos e ignorantes. La tragedia tiene que ver con la escisión interna de sus propios corazones, puesto que aquellos que aman no pueden compartir la dicha de su unión ni cejar en sus inveterados odios. Cuando los amantes perciben la terrible y cerril oposición de sus respectivas familias conciben la manera de casarse en secreto y huir juntos. El ingenio del amor es fruto de este poder propio que se descubre en la experiencia pasional. El anhelo de unión que no soporta la distancia, por muy breve y condicionada que ésta sea, es también fruto de esta experiencia.

Pero tan subitánea y azarosamente como el Hado parece irrumpir para favorecer la experiencia pasional, se tuerce ahora para empezar a describir la curva de su fin aciago. Un desafortunado incidente, un

«retraso» en una carta por avatares inesperados, hará que el fingido engaño devenga real. Julieta, dormida gracias a un filtro especial, aparece como muerta ante Romeo. El amado no puede soportar la desaparición definitiva, la idea de que la amada haya desaparecido priva de cualquier valor ontológico al mundo. El amante, ciego de dolor, ya no ve el mundo ni la vida, pues con la amada se le ha arrebatado la vida misma. El suicidio sólo es un gesto simbólico *a posteriori* y, sin miedo a faltar a la verdad, podríamos decir que «fue la certeza de la muerte de su amada lo que le mató». El amor-pasión tiene esta vertiente suicida porque el propio yo está presente ante mi mirada pero en el otro que yo, en el *alter ego*. El suicida no valora su vida porque su vida es la de su amada, no en tanto otro ser, sino en tanto encarnación de la matriz de la propia vida, que súbitamente, como Helena conjurada por Mefistófeles en el palacio de Menelao en Esparta,¹⁰⁹ ha irrumpido milagrosamente delante de sí, como si uno se viera a sí mismo retornando del Hades al mundo de los vivos. Ser uno mismo en otro es la experiencia más radical de alteridad propia y suele acabar lindando con la muerte. Cuando el otro, en tanto otro, desaparece, mi vida se esfuma con él.

Así debió de sentirlo, en el fondo de su corazón, Julieta al despertar del benefactor sueño inducido por el inofensivo veneno, y encontrarse en su regazo el rostro exangüe de su amante bañado en sangre. El acto es rápido, simultáneo, no reflexionado ni decidido. Shakespeare introduce aquí un largo parlamento en labios de los amantes para inducir a un querido patetismo, para ralentizar el tiempo y hacernos meditar sobre lo que acontece en escena, paladeándolo. Como si alguien pudiese asistir a una muerte instantánea en cámara lenta. En el momento que Julieta ve el rostro exangüe de Romeo ya muerto, su vida se le ha ido. No hay decisión, no hay duda, no hay dilema moral interno. Todo acontece con la naturalidad que da la unión en la que los amantes no han intercambiado vestidos y ropajes, sino su ser esencial: yo en ti y tú en mí. Esta confusión e intercambio de seres es lo que acontece en este marco privilegiado de las Madres, como si por arte de magia, nos hubiésemos colado secretamente en un recinto vedado.

5.3. EL SACRIFICIO PASIONAL

Las religiones más antiguas de la Humanidad son «religiones del

fuego». Los pueblos que las profesan tienen un sentido religioso del fuego según el cual éste simboliza la esencia misma de lo sacrificial. El sacrificio tiene, en el mundo antiguo, la forma de una consunción total de la víctima por fuego que implica la destrucción total del pasado, la purificación radical del sujeto, su «desnudamiento interior». La víctima sacrificial es una víctima pura, inocente, que ha de morir consumida por el fuego para reparar de este modo un agravio del pueblo a sus dioses, restaurando un equilibrio originario de justicia.

Tal como Trías no has presentado el amor-pasión, éste se nos aparece como un amor loco y arrebatado por lo matricial, por el fundamento en falta, como un intento agónico y desesperado por «copular con la madre», desatendiendo a la presencia autoritaria del Padre que condena nuestro deseo libidinoso. Pero, muerto el Padre, todo está permitido. Así al menos creyó entenderlo Dostoievski con su enigmática sentencia: «Si Dios está muerto todo está permitido». La primera experiencia de este nuevo sujeto, nacido de la muerte del Padre, es una experiencia suicida, una experiencia amorosa y erótica que intenta salvar el «abismo», cancelar el «vértigo», anular la «admiración» y unirse amorosamente a su fondo matricial. El amor-pasión es un amor existencial, un ansia del sujeto por dotarse de identidad y consistencia ontológica, por eso el amor-pasión se confronta directamente con el vértigo como pasión existencial.

No obstante, dicha experiencia de «descenso a las Madres», que pone al sujeto al borde de la muerte tiene que ser consumada hasta la raíz. El sujeto pasional no se cura de su enfermedad, la pasión, con una terapia paulatina de olvido y reposo, sino de un modo radical y tajante: apurando el cáliz de la propia pasión. No hay otra forma de salir de este atolladero. Esta experiencia es tan radical que no permite más salida que sucumbir o renacer, como el Ave Fénix, de sus cenizas. Como nos relata en *El árbol de la vida* el propio autor:

La conmoción de lo que, inicialmente, no dejaba de ser una incidental historia amorosa y pasional fue fuerte; corrí serios riesgos de desaparecer plenamente de eso que más adelante llamaría el «cerco del aparecer»; o de ese espacio de «mundo» en el cual, mientras existimos, podemos gozar, o acaso soportar, la condición, unos con otros, de contemporáneos. La idea de suicidio me pasó seriamente por la cabeza en las últimas estribaciones de esa atormentada historia, sobre todo hacia

finales del verano de 1973. O me hundía definitivamente, o renacía, al modo del Ave Fénix, de mis propias cenizas. Esa historia de amor-pasión se había convertido para mí en una auténtica *prueba radical*. (AV, pp. 388-389.)

Que una prueba así pueda poner al que la padece en la tesitura del suicido ya no nos sorprende. No arranca del pedernal de nuestro corazón lágrimas de conmiseración. Pero la situación se vive como una prueba radical y, vista desde la perspectiva de una metafísica del poder, se presenta como una «prueba del poder», y ésta siempre es a muerte: o se sucumbe o se renace de las propias cenizas. Esta experiencia «abismática», de crisis radical, de «desfondamiento», en la que se pierde de vista el fundamento, en la que «se pierde pie», es la que definen todos los pensadores idealistas (Hegel, Schelling, Fichte) como el paso previo al nacimiento a la existencia; el movimiento de rebote de la esencia, de la pura posibilidad, antes de disponer de un fundamento para la existencia auténtica. Esta experiencia sacrificial de la pasión no se elige, no se premedita, no se evita, sino que persigue al sujeto como una fatalidad:

La pasión tiene ante sí dos senderos, sendero de la derecha y sendero de la izquierda. El primero conduce al paraíso. El segundo, al infierno. Nada ni nadie es responsable del camino que se elige (la elección es *inocentemente culpable*). Por el primer camino avanzan los elegidos. Es el camino áspero, encrespado, ascendente de la virtud. Por el segundo camino descienden los reos, los delincuentes, los reprobados. No es camino sino atajo que baja por la pendiente hasta desembocar en el abismo. El primer camino conduce a la felicidad, a una felicidad duramente conquistada cada día a través de la vida en común, a través de la creación duradera de vínculos estables, a través de la organización de un universo fundacional de familia, tribu, municipio. El segundo camino conduce a la perdición. Andan por él los incendiarios, los saqueadores, los usurpadores, los intrusos, los ladrones, los criminales. Por donde caminan estos individuos no vuelve a crecer la hierba. Se trata de una doble estirpe pasional, la estirpe adamita prolongada por el justo y desventurado Abel y reconquistada por la sucesión de patriarcas elegidos. La estirpe cainita que esparce la semilla del mal por la faz de la tierra. No hay moral que permita juzgar una estirpe como jerárquicamente superior a la antagónica: desde el criterio, desde la pauta de la pasión –criterio y pauta que mide verdad por intensidad, poder, *puissance*– ambas estirpes son necesarias y

en ambas aparecen, desaparecen y reaparecen figuras de alta temperatura pasional. El suelo de la estirpe elegida es la tierra prometida, el vergel, la casa pairal, la promesa de una fecunda descendencia, tan innumerable como las estrellas del cielo. La segunda estirpe padece insomnio: nace del incendio y del saqueo de ese sueño de felicidad. (*TP*, pp. 187-188.)

Al leer estas líneas, de clara reminiscencia bíblica, uno está tentado de afirmar que Trías concibe la pasión como una realidad pre-moral, pre-ética, y quizá no nos engañaríamos del todo al hacerlo. Más bien lo que ocurre es que la pasión, llevada hasta su extremo, hasta el sacrificio último, apurada la copa hasta las heces —a las que nuestros románticos congéneres los franceses denominan *les amours du vin*— se abre por sí misma a la dimensión ética: el tuétano de toda pasión verdadera es ético. Toda pasión es una incitación a atravesarla (*durchgehen*), a consumarla, porque al final de todo laberinto pasional se abre una puerta hacia la auténtica vida. Pero cada uno ha de seguir la pasión que es, su propio ser esencial, su naturaleza, su propio poder y, parodiando en este punto un cierto idealismo en Schelling, Schopenhauer y Fichte, podríamos decir que el carácter no se elige sino que nos elige.

En la obra de Trías se encuentran numerosas referencias a la obra de Malcolm Lowry, *Bajo el volcán*. Esta obra simboliza, en un modo ejemplar y contemporáneo, la fatalidad de la pasión constituida en camino del cual sólo hay una salida bajo la forma de la consumación total. La obra fue configurada por su autor, desde el principio, bajo una intención oscura, que sigue siéndolo todavía, como él mismo reconoce en el prólogo escrito para la edición francesa de 1949. No obstante allí nos ofrece algunos interesantes apuntes sobre la misma:

El relato se abre el Día de los Muertos, en noviembre de 1939, en un hotel llamado Casino de la Selva. «Selva» significa «bosque», y quizá no sea inútil mencionar que el libro fue concebido al principio, de un modo un tanto pretencioso, sobre el sempiterno modelo de *Almas muertas* de Gógol, y como la primera parte de una especie de *Divina comedia* ebria. El Purgatorio y el Paraíso debían seguir a continuación, ya que el protagonista, como Chichikov, mejoraba etapa a etapa, o bien empeoraba, según la opinión de cada uno. (Teniendo en cuenta que, según una autoridad reciente, el increíble Vladimir Nabokov, la progresión postulada por Gógol sería más bien: crimen, castigo y redención. Gógol echó al fuego casi todo el castigo y la redención.) El tema del bosque sombrío,

indicado aún otra vez en el capítulo 7 cuando el cónsul entra en una lúgubre cantina llamada El Bosque, se resuelve en el capítulo 12, aquel que relata la muerte de la heroína, donde el bosque se convierte en realidad y fatalidad. (Malcolm Lowry, *Bajo el volcán*, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 16.)

En este relato moderno, de factura clásica, se nos relata la pasión amorosa y alcohólica de un cónsul en Quauhnáhuac, al sur del Trópico de Cáncer. La novela recoge las últimas y agónicas horas de un cónsul consumido por su pasión alcohólica que lo pone al borde de la muerte a la vez que este alcoholismo incurable está a punto de arruinar su relación amorosa con Yvonne, su mujer. Lo interesante de la novela no es que nos relate el «descenso a los infiernos» del cónsul, ni que nos presente el trío perfecto de toda relación amorosa –con la presencia del hermano del cónsul secretamente enamorado de su mujer–, ni las extravagantes ni las aleccionadoras visiones delirantes que tiene nuestro cónsul, fruto de una pasión que lo mantiene en un estado de ebriedad continua, que le hace deambular entre la lucidez más sorprendente y el sonambulismo onírico más aterrador. Popocatepetl es uno de los dos volcanes que rodean la población del cónsul, y que en el viaje iniciático que realizan los tres se convertirá en el verdadero personaje de la novela. El volcán, herida de fuego que rasga el rostro acartonado de la Madre Tierra, simboliza la presencia enigmática de un fondo ígneo oculto, pero presente bajo ese fuego enfriado que constituye el suelo que pisamos.

La doctrina religiosa y filosófica más antigua que conocemos, recogida parcialmente en Heráclito, los pitagóricos y Platón, es la doctrina del fuego, según la cual «todo nace del fuego y revierte al fuego». El mundo real habría nacido por un «enfriamiento de un fuego originario», que sólo de este modo hace posible la vida. Desde esta doctrina se entienden las enigmáticas frases recogidas en la Escritura: «Fuego he venido a traer a la Tierra y qué he de querer sino que arda». Nuestro cónsul, cumpliendo fielmente con el mandato del Dios veterotestamentario, se entrega a su fatal pasión, a un amor-pasión que le hace arder con un fuego que consume sus entrañas y su ser todo. El alcohol, «el fuego simbólico», es bebida que extrae de él un mundo espiritual desconocido pero que arruina su cuerpo físico, quemándolo. Su relación amorosa con Yvonne, escrita bajo el signo de la pasión, se ve subsumida y complementada en su pasión alcohólica, verdaderamente

suicida. El amor y el alcoholismo parecen inicialmente pasiones enfrentadas pero son, en realidad, dos símbolos de una pasión única.

No hay muerte heroica del protagonista, el cónsul, puesto que estamos en una era en que la tragedia no puede tener lugar, sino una cierta comicidad irónica, por la que a punto de llegar al volcán Popocatepetl, el cónsul es asesinado en una cantina por unos ladrones que creen ver en él un tono de desplante y reproche, un peligro, y lo liquidan de un disparo, de una «viruta de acero». Lo interesante es que este viaje del cónsul simboliza para Trías el viaje de alguien que está consumido por una pasión y que no es capaz de salir de ella; no hay posibilidad de volver atrás sino tan sólo de seguir adelante, hacia la consumación última, sea ésta la que fuera. Hay un talante moral en la actitud del cónsul, incapaz de dejar de beber, pero que intenta continuamente superarse a sí mismo para recuperar el amor de su mujer, Yvonne, que le ha abandonado a causa de su alcoholismo. Este camino de ascensión al volcán es un camino que conduce hacia la destrucción aparente, pero que, como bien indica Lowry, es tan sólo un camino de descenso aparente a los «infiernos», porque en realidad puede ser también visto como un camino de ascenso.

La relatividad del «arriba» y el «abajo» es uno de los hechos más asombrosos en el ámbito espiritual y, si se me apura, en el ámbito simbólico. La novela de Lowry acaba precisamente jugando a la inversa con esta idea. Los tres individuos que costosamente se elevan hacia el volcán, que han hecho un largo proceso de ascensión se confrontan con la última experiencia onírica del cónsul cuando agoniza y se desangra:

Abriendo los ojos miró hacia abajo esperando hallar a sus pies la espléndida selva, las cumbres, el «Pico de Orizaba», la Malinche, el «Cofre de Perote», semejantes a aquellas cimas de su vida, conquistadas una tras otra, antes de lograr con éxito este supremo ascenso, si bien de modo poco convencional. Pero no había nada: ni cumbres ni vida ni ascenso. Ni tampoco era cúspide, una cúspide exactamente: no tenía sustancia, no tenía bases firmes. También esto, fuera de lo que fuese, se desmoronaba, se desplomaba mientras que él caía, caía en el interior del volcán, después de todo debió haberlos ascendido, si bien ahora había este ruido de lava crepitante en sus oídos, horrible, era una erupción, aunque no, no era el volcán, era el mundo mismo el que estallaba, estallaba en negros chorros de ciudades lanzadas al espacio, con él, que caía en medio de todo aquello, en el inconcebible pandemonio de un millón de tanques,

en medio de las llamas en que ardían diez millones de cadáveres, caía en un bosque, caía... (Malcolm Lowry, *op. cit.*, pp. 413-414.)

Queda claro, por tanto, que el camino de ascenso al volcán es en realidad un camino de descenso a las profundidades de la pasión. Al igual que los románticos, como hace Novalis en su obra *Enrique de Ofterdingen*, invierte la escala de Jacob neoplatónica que eleva al hombre, a través de las distintas potencias, hacia un Dios externo, transformándola en una escalera que desciende a las profundidades de la Tierra, al corazón de la Naturaleza, simbolizando con ello el viaje del hombre a su propio interior, dado que la Naturaleza constituye la prehistoria de la propia conciencia humana, su historia preconsciente. Descender al corazón de la Tierra, la espeleología, es una forma de descender al corazón de la divinidad y de la propia alma.¹¹⁰ De igual manera, en la simbología desplegada por Dante en la *Divina Comedia* se ha de atravesar el corazón del infierno para que el movimiento de descenso se transforme en un movimiento de ascenso que nos lleve a la boca de un pasadizo en el que se ve alborear algo parecido a la luna, y que es el resplandor que emana la isla del Purgatorio.¹¹¹ De este modo vemos cómo un movimiento de ascenso o descenso se convierte, en pura linealidad, por una especie de rebote especular, en su contrario.

Ésta es la idea: como en el relato de *Alicia ante el espejo*, hemos de «consumar» la pasión, atravesándola, para que de este modo pueda producirse en la experiencia terrible de «desfondamiento», de pérdida en el suelo de las Madres, de desposesión absoluta de uno mismo en la forma de un acto sacrificial en el que se da una consumación total por fuego, un renacer de las cenizas como el Ave Fénix. En realidad, como bien decía el poeta español, «polvo seré, más polvo enamorado». De esta experiencia de «muerte espiritual», de «suicidio», nace en un movimiento de desfondamiento la salvación ética, el «volver en sí», el «retorno» a una vida verdaderamente humana y auténtica. La ética nace, pues, de esta experiencia de un cierto panteísmo erótico que es consustancial a cualquier manifestación del amor-pasión.

Tal parece ser también el enigmático mensaje de la película testimonial de Andrei Tarkovski, *Sacrificio* (1986). En esta película, la más poética según su propio autor, y en la que intentó llevar a su perfección su idea de «esculpir el tiempo», nos relata las extrañas relaciones entre un profesor (Alexander), su hijo (Pequeño Gran Hombre)

y un cartero (Otto) que se distraen alegremente conversando sobre la extraña situación del hombre «tras la muerte de Dios» y del hecho de que todo regalo implica o exige, si es de verdad, un sacrificio. Esta idea del sacrificio se encuentra ya ejemplificada, al inicio de la película, por el relato que Alexander hace a su hijo de cómo un monje viejo, Pamve, plantó un árbol seco arriba, en una colina, y ordenó a un joven discípulo, un novicio llamado Ioann Kolov, que lo regara todos los días para que echara raíces y volviera a la vida. Ioann cada día llevaba en sus manos agua al árbol para regarlo, así durante tres años, hasta que una mañana al ir a regarlo se encontró el árbol lleno de flores.

Los acontecimientos se precipitan porque cuando se encuentran alegremente en casa de Alexander celebrando su cumpleaños oyen el ruido atronador de un avión y escuchan por la radio un boletín que anuncia la inminente destrucción nuclear. El peligro de la guerra nuclear, y la certeza de que ha estallado un conflicto bélico que hará estallar la catástrofe, hace que todos los personajes se «desenmascaren» y muestren su verdadero rostro: la hija de Alexander recorre desnuda los pasadizos de la casa espantando a las ocas; su mujer experimenta una crisis y un médico tiene que administrarle un sedante y acaba intimando con Julia, la chica del servicio; Pequeño Gran Hombre, duerme como si el desastre no fuera con él.

Alexander, por su parte, se postra de hinojos y promete a Dios que si la destrucción nuclear no tiene lugar renunciará a todos sus bienes. Justo en ese momento irrumpe Otto y le conmina a que se acueste con María, la cocinera, mujer que posee poderes espirituales y que puede salvarlos a todos. Alexander irá en busca de María y llevará a cabo este primer sacrificio en pro de los suyos. Algunos críticos han visto en este recurso una forma de paganismo antiguo por el cual Alexander intenta, por todos los medios, salvar a los suyos. Pero hay algo que no consigue consumir el sacrificio, algo que hace que Alexander, cambiado por la relación con esta mujer, especie de Eterno Femenino, Madre y Virgen, considere que el sacrificio no ha sido total. Algo que, como al cónsul, hace que un hombre tenga que enfrentarse consigo mismo, con su fondo esencial, con la fatalidad de su destino, de su ser, de la pasión que lo funda y constituye. Si el cónsul decide llevar hasta el final su propio ser, consumando su pasión alcohólica, Alexander debe consumir su sacrificio en un modo propio, que tan sólo él puede llevar adelante:

—Sólo una clase de viaje es posible [había comentado Tarkovski]: el que iniciamos a nuestro mundo interior. Dando vueltas alrededor del planeta tampoco aprendemos tanto. Ni siquiera creo que uno viaje con objeto de volver algún día. El hombre nunca vuelve al mismo punto de partida, pues él mismo, durante ese tiempo, cambia. Y, por supuesto, no se puede escapar de uno mismo. Lo que uno es, lo lleva constantemente encima, como las tortugas su caparazón. Viajar por los países del mundo es viajar sólo simbólicamente, pues dondequiera que vayas, seguirás buscando tu propia alma. (Andrei Tarkovski, *American Film*, XI/1983, p. 77.)

Es aquí donde la película de Tarkovski nos acerca, desde un plano totalmente diferente, al libro de Lowry. A continuación Alexander se viste con un quimono amarillo, sugiriendo con ello un acto de bonzo, en el que se inmola, apila todas las cosas y bienes de su casa y les prende fuego. La escena última de *Sacrificio* nos presenta esta consumación absoluta por el fuego en el marco de un horizonte, el de una guerra nuclear, que amenaza con despertar el fuego dormido de la tierra y precipitar el mundo en una nueva conflagración. La casa, los enseres familiares, toda posesión o forma de riqueza, desaparece ante nuestros ojos, devorada por las llamas. El sacrificio queda aquí simbolizado de un modo patente por el fuego que devora su materia hasta el final.

No obstante, queda claro que el cónsul se consume él mismo por una pasión a la que parece no poder resistirse mientras que Alexander parece entregarse a una forma de sacrificio desligada de la pasión. El amor generoso y desinteresado de Alexander por salvar a los suyos sería la causa que le lleva a la entrega sacrificial por el fuego. Del mismo modo el cónsul no habría realizado ningún sacrificio y, por tanto, sería tan culpable de su propio hundimiento que no merecería en modo alguno ser salvado. Pero hay un comentario de Tarkovski sobre el verdadero sentido de la acción llevada a cabo por Alexander que merece la pena ser tenido en cuenta:

—[Por supuesto que la acción de mi personaje roza lo absurdo! [respondió Tarkovski a un entrevistador]. Alexander se sacrifica y al mismo tiempo obliga a los demás a sacrificarse. Esta decisión le pone en peligro de resultar incomprendido, pues para el modo de ver de cuantos le rodean, su manera de proceder parece horrendamente destructiva. En esto radica la fuerza particularmente dramática de la verdad de su acción, su

naturaleza ambigua y absurda. Pero ¿qué hacer? A los ojos de los demás, está perdido; pero queda absolutamente claro que él se ha salvado porque sólo la fe puede salvar al hombre. Y yo pienso que sólo puede llamarse creyente al que está dispuesto a sacrificarse. Desde luego, todo esto resulta un poco extraño. (Andrei Tarkovski, *Time Out*, n.º 691 [17.11.1983].)

Ésta podría haber sido perfectamente la descripción del cónsul, Geoffrey, en *Bajo el volcán*. Realmente asistimos al sacrificio del cónsul que quiere consumir su pasión y liberar a Yvonne para que pueda rehacer su vida. El cónsul es consciente de que su pasión es destructiva para él y para todos los que le rodean: su mujer, su hermano, su puesto en el consulado. Este carácter autodestructivo y absurdo está presente de un modo claro en ambos casos. En el caso de Alexander porque la destrucción nuclear no tendrá lugar y toda la familia quedará a la intemperie, sin casa ni lugar donde guarecerse. El sacrificio de Alexander parece inútil, loco y autodestructivo, como el del cónsul. Pero es realmente este carácter absurdo e inútil, como bien señalara Kierkegaard en *Temor y temblor*, lo que indica que nos hallamos ante un «caballero de la fe», ante una persona singular, que sigue su propia ley interior, y no ante una persona meramente moral que se mueve por una ley general o universal.¹¹²

Aunque nos parezca estar ante dos dimensiones encontradas y opuestas del amor-pasión creo, personalmente, que nos encontramos con dos extremos simbólicos que nos permiten arrojar luz sobre el análisis que Trías ha realizado sobre el amor-pasión y que no es otra que la necesidad de cruzar el Infierno para elevarse al Purgatorio, por hablar con Dante; o la necesidad de sacrificarse a uno mismo para ganarse a uno mismo, como diría cierto pensamiento cristiano; o, aún más en la línea de la figura del cónsul, que no gusta de aspavientos ni de formas externas porque el tiempo de lo heroico ha pasado, la verdad de aquella sentencia de Goethe que Lowry pone como pórtico de su novela: *Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen* («Aquel que sin cesar se esfuerza por ascender, a ése podemos salvarle»).

Capítulo VI

LA ACCIÓN REDENTORA

El descenso a la Madres se consuma en este apurar hasta el final una pasión que insiste. La pasión no es un hecho azaroso u ocasional. La pasión es nuestro propio ser que insiste y persiste en la forma de la inclinación y de la incitación. Por eso no es de extrañar que la pasión genere hábitos, disposiciones, segundas naturalezas, como decía Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, con buen conocimiento de causa.¹¹³ La vida ética es una vida de hábitos, de disposiciones habituales que conforman una segunda naturaleza que nos sostiene. Dicha vida ética se configura sobre un sustrato pasional que emerge con fuerza inusitada en el fenómeno del «amor-pasión» y que indica no sólo un fenómeno pasajero sino una pasión existencial en la que se nos muestra, de forma especular y en otro, nuestro propio fondo esencial, nuestro propio ser. Ese descubrimiento del propio fondo esencial configura el amor-pasión como una realidad potencialmente ética en tanto que es el único camino que se nos abre para el conocimiento y la realización de nosotros mismos. Pero cada uno ha de seguir los pasos de su propia naturaleza pasional, sin prejuzgarla, sin condenarla, sino apurándola. En el fondo, tras estas enigmáticas palabras de Trías que afirman la fatalidad del propio carácter y del propio ser como destino, resuenan ecos de una sabiduría milenaria anterior a los griegos, que dejaba oír su voz en la oscura soledad de los *Misterios*: «El hombre, cada hombre, es el camino para su propia salvación».

La *conditio sine qua non* para que el amor-pasión se abra a la dimensión ética es que la experiencia pasional sea consumada hasta el final. De este modo la experiencia pasional adquiere una dimensión sacrificial que singulariza al sujeto, segregándolo del entorno, apartándolo del dominio de la ética como legalidad universal abstracta, más cercana al dominio del derecho, y lo confronta, en un juicio de vida o muerte, consigo mismo. Esta experiencia exige la consumación por fuego, atravesar la pasión, convertir un movimiento de descenso, de caída vertiginosa, en un movimiento ascensional, haciendo de la necesidad, virtud. De este modo se vuelve cierta la enigmática sentencia de que «allí donde habitó la muerte, reina ahora la vida» y que, en misterioso

intercambio, se haga realidad alquímica la poesía religiosa de nuestro Fray Luis de León cuando afirma que «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia».¹¹⁴

En la experiencia pasional, en su carácter sacrificial, se pasa de un mundo irreal al verdadero mundo del sujeto, se despierta del sueño, por usar terminología gnóstica. Empleando un lenguaje religioso podemos decir que, después de la prueba radical, tras la crisis, el individuo, merced a esta verdadera *epistrofé*, a este cambio de suelo, se despoja de su vida pasada como de una escama de serpiente, y renace a su verdadero ser, a su existencia auténtica. Una experiencia de crisis es la que conduce al sujeto a su polarización hacia su verdadero fundamento, una experiencia vertiginosa de caída es la que entroniza este «volver en sí», este «caer en sí» en uno mismo que marcará ineludiblemente el nacimiento de la vida ética. La vida ética comienza inexorablemente por una *conversio* del sujeto hacia sí mismo, por un paso del sueño a la vigilia,¹¹⁵ por una experiencia del vértigo como base misma de la existencia.

6.1. SALVACIÓN, REDENCIÓN Y ÉTICA

Equivocadamente tiende a denominarse soteriologías o caminos de salvación sólo a algunas religiones. Los términos «salvación» y «redención» parecen quedar reducidos al marco de determinadas doctrinas marcadas por la creencia en el pecado como el único y verdadero mal. La religión como camino de salvación contempla, ineludiblemente ligada a él, la condenación como camino de extravío eterno. En las religiones el fin y la meta están claros: salvarse o condenarse, no hay más. Qué impliquen esta salvación y esta condenación en cada una de las religiones es asunto que requeriría un pormenorizado estudio. El hecho es que para las religiones, y como gustaba de decirse antiguamente, «quien se salva, sabe y el que no, no sabe nada». «Salvación» y «conocimiento» formaban parte de un imaginario común y eran absolutamente indeliberables. Perdido el sentido de pecado, anulada toda dimensión de vida *post mortem*, los conceptos de «salvación» y «condenación» se han convertido en verdaderas fantasmagorías. El pensamiento ilustrado, sumido en la contradicción interna de haber asesinado al Padre del cual es Hijo, el cristianismo, se encuentra incómodo con estas realidades y pretende forjar una ética al margen de

cualquier saber salvador o redentor. ¿Es posible una ética que no salve? ¿Tiene sentido alguno hablar de la ética al margen de cualquier posible marco soteriológico?

En este punto nos enfrentamos con uno de los matices más importantes de la ética del límite. Trías no ha negado, en ningún momento, desde que se encontrara casualmente con él, su atracción por el pensamiento gnóstico.¹¹⁶ Contrariamente a lo que muchos le critican,¹¹⁷ esta fascinación no viene porque el gnosticismo diluyese, como movimiento tardío y sincrético que es de la Antigüedad, la religión en filosofía; ni tampoco porque aludiese al carácter apofántico de un *Deus absconditus*. Si se me apura, hasta diría que no es por su suelo metafísico que define la existencia como éxodo y exilio, como ya ocurría claramente en el pensamiento de Heidegger, hecho que Hans Jonas ha sabido muy bien poner de manifiesto, sino por la antropología gnóstica que concebía la ética como un saber redentor o salvador, puesto que consideraba al existente como sujeto que está a la espera de ser despertado e iluminado para comenzar su camino de retorno a su verdadero ser espiritual.¹¹⁸ En este punto, y me atrevería a decir exclusivamente en este punto, Trías se manifiesta como un gnóstico convencido.

Este carácter gnóstico del pensamiento de Trías, manifiesto en la ética del límite, nos confronta con un problema de inmensa magnitud. ¿De qué y por qué tiene que ser salvado el hombre? ¿Es posible hablar de salvación en el marco de una religión sin Dios, o de un Dios escondido? ¿Una existencia arrojada puede ser entendida como una existencia susceptible de salvación? Trías ha arremetido violentamente, desde sus inicios, contra el existencialismo porque consideraba que era un antropocentrismo inmanentista que simplificaba enormemente la cuestión ética al reducirla al esquema de una existencia auténtica o inauténtica. En parte su alejamiento de Heidegger, al que por otro lado admira profundamente, proviene de este cariz que tiene en él el pensamiento ético, claramente heredero de las corrientes existencialistas.¹¹⁹ La ética no es cuestión de «autenticidad», no radica en una cuestión de «calidad de vida», no supone un más o un menos en la forma de vivir. La ética no es un lujo, sino una cuestión de vida o muerte.¹²⁰

Toda ética es una cuestión de vida o muerte porque la ética es el resultado de una experiencia pasional. Toda pasión nos confronta con la muerte, no con la muerte de otro, ni con la muerte en general, sino con la

«muerte propia». El hombre entiende la «seriedad lúdica» de su existencia cuando descubre la «seriedad lúdica» de su pasión dominante, de la cual las restantes son mero corolario, florilegio, adorno y exhuberancia, respecto a esa raíz pasional que polariza toda su existencia. Saber que la existencia, en el fondo, se confronta con la muerte hace que la ética se vuelva un asunto de máxima prioridad e importancia. La ética nos salva de nosotros mismos, de nuestro propio yo esencial, de nuestra propia pasión. Toda vida ética nace de aprender que entregarse apasionadamente al propio poder puede conducir a la autodestrucción. El hombre es el único ser de la creación que necesita ser salvado de sí mismo.

La ética toma en la filosofía del límite el lugar que tenía en la *gnosis* antigua: saber o conocimiento salvador. La experiencia del amor-pasión es una experiencia de conocimiento que nos desvela nuestro poder propio, nuestro fondo esencial, y que, en esa experiencia y desde esa experiencia, el hombre aprende que la existencia se sostiene sobre un fondo inflamable, sobre un dinamismo que, bien encauzado, puede ser fuente de vida pero que, mal dirigido, puede transformarse en principio aórgico, caótico, que pone en peligro la propia existencia. El saber salvador no viene de fuera, no es una luz que provenga de lo alto, no es una manifestación de una serie de procesiones que paulatinamente, en cascada, van descendiendo desde el Superuno, fundamento de todos los fundamentos, hasta el hombre objeto de redención. Como veremos, en la filosofía del límite, este saber salvador proviene, como ya enseñara la sabiduría antigua, de las «profundidades de la Tierra», del «fondo abismático de la existencia», de la «matriz o Madre». El hombre que ha puesto su vida en juego, el hombre que ha sobrevivido a una experiencia como la del amor-pasión, ha aprendido el peligro que implica «rebasar los límites», despertar a la fiera dormida, exponerse a una alteridad que no es la propia. A partir de este momento el sujeto se investirá como sujeto fronterizo, como aquel que ha aprendido que hay un límite constitutivo del sujeto, dador de vida. La vida de este sujeto es una vida limítrofe, éticamente asumida, que conoce que hay realidades ocultas que han de permanecer fuera del «cerco del aparecer».

6.2. LA NATURALEZA LIMÍTROFE DEL SUJETO PASIONAL

No se trata tan sólo de «llegar a ser lo que ya se es», verdad formulada ya en Píndaro y que todos los griegos tenían presentes en su

mente. No es sólo cuestión de autenticidad, sino de saber preventivo y salvador. Como también sabía Apolo, en cuyo templo, junto al «Conócete a ti mismo» se encontraba esculpido «Nada sin medida». Nietzsche, en su obra *El nacimiento de la tragedia*, piensa acertadamente que este aserto ético representa el triunfo de la ética socrática sobre el espíritu de los griegos, una manifestación más de la imparable victoria del instinto apolíneo en la cultura griega, como se ve también en la estética al afirmarse el ideal de las formas puras y de la belleza como armonía y proporción. Este triunfo estético dominará durante toda la Edad Media hasta el retorno de lo dionisiaco en suelo alemán en el renacer del drama operístico wagneriano.¹²¹

No obstante, en mi opinión, Nietzsche se equivoca cuando piensa que este ideal socrático de la medida, de la medida, heredado por Platón, se contrapone al instinto dionisiaco, a la dimensión orgiástica de la pasión. Él mismo se ve forzado a admitir el carácter terapéutico que tiene lo apolíneo sobre lo dionisiaco, ya que en el pueblo griego como en el alemán, a diferencia de los pueblos latinos, lo dionisiaco constituye su suelo natalicio. De forma parecida la ética es la terapia que ha de seguir el enfermo pasional, el convaleciente de una experiencia de amor-pasión, no como medida preventiva, ni tan siquiera por un criterio básico de prudencia, en el sentido que dicho término tiene coloquialmente, sino por sabiduría. La ética no es el egoísmo del que ha estado al borde de la muerte y quiere conservar su vida a toda costa (puede darse la tesitura de que la ética exija entregar la propia vida); no es una medida preventiva frente a futuros encuentros pasionales, sino que el sujeto pasional ha hecho un descubrimiento único: su dimensión límite.

La experiencia pasional es una experiencia de conocimiento propio en el Otro, bajo la apariencia de un sí mismo. El sujeto que se salva del suicidio ha aprendido a saber que el Otro nunca podrá ser un sí mismo. En otras palabras, que en el fenómeno del amor-pasión hay vigente un «esquema transferencial» que lleva al sujeto a identificarse con el Otro como si fuese un *alter ego*, se produce una proyección obsesiva en el marco de una experiencia de identificación sin precedentes: el sujeto vive el amor-pasión como la locura de la empatía. La terrible «purga», la posterior «cura», tienen que enseñar al sujeto que nada que aparezca bajo el ropaje de la «Madre», de fundamento, de raíz puede ser tomado en cuenta; que cualquier manifestación del propio núcleo esencial es mero

espejismo y que la identidad nuclear del yo, de la mismidad, es algo que permanece oculto y nunca se manifiesta como tal. Admitir que este «enamoramamiento empático» fue una alucinación narcisista pasajera es el origen del despertar ético.

Aquí empieza a constituirse el sujeto limítrofe en cuanto tal, que por su propia formulación es un sujeto pasional que asume y se reviste de una condición limítrofe: la propia identidad nunca se revela ni se manifiesta. Hay una dimensión eternamente oculta que toda ética ha de preservar y admitir como un límite irrebutable e infranqueable. En honor a la verdad, y no por razones estratégicas o prácticas, el sujeto ha de admitir que sólo la medida en la pasión se ajusta a su verdadera condición antropológica y ontológica, y que el anhelo que late en el amorpasión es un anhelo ideal y puramente irreal. Usando el esquema kierkegaardiano, podríamos decir que el sujeto pasional ha de abandonar el «estadio estético» para transitar al «estadio ético». Entendiendo estética, no como veremos en el próximo apartado, sino en su sentido primigenio de *aisthesis*, percepción en el sentido de padecimiento. La recepción precede también en esta filosofía a la acción, el padecimiento a la creación, el sufrimiento a la acción ética.

La naturaleza limítrofe del sujeto es ante todo pasional. Es en la pasión, y a través de ella, que el sujeto descubre el abismo que media entre su existencia y su matriz, entre su fundamento y su vida en exilio. El sujeto aprende en carne propia la necesidad de respetar un límite ontológico que le constituye y funda como sujeto, verbigracia, como sujeto ético, dado que no hay otra forma de ser sujeto. Este límite no posee ya una vertiente meramente negativa y restrictiva, sino claramente positiva: es fuente de vida, vida humana y ética. Por eso, la medida no es tan sólo un instinto estético, una fuerza cultural, como pensaba Nietzsche, es una realidad ontológica y antropológica: el hombre es límite ontológico; la vida humana es limítrofe.

A partir de este momento el sujeto está prevenido contra el amorpasión, contra el intento de amarse en otro que sí mismo, contra la fiebre de la empatía acrítica, contra toda alucinación pasajera, y parece despertar de un sueño. La existencia, su existencia, será siempre existencia en falta, *inocentemente culpable* como decía Trias, incompleta. Todo intento de profanar el misterio, de traer a la luz el arcano se paga con la muerte. Ahora, el sujeto fronterizo ha aprendido a respetar el cerco

hermético, el claustro matricial, lo que se escapa a toda indagación, a toda profanación. El límite es para él frontera, lugar que inicialmente no explora, sino en el que se detiene. Percibe que en el carácter restrictivo del límite hay una fuente de vida, un rostro amable que asegura su existencia y da forma a su ser ontológico.

Este límite, hasta ahora tan sólo límite pasional, vuelve al sujeto un sujeto crítico. El sujeto se encuentra alerta frente al carácter alucinatorio de su propia inteligencia pasional. Su inteligencia percibe la importancia del límite y lo admite como realidad indiscutible. A partir de ese momento todo intento por ocupar el lugar del Padre muerto, por copular con la Madre, se convertirá en un tabú. El lugar del Padre muerto, del Dios muerto, ha de permanecer vacío. Como afirma Freud en su comentario a esta escalofriante descripción de cómo nace el tabú del «incesto» en la cultura humana gracias al asesinato del Padre por parte de la descendencia deseosa de copular con la única hembra de la tribu, con la Madre, este parricidio se salda con un pacto fraternal, un acuerdo tácito, no escrito ni formulado, en el que los hermanos, para no entrar en una lucha fratricida, deciden mantener vacío el lugar del Padre y renunciar a su deseo incestuoso de copular con la Madre.¹²² A partir de este momento el vacío del Padre, su ausencia, se convierte en ley de orden social, pero al mismo tiempo el vacío se llena de sentido ontológico, se configura como realidad ontológica y, cómo no, como seducción constante, como sollicitación ininterrumpida a «traspasar la ley», a «violar la ley».¹²³

Para el sujeto fronterizo el límite tiene siempre algo de «tabú». Es, por un lado, prohibición, «No trespassing»; pero, por otro lado, es una incitación constante a ir «más allá», a explorar lo que queda allende el límite. Sin duda, como ya le ocurriera a Kant, el límite se constituye en el mejor motor para ir «más allá del límite», lo nouménico se convierte en una recurrencia obsesiva para una razón herida de muerte, para una razón trágica. Como alma en pena recorre la inteligencia las lindes de su dominio, mirando nostálgicamente el *marem tenebrarum* del territorio vedado por las columnas hercúleas que con su leyenda «Non plus ultra», llenan de espanto a los navegantes que creen que, pocos metros más allá, las aguas oceánicas se desbordan en terribles cataratas que se precipitan en el vacío. Hasta que unos audaces marineros, llevados por una idea alucinatoria, por una quimera, «creyendo descubrir las Indias más orientales», descubrieron las Américas, confundiendo Oriente y

Occidente, pero violando el límite imaginario. También Kant orquestó su propia «quimera», el símbolo artístico como símbolo moral, el arte como gran barca para introducirse en las negras aguas de lo vedado.

Trías, sin embargo, dará una vuelta de tuerca a esta ingeniosa estrategia kantiana. También el símbolo será el instrumento adecuado para que la razón del sujeto fronterizo se interne en el cerco hermético, pero con un resultado diferente al de Kant. En cualquier caso, la raíz común de ética y estética está ya aquí puesta y tan sólo hay que dejarla crecer para recoger su fruto maduro. Pero antes de introducirnos en esa aventura es necesario recoger el hilo de oro de Ariadna de nuestra reflexión y retornar a la pasión, material con el que se forja la filosofía del límite.

6.3. LA PASIÓN ÉTICA

«Nada grande se ha hecho en este mundo sin pasión.» Esta frase de Hegel ha hecho fortuna desde que fue pronunciada por primera vez. La pasión es el origen de todos nuestros bienes, pero indudablemente también de todos nuestros males. La pasión ha de ser distinguida nítidamente del deseo que constituye su origen, su inicio. El deseo es como la nietzscheana flecha lanzada al infinito, en la que el anhelo (*Sehnsucht*) que el hombre mismo es, no se ha dado aún concreción ninguna. Este fondo abismático de la pasión, el deseo, es fuente de continuo dolor e insatisfacción. La raíz misma de la pasión es incombustible, no cesa nunca, siempre está en continua actividad. Si no fuese así, este mundo que es fuego, ya lo decía Heráclito,¹²⁴ perecería y tocaría a su fin. La infinitud de deseo configura la promesa de inmortalidad del mundo presente, pero al mismo tiempo constituye la certeza de la imposibilidad de su satisfacción. Sin embargo, este mundo, nuestro mundo, no es una realidad indeterminada o abstracta, infinita, sino que es una realidad existente, una realidad fundamentada en un fundamento en falta, una realidad expulsada y extasiada. Esta realidad implica una relación del sujeto pasional, investido sobre la corriente del deseo, con un fundamento en falta.

Este sujeto pasional –y todo ser existente es al menos sujeto pasional en relación con su fundamento en falta– experimenta en el hombre un segundo éxtasis, el de la inteligencia. El sujeto humano es

doblemente fronterizo: respecto al fundamento y respecto a la existencia. La inteligencia humana se abisma eróticamente ante el mundo y ante el arcano del mundo. La inteligencia humana vive tensada eróticamente hacia el mundo y hacia lo que del mundo se le sustrae. No es de extrañar, pues, que el binomio originario del que todo parte no sea ni la realidad en sí, como pensaba el realismo ingenuo, ni el pensamiento en sí, como pensaba la Modernidad, sino que, como viera Heidegger, el mundo es correlativo a la inteligencia: el mundo se abre a la inteligencia como la inteligencia lo hace al mundo. El mismo Ortega y Gasset, estudiante en Marburgo, ha instituido esta verdad en el principio de su filosofía: el raciovitalismo es la afirmación de que «yo» y «mundo» se codicen y coexisten.¹²⁵ Este parece ser el nuevo suelo metafísico sobre el que se construye un pensamiento que supera la hermosa y gran herencia de la Modernidad, iniciada por Descartes.

De igual manera, en el nivel pasional, se detecta este movimiento del sujeto fronterizo hacia el mundo y del mundo hacia el sujeto fronterizo. Debido a este doble éxtasis de la inteligencia hacia el mundo y su arcano puede producirse ese fenómeno, único y singular, que es el amor-pasión. Los requisitos para que un sujeto existencial pueda experimentar una pasión de esta índole son, sin duda, que sea un sujeto fronterizo, dotado de una razón fronteriza, vuelto hacia un fundamento en falta y suspendido sobre un doble abismo o límite. El amor-pasión, y es lo que hemos intentado demostrar en esta segunda parte, es una experiencia abismática de la inteligencia en el fundamento matricial. Los rasgos son nítidos, la experiencia de profanación del límite también, así como las referencias innegables al yo esencial y su poder. Todo esto nos permite afirmar que el amor-pasión es el intento del fronterizo de violar su propia condición, de salirse de la existencia y regresar a la morada de las Madres, de retornar a su suelo matricial, suspendiendo todas sus condiciones existentes.

El sujeto fronterizo siente en el amor-pasión un retorno de lo Inmemorial, la vivencia de un recuerdo que nunca se produjo en la existencia efectiva, pues el fundamento está presente en el modo de la ausencia y es respecto de la existencia, lo Inmemorial. Aquí se encuentra, sin duda, descrito en términos de la filosofía del límite, el concepto de rememoración (*anamnesis*) platónica. En el amor-pasión se produce esa especie de sueño hipnótico, donde el fronterizo es visitado por sus

ancestros, por su *alter ego*, en forma femenina. Por otro lado, esta sensación de extraña familiaridad, de inquietante semejanza y afinidad, pone de manifiesto en el amor-pasión esta dimensión del fundamento. La dimensión del futuro, como tal, no existe. Todas las ensoñaciones son como prolongaciones fantaseadas de la felicidad del momento presente, configurado como eterno presente, ya que la temporalidad ha quedado cancelada y subsumida en su dimensión de pasado.

En realidad, esta experiencia abismática no permite la libertad y por eso es pre-ética o pre-moral. El sujeto pasional es un sujeto paciente, vuelto en sí o sobre sí, explorando aquello otro de sí que es sí mismo, su fundamento matricial. Sin embargo, al no haber dimensión de futuro, no puede haber libertad. Esta experiencia de sentirse irresistiblemente arrebatado, de sentir que uno se precipita en la pasión sin poder hacer nada en contra, es la experiencia de una anulación absoluta de la libertad o, si se quiere ser más benévolo y correcto, podría afirmarse con los idealistas, «una absoluta determinación de la libertad por su ser esencial».¹²⁶

El punto más problemático en el presente análisis del amor-pasión radica, sin duda, en la cuestión de la alteridad. Resulta evidente que uno de los rasgos más sobresalientes del amor-pasión, que lo distingue nítidamente del deseo, es la singularización. La experiencia de amor-pasión singulariza al objeto, lo llena de concreción, lo hace un mundo en sí mismo, al modo de una mónada leibniziana. Este manierismo barroco del amor-pasión hace del detalle un mundo, pero sin perder el detalle de vista. Los amantes notan y sienten esta singularidad como una herida que espolea sus corazones y sus cuerpos hacia la unión absoluta. La paradoja está en que ninguno de los amantes admitiría que padece una alucinación, que su pasión es irreal o ideal, y en modo alguno creería que padece una transferencia o que está recreando al amado a su imagen y semejanza. En realidad, no debemos entender el amor-pasión, tal como lo presenta Trías, como un fenómeno de alucinación pasajero, sino más bien como un fenómeno de co-pertenencia originaria. En el amor-pasión los amantes se dan cuenta de que forman parte de una unidad primigenia, absoluta, en la que los dos se integran y fusionan, perdiéndose o diluyéndose en la indistinción. Vista de este modo el ansia de unión es simultáneamente ansia de fusión y reconocimiento de mí mismo en el otro. La familiaridad y la alteridad casan perfectamente en el fenómeno

del amor-pasión: el otro es absolutamente otro que yo, pero a la vez es algo llamado a ser más yo que yo mismo. Este sentimiento extraño, amable e inquietante al mismo tiempo, es el que define la experiencia pasional como experiencia fundamental, como encuentro abismático con lo matricial.

Esta experiencia es la base de la ética y de la estética triasianas. Sin ella no se entiende la idea que Trías se ha ido forjando del hombre como ser fronterizo y, aún menos, por qué la dimensión matricial juega un papel prioritario y determinante en su pensamiento. Curiosamente, sin embargo, esa Madre es simultáneamente Padre. Aquí el análisis freudiano sobre la muerte del Padre, como formulación simbólica de la muerte de Dios en la cultura decimonónica, nos ayuda a esclarecer un punto de fundamental importancia: el límite es la herencia de la muerte del Padre, de Dios, que mantiene y preserva intacta la virginidad de la Madre. El límite era originariamente ley sustentada en la autoridad paterna. El Padre era el «ojo que todo lo ve», la omnipresencia interna a la conciencia misma, como recoge Kant en su *Ética*, que conoce sus movimientos más íntimos y secretos, a la que la conciencia no puede escapar pues se siente culpable, y que evidentemente, como en el caso de Caín y Abel, del mal respecto al bien, tiene que acabar en asesinato. A partir de ese momento, tras el asesinato –y no olvidemos que el amor-pasión es una especie de asesinato, si no acaba en suicidio–, la alianza fraternal instituye el límite como nueva realidad, como mojón y testimonio de la sangre derramada del Padre, que preserva a la Madre y deja el lugar del Padre vacío.

Este lenguaje simbólico puede mostrarnos la raíz profundamente religiosa de todo el pensamiento de Trías, si se entiende la religión en un sentido que nada tiene que ver con el habitual. La *recherche du Dieu perdu*, con la que iniciábamos este ensayo, supone el fondo de esta metafísica donde la pasión viene a confirmar la desaparición del Padre y la importancia alternativa de la Madre, que sin embargo queda a buen recaudo en su claustro materno velada celosamente por la presencia testimonial de un límite infranqueable, más allá del cual «no se debe ir», si no es a costa de la propia vida. Se configura así lo que Trías denomina, desde *Ciudad sobre ciudad*, el espacio topológico del límite con sus tres cercos: cerco hermético, cerco del aparecer y cerco fronterizo. La experiencia pasional ya da cuenta, patéticamente, de esos tres cercos y de la aparición del límite como tal. Pero me gustaría resaltar que nada de eso

sería posible si no hubiese un fondo paternal con entrañas maternas que mantiene con el existente esa extraña relación ontológica, sin la que el ser humano no se entiende, y que en mi opinión es lo que podríamos llamar «religiosidad humana».

La existencia alude a la expulsión pero, en su dimensión erótica, muestra claramente que esa expulsión no tiene el carácter de desligazón o arrojamiento, sino que la existencia está religada eróticamente con su fundamento, pero con una medida que viene de la experiencia del límite como dador de forma. En este sentido, me gustaría afirmar que nos encontramos ante el fundamento ontológico de la religiosidad humana que permite entender por qué el sujeto fronterizo es un ser religado, confrontado con el arcano y el misterio, que entiende la Divinidad en forma sexuada o erótica. Ambas dimensiones, la paternal y la maternal, se alternan sucesiva y alusivamente en las descripciones que Trías nos va dando de la experiencia religiosa. Pero quizá lo más importante es que la religiosidad no es tan sólo un fenómeno externo, ligado a las distintas formas históricas en las que han cristalizado las distintas religiones de la Humanidad, sino que la religión, en tanto sustrato ontológico más básico y fundamental, es la matriz nutricia de la que se alimentan la ética y la estética.

Si se entiende de este modo la religiosidad humana como una realidad ontológica, previa a todo corpus ético, político o artístico, se puede entender que la religiosidad es la base misma del pensamiento de Trías. Esta forma de religiosidad está marcada, inexorablemente, por la forma en la que está constituida la existencia y, además, por esa dimensión del cerco hermético, del límite y del cerco del aparecer. Lo matricial se perfila, pues, como una categoría fundamental y básica en el pensamiento de Trías, y, lo que es más importante desde mi punto de vista, la herencia de la figura paterna, propia del pensamiento cristiano occidental, da lugar a un lugar vacío marcado por este sello indeleble, por este estigma, fruto del asesinato, que es el límite mismo. La filosofía del límite es, pues, si podemos llevar adelante la metáfora de Freud, la marca, la huella, de la muerte de Dios en el pensamiento triasiano, o sea, la herencia del nihilismo en un pensamiento religioso, en el sentido anteriormente apuntado. Pasemos, pues, sin más demora, a ver cómo de esta experiencia pasional, vertiginosa y suicida, nace todo el edificio de la filosofía del límite, con esos dos pilares majestuosos que son la ética y la

estética, para finalmente ver cómo la religión bebe de estas dos fuentes para entenderse a sí misma.

TERCERA PARTE

ÉTICA Y RELIGIÓN

Capítulo VII

ÉTICA Y CONDICIÓN HUMANA

La base pasional de la filosofía liga, indefectiblemente, la inteligencia y la pasión. La inteligencia pasional es la única y verdadera razón, lo cual nos confronta con la polémica cuestión de ligar filosofía, saber aparentemente teórico, y ética, ciencia prioritariamente práctica. Las relaciones entre *theoria* y *praxis*, entre saber y hacer, entre conocimiento y virtud nos confrontan con uno de los nudos arquimédicos de la tradición occidental. Nunca se pensó que el *ethos*, las *moiras*, tuviesen que estar determinados por el conocimiento.¹²⁷ Los valores que orientaban la *praxis* eran forjados habitualmente por los poetas y los profetas, eran valores prioritariamente comunitarios, ligados a un pueblo o a una tradición cultural concreta. No se conocían los valores fuera de su plasmación histórica, de su matriz religiosa y comunitaria. Los valores eran valores de la comunidad y tan sólo secundariamente valores del individuo.¹²⁸ En parte, porque dichos valores morales aseguraban la convivencia entre los hombres, regulaban las relaciones interfamiliares e intergrupales, sancionaban o premiaban determinados comportamientos y prohibían otros. De este modo se fueron forjando los valores de una comunidad, de una tribu, de un pueblo, su peculiar forma de apropiarse de una matriz de valores que constituían sus rasgos diferenciales y específicos y de darle cuerpo.

El binomio entre «conocimiento» y «virtud» empieza a forjarse a partir de la ética socrática tal como nos la transmiten los diálogos platónicos. Elevarse al bien, conocer las ideas como modelos objetivos que nos permitan discernir entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, se convierten en el ideal de conocimiento ético: saber para ser bueno. La sentencia griega, «sólo el sabio es virtuoso», se convierte repentinamente en el credo del pueblo heleno, tal como se muestra en las escuelas griegas tardías, cuando la crisis de la cultura griega confronta al pensamiento con la necesidad de un saber ético universal, no ligado a una matriz religiosa y cultural. El saber ético-filosófico parece ser exigido por un universalismo que supere el marco de los saberes éticos ligados a las diversas matrices religiosas de los diversos pueblos. Lo que ahora se llama «multiculturalismo», la pluralidad religiosa, responden a un estadio no

conflictivo de la Humanidad que ahora ha de integrarse en una matriz nueva: una cultura universal que dé acogida en su seno a una pluralidad de pueblos. Sin la preparación de las escuelas éticas griegas, en las que se forja la idea de una ética universal, identificada con la razón, no es posible pensar el «milagro romano».

El «milagro romano», que se encuentra plasmado de modo fundamental en el derecho romano, base de los actuales códigos jurídicos de Europa, supone el reconocimiento de una ética universal, base de los credos liberales posteriores. El reconocimiento de una «humanidad» semejante en los pueblos vencidos o colindantes no puede explicarse tan sólo como una estrategia política de colonización y romanización pacíficas, sino que es un credo del hombre romano. Esta «creencia racional» está firmemente preparada por el estoicismo, el epicureísmo y ciertas formas de cinismo ilustrado. En consecuencia, viene a afirmarse la presencia de unos valores universales, éticos y morales, y por tanto prácticos, que coinciden plenamente con el uso de la razón. Los valores éticos universales son valores racionales, valores que todo sujeto que llega a un uso pleno y maduro de la razón ha de aceptar como propios.

Esta ética racional o ilustrada, universal, es la que sostiene una prioridad y maridaje entre ética y filosofía. No es posible un saber práctico que conduzca al hombre a la buena vida, que preserve la paz social y asegure el buen funcionamiento de la *polis*, haciendo posible la felicidad individual, si previamente el hombre no se vuelve sabio, es decir, no desarrolla al máximo sus posibilidades intelectivas y racionales. Esta ética intelectual, sabia, supone un ideal filosófico de *paideia* de la Humanidad, en la que el camino de conocimiento es simultáneamente senda de virtud y promesa de felicidad futura, tanto individual como social.¹²⁹

Realmente, Platón y Aristóteles forjaron en esta línea el atractivo ético de toda la filosofía. No obstante, este atractivo ético de la filosofía podría explicar que los espíritus éticos, atraídos por el bien moral, se sintieran atraídos por la vida filosófica y, gracias a ella, a la vida política, pero no explica cómo el saber teórico se vuelve saber práctico. Uno de los frentes de crítica con los que se ha tenido que enfrentar Platón a lo largo de la historia radica en esta cuestión de la motivación moral: ¿puede el conocimiento hacernos buenos? ¿Tiene el saber teórico, por sí mismo, una repercusión práctica? ¿Es lo mismo saber que querer y querer que hacer?

Nos enfrentamos, sin duda, con uno de los temas más espinosos con los que ha de confrontarse cualquier teoría ética. Platón percibió nítidamente la dificultad inherente al conocimiento teórico para volverse práctico y puso como cúspide del mismo el ideal del bien en sí mismo, la idea moral *par excellence*.¹³⁰ De este modo, el arduo y difícil camino intelectual, que ha de abandonar el terreno de la *doxa* para alzarse a la *episteme* o ciencia, y desde ella caminar por las erráticas cumbres de las ideas trascendentales mediante la dialéctica, se vería recompensada por la visión estimulante, práctica, del bien en sí mismo. El bien, en tanto trasfondo de cualquier idea platónica, afirma que el hombre no anhela saber por saber, no está poseído de un prurito de intelectualidad ni es cierto que el saber sea puro, en el sentido de que se mantenga en su propia autocomplacencia iluminativa, sino que el saber nos dirige, nos constituye, nos transforma éticamente. Sólo desde esta nueva concepción del pensamiento puede entenderse por qué la filosofía se transforma en saber salvador, *gnosis*, principio rector, usurpando el lugar que antiguamente ocupaban la religión, el culto, la poesía y las demás instituciones de los ancestros. El conocimiento nos transforma, nos eleva a la verdad intelectual que nos hace mejores, no sólo sabios, sino también buenos. Este monotelismo de la voluntad intelectual, esta subordinación incondicional de la voluntad al intelecto, es lo que Schelling critica contumazmente en el ideal platónico de la filosofía.¹³¹

7.1. ÉTICA Y FILOSOFÍA

La idea de bien es la idea madre del pensamiento platónico, como bien viera Trías en la elaboración de su tesis de licenciatura. Esta idea nunca abandonará la concepción de la filosofía forjada por Trías: el bien es la idea de las ideas, *anima mater* de cualquier elaboración conceptual o filosófica. La filosofía no sólo está comprometida con la verdad, no es tan sólo trasunto del pensamiento, sino sobre todo con el bien: es cuestión de la voluntad y de la moralidad. El ideal intelectual está dominado por la idea de bien, lo cual quiere decir evidentemente que la moralidad se entreteje con el conocimiento.

Esta idea empieza a resquebrajarse en Aristóteles, para el cual la acción ética está marcada decisivamente por la voluntariedad de los actos, o sea, por la decisión. Esta decisión no se sigue, inmediatamente y con

necesidad, de la deliberación y el juicio prudentes, aunque tiene con ellos una estrecha conexión.¹³² El conocimiento predispone a la acción, favorece y condiciona el curso de la misma, pero no la determina. El hombre es capaz de actuar en contra de lo que sabe, y aun en contra de lo que juzga. Esta capacidad de que la voluntad contradiga el conocimiento es la que llevará al posterior divorcio entre conocimiento y virtud, y a la ruptura del ideal platónico de saber ético. La voluntad no está sometida despóticamente a los dictados del entendimiento o del conocimiento, aunque no puede prescindir de ellos.

Esta fractura recorre todo los *corpora* éticos forjados en la Edad Media, en los que paulatinamente la voluntad va cobrando un mayor protagonismo, al margen del conocimiento. El intelecto tiene que conformarse con un «dominio democrático», no «tiránico» sobre las pasiones, y la teoría epistemológica afirma la prioridad pasional, pulsional e imaginativa de cualquier proceso de conocimiento conceptual y reflexivo. La inteligencia puede intentar subyugar a la voluntad, mediante imágenes inducidas o «paraísos artificiales» generados mediante conceptos, a la acción. De ahí el sentido de la alegoría como herramienta educativa de los valores. Uno de los puntales de la estética triasiana se basa en la nítida distinción que establece entre alegoría y símbolo.¹³³ La alegoría, cuyo uso en el medioevo es patente, es concebida como el ropaje icónico, imaginativo, de un concepto. Toda alegoría refiere a un lenguaje racional, a un mundo conceptual, cerrado y bien definido. El símbolo, por el contrario, es una moneda fragmentada, rota, en la que el simbolizante remite a lo simbolizado de un modo «indirecto y analógico», en el que lo simbolizado no se muestra en un concepto, no es un referente claro y dominable, sino alusivo, abierto a una *hermeneusis* infinita. Por eso los medievales, en su arte alegórico, muestran su clara preferencia por lo ilustrado y racional, pues consiguen inventar un lenguaje cifrado para la voluntad y sus acólitos (pasiones, emociones y deseos), orientado a la acción ética. La razón, con la alegoría, empieza a hablar el lenguaje de la pasión.

No es de extrañar que la eticidad y la moralidad fuesen idénticas en los pueblos antiguos y que tan sólo en la Modernidad se produzca ese extraño divorcio entre ambas. El individualismo moderno, cuya raíz metodológica radica en el solipsismo que caracteriza a la razón, vuelve conflictiva toda relación de la subjetividad con el entorno, y aún más, con

el entorno social y cívico. La autonomía se configura con Descartes en la raíz misma del pensamiento. Pensar es siempre pensar por cuenta propia, aunque en esta arriesgada tarea uno coincida con los prebostes del pasado y, aun, del futuro. Los caminos del pensamiento han sido trillados por otros antes que nosotros e incluso los mismos caminos serán recorridos por otras tantas cabezas después que nosotros. La Modernidad hace de la certeza del *cogito, ergo sum* el punto central de la autonomía del pensar frente a cualquier otra forma de verdad. Sería absurdo creer que Descartes pensaba que sólo había verdades racionales o, aún más, que tan sólo en la certeza intelectual se encontraba el camino a la verdad, pero la verdad racional, a diferencia de las demás verdades (intuitivas, creídas, imaginadas, soñadas, experimentadas), era indesligable de la autonomía, radicada en la fuente del propio yo en tanto que actividad pensante. El pensamiento se hacía, de este modo, autoevidente para sí mismo, autónomo de toda verdad exterior, de toda sensación, de todo fenómeno o mundo exterior.

La razón alcanza con Descartes un conocimiento esencial sobre su propia realidad: ser una naturaleza autoevidente para la razón misma. El modo de ser del pensamiento es lo que Descartes entroniza como prototipo del modo de ser universal. Todo lo que es, todo lo que existe, tiene que asemejarse al modo de ser del pensamiento mismo: ser autoevidente para la razón misma. La ética queda profundamente afectada por el giro que se produce en la concepción del ser: el ser ya no es un ser participado, no es un ser de las cosas creadas, no es un ser sustantivo, sino un ser eidético. Los valores ya no lo son del ser, no lo son de lo creado, sino que los valores sólo son tales en la medida que son autointuitivos, evidentes para la razón. La ética ya no es ética de un pueblo, ni ética universal de los pueblos forjada históricamente y transmitida por sacerdotes, poetas y padres, sino que la ética se vuelve una ética individual, propia del sujeto que conoce, y tan sólo será universal en el modo de la intersubjetividad: si la razón es una para todos, entonces la ética es una para todos.

Clarísimamente se produce con Descartes un hermanamiento profundo, radical, entre filosofía y ética que muestra su máxima coherencia en la ética kantiana. Para Kant la fuente de la moralidad, de la autonomía moral, se encuentra en la presencia de una ley inmanente de acción: el imperativo categórico. Dicho imperativo, cuya formulación más

clásica reza: «Obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda convertirse en la norma de conducta universal», no es de naturaleza meramente cognoscitiva, como pretendía Platón, sino puramente práctica. El divorcio entre teoría y *praxis*, en lo referente a la fuente motivacional, parece ser radical en Kant, razón que propició las furibundas críticas de Schopenhauer.¹³⁴ Kant cree que la razón se mueve única y exclusivamente por ideas, por un afán de conocimiento que se satisface a sí mismo y que está libre de toda motivación práctica, no utilitarista y pragmática sino también ética o moral: el conocimiento no nos hace mejores en ningún sentido, ni decide sobre nuestro futuro moral. Esa razón se mueve por una necesidad interna que hace que todo lo que se conozca sea necesario intelectivamente y que el mundo que forja la razón pura teórica sea un mundo en el que no tiene cabida ninguna la libertad.

El mundo de la libertad es un mundo de una razón práctica que tiene su origen en una evidencia intelectual del tenor de la del *cogito, ergo sum* cartesiano: el imperativo categórico, el deber moral. Sólo porque hay una voluntad que conoce el deber hay ética para Kant. Esta razón no anhela conocer, sino que en tanto que anhela actuar produce inteligibilidad práctica, conocimiento práctico. Ese conocimiento no tiene un referente real, sino que es autorreferencial: se refiere a la razón práctica misma. La razón que se cree libre y autónoma se sabe sometida al deber. La fuente del deber es la razón misma que actúa y en tanto que actúa. Ese conocimiento no es de naturaleza teórica, sino un destilado de la razón práctica. Esta evidencia intelectual práctica, provista de sentido únicamente para un sujeto dotado de voluntad y acción, genera un nuevo campo de objetos de conocimiento, que divergen radicalmente de aquellos objetos de conocimiento teórico que configuran el mundo de los fenómenos tal como se muestran a un sujeto de naturaleza pasiva, no activa.

Nos encontramos, pues, aquí en las antípodas de Platón: el conocimiento no es, por su propia naturaleza, práctico; al contrario, es la *praxis* la que genera por sí misma un conocimiento de naturaleza ética, regido por la idea de deber y no por la idea de felicidad como en Aristóteles. No hay ideal de armonía, no hay ideal comunitario en esta ética kantiana, sino tan sólo un ideal del deber, una idea de ajuste de la acción práctica a la exigencia interna de la propia acción. No es de extrañar que se haya querido ver la influencia de cierta formación pietista

en Kant que permite hablar, en el caso de su ética, de una transferencia de la polémica cuestión de la «pureza de intención» en el obrar, elaborada en el ámbito religioso, aplicada ahora a una ética racional o secularizada. Según esta tradición la moralidad no radica en contenidos, no radica en la materia o el contenido de la acción ética que se emprende, sino en la disposición última, en la motivación real del agente a la hora de realizar dicha acción. En otras palabras, el peligro de la «hipocresía religiosa» que podía conducir a alguien a confundir el cumplimiento externo con la acción interna, obligó a distinguir nítidamente entre aquellas acciones que se realizaban «conforme a la ley», como diría Kant, pero no «por *mor* de la ley». El hipócrita coincide materialmente con la moralidad, pero difiere «formalmente» de ella, porque como dice Yahvéh, «vosotros me honráis con los labios, pero vuestro corazón está lejos de mí». La moralidad exige, pues, no sólo la concordancia material de la acción con la moralidad sino la concordancia formal, es decir, la de la interioridad misma del espíritu que lleva a cabo la acción, la motivación moral de su voluntad en la realización de la acción.

Kant, por tanto, con su ética del deber, ha llevado la cuestión de los lazos entre ética y filosofía a su punto álgido. La filosofía no es única, sino doble: teórica y práctica. Las relaciones entre ambas se transforman en un punto conflictivo que los idealistas, a su modo y manera, intentarán solventar. Algunos, como Fichte, intentando mantener la tensión entre conocimiento y virtud, saber y acción. Otros, como Schelling y Hegel, decantándose claramente por una ética de la acción como productora de conocimiento, lo que hace que la categoría de «experiencia» se convierta en fundamental para estos pensadores. Algunos teóricos, sobre todo del ámbito francés,¹³⁵ han denominado con propiedad *La fenomenología del espíritu* un *Bildungsroman*, una novela formativa. Esta idea romántica de la novela formativa, en la cual el espíritu va forjándose una vida intelectual que es el correlato destilado, conceptualmente, de una experiencia vital, implica una asunción de la naturaleza ética del conocimiento. La *praxis* es fuente de conocimiento, raíz de toda especulación teórica.

Vemos, una vez más, cómo las relaciones entre Idealismo y Romanticismo no son aquí de confrontación sino de pleno acuerdo. No es extraño, por tanto, que los contemporáneos de Hegel le denominasen el «nuevo Aristóteles alemán». En contra de lo que muchos pudieran pensar,

Hegel no es el que ha entronizado la teoría, la razón, como principio fundamental de la concepción del Universo. El racionalismo hegeliano no es hijo de Descartes, sino de una tradición que convierte la *praxis* en origen de la sabiduría: Goethe. No nos ha de extrañar, por tanto, que en este período de la gestación de la obra de Trías ambos autores se conviertan en sus genios tutelares.¹³⁶ De manos de Goethe y Hegel asumirá Trías que la ética es una vida, una fase de una importancia radical en la formación de un espíritu universal, y que tiene en la pasión su suelo natalicio. La acción, la *praxis*, la voluntad preceden aquí a toda forma de conocimiento. En este punto retomará Trías las enormes intuiciones kantianas que le permiten forjar su propia teoría ética e insertarla en el seno del *corpus* de su obra.

7.2. PASIÓN, DEBER Y BIEN

En este punto hemos de retomar las reflexiones iniciadas en el apartado anterior. Vimos cómo para Trías la raíz de toda ética es pasional.

La ética se dice, sobre todo, de la pasión y en relación con ella. Podríamos decir que la ética, si tiene que vérselas con algo, es con la pasión. Frente al ardor ilusionista de cierta pasión, la ética se define por la condición limítrofe del fronterizo, a la que corresponde una ética del *mesotés*, del justo medio, de la prudencia, su *ethos* propio. La naturaleza ígnea del fronterizo, su fondo pasional, exige y reclama una «doma», una «restricción», una «medida». Estos términos platónicos plagan esta etapa del discurso triasiano, mostrándonos cómo la pasión, para sobrevivir, anhela elevarse a un plano ético y estético; encontrar su propia medida, la ajustada a su propia condición. Freud no dudaría en afirmar que la pasión, para alcanzar medida humana, para favorecer la existencia humana, la del individuo y no la de la especie, ha de ser sublimada.

No cabe la menor duda de que la ética triasiana es una ética de la pasión, una ética pasional. La pasión, la naturaleza erótica de la inteligencia, es el combustible, la carne de toda acción y de todo vivir. Cuando Trías, en *Ciudad sobre ciudad*, habla de la pasión como hábito y disposición, de la emoción como anticipativa de la reflexión, está afirmando esta raíz volitiva del ser, esta naturaleza dinámica del mismo. La existencia se configura dentro de un dinamismo pasional, se construye sobre la naturaleza del deseo. El hombre es el gran anhelo, la flecha

tensada al infinito de Nietzsche, el animal volcado hacia el futuro, el ser que anhela llegar a ser. Ortega y Gasset afirmaba que la raíz de un ser que es vida es la futurición,¹³⁷ porque su ser-ahí está abierto radicalmente a la posibilidad, extraña conciliación de presente y futuro en un ser que es en devenir, que no es para siempre sino en el decurso de un continuo proyectarse hacia adelante.¹³⁸ Para Trías, que el ser sea vida es tanto como afirmar que el ser es pasión, anhelo, deseo.

En este punto de una «metafísica de la vida», tan válido es el modelo platónico como el nietzscheano, y Trías adopta a ambos pensadores como paradigma. No obstante, ya los medievales percibieron que la pasión puede ofuscar el entendimiento, cegarlos, hacerle perder objetividad. Por eso, todo ideal estético exige un «distanciamiento» en el seno de la propia pasión, una ascética de la pasión. Como Walter Otto señala en su análisis de la figura de Dioniso, siguiendo la huella abierta por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, Dioniso y Apolo, como los Dioscuros, *dii consentes*, son inseparables. Apolo es el Dios de la distancia, de la visión, que introduce este distanciamiento en el seno aórgico de la pasión centrífuga, abismática, que representa Dioniso. La suma de los dos compone el instinto estético de los griegos.¹³⁹ ¿De dónde viene este distanciamiento, esta medida, este límite?

Aquí la ética de Trías admite tener un doble origen, también textual. Será con su obra, *Los límites del mundo* (1985), escrita después de la reflexión llevada a cabo en *Filosofía del futuro* (1983), cuando Trías encontrará el elemento fundamental para su concepción ética. Esta obra es una obra fundamental en el decurso de la filosofía de Trías, pues en ella aparece por primera vez formulada, con claridad, la idea de una «metafísica u ontología del límite». Antes de esa fecha encontramos toda una experiencia limítrofe de la filosofía, la historia de los encuentros de la razón con el límite, pero éste no había ocupado todavía su lugar central en esta filosofía y, aún menos, se había llegado a formular una metafísica u ontología del límite. En este sentido me parece justo afirmar que la obra triasiana es algo más amplio que la «filosofía del límite», que tan sólo a partir de esta obra se configura como tal.¹⁴⁰ Sin embargo, el talante de esta obra, inspirada en Kant y Wittgenstein, es claramente ético.

¿Qué se entiende en *Los límites del mundo* por ética? La experiencia kantiana es la que establece un criterio metodológico para acceder a la realidad metafísica. A partir de Kant, todo intento de acceder

más allá de los fenómenos es etiquetado de «ilusión», no en el sentido positivo de esa palabra, sino en el negativo: fantasmagoría, alucinación, extralimitación. Para Kant el gran descubrimiento fue ver que la razón no era omnisciente –algo que parece olvidar la filosofía idealista–, que posee límites más allá de los cuales aún quedaba otra realidad. La razón humana, la trascendental, era finita y limitada. Cuando la reflexión humana se ajusta a los límites de su propia condición, de su propia naturaleza, evita el error y caer en antinomias o paralogismos, en ilusiones trascendentales. La constatación que la razón hacía de sus límites no vedaba el conocimiento, sino que abría a un conocimiento nuevo: el que provenía de la razón práctica, el de la ética. Sólo sobre la naturaleza práctica de la razón volvían a emerger los viejos conceptos del pasado: Dios, alma, inmortalidad.

Podemos pensar que Kant es un inveterado fideísta que intenta salvaguardar los conceptos revelados, el contenido de fe, sustrayéndolos al poder de la razón teórica y sacándoselos de la manga, como mago consumado, en el ámbito práctico. No es aquí el lugar apropiado para dirimir tamaña cuestión: la de si la razón es limitada desde la fe o si, por el contrario, sus límites son inmanentes; o la de si el límite de la razón es inmanente o trascendente. Y, lo que es aún más importante, si la razón percibe el límite desde el límite mismo o sólo desde un «más allá» del límite en el que de un modo injustificado se sitúa. En cualquier caso la herencia kantiana se deja sentir en esta obra de Trías: la razón está trágicamente limitada, cercenada respecto al conocimiento de las realidades trascendentes que realmente preocupan e interesan al humano vivir. A pesar de ello, el hombre advierte que paradójicamente, «allí donde habita el peligro, allí habita la salvación». Justo donde la razón encuentra sus límites encuentra Kant el estrecho paso o sendero que lleva a la salvación: la ética o razón práctica.

Trías asume esta condición que tiene la ética también para Wittgenstein, al menos para el Wittgenstein del *Tractatus*. En el *Tractatus*, Wittgenstein, cuando analiza la naturaleza misma del lenguaje, la pretensión última de las estructuras con sentido del lenguaje humano en su intento de referirse de algún modo al mundo, descubre que la ética, toda ética, es de naturaleza mística.¹⁴¹ El carácter místico del lenguaje ético, tal como Wittgenstein lo define, queda puesto de manifiesto en el hecho de que no añade nada a nuestro conocimiento del mundo, no habla

de hechos en el mundo, sucesos acaecidos en él, sino que, como afirma Wittgenstein, el lenguaje ético se limita a ampliar o reducir los «límites de nuestro mundo».¹⁴² De este modo, la espinosa cuestión de la falacia naturalista queda resuelta por Wittgenstein afirmando que el discurso sobre valores no es un discurso sobre hechos del mundo y, puesto que el lenguaje debe referir a lo que sucede en el mundo, a lo que es del caso (*was der Fall ist*), entonces sobre lo que no puede hablar, se debe callar (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*). De este modo no se acalla el conocimiento, sino que el conocimiento ético, sin decir nada sobre el mundo, modifica sustancialmente nuestro conocimiento de él. El mundo del que transita por el límite del lenguaje, del que choca con los muros que rodean el mundo del sentido, se ve repentinamente transformado y accede a un mundo ético nuevo.

La ética aparece, aquí, como una ética trascendental. El paradigma sigue siendo la ética kantiana que emerge de los límites de la razón teórica pura. La ley del deber, la moralidad moderna, surge con fuerza inusitada, con evidente claridad y distinción, cuando el conocimiento explora e identifica sus propios límites. Trías describe así este enigmático tránsito:

Desde dentro del cerco podrá afirmarse «no hay enigma», ni en general pregunta ni problema que no pueda mostrar el modo de ser respondido, despejado y verificado. Pero hay un límite. Y lo que está allende, lo que trasciende, presiona sobre dicho límite, dejando constancia de su facticidad, pese a que ésta es silenciosa (no puede, en efecto, ser representada ni propuesta a través de nuestro decir). La prueba de existencia de esa silenciosa presión reside en el hecho insólito, enigmático, ya constatado por Kant (al que éste, en su *segunda crítica*, llama un «hecho de la razón pura»), de que ese silencio paradójico y extrañamente nos habla a través de *una voz que nada dice* (en términos de representación concreta y material) *pero que ordena*: «voz de la conciencia» que enuncia como *deber* aquello de lo cual deriva y brota nuestra expansión estimativa y evaluadora, un mundo de juicios de valor y de estimaciones éticas que se halla en la raíz de nuestra acción, de nuestra praxis. (*LM.*, pp. 72-73.)

Aquí es donde el silencio ético wittgensteiniano, un decir que nada dice sobre el mundo, un decir que habla de intenciones o percepciones internas, pero no de hechos, cobra una nueva dimensión en

el pensamiento de Trías: una dimensión ontológica. Este silencio abrumador, esta ignorancia sobre lo que se encierra en el «cerco hermético» se convierte, en un extraño movimiento de vaivén, en fecunda obra de acción propia, en esmerada búsqueda del misterio, en ley de construcción de la propia identidad moral. El silencio ético impele y compele al sujeto ético, fronterizo, que no puede conocer el cerco hermético, a alzarse a su propia condición, a asumir su condición ontológica propia: su ser fronterizo. Prosigue de este modo Trías:

Hay, pues, un silencioso decir que nada dice y que sin embargo ordena: pura forma vacía del imperativo verbal, que es categórica respecto a la raíz de eso que somos y que, desde el núcleo de nuestra propia ipseidad, nos determina a ser y a resolernos por la vía del juicio ético y de su expansión en la acción, en la conducta. Mediante este expediente se cubre, en puro salto y en elemento de abismo, el bache entre la proposición interrogativa (lógico-erótica) mediante la cual se desborda el límite del primer mundo y el territorio (ético-trascendental) en donde se expansiona el «nuevo mundo» de los valores, de los deberes, estimaciones y acciones: mundo del querer y del obrar, ámbito de la razón práctica. Y lo que hace posible, como hecho silencioso, este amanecer ético en el feudo de la voluntad es el puro deber formal imperativo por traspasar y dar el salto, es decir, por ser fronterizos.

«Salta, trasciende, desborda, o lo que es lo mismo, sé fronterizo, aprende a ser fronterizo»: esa obligación unívoca imperativa y categórica abre el terreno de la ética trascendental, de la segunda etapa del método filosófico, ese segundo mundo por donde orienta sus pasos una razón que, desde ese silencioso dato imperativo, se reconoce a sí misma razón práctica. Lo que soy, en tanto provisto de razón, *logos*, capacidad de comprensión y proyección, poder proposicional, se me revela, pues, como el ser mediado por un decir que ordena y manda *que sea lo que soy, fronterizo*. (Ibídem.)

De nuevo queda patente cómo Trías torsiona tremendamente los conceptos de la Modernidad, sacando de ellos una savia nueva. Ahora le toca el turno al «formalismo kantiano». El blanco de todas las críticas a la ética kantiana, su absoluto formalismo, su silencio sobre lo que a deberes o valores morales se refiere, se convierte, en el pensamiento triasiano, en su mayor grandeza. La presencia del imperativo categórico sólo afirma que el hombre, en tanto agente moral, en su condición de ser que actúa y

se piensa a sí mismo como fuente y origen de acciones, está sometido a un deber absoluto. Este deber absoluto que me impele a ajustar mi acción a mi propia condición (así rezaba la tercera formulación del imperativo categórico en Kant: «Trata siempre a la humanidad dentro de ti y en los demás como un fin y nunca sólo como un medio») le sirve a Trías para desvelar la gran diferencia de su ética respecto a la kantiana: lo que se siente como un deber es la propia condición ontológica, lo que gime con «gritos inenarrables» es el propio ser encerrado en el fundamento, que porfia por llegar a ser. Kant no se atreve a afirmar esta verdad porque piensa que la razón se extralimitaría en sus funciones al intentar dar una plasmación ontológica o real a aquello a lo que impele la voz ética del imperativo, aunque para él también queda claro que el hombre siente su ser como un deber. Esta es la raíz última e íntima de toda vida moral y ética.

El imperativo categórico kantiano no es vacío ni formal, no es una vacuidad. El imperativo categórico kantiano es la presencia sancionadora del límite que somos en el ámbito de la acción. No se admiten certezas sobre el más allá, no hay ideas ni conceptos de Dios, no hay decálogo ni Iglesia, no hay concepción dogmática. A Dios nadie lo ha visto, nadie lo ha tocado, ni ha conseguido concebirlo en su limitada cabeza. Sin duda, el silencio ético, la pulsión hacia la matriz, la pregunta lanzada eróticamente contra el cerco-hermético que espera una respuesta definitiva que cancele el carácter problemático de todo lo que rebasa los límites de la razón, se estrellan con un «silencio inquietante». Este silencio no es mero «no-ser», no es «un arcano que se pierde en la noche de los Tiempos». Este silencio es la plasmación de la muerte de Dios, la presencia de que es imposible para la razón acceder a un contenido positivo de revelación por sí misma; no un silencio sin más. Este silencio presiona al sujeto fronterizo, le pone coto, le «cerca». Se trata de un cerco hermético que presiona el cerco fronterizo, que impele al hombre y sólo a él, en tanto que sujeto ético, abrumándolo con su perturbadora ausencia, aunque quizá sería mejor decir con su «palmaria ausencia». Tenía razón Zubiri cuando afirmaba que lo religioso, en relación con el hombre, se manifiesta por introducir en éste una «sana inquietud».¹⁴³ Esta «inquietud» es un íntimo desasosiego, una distraída esperanza, una perturbadora ausencia. No es presencia, no es temor de presencia; no es certeza inmediata, no es evidencia ni visión, es enigmática presencia en

forma ética. La muerte del sustrato religioso, la amputación de la figura icónica de Dios, la pérdida de una estética de lo divino, ha germinado en Trías en la forma de una nueva ética de profundas raíces religiosas, en el sentido anteriormente apuntado.

Visto desde esta perspectiva el retirarse de Dios, lo que algunos teólogos de la secularización (K. Barth, H. Küng, etc.) han denominado el «ocultamiento de Dios», ha dado paso a la verdadera acción ética del hombre. El hombre «vive», es decir, tiene en sus manos, como señalara Heidegger, su propio ser; la responsabilidad ineludible de su propia existencia. Sartre ha llevado al paroxismo esta afirmación de la absoluta libertad del hombre, de su completa emancipación de lo divino, y de la consiguiente responsabilidad que le abrumba, llegando a sostener, incluso, en el ámbito de su metafísica existencialista, que el «hombre no es nada más que su propia acción». La libertad constituye el especial «nihil» sobre el cual ella misma va configurando y creando su propia existencia, a su modo y manera, según sus propios usos. En sus famosas *Cartas sobre el Humanismo*, Heidegger corrige esa tendencia del existencialismo ateo francés, dado que él concibe que el *Dasein* y el Mundo (*die Welt*) se abren mutuamente en un binomio inseparable y que, por tanto, las posibilidades que a la libertad humana se le abren no son infinitas, sino condicionadas.¹⁴⁴ Ortega y Gasset refleja esto mismo cuando afirma que el hombre es «el yo y sus circunstancias».¹⁴⁵

La vida ética ha sido posibilitada por la muerte de Dios, por un retirarse del mismo hacia el cerco hermético, por un ocultamiento de lo divino. Trías mantiene esta idea de que el silencio ético, el cerco hermético, obliga al hombre a asumir su propia condición ontológica de sujeto suspendido entre el cerco del aparecer y el cerco hermético: su condición fronteriza. Esta condición fronteriza se define por los límites de la razón, de aquello que se puede conocer y de lo que se puede decir. Lo que queda «más allá» nos configura como sujetos éticos, sujetos que asumen el límite como fuente de su propia autonomía e independencia. De este modo el límite trascendental, kantiano y wittgensteiniano, asume ahora, mediante esta recreación de Trías, una dimensión ontológica o metafísica.

Esta es la puerta de acceso que, como pórtico a su filosofía del límite, comparece en *Los límites del mundo*. En esta obra están puestas las bases para entender cómo la ética es la que abre al hombre al dominio de

la metafísica; eso sí, una metafísica *sui generis*. La pasión abrió al hombre la dimensión ética y es, ahora, una recreación de la ética desde la inteligencia, la que abre al sujeto a lo metafísico: no lo que está más allá del límite, no lo que es dominio de lo sagrado, sino el límite mismo como espacio habitable.

En este punto se produce el «giro» de toda la metafísica occidental, polarizada en pensar el mundo desde el ser y éste desde la sustancia o la voluntad. Trías invierte los términos y cambia de pensar el «límite del ser» a pensar el «ser del límite». La mirada ya no se escapa a lo que está más allá del límite, a lo desconocido, al *marem tenebrarum* de lo que está más allá, sino al «lugar» (*ubi*), al «sitio» en el que esa comunicación de mundos se produce y que no es otro, como ya bien viera Kant, que el hombre. El hombre, como ser ético, es el *finisterre*, el límite entre mundo de los fenómenos y el mundo nouménico.¹⁴⁶ De pronto la mirada ha dejado de interesarse por lo sagrado, por lo oculto, y se centra en el nuevo sujeto que en este alzamiento se configura, en este ser confrontado con el arcano y el misterio, expelido de la Naturaleza y suspendido sobre el límite. Este ser es un ser singular y único, un lugar y momento privilegiados de la Naturaleza: en el hombre, y sólo en Él, como sujeto ético, entra en contacto el cerco hermético con el cerco del aparecer. El hombre es el verdadero sacerdote, el verdadero mediador entre la Naturaleza y su arcano, entre la Naturaleza y el misterio. A través de él, y por él, el mundo físico natural empezará a poblarse de signos, marcas, símbolos y señales de lo sagrado; inicialmente en forma religiosa y cultural, posteriormente en forma artística.

7.3. EL CARÁCTER FRONTERIZO DE LA CONDICIÓN HUMANA

Este inmenso descubrimiento, trascendental y pasional, inteligente y pulsional, funda la ética en la antropología. El sujeto que ha apurado la experiencia del amor-pasión y la aventura metódico-trascendental de la inteligencia se confronta con la necesidad de una medida, de un *mesotés*, por un lado, y con la propia condición, por el otro. Ya están los dos elementos para configurar una ética: la acción humana encuentra su medida, la que pone cerco a su pasión, en su propia condición fronteriza. El límite, descubierto en confrontación con el cerco hermético, con lo sagrado mudo, inviste al sujeto de una nueva condición,

la de fronterizo, la de mediador entre mundos, y le abre un nuevo espacio de acción. Wittgenstein lo ilustra magistralmente cuando afirma que el mundo del justo y del injusto son uno y el mismo mundo, pero radicalmente diferentes.¹⁴⁷ El sujeto ético vive teniendo ante su mirada su condición fronteriza; abreva en el límite, pasional e intelectivamente. Esta situación de descubrimiento dará lugar a una posterior acción de fundación y colonización. La fase de descubrimiento queda bien asentada en *Ética y condición humana*, en la que Trías da forma y concreción a esa experiencia del límite, descubierto gracias al imperativo verbal, categórico.

En el imperativo categórico kantiano, el anhelo de «llegar a ser lo que ya se era» permanece en la más absoluta indeterminación. El hombre, como pasión y anhelo absolutos, se ve confrontado con el deber absoluto. Pero un deber absoluto que, como ilustra Kafka, no tiene rostro, ni forma, ni materia. Un impulso ético puro hacia ninguna parte sólo sirve para espolear una pasión ciega que no acaba de recibir forma. El formalismo kantiano es corregido aquí poderosamente por una concepción ontológica del ser fronterizo, del hombre como *finisterre* que une dos mundos, Atlas poderoso que vive «a caballo» entre el cerco del aparecer y el cerco hermético, pero que, gracias a esa tensión que abre sus brazos en cruz, ha descubierto un suelo propio: el cerco fronterizo.

El límite deja de ser delgada línea roja para transformarse en *limes*, frontera, espacio habitable. El hombre ha de habitar su propia condición. Ésta curiosamente no se le da de una vez para siempre, ni como posesión en el momento del nacimiento. El hombre posee una condición, que coloquialmente llamamos humana, que no la es de un modo absoluto y definitivo sino que la adquiere en su propio desarrollo. Por muy paradójica que pueda parecer esta noción, es la que define al hombre como ser excéntrico, inteligente y libre, en el contexto de los demás seres naturales. El hombre es en un «serse» que tiene que descubrir, explorar, colonizar y habitar. No es evidente, a primera vista, qué somos, ni quiénes somos. No resulta clara esta condición de seres fronterizos, suspendidos en el límite entre dos mundos. Sólo la experiencia ética nos abre a esta condición y nos inviste como sujetos fronterizos. Pero ese descubrimiento no nos pone todavía en posesión de nuestro propio ser. El imperativo nos impele a ser nosotros mismos, fronterizos, a ajustar nuestras acciones, elecciones y decisiones a esa

condición fronteriza que nos funda.

Aquí Trías se reencuentra con la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y, curiosamente, con su noción de «prudencia» y hábito». Estos dos puntales de la ética aristotélica, sobre los que se funda la noción de «buena vida», adquieren ahora un nuevo sentido. «Hábito» es, según decían los medievales, una segunda naturaleza. Una naturaleza creada, fruto de la libertad, que genera en nosotros una disposición, una inclinación, un temple y un carácter. La expresión popular «el hábito hace al monje» señala y apunta en esa dirección en la que la pasión se ha hecho habitual, en el que un carácter súbito y azaroso ha tomado cuerpo y forma en el hábito. La noción de «hábito» está estrechamente emparentada con la del verbo latino «amar», *diligo*. La disposición diligente caracteriza el hábito que ha tomado cuerpo en nosotros, transformándose en una segunda naturaleza. Esa noción de «hábito», de naturaleza generada en la propia naturaleza, obra de la libertad que configura nuestro temple ético, es la que a Trías le permite describir ese proceso de colonización de la propia condición fronteriza. En cierta medida, toda su obra, a partir de *Los límites del mundo*, ha sido un esfuerzo titánico por desbrozar, clarificar y colonizar el límite. Ese esfuerzo no es sólo intelectual, sino pasional y ético. Habitar la propia condición limítrofe, ajustarse a ser mediador entre dos mundos, llegar a ser lo que uno ya es. Todo eso quiere decir en Trías acción cívica, ética y política.

La buena vida es el resultado de ajustar la acción a esa condición propia, generando hábitos mentales, de comportamiento, amorosos y de enjuiciamiento que se ajusten a nuestra naturaleza limítrofe. Y es ese límite que somos el que se configura en «criterio», en «pauta» para dirimir lo justo de lo injusto, lo bueno de lo malo. Curiosamente, esa condición que somos admite un desajuste por exceso y otro por defecto. Dos son, pues, las formas en las que el fronterizo violenta y viola su propio ser, frustrando lo que ya es, arruinando su propia condición. En primer lugar cuando no se alza a su condición fronteriza, cuando desconoce su dimensión ética y queda fijado en el cerco del aparecer, en el mundo de los fenómenos. Este sujeto vive con la certeza de una razón que no ha explorado sus límites, que desconoce su dimensión trágica, patente en la presión ejercida sobre ella por el cerco hermético, en su doble ambivalencia de arcano y misterio. Esta razón peca por defecto respecto a su propia condición. Frente a ella se encuentra la opción de

aquel que, por *hybris*, ignorante del límite, cree que puede plantarse *ipso facto* en el cerco hermético, desvelar el rostro de Dios, ocupar el lugar vacío del mismo. A ese pecado de *hybris* pertenecen todas las formas de creerse revestido de la autoridad de lo sagrado, todas las formas de totalitarismo, toda forma de discurso que hable en nombre de Dios desconociendo la propia condición. Esta *hybris* cegadora ha sido bellamente ejemplificada en las tragedias griegas, donde el hombre peca por un orgullo ensoberbecido o por una ignorancia culpable.

Así, Trías concibe que podría ir desglosándose todo un cuadro de virtudes y vicios, semejante a aquel que Aristóteles desbroza al final de su *Ética a Nicómaco* y en su *Ética a Eudemo*, en el que de cada virtud extrae un vicio por exceso o por defecto. De un modo ilustrativo vemos en la ética triasiana una ética del justo medio, una ética del *mesotés*. La inteligencia práctica se configura así como prudencia, como juicio reflexivo y equilibrado que busca acertar con el justo medio entre un defecto y un exceso.¹⁴⁸ A diferencia de Aristóteles este juicio no está basado en algo externo, ni el juicio ha de tener en cuenta tan sólo lo azaroso de las circunstancias en las que se contextualiza la acción, porque en el fondo la decisión del obrar no decide sobre lo externo sino sobre nosotros mismos. Toda decisión, en el fondo, tiene la estructura de un juicio en el que cada sujeto fronterizo porfia por llegar a ser lo que ya es, intentando realizar plenamente su propia condición.

Por tanto, el descubrimiento de la metafísica del límite nos permite formular la idea de sujeto fronterizo y dar con una imagen del hombre que le permita orientar su acción y su conducta. Esta imagen no se forja de una vez por todas, no se le desvela al hombre enseguida lo que es y lo que ha de llegar a ser, sino que es la propia acción ética la que en su «ajuste» o «desajuste» va «abriendo» o «cerrando» al hombre lo que tiene que ser, lo que ha de llegar a ser. El conocimiento y la voluntad están aquí íntimamente entretejidos: la libertad abre ámbitos de conocimiento y el conocimiento abre espacios de libertad. No hay ética sin conocimiento, pero, a la inversa, tampoco hay verdadero conocimiento sin ética.

7.4. EL NUEVO HUMANISMO TRIASIANO

Cada vez que el hombre cree estar en «crisis» se ve confrontado

con la exigencia de forjar una nueva «imagen de sí». Hace ya casi un siglo que Ortega y Gasset, en la línea abierta por Husserl y Heidegger, forjó una «filosofía de la vida». La idea básica de esta concepción era que la vida era tan reflexiva originariamente como lo era el pensamiento. Si el ser del pensar, en opinión de Descartes, era un «ser reflexivo» en el que «ser y ser percibido», tal y como afirmaba Berkeley, eran lo mismo, estos autores intentan demostrar que todo vivir es un vivirse, una forma de intimidad autorreferencial y reflexiva. El dolor nos muestra que la vida se siente a sí misma, se percibe en forma prerreflexiva a sí misma. Pero, sin duda, el mayor grado de intimidad y de autorreferencialidad lo encontramos en el hombre mismo. Por eso el hombre no puede ser, ni vivir, ni existir sin una imagen de sí. Evidentemente el término «crisis» es un término polisémico, cuya significación originaria es difícil de sacar a la luz. El hombre vive en continua referencia a sí mismo, desde los estratos más bajos de su conciencia hasta en los momentos de máximo éxtasis, olvido de sí o enajenación. Evidentemente ver a un loco, a un enajenado, es ver a alguien en el que la vida se ha suicidado, se ha desprovisto de su propio fondo de intimidad. El loco, el que no sabe de sí, el que vive olvidado de sí, sencillamente no vive, porque ha sido privado de su propia intimidad, de su propia conciencia e interioridad: una vida enajenada, fuera de sí, y si la enajenación psíquica llegará a la dimensión orgánica se produciría, como expone Ortega, el suicidio.

Desde este presupuesto podemos entender que el humanismo representa, en el marco de la historia de la humanidad, el esfuerzo denodado del hombre por ajustar la imagen que tiene de sí a su propia condición, el intento humano de vivir en la verdad con el fin de evitar que todo el trabajo de colonización de sí, la cultura, se venga abajo. Todo verdadero humanismo intenta construir sobre un fundamento sólido que asiente toda obra humana (cívica, artística, política, religiosa) y la preserve del hundimiento, del desfundamiento, de la remoción de fundamentos, de la «crisis». Como vimos al inicio del capítulo V,¹⁴⁹ la verdadera «crisis» es siempre una «crisis» de fundamentos, una sustitución del suelo de edificación del propio proyecto vital, o comunitario. El humanismo es así siempre intento del hombre de encontrarse a sí mismo en medio del mundo, de polarizar la mirada en uno mismo, antes que crear un mundo ajustado a la imagen que se ha hecho de sí.

Entendida en estos términos podríamos afirmar que la filosofía del límite es un «nuevo humanismo». En ella se cumplen todos los elementos epocales y de crisis, puestos de manifiesto por cierto pensamiento posmoderno y que aseguran que el hombre está buscando afanosamente una imagen de sí que enfrentar y confrontar con la forjada en el siglo XX por las vanguardias. La imagen nietzscheana del hombre como «baile de máscaras», con la que Trías jugó en su *Filosofía y Carnaval*, al modo de una serpiente que «muda de piel», sigue teniendo cierta impronta en la teoría del sujeto de Trías, pero ha sido revocada en su sentido originario.¹⁵⁰ Desde sus albores, en *La filosofía y su sombra*, en la que se nos recoge el diagnóstico del estructuralismo sobre la «muerte del hombre» a manos de la superestructura –así en el psicoanálisis, en la denominada psicología profunda, en la nueva sociología, etc.–, Trías se ha preocupado por formular una nueva idea del sujeto. Evidentemente, la idea del sujeto siempre es doble: el sujeto de lo real, el fundamento o sujeto metafísico; y el sujeto humano, sujeto ético. Ambos sujetos, lejos de vivir separados el uno del otro, se requieren necesariamente.

La muerte de Dios fue seguida por la muerte del hombre. Tal acontecimiento, lejos de ser paradójico, muestra una coherencia total. El hombre, que según una antropología de fundamentos teológicos como la que dominaba hasta el momento estaba hecho a imagen y semejanza de Dios, no podía sobrevivir a la muerte de éste. La muerte de Dios, a cuya semejanza había sido pensado el hombre, exigía necesariamente la muerte de la antropología cristiana y la formulación del Nuevo Hombre: el Superhombre. Nietzsche no dice nada extraño cuando afirma que en la segunda mitad del siglo XIX, los nuevos movimientos sociales que abarcan el socialismo utópico, el marxismo o el positivismo, están intentando forjar una imagen del Hombre Nuevo. En este contexto hay que entender el proyecto nietzscheano del Superhombre y, también, la posterior ruptura especular de la imagen del Hombre en las vanguardias.

Sin sujeto no hay nada. La «crisis» de fundamentos está plenamente emparentada con la pérdida de un marco de referencia, pero sobre todo con la pérdida de un sujeto, de una identidad.¹⁵¹ No es extraño que, muerto el hombre, comenzasen a morir todas sus obras: la novela, la pintura, la música. En realidad, la evolución de la cultura a partir de ese momento no fue nada más que un dar testimonio las obras del hombre, con su muerte, de la muerte de aquél. Trías era muy consciente de este

proyecto de las vanguardias, y aún más, del intento de liquidar cualquier imagen del hombre que pudiese guiar el proyecto de un Nuevo Hombre o que viniese a sustituir al viejo. Es evidente, por lo expuesto hasta ahora, que la filosofía del límite es una filosofía del hombre, antropocéntrica en grado sumo, y que sólo desde el descubrimiento de lo que el hombre es se accede a lo que la realidad es. Este aserto no parece tener nada de novedoso después de que Heidegger entronizara la antropología como ciencia privilegiada en el acceso al estudio del ser, a la metafísica.¹⁵² Pero, poco tiempo antes, hubiera resultado verdaderamente escandaloso.

Las críticas de antropocentrismo se ciernen, inexorablemente, sobre cualquier filosofía verdaderamente metafísica. Así le ocurrió a Aristóteles, a Schelling y al propio Heidegger. ¿Es posible forjar una imagen del ser al margen del hombre? Sin embargo, todo verdadero pensamiento metafísico invierte la relación en los términos: el hombre sólo es un lugar privilegiado en el que el ser como tal comparece o se manifiesta. Nunca define el metafísico el ser desde el hombre, sino, al contrario, el hombre desde el ser. Tal es lo que vemos en la filosofía de Trías, en la que, aunque el acceso privilegiado a la metafísica tiene lugar en el hombre y por él, más concretamente dada su inteligencia pasional y su condición limítrofe, no es la idea central de su filosofía una idea del sujeto humano, del ser fronterizo, sino una idea de la realidad misma: el límite como fundamento ontológico. La realidad toda es realidad en falta, realidad en relación con un fundamento, realidad limítrofe, a caballo entre lo que es y lo que debería llegar a ser, suspendida entre el fundamento, el arcano, y el misterio. Pero esa realidad, limítrofe, se manifiesta con sus rasgos liberadores y nítidos en el ser fronterizo *par excellence*, el hombre. Este ser del hombre, fronterizo, se dice en relación con el límite, y con el ser del límite. Aquí se sostiene la prioridad absoluta del límite sobre el ser, la existencia y la inteligencia. Como claramente sostiene Trías en *La razón fronteriza*, «no se trata de que por que hay inteligencia entonces hay límite, sino que porque hay límite hay inteligencia y hay ser» (*RF*, p. 253).

Sin entender este «giro metafísico» de la filosofía de Trías es inevitable caer en las críticas de antropocentrismo de su filosofía, dando por descontado que estamos ante un subjetivismo que deforma toda imagen de lo real, todo conocimiento del mismo. Sin duda, toda filosofía lo es del hombre (como toda estética, ética, religión), pero este «del» no

significa en modo alguno que el hombre sea el artífice, el autor o el agente de esa realidad. El hombre no se hace a sí mismo –al menos no en el sentido que pretendía Sartre–, sino que el hombre sólo puede hacerse a sí mismo ajustándose a sí mismo, lo cual quiere decir que el hombre es libre en su proyecto de vivir, pero no en su proyecto de ser. El hombre no es lo que es libremente, sino que sólo puede ser lo que es libremente. En sus comienzos Trías ha criticado contumazmente toda forma de existencialismo y de humanismo,¹⁵³ precisamente por confundir estas dimensiones de la propia condición humana.

El nuevo humanismo de la filosofía del límite es un humanismo que, hundiendo sus raíces en el hombre, va más allá de él. El hombre no puede definirse desde sí mismo y en sí mismo porque no es una realidad cerrada, estática, sino que es una realidad abierta. Pero no es en modo alguno una realidad abierta porque devenga, porque se configure espacio-temporalmente, sino porque su fundamento, con el que está religado, es suprahumano o infrahumano. La fuente misma de la humanidad del hombre no es humana, sino de un orden ontológico diferente. Tal es lo que ocurre con el humanismo triasiano: el límite, a secas, no es humano, pero es condición de humanidad. El hombre, en tanto que ser fronterizo, limítrofe, sólo puede ser con relación a un límite y por él. En este punto se resume la cuestión de todo verdadero humanismo: el verdadero humanismo es siempre una metafísica del ser manifestado en el hombre, pero no del ser del hombre.

Capítulo VIII

AMOR Y PERDÓN

Hemos visto cómo en *Los límites del mundo* Trías prioriza la dimensión trascendental de la ética, lo que queda puesto de manifiesto por los compañeros de viaje de semejante aventura: Kant y Wittgenstein. En ese texto se asume como punto de partida el solipsismo metodológico que caracteriza al pensamiento moderno. Al igual que en Descartes, el pensamiento ha de remontarse a la fuente indudable de su propio caminar, poniendo en entredicho cualquier verdad que no se le aparezca como clara y distinta. El gran débito del pensamiento de Trías con la modernidad queda aquí de manifiesto en la identificación de modernidad y método. Un acceso metódico a la verdad es, por ello, algo indefectiblemente moderno.¹⁵⁴

El problema de este solipsismo metodológico es, sin duda, su apertura a la alteridad, a la intersubjetividad. El gran filósofo de la intersubjetividad, que está ya potencialmente presente en Kant, tanto por su comprensión de la existencia de una subjetividad común en los juicios científicos como por el postulado de comunidad ética de los agentes morales, fue Hegel. Fichte no pudo ir más allá de una armonía preestablecida de subjetividades trascendentales monadológicas, que tan sólo se coordinaban unas con otras gracias a una ley, destino o providencia, que unía las libertades individuales insertándolas en una ley cósmica de salvación que regía los destinos de la historia. También en Schelling este intento por ligar subjetividad y objetividad se convertirá en uno de los grandes *leitmotiv* de su filosofía media y tardía. No obstante, Hegel no se abre a su filosofía de la alteridad desde esta herencia kantiana sino desde el problema romántico del amor.

Desde este punto de vista Hegel arranca sobre las reflexiones que en torno al cristianismo habían inspirado sus estudios de teología en el *Stift* de Tubinga.¹⁵⁵ Evidentemente el ideal cristiano de un amor que perdona las ofensas, o de un alma que se eleva por encima de las heridas que se le infligen, conduce a Hegel a la conclusión de que el cristiano es la encarnación visible del «alma bella» romántica. Los románticos habían llegado a la conclusión de que había seres cuya naturaleza era alógena a este mundo; seres puros, de intenciones y corazón puros, incapaces de

comprender las miserias y bajezas de este mundo, semejantes a una mariposa de luz que irrumpiese por casualidad, por extravío, en la cloaca de un mundo oscuro de podredumbre y hediondez. Esta suprema heterogeneidad, este extravío metafísico, hace que el «alma bella», incapaz de sobrevivir en este ambiente enrarecido, brille con la luz intensa de un momento, para precipitarse en una muerte prematura.¹⁵⁶

Del mismo modo Hegel concibe a Jesús, originariamente, como un ser que se sustrae a la dialéctica entre la inclinación y la ley, entre la naturaleza y el espíritu. Reformulando la idea de la moral Kantiana Hegel llega a la conclusión de que Cristo era un ser amoral, un ser inocente, que no siente en sí la escisión entre ley e inclinación y que, por lo tanto, en su mensaje de una nueva comunidad de amor no entiende el mandamiento del amor como un deber en el sentido kantiano del término.¹⁵⁷ Este ser puro e inocente, cuya conciencia estaba internamente unida a Dios, habla del perfeccionamiento espiritual como una vuelta a la inocencia, a una bondad originaria que desconoce la escisión, y por eso su advertencia de que quien no se vuelva como un niño no puede entrar en el Reino de los Cielos.

No obstante, este ser que está más allá de la ley, en tanto que no percibe ésta como un deber, percibe el sufrimiento y la escisión a través de la ofensa, de la acción delictuosa de otro que viola la ley. Lo interesante del análisis hegeliano viene cuando afirma que hay dos formas de restituir el mal, el crimen contra la ley: la venganza como forma de equilibrar la balanza y hacer que mediante el castigo pueda restituirse la conciencia de la ofensa, o la actitud de la renuncia al derecho de manera que la subjetividad no se siente lesionada en su derecho porque renuncia a la posesión del mismo. Ésta parece ser la actitud de Jesús, una subjetividad que perdona a base de renunciar sistemáticamente a sus derechos. No sentirse herido sería la consecuencia de una subjetividad que renuncia a ejercer sus derechos sobre el mundo, encerrándose en su propia subjetividad, en la esfera de su intimidad. Tal actitud le parece con razón a Hegel una «huida del mundo», un «suicidio» en vida. De hecho la actitud de absoluta no inherencia, de no poner la conciencia personal en contradicción consigo misma, de no perder la inocencia, no puede sin embargo eludir el destino, la ley de justicia que rige todos los acontecimientos, y el despojarse de la vida supone ponerse en contra de la vida, lo cual justificaría para Hegel que Jesús de Nazaret sufra una muerte

en la Cruz, violenta, porque es un ser puro e inocente.¹⁵⁸

Hegel, en la *La fenomenología del espíritu*, considera que el perdón de las ofensas y el sacrificio propiciatorio no puede ser la actitud de un sujeto que vive en el mundo, en comunidad, sometido continuamente al problema de la afrenta, de la herida social. Y aquí Hegel reorienta su pensamiento hacia lo social, hacia la comunidad. Es en el ámbito social en el que se gestan las mayores afrentas, las mayores heridas y agresiones a la subjetividad. Dichas heridas son heridas sentimentales, heridas de amor y odio, heridas pasionales. La convivencia que se desarrolla en el marco de la comunidad, antes que realidad teórica, es «mundo de vida», «nicho de pasiones», «solar de disposiciones, afectos y emociones».

Éste es el hilo que le permite a Trías entroncar la experiencia del amor-pasión con su estudio sobre Hegel. Al «Prólogo Celeste» que representaba *Tratado de la pasión*, le sigue este «Epílogo Terrestre» con *El lenguaje del perdón*.¹⁵⁹ El candor, la inocencia, la nostálgica alegría de retorno al hogar del amor-pasión se convierte aquí en experiencia de encarnación de la pasión, en ardua lucha con lo negativo, en lucha entre poderes que hacen que la subjetividad se dilate en la experiencia, alumbrando en su seno la alteridad, la intersubjetividad. La vivencia de la alteridad es una vivencia pasional y es en la pasión misma que están puestas las bases de la comprensión de la alteridad desde la propia subjetividad. La intersubjetividad originaria tiene su sede en la pasión. Desde ella la subjetividad se abre inicialmente a la alteridad en forma de agresión, herida o compulsión a la unión. El erotismo es una de las bases más firmes y contundentes de la alteridad que hiera la mirada narcisista de la subjetividad. La otra presencia palmaria que incita a la alteridad es la realidad de la lucha por la supervivencia, la herida del hambre y la necesidad, base material del hombre que gime por su propio sustento: la realidad abrumadora del trabajo. En este punto se deja sentir el profundo estudio que, durante unos años, Trías ha llevado a cabo del pensamiento de Marx y de la tradición materialista del siglo XIX.

En esta profunda novela formativa del espíritu, escrita por Hegel, se produce la sangría que cura al sujeto de un cierto panteísmo sentimental, de cariz romántico, por la imposición que supone el choque terrible con el «principio de realidad». Roto el sueño de poder «copular con la Madre», de poder descender permanentemente a la «morada de las

Madres», de vivir en el «terreno de la inspiración», en el «laboratorio de la creación», de la *poiesis*, se impone ahora la lucha y descubrimiento de la alteridad en el seno del sujeto moderno. Esta alteridad, ejemplificada magistralmente en la obra hegeliana, es la base de la sociedad burguesa que emerge de la revolución. Una sociedad del trabajo, de la lucha por el reconocimiento y el revestimiento sociales. Como sabiamente decía Eugenio D'Ors, «los pilares de nuestra sociedad son obra del siglo XIX», la creación de la Administración y el Estado moderno son obra de la sociedad burguesa.¹⁶⁰ En este punto, el hombre romántico ingresa en la sociedad burguesa, y vemos como esta ideología burguesa tiene un peso decisivo en la obra de Trías.

8.1. DE LA PASIÓN A LA VIOLENCIA, DE LA SEXUALIDAD A LA MUERTE

El Hegel romántico, de filiación goethiana, vive entusiasmado con la idea de un amor vital como base de su concepción filosófica. Un amor que vivifica y vitaliza, un amor de dimensiones metafísicas, muy al gusto cristiano romántico, es la gran tarea de Hegel en Fráncfort.¹⁶¹ La pregunta que Trías se hace es ¿por qué abandonó Hegel aquella intuición originaria de su época francfortiana para desarrollar una filosofía del espíritu? Realmente esta pregunta no es meramente retórica, sino autobiográfica, puesto que Trías está siguiendo aquí el mismo camino que Hegel. El sujeto educado sentimentalmente, iniciado por Diotima en las artes del amor, está preparado para su ingreso en sociedad. Sabemos que para los pueblos primitivos el hombre no domado en la institución sagrada de la «prostitución» no puede ingresar en la vida social, ni realizar vida ciudadana, porque no es humano en el sentido pleno de la palabra. Parece como si lo humano masculino necesitase ser domado por lo femenino, antes de ingresar en el ámbito social.¹⁶²

Una vez domesticado, sangrado, el hombre está preparado para su ingreso social. Este ingreso implica descubrir y aprender a moverse en sociedad, es decir, aprender a mirarse con los ojos de otro, a verse desde fuera: el arte y juego de las apariencias. Hegel ve con claridad que no es posible una filosofía vitalista del amor en el ámbito social dado que éste se define por la «lucha por el reconocimiento» y por la «venganza de la ofensa». En realidad, el ideal caballeresco de la época feudal constituye,

en su opinión, la base de la ideología burguesa de la «lucha por el reconocimiento». No es válido para llegar al conocimiento de uno mismo, para desarrollar un saber de sí, asumir el papel del alma bella que rehuye la acción frente a las ofensas, o escapar de lo social mediante la reclusión mística, huyendo del mundo. El hombre ha de actuar, ha de reaccionar. La ideología y credo de la acción, presente en Goethe, es ya creencia en Hegel. Frente a la ofensa tan sólo cabe la «respuesta ajustada».

Esta lucha por el reconocimiento es la que subyace a su célebre pasaje de la lucha de las autoconciencias.¹⁶³ Hegel piensa que, cuando la conciencia se ha conseguido liberar de la esclavitud de la materia y se encuentra frente a otra conciencia que exige de él el reconocimiento como originaria y primordial, entonces comienza la lucha a muerte por el reconocimiento. En este pasaje la conciencia puede arredrarse y someterse a la imagen especular de sí, por miedo a perder la propia vida, e iniciar con ello la dura vida del trabajo; o puede despreciar la muerte, poner su vida en juego y salir vencedora del conflicto, con lo cual se ins-taura como falso señor en el mundo de las apariencias. Curiosamente esta lucha a muerte implica que la conciencia prueba la autenticidad de su originariedad respecto a su reflejo especular, a su imagen, en la lucha a muerte. La muerte se transforma así en «piedra de toque», en «prueba» de autenticidad. Vemos cómo de nuevo la muerte, al igual que en la experiencia del amor-pasión, se transforma en límite-espejo que permite el conocimiento ético del sujeto, de su autenticidad y verdadero valor.

Pero, curiosamente, estos caminos se invertirán. De un modo imprevisto el señor se vuelve esclavo del esclavo, pues necesita de él, de la imagen que recibe reflejada en él, para saberse señor y amo, porque, como ya se veía en la novela rusa del siglo XIX, en la que la clase aristocrática está entonando su canto de cisne, «¡qué pobre amo sería aquel que carece de lacayo!». O, como decimos en frase popular, «nadie es un señor para su mayordomo». La conciencia del señor es una conciencia que se basa en un reconocimiento externo, en el tributo de la pleitesía de las masas, en la obediencia de aquellos que le alimentan con su adoración. Un Dios que sólo tuviese esclavos sería un pobre Dios, tan sólo la conciencia proyectada de un nosotros en un Super Yo, como afirmaba Freud.¹⁶⁴

Por el contrario, el miedo a la muerte, el miedo a desaparecer consumido por el poder de una nada, de un *nihil*, de una negatividad que,

como el abismo de la pasión, lo atrae todo hacia sí para hacerlo cenizas, es la fuente de la inmensa productividad de una sociedad y éticas del trabajo. Tardará tiempo en ver la luz el clásico trabajo de Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pero Hegel vio con claridad que, frente al catolicismo, mezcla de sensualismo y espiritualismo, de orientalismo y occidentalismo, de confiada desidia y mundanidad, las iglesias reformadas, confrontadas con el terrible problema del destino, de la determinación y la justificación, acaban leyendo la sentencia de Santiago, «la fe sin obras es una fe muerta», del revés. Pensar que uno está salvado o condenado ya, sin contar con el concurso de la temporalidad, ni con la acción meritoria, pone a la subjetividad ante la necesidad de formular continuamente un juicio absoluto sobre su vida, un juicio salvador o condenatorio: estoy ya en el paraíso de los justos o mi alma arde ya con los terribles tormentos del infierno. ¿Cómo puede la conciencia individual, desprovista de toda liturgia y sacramento, abandonada a su encuentro íntimo y personal con un Dios que no muestra su rostro, saber cuál es su destino eterno? La única forma es recoger todas las «señales» del favor divino que aparecen en las páginas del Antiguo Testamento: la bendición de Dios se manifiesta en una vida próspera, fecunda en bienes materiales, en hijos y en señales sociales de reconocimiento. En cierta manera, una especie de paraíso en la Tierra.

De este modo las religiones más espirituales se vuelven las religiones más materiales, en las que el miedo a la condenación, a un «fuego que quema sin quemar», es decir, a una negatividad que no se cancela a sí misma y todo lo consume y devora, hace que la conciencia caiga en un activismo loco, en una productividad irracional, no marcada por los límites prácticos, sino por un fuego interior. La conciencia esclava se confronta primero con el principio de realidad, con la Naturaleza, y comienza en ella una labor formativa mediante su trabajo. Primero para satisfacer su necesidad, pero luego por alimentar ese fuego interior, esa contradicción y miedo a la muerte que la sume en una actividad de producción frenética. Esta formación de la Naturaleza va impregnando de rasgos humanos el rostro de la misma, que de extraña se va transformando en hermana, preparando el momento romántico en el que el esclavo deje de sentir la Naturaleza como un elemento hostil y comience a vislumbrar en ella su propio espíritu dormido. Este momento del reconocimiento hace que el esclavo devenga señor de la Naturaleza y de sí mismo: el

hombre burgués.

8.2. DE LA AFRENTA AL PERDÓN

Esta lucha por el reconocimiento ingresa, pues, en un nuevo estadio, al que Hegel llama propiamente espiritual. Aquí irrumpe el otro gran protagonista de la filosofía de Trías, el tercer elemento en discordia: el Espíritu. Trías no tiene ninguna duda de que espíritu sólo hay allí donde hay comunidad. No se trata tan sólo de una conciencia que se ha vuelto autoconsciente, sino de una autoconciencia que se relaciona con otras autoconciencias, libres e independientes como ella. Sin embargo, la autoconciencia nace en la historia, según Hegel, como sustancia ética. El paradigma de la comunidad ética originaria es «el pueblo griego». Esta afirmación implica que el origen de la comunidad, de lo social, nunca es conflictivo sino armonioso.

La visión romántica que se extiende sobre el pueblo griego, sobre el ideal de una democracia popular, y sobre las virtudes atenienses sobre las que se sustenta, no dejan lugar a duda. El intento por recuperar la esencia del pueblo griego en el espíritu alemán, posterior a la revolución, es la experiencia de la acción social unitaria. La fascinación que siente el alemán ante el griego se corresponde con la visión profética preanunciada en la Revolución Francesa: el espíritu que hace que todo un pueblo se alce, obedeciendo a un único impulso, como un solo hombre, en contra de las estructuras del pasado, de la monarquía y todos sus aliados, en *pro* de la libertad. Esta visión, idealizada, quiere recuperar la idea de una colectividad humana que pueda integrarse de un modo tal que consiga una unidad de espíritu y corazón que la acerque a aquella de los griegos. Como Trías dice al comienzo de la tercera parte, «Tragedia y acción», de su obra *El lenguaje del perdón*:

Entre Grecia y nosotros la historia ha establecido una diferencia abismal infranqueable. La plenitud ética y estética de la vida griega fue desgarrada. Y de ese desgarrón nació la conciencia moderna que Hegel intenta captar. Incluso el sueño del retorno a Grecia, en la medida en que nació del sueño revolucionario, es fruto de esa conciencia tardía y moderna que nace del desgarrón. Por eso hay lugar a sueño y nostalgia, a conciencia de la sustancia perdida y a dolor por lo que no se tiene ni se goza. En Grecia la conciencia estaba hundida en la sustancia, sin distancia entre su conciencia y su propia existencia efectiva. No se sentían

extrañados de sí mismos ni de su suelo nutricional, no tenían por qué buscar ninguna patria trascendental perdida. Vivían, pues, libres en el marco limitado de sus costumbres y de sus bellas formas. Se daban espontáneamente sus propias instituciones, sin conciencia de dárselas desde y a partir de ningún desgarramiento subversivo, revolucionario. Eran instituciones democráticas que no precisaban pacto ni contrato alguno, ni subversión de orden social para manifestarse como tales. La pregunta es, pues, cómo y por qué razón surge la escisión entre conciencia de sí y sustancia, la desgarradura entre espíritu de la vida y la vida del espíritu. Se trata, pues, de preguntar por la genealogía del espíritu *moderno*. A ese espíritu le llama Hegel, con precisión genial, cultura. Pero antes de formular esa pregunta conviene ver si en el propio suelo nutricional de los griegos puede encontrarse el germen de esa enfermedad que es, propiamente, el estigma negativo del espíritu. (*LP*, pp. 124-125.)

El diagnóstico sobre la Modernidad no deja lugar a ninguna duda en el análisis hegeliano: la acción inocente de los griegos, inmersos en un eterno presente, se vuelve problemática en la Modernidad, en un espíritu separado de la Naturaleza, escindido de sus propios instintos, vuelto reflexivamente sobre sí mismo. La búsqueda de un principio indubitable del conocimiento, de un saber teórico convertido en ciencia, que permita al hombre moderno actuar de un modo racional y autárquico, se ve problematizada por la vuelta de un ser escéptico, sometido a un proceso de duda continua que mata todo impulso vital hacia la acción. A lo máximo que llega el hombre moderno es a la formulación de morales provisionales que, al modo de andaderas, le permitan moverse entre diferentes pueblos y culturas, puras morales de situación que guían su acción durante el tiempo indefinido en el que ha suspendido temporalmente su juicio hasta que alcance un *corpus* teórico indudable que guíe y oriente su acción.

Hegel percibe con nitidez el lado trágico que se cierne sobre la situación paradójica de este ser teórico, vuelto sobre sí, encerrado en una subjetividad atomizada, que guarda una relación problemática con el mundo real, cívico, político y moral, y que sólo se deja guiar por la ciencia y por su poderoso brazo, la técnica, que apenas se encuentran en un incipiente alborar de lo que llegarían a ser con el paso de los siglos.

La Modernidad se configura, por tanto, como un ser que ha perdido su inocencia, que ha perdido una sana vitalidad irreflexiva y

pragmática, basada en la creencia y las costumbres heredadas, no problematizadas. En esta fase del nacimiento de la Modernidad, del ideal de la razón, juega un papel fundamental el conflicto religioso. No puede entenderse la Ilustración europea sin atender al grave conflicto entre el catolicismo y las emergentes iglesias reformistas. La convivencia y la paz civiles quedan puestas en entredicho cuando surge el conflicto religioso. La pluralidad interpretativa del hecho religioso que introduce el libre espíritu de la Reforma incapacita a la religión para convertirse en fuente de unidad cívica, social y política. Una vez se ha producido la ruptura interior de la Humanidad es imposible repararla con medios jurídicos, legales o políticos. La lucha entre los príncipes protestantes y católicos, el precario equilibrio de poderes, no puede dar cabida a un conflicto interno que enfrenta a familias sesgadas por la violencia fanática de los distintos credos. A partir de este momento todos los filósofos se consagran a la ardua tarea de reconstruir la paz civil y social al margen de los diferentes credos religiosos. La tolerancia se convierte en la virtud social por antonomasia y se ponen las bases del futuro liberalismo que defenderá el absoluto divorcio entre la Iglesia y el Estado.¹⁶⁵

El hombre de acción que emerge a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, el hombre protestante con su ética del trabajo y lacerado por la culpa, tiene que romper con el ideal ilustrado del hombre teórico como señor del mundo social. El hacedor, el burgués, el hombre de acción, el comerciante ha de enfrentarse con la nueva ideología de la acción, sabiendo que actuar implica necesariamente pecar. Ésta es la gran enseñanza que Hegel extrae del análisis de la tragedia en el mundo heleno. El mundo heleno, un mundo feliz, estético y ético simultáneamente, sin noción de culpa ni de pecado, vive en su alegre presente eterno. Obedeciendo las normas emanadas de sus representantes, se obedece a sí mismo; siguiendo las sabias leyes a las que sus predecesores tributan gloria, guían infaliblemente la nave de la *polis*. Pero surge, irremediabilmente, el conflicto trágico. El conflicto trágico para Hegel se caracteriza por el choque inevitable entre una ley no escrita, oscura, pasional, sanguínea, y la ley clara de la ciudad, ley promulgada y proclamada. La piedad se enfrenta con la ley y cuando dicho conflicto se desencadena el individuo se encuentra atrapado entre dos ruedas de molino que tan sólo pueden acabar despedazándolo. El caso más claro lo encontramos en Antígona, quien tiene que desobedecer la orden de

Creonte, legislador de la ciudad, de no enterrar a su hermano, traidor a la ciudad. Antígona sabe que su deber filial es enterrar a su hermano, cuyo cuerpo yace en el campo de batalla a merced de las alimañas. Pero si lo hace, tributando honras a su hermano, se arriesga a apoyar la traición cometida por éste hacia la ciudad, cuyas leyes constituyen la base de la convivencia cívica de la *polis* ateniense. El conflicto entre lo ctónico y lo claro, entre la ley y la pasión, genera un conflicto que tan sólo puede acabar con la muerte del héroe que lucha denodadamente contra su destino.

Haga lo que haga Antígona acabará infringiendo, inevitablemente, alguna de las leyes enfrentadas y, haga lo que haga, desencadenará una fatalidad sobre ella cuyas consecuencias no se pueden prever. En el caso de infringir la ley clara es ineludible el castigo que caerá sobre Antígona acarreándole la muerte; pero si deja sin enterrar a su hermano vulnerará una justicia subterránea, las leyes de la sangre, cuyo brazo cumplidor, las Erinias, perseguirán su delito de padres a hijos en un conflicto sin solución. No hay salida para la acción trágica, no hay posibilidad de evitar la fatalidad. Por este motivo lo único que se pide al héroe en la ética trágica es que realice su acción con un temple determinado: sin regodearse en su destino y muy a su pesar, para evitar el terrible pecado (*amartia*) de *hybris*. Este pecado, el único que los griegos llegaron a conocer, tiene que ver con la ceguera, con el desconocimiento del nudo trágico, del conflicto irresoluble en el que se ve envuelta la acción trágica. El ejemplo paradigmático lo tenemos en Agamenón, padre de Ifigenia, quien, de regreso de la guerra de Troya, es desviado por el terrible Neptuno a la isla de Áulide, donde los dioses consultados le revelan que no podrán regresar a la patria hasta que no sacrifique a su hija Ifigenia. Agamenón, en un largo parlamento, intenta animar a su hija a que se entregue valientemente a realizar ese sacrificio por su pueblo, que cantará agradecido su memoria de generación en generación. La exaltación por la gloria futura hace que Agamenón se olvide del carácter trágico de su acción, que no la realice muy a su pesar, realmente apenado por la pérdida irremisible de su hija, su único vástago.¹⁶⁶ Resulta claro, por tanto, que toda la ética de la prudencia de Aristóteles está íntimamente emparentada con esta concepción trágica de la acción y con el pecado de *hybris* que ciega al hombre, impidiéndole ver el conflicto trágico en el que se ve encerrado su obrar y del que no puede librarse.

Esta visión de Hegel sobre el carácter trágico de la acción es asumida por Trías, quien ve el lado de fatalidad desconocida que arrastra toda decisión humana, ignorante del destino, providencia o plan de la totalidad y que, sin embargo, debido a su propia ignorancia, desencadena un esquema de justicia que se cumple inexorablemente: la famosa «astucia de la razón» hegeliana. La razón se cumple de manera inexorable, independientemente del carácter trágico que envuelve a la decisión personal de los individuos. Todo en el camino de la historia coopera, libremente o a su pesar, a la marcha imparable del Espíritu. Esta idea de justicia universal, ley de la acción que hace del conflicto trágico su motor, es fundamental para entender la ontología trágica que está formulando Trías.

8.3. PECADO Y REDENCIÓN

«El delito mayor del hombre es haber nacido.» Así resumía toda su metafísica, de un modo lacerante y sintético, por boca de Segismundo en *La vida es sueño*, el dramaturgo, teólogo y filósofo, Calderón de la Barca. «Nacer es pecar», versión racionalizada y moderna de la famosa herencia de una culpa originaria de nuestros primeros padres en el Paraíso. El pensamiento ilustrado no sabía qué hacer con la culpa originaria, heredada de los primeros padres adámicos. Una forma de entenderla de un modo racional residía en dar cuenta de la culpabilidad de todo lo que nace, de todo lo que existe, por el simple y mero hecho de existir. Trías denomina a esta culpa, *inocentemente culpable*:

Actuar o no actuar, ésa es la cuestión. Pero entiéndase bien: la cuestión hamletiana y moderna, una cuestión que azuza y embiste al sujeto moderno en términos de ser y no ser. En cuanto a la raíz y origen de esa modernidad, puede hallarse en el cristianismo, en la figura de Jesucristo, la bella alma de los escritos juveniles, un genuino punto de partida. ¿Qué es más moral, responder a una agresión con agresión o devolver la otra mejilla? Todo el *problema* de la acción, el hecho de que la acción sea *problema*, tiene como marco el cristianismo y la modernidad. (*LP*, p. 149.)

El problema de la acción se incardina en la filosofía de Trías en un verdadero sustrato ontológico. Hegel pensaba, con Calderón de la Barca, que todo lo finito, por el hecho de serlo, peca. ¿Contra qué o por

qué peca lo finito? Esta identificación entre «finitud» y «culpabilidad» sólo puede ser entendida desde lo infinito y perfecto, desde lo Absoluto. Lo finito peca para Hegel porque su visión es limitada y errada, no científica, no ajustada a la verdad, sino parcial y condicionada. Fruto de esa limitación congénita, que condiciona el conocimiento y la acción, lo finito, haga lo que haga, peca, viola la norma universal, la ley de justicia. El hombre desconoce, dada su inocente ignorancia, la verdad, la ley universal que rige su destino y sus acciones. El hombre persigue sus propios objetivos, sus fines egoístas, siguiendo su visión parcial y desatendiendo a la visión universal. Al igual que en la tragedia, el hombre que peca de *hybris* se deja llevar por la visión parcial, por la ley clara o la ley oscura, sin atender al juego de ambas, a las complejas relaciones que rigen una ley universal, *ananké*, que está más allá de la ley clara y la ley oscura. Lo finito peca porque, llevado por su propia inercia, sólo atiende a la visión de sus intereses egoístas, desatendiendo la llamada y el reclamo de una voz universal, de un imperativo categórico, del deber.

De este modo Trías ve claramente que lo finito no puede elevarse a una visión universal, a la verdad, a la autoconciencia esclarecida del Espíritu absoluto, si no es transitando por el infierno del mal. La finitud se establece así en el escenario cruento y doloroso que ha de atravesar el espíritu humano, el sujeto cognoscente, para llegar a poseerse en la verdad, para entenderse dentro del marco de una ley universal de justicia. A partir de este momento queda claro que la visión escatológica del fin, la realidad del espíritu como advenimiento, configurará el horizonte en que se moverá toda filosofía de la acción.¹⁶⁷ Es la culpabilidad ontológica de la finitud la que nos remite al marco de una filosofía del futuro, como futuro escatológico, como advenimiento siempre dirimido del hecho básico y fundamental de una «revelación total». La escatología se caracteriza, desde este punto de vista, por el hecho de configurarse como una *parousía*, o sea, por situar el hecho de la revelación de la verdad y de todas las cosas en un futuro absoluto, que como poderoso dios aristotélico, atrae eróticamente hacia sí todas las cosas.

El hombre no puede situarse de un salto en el absoluto, ha de recorrer el camino de la «mediación». Esta es la gran crítica romántica que Hegel dirige contra Fichte y el primer Schelling.¹⁶⁸ La verdad es acontecimiento, hecho, facticidad: suceso. La verdad es histórica, lo cual supone que el espíritu finito, el hombre, no puede situarse en ella de un

salto, sin experiencia, sin sufrimiento. No hay iluminismo gratuito, no hay salto, no hay posibilidad de ahorrarse la experiencia dolorosa del sufrimiento y del error. El camino hacia la verdad, presentida o intuita, es siempre un camino *per contrarium*. La adversidad cognoscitiva y pasional forma parte del camino formativo, de la novela narrativa, que nos conduce a la verdad. Esta ontología de la finitud se configura, pues, en el suelo metafísico de una «filosofía de la narratividad» que es, en realidad, una nueva versión de una «filosofía de la experiencia».¹⁶⁹

Esta ontología de la finitud ha de asumir, por tanto, si no quiere caer en el nihilismo, el escepticismo o la desesperación, la «fecundidad del mal». Hegel denominaba a esta «fecundidad del mal», la «astucia de la razón». En el esquema hegeliano, por tanto, el mal radica en la limitación que lo finito impone a lo absoluto que lo inhabita. La finitud como tal no existe, porque la finitud está inhabitada por el absoluto, por el anhelo de eternidad. Lo absoluto se ha finitizado, como nos relata Hegel en su *Ciencia de la lógica* (1811), violentando su propia naturaleza, encerrando en vasos finitos una vida absoluta e infinita, que en ella gime por su encierro. La revelación del Absoluto consiste en una enajenación o alienación (*entfremdet*), por eso toda finitud implica una violencia contra el Absoluto que desde el interior mismo de las cosas, desde su corazón, porfía por alcanzar su forma originaria. De este modo lo finito no yace estáticamente, no consiste el ser de las cosas en un cósmico «estar-ahí». Las cosas son en el modo del devenir porque «son más de lo que realmente son». Todo lo que es más de lo que es realmente, deviene. El motor, el impulso, la «divina inquietud» que arrastra y fluidifica el ser de todas las cosas en Hegel es el Absoluto. El esfuerzo de todo lo finito por perseverar en su ser, el egoísmo de conocerse, de palpase, de afirmarse no sólo no se opone a lo absoluto, sino que sirve para que éste se realice, se encarne y devenga real. La razón, el absoluto, se impone y vence a la finitud en su propio terreno. Como luego afirmará Schopenhauer, en su obra principal *El mundo como voluntad y representación* (1817), el ardoroso e irreprimito deseo del individuo de satisfacer su placer sexual es el camino que tiene la especie para afirmarse por encima del individuo. La estrategia de la especie, de lo comunitario, se sirve de la satisfacción de los apetitos individuales para perpetuar la especie, y ya se sabe, como decía Hegel, «que los hijos son la muerte de los padres» o que «éstos contemplan en aquéllos su muerte futura». Igualmente en Hegel el

Espíritu Absoluto, verdadero sujeto de la historia, se va imponiendo paulatinamente, gracias a la lucha entre los individuos, a la persecución de sus fines egoístas (placer, dinero, poder), de tal modo que la divinidad del Espíritu Absoluto parece asentar su trono sobre los escombros y las ruinas dejados por la Humanidad en el transcurso de la Historia.

De este modo lo finito peca contra la vida del absoluto y, por eso, ha de asumir el castigo como parte de su conciencia de culpa por su transgresión, admitiendo el destino que él desencadena por su acción ciega como un *fatum* o hado que viene a restituir el equilibrio originario de justicia. Finitud y culpabilidad son las dos caras de una misma moneda, las de una justicia que rige la dialéctica de lo finito de un modo implacable. La tragedia nos muestra de qué modo la acción está sometida inexorablemente a la violación de una de las dos esferas de la ley, la ciudad clara o la piedad familiar, y que por eso evitar el castigo del destino resulta imposible. No obstante, como señala Pierre Aubenque en su comentario sobre la *hybris* trágica, el único y verdadero mal para Hegel radica en desatender la naturaleza dialéctica de esas dos leyes encadenadas, que se rigen por un principio superior de justicia. La *hybris* consiste en actuar por una de las dos leyes, la clara o la oscura, desconociendo su reverso: que es imposible determinarse por una sin pecar contra la otra. La acción virtuosa ha de atender a este juego dialéctico y actuar por una de ellas, violando la otra «muy a su pesar», y asumiendo el castigo del destino que caerá sobre él como un castigo merecido que viene a restituir un equilibrio originario de justicia.

En Trías, de forma parecida, se admite que el mal es necesario e ineludible. La existencia finita no puede no pecar, no puede eximirse del dolor, del sufrimiento y de la muerte. A pesar de esto, este mal no es la consecuencia de una acción originaria delictiva, de un pecado de nuestros primeros padres, sino un «modo de ser». Como Job, el hombre puede encararse sin miedo a la divinidad para exigirle cuentas de sus acciones, para pedir razón de su sufrimiento, porque este sufrimiento es sin culpa propia. Job no pecó contra Yahvéh, no cometió contra él pecado de ningún tipo y, no obstante, fue «tentado y probado» hasta el exceso, aunque si hemos de creer las Escrituras, no por encima de sus propias fuerzas. Algo de esta queja de Job, llena de una arrogancia natural respecto al mal que puebla su existencia, resuena en la filosofía triasiana porque el hombre no es originariamente culpable sino «inocentemente

culpable». Como bien señala su autor en *La razón fronteriza*, la existencia puede considerarse como un don o como un regalo envenenado. La razón de ello estriba en que toda existencia es una existencia en falta, una existencia lastrada por la deuda. Vivir es estar en deuda con respecto a alguien, ser deudor de la propia existencia. El existente depende de un fundamento en falta, está lastrado por esta carencia existencial radical que él intenta saldar mediante su obrar. Para Trías el mal es originariamente deuda fundada en una carencia o falta ontológica originaria.

La finitud indica precariedad, fragilidad, deuda. No se trata, como en el pensamiento protestante, de una determinación originaria del existente por el mal, y que sólo un acto de gracia pueda revocar; acto del que el propio existente sólo puede tener conciencia por criterios exteriores (riqueza, fama, hijos, bienes, etc.), lo que le conduce a una productividad frenética. Para Trías el mal es una realidad ontológica universal, una tara originaria del ser, que sitúa al existente en una situación de eterno endeudamiento.

Queda de manifiesto el estrecho paralelismo que esta reflexión sobre la acción finita guarda con el final de *Tratado de la pasión*. En él Trías afirmaba que en el modo celeste de la pasión, reservado a místicos y seres espirituales, angélicos, más propios de otro mundo que de éste, no se conoce ni se goza de la experiencia del mal, ni se hace de esta experiencia la fuente del perfeccionamiento espiritual y de la realización plena. Pero para el que se ha precipitado en el abismo de la propia pasión no queda otra vía que apurar el cáliz de la experiencia, consumir la pasión hasta que ésta se transforme en su contrario, hasta que de la muerte salga vida; y del pecado, gracia. La fecundidad del mal y la astucia de la razón son las formas secularizadas de una filosofía de la redención, de un saber soteriológico, de una forma encubierta de *gnosis* inmanentista.

Vemos, por tanto, que las nociones de «pecado» y de «mal», plenamente secularizadas y sometidas a una lectura moderna en el pensamiento idealista a la hora de pensar las relaciones entre lo finito y lo infinito, son proseguidas por parte de Trías desde la formulación de una ontología de carácter inmanentista. Sin embargo, las apariencias engañan. No nos encontramos ante una metafísica inmanentista, no al menos en el sentido hegeliano, ni se da la esperanza de una redención consumada como en Hegel en esta filosofía del límite, en la que parece que hay una concepción del mal presente en la vida del hombre como algo introducido

originariamente sin el concurso de la libertad humana y que posee una fecundidad innegable en la formación del espíritu para su liberación y salvación. No se trata tampoco de una concepción gnóstica en la que el hombre se encuentra en un mundo caído y tenebroso, donde lo demoníaco se ha vuelto una realidad universal. El mal es para Trías, como para Agustín de Hipona, una carencia, una falta en el origen, una tara originaria del ser. El mal moral, el mal de la libertad, se asienta primariamente por el hecho de ser seres en falta, menesterosos, polarizados eróticamente frente a un fundamento en falta que actúa como acreedor de nuestra existencia.

El mal es para Trías un «hecho indiscutible», una «creencia» para hablar al modo orteguiano. El mal es asumido como realidad universal, no tan sólo para la conciencia humana –pues no se habla aquí de su realidad psíquica y subjetiva, en forma de escrúpulos, mala conciencia, mancha, remordimientos– sino como una realidad ontológica, o quizá deberíamos hablar mejor de una irrealidad ontológica, de una carencia ontológica. El mal, antes de inhabitar en el hombre, es una realidad cósmica, universal. Todo lo que nace está marcado con el estigma de la falta y condenado a la muerte.

La muerte no es consecuencia del pecado y del mal, libremente introducidos por el hombre en el orden de la creación, como pensaba el cristianismo, sino que la finitud misma, el «hecho mismo de haber nacido», es el pecado que conlleva el estigma del mal y hace de la muerte el único horizonte de vida de lo existente. En este punto la ontología triasiana parece coincidir plenamente con la asunción llevada a cabo por Martin Heidegger en su análisis existencial del *Da-sein* en *Ser y Tiempo*. La impronta de Heidegger se deja sentir de un modo visible en *Filosofía del futuro* y *Los límites del mundo*, es decir, en el pórtico del nacimiento de la «filosofía del límite», pero sin duda las lecturas e influencia de Heidegger se remontan a la época de la estancia de Trías en Alemania, hacia 1967.¹⁷⁰ El pecado no es así lastre, carga, sino la existencia como «regalo envenenado», como «existencia en falta». Este hecho queda asentado con toda claridad en el primer capítulo de *La razón fronteriza*, en el que Trías expone su concepto de «razón», reformulado desde la idea de límite, a la par que define un nuevo concepto de «existencia»:

El dato empírico del comienzo lo constituye una existencia cuyo fundamento está quebrado, o es fundamento en falta. Hay o hubo acaso en

el origen una misteriosa *falta* que afectó o llegó a afectar al fundamento. Mítica, o imaginativamente, a través de narración simbólica o religiosa, puede hablarse de una caída originaria, de una falta primera, o de una determinación del fronterizo que le abocó a ser sujeto sujetado al límite limitante, o a la cesura, con todo su corolario de caducidad, enfermedad, muerte; o, si quiere decirse así, de mal.

La experiencia parece sugerir que la falta es el efecto de algún mal, sin que pueda conocerse o reconocerse aquel movimiento, azaroso o voluntario, que pudo actuar como causa de tal efectuación. La causalidad por libertad que pudo tener por efecto el carácter en falta del fundamento queda, pues, vedada a la comprensión. Tampoco puede inferirse este carácter de un agente tan dudoso como el ciego azar, o la mítica *tyché*. (RF, pp. 41-42.)

El mal, por tanto, no es de naturaleza moral sino ontológica; no tiene su origen en la libertad, sino en la existencia. El mal es una realidad metafísica, cósmica, y no moral, como pensaba cierto cristianismo tardomedieval. El gnosticismo hablaba, también, de un «ser arrojado» o «expulsado», que se encontraba en un mundo alógeno, de naturaleza extraña y que a sus ojos estaba sumido en el mal. El pandemonismo es consustancial a toda visión gnóstica del mundo.

Este fundamento en falta de la existencia es el que la configura como existencia erótica, como *eros* lanzado a lo infinito. La pasión sólo puede existir en una naturaleza fronteriza y limítrofe, en una existencia marcada por un fundamento en falta, en relación con el origen, y por un límite infranqueable, en lo referente al fin. No es por casualidad que el pensamiento contemporáneo haya empezado a rastrear y encontrar, desde Freud en adelante, extrañas connivencias entre *Eros* y *Tánatos*, entre erotismo y muerte. Estas presencias constituyen el ambiente mis-mo en el que se mueve la filosofía del límite. El erotismo y la muerte polarizan toda existencia humana, marcada por el sufrimiento y el mal, llamada incoativamente a su realización plena, espiritualmente dirigida hacia lo posmundano. Digo, conscientemente, lo posmundano y no lo transmundo, para evitar aquella falacia del «falso infinito» denunciada por Nietzsche. *Eros* no desvaloriza el mundo de aquí abajo en *pro* de un mundo que está más allá de este mundo; *Eros* no pierde su contacto carnal con la realidad, no se despoja del cuerpo amado para construir palacios celestiales en otro mundo. Hablo expresamente de aquello que adviene en

la forma de futuro absoluto, aquello que comparece en un límite insuperable del mundo, aquello que viene o adviene desde lo que está más allá del mundo, no como trasfondo sino como secuencia temporal.

Platón tenía razón; el *eros* siempre quiere más de lo que hay, pero no porque desprecie lo que hay, sino porque sabe que lo que hay no es todo lo que hay. Graciosamente Ortega afirma que «todo lo que existe no es todo lo que hay».¹⁷¹ Esta distinción terminológica que permite el castellano entre lo que «existe» y lo que «hay», nos permite recrear el erotismo de fondo que mueve toda existencia según la filosofía de Trías. La pasión es el lecho de la existencia, su base misma, polarizada por el origen y el fin, por el nacimiento y la muerte.

Pero si toda vida finita está entrelazada con el hilo dorado de la muerte, si en toda belleza aletea el hálito de su putrefacción futura, si todo lo que es, por el mero hecho de ser, es culpable, ¿es posible alguna forma de redención, de salvación?, ¿qué papel juega la ética, la moral, en esa redención? Si lo importante es el ser y no el obrar, ¿qué objetivo tiene la libertad? Trías no responde directamente a esta difícil cuestión sino que analiza, en primer lugar, la dimensión intersubjetiva de la acción finita. Este ser que no es finito en el sentido hegeliano de que esté habitado por un futuro sino por ser una existencia en falta, tarada, se encuentra ya con un sentimiento de culpa que Trías entiende siempre en términos de deuda. La existencia del ser finito es una existencia endeudada y, por eso, la figura del acreedor configura el horizonte vital de todo obrar. No obstante, este ser en falta, finito, aún posee otra experiencia del mal que se mueve en el ámbito de la libertad, el mal moral, y que se relaciona con la dimensión intersubjetiva del mal destacada por Hegel. Lo finito peca, en primer lugar, contra otro finito, dada la visión limitada de lo finito que hace que éste sea ciego en sus relaciones interpersonales: la finitud causa una ceguera incurable que arruina las relaciones interpersonales en el marco social. El hombre individual, por su ignorancia del marco global, por el perspectivismo que genera en él su «petit égoïsme», es incapaz de eludir el conflicto y de elevarse a una visión universal.

Si todo lo finito peca, unos contra otros, si la conflictividad es un hecho ineludible de las relaciones interpersonales, de la intersubjetividad entronizada en la comunidad humana, ¿cómo es posible la convivencia y el ideal de la unidad en el seno de una humanidad lastrada por una conflictividad inherente? Éste, y no otro, es el gran tema de *El lenguaje*

del perdón. Si el amor romántico ha de dar paso a la terrible realidad de la lucha a muerte por el reconocimiento y ésta genera la esclavitud, en sus dos formas, la de la sumisión al señor y la del trabajo formador, ¿cómo puede nacer una comunidad ética, la unión y amor libres de los individuos que forman un solo pueblo? El origen deficitario y tarado de la existencia es la base misma de la sociabilidad humana. El hombre necesita del hombre para sostenerse a sí mismo, para desarrollarse biológica y humanamente. Y, precisamente, en la relación con los otros, aquellos a los que estamos ligados por lazos de la necesidad, es donde se hace patente la potencialidad del mal moral: la imposibilidad de actuar sin herir la vida del tejido social. Toda acción humana en el contexto de la comunidad será siempre fuente de conflictividad, de transgresión de la ley y exigirá la restitución mediante el castigo.

Pero frente a la lucha a muerte, a la ley de la venganza que establece un equilibrio en la restitución de la ofensa, frente al carácter punitivo de la ley que castiga, con el cual es imposible abandonar el estadio natural de «guerra de todos contra todos» hobbesiano, aunque ésta esté mediada por un poder centralizado en el Estado, se impone la necesidad del desarrollo de una vida civil plena en el que la ofensa dé lugar a otro tipo de acción retributiva. En ese ámbito, la esfera ética, el espíritu hace esa experiencia abismática en la que los individuos reconocen mutuamente su propia humanidad en el otro, lo cual los conforma como pueblo, más allá de las diferencias de costumbre, raza, género o especie; esta verdadera historia ética que se inicia con el pueblo griego es la de una comunidad que nace del perdón. Los sujetos que se saben culpables, que tienen entronizada una noción de culpa y de pecado, se ven impelidos necesariamente a la remisión y redención de la culpa, a la asunción del propio pecado como vía para la unión.

8.4. EL CONCEPTO TRIASIANO DE «COMUNIDAD DEL PERDÓN»

Alguien podría preguntarse si esto no sería recaer en la actitud del Jesús evangélico que proponía el perdón de los pecados como vía para alcanzar la comunidad del amor. ¿No fue desechado ese Cristo por concebir que era un ser unitario, no escindido, puro e inocente, que atrae sobre sí el poder terrible del destino? Trías no habla del perdón del

inocente, de aquel que renuncia a la venganza y a su derecho sobre el mundo, porque se sabe «más allá del bien y del mal», «más allá de este mundo», y que muere inocente por los pecados de los otros. Trías concibe que hay una experiencia más profunda del perdón: el perdón que nace de saber que todos somos culpables, de que no hay nadie inocente, que toda visión es limitada y fragmentada, que nadie goza de una verdad total y absoluta; que no hay posibilidad individual de redención, que no es posible elevarse a una visión completa y eterna, autoconsciente, del espíritu sin una experiencia comunitaria. La sociedad, como sabía Freud, nace de un pacto fraternal de aquellos que han matado al Padre, lo que es tanto como afirmar que los lazos de fraternidad son los lazos de la culpabilidad: donde más hermanos somos unos de otros es en la complicidad mutua de sabernos culpables. Un inocente no podría formar parte de nuestro pacto parricida; un inocente no entendería las nociones morales de deber, ley, castigo, norma. La dimensión comunitaria está basada en una experiencia de una sociabilidad necesaria marcada por la raíz del mal.

El individualismo moderno, ilustrado, desligado de la experiencia de la comunidad, se encuentra con el problema de reconstruir la unión espiritual del pueblo, basada en la religión y el arte, por vía estatal. El Estado como religión oficial, la nación como nuevo fetiche mitológico. La individualidad posmoderna, por su parte, cree poder prescindir de las formas comunitarias, sustituyendo una unión fuerte por puntuales experiencias comunitarias en *happenings* y eventos artísticos *ad hoc* que, como reminiscencias, afloran en la capa social de un individualismo atroz que ahoga porque ha perdido su sustrato mitológico, negando toda experiencia ética, religiosa, artística y filosófica verdaderas. Para Hegel, también para Trías, verdaderas ética, religión, arte y filosofía sólo hay en la esfera del Espíritu Absoluto, en el ámbito de una comunidad, de un pueblo animado por un mismo espíritu.

La democracia, también la ateniense, era el reflejo de ese espíritu comunitario que se daba forma y voz asamblearias. Si bien Rousseau entendía que el contrato social mediante el cual se daba origen a la comunidad era fruto de un concepto dialógico de verdad en el que los miembros de la asamblea, convencidos de su propia verdad individual, acudían al ágora moderna, el parlamento, para acabar descubriendo en la voz de la mayoría su propia verdad, y salía feliz y satisfecho, plenamente

convencido de que la decisión tomada era su propia decisión,¹⁷² las democracias modernas, sobre todo a partir de la visión forjada por Habermas, tienen una visión nueva del pacto social. La idea de que una comunidad puede forjar una «comunidad ideal de diálogo», de que de ella puede surgir un discurso racional en el que las razones más poderosas, independientemente del ropaje retórico de los que las ostentan o defienden, se impondrán por sí mismas en la mente sin prejuicios de los miembros de dicha comunidad, se opone frontalmente a la solución ofrecida por Trías.

Para Trías la «comunidad fáctica de diálogo» sólo nace de la conciencia de culpa, de la asunción de la propia finitud. No le es posible al hombre recluírse en su interioridad, en el castillo celado de su alma, en el quietismo o la doctrina de la no-acción (como de hecho ocurre con insistencia en el marco de la historia de todos los tiempos), sino que necesariamente ha de actuar, ha de decidir, se ha de exteriorizar y enajenarse. Sólo en ese momento el juicio sobre la acción se vuelve público, porque toda acción es una objetivación del espíritu que ha de dar cuenta de su propia génesis, de su propia intencionalidad, de la pureza de la misma. Las verdaderas intenciones de nuestras acciones han de someterse al juicio de los demás y este juicio siempre es implacable en lo referente a nuestra culpabilidad congénita. El hecho de verse con los ojos de otro, de juzgar las propias acciones desde el prisma del otro, es el camino para el reconocimiento de los móviles turbios, de las intencionalidades no manifiestas que mueven nuestras acciones. El hecho de reconocerse culpable a través de los otros y ante los otros es el que nos conduce a verbalizar nuestra culpa en forma de petición de perdón. La verbalización de la petición de perdón (que está prácticamente desapareciendo de nuestras sociedades modernas, lo cual indica su progresivo alejamiento de una conciencia ética) supone la asunción del punto de vista del otro sobre nuestra propia culpabilidad.

Trías no está convencido de que seamos sujetos racionales, ni aún menos de que seamos dignos sujetos de un diálogo sin prejuicios, sin interferencias. Trías concibe al sujeto humano como sometido a numerosos elementos distorsionadores que posibilitan y obstaculizan simultáneamente su razón, el uso libre de su inteligencia, y por ello la vía necesaria para alcanzar una comunidad verdadera no es otra que verbalizar la culpa propia, asumirla en su radical profundidad y

manifestarla en forma de petición y donación de perdón.

Se prima aquí, como en la filosofía del siglo XX, el uso y naturaleza del lenguaje, más concretamente de la expresión oral de la palabra. La filosofía del lenguaje había evolucionado desde sus análisis más positivistas, gramaticales y estructurales con Saussure y el Círculo de Viena (Carnap y toda su progenie), hacia su dimensión más pragmatista y lúdica (Quine, Searle, el segundo Wittgenstein). El carácter situacional del lenguaje, su dimensión de *performance*, su ser-en-situación es el que Habermas retoma de K. O. Apel y su ética del discurso con el fin de dar forma a su idea de cómo justificar racionalmente las nuevas democracias constitucionales. Pero donde yerra el pensamiento de Habermas es en la cuestión tocante a la naturaleza quebrada y en falta del hombre, a su carácter limitado, congénitamente limitado, que lo constituye en un ser culpable que ha de verbalizar e interiorizar su culpa para conseguir el perdón del resto de los miembros de la comunidad, para que de esta celebración del perdón comunitario nazca una raíz espiritual nueva, de cariz ético, una nueva «comunidad del amor», basada en el perdón, que dé impulso a una acción moral que asuma, simultáneamente, el carácter limítrofe de la naturaleza humana, la imperfección radical de lo creado y, más si cabe, la imposibilidad de constituir una comunidad ideal de seres racionales. Como afirma el propio Trías en el epílogo de su obra *El lenguaje del perdón*:

En ese entretejido lingüístico en el que las conciencias mutuamente reconocen a la vez la necesidad de la acción y de la culpa o limitación contraída en esa acción, en ese *lenguaje del perdón* logra alcanzarse la *dimensión moral del amor*, de la cual se espera su brote y se determine su dimensión sustancial, concreta, cívico-política. El sujeto que asume su naturaleza colectiva, determina desde sí el orden intersubjetivo en el cual sustentarse. Ese orden tiene en el lenguaje conciliador su soporte fundamental. En el lenguaje del perdón consigue Hegel producir lo sustancial del sujeto, restaurar la unidad inmediata del sujeto y de su mundo, convenientemente mediada por todo el desgarramiento cultural-revolucionario del espíritu extrañado de sí mismo. (*LP*, p. 231.)

Es la imperfección congénita la que nos une a unos con otros, nuestra carencia y taras originarias, la limitación de nuestro ser indefenso las que nos hacen buscar el calor y el solaz de la compañía humana; es la necesidad de cooperación y coordinación para sobrevivir la que nos

impulsa a entendernos mediante los usos libres de nuestra razón. Pero todo discurso racional nace, primero, de un acto ético, del perdón de las continuas ofensas de lo finito sobre lo finito y también, quizá, aunque esto nunca queda dicho claramente en la obra de Trías, como reflejo del pecado de lo finito contra el espíritu, contra lo absoluto.

La única forma de no pecar es no haber nacido. Lo nato, lo que ha sido arrojado a la existencia, es culpable y tiene conciencia de culpa. Trías, al igual que Hegel, sabe que la culpabilidad es la base de la eticidad humana. ¿Qué ocurriría si, como propone el cristianismo romántico, hubiese un inocente entre nosotros? El inocente no entiende la vida moral ni ética, no tiene nociones de culpa ni de deber, no experimenta el bien en su carácter coercitivo o restrictivo. El inocente no tiene necesidad de comunidad, ni de vida comunitaria, porque toda comunidad es alianza fraternal de parricidas, pacto sellado con la sangre del padre muerto, reconocimiento de la culpa originaria en el rostro hermano que nos hace cómplices. Quizá sea ésta la explicación más profunda de la comunidad que necesita verbalizarse en perdón: la complicidad en el delito. Somos cómplices, somos culpables. Las palabras de Jesús ante la acusación de adulterio de una joven no dejan lugar a dudas: «Quien esté libre de pecado que tire la primera piedra». Y se fueron retirando lentamente, comenzando por los más viejos. Todo discurso moral, ético o religioso funciona porque el ser humano se sabe culpable, si se creyese inocente, si se viese libre de culpa, no habría discurso de culpa o deber que consiguiese vincularlo, zaherirlo, impulsarlo.

Se puede entender la perplejidad de un pueblo de culpables ante la figura de un inocente, de un Santo. Algo de esta perplejidad conserva aún la tragedia griega cuando enfatiza que el conflicto trágico, su nudo, se cebe despiadadamente, como en el caso de Antígona,¹⁷³ sobre la carne de un ser inocente, puro, sin mancha, adquiriendo de este modo una estructura sacrificial. Toda verdadera religión se basa en un sacrificio, y todo verdadero sacrificio lo es de una víctima propiciatoria pura. La comunidad de perdón es la vía que tiene el individuo para superar su propia finitud, para elevarse a una vida del espíritu más rica, sin recaer en la conflictividad de la lucha a muerte, sin basarse en un reconocimiento esclavo fundamentado en el miedo y el terror, sin vivir ahogado por la necesidad en la lucha formadora con la materia. Al final el hombre burgués y el aristócrata han de reconocerse en el nuevo foro democrático

como única vía para vehicular una conflictividad latente, siempre dispuesta a emerger, en cualquier momento. La finitud humana, la culpabilidad transgresora de la acción humana, renace ética y religiosamente en el marco de una comunidad nueva, renacida mediante un acto verbalizado de petición y donación de perdón, en una deposición voluntaria de la violencia y del monopolio de la misma. Gracias a esta acción que renuncia a la violencia –aquella que para Nietzsche era constitutiva de cualquier marco jurídico e institucional,¹⁷⁴ siempre represor y vigilante–,¹⁷⁵ que perdona la acción agresora, tras reconocer el carácter universal de la culpa, nace un marco jurídico e institucional nuevo, una comunidad ética, que puede intentar resolver el conflicto mediante la acción civilizadora que proviene del poder de la palabra en el marco asambleario. Son los aires de la nueva democracia burguesa emergente los que suponen, según Trías, un nuevo ingreso en la vida del Espíritu.

Capítulo IX

COMUNIDAD E INDIVIDUO

Hemos visto la existencia de una conflictividad siempre latente entre comunidad e individuo, que exige por parte del individuo un reconocimiento constante de su culpa y un ejercicio reiterado de la «petición» y «donación» de perdón. Éstas, y no otras, son las bases reales de cualquier democracia, de cualquier resolución pacífica de conflictos, que remita a la ley y haga una deposición voluntaria de la violencia. Y, por otro lado, la vida comunitaria supone una esfera superior de la espiritualidad humana, en la que se alumbra toda acción verdaderamente humana, que para Trías siempre tiene un referente social, un marco: la ciudad.

En este intrincado nudo de necesidad y rechazo se establecen las relaciones entre el individuo y la comunidad. El solipsismo del que hace gala metodológicamente la filosofía del límite es inseparable de esta dimensión intersubjetiva que corrige y ajusta la dimensión subjetiva. La verdad no puede ser tan sólo subjetiva, sino que ha de ser también intersubjetiva; toda verdad ha de ser a la vez individual y comunitaria. La educación sentimental ha preparado al individuo, después de una terrible purga, para su ingreso en la dimensión ética, dejando atrás su pasión matricial y su intento de regresar al hogar. Una vez asumida su condición fronteriza, la limitación de su razón, el peligro de sus pasiones, anhelando eróticamente un fin superior, el sujeto ético, que ha verbalizado la culpa y el perdón, está preparado y aprovisionado para ingresar en sociedad para desarrollar su dimensión intersubjetiva, para elevarse a un sujeto más universal y espiritual.

No obstante, la conflictividad latente entre individuo y comunidad es la que conducirá a Trías a una intensa reflexión sobre las relaciones entre singularidad y universalidad que dará lugar posteriormente a su formulación del «principio de variación», idea de raigambre platónica y de factura musical. Esta idea prorrumpe con toda su fuerza en *Filosofía del futuro* y es retomada en numerosas ocasiones posteriormente, sobre todo en *Ética y condición humana*, de la que nos ocuparemos a continuación, en la que se articulan las difíciles y conflictivas relaciones entre la comunidad y el individuo, en términos de norma y libertad. Sin

duda, lo más propio de la singularidad creadora es su libertad. Trías se caracteriza, ya desde sus orígenes, por ser un apasionado defensor de la libertad, a la par que es muy consciente de que esta libertad necesita un marco constitucional que haga posible su conformación, desarrollo y crecimiento.

Siempre se ha enfocado la cuestión del conflicto entre individualismo y comunitarismo desde el antagonismo y enfatizando la cuestión de la libertad. Quizá porque desde el pensamiento liberal lo importante era preservar el ámbito o esfera privada de los individuos frente a la amenaza de una intromisión estatal o pública,¹⁷⁶ pero obviando por eso la importancia del marco institucional y ciudadano para la realización de la libertad humana. Si la sociedad puede ser obstáculo y rémora para la realización personal, resulta obvio que supone también la mayor creación humana para sustraer al hombre del ámbito de la necesidad y elevarlo al reino de la libertad. Como dice Hannah Arendt, los antiguos griegos tenían claro que el ámbito doméstico o privado era el ámbito de la necesidad, reservado a las mujeres y los esclavos, y que tan sólo el hombre público, el que podía acceder a la palabra en el ágora y decidir sobre las cuestiones de la *polis*, era un hombre realmente libre.¹⁷⁷ El arte, la religión, la filosofía, la política son un lujo que sólo el hombre en sociedad puede permitirse. Toda *praxis* y toda *poiesis* humanas de esta naturaleza se incardinan en la vida cívica, en el ámbito de la ciudad y, desde antes de los griegos, son indisociables de ella.

No obstante, esta dimensión de la sociabilidad humana, el famoso *zoon politikon* aristotélico, nos impele de nuevo a reconocer la dimensión social como parte integrante de lo que consideramos el sujeto humano. Trías muestra una acusada sensibilidad hacia esa dimensión de la sociabilidad humana, el famoso *Mit-sein* heideggeriano, pero salvaguardando en todo momento la libertad. El carácter liberal de su pensamiento constituye un fondo irrenunciable del mismo, impidiendo que el individuo pueda delegar esta libertad en ninguna institución, estructura social, partido político o ideología. Consciente del peligro de los totalitarismos políticos,¹⁷⁸ es aún más consciente de las formas de totalitarismo encubiertas en el marco de las así llamadas democracias constitucionales modernas.

En realidad, el gran conflicto sigue siendo socrático: la sociedad implica una restricción o limitación de la libertad, regulada por las divinas

leyes. La ley, y su interpretación, puede ser objeto del abuso más descarado, por lo que el filósofo ha de estar siempre alerta y despierto, como hiciera el «anarca» de la novela *Eumeswil* de Jünger,¹⁷⁹ para que su libertad no se vea mermada o comprometida. Al igual que el Sócrates de la *Apología* que nos ha legado Platón, se debate entre obedecer a las leyes de los ancestros, creadoras de sociedad y por tanto de humanidad, aunque sean injustamente aplicadas, o huir, convirtiéndose así en un proscrito y un exiliado, alguien que por carecer de ciudad carece de humanidad.¹⁸⁰

El conflicto entre deber y libertad es el conflicto por antonomasia del filósofo, un ser de naturaleza eminentemente ética, pero enamorado de la libertad. Este conflicto tradicional es el que ha servido para modular y plasmar la historia ética de Occidente, como se pone de manifiesto en Aristóteles y en Kant, quienes constituyen las figuras egregias, las cariátides que custodian el umbral de entrada en la ética fronteriza.

9.1. DEBER Y LIBERTAD

La ética triasiana es una ética del deber, aunque este deber sea aparentemente un no-deber: la felicidad. Lo más interesante de la propuesta ética de Trías, a partir de su ontología limítrofe, es releer la tradición. De este modo se propone Trías, con su ética fronteriza, releer a Aristóteles desde Kant y a este último, desde aquél. Aristóteles se dio cuenta de que «el hombre desea por naturaleza ser feliz».¹⁸¹ La felicidad para Aristóteles se cifra en la «buena vida», una mezcla de acción prudente, buena fortuna, amigos, salud y un buen carácter. La simbiosis de todos estos elementos heterogéneos hace posible que el hombre pueda conducir, en medio de un mar proceloso, lleno de obstáculos y de imprevistos, su nave a buen puerto. Epicúreos y estoicos no harán más que enfatizar alguno de estos elementos siguiendo sus propias doctrinas, pero el núcleo central de las mismas permanecerá intocado: el hombre desea por naturaleza ser feliz.

La historia de la ética, como es sabido, ha llamado a esta ética eudemonológica para distinguirla de aquellas éticas del deber, deontológicas, que se inauguran con Kant. Para Kant nada hay más voluble que la felicidad, que no es ni un concepto, ni una ley, ni nada universalizable, sino un ideal de la imaginación.¹⁸² Cada uno imagina la felicidad según quiere, dependiendo de sus inclinaciones, apetitos y

constitución. En definitiva, el anhelo de felicidad es universal y universalizable para la naturaleza humana, pero no lo es el contenido de la felicidad que varía casi de un individuo a otro. La moralidad humana estaría sujeta, por tanto, a la volubilidad de los caracteres y los temperamentos, de los contextos culturales y de las idiosincrasias de las gentes. ¿Cómo fundamentar, entonces, una ley moral o ética en un fundamento tan lábil, tan voluble como éste? Evidentemente el acercamiento de Kant a la ética no está libre de prejuicios. Su visión ideológica, la ilustrada, está siempre al acecho: la moralidad ha de ser universal y universalizable, el fundamento de la moralidad ha de ser objetivo porque la moralidad es el fundamento de la convivencia civil y social, la raíz de la paz social. En cierto modo, la visión que Kant tiene de la ética no es individualista sino comunitarista. Para él, un reino de individuos, autónomos y autorregentes, en el que cada uno fabula su «País de Jauja», daría lugar a una verdadera babelia imaginativa que haría inviable la vida social, disgregada y rota por las tensiones internas a las que la someterían sus ciudadanos en la prosecución de sus personales proyectos de felicidad sin punto de unión ninguno.

Frente al ideal imaginativo de la felicidad se impone la normatividad del deber. Frente al «tú deseas» emerge, poderoso, el «tú debes». El deber es la noción más importante de una ética que sustituye el deseo por el deber. El deber se impone cognoscitivamente como elemento coercitivo y punitivo, como moral legisladora, en la que el individuo es obligado, aunque sea autoobligado, a actuar, sin más razones ni motivos que el deber mismo. La moral del deber es, según Kant, no tan sólo autointuitiva, dado que todo individuo puede contemplar con su inteligencia, dentro de sí, la presencia del imperativo categórico, de la norma moral; sino también autoestimulante, porque esta contemplación de la norma impele a la acción, regula la configuración volitiva y práctica de la razón inteligente. El deber no es sólo un elemento cognoscitivo sino, sobre todo, un móvil para la acción. Nadie contempla impertérrito un deber, sino que se ve impelido por él a la acción.

Curiosamente felicidad y deber han parecido ir siempre cada uno por su lado. A lo más que se llegó en la historia de los *corpora* éticos que nos ha legado la historia es a entender la felicidad como un derecho. La *Constitución de Filadelfia* (1789) entendía que «todo americano tiene derecho a la libertad y a su felicidad». En *pro* de la felicidad el hombre

parecía estar exento de cualquier otro credo, norma o legislación que se le opusiese. La felicidad se convertía así en salvaguardia de la propia individualidad, de la propia personalidad. Trías, sin embargo, va más allá y nos propone entender la felicidad como el único y verdadero deber. La aspiración última de toda vida ética, la razón por la cual el hombre depona la violencia e ingresa en la vida social es porque aspira legítimamente a cumplir un deber, es decir, un móvil para la acción: su felicidad. El hombre no concibe la felicidad como un objeto elegible por su voluntad, por su deseo, por su libertad, la felicidad no es para el hombre un anhelo, ni un fin; no es una ilusión trascendental de su imaginación. La felicidad es para el hombre el único deber.

9.2. EL IMPERATIVO TRIASIANO

Este giro triasiano que liga la ética del deber con la de la felicidad parece decantarse del lado kantiano al afirmar que la felicidad es para el hombre su único deber,¹⁸³ configurándose como una ética que obliga a actuar y que mueve a la acción de manera coercitiva. La forma verbal kantiana del deber es la «imperativa». Trías, muy sensibilizado con la cuestión del lenguaje y la escritura, atiende a este gran descubrimiento kantiano. La ética se corresponde formalmente con una voz de mando, con una orden. No hay en la acción ética ni el menor atisbo de halago, de seducción, de ruego o conminación. Por el contrario, la voz ética es una voz autoritaria, paternal, imperativa: «Tú debes».

El otro gran descubrimiento sobre la voz ética es de origen freudiano- lacaniano. El sujeto de la voz imperativa, el sujeto que pronuncia la voz, cuyo sujeto-receptor es el sujeto fronterizo, no comparece en la enunciación misma de la voz sino que se amaga. En Kant parece ser que el sujeto de esa voz es el mismo sujeto receptor. Su concepto de «autonomía» parece exigir que sea el mismo hombre el que se ordena a sí mismo elevarse a su condición de ser humano, de ser universal, racional. Este concepto de «autonomía» como autolegislación ética resulta tremendamente problemático porque viola la naturaleza misma del imperativo categórico. Toda la fuerza del deber se evapora cuando el sujeto emisor de la voz de orden es el mismo que debe obedecerla. Si no queremos caer en un sadismo óptico mediante el cual el sujeto se divide esquizofrénicamente en amo y esclavo, como pretendía

Hegel, hemos de admitir que el sujeto que enuncia la voz de orden ética es un sujeto elíptico, oculto, encerrado en el cerco hermético. Desde este punto de vista Trías constata que la experiencia ética, en tanto ética del deber, es una «experiencia limítrofe». Esta autonomía de la experiencia ética respecto a la pasional o estética nos muestra que, aunque hay una prioridad cronológica de lo estético respecto a lo ético en la obra triasiana, no la hay en modo alguno en tanto dimensiones del sujeto fronterizo que se desarrolla por igual en estos barrios o *quartiers*, como llama el autor a cada una de las esferas por las que se expande esta experiencia del límite, de lo limítrofe, en su libro *Ciudad sobre ciudad*.¹⁸⁴

Por lo tanto, la experiencia ética apela a la experiencia de un sujeto que se esconde en el cerco hermético, allende el límite, y del cual al sujeto-receptor sólo le llegan ecos de la enunciación de una orden: «Obra de tal manera que...». El único sujeto que comparece en el «tú debes» no es el sujeto enunciador, sino el sujeto interpelado:

La frase imperativa no permite decidir ni determinar la identidad del sujeto que pronuncia dicha frase («Obra de tal manera que llegues a ser lo que eres, límite y frontera del mundo»). La frase es imperativa. En términos lingüísticos se trata de una flexión verbal que permite identificar a aquel a quien la frase se dirige (al «tú» a quien la frase imperativa interpela). Ese «tú» es el sujeto situado en el límite del mundo, ubicado en el cerco fronterizo. Le llamaremos sujeto 2. Es el sujeto en su condición de tal, situado en el lugar en el cual accede a la audición de la frase. Es el sujeto propiamente fronterizo, que en virtud de esa audición alza o eleva del cerco del aparecer, o del mundo, a su límite y frontera.

Pero el sujeto 1, aquel que pronuncia dicha frase, no puede ser identificado. Se pierde en el incógnito del cerco hermético. De él sólo se puede reconocer eso que, en virtud de su elipsis, puede presentar mediante una expresa pronunciación lingüísticamente formulada. Es ese sujeto (= x) que jamás puede ser reconocido ni interpelado. Constituye la «parte» del propio sujeto fronterizo que se desliza y difumina en el punto de fuga que constituye el cerco hermético. Podría llamársele, en términos directos y analógicos, por simbólicos, la «voz» de un sujeto (siempre eludido e ignoto): del «padre muerto» o del «Dios muerto». (*EC*, pp. 86-87.)

De nuevo, en la «experiencia ética», comparece el Padre muerto, su obsesiva ausencia plaga de sentidos, de signos el mundo del fronterizo. Ineludiblemente, hablar de ser fronterizo es hablar de vacíos y ausencias,

plenas de significado. El lado negativo del límite, restrictivo y coercitivo, se vuelve claramente positivo, genera sentido, obra y acción sobre el mundo físico, configurando el mundo cultural, el mundo interpretado, en el que vive el ser fronterizo, el descendiente del Padre muerto. Sin embargo, esta figura del Padre muerto es tan sólo simbólica, alusiva, para un sujeto que se mantiene siempre inmerso en un profundo mutismo, encerrado y celado en su *Sancta Sanctorum*. Pero de ese mutismo mana una voz imperativa, un deber.

Lo que ese deber ordena no es nada determinado, pero sí muy concreto: «Llega a ser lo que ya eres», sujeto fronterizo alzado al límite del mundo. Mantente en el continuo ejercicio de no hundirte en el cerco del aparecer, en el mundo de las apariencias, olvidando tu dimensión trascendente, tu ser fronterizo. Podría decirse: y no caigas en la locura de creer que eres capaz de colonizar, descubrir y revelar aquello que permanece más allá del límite; no confundas la realidad simbólica con la real, no dotes de existencia empírica a aquello que tan sólo en tanto simbólico, analógico e indirecto, es operativo y efectivo en el mundo real. El simbolismo, por tanto, es consustancial a la naturaleza limítrofe en todas sus dimensiones: pasional, ética, estética, religiosa, filosófica. Ajustarse a la propia condición fronteriza, respetar los propios límites es lo propio de la acción ética. Pero, curiosamente, esta condición no es sólo lo que se ve o lo que existe; es algo que exige una labor previa de exploración, de descubrimiento y colonización. Lo que somos no se muestra con una evidencia totalizadora al inicio de nuestra existencia, sino que nuestra propia condición es objeto de una ardua búsqueda y de una progresiva colonización. La exigencia ética de llegar a ser lo que ya somos exige, en primer lugar, la búsqueda erótica de lo que somos, la experiencia pasional de nuestro ser fronterizo y el alzado al mundo ético. Los prolegómenos de toda ética fronteriza son, sin duda, una erótica-ética o una ética-erótica.

Sé que a muchos les puede extrañar que la pasión pueda ser llamada ética, pero creo con razón que Spinoza, en su *Ética*, sólo nos habla de pasiones, realizando un elenco pormenorizado de cada una de ellas. Ya hemos subrayado el impacto metafísico de la obra espinosista en la filosofía del límite, pero hemos de subrayar también el carácter anticipativo que la pasión tiene respecto de la vida ética. La ética, antes de poder ser operativa, antes de ser descubierta intelectivamente y de ser

puesta en obra, se padece. El primer aprendizaje en el reino de la ética es, sin duda, pasional: un padecimiento.

Sólo desde lo expuesto anteriormente, con referencia al sacrificio pasional, puede entenderse este «alzado» del fronterizo al límite del mundo que dota de sentido a una proposición indeterminada, para algunos vacía formalmente, como el imperativo categórico kantiano, con la concreción de llevar a cabo una condición de la cual se ha descubierto sobre todo su reverso negativo: la capacidad que tiene el sujeto humano de desajustarse respecto a su propia condición. O, en otras palabras, que el hombre está puesto en su propio ser de un modo libre. El ser del hombre no le encadena como el instinto al animal o la ley de la gravedad a la piedra. El ser del hombre se le revela o manifiesta al hombre mediante el ejercicio de su libertad, primero como padecimiento de su desajuste, luego como proyecto de una vida ajustada a su propia condición.

El deber nace, pues, de una experiencia negativa de la libertad que somos: la de la transgresión. La violación de nuestra propia condición es la que nos da noticia de nuestra libertad. El hombre que no peca no sabe que es libre, aunque lo sea.¹⁸⁵ Trías, coherente con su propio camino, ha accedido al reino de la ética, del deber, desde el padecimiento pasional. Este padecimiento se ha forjado en experiencia de la propia condición e, ineludiblemente, experiencia de la propia libertad. Por eso, el gran problema de la ética kantiana, el hecho de que presupone la libertad, puesto que sólo ante la libertad el deber puede comparecer como tal, queda resuelto en la ética triasiana porque la libertad, experimentada *per contrarium* en la transgresión, es condición de posibilidad de que puede haber algo así como un deber. Podríamos decir, en un nivel ontológico, que el hecho de que exista lo «que no debería ser» es lo que permite que el ser se configure, respecto a la libertad, como «deber ser». Es el ser el que se configura aquí como «deber ser» y tan sólo porque la libertad ha operado el desajuste ontológico, ha introducido en el mundo la realidad ontológica del mal como trastorno. O sea que, en realidad, no es que la existencia trascendental del deber dé prueba de la libertad, ni es que porque haya deber hay libertad, sino al contrario, porque hay libertad hay deber.

9.3. SINGULARIDAD Y UNIVERSALIDAD

Al comienzo de su aventura filosófica Trías entendía el sujeto como máscara. Refiriéndose a la etimología griega de la palabra, Trías resaltaba que «máscara» es la traducción griega del término latino, «persona», que remite al verbo «personare»: voz que resuena a través de una máscara. La máscara es la personificación misma de una voz que trasciende su escenificación, su revestimiento, su ropaje.¹⁸⁶ La máscara le servía a Trías para reducir el núcleo desfondado de la subjetividad a un mínimo imprescindible para poder profesar un egotismo metodológico en su búsqueda filosófica: la voz que resuena a través de la máscara. Esa voz se acabará desvelando, más allá de todo enmascaramiento, como la voz ética que constituye y funda al sujeto en sujeto fronterizo.

Será en *Filosofía del futuro*, donde Trías acomete una lectura invertida de la Modernidad, de Nietzsche a Kant, cuando descubra un nuevo concepto para caracterizar esta máscara: el de singularidad. La metafísica del poder, forjada en los nuevos dominios de una metafísica de la voluntad, tan sólo puede remitirse a singularidades. La singularidad se convierte así en el elemento central, aglutinador y fundamental, de un universo polarizado por la idea de poder. En una metafísica del poder, el único sujeto posible es la singularidad. Esta singularidad, con su carácter irrepetible y único, se revela de un modo especial en los dominios de la ética y la estética. A partir de Kant queda patente que un modelo de la Naturaleza forjado mediante leyes del entendimiento, universales, no sirve para pensar sus productos orgánicos, y aún menos, la realidad de la obra de arte o de las personalidades geniales, porque para el entendimiento no hay singularidades sino tan sólo casos que corresponden a una ley universal, por lo que resulta claro que el reino de la estética es el reino por antonomasia de las singularidades.

No obstante, la grandeza de la *Crítica del juicio* de Kant, uno de los puntos de referencia obligados del pensamiento de Trías, estriba en haber descubierto un nuevo tipo de legalidad: la legalidad estética. Para Kant la obra de arte es objeto de un asentimiento universal. Este asentimiento no es un asentimiento pactado, no tiene una base social ni coercitiva, sino que se basa en una especie de «armonía preestablecida» del gusto: todas las subjetividades individuales, configuradas del mismo modo y manera en lo referente a sus facultades, experimentan un gozo intelectual, de naturaleza compleja, ante la presencia carnal, ofensiva y agresiva, plena de realidad, de la obra de arte singular. La pasividad de la

recepción y la actividad categorial del entendimiento parecen entrar en una armonía secreta, produciendo todo tipo de juicios reflexionantes sobre un objeto que en su placer da que pensar, pues se sustrae a toda regla o ley del entendimiento. La universalidad nace aquí, no de la subsunción de un caso singular bajo una ley general, sino de la singularidad misma. Es ella, la singularidad, la que da una ley universal, la que deja emanar de sí un contenido universal. Kant apela a un concepto de claras reminiscencias religiosas: la ejemplaridad.¹⁸⁷ Que la singularidad sea ejemplar significa que ella es modelo, prototipo, encarnación perfecta de una ley universal que ella representa.

Esta legalidad universal de la singularidad es la que fascina y obsesiona al pensamiento triasiano. De hecho, esa legalidad, indefinible pero real, es la que da origen a uno de sus conceptos centrales, hermano gemelo de la idea de límite: el «principio de variación». Así afirma en *Filosofía del futuro*:

Al principio que rige la unión sintética inmediata y sensible del singular y lo universal propiciada por la recreación lo llamaré, de ahora en adelante, principio de variación, principio en el cual se resume mi respuesta al «problema de los universales», a la vez que se consuma la refutación en toda regla al prejuicio aristotélico revalidado por Hegel de que *individuum est inefabile*. Tal principio es, en tanto que principio, razón o *logos*, fundamento de esa síntesis. Y esa razón o *logos*, que es inmanente y *física*, funda también la posibilidad de razonar, pensar, hablar. Sólo de lo singular puede hablarse, sólo de lo que es *propriamente* singular puede decirse *propriamente* algo, algo más que las empobrecidas determinaciones negativas que puedan decirse del *singular tantum*, del que sólo podemos determinar su constitución positiva remontándonos de su singularidad a algún nivel de especie y generalidad, dado que ésta se encarna, sin otra diferencia que una diferencia local, en «individuos» idénticos cuya distinción sólo es numérica. (FF, pp. 41-42.)

En primer lugar se ha de resaltar el hecho de que Trías substituya la figura del individuo, que implica una singularización meramente numérica, por la de singularidad, que inevitablemente sugiere los términos de «rareza», «ejemplar único», etc. En segundo lugar, Trías hace alusión aquí a la clásica polémica medieval en torno al famoso «problema de los universales». El problema de los universales radica en saber si el mundo de las ideas, de los conceptos, tiene una realidad en sí,

extramental, o solamente son abstracciones e inducciones del mundo empírico. Esta cuestión se plantea primero en el ámbito del lenguaje cuando se debate si los universales tienen algún referente real o tan sólo son términos comodín, basados en una extraordinaria economía, que permiten «esquematisar» el mundo, simplificarlo, para orientarse en él de un modo inteligente. Esta famosa polémica puso sobre el tapete las difíciles y alambicadas relaciones entre la inteligencia y el mundo, entre idealidad y realidad. De hecho, esta conciencia creciente de la complejidad de esta relación constituye el prolegómeno a la Modernidad, marcado en la mayoría de los casos por un debate sobre epistemología, sobre la naturaleza de los conceptos y de las ideas, como queda claro en los casos de Locke, Berkeley, Hume y Leibniz, entre otros.¹⁸⁸

En el fondo se trata de dirimir el estatuto de realidad de la inteligencia, su capacidad para recoger lo empírico, lo singular, en conceptos universales. La universalidad se refiere a la singularidad como lo conceptual a lo empírico. Trías descubre, en este punto, que hay un elemento mediador entre ambas realidades que es la obra de arte, una singularidad ejemplar, un caso individual que se configura a sí mismo en norma. Esta ejemplaridad de la singularidad es la que funda y constituye su carácter de modelo, de norma, y la que hace que se produzcan innumerables copias, imitaciones o recreaciones de ella.

La forma de aprender la normatividad de una singularidad no es nunca semejante a las leyes del entendimiento, no es una norma clara y evidente. En el arte se pone de manifiesto que en el símbolo se dan cita lo conceptual y lo empírico en un extraño hermanamiento que impulsa el elemento de la reflexión pensante, sin agotar conceptualmente la norma viviente, ejemplarizada en la obra de arte. Esta normatividad viviente de la obra de arte es la que se constituye en origen de una cadena de recreaciones que intentan dar forma a esa normatividad no conceptualizada. La hermenéutica, si es de verdad, y siguiendo en esto el criterio kantiano, exige que una obra de arte sólo pueda ser interpretada por otra obra de arte. La obra de arte no impulsa sólo a la contemplación, idea ésta que se instituye en las así llamadas «estéticas de la recepción»,¹⁸⁹ sino a la recreación creadora. La contemplación de la belleza, dice Platón, impulsa a engendrar en ella bellos pensamientos, bellas obras, bellos discursos.¹⁹⁰

Esta idea de la *poiesis* productiva generada por la obra de arte singular es la que conduce a Trías, en el marco de una metafísica del

poder abierta por su obra *Meditación sobre el poder*, a forjar esta idea del «principio de variación». Este principio de variación nace en el seno de una «metafísica estética», que tiene en Kant, Schiller y Goethe su origen, y que se irá forjando a lo largo del siglo XIX con pensadores como Schelling o Schopenhauer, alcanzando su cima con la obra de Nietzsche, verdadera encarnación de una «metafísica estética», una metafísica forjada según el paradigma de la obra de arte. En esta línea se incardina el pensamiento triasiano, convencido de que la metafísica del ser tiene que ser sustituida por una metafísica de la voluntad, marcada por la singularidad y donde el fenómeno estético es «el fenómeno más transparente de la voluntad de poder», tal como lo definiera Martin Heidegger en su interpretación de Nietzsche.¹⁹¹ El poder se muestra en la creación, en la producción, en la *poiesis* y en la *praxis*. Podríamos decir, parafraseando, que para Trías, «sólo el que crea sabe y el que no, no sabe nada». «Poder» no es para Trías «dominación». Ya Platón, en su análisis del tirano,¹⁹² como después Hegel en el pasaje del amo y el esclavo,¹⁹³ habían demostrado que el poder que se manifiesta en el dominio es un poder subordinado, esclavo, en el que la violencia de la afirmación sólo nace del temor a ser derrocado y donde la dependencia respecto al subordinado muestra con ello la debilidad del propio poder. Frente a este poder, de cariz puramente político, existe un poder soberano, un poder que es autoafirmación constante de sí, en el que no hay lugar para el temor ni para la debilidad: el poder creador. Este poder, poder soberano del artista, crea por pura abundancia del poder, por exceso de fuerza y energía, por pura dádiva y don gratuitos.¹⁹⁴

Ahora bien, Trías va más lejos que Nietzsche al afirmar que el poder creador suscita y activa el poder en derredor. La recepción de una obra de arte poderosa suscita, y concita, en la subjetividad receptora, su poder creador latente, de modo que sólo cuando éste se activa, generando otra obra de arte que intenta expresar la ejemplaridad de aquella primera, se cumple el destino de la obra ejemplar, el cumplimiento de su comprensión, la realización de su efecto. Esta cadena o circuito del poder, que en forma de recreaciones creadoras va extendiendo la fuerza originaria de una obra de arte total o ejemplar, es la que da lugar a la primera formulación del «principio de variación», tal como lo encontramos en *Filosofía del futuro*.¹⁹⁵

Pero ¿qué tiene que ver toda esta nueva idea del sujeto como

singularidad creadora con el tema de la ética? Sin duda, a esta singularidad que genera y suscita un poder creador, Trías la denomina «persona». En el último capítulo de su obra *Ética y condición humana*, titulado «Persona y comunidad», Trías dice:

No me gusta el concepto de individuo. Nunca me he sentido cómodo con él. Es un concepto negativo (lo indiviso, lo que ya no puede ser objeto de una división), pero carece de propiedades positivas y afirmativas. Otra cosa es el viejo concepto *estoico* de persona. Los estoicos atribuían a ésta «cualidades propias», algo así como un estilo propio y singular que no podía ser reducido a la simple e indiferente distinción *cuantitativa* entre un individuo y otro. La persona es singular en el sentido en que hablamos de «singularidad» como lo que es opuesto a lo corriente o común, o perteneciente a una media estadística. O en ese curioso sentido en que usan el término los astrofísicos cuando hablan de «singularidades» del espaciotiempo (en relación a aconteceres o sucesos que no parecen cuadrar con el marco o paradigma teórico de que se echa mano). Singularidades son, por ejemplo, los «agujeros negros»; también la gran explosión que se asume en las hipótesis cosmológicas más consensuadas. (*EC*, p. 153.)

Vemos que la «persona» es lo que más se singulariza en el universo, precisamente porque es irrepetible y, además, es fuente continua de innovación y creación en el mismo. Por este motivo la libertad es para Trías la capacidad creativa del hombre en el seguimiento y cumplimiento de su deber: la felicidad. En el estilo propio se refleja el temple de la libertad; es una forma artística de la misma. El ser humano sólo puede forjar su ser como proyecto de un modo libre, es decir, que sólo puede ser lo que ya es de una manera creativa, singular, personal e irrepetible. La libertad puede hacer que cada uno se «personifique» a sí mismo, se «singularice». Por eso, la persona, libre y responsable, la persona que responde libremente a su deber, a la voz imperativa, es origen de novedad continua en el mundo.

Esta variación creativa de la respuesta al imperativo categórico se fundamenta, por tanto, en la libertad, pero además afirma que cuanto más personal y libre es la forma de encarnar el propio ser, más poderosa es una existencia y más capacidad posee de ser recreada y variada por otros poderes. De este modo las nociones de «poder», «libertad» y «arte» se enlazan en un tupido cañamazo que constituye la ética triasiana. Sólo un

marco institucional, comunitario, que asegure la respuesta libre y creativa de cada persona a su propio ser, a su propio deber, puede ser reconocido como una verdadera comunidad humana. Cualquier marco institucional que merme la respuesta creativa, y creadora, libre y responsable frente al deber constituye un marco tiránico que sustituye el poder como creación recreadora por el poder como dominación.

9.4. EL PLURALISMO DE LO ÉTICO: LA VARIACIÓN ÉTICA

Hemos visto cómo la persona humana constituye el eje vertebrador de una universalidad concreta, el maravilloso misterio de lo singularuniversal en el que se expresa aquella fabulosa idea que perseguía el pensamiento platónico y, tras él, toda la tradición occidental. Una ética personalista en la que ya no hay individuos, sujetos diferenciados numéricamente pero no cualitativamente, sino personas, singularidades únicas e irreductibles, casos ejemplares y verdaderas excepciones, de cualquier universo legal, de todo reino de leyes.

La ética que aquí se expone pretende, a la vez, ser una ética universalista que, sin embargo, asuma y acoja la pluralidad (como garantía de pluralismo). Es universal en su propuesta, pero es completamente plural en las posibles respuestas a ésta. Del mismo modo que esta ética pretende una universalidad formal que no sólo no excluye, sino que implica, el carácter radicalmente personal del sujeto que puede asumirla, así también debe afirmarse aquí el carácter a la vez universal (en sus propuestas) y plural (en sus respuestas) de la ética que aquí se expone. (*EC*, p. 135.)

La famosa polémica entre libertarios y comunitaristas, entre Rawls y Habermas, ha confrontado al pensamiento liberal contemporáneo con la espinosa cuestión del multiculturalismo. El mestizaje cultural es una constante histórica, y no un fenómeno nuevo en la historia de la Humanidad. El hecho de que dicho mestizaje se produzca dentro de un marco de interrelación y unificación económicas, al que denominamos «globalización», no varía sustancialmente el problema. La cuestión de fondo es que el liberalismo, político y ético, no es nada más que la versión secularizada del «cristianismo europeo». O sea, que el liberalismo se fundamenta en una serie de valores, aptitudes y credos que pueden muy bien ser compartidos por el ámbito occidental, pero que resulta de todo

imposible trasladar a otros universos culturales.¹⁹⁶ El problema de establecer una cultura común, liberal, de talante laico y racional, entre universos culturales diferentes es lo que se ha dado en llamar el problema del «multiculturalismo» o «pluralismo religioso».

Trías se ha enfrentado a ambos problemas. Al primero, el del multiculturalismo, en este libro de *Ética y condición humana*. Todos los seres humanos son iguales por el hecho de ser libres e inteligentes, su condición fronteriza es la que asegura los derechos básicos que emanan de esta condición fronteriza: un cierto credo liberal. La libertad, la libertad creadora, la libertad religiosa, de asociación, etc., se derivan sin dificultad de esta condición de un ser fronterizo, confrontado con el arcano y el misterio, siempre en relación simbólica con lo sagrado, que no puede desvelar ni darle forma definitiva. Por eso Trías insiste en que precisamente esta igualdad de condición, este estar sometidos al mismo imperativo ético, el deber de la felicidad, es el garante de que se aseguren unos «derechos básicos» del individuo para dar respuesta a este deber, del único modo que es posible para un ser fronterizo: libre y responsablemente.

La historia es, por tanto, elemento integrante de los modos y maneras en los que el ser fronterizo ha dado libre formación artística a su ser propio. Las distintas tradiciones y comunidades constituyen el marco de vida, el suelo natalicio, en el que la persona se implanta en un mundo con sentido, es decir, en un mundo conformado por inteligencias libres, artísticamente creadoras, que dan forma simbólica al misterio y al arcano, y que determinan los usos y costumbres, éticos, artísticos, religiosos y políticos en los que el sujeto humano puede dar libre respuesta a su imperativo ético. No hay una concepción de la subjetividad abstracta, una idea de individuo como átomo aislado, encerrado y vuelto en sí, al margen de la comunidad en la que se integra y se constituye. Precisamente es porque la persona requiere de la comunidad, en referencia a la cual es porque sólo en ella puede alcanzar una vida plenamente humana, por lo que la idea de tradición, en el sentido de creación y recreación creadoras anunciadas por una relectura de la metafísica del poder desde el arte, como vimos al analizar el principio triasiano de variación, nos anuncia que el pluralismo es constitutivo de una libertad histórica.

Estas comunidades históricas no son azarosas, no representan una arbitrariedad loca en el seno de la historia, sino que son una secuencia de

libertades conformando el propio proyecto vital de una forma creadora y creativa. La comunidad abre el marco de posibilidades que condicionan y orientan la libertad personal, pero ésta es la única que responsablemente, desde este cauce de posibilidades, configura su propio estilo, su propia respuesta existencial. Evidentemente, cuando Trías habla de tradiciones está hablando no sólo de aquello que nos condiciona, determina y limita, sino también, en el sentido positivo del límite, de aquello que posibilita los cauces formativos de nuestra libertad en su respuesta al deber de ser felices. Las grandes obras de arte de una tradición cultural, los grandes prohombres, las corrientes estéticas, artísticas y religiosas, conforman el nexo trabado de obras ejemplares que incentivan y motivan el poder creador con el que conformamos nuestra vida como una obra de arte, como una potencia que tiene que ser llevada a la plenitud mediante la «recreación creadora».

Desde este punto de vista la pluralidad de comunidades históricas, de religiones y credos es prueba y manifestación de libertad, salvaguarda de la misma. Sin embargo, dichas comunidades están llamadas a entenderse e integrarse en un concepto de humanidad que preserve la pluralidad como un rasgo inalienable de la misma, puesto que el ser humano, el sujeto fronterizo, es único y el mismo en todos los sustratos culturales de los que se ha revestido a lo largo de la historia, para dar forma y cauce libre a su propio ser. El ser fronterizo, ontológicamente idéntico, es el que asegura la unidad de libertades que hace posible la convivencia, mientras que la libertad ontológica del ser fronterizo es la raíz que fundamenta el pluralismo de lo ético y de lo político. No es extraño que en todos los *corpora* éticos de la Humanidad, más allá de la diversidad con la que encarnan determinados valores, encontremos también elementos comunes en los que queda reflejada la Humanidad en su condición de «ser fronterizo».

En definitiva, Trías se enfrenta a la cuestión del liberalismo o del comunitarismo como a un falso dilema, dictaminado por la concepción abstracta del individuo en el caso del primero, y por la ausencia de un verdadero concepto de libertad humana en el del segundo. Frente a ellos se revitaliza un nuevo humanismo, de un carácter innovador, universalista, pero que defiende la diferencia, la pluralidad, como esencialmente enraizada en la antropología, en la condición del ser humano como ser libre e histórico, personal y singular. Trías lo expresa

así al final de su obra *Ética y condición humana*:

El concepto de individuo, en su abstracción, lleva consigo, como reacción, una concepción de lo *común* igualmente reductiva y abstracta. Como ya avancé en *Meditación sobre el poder*, al concepto de Individuo corresponde, como su contraplacado negativo, el concepto de Colectividad. Los colectivismos son la reacción que corresponden a los excesos del individualismo. A las «robinsonadas» (tan deploradas por Marx) del individualismo liberal corresponden las terribles y deplorables inflexiones hacia un colectivismo con gérmenes totalitarios. Los desafueros de éste (sean marxistas o nacionalistas, o racistas) determinan, de nuevo, por puro efecto *boomerang*, un retorno al individualismo como el que en esta última década se ha producido. Pero lo importante es conseguir salir de ese desatinado dilema entre Individuo y Colectividad (o entre el individualismo liberal que auspicia aquél y el colectivismo de izquierdas o de derechas, marxista o nacionalista, que fomenta éste). Se trata de abrirse a *otro mundo* (como diría mi amigo Juan Antonio Rodríguez Tous): un mundo en el cual, más allá de Individuos y Colectividades, puedan asentarse, sobre firmes bases filosóficas totalmente renovadas, el concepto de *Persona*, y un nuevo concepto de Comunidad que a ésta corresponda. Tal comunidad sería una densa y compleja trama (nunca susceptible de ser univocada por la vía que sea, socioeconómica o «nacionalista») de *personas* que reconocen mutuamente su *dignidad* en el hecho de constituirse cada una en máscara a través de la cual resuena la «voz» de ese Imperativo categórico, incondicional, que nos conmina a realizar nuestra Medida Humana, o nuestra condición (límitrofe) de habitantes de la frontera; frontera entre la naturaleza y el mundo; o entre el mundo y el misterio.

Esa comunidad es, sobre todo, una comunidad de sentido que se expresa y manifiesta en aquel conjunto de relatos y narraciones a través de los cuales nos constituimos en *sujetos*. Sujetos de narraciones, y sujetos «referidos» por narraciones que otros cuentan sobre nosotros. Nuestras vidas son relatos: expresiones lingüísticas ligadas a «formas de vida», para decirlo al modo del segundo Wittgenstein. Y en ese ser sujetos de narración y relato se cifra también nuestra propia dignidad. De esa materia sutil, etérea y burbujeante de los relatos y narraciones que somos (en tanto seres comunitarios o del común), no es posible derivar ninguna entidad dura y esencialista (como proponen los meta-relatos

nacionalistas). Las comunidades en las que estamos y somos son campos de fuerzas en los que los rela-tos se van cruzando y entrecruzando. La totalidad de aconteceres de éstos: eso es lo que podría llamarse, interpretando libremente el concepto del *Tractatus*, «nuestro mundo»; o, en general, el *mundo*. (EC, pp. 155-156.)

Así, en síntesis, Trías consigue, mediante su ontología limítrofe y su recién formulado principio de variación, una síntesis viva e histórica entre persona y comunidad, que viene a resolver el problema hegeliano e idealista entre individuo y pueblo, entre sociedad y Estado, entre lo finito y lo infinito. El sujeto que se ha elevado al límite mediante la voz de un imperativo que le conmina a dar forma libre y artística a su ser fronterizo, que le eleva a la dimensión ética, universal, encuentra que en ella, en vez de tener lugar la despersonalización, se produce la máxima realización personal. Eticidad no es igual a universalidad descarnada y abstracta como quería Kant, ni es tan sólo la disolución del individuo en el espíritu de un pueblo como quería Hegel, sino una peculiar síntesis donde se constituye un poder singular y fundante que, en tanto que confrontado éticamente con su ser fronterizo, tiende a una nueva forma de humanismo que defiende la igualdad constitutiva de todos los seres en tanto libres y morales, inteligentes y responsables, y que, por esa misma razón, reivindica la pluralidad como plasmación de la configuración histórica de la respuesta de un poder que es convocado por otros poderes a la realización de sí mismo.

De este modo la persona, poder singular y libre, es convocada al descubrimiento y ejercicio de su propio poder, no de forma abstracta sino concreta, mediante las interpelaciones fácticas de una cultura que se plasma históricamente en cursos posibles de acción. La plasmación histórica de ese juego de poderes libres que resuenan, variándose, en el curso de la historia, en la forma de una interacción creadora, no es otra cosa que la ciudad. La ciudad configura el marco en el que se plasma históricamente esta compleja y rica articulación entre persona libre y comunidad de iguales, entre exigencia universal y culto a la singularidad. El sujeto ético se abre, por su propia naturaleza limítrofe, según Trías, a la compleja y rica vida del espíritu, vida de la libertad, en el marco mismo de la ciudad.

CUARTA PARTE

LA FUNDACIÓN DE LA CIUDAD

Capítulo X

LA CIUDAD TERRESTRE

El rasgo más helénico de Trías, pero también el más burgués, es sin duda su concepción de la ciudad como «medida exacta de lo humano».¹⁹⁷ En esta concepción de la ciudad como marco o espacio de vida convive pacíficamente lo más tradicional y lo más moderno del pensamiento triasiano. La ciudad ha sido un tema recurrente, constante, en la obra triasiana desde que realizara su tesina sobre el pensamiento de Platón, cuyo esbozo posterior constituyó la obra fundamental de referencia para esta cuestión, que es *El artista y la ciudad*.

Ya en Grecia, cuyos albores estuvieron marcados por las ciudadesestado, aparece la idea de que la ciudad, cerrada al exterior, amurallada, acuartelada, con puertas vigiladas, constituye el espacio o escenario perfecto para las *dramatis personae*. El drama de personas, si así se nos permite traducir esta expresión, exige un espacio cerrado, un marco único de referencia, que nos permite pensar al hombre desde una medida que le sea apropiada. Roland Barthes, en su libro *Sade, Fourier, Loyola*, en relación con la obra de Sade —a la que Trías ya hiciera referencia en su obra *Filosofía y Carnaval*, cuando habla del sacerdocio del divino Marqués en el que se deja sentir el lenguaje de una extraña lógica de las pasiones—, hace una alusión al papel de la ciudad en el pensamiento de Sade, cuyos paralelismos pueden servirnos para introducirnos en la cuestión de la ciudad en el pensamiento de Trías:

El modelo del lugar sadiano es Silling, el castillo que Durcet posee en lo más profundo de la Selva Negra y en el que los cuatro libertinos de *Las 120 jornadas* se encierran durante cuatro meses con su serrallo. Este castillo está herméticamente aislado del mundo por una serie de obstáculos que recuerdan bastante a lo que se suele encontrar en algunos cuentos de hadas: una choza de carboneros-contrabandistas (que no dejarán pasar a nadie), una montaña escarpada, un precipicio vertiginoso que sólo se puede cruzar por un puente (que los libertinos hacen destruir, una vez encerrados), un muro de diez metros de alto, un foso profundo, una puerta, que se tapia en cuanto están dentro, una cantidad terrible de nieve.

El encierro sadiano es encarnizado; tiene una doble función; en

primer lugar, por supuesto, aislar, proteger la lujuria de los recursos punitivos del mundo; sin embargo, la soledad libertina no es solamente precaución de orden práctico; es una cualidad de existencia, una voluptuosidad de ser; conoce pues una forma funcionalmente inútil, pero filosóficamente ejemplar: en el seno de los retiros a toda prueba siempre existe, en el espacio sadiano, un «secreto» al que el libertino lleva a alguna de sus víctimas, lejos de toda mirada, incluso cómplice, donde está irremediablemente solo con su objeto –cosa muy singular en esta sociedad comunitaria; este «secreto» es evidentemente formal, porque lo que allí ocurre, tanto del orden del suplicio como del crimen, prácticas muy explícitas en el mundo sadiano, no tiene necesidad alguna de permanecer oculto; con excepción del secreto religioso de Saint-Fond, el secreto sadiano sólo es la forma teatral de la soledad: desocializa el crimen por un momento; en un mundo profundamente penetrado por la palabra, hace realidad una extraña paradoja: la de un acto mudo; y como no hay más realidad en Sade que la narración, el silencio del «secreto» se confunde enteramente con el blanco del relato: el sentido se detiene. Este «agujero» tiene como significado analógico la sede misma de los secretos: se trata en general de sótanos profundos, de criptas, de subterráneos, de excavaciones situadas en los bajos fondos de los castillos, de los jardines, de los fosos, de donde se sube solo, sin decir nada. El secreto es pues en realidad un viaje a las entrañas de la tierra, tema telúrico cuyo sentido nos da Juliette a propósito del volcán de Pietra Mala.

El encierro del lugar sadiano tiene otra función: establece una autarquía social. Una vez encerrados, los libertinos, sus ayudantes y sus súbditos forman una sociedad completa, dotada de una economía, una moral, una palabra y un tiempo, articulado en horarios, en trabajos y en fiestas. Aquí como allá, el encierro es lo que permite el sistema, es decir, la imaginación. El equivalente más cercano de la sociedad sadiana sería el falansterio fourierista: mismo proyecto de inventar en todos sus detalles un internado humano que se baste a sí mismo, misma voluntad de identificar la felicidad con un espacio finito y organizado, misma energía para definir a los seres por sus funciones y para regular la entrada en juego de esas categorías funcionales de acuerdo con una puesta en escena minuciosa, mismo deseo de crear una economía de las pasiones, es decir, la misma «armonía» y la misma utopía. La utopía sadiana –como por otra parte la de Fourier– se mide mucho menos por las declaraciones teóricas

que por la organización de la vida cotidiana, porque la marca de la utopía es lo cotidiano; es más: todo lo que es cotidiano es utópico: horarios, programas de alimentación, proyectos de vestimenta, instalaciones mobiliarias, preceptos de conversación o de comunicación, todo esto lo encontramos en Sade, la ciudad sadiana no sólo lo es por sus «placeres», sino también por sus necesidades: es posible por lo tanto esbozar una etnografía de la aldea sadiana. (*Sade, Fourier, Loyola*, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 26-28.)

Como vemos, por tanto, al sostener que la ciudad es la «medida de lo humano» afirmamos que constituye un microcosmos, un espacio habitable en el que, gracias al aislamiento, a la refundación de un tiempo y espacio nuevos, la imaginación puede desarrollar una gramatología de la pasión, puede organizar racional y funcionalmente el todo social. Al igual que hiciera Platón en la *República*, la ciudad tiene la medida adecuada para que la imaginación pueda descender a los detalles sin perderse en un manierismo fluctuante, sin perder la visión del todo; y, por lo mismo, puede elevarse al todo sin perder la carne de lo individual, sin elevarse a una abstracción vacua o descarnada. Esta visión de la unitotalidad (*die Alleinheit*) es la que permite al filósofo-rey, en tanto príncipe rector de la comunidad, contemplar un todo viviente, un organismo social, con su vigor y riqueza, con su complejidad de matices en una visión omniabarcadora.

Por tanto, la ciudad es el símil, metáfora, que nos permite hacer realidad, al menos simbólicamente, el ideal del filósofo: la síntesis de idea e imagen, de concepto y cuerpo, de inteligencia y pasión. Ese símbolo es fruto tanto de la inteligencia como de la imaginación y, por tanto, exige el concurso de *eros* y *nous*. El límite, el corte, la separación que constituye a la ciudad como tal es el elemento que permite forjar y proyectar la ciudad. Sin muralla, sin límites, sin corte espacio-temporal, la ciudad no puede constituirse como tal. Por lo tanto, hay una copertenencia esencial entre ciudad y límite. En realidad, no es casual que la ciudad se haya constituido en el símbolo imaginario que rige toda la reflexión de Trías a lo largo de su obra; ni es fruto del azar que la visión platónica casase a la perfección con el proyecto triasiano de una filosofía del límite. El límite, en su modulación espacio-temporal, simbólica, es ciudad, espacio habitable, frontera, *limes*.

Por tanto, rotulado el camino de desbrozamiento hacia el límite,

explorada la condición limítrofe del ser humano –como hemos pretendido ir haciendo a lo largo de las tres partes anteriores–, la cuestión preeminente no es ir más allá del límite, cuestión cerrada y vedada éticamente, sino habitar nuestra propia condición. La ética nos exige hacer habitable nuestro propio ser fronterizo, y ese hacer habitable, como veremos a continuación, no puede ser nada más que hacer del límite no solamente línea que separa el «cerco hermético», espacio del mutismo de lo sagrado, del «cerco del aparecer», espacio de manifestación no problemática del existir, sino espacio habitable, frontera, *limes*, ciudad. El hombre, si ha de habitarse a sí mismo, ha de configurarse simbólicamente como una ciudad celeste y éste, y no otro, ha de ser el modelo que sirva de base para construir la ciudad terrestre.

Al igual que en su monumental obra, *La ciudad de Dios*, Agustín piensa la Iglesia al modo de una comunidad isocrónicamente tripartita (Iglesia Peregrina, Iglesia Purgante e Iglesia Triunfante), en la que la Patria Celestial ha de guiar la construcción de la Ciudad Terrestre, del mismo modo Platón creía que la construcción de la ciudad ideal debería servir para forjar la ciudad terrestre. El mismo Trías, en el capítulo «Ciudad ideal y ciudad real», de su obra *Ciudad sobre ciudad*, lo explica con las siguientes palabras:

Este libro [*Ciudad sobre ciudad*] muestra la ciudad ideal que he ido configurando con mi palabra y escritura; la cual, como la platónica, se asemeja más a la descripción de Wittgenstein que a las Grandes Fundaciones de la Modernidad filosófica (y urbana). Nada que ver con un «fundacionalismo» al estilo de Descartes. Es el resultado experiencial de una *work in progress* que, sin embargo, *a priori*, puede reconocerse en su carácter propio y específico, con sus barrios determinados y definidos, y con cierto aire común y familiar que permite reconocer la misma idea o propuesta (la que corresponde a una filosofía del límite que acierta a fundamentar en el *ser del límite* ese principio temporal, histórico y dinámico al que llamo «principio de variación»).

Ya que ese ser del límite, que se otorga al hombre en la existencia, y que resplandece en todos los barrios de la ciudad ideal (el estético, el ético, el gnoseológico, el filosófico-religioso), es ese *ser del límite* que se *recrea*, o *varía*, en cada evento singular, en cada persona específica, en cada instante-eternidad, en el modo en el que se varían las genuinas «variaciones musicales», en las que el tema se va reconociendo

sólo y en la medida misma en que esas «recreaciones» tienen lugar, mostrando su diferencia y su mismidad, o los aires de familia que entre sí mantienen.

Esa ciudad ideal deberá, en su momento, esbozar un posible acceso a la *ciudad real* (tal como hoy se presenta, o según el modo en que se encarna, en la «cruz» de nuestro presente). Se tratará de un mínimo esbozo de lo que algún día será la prolongación cívico-política del uso práctico (ético) de la razón fronteriza, o de la suerte de racionalidad que en este y anteriores libro defino.

Ya en *Ética y condición humana* se dan algunos pasos en esa dirección que, sin embargo, todavía está en barbecho. La reflexión sobre la *ciudad real*, si bien todavía de manera dispersa, se halla presente y patente a lo largo de toda mi obra. Ya que siempre he creído que era tarea filosófica el compromiso con la ciudad real, único modo de dar sentido y curso a la propuesta de ciudad ideal que la filosofía no puede menos que presentar. (CC, pp. 17-18.)

Queda patente, pues, que las relaciones entre lo ideal y lo real siguen siendo fluidas y complejas en la filosofía triasiana. No es una fundación de nueva planta, no es una ciudad ideal al modo de las filosofías modernas que, partiendo de un principio autoevidente de la razón, diseñan la ciudad ideal que se limitan posteriormente tan sólo a proyectar, gracias a la técnica de la perspectiva, sobre la ciudad terrestre. No, la ciudad triasiana es una fundación *a posteriori*, destilada de la experiencia, de una verdadera novela formativa, al modo de la filosofía del espíritu de Hegel. Esa experiencia ha llevado al descubrimiento del límite en diferentes registros, siempre como realidad última y fundante: en lo intelectual, en lo pasional, en lo ético, en lo estético y en lo religioso. Esa experiencia de descubrimiento y colonización es la que permite ahora proyectar en el cielo la ciudad celeste, a modo de icono-simbólico, de gran gramatología, de gran sintaxis de la experiencia. Parece como si el símbolo de la ciudad fuese el apoyo para una destilación reflexiva de la experiencia en un orden de conocimiento superior, celeste. *Ciudad sobre ciudad* constituye, sin duda, la gran síntesis de la filosofía del límite, su *sistematización acabada*. Este sistema, como en Platón, es un sistema abierto porque nace de una filosofía de la experiencia y se dirige a la proyección de la ciudad terrestre. Lo celeste parece aquí un esbozo lanzado a las estrellas para

reorientar la experiencia, una elevación suspirante en la que la vida busca contemplarse a sí misma en el remanso ideal de un instante. Por eso Trías alude al entrecruzamiento, al eje, en el que se cruzan la eternidad y el instante: la ciudad tiene una duración instantánea.¹⁹⁸

Por último se debe destacar que, el gran descubrimiento platónico del paralelismo entre ciudad y persona, entre república celeste y alma (*psique*), según el cual existe una correlación perfecta entre las partes de la ciudad y las partes del alma, entre las funciones de la comunidad y las facultades del alma, o sea, que la ciudad viene a ser una proyección de la persona en un nivel comunitario, o que la comunidad tiene forma humana, no constituye nada más que el reverso tardío de un pensamiento más originario y profundo que aletea en todas las mitologías antiguas, desde el *Poema de Gilgamesh*, los Vedas, y todos los textos fundacionales de las grandes religiones, hasta transformarse en verdadero icono en los grandes místicos: el alma humana tiene la estructura de una ciudad. Este es el pensamiento religioso originario sobre el tema que nos ocupa y que nos permitirá introducirnos en lo más profundo, en los sótanos y fundamentos, en el «secreto» religioso de la ciudad triasiana. Invertir la idea platónica, jugar con ella el juego perverso de la inversión, será el objeto de la presente parte, que nos permitirá ver que una ciencia del alma, como pretendía el mundo medieval y antiguo, es una ciencia o saber de la ciudad. En definitiva, la experiencia del límite realizada por el fronterizo en su conocimiento de sí le permite configurarse como una ciudad celeste, en una proyección ideal e instantánea, porque el ser fronterizo, en tanto ser habitable, es *limes*, ciudad, frontera. El alma humana es una ciudad.

Platón, interrogándose por la virtud de la justicia, fue a parar a la ciudad ideal: la *República*. ¿De qué modo o por qué la filosofía del límite atracó en la ciudad celeste? La ciudad celeste triasiana, constituida por cuatro barrios (religioso, estético, ético y filosófico), al modo de una ciudad romana con forma de estrella en la que el *cardus* y el *decumanus* configuran una cruz celeste imaginaria que luego es proyectada sobre la tierra, surge al final de la gestación de la filosofía del límite, al igual que en Platón, cuando Trías se pregunta no por la justicia, sino por la verdad de esta propuesta filosófica. El eje articulador del sistema, de la organización sistemática de la filosofía del límite en forma de ciudad celeste, el límite como frontera, exige comprobar y someter a prueba la propuesta del límite como metafísica.

Después de haber instituido el límite como sujeto fronterizo y suelo ontológico en sus libros *Los límites del mundo* y *La aventura filosófica*, empieza a gestarse la ciudad terrestre, de un modo espontáneo y natural, en cierto modo caótico, y yo diría, casi inconscientemente. El límite se vuelve habitable, se transforma en espacio, frontera o ciudad en estos libros. Será a partir de *Lógica del límite*, donde se organiza el sistema de las artes a partir de la idea de límite y se analizan las artes fronterizas como artes que colonizan el espacio y el tiempo, que se irá gestando el límite como aquel lugar habitable, el mundo cultural, en el que después irrumpirá la «experiencia religiosa», mediada por lo simbólico y formalizada mediante el arte, originariamente cultural y sacrificial y, posteriormente, místico y desnudo, en *La edad del espíritu*. Arquitectura y música se muestran ahora como artes simbólicas que dan forma al espacio y al tiempo del ser fronterizo, sujeto que habita el límite, que se nutre de él para configurar su mundo cultural, inteligente y libremente. En ese revestimiento de una condición limítrofe se produce un movimiento reflexivo en el que el fronterizo redefine el concepto de inteligencia humana y el de realidad que le es anejo, *La razón fronteriza*, y de un modo natural, su corolario práctico, *Ética y condición humana*. Explorada la ciudad terrestre, de un modo anárquico e instintivo, se eleva el espíritu a una visión desde el aire, a una proyección en la ciudad celeste, en su obra *Ciudad sobre ciudad*.

Podríamos decir que la obra triasiana nos muestra de qué modo cada idea filosófica, en este caso el límite, se crea y autogenera su nicho natural, su espacio vital, en el que desarrolla y despliega todas sus potencialidades. Por eso, a esta fase de la filosofía del límite, Trías la denomina la «fase expansiva» de la propuesta del límite, a la que seguirá posteriormente una «fase contractiva».¹⁹⁹ La filosofía de límite muestra, pues, un triple movimiento constitutivo: un primer movimiento de descubrimiento; un segundo movimiento de colonización y fundación de la filosofía del límite; y un tercer movimiento, de fundamentación y profundización, que coincide con el momento de la verdad. De este modo, la filosofía del límite parece ser, contemplada en su totalidad desde *Los límites del mundo* hasta *El hilo de la verdad*, el movimiento de un silogismo con una premisa mayor, otra menor y una conclusión. La filosofía del límite posee, en sí, de un modo espontáneo y no prefijado, la estructura de una demostración. Como veremos más adelante, esta

propiedad define la filosofía del límite como propuesta filosófica.

Centrémonos ahora en la fase expansiva, o constructiva, de la filosofía del límite, en la que la idea de límite como límite ontológico, como límite originario del que nace y surge el ser, y de una ontología del ser como ser del límite, nos mostrará todo su potencial explicativo. La idea del límite se despliega, espontáneamente, en una topología espacio-temporal y, posteriormente, en un desarrollo categorial, en una teoría de la inteligencia. Es consustancial al límite dicha potencia explicativa o, por decirlo en términos de Hegel y de la filosofía decimonónica, un potencial reflexivo expansivo de la idea de límite como fundamento ontológico.

10.1. LA HABITABILIDAD DEL LÍMITE: LAS ARTES FRONTERIZAS

La estética entendida como parte de una teoría de la inteligencia, o de la razón, constituye el inicio de todo conocimiento intelectual, la dimensión pasiva o receptiva, matricial y sensitiva de cualquier elaboración conceptual posterior. Kant ha dedicado un amplio espacio, en su *Crítica de la razón pura*, a la estética trascendental con el fin de exponer la naturaleza apriorística del espacio y del tiempo en su recepción de lo nouménico como origen e inicio del conocimiento. La autoespontaneidad de la razón sigue siendo una cuestión problemática para Kant, que ni tan siquiera en el ámbito de la reflexión pura, de las ideas, se atreve a afirmar la absoluta separabilidad del *nous* respecto de su dimensión receptiva o estética.²⁰⁰ Ya la doctrina medieval del averroísmo había señalado, con bastante acierto, la posibilidad de desligar en la teoría aristotélica el entendimiento agente del entendimiento paciente, manteniendo este último como singular de cada sujeto cognoscente y aquel primero como único y compartido por cada singularidad. Sin embargo, más allá de la teoría de la doble verdad, esta construcción dualista sumía la teoría de la inteligencia y la razón en un sinfín de problemas irresolubles. Kant prefiere hablar de una intersubjetividad, de una similitud o semejanza del aparato cognoscitivo, pero sin atreverse a mantener la pervivencia aislada de un entendimiento agente. En definitiva, Kant mantiene que en toda actividad intelectual hay un fondo inicial de pasiva receptividad. Desde este punto de vista la subjetivización

de las formas espacio-temporales en Kant deja a lo nouménico privado de su caracterización formal básica, reduciéndolo a materia no formalizada, caótica, oscura e incognoscible.

Trías, en este punto, entra en una confrontación radical con Kant al concederle a su idea de «límite» una dimensión no meramente trascendental, sino también trascendente respecto a la inteligencia. Recordemos que para Trías el límite es ontológico porque no es meramente trascendental sino también trascendente respecto a la razón; porque la rebasa y funda. Esta idea metafísica del límite implica que éste no es meramente trasunto de la inteligencia, sino anterior a la misma, lo cual implica que el límite no es sólo una forma *a priori* de la inteligencia, sino constitutivo de la realidad misma. Es la realidad la que es limítrofe, la que posee una naturaleza limítrofe, pues es una realidad en falta, estigmatizada por la presencia de un límite originario que da fe de un fundamento en falta. A esa realidad le corresponde una formalización espacio-temporal, pues no es una realidad caótica, oscura y sin forma.

Es por eso, porque el límite es realidad ontológica, preintelectiva, anterior a la inteligencia, por lo que la estética en Trías no es tan sólo una estética trascendental sino una «estética ontológica». Desde este punto de vista, la estética no es sólo un arte humano, una forma humana de formalizar la realidad, sino un «arte metafísico». En esta ambigüedad latente se mueven las primeras páginas de *Lógica de límite*, en las que Trías describe la música y la arquitectura como artes fronterizas, puesto que preparan la habitabilidad del espacio-tiempo, convirtiéndolos en espacio y tiempo humanos, para que pueda surgir el fronterizo, el verdadero sujeto fronterizo, como sujeto ético.

Esta estética recrea un viejo proyecto que en los últimos tiempos no ha sido acometido: el proyecto de generar una génesis lógica, o ideal, de las artes que dan forma al ámbito sensible. Se intenta, pues, plantear, como pregunta, qué sea la arquitectura, o la música, la pintura, o la escultura, o las artes del signo. Se intenta, pues, repensar y recrear lo que en otros tiempos se llamaba el «sistema de las artes». (*LL*, p. 35.)

Por tanto, en este nivel se trata de explicar la génesis del «mundo» como fenómeno. El arte nos permite habitar el mundo porque configura la Naturaleza, la materia, como mundo humano, como mundo interpretado. Mediante un hacer poiético, mediante la producción, el hombre genera en la materia sentido. Esta ansia humana de realizar obra

«inútil», lujosa u ociosa en el sentido aristotélico del término, de poblar su hábitat de sentido, es el modo humano en el que *eros* se da forma productiva: *eros* se hace *poiesis*. El sujeto fronterizo, por su propia constitución, está suspendido sobre la naturaleza, expulsado de ella, en actitud inteligente y libre. Por eso mismo es materia erótica tensada hacia el misterio; erotismo interrogativo. Ese erotismo que se interroga es erotismo que no se satisface con lo que hay, que no se limita a la supervivencia sino que es erotismo del lujo y de la superabundancia, que se pregunta por el sentido. El arte es la manera que el sujeto fronterizo tiene de tatuar el cuerpo del mundo con sus propios interrogantes. Por eso lo único que el hombre puede mediante el arte es darse un cuerpo físico-espiritual, físico-simbólico, un cuerpo «somatizado» en el que habitar.

De este modo el arte es siempre arte simbólico, figurativo-simbólico, pues está confrontado con el arcano, con el misterio, y nace de un *eros* problematizado, de un *eros* interrogativo. Mediante el símbolo el hombre da respuesta condicionada a ese interrogante, o simplemente mantiene el interrogante como tal, en su cualidad significativa. En ese extraño entramado del símbolo, en las variadas y alusivas relaciones entre la parte simbolizante del símbolo y su remisión a una parte simbolizada que se sustrae continuamente, el sujeto fronterizo va construyendo su mundo de sentido, lleno de lenguajes icónicos y crípticos.

Las primeras artes que se desarrollan son aquellas que le permiten orientarse en el «mundo», aquellas que crean sus referentes «mundanos»: la arquitectura y la música. La arquitectura como arte del espacio por antonomasia puebla de formas simbólicas el espacio: comienza el juego con los volúmenes, los motivos ornamentales, las relaciones de centro y periferia, los juegos de lo leve y lo pesado, las difracciones de la luz y las sombras. En definitiva, se crea un lenguaje simbólico, de relaciones y proporciones, que luego permitirá su posterior matematización; un espacio con sentido, referencial y orientado, que le permite al hombre habitar el espacio.²⁰¹

Por su parte, la música constituye básicamente el arte fronterizo que modula las relaciones temporales. En realidad, como a veces dice Trías, la «música construye relaciones espaciales en el tiempo».²⁰² La música hace habitable el tiempo, transformándolo en tiempo humano,

sometido a medida, a ritmo, a sucesión diferenciable. Curiosamente los orígenes de la música están íntimamente relacionados con los ritos de la guerra y del cortejo, con los ritmos básicos de instrumentos acústicos que tienen en el cuerpo humano su modelo fundamental.

Por tanto, música y arquitectura, en tanto artes fronterizas, constituyen el nexo de unión entre un mundo natural, físico, desnudo, y un mundo humano, interpretado, con sentido. En cierta manera estas artes son las que median el paso del *eros* al sentido. El arte hace de la pulsión erótica, del pulso vital, lógica del sentido. Este mundo con sentido es connatural a la inteligencia humana libre, de raíz mundana, pero de naturaleza sobremundana. De este modo todo arte es obra de la inteligencia y la pasión y, a la par, necesidad intelectual y pasional. No es el arte pura técnica, ni artificio de la necesidad física o fisiológica, sino de necesidad intelectual, de la búsqueda de sentido.

10.2. LAS ARTES APOFÁNTICAS: EL *LOGOS* PRERREFLEXIVO

En cierta medida los lenguajes arquitectónicos y musicales son prerreflexivos, o mejor dicho, prelingüísticos. Son obra de la inteligencia humana, pero son anteriores a un lenguaje humano, entendido como lenguaje hablado o escrito, es decir, como una forma trabada y orgánica de *logos* con sentido. El lenguaje como *logos* es una obra tardía de la Humanidad que exige la formación previa de una multitud de lenguajes que precederán al habla humana. De hecho, en esta dimensión de *Lógica del límite* se intenta realizar una arqueología del lenguaje humano, tal como queda claro en la exposición de las artes apofánticas. Las artes apofánticas (escultura, danza, pintura) se configuran para Tríás en precursoras de las «artes del signo», en ciencias que preparan el terreno para el lenguaje humano, para un *logos* que es para Tríás un pensar-decir, un binomio indesligable. Mediante el ritmo y la medida, mediante la pautación en el espacio y el tiempo se van estableciendo las condiciones, en la forma de un *logos* como medida (arquitectura y música) y un *logos* como icono e imagen (pintura) para que pueda irrumpir el signo. El signo prepara el camino para un lenguaje articulado, para un lenguaje con sentido, para una lengua y una escritura intelectivas e inteligibles. Hay un mundo presignificativo que prepara el advenimiento de un lenguaje con sentido. Curiosamente, Tríás está formulando un concepto de *logos* que

supone toda una teoría metafísica. La filosofía del lenguaje del siglo XX ha obviado los prolegómenos, las condiciones de posibilidad de la génesis de un lenguaje humano, y ha dado por supuesto el lenguaje mismo como un *factum*, como un hecho, cuyo origen sigue siendo problemático históricamente, pero sobre cuya estructura formativa nada se dice. Las diferentes lenguas son analizadas en su estructura interna, en sus relaciones significativas, en su referentes e incluso con referencia a los mundos de vida que dotan de sentido las pragmáticas y usos del lenguaje, como nos enseñara Wittgenstein en su obra *Investigaciones lógicas*,²⁰³ pero no se establece nunca la cuestión de su genética, de su origen. Trías hace surgir aquí el lenguaje como cumbre y corona de todo el «sistema de las artes», como una verdadera obra de arte.²⁰⁴ Precisamente esta prioridad del lenguaje como obra de arte total está en estrecho parangón con la apreciación romántica de que el supremo *summum* de las artes corresponde a la poesía.

Las diferencias básicas entre filosofía y poesía son aquellas mismas que diferencian las categorías de los símbolos. Mientras que aquellas suponen un trabajo de depuración de la reflexión, un despojamiento de revestimiento carnal, una referencia de la razón a sí misma, una univocidad, el símbolo es la encarnación misma de una idea, una fuente de *hermeneusis* infinita, una multivocidad no equívoca, una riqueza sin fondo de pensamiento que aunque concreta es indeterminada. La poesía abreva en el símbolo como la filosofía en la idea. Por eso mismo, ha de establecerse, como hicieran los primeros románticos, un nexo o conexión internos entre el símbolo y la idea.

De este modo el barrio estético, el de las artes fundacionales, es aquel que da forma al espacio prehumano, al *prelógico*, al fundacional en grado sumo. En esta fase, las artes fronterizas de la música y la arquitectura exploran y dan forma humana al espacio y al tiempo, preparando con ello el nacimiento de las artes del signo a partir del icono y de la imagen, los cuales, a su modo y manera, preparan el surgimiento del habla humana, de un *logos* articulado y con sentido, en el que la inteligencia humana se da cauce y expresión. Sin palabra humana, sin verbo, no hay pensamiento, no hay verbo mental.

La estética cobra, por tanto, en esta exposición de *Lógica del límite* una dignidad metafísica, ontológica, fundacional. La estética deja de referirse a meras formas de la subjetividad trascendental, para

transformarse en arte moduladora de lo humano. Este barrio tiene un elemento central, que todavía no ha sido desbrozado en su prístina pureza: el símbolo. Todo el referente artístico se mueve y refiere a una realidad suspendida, en falta, circunscrita por el cerco hermético y por el cerco del aparecer, que se dan cita en el cerco fronterizo. Esta topología de los cercos se corresponde, como hemos visto, con una topología del tiempo en la cual el tiempo del pasado inmemorial se correspondería con el cerco hermético; por su parte el futuro absoluto vendría a configurarse también con el cerco hermético pero como un movimiento de dirección contraria: mientras que en el pasado el cerco hermético es aquel que se retrae y esconde, en el futuro es el cerco hermético el que embiste y se opone. El cerco del aparecer coincidiría con el cerco fronterizo, con lo que más tarde Trías denominará el Presente eterno, el espacio y tiempo de la presencia, una presencia que dura, que no es meramente instantánea, sino que en su instantaneidad es absoluta. Por último, el cerco fronterizo, el que linda con el cerco del aparecer y con el cerco hermético, se corresponde con el instante, en el que se dan cita las tres eternidades del tiempo (Pasado, Presente y Futuro), la cruz de estas dimensiones de la temporalidad, la verdadera carne del tiempo.²⁰⁵ De este modo, la topología limítrofe muestra la concordancia perfecta entre las formas del espacio y del tiempo, la afinidad estrecha entre arquitectura y música,²⁰⁶ porque en realidad se trata de un binomio no discontinuo, sino continuo. Deberíamos hablar con más propiedad de lo espacio-temporal y de lo ténporo-espacial, en vez de enunciar estas realidades como realidades independientes y aisladas. El nacimiento del mundo a partir de un límite originario es un nacimiento espacio-temporal.

La estética es, pues, arte fundacional, creadora de civilización, nodriza del mundo. Su importancia es más radical de lo que llegaron a pensar los románticos porque sin ella no hay mundo humano; el sujeto fronterizo recaería en el mundo físico y no conseguiría elevarse al límite, límite del mundo, en el que se funda y forja su condición ética.

Pero estas categorías no han cobrado aún todo su vigor, toda su dimensión metafísica, aún no se han investido dichas categorías como «categorías cosmogónicas». Será a través de la experiencia religiosa, narrada en *La edad del espíritu*, como el símbolo estético alcanzará toda su significación y sentido, toda su fuerza ontológica, al establecerse no sólo como figura de la génesis ideal del mundo fenoménico, del mundo

tal y como se le aparece a la inteligencia, del mundo humano, sino como categoría «existenciaria», como forma misma de la génesis del mundo real y efectivo. Este paso, desde un simbolismo del mundo interpretado a un simbolismo del mundo real, sólo tiene lugar en el pensamiento triasiano cuando acomete el análisis de la experiencia religiosa.

10.3. EL SIMBOLISMO RELIGIOSO

En su obra *Lógica del límite*, Trías adelanta su proyecto en lo referente al límite que culminará en *La edad del espíritu*:

En cierto modo la primera sinfonía promueve, a través del recorrido por el universo de las artes, una génesis ideal, de carácter fenomenológico, del cerco del aparecer, o mundo, proyectándose desde su límite. La segunda sinfonía, en cambio, trata de destacar en primer plano ese límite *como límite* (como la condición misma del ser). Constituye, por tanto, una exploración del cerco fronterizo. Sólo al final del libro se insinúa lo que podría ser, por último, una exploración detallada del cerco hermético. Esta última exploración, sin embargo, rebasa con mucho los límites de este libro. (*LL*, pp. 27-28.)

Por tanto, si la estética era el simbolismo mundano, el simbolismo referido a una exploración del cerco del aparecer, la filosofía de la religión se ha de ocupar de las religiones positivas como forma de exploración, simbólica, del cerco hermético. La experiencia religiosa se funda y se constituye desde el cerco hermético. Como bien viera Hegel, «la única forma de evitar que el simbolismo carezca de base, deviniendo pura fabulación o creación humana, es que haya un simbolismo objetivo basado en una iniciativa de lo divino».²⁰⁷ En realidad toda consideración del ser humano, del sujeto fronterizo, como un ser religioso, *homo religiosus*, se sustenta en el hecho de que lo humano sólo se constituye como tal en su referencia a lo divino. La afirmación de la existencia de una religiosidad humana universal se sostiene tan sólo porque la definición de lo humano encierra en sí la referencia necesaria a lo divino.

De este modo la filosofía del límite, al definir al sujeto fronterizo como un ser limítrofe, de estructura jánica, suspendido entre el cerco del aparecer y el cerco hermético, hace de este último la caracterización prioritaria de lo divino. Para Trías la primera caracterización de lo divino radica en ser aquello que se encuentra en régimen de ocultación. A

diferencia del pensamiento posmoderno, y de ciertas interpretaciones judías, como las que recoge Hans Jonas en su obra *El concepto de Dios después de Auschwitz*,²⁰⁸ este ocultamiento no es pasajero ni histórico, sino consustancial a lo divino mismo. La metafísica triasiana no considera el ocultamiento como un avatar histórico de la revelación divina, sino como la esencia misma de lo divino. Divino es aquello que tiende a ocultarse, a permanecer encerrado en sí, y que tan sólo por un acto violento comparece.²⁰⁹

Esta caracterización de lo divino parece coincidir plenamente con aquella caracterización que de lo sagrado y lo santo realizó, a comienzos de siglo, Rudolf Otto. Según Otto, las distintas mitologías nos enseñan que hay una dimensión de lo divino que comparece en el trato y comercio diario con lo humano, sea mediante el poema religioso, el mito o el ritual sacrificial. A esa dimensión de lo divino que se revela o manifiesta la llama Otto «lo numinoso».²¹⁰ En oposición a esta dimensión de lo divino, se encontraría aquella otra que nunca puede ser traída a presencia, que no puede ser manipulada ni conjurada, lo que siempre permanece oculto de la divinidad: lo santo. Lo santo, lo puro en sí, el *sancta sanctorum* de lo divino, es lo que produce en el hombre temor y temblor, junto a una fascinación terrible y una curiosidad inquietante. Este sentimiento ambiguo, de terror y fascinación, se produce en la relación de lo humano con lo santo y, jamás, con lo sagrado.²¹¹

Esta postura de Otto ha sido duramente criticada por aquellos que piensan que en esta caracterización de lo divino sigue imperando una visión ilustrada que mantiene que no hay acceso de la inteligencia al conocimiento de lo divino. Este agnosticismo práctico sería la consecuencia de un escepticismo radical respecto a la capacidad real de la inteligencia por conocer a Dios y su divinidad. No obstante, Otto no parece afirmar que lo divino no pueda conocerse en modo alguno, porque si así fuese el hombre no podría conocerse a sí mismo, sino la existencia de un *Deus absconditus*, de una cara oculta de la divinidad, un ser en eterna ocultación, que no comparece jamás. Esta dimensión escondida de la divinidad es la que fundaría y justificaría la teología negativa entronizada por Dioniso Areopagita y sus seguidores.²¹² Trías, en la vía de un cierto pensamiento posmoderno, parece enfatizar aún más dicha vía, afirmando que lo propio de toda religión positiva es el intento precario de colonización del cerco hermético. Toda palabra humana sobre lo divino

intenta profanar el misterio sin llegar a desvelarlo del todo.

Esta primera impresión de la filosofía de la religión de Trías debe ser corregida a raíz de la exposición que de la experiencia religiosa lleva a cabo en *La edad del espíritu*. El centro de la «experiencia religiosa», el corazón o tuétano de la misma, es el encuentro personal del testigo con lo sagrado. Dicho encuentro personal es lo que se llama una «hierofanía». Lo que define la «hierofanía» es un movimiento doble: un ascenso del testigo al límite y un descenso de lo divino al límite. El límite sería el «lugar del encuentro», el monte Horeb, donde tiene lugar la «cita» del testigo con lo sagrado. Esta experiencia religiosa es personal y responde a una iniciativa doble, divina y humana. El carácter de «cita» es lo que define este encuentro que posee un tiempo y un espacio determinados. Toda hierofanía tiene lugar en un tiempo y un espacio determinados. Este espacio y este tiempo constituyen la herida y la marca de lo divino en el espacio y el tiempo físicos. El simbolismo no nace aquí de la libre voluntad humana, no responde a una erótica interrogativa del sujeto fronterizo, sino a una experiencia de encuentro, a un asalto o irrupción del cerco hermético en la esfera del cerco fronterizo.

Esta iniciativa de abajamiento (*Herablassung*) de Dios al límite muestra que en la revelación o hierofanía de lo divino hay una violencia manifiesta, por la cual lo divino se hace violencia, violando su propia naturaleza que tiende a la ocultación y al hermetismo, y se revela al hombre, que a su vez se eleva al límite, a su condición fundante, abandonando la existencia sumergida en un cerco del aparecer autorreferencial, sin misterio ni arcano. La experiencia religiosa es traumática, pero en un sentido muy otro al que este término refiere en el ámbito psicológico. Este trauma no es fruto de una violencia gratuita e irracional, sino salvadora en tanto que restituye al hombre el valor de su propia condición. El hombre sabe quién es a partir de ese alzado al límite que le configura como ser fronterizo en relación constante con el misterio.

Debido a esta innegable iniciativa del Dios del límite, lo hermético se encuentra ahora, no como pasado inmemorial que se retrae en sí y se oculta, no como fundamento que se vuelve sobre sí mismo, sino como fundamento que expele de sí la existencia, como pasado que embiste el presente, lo espolea, lo «cerca», lo «limita». Lo divino es protagonista en el seno de la historia, toma la iniciativa, funda una relación objetiva con la conciencia humana. Sin esa iniciativa divina, todo

simbolismo religioso y todo intento de explorar el cerco hermético devendrían pura paranoia, fabulación y fantaseo vacuos.

La hierofanía marca así un territorio, el espacio de lo divino que se distingue del espacio cotidiano, el espacio cultural del fronterizo. La palabra «templo», del griego *témenos*, apunta a esta idea de recorte, de incisión en el cielo que deja una marca indeleble en el cuerpo físico del mundo. El primer templo es la naturaleza misma, el cielo estrellado. Es, en este punto, cuando el simbolismo religioso adquiere una significación cosmogónica y, por lo tanto, verdaderamente metafísica y no meramente cultural. A diferencia del simbolismo estético que hace habitable el mundo del ser fronterizo, poblándolo de signos y significantes, encerrándolo en la malla del sentido, el «simbolismo religioso» es la forma de aprehender la realidad cosmogónica, la fundación del mundo. El poema de la *Teogonía* de Hesíodo nos relata el origen del mundo, las fuerzas divinas desatadas que hicieron emerger el cosmos a partir del caos originario. Evidentemente los griegos tenían al poeta, *aeda*, por un ser inspirado por las Musas, poseído por una manía divina y, por lo tanto, concebían el poema como una hierofanía, como un texto religioso inspirado por la Divinidad y no, como una creación del hombre «Hesíodo». Pero Hesíodo no pretende dar rostro humano o sentido al mundo simbólico humano, sino que el simbolismo religioso pretende recoger el íntimo *élan* divino que dio origen al mundo. En este sentido creo que podemos afirmar que el símbolo se transforma, en el simbolismo religioso, en un «existenciario» en tanto que el símbolo adquiere una dimensión cosmogónica, existencial o real. De hecho, este simbolismo religioso coincide, en lo que Trías denomina el ciclo simbólico en *La edad del espíritu*, con las categorías de la razón fronteriza.

Dicho de otro modo, las categorías simbólico-religiosas adquieren para Trías el estatuto de verdaderas categorías de la razón en su uso precrítico. Estas categorías no agotan la realidad a la que dan acogida, no son unívocas en su significación y sentido, pero son exploraciones del cerco hermético que fundan una realidad nueva en el seno del cerco del aparecer. El cerco del aparecer queda sustancialmente modificado por esta presión o irrupción de lo hermético en el cerco fronterizo y, de modo indirecto, en el cerco del aparecer que constituye el mundo religioso del hombre de la Antigüedad. Como vemos el simbolismo adquiere aquí una significación más profunda, más metafísica, que la que poseía en el reino

de la estética.

Algo parecido ocurre con la categoría del tiempo, la fiesta, que supone un «recorte», una escisión entre el tiempo profano y el litúrgico, el sagrado. La liturgia nace de la fiesta, de la conmemoración de un acto fundacional del mundo por parte de lo divino, que marca un hito en el despliegue del tiempo.²¹³ La conciencia religiosa, la experiencia religiosa misma, se arruina si no se le concede esta dimensión objetiva, este carácter real, que hace que la distinción entre sagrado y profano, entre templo y espacio cotidiano, fiesta y tiempo real, pierda su carácter radical. Cuando la hierofanía pierde su carácter de cita, de encuentro personal entre lo divino y el testigo, entonces la experiencia religiosa se desdibuja, se diluye la manifestación de lo divino en forma de lo sagrado escondido en el arte.²¹⁴ Trías siempre ha mantenido la necesidad de no confundir ni transgredir los límites que separan cada uno de estos *quartiers* o barrios. La unidad que el hombre es, exige que no se confunda el arte con la religión, ni lo estético con lo ético, aún menos la filosofía con la religión o la religión con la ética. El hombre es una realidad polivalente, y, al menos en esta filosofía del límite, una verdadera «cuaterna viviente».²¹⁵

10.4. EL CONCEPTO TRIASIANO DE SÍMBOLO

Antes de avanzar en el estudio de otros barrios o *quartiers* de esta ciudad terrestre del límite que, como vemos, se va configurando al ritmo de la forja de una obra filosófica en continuo devenir, debemos detenernos a analizar la nueva significación que el símbolo ha alcanzado en el ámbito de la experiencia religiosa. El símbolo, junto con el límite, constituye el pilar de esta filosofía del límite y por eso es importante detenerse en una comprensión clara y profunda de lo que Trías entiende por símbolo. Al inicio de su obra, *La edad del espíritu*, en la primera parte, titulada «El símbolo y lo sagrado», encontramos la exposición más clara y detallada de lo que Trías entiende por símbolo:

El símbolo es una unidad (*sym-bálica*) que presupone una escisión. En principio se hallan desencajadas en él la forma simbolizante, o aspecto manifiesto y manifestativo del símbolo (dado a visión, a percepción, a audición) y aquello simbolizado en el símbolo que constituye su horizonte de sentido. Se poseen ciertas formas, figuras, presencias, trazos o palabras. Pero no se dispone de las claves que

permiten debidamente orientar en relación a lo que significan. Hay, pues, una originaria escisión, o partición, a modo de premisa de todo el drama simbólico. Cierta alianza previa al desencadenamiento del nudo de ese drama ha preparado y dispuesto ese escenario de exilio en el cual se hallan separadas las dos partes que actúan como *dramatis personae*: la parte simbolizante y la que se halla sustraída. El drama se orienta en dirección al escenario final de reunión, o de unificación, en el cual se «lanzan» ambas partes y se asiste a su deseada conjunción. (*EE*, p. 33.)

Paradójicamente todos los análisis sobre el símbolo, y sobre el simbolismo, parten del hecho mismo de la escisión o cesura que separa, ineludiblemente, la forma simbolizante de lo simbolizado en el símbolo. Esta idea de que la hermenéutica es el arte de la interpretación de lo simbolizado con referencia a la forma simbolizante, hace que en el símbolo haya una tensión teleológica inherente que le concede un dinamismo inmanente. De hecho, la clásica cuestión del teleologismo en la Naturaleza, que en Kant se plantea en la *Crítica del juicio*, donde ha de dirimirse, entre otras cosas, la existencia de Dios (*Dasein Gottes*), está íntimamente ligado a la cuestión del simbolismo y del papel del símbolo en el arte y en la Naturaleza.²¹⁶ Kant se pregunta cómo puede distinguirse la producción natural orgánica del producto artístico, cuando además parece haber una forma de producción artística natural, que de hecho el genio imita de modo inconsciente. Determinados productos naturales, por su infinita perfección, por la armoniosa disposición de sus partes, por la sabiduría de su interrelación entre órganos y fines, parecen indicar la hechura de una inteligencia divina, que supera con mucho la limitada inteligencia humana. No obstante, la lucha encarnizada de Kant es cómo poder admitir que dicho producto orgánico natural es fruto de una inteligencia artística y no del mero azar o de la casualidad.

En realidad, dicha afirmación sólo puede sostenerse reflexivamente en lo referente a una disposición finalista de la Naturaleza en su conjunto en relación con los fines morales del hombre.²¹⁷ La idea que Kant tiene del símbolo es la que le permite diferenciar el producto natural orgánico de la obra de arte. El símbolo implica siempre la idea de la libertad, mientras que el organismo es producto de la ciega necesidad. Esta diferencia, a veces externamente difícil de percibir, radica en que el símbolo es por sí inagotable en lo referente a su contenido, puesto que la idea estética desborda su recipiente material y formal, lo cual implica que

la encarnadura perfecta de la idea en lo sensible implica, necesariamente, la incapacidad de la forma de agotar el contenido que encierra. De la obra de arte podría afirmarse aquello que mantiene la Escritura sobre el hombre: es un vaso de barro en el que está encerrado el licor sagrado de la Sabiduría.

La forma se adecua perfectamente al contenido en la obra de arte, pero curiosamente, el contenido desborda a la propia forma en cuanto a su inteligibilidad: es rico en ideas, inagotable en referencias de todo tipo. Por este hecho se mantiene que hay una fractura incancelable entre la idea que constituye el horizonte final de resolución de la hermenéutica de lo simbolizado en el símbolo y que hace que la obra de arte como símbolo sea un trampolín que dispara la reflexión.²¹⁸ No por casualidad Kant percibe que la reflexión es el movimiento propio del pensamiento allí donde se enfrenta con una unidad rota o escindida. Todo pensamiento –no hablamos aquí de categorizaciones del entendimiento que se dedican a subsumir realidades finitas, dadas, bajo conceptos *a priori*– tiene en su sustrato una raíz simbólica, porque tan sólo el símbolo es fuente y raíz del movimiento especulativo reflexivo.

De igual modo Trías, en la estela de Kant, percibe que el símbolo no es tan sólo la base o nodriza del pensamiento humano en época pretérita, sino que hay una estrecha conexión entre pensamiento y simbolismo, entre inteligencia y símbolo. Desde este punto de vista su definición del símbolo no pone el énfasis en la escisión originaria si no en la unidad que ha de preceder al símbolo y sin la cual éste no se constituye como tal. Es la alianza anterior al exilio o éxodo la que hace que, debido a su ruptura, comience el verdadero exilio o éxodo. De igual manera, es la unidad que se escinde la que garantiza el nexos objetivo, el verdadero cordón umbilical que liga y ata la parte simbolizante y lo simbolizado en el símbolo como caras o fragmentos de una misma moneda. El hecho de que el símbolo, etimológicamente, aluda a la idea de pacto que se concreta en la forma de una moneda que se rompe, de manera que cada una de las partes conserve un fragmento de la misma, posibilitando que en próximos encuentros el «encaje» de los fragmentos rotos «dé fe» de la alianza y el pacto establecidos. El símbolo, por tanto, es testimonio del establecimiento previo de una alianza, sangre que sella un pacto.

En mi opinión, sin atender a esta dimensión oculta del símbolo, no se entiende el drama simbólico. Nuestra exposición sobre el Padre

muerto y el límite que mantiene vacío el lugar del padre, fruto del pacto entre los hermanos, era la exposición simbólica de la realidad que el símbolo presupone: una unidad previa sobre la cual se soporta y tiene sentido la escisión. El símbolo se dirige, potencialmente al menos, hacia su posible horizonte escatológico de resolución porque hay una empatía o simpatía de las partes fragmentadas en tanto pertenecientes a una unidad originaria que el límite o la escisión vienen a cancelar. La dimensión dolorosa y sufriente del límite, su parte negativa o restrictiva, radica en el hecho de que es herida o cesura, escisión, de una unidad previa. Su dimensión positiva, por el contrario, en el hecho de que cada uno de los fragmentos tiende eróticamente, naturalmente, a su horizonte escatológico de resolución: todo símbolo es una invitación a cancelar la herida narcisista, dirían algunos freudianos-lacanianos.²¹⁹

El símbolo se erige, por tanto, en huella, en señal de una parte hermética, escindida, oculta. A esa parte Trías la denomina la materia del símbolo, el desencadenante del drama simbólico. En realidad, esa materia simbólica es lo que constituye la primera categoría simbólica: la matriz. La matriz es la presencia-ausencia de aquello que el límite deja a la sombra, en continuo estado de ocultación. La dimensión existencial del símbolo es la que nos permite aludir a que el cerco hermético es una dimensión real, matricial, de todo acontecimiento en el mundo físico y no meramente un acontecimiento para la inteligencia humana en su mundo interpretado. Si el símbolo no adquiere este enraizamiento ontológico o metafísico, como ocurre a partir de la experiencia religiosa, si no deviene categoría cosmogónica, entonces el dramatismo simbólico lo sería de la inteligencia, pero en modo alguno del mundo en sí mismo. De hecho la aspiración metafísica de la filosofía del límite –punto éste en el que coinciden plenamente filosofía y religión– es en realidad la necesidad de la inteligencia de ir más allá de sí misma, más allá de sus propios límites: descender al límite del mundo, no el fenoménico, sino el ontológico. La metafísica es el reino de la realidad sólo en la medida en que para descender hasta el fundamento de lo real la inteligencia ha de sufrir un doble éxtasis: de la inteligencia al mundo, del mundo al fundamento.

Esta experiencia o drama simbólico se va constituyendo en el espacio que configura todas las revelaciones y religiones de la Antigüedad hasta el final de la Edad Media, justo antes del nacimiento de la Modernidad. En esta especie de gran relato de la propia memoria que

realiza Trías van surgiendo todos los elementos que constituyen la experiencia religiosa y que se muestran diacrónicamente, históricamente, cuando ya están *in nuce*, sincrónicamente, en cualquier forma de revelación de lo divino. Ese relato va destilando lo que Trías llamará «categorías» de su propio concepto de razón fronteriza, porque en el fondo *La edad del espíritu* es la historia del nacimiento y constitución de una razón límite.²²⁰ Esas categorías, en el ciclo simbólico, dan lugar a la idea de matriz, cosmos, cita, *logos*, claves de sentido, lo místico y la futura conjunción de las dos partes del símbolo. Estas siete categorías irán fijándose posteriormente, en lo que se refiere a la terminología, en *La razón fronteriza*²²¹ y, ya, de una manera mucho más sistematizada y acabada, en *El hilo de la verdad*.²²²

Ese gran relato del dinamismo histórico de lo espiritual que va revelándose en categorías simbólicas y conceptuales, ontológicas, desglosa las escalas en las que el espíritu muestra su diversidad y su riqueza interna en pasos progresivos, que siguen una serie secuencial: la necesidad de un espacio ordenado, jerarquizado espacial y temporalmente; la asunción del carácter personal de la hierofanía y el alzado del sujeto fronterizo al límite para recoger la manifestación de lo divino; la verbalización o transformación en *logos*, en palabra escrita u oral de esa experiencia de la manifestación sagrada; la interpretación de la palabra divina o revelada en el seno de una comunidad hermenéutica y la fijación de los criterios de interpretación; la imposibilidad de cerrar la hermenéutica y la remisión a un horizonte escatológico o abierto de sentido que se pierde en una dimensión apofántica que da lugar a la experiencia mística; y, por último, la experiencia de unión instantánea y precaria de las dos dimensiones del símbolo que dará paso a una nueva recaída en el carácter escindido y roto del símbolo, que servirá para abrir e inaugurar un segundo ciclo, el espiritual, en el cual el simbolismo quedará inhibido y dará lugar a una categorización racional y reflexiva, a la era o edad de la razón que, latente, posee un simbolismo de la razón.²²³

La Humanidad ha ido aprendiendo la importancia de cada uno de estos elementos estructurales de la experiencia religiosa a lo largo de su historia. Hay, en el fondo, un esquema meditativo, pedagógico, en la esencia misma del proceso histórico tal como lo entiende Trías en esta obra. El ciclo simbólico prepara, evidentemente, el advenimiento de la era de la razón. En este sentido se puede afirmar que la religión hace de

madre y nodriza, de educadora del género humano y sólo posteriormente, cuando surge con toda su potencia en la era moderna la razón como fuerza histórica, puede convertirse la religión en rémora u obstáculo para el advenimiento posterior del espíritu que Trías reserva para el final del segundo ciclo.²²⁴

10.5. MISTICISMO Y SIMBOLISMO: EL DESFONDAMIENTO DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

¿Cuál es el *telos*, el fin último del acontecimiento simbólico? Este fin último que orienta todo el acontecimiento simbólico es un fin trágico. Como bien afirmara Hölderlin, «allí donde habita el peligro, allí habita la salvación». Precisamente, antes de aproximarse a ese fin último del acontecimiento simbólico (la unión de las partes fragmentadas del símbolo, la parte simbolizante concretada en la cita y el *logos* correspondiente, y la parte simbolizada, el conjunto entramado de razones hermenéuticas que han ido descifrando el sentido de aquella revelación originaria) se ha de transitar por la senda terrible de la última escisión. La mística constituye para Trías el fenómeno más terrible de «experiencia religiosa».

En primer lugar, frente a otras concepciones de la mística que confunden ésta con el misticismo, con cualquier fenómeno pasajero de arrobos, éxtasis o delirio, Trías concibe que la verdadera mística tiene lugar en el corazón mismo de una revelación o una religión positivas, que han alcanzado una madurez en el desarrollo de la hermenéutica de su propia revelación originaria y que, por lo tanto, tienen un *corpus* rico de razones hermenéuticas, trabadas y enlazadas, formando un fino tejido de referencias en cascada que llevan al propio lenguaje hasta sus últimas consecuencias. La mística se corresponde con el corazón mismo de la experiencia religiosa, con su *telos*. Los *corpora* hermenéuticos actúan así de poderosa escalera que va elevando al lenguaje a los límites de su sentido, hasta el corazón de las tinieblas del lenguaje, hasta el límite mismo de toda experiencia hermenéutica, en la que ésta se choca con lo inefable, lo místico.

De hecho, pesa profundamente en esta concepción triasiana la idea wittgensteiniana de que el límite interno del lenguaje toca con lo místico²²⁵ y de que la mística (tanto la occidental como la oriental)

constituye un fenómeno indisociable del lenguaje. La otra característica que hay que resaltar a este respecto es que, más allá de las figuras de San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús o del Maestro Eckhart en Alemania, resulta evidente que la idea de lo místico que acontece en el marco de lo simbólico tiene lugar preferentemente para Trías en el pensamiento de Ibn Arabí. La fascinación de Trías por Oriente es evidente desde que, a raíz de sus lecturas de Hölderlin, llegó a la conclusión de que Occidente, si quería realmente entenderse a sí mismo, debería iniciar su camino hacia Oriente.²²⁶ En *La edad del espíritu* es donde Trías ha emprendido su viaje a Oriente, como dan fe de ello su exposición del sufismo y del avicenisismo aristotélico, aunque más que de Oriente podríamos hablar de Próximo Oriente, de un mundo casi céntrico. La razón de esta elección del pensamiento de Ibn Arabí, y del misticismo que nace y se desarrolla en el seno del Islam, radica en que para Trías en el Islam, en la revelación a Muhammad, se vuelve al corazón central de ese cerco hermético, se produce una regresión del monoteísmo trinitarista del cristianismo occidental y medieval al monoteísmo desnudo del Islam, en el que el Profeta, como único Testigo, se eleva a una revelación del Libro Santo. Afirma Trías:

El Islam es la gran religión universal que se origina al comienzo mismo de este sexto eón, el eón que hace encajar el acontecer simbólico en la clave tonal de la unión mística. Con ella se cierra, al parecer, el ciclo de las religiones universales. Es la más moderna de todas las religiones, síntesis y compendio de las «religiones del libro». Encarna en cierto modo el concepto trascendental (en sentido kantiano) de toda religión del libro (judaísmo, cristianismo), su esencia y concepto al fin revelado y manifestado. Es la religión que revela y descubre la verdad de todas las demás religiones que forman su comunidad en torno al libro santo: en ella alcanza su designio, su orientación, su teleología inmanente. (*EE*, p. 250.)

Desde este punto de vista la *ecclesia*, el cuerpo místico, ya no es una comunidad hermenéutica que está ahí, frente al Libro Santo, que ha de ser interpretado, sino que como afirma Muhammad el cuerpo místico es el mismo Libro Santo, ha de comulgar con él, ha de encarnarlo de un modo vivo y místico. Es la celebración desnuda de la Palabra en la que el templo ha de ser desprovisto de toda mediación, de toda iconografía o iconología, se ha de construir un vacío para el espacioluz en el que tan sólo resplandezca la palabra divina que ha de ser recitada, salmodiada,

personificada. Dios mismo es entendido como Luz pura que se desborda en cascadas de luces. Tal como lo interpreta Ibn Arabí en *El árbol del universo*, la creación es fruto de una palabra creadora (*Kun*, ¡Sea!), palabra que es luz creadora que desciende en procesiones descendentes. La comunidad hermenéutica se ha ido elevando, paulatinamente, a través de esas ramas de Luz hasta llegar, en el sexto eón, a comulgar con un libro escrito con letras luminosas, hasta encontrarse, frente a frente, desnuda de toda liturgia, de todo rito sacrificial, con la Luz pura en el espaciolum.

Pero como vemos, esta concepción de la mística no tan sólo se da en Oriente sino que, curiosamente, en el ámbito occidental, más marcado por la presencia de la Iglesia institucional, tiene lugar de modo programático en el pensamiento de Escoto Erígena en su *Perifiseón*.²²⁷ No obstante, que no haya una producción tan rica en textos como en el ámbito oriental no implica, en modo alguno, que no se haya dado este eón místico, sino que éste ha tenido lugar en el *imaginario*, en el ámbito del lenguaje artístico de las grandes catedrales medievales, que ya en Occidente era lenguaje teológico y, en cierta manera, verdadera piedad hecha piedra. En este sentido Trías sigue la opinión mantenida por Georges Duby sobre la ideología medieval manifiesta en la creación de las catedrales, personificaciones vivas de una teología negativa y de la luz, que partiendo de Dioniso Areopagita han tenido un gran predicamento en el ámbito occidental:

Lo cierto es que el acontecimiento simbólico, si bien no incide de manera mecánica en las formas de organización social, puede configurar el imaginario de éstas. Por tal debe entenderse el espejo, idealizado o deformado, que un mundo usa para contemplarse, obteniendo de la imagen reflejada paradigmas de comportamiento. Georges Duby utiliza con éxito esa noción de *imaginario* con el fin de determinar el modelo general que preside la organización del mundo social en la Alta Edad Media, una forma de organización de la sociedad y del poder que sobre todo alcanza su hegemonía entre el año mil y finales del siglo XII; y que finalmente entra en plena decadencia a través de la gran crisis de finales del siglo XIII. (*EE*, p. 270.)

De este modo el eón místico implica la tensión que hace pasar del alegorismo al simbolismo propiamente dicho:

Lo simbolizado en el símbolo es lo sagrado (con su peculiar

ambivalencia). La parte simbolizante destaca aquello sagrado que puede llegar a revelarse. Si ambos términos deben hallarse «adecuados», eso significa que en el marco de esta última categoría lo sagrado y su manifestación simbólica hallan un modo de ajuste. Pero lo sagrado, por definición, trasciende o desborda su propia manifestación. El eón místico se encargó de revelarlo. Lo sagrado es constitutivamente trascendente. Y es, en relación al concepto que de él formamos, no una categoría sino, en todo caso, un trascendental.

Y ese carácter de lo sagrado contamina y contagia al símbolo, que es siempre su forma de revelarse. Luego el símbolo, en su misma revelación de lo sagrado, no puede dejar de resguardar un núcleo oculto y celado (= x) que siempre remite a lo sagrado. Ese núcleo impide que el símbolo, en su revelación, pueda ser atrapado en un concepto, o pueda plenamente adecuarse a su forma categorial. Lo que se piensa y concibe del símbolo queda siempre trascendido por éste. De no ser así el símbolo se resuelve en alegoría. Pero ya se ha visto que el salto del quinto al sexto eón permitió rebasar la forma alegórica en la experiencia mística, salvando de este modo el símbolo su diferencia radical con el alegorismo. (EE, p. 291.)

En el eón místico comparece el corazón del *Deus absconditus* que se revela y en donde, también, lo divino muestra su rasgo más personal, más diferenciado, más trascendente. En esta experiencia verdaderamente limítrofe, el testigo elevado a la cúspide del cuerpo hermenéutico, del *corpus* eclesial, «toca» y «comulga» con lo más trascendente de lo divino. Pero esa experiencia de comunión, de amor, de cópula, de unión gustativa y frutiva, es una experiencia paradójica en la que el entramado categorial, simbólico, se rompe ante lo trascendental convertido en trascendente. La inteligencia simbólica choca con su último límite o barrera, experimenta un amor en suspensión cuya unión está marcada por la imposibilidad, por el cisma. Lo divino y lo humano, personalizados, se dan el ósculo de la infinita lejanía en la proximidad más absoluta, de tal modo que lo más propio que tienen lo divino y el testigo es la «comunidad del lugar», ese lugar es el límite, la frontera a la que ambos han acudido para consumir una unión imposible.

Esta experiencia extática, trascendental y trascendente de la mística, es la que define con claridad el paso a la filosofía, al ciclo de la razón, cuando se produce la confrontación de la inteligencia simbólica

con una realidad trascendente: el ser en cuanto ser. La mística entiende lo sagrado como Lacan: lo real en cuanto tal, lo real en sí. La experiencia religiosa está marcada por este hecho radical de que lo real en cuanto tal es inasible, místico, de naturaleza concreta pero etérea. No obstante, esa realidad mística se muestra con toda la fuerza de la luz en el espacio de comunión entre lo divino y el testigo: el límite. Trías describe así este descubrimiento final del ciclo simbólico que prepara el ingreso en el ámbito del espíritu, de la razón:

Esa trascendencia del símbolo confiere ya a la sexta categoría un carácter paradójico. Es y no es categoría. Lo es en el sentido de que lo *místico* constituye una indispensable condición de posibilidad del acontecer simbólico, y esa condición puede ser parcialmente conceptuada. No lo es en el sentido en el que el núcleo místico constituye algo más que una categoría: es constitutivamente trascendental y trascendente.

Lo mismo, aunque por otra razón, debe decirse de esta séptima categoría. Ésta es la categoría conjuntiva, la que erige a la cópula (verbo ser) en aquello que permite encajar las dos partes del símbolo. Ahora bien, ese verbo ser rebasa y trasciende el concepto que de él formamos. Ya Aristóteles advirtió el carácter trascendental y trascendente del ser en tanto que ser.

A su función atributiva y lógica debe añadirse su función existencial. Es más, aquélla sólo ejerce su función «copulativa» en y desde ese añadido que le desborda. Sólo porque el ser, *esse*, expresa la trascendencia del existir de forma lógica copulativa o atributiva. (*EE*, p. 291.)

El desfondamiento del símbolo en la experiencia mística muestra claramente su dimensión metafísica. El acontecimiento simbólico, que constituye el despliegue de la hermenéutica de una marca o iniciativa de lo divino, acaba en una unión precaria en la que se anuncia un ser místico, trascendente, inapresable por las estrategias discursivas y lingüísticas desarrolladas en este ciclo. De este modo el simbolismo religioso ha preparado el camino para el advenimiento de la razón, para una nueva era en la formación del espíritu. La experiencia mística invalida todo discurso simbólico, muestra su punto de fuga, de modo que todo aparato hermenéutico se muestra como incierto y susceptible de ser puesto en duda.

A partir de ese momento, debido a esta experiencia abismática, el

hombre, sujeto fronterizo entre el cerco del aparecer y el cerco hermético, puente tendido entre lo oculto y lo manifiesto, ser suspendido entre el arcano y el misterio, intenta fundar un lenguaje nuevo, unívoco, no hermenéutico, no alusivo, ni alegórico ni simbólico. Un lenguaje desnudo de todo simbolismo, nacido del ascetismo propio del místico; un lenguaje conciso y directo, consciente de su propia precariedad; un lenguaje cauteloso, ceñido a aquello que se puede conocer con certeza, con claridad y evidencias cognoscitivas: el lenguaje conceptual. Nos encontramos, de hecho, ante las ingentes y majestuosas puertas de la Modernidad inaugurada oficialmente con Descartes; ese momento único que supuso, en palabras de Schelling, «una segunda infancia en el Espíritu de Occidente, un segundo inicio, una vuelta a los griegos».²²⁸ Esta nueva fundación, este nuevo orden, ha de empezar de cero, sin dar nada por supuesto, sin aludir a lo Otro, sin dejarse fascinar por lo hermético. En este movimiento hay una herencia del pasado simbólico religioso y un corte, una asimilación de su experiencia mística y un rechazo de su ingenuo e incauto inicio. Con este nuevo gesto nace la filosofía tal como la entendemos nosotros, modernos.

10.6. FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

Es sabido y conocido que el pensamiento medieval concebía la filosofía como *ancilla theologiae*. La ciencia teológica, ciencia de Dios, era la ciencia *par excellence*. Dicha ciencia usaba la razón para desentrañar los misterios y naturaleza de una divinidad revelada, su plan y economía de salvación. La teología se servía de todos los desarrollos del saber humano para acceder, de un modo pleno y profundo, a los misterios revelados por la divinidad en el marco de la historia. La aspiración última de todo hallazgo o avance filosóficos era cooperar, en forma de teología, ética o antropología, al desvelamiento verdadero de la Palabra revelada. En el fondo, la filosofía debía cooperar con la hermenéutica del texto sagrado, fuese éste evangelio, Upanishad, Vedas o el que fuere.

Latente en esta sumisión estaba la creencia de que la Verdad sólo podía ser única. A diferencia de la teoría averroísta de la verdad, que creía que había una verdad del entendimiento y una verdad de la revelación, y que ambas podían caer en contradicción, los teólogos del mundo occidental mantenían firmemente que la unicidad de Dios aseguraba la

unicidad de la verdad de manera que, de ningún modo, la inteligencia humana, en su quehacer (filosófico, científico, poético o práctico), podía entrar en contradicción con ella. La verdad revelada poseía y expresaba la verdad natural del modo más pleno y perfecto, de manera que todo uso recto de la razón humana no podía entrar en contradicción con ella.

La experiencia mística, experiencia de unión y desunión, experiencia desfondadora del lenguaje simbólico, asesta un golpe mortal al lenguaje teológico. La inteligencia humana no puede cooperar a iluminar el mensaje divino porque sencillamente la fe excede todo límite o fuerza natural. La Modernidad asume este divorcio radical entre fe, verdad revelada, y razón, verdad natural, no por su contradicción, sino por la incapacidad de la razón de asentir, afirmar o decir nada con sentido en el ámbito de la Revelación. A partir de Descartes, aspirativamente, cordialmente, la razón debería coincidir con los contenidos sabidos por fe, pero en cualquier caso la razón no puede tener otra certeza que la certeza racional de aquello que, en el ámbito de su subjetividad, se le presenta como claro y evidente.

La filosofía moderna, con este acto de fundación nueva, rechaza todo discurso revelado, toda fuente externa de autoridad, e instituye al nuevo sujeto, al sujeto moderno, como tribunal ante el cual ha de comparecer la verdad. La inteligencia se constituye así en juez, no en mera receptora de una verdad que la desborda, sino que tiene en ella los criterios y pruebas que le permiten discriminar lo verdadero de lo falso, lo cognoscible de lo incognoscible, lo humano de lo sobrehumano. El saber humano, por tanto, empieza de cero. La tradición de las comunidades hermenéuticas que pacientemente han meditado sus textos fundacionales, «hierofanías» o manifestaciones de lo divino, deja de ser el objeto central de la especulación humana y, a partir de ese momento, el libro sagrado es sustituido por la Naturaleza y por la subjetividad humana. Naturaleza y Hombre son los objetos adecuados de una inteligencia que no se permite ir más allá de sus propios límites, el campo en el que la inteligencia humana va a realizar su propia obra, su propio mundo. Los racionalistas ilustrados de los siglos XVI y XVII gustaban de hablar del mundo natural y entender su filosofía como una filosofía natural, por oposición a la de las ciencias sagradas.²²⁹

Trías asume el gesto inaugural de Descartes, a la par que intenta entender la génesis de esta razón que se fundamenta a sí misma, que se

prescribe una austeridad sin límites, que permanece alerta frente a cualquier desvarío de la imaginación, cauta ante cualquier lenguaje metafórico, sea alegórico o simbólico. Frente a esos lenguajes la razón adopta un lenguaje sin ropaje simbólico, un lenguaje de conceptos, de categorías, de formas intelectivas claras y evidentes, que no exigen una posterior hermenéutica o interpretación. Ese lenguaje de la razón es un lenguaje natural, universal, accesible e inteligible para todos, que no exige ninguna forma de iniciación previa.

Esta filosofía nace de la fuente de la evidencia interior, del *cogito ergo sum*. Esta evidencia no se alcanza intuitivamente, ni de un modo casual; no es una evidencia que «salte a la vista» ni que «esté a la mano» del pensar vulgar. Exige toda una tarea de rotulación, de deconstrucción metodológica a manos de la duda. El pensamiento busca un fundamento firme, algo que le permita que su construcción no vuelva a hundirse ni desfondarse. Este proceder metodológico es ya inseparable del pensamiento filosófico y constituye, como afirma Trías, el gran legado de la Modernidad. Este cauto proceder de la razón, que pasa del análisis a la síntesis, encuentra este hallazgo sin igual que hace nacer la filosofía en su sentido moderno. Si Agustín de Hipona fue, en cierto sentido, el «inventor» de la subjetividad humana, de una interioridad del sujeto que enseguida se empieza a poblar de nuevo con los viejos dioses, al convertir las facultades del alma en un verdadero altar simbólico de la presencia de la Trinidad en el hombre,²³⁰ Descartes, hijo espiritual en cierta medida de aquel insigne hombre, descubre una revelación interior en el corazón de esa subjetividad: el *cogito ergo sum*. La certeza de ser en tanto que pienso, de ser autoconsciente como diría Hegel. La evidencia es la manifestación de un *modus vivendi*, de una cualidad de vida: la vida autoconsciente. El medio de la filosofía, su *humus natale*, es la vida autoconsciente. Sólo allí donde hay vida autoconsciente, vida esclarecida sobre sí misma y sus fuentes, puede aparecer la actividad de pensar a la que denominamos filosofía. Esa filosofía busca «recrear el mundo» desde un fundamento seguro y cierto, inamovible.

Toda la tarea, desde Kant hasta Heidegger, ha sido «recrear el mundo», no como éste se aparece intuitivamente a la conciencia, sino desde el «pensamiento», desde la certeza de una vida consciente de sí. En realidad, la filosofía desde Descartes no se ha dedicado tan sólo a describir el mundo sino a pensarlo. En esta línea la filosofía para Trías

tiene la obligación de pensar el mundo, de «recrearlo», en el sentido más profundo y originario de esta palabra. En realidad, el «mundo» (*mundus*) sufre aquí una *reinauguratio, recreatio*. De este modo, cada filosofía que lo es de verdad genera, por así decirlo, su propio mundo y, al modo de las fabulosas mónadas leibnicianas, siendo cada filosofía un mundo, sin embargo, son todas ellas expresión total y acabada de un «único mundo». Quiere decir con esto que no hay una única filosofía, un único sistema filosófico, una única «reconstrucción» del mundo en el pensamiento. La certeza de la propia autoevidencia cognoscitiva es sólo el fundamento, único, del pensar moderno. Ahora bien, la salida de esta certeza hacia el mundo de los sentidos se vuelve eternamente problemática. El problema de la famosa «comunicación de las substancias» seguirá siendo la base de un pensamiento que porfia y lucha por abrirse más allá de sí mismo, más allá de su propia autocerteza cognoscitiva.

En Trías, como ya vimos, el pensamiento se va abriendo, a través de su dimensión pasional, al hecho ineludible de la intersubjetividad. Hegel siguió esta vía que le abría la pasión. Kant, por su parte, se abrió desde la misma inteligencia hacia la intersubjetividad recreando, trascendentalmente, la vieja idea de un entendimiento agente, o la idea de la similitud estructural de todo pensar en los diferentes individuos. No obstante, el tránsito del solipsismo metodológico a la intersubjetividad y a la realidad seguirá siendo el grandísimo problema de la filosofía moderna.

En definitiva, para la Modernidad la filosofía es fundamentalmente teoría del conocimiento, como queda puesto de manifiesto en los numerosos tratados aparecidos con el título, «Ensayo sobre el entendimiento humano» y que nos llevan, sin línea de discontinuidad, de Locke a Kant.²³¹ Esta teoría del conocimiento tiene como finalidad esclarecer qué sea la razón antes de poder afirmar qué sea la realidad. Kant descubrió, como luego lo haría la física en manos de Heisenberg, que el conocimiento humano alteraba la realidad, dándole forma, convirtiéndola en un fenómeno (*phainomenon*). El fenómeno es realidad formalizada por la inteligencia, apariencia recreada por las formas *a priori* del conocimiento. El gran problema del conocimiento para Kant es cómo se adecuan dichos fenómenos con los conceptos del entendimiento y las ideas de la razón. Tres son, por tanto, los elementos que constituyen la teoría del conocimiento kantiano y tres los elementos que han de coincidir, ensamblar o armonizarse para que se produzca un

conocimiento cierto y verdadero: sensibilidad, entendimiento y razón.

El resultado no previsto de *La edad del espíritu* fue elucidar las categorías de una posible razón fronteriza.²³² El ciclo simbólico y el ciclo espiritual se organizaban en torno a siete categorías (matriz, cosmos, sujeto, *logos*, claves de sentido, lo místico, ser del límite) que, posteriormente, eran recreadas en clave racional en el ciclo espiritual. Definir, perfilar, acotar el magno edificio de la razón a partir del cañamazo, del fino tejido adamascado de estas categorías es el propósito de Trías en su libro *La razón fronteriza*. Esta obra, que viene a cumplir el viejo sueño de *La filosofía y su sombra* de configurar la filosofía como una teoría del conocimiento, nos confronta con el problema fundamental de cualquier filosofía posmoderna, para la cual no están vigentes los viejos cánones de lo que por razón se haya de entender: ¿qué es la inteligencia?, ¿qué entendemos por razón? En Trías, la razón se define por ser un entramado categorial, complejo, en el que cada categoría es condición de posibilidad de la anterior (la matriz es condición de posibilidad de que haya algo así como cosmos, el cosmos de que pueda irrumpir el *logos*, el *logos* es necesario para que haya razón fronteriza, etc.), y donde la experiencia humana completa sólo se produce en la sincronía armonizada de las siete categorías. Ese entramado categorial constituye un «sistema abierto». Este sistema de categorías, a diferencia del hegeliano que se construye desde un único principio (la Idea absoluta) y que, gracias al mecanismo de la negatividad, avanza imparable hasta su consumación (el Espíritu absoluto, forma desplegada de la Idea absoluta), se asemeja más al sistema schellinguiano, verdadero sistema de la libertad, que se mueve entre dos puntos de fuga: la libertad como absoluto y la libertad como libertad liberada o realizada.²³³ La diferencia radical de Trías respecto a Schelling es que su sistema de categorías es un sistema abierto, desfondado en el inicio hacia «un fundamento en falta» y en el final hacia «lo místico». En el carácter inefable del inicio y fin de la inteligencia, de la razón, Trías coincide con Schelling, pero para él es la dimensión existencial y metafísica la que se pone en evidencia frente a la libertad. La razón es un éxtasis respecto a una realidad que se manifiesta como éxodo o exilio, como realidad contingente que remite a un fundamento en falta, como realidad lábil, inconsistente, que no es puesta por sí en el ser y que languidece en el mismo: realidad fronteriza. Esa realidad fronteriza es la que constituye el referente originario de esta

inteligencia o razón fronteriza,²³⁴ que por el otro lado está confrontada con el arcano, el misterio o lo inefable.

El otro rasgo importante de esta teoría de la razón es que en ella el simbolismo no constituye una rémora, un extravío del pensamiento, sino que hay un simbolismo latente, oculto en todo pensar racional. La razón está constitutivamente abierta a la existencia (es razón existencial en tanto punto de fusión y unión problemática entre razón y realidad fronterizas), y al simbolismo. Sin llevar a extremos la posible interpretación de *La edad del espíritu*, creo que se puede afirmar que el relato histórico del nacimiento de la razón moderna implica que el aparato conceptual o categorial es una depuración o destilación del entramado de las categorías simbólicas. En este sentido Trías hablará posteriormente, en sus libros *Ciudad sobre ciudad* y *El hilo de la verdad*, de una distinción entre categorías espontáneas y reflexivas:

Las categorías son, pues, de dos especies: espontáneas, relativas a la aparición de lo que se da, y al modo propio de integrarse el dato en el *logos*; o reflexivas, en las que ese esparcimiento *fenomenológico* es reflexionado, o remitido a sus claves de sentido y significación, componiendo el triángulo propio de la razón fronteriza, de su suplemento simbólico y del *terminus ad quem* de todo este despliegue categorial, que es el ser del límite (que, como veremos, se varía o recrea según lo que suelo llamar *principio de variación*). (HV, p. 75.)

Las primeras categorías, por lo tanto, constituyen al sujeto fronterizo como tal. El sujeto fronterizo se constituye ante un mundo organizado, cósmico, referido a un fundamento en falta, que promociona formas de *logos* o usos lingüísticos que verbalizan el ser referido al límite. Estas categorías espontáneas son las que configuran el «cerco del aparecer», es decir, conforman y revelan esa realidad que en ellas se manifiesta y expone. Al igual que los griegos acudían al ágora para investirse de la palabra y organizar los asuntos de la polis, las categorías, como las nombraba Aristóteles, constituyen este ir al ágora, al lugar de la palabra en la que ésta se inviste de autoridad y sentido. Heidegger hablaría, sin duda, por reminiscencias mitológicas diferentes, del «claro del bosque» al que se acude para salir de la espesa selva.

Frente a esas categorías se encuentran las reflexivas en que la inteligencia revierte sobre sí misma, sobre su propia condición. El *logos* reflexiona sobre sí mismo, sobre su naturaleza y sentido; la razón se

vuelve crítica, se interroga por sus límites y por su propia naturaleza, por lo que puede conocer y lo que no, por la naturaleza misma de lo inteligible y lo ininteligible. Tal es el camino que el pensamiento filosófico ha llevado a cabo fundamentalmente en las figuras de Kant y Wittgenstein. Esta razón autoconsciente y esclarecida sobre los límites de lo que se puede pensar y de lo que se puede decir, de la naturaleza lingüística en la que se expresa y manifiesta el pensamiento, de los fundamentos últimos del sentido y del sinsentido, de la verdadera naturaleza del *logos* que acaba chocando inexorablemente con el cerco hermético de lo místico, es decir, en una experiencia abismática en la que la razón vuelve a su origen, a su inicio, donde descubre su naturaleza extática, su propia libertad. La razón supone un *logos* expelido de la naturaleza física, extático respecto a la propia existencia, supone un sujeto fronterizo al que todo refiere y en el que todo se cifra y que es en sí inefable: el ser del límite.

De este modo esta razón fronteriza constituye un sistema abierto que se enrosca o anuda respecto a un sujeto único: el ser del límite. La existencia en falta es la expresión de un ser que remite inexorablemente a un límite que le es constitutivo. Todas las categorías de esta razón fronteriza tienen una mella: el límite. Son categorías fronterizas, se dicen y refieren a un ser fronterizo, a un ser con límite, limítrofe. La «matriz» remite a la existencia y, por tanto, es impensable sin la presencia del límite. Por su lado, la «existencia» exige el exilio y el éxodo porque remite al límite que la separa de un fundamento en falta. El *logos* remite necesariamente a un límite que separa al sujeto del entorno, al ser inteligente y libre de la naturaleza física. Y así podríamos seguir respectivamente con el resto de las categorías. Trías ha ido explorando las connivencias y relaciones de las diversas categorías, el pléroma fecundo de sus interrelaciones internas. En primer lugar vislumbró que dichas categorías podían asociarse por pares. Posteriormente afirmó la distinción, siguiendo la estructura básica de la *Crítica de la razón pura* de Kant, entre «categorías espontáneas» y «reflexivas». En *Ciudad sobre ciudad* queda patente el reagrupamiento de todas estas ideas en torno a la idea del ser del límite que inviste al sujeto como sujeto fronterizo, centro neurálgico y central, como veremos posteriormente, de la ciudad. Y, finalmente, en su obra *El hilo de la verdad*, vislumbró que las formas del espacio (cerco del aparecer, cerco fronterizo, cerco hermético) y del

tiempo (pasado absoluto, presente absoluto y futuro absoluto) se advenían de modo perfecto con las categorías de la razón fronteriza o, dicho de otro modo, que estética y filosofía, recepción y espontaneidad, armonizaban perfectamente.²³⁵

La gran grieta abierta por el desfondamiento de la razón ilustrada, expresada en la terrible herida que intentó suturar la filosofía del siglo XIX entre pensamiento y corazón, razón y simbolismo, razón y existencia, razón y vida, encuentra una peculiar forma de síntesis en esta filosofía del límite. El viejo ideal clásico de unidad y armonía sigue sobrevolando, incansable, la obra triasiana, confeccionada toda ella con elementos viejos y nuevos, clásicos y vanguardistas. Es por eso, sin duda, que el viejo y vetusto tema de la verdad irrumpe de forma procelosa en su exposición de *La razón fronteriza*:

Esta crítica de la razón fronteriza es ante y sobre todo una teoría del conocimiento. Es, como en la primera crítica kantiana, un examen de las condiciones que hacen posible que haya conocimiento. Éste se obtiene toda vez que alcanza lo que puede entenderse por verdad. El problema de la verdad es, de hecho, el gran problema de toda reflexión sobre el conocimiento. (*RF*, p. 267.)

Sin duda la verdad tiene que ver con el ajuste y desajuste, con el ensamblaje y desensamblaje, con la avenencia y desavenencia. Fórmulas todas éstas que quieren apresar la vieja idea latina, esgrimida por Tomás de Aquino y *tutti quanti*, de la *adaequatio*. Al final toda filosofía tiene que enfrentarse con la inveterada y vetusta cuestión de la verdad. Saber si la propia propuesta filosófica, arduamente trabada y orquestada en el transcurso del tiempo, tiene visos de ser verdadera o no, tal es el gran fantasma que visita al filósofo en sus horas nocturnas, cuando el sol de la vida va ya de caída. Suenan fúnebres cantos sobre el esfuerzo ingente del joven Fausto tras su prolongada labor del estudio, y después en la experiencia agónica de la acción, ante el límite infranqueable de la muerte, cuando está a punto de comparecer el cerco hermético, cuando el enigma amenazada con desvelarse. La verdad de la propia propuesta filosófica es la cuestión última, la más urgente, la más apremiante.

Aún tenemos que penetrar, como diría su autor, en el corazón del laberinto donde nos espera el terrible Minotauro, híbrido de hombre y toro, que nos aguarda pacientemente para ensartarnos con la pregunta de dos cuernos, el dilema sin solución, el «límite de dos caras». Aún hemos

de penetrar en el corazón de esta propuesta metafísica: «El ser del límite que se recrea». En esta frase, tan sucinta y económica, se compendia toda la filosofía del límite y la aspiración última de la obra triasiana que analizaremos en la última parte del presente ensayo.

Ahora se impone ver cómo esa razón vital, existencialmente enraizada, es libre y cómo, precisamente, por ser libre, la razón es «necesariamente» práctica. Los dos usos de la razón, teórico y práctico, se corresponden con la naturaleza libre de todo quehacer teórico. El hombre actúa porque es libre, pero es libre porque es inteligente y, al revés, es inteligente por ser libre y por eso piensa. Vamos ya, sin más demora, al barrio ético, que ya conocemos desde su versión pasional, visto ahora desde su dimensión intelectual.

10.7. ÉTICA Y ESTÉTICA SON LO MISMO

Sostenía Wittgenstein, en uno de los pasajes más comentados de su *Tractatus*, que «ética y estética son una y la misma cosa» (*Ethik und Aesthetik sind Eins*).²³⁶ El sentido de esta proposición no era otro que el descubrimiento de que lo ético no podía ser expresado por un lenguaje de hechos, puesto que los valores no son hechos, ni tienen como referente un acontecimiento en el mundo: la ética es trascendental. Wittgenstein es muy consciente de haber definido en la proposición primera del *Tractatus* el lenguaje en referencia al mundo, siendo el mundo todo aquello que es del caso (*alles, was der Fall ist*), estando determinado el mundo por los hechos (*Tatsache*) y no por las cosas (*Dinge*), siendo la totalidad de los hechos lo que determina qué es del caso y qué no lo es.²³⁷ Queda claro, por tanto, que la ética no es del caso, no se encuentra en este mundo, sino que es trascendental. Los valores éticos –al igual que los demás valores–, no son hechos, ni pertenecen al mundo, sino que son transmundanos. La ética emerge con fuerza y propiedad allí donde el mundo de los hechos toca con su límite, llega a su fin. Curiosamente, es el mismo Wittgenstein el que afirma que el sujeto enunciativo, el sujeto que sostiene el lenguaje, es un límite del mundo. En este sentido Trías concibe que allí donde hay un sujeto investido en el límite del mundo, hay una apertura trascendental, desde el mismo lenguaje, hacia lo ético. Vislumbrar desde el lenguaje un límite del mundo es enfrentarse ineludiblemente con lo místico, con lo inefable. El mundo ético es inefable, pero no irreal. Creo que, después de

exponer lo que significa para Trías el cerco hermético, no persiste duda de que lo inefable nada tiene que ver con lo irreal, más bien todo lo contrario, con lo máximamente real.

El hombre que se sabe en el mundo, fuera del mundo, enfrentado al mundo, es un sujeto con *logos* y por ello ético, libre del mundo. Enunciar el mundo exige «estar en el mundo fuera de él». Este estatuto del sujeto dotado de *logos* es a lo que Trías denomina «sujeto fronterizo», que, como vemos, es inexorablemente un sujeto ético. El sujeto investido de *logos* y situado en el *finisterre* del mundo es el sujeto que posee la suficiente distancia respecto al mundo de los hechos como para enunciar, poiéticamente, artísticamente, valores. El hombre para Kant era el único principio autónomo de causalidad en el mundo, aparte de Dios. El ser humano, sometido a la ciega causalidad mecánica de la Naturaleza, que él conocía de manera igualmente necesaria y fatal, se constituía, en tanto agente moral, desde el vacío –puesto que el punto de apoyo para mover el mundo de Kant es un punto imaginario, en el sentido de que no es material ni físico, el imperativo categórico–, en agente activo, señor del obrar, capaz de introducir novedad en el mundo, radical novedad.

En realidad, la *poiesis* humana no es creadora en el sentido de que genere la materia de su acción, si por materia entendemos la realidad física que da apoyo a una acción de carácter sobrenatural, sino tan sólo recreadora. No obstante esta «recreación» es creadora puesto que la acción ética no tan sólo modifica la materia, la modaliza o formaliza, sino que da origen a «realidades» que sin ella no existirían. La distinción griega entre *praxis* y *poiesis*, entre acción inmanente y trascendente, es equívoca. Según dicha distinción toda actividad inmanente (querer, conocer, juzgar) perfecciona al sujeto que la realiza, o sea, produce una realidad irreal en el mundo, una modificación sustancial del mundo, sin reflejo fenoménico externo. La acción creadora trascendente produciría hechos en el mundo, modificaciones, transformaciones. De todos modos creo que en cierta manera *praxis* y *poiesis*, virtud y producción, no pueden ser separadas tajantemente de este modo porque precisamente la acción creadora humana es recreadora: no sólo transforma la materia sino que transforma al sujeto que la realiza generando en él, y fuera de él, «realidades» que sin dicha acción no existirían.

Vemos, por tanto, que la ética no sólo nos ofrece un problema cognoscitivo (¿cómo o de qué manera se conocen los valores morales?,

¿existen valores objetivos o no?), sino que la ética nos abre a un mundo eminentemente práctico: la inteligencia, situada fuera del mundo de los fenómenos, no constituye tan sólo una atalaya privilegiada para conocer el mundo como totalidad, sino que implica una libertad respecto de él que le permite introducir una causalidad nueva mediante el uso de dicha libertad. La inteligencia humana es el cortocircuito, el hiato que corta la vida impulsiva e instintiva, rompiendo el carácter condicionado de la respuesta a la motivación, que tiene lugar de un modo reflejo o instintivo en las clases biológicamente inferiores, y abriendo, con ello, un espacio a una libertad creadora. La inefabilidad de la ética, por tanto, es absolutamente idéntica a la inefabilidad que nace de la ética, a la acción creadora o artística. Sólo el sujeto ético, y en cuanto tal, es un agente artístico.

Las relaciones entre ética y estética comenzaron con una discusión bizantina, y bastante tediosa, sobre si podían representarse en el arte temáticas que se consideraban, desde la moral establecida, «indecorosas o inmorales». El desnudo de los cuerpos, la temática incestuosa, los robos y hurtos. Desde una concepción que concebía el arte como un pedagogo moral parecía que los vicios y corrupciones morales sólo podían aparecer en la pintura, el teatro, la ópera, la danza y demás artes para ser criticados y vilipendiados en un verdadero «escarnio público», del cual gustaban enormemente nuestros paisanos en generaciones anteriores. Sólo con «fines pedagógicos» podía permitirse la aparición de lo inmoral en el arte. Ante esta actitud los artistas optaban por denunciar la hipocresía de la moral establecida, sus corruptelas, e invocaban en su socorro a Venus, diosa de la Belleza. Lo bello era bello, más allá de cualquier consideración de otro orden, agotaba su propia esfera, sin que sobre la obra de arte pudiese recaer ningún otro criterio o juicio que no se ajustase al canon de divina diosa. Esta contestación por parte del artista, defendiendo la no intromisión en su esfera, más parecía una reclusión o huida que una victoria.

Fue la generación romántica la que, leyendo al pie de la letra el espíritu kantiano que aleteaba lúdicamente en la *Crítica del juicio*, donde se sostenía que la «belleza es símbolo moral», creyó descubrir en esta definición un reguero oculto, interno, que alimentaba por igual las tierras morales y estéticas. El verdadero arte, en tanto copia libre de la productividad de la Naturaleza, como creación libre de una forma de producir necesaria, encadena la libertad a una ley sagrada de producción

cuyo modelo último está en la forma de producción divina presente en el seno de la Naturaleza. La Naturaleza se instituye, en toda la pintura romántica, en el paradigma del quehacer artístico de la divinidad. El hombre creador, el que produce verdadero arte, genera con su propio espíritu una producción libre, guiada por una necesidad interna. Kant afirmaba que la contemplación de la obra de arte producía una armonización de las potencias o facultades del alma humana, rotas por su proceder analítico en el quehacer puramente teórico y divorciadas del ámbito práctico, reforzando el sentimiento de unidad interna, de integridad, que constituía la base misma de la felicidad.²³⁸ La libertad sentía en el arte la ley divina de su actuar que le conduciría indefectiblemente a la felicidad, a la buena vida. El arte proporcionaba la ley secreta de la felicidad a la libertad.

Sin duda el arte, en su recepción, producía este efecto moral, en su calidad de mediador evanescente entre teoría y *praxis*, conocimiento y virtud. Pero, más allá de la recepción, la producción de la obra de arte sólo era posible gracias a una libertad que tenía en la forma de producción orgánica de la Naturaleza su modelo visible. Vivir éticamente, producir libremente, exigía una vida artística, un quehacer bello, un *modus vivendi* estético.

Esta forma de entender la íntima conexión entre ética y estética es la que ha conducido el proyecto metafísico del siglo XIX que, partiendo de Kant y Schiller, avanza majestuoso hacia su *apoteosis* en Nietzsche: una metafísica estética. Trías, como señalamos anteriormente, ha bebido de este pensamiento hasta saciarse. La ética exige una adecuación a la condición fronteriza que requiere de la educación sentimental y de un firme fundamento ontológico: el ser fronterizo. Pero este ser fronterizo se realiza en el tiempo, históricamente, mediante la producción artística: creando y recreando. El principio de variación emerge ahora majestuoso ante nosotros: crear artísticamente sólo es posible «recreando» creaciones. La historia se constituye así en una fabulosa cadena hermenéutica, pero no de una hermenéutica textual como quería Gadamer, sino de una hermenéutica práctica: la verdadera obra de arte sólo puede ser recibida e interpretada mediante otra obra de arte. El arte es el único lugar en el que se unen inteligencia y placer, libertad y necesidad, pasión e intuición. La ley que rige la obra de arte no se puede conocer intelectivamente, tan sólo se puede pensar pero no conocer mediante categorías del entendimiento.

Por su parte la obra de arte no deja inerte, no produce una contemplación sin interés como pretendía Kant,²³⁹ sino que incita y conjura el elemento pasional, el poder, convocando las fuerzas contemplativas a su acción creadora en la que tiene lugar la definitiva y verdadera comprensión: todo acto de comprensión verdadera para Trías es creación poética.

En el ámbito de una metafísica del poder, que entiende el ser de manera dinámica como voluntad, la historia se compone de una cadena ininterrumpida de creaciones y recreaciones. El arte, el verdadero arte, es aquel que convierte el poder propio en incitación al poder, en poder creador. La voluntad no es voluntad de dominio ni de dominación –como han pensado algunos intérpretes de Nietzsche–,²⁴⁰ no es una voluntad que oculta una debilidad endémica bajo la máscara de la violencia y el horror, de la barbarie. Esta vía, como bien sabían Platón y Hegel, acaba inexorablemente en la revolución, derrocamiento y repetición. Frente a ella está la vía del verdadero poder, el poder creador, que suscita en la recepción la activación de la facultad creadora, la incitación al ejercicio del poder propio. Sólo éste es el criterio para discernir lo que es verdadero arte de lo que no lo es.²⁴¹ Ya Heidegger, en su obra sobre Nietzsche, sostenía que «el arte es el fenómeno más transparente de la voluntad de poder».²⁴² Queda claro, por tanto, que hay una estrecha conexión en esta metafísica del poder, corolario de la metafísica de la voluntad del siglo XIX, entre poder y arte, entre ética y estética.

Antes de acabar el presente capítulo no me queda más que resaltar que tanto lo ético como lo estético se entiende de dos modos en la filosofía de Trías. Lo ético y lo estético, lejos de ser aquellas ciencias que tratan de lo supralógico, de ser puramente trascendentales por el hecho de encontrarse más allá del lenguaje científico, racional y de lo referido a lo empírico o falsable, son ciencias que tratan de lo prelógico, de lo prefundacional. En el caso de la ética se nos muestra la pasión como motor, fundamento, y origen de la motivación y acción ética. Ya Schopenhauer, consumado lector y crítico de la ética kantiana, vio que Kant con su idea del «sentimiento del deber» intentaba paliar la falta de conexión entre la motivación trascendental y la empírica, y recurrió por ello al sentimiento como instancia mediadora.²⁴³ Trías ha esclarecido la fuente pasional de la acción ética y, con ello, las bases motivacionales y emotivas de toda actividad intelectual.²⁴⁴ Por su parte la estética no refiere tan sólo a lo inefable o a la *poiesis*, sino a todo aquello que hace habitable

el espacio limítrofe, la frontera, lo que transforma el límite en *limes*. O sea, ética y estética son trascendentales y pre-trascendentales, ontológicas. La ética y la estética son condiciones de posibilidad de la filosofía del límite y son, a la par, resultado de esa filosofía del límite.

Capítulo XI

LA CIUDAD CELESTE

El pensamiento no se encuentra totalmente esclarecido sino al final de su andadura. Ya Hegel rubricó esta idea con la insigne figura de la lechuza de Minerva que levanta el vuelo al atardecer.²⁴⁵ Un presentimiento, una intuición ciega, un claroscuro es lo que guía la singladura del pensamiento antes de acceder a la docta ignorancia. La pasión y la emoción adelantan, preintuitivamente, «semiinconscientemente», la conciencia esclarecida del pensar en la que se ha alcanzado la autoconciencia, la sabiduría, la visión crítica sobre sí mismo. De igual modo en la obra triasiana la ciudad terrestre ha ido perfilando un recorrido aparentemente azaroso por sus distintos barrios: el arte dio paso a la religión y ésta, grácilmente, a la filosofía entendida como teoría del conocimiento, para, finalmente, llegar a la ética y la política. Toda esta ciudad terrestre no podía haberse hecho realidad si antes no se hubiese forjado un solar, un fundamento, los cimientos o submundos de esa ciudad: la metafísica.

El suelo sobre el que construir en filosofía siempre será la metafísica. Trías, como buen arquitecto y mejor constructor, ha hecho en su obra primera una labor previa de desbrozo en su búsqueda de un suelo fértil sobre el que levantar el edificio de la filosofía del límite. Más de la mitad de su obra está ocupada en ese trabajo de rotulación de la «ciudad del límite». Ese suelo metafísico se corresponde con el forjado por Leibniz y Spinoza, cuyos textos programáticos, *Ética* y *Monadología*, son los precursores del giro de la metafísica del ser como sustancia al ser como voluntad. En este marco se sitúa la metafísica triasiana, suelo sobre el cual se ha edificado la filosofía del límite. La metafísica, ciencia reina para Aristóteles, lo es en su calidad innegable de ciencia primera (πρωτη επιστημη).²⁴⁶ La metafísica no es ciencia que comparezca como frontispicio visible del edificio filosófico, no es una ciencia llamativa, como la estética o la ética, no es de fácil acceso como otros aspectos de la filosofía. La metafísica es el sillar, el fundamento, la ciencia del solar, la ciencia de los «principios y fundamentos últimos del conocimiento», como sabiamente la llamaba Aristóteles.²⁴⁷

Puesto el fundamento, la metafísica, un «poco a tuntas», que no

quiere decir «a ciegas», no inconscientemente sino semiinconscientemente, con docta ignorancia, sabiendo que no se sabe, o que aún no se ha alcanzado el punto de esclarecimiento deseado, ha ido construyéndose esa ciudad terrestre que, como afirmaba Wittgenstein, más parece obra histórica de aluvión en la que el casco viejo convive con la planta nueva, llegando lo viejo y lo nuevo a extraña síntesis. De este modo el arte ha sido el gran precursor, antes de que llegara la religión, la filosofía o la ética. Y esta sucesión es un *factum*, un hecho insoslayable: ha sido así, aunque quizá podría haber sido de otro modo. Pero ese proceder semiinconsciente no permite una visión completa del camino, no deja entrever el hilo de Ariadna que atraviesa la propia aventura filosófica, la estela de la propia singladura en el proceloso mar del mundo. Por eso, y sólo por eso, la inteligencia necesita elevarse más allá de la pura historicidad, de la propia biografía, para dibujar o proyectar en el cielo estrellado la figura ideal, sistemática y perfecta de la ciudad celeste.

11.1. CIUDAD REAL E IDEAL

Después de batallar con la propia propuesta filosófica, de haber puesto a prueba sus ideas, postulados y convicciones tras un período crítico de revisión, en la madurez de su vida, Platón hizo emerger del corazón de su filosofía, imponente y hermosa, su Ciudad Ideal, la República. Así lo expresa Trías con estas veladas y hermosas palabras:

Mi último referente siempre ha sido la ciudad. Al fin y al cabo me inauguré en lides filosóficas con un trabajo de licenciatura sobre Platón. Y he sido siempre un platónico convencido, o he pensado que existe otro Platón, un Platón olvidado y generalmente mal comprendido, que no se corresponde con ese chivo expiatorio de todo el pensamiento postnietzscheano, fundador (al parecer) de la Metafísica y del Logocentrismo.

Ese Platón, que edifica con palabras a través de Sócrates (y con la más hermosa de las escrituras en su *Politeía*) una Ciudad Ideal en la que se plasma el motor anímico de *éros* a través de la creación, o de la *poiésis*, ese Platón es el que me importa y compromete. El mismo que preside mi primera reflexión temática sobre La Ciudad en mi ya lejano libro *El artista y la ciudad*. (CC, p. 13.)

Trías mismo reconoce que el acto que va a llevar a cabo, como

Platón, no es una fundación de nueva planta. No surge la Ciudad Ideal en el inicio de la andadura filosófica, ni en medio de ella, sino en el ocaso, en el caer de la tarde. Cuando el pensar filosófico ha hecho todo un trabajo de construcción entonces, poseído por un ansia de creación erótica, por un *eros* que anhela verse y palpase, conocerse, como en el mito de Narciso, se produce una creación polarizada por el ideal de la belleza. El ideal es siempre el fin aspirativo del deseo, la construcción poética perfecta de *eros*, que configura su reposo y solaz, su recreo. Hay algo lúdico, libre, en la construcción de realidades ideales. Hay un elemento redentor de la realidad en el ideal y, a la par, de consumación aspirativa de la misma. Lo real se contempla en el ideal como aquello que debería ser, como aquello que anhela ser. El deseo se yergue imperativamente hacia lo alto, se proyecta como flecha tensada al infinito.

Esta *instauratio magna*, este gesto inaugural de la mano cansada del filósofo, puede parecer a primera vista la inversión del rito de fundación de la ciudad que el propio Trías describe en su obra *Ciudad sobre ciudad*. Los romanos tenían a bien celebrar un rito de inauguración de las ciudades en el que se consultaba a un augur sobre el lugar, la orientación y la forma en la que debería ser proyectada la ciudad. A continuación, a partir de una señal (un ave surcando el cielo, un fenómeno celeste extraordinario) proyectaban una «cruz» en el cielo, una cruz estrellada en la que se entrecortaban dos ejes que se proyectaban luego sobre el terreno dando origen a las arterias vitales sobre las que debería circular la vida de la ciudad: *cardus* y *decumanus*. Posteriormente, bajo el eje de corte de estas dos avenidas estelares, se solía excavar una pequeña gruta o caverna subterránea, en la que se colocaban todos los elementos usados en el rito de la *inauguratio*. La última piedra consistía, precisamente, en la clausura de ese nicho, excavado en el suelo, denominado *mundus* y que daría lugar, con el paso del tiempo, al mundo subterráneo de la ciudad.²⁴⁸

La ciudad celeste daba medida y forma, mediante una técnica de proyección, a la ciudad terrestre. Ésta no era nada más que el resultado de aquélla, como la ciudad real de los Tiempos Modernos no es nada más que el resultado de la proyección del arquitecto sobre un plano, que será ejecutado posteriormente. Desde este punto de vista la idea de una ciudad terrestre que precede a la forja de la ciudad celeste parece anular o violar el rito de la inauguración. Desde mi punto de vista, la ciudad terrestre es,

y seguirá siendo siempre, la única ciudad. Pero curiosamente la ciudad terrestre es a la vez una mezcla de necesidad y deseo, de *eros* y *poiesis*, razón por la cual la ciudad terrestre tiene una aspiración o vocación a la proyección erótica del alma de la ciudad en el cielo estrellado. Podríamos afirmar que la ciudad ideal es la imagen soñada, de realidad instantánea y breve, que como un sueño lúcido se mantiene por breves instantes ante la mirada cansada; es la proyección celeste del *eros* que, encerrado en la tensión y cruz del presente, en la carne del tiempo, se proyecta en el cielo para conocerse y amarse en su imagen ideal.

Agustín, dentro del imaginario cristiano, también forjó esta imagen de la ciudad ideal en el marco de su obra magna, *La ciudad de Dios*. En ella nos relata cómo en la historia se pueden distinguir tres Iglesias: la Iglesia terrestre, institucional, peregrina en este mundo; la Iglesia purgante, aquella que ha de purificarse y no ha ingresado todavía en el la ciudad eterna, que vive de la plegaria de los vivos y los santos, y que purifica sus culpas con la esperanza de la salvación eterna; y, por último, la Iglesia triunfante, la de los santos revestidos del traje de gloria que gozan de la visión beatífica de Dios. Esta tres Iglesias marcan la edad y el desarrollo espiritual de todo cristiano, así como el caminar terreno e histórico de la Iglesia. En el imaginario ilustrado el Apocalipsis y la Parousía han de preceder al advenimiento del «reino de Dios» en el mundo. La Iglesia peregrina terrestre parece preceder y ser sustituida por el advenimiento de la Iglesia triunfal o celeste. El aspecto novedoso de la teología de la historia agustiniana es que concibe que las tres Iglesias son isocrónicas, están presentes en cada uno de los instantes de la historia humana puesto que tras la muerte y el juicio particular los santos ingresan ya en la eternidad, eternidad que abraza todos los tiempos, por lo cual los que han muerto no han de esperar el Fin del Mundo para acceder a la Iglesia triunfal, sino que, visto desde la Iglesia triunfal, el Fin del Mundo ya ha acontecido. Por eso el cristiano, en su vida práctica, no tiene problema en mantener la coexistencia y cotemporalidad de las tres Iglesias en cada momento de su presente.²⁴⁹

Esta idea de las tres ciudades es reinterpretada por Trías en su forma de entender el modo en que la proyección de la ciudad celeste, contemplada aspirativamente en el cielo, permite reformular y modelar la ciudad terrestre, de cuyo agónico deseo nació. Esa proyección de lo ideal sobre lo real, de la idea en su encarnación en el tiempo, en la «cruz del

presente», expresado gráficamente en las palabras de Hegel «hic Rhodas, hic salta», se cumple por una gradación paulatina, en tres niveles. Trías toma esta gradación trinitaria de la famosa estructuración aristotélica de los juicios en *universales, particulares y singulares*. De este modo lo universal lo abarca todo, pero pálidamente, con poca intensidad. Es el espacio de lo que Trías denomina la «aldea global», caracterizada por un universalismo abstracto, que en su versión de la globalización favorece un nuevo concepto de humanismo, una solidaridad no ligada a ningún pueblo sino a un sujeto universal. Desgraciadamente ese primer mundo es también el de una razón universal abstracta, científico-técnica, que en el ámbito económico impone unas leyes igualmente universales y abstractas. Por su parte lo particular hace referencia al «grupo» dentro de lo universal. Este segundo mundo está constituido por una pluralidad de grupos celosos de su identidad y que rivalizan en sus diferencias con los demás grupos. Es el mundo del santuario local, que en el seno de un mundo global reafirma sus usos y costumbres, su idiosincrasia, sus formas simbólicas y de lenguaje, en el que lo universal se particulariza y toma cuerpo. Este ámbito, el de los denominados sujetos históricos, ha sido reclamado por los nuevos nacionalismos y por los derechos de las minorías. Los santuarios locales se han convertido en el marco de un sentido inalienable de lo comunitario que reacciona contra un universalismo abstracto, de cariz económico. En el tercer mundo, el del individuo singular, el de la persona, se afirma el solipsismo radical que se expresa en los derechos de la persona y su singularidad, el reino de la intimidad y de la subjetividad como centro de la creatividad y del poder, como origen mismo de toda creación y templo de lo sacro. Esta reivindicación de la persona se realiza frente a las esferas de un universalismo abstracto y de un particularismo cerrado e impenetrable.

Estos tres peculiares mundos han de armonizarse y converger, formando un único cuerpo vivo, una ciudad ideal-real, de cuyo recto orden y jerarquización depende el buen funcionamiento de la ciudad, al igual que en la República platónica la distribución de funciones exigía jerarquización y subordinación en *pro* del bien común. La ciudad exige la armonización de lo múltiple, la unidad de lo variado. La ciudad no puede persistir con un alma uniforme, pero tampoco en una disgregación sin alma. La ciudad es símbolo y metáfora del alma humana, porque es la visión *par excellence* del verdadero problema filosófico: la unidad de lo

diverso, la armonización de las partes, la mirada omniabarcadora que abraza lo particular, la pasión totalizadora de *Eros* unida a su amor por el detalle. Universalidad y concreción, idea y forma, realidad universal, singular-universal, concreto-universal. En el fondo, así lo afirma Trías, toda su filosofía ha sido el intento de dar respuesta a la vieja e inveterada cuestión de los universales. Igual que sostenía Trías en *El artista y la ciudad*, refiriéndose a la ingente figura de Hegel:

¿Cómo un alma singular, afectada de contingencia y finitud, puede llegar a ser todas las cosas? ¿Cómo puede acceder al Todo o al Absoluto? ¿Cómo puede efectuar ese acceso de manera que cobre no ya un vislumbre indeterminado de ese Todo, algo así como una oscura intuición en la que su consciencia y su saber queden perdidos para siempre, sino un pleno conocimiento determinado y concreto de ese Todo? (*AC*, p. 133.)

Las relaciones entre la ciudad terrestre y la ciudad celeste nos confrontan de pleno con esta espinosa cuestión que nos permitirá aproximarnos a la esencia última de la propuesta filosófica triasiana: el límite.

11.2. LO REAL Y LO IDEAL

La ciudad terrestre se mueve aspirativamente hacia lo ideal, es pasión que, en medio del fragor de la cruz del presente, gime y clama por el conocimiento, por la Idea. El sufrimiento de lo real anhela redimirse en la forma de la Idea. Por su parte, la Idea, encerrada en su carácter ideal, se vuelve frágil e irreal, momentánea y ensoñada, anhelando por ello su encarnación, la carne del tiempo, la cruz del presente. Ambos extremos son en realidad las tensiones de una unidad originaria, el movimiento complejo de una unidad que anhela generar unión demostrando el poder de su fuerza en la crucifixión, el desmembramiento y la diversificación. Todas estas palabras nos traen ecos de un cristianismo originario, despiertan en nosotros resonancias del pensamiento de Fichte, pero sobre todo de Hegel y de Schelling, que han hecho de esta idea de la necesidad de que la Idea se encarne, de que se entregue al sufrimiento y al dolor, para que después, por un proceso aspirativo, erótico, desde el sufrimiento elevarse a la imagen misma del Ideal, la Cruz Ideal, la Divinidad Encarnada. En el Idealismo alemán era imposible deslindar filosofía y

teología dado que el pensamiento racional tiene siempre un referente simbólico, por muy oculto que esté.

En Trías la filosofía se confronta con la ardua cuestión de las relaciones entre lo ideal y lo real. Este problema se encuentra ya presente en su afán por realizar una «literatura de conocimiento», por unir filosofía y poesía, por alumbrar y gestar un pensamiento que encuentra la forma adecuada para la propia inquietud que se debate agónicamente en su alma. Este problema se encuentra expuesto, de forma paradigmática, en la famosa discusión sobre el clasicismo y el romanticismo en la figura y pensamiento de Goethe que Trías abordó en el capítulo «Goethe: la deuda y la vocación», de su libro *El artista y la ciudad*.²⁵⁰ Allí se preguntaba lo siguiente:

La grandeza de Goethe estriba en haber sabido vivir en perfecta armonía en dos planos a la vez, sin que hubiese signo fehaciente de un desgarró, de una disonancia. De haberlo habido, sería posible entonces considerar su figura visible, social, ritualizada, lo mismo como cortesano que como escritor, como una figura absolutamente postiza, simple marioneta sin alma. Entonces aparecería sin más enmascarado. Y sería posible columbrar en su ademán hipocresía o cinismo. Pero en conjunto –aunque el detalle de alguna anécdota podría abonar esa interpretación– la figura mundana, ordenando, charlando, escribiendo, no deja en el espectador esa impresión. O no puede dejarla a la larga. (*AC*, p. 114.)

La vida y obra de Goethe se transforman para Trías en un referente ejemplar porque Goethe ha sido capaz de armonizar esta pasión por la totalidad con el amor manierista por el detalle. Su corazón romántico le lleva a desvelar el misterio, a enfrentarse con el cerco hermético, con el lado oscuro de la Naturaleza y del alma, descendiendo al infierno de las pasiones sanguíneas. Pero, a la vez, un entendimiento poderoso, guiado por una profunda sensibilidad hacia la belleza, nos muestra su vocación hacia la luz, una luz luminosa y profunda que superaba todas las formas. Moverse entre lo personal y lo universal, entre la pasión y la inteligencia, entre el romanticismo y el clasicismo, entre el paganismo y el cristianismo, llevando a síntesis todos los opuestos, tal parecía ser el milagro personificado por Goethe y que Trías convierte en un punto de referencia vital, después de haber experimentado en carne propia la llamada de la pasión, el ansia de unidad. También un Goethe anciano podía mirar asombrado, y agradecido, el haber sobrevivido a

aquella generación de jóvenes poetas románticos, suicidas, muertos en plena juventud como la mariposa de luz quemada en la fuente de su deseo. En Goethe se forja un nuevo clasicismo, una nueva armonía, que nace del corazón mismo de la pasión, del caos, del fuego. Goethe personifica la nueva figura de luz que emerge poderosa de los infiernos del caos y de lo informe, el ascenso que es fruto de un descenso al corazón de las tinieblas. De este modo se yergue majestuosa la figura de Goethe:

Goethe se convierte, se va convirtiendo en figura sagrada. Para sí y para los demás. Un halo desprende su figura, su paso, su andar, su caricia, sobre todo su mirada. Todo lo vivido se convierte así en inscripción, se vive y se escribe a un tiempo. Y finalmente parece como si las escrituras se cruzaran unas con otras, terminaran por tacharse y obstaculizarse, llegándose de este modo a lo que Benjamin denomina «el caos de lo simbólico». Finalmente todo se acrisola, la variopinta combinatoria de colores deja a una pureza temida y presentida: la sombra absoluta, la pura luz. De joven asedió el lado oscuro y sombrío. De viejo tiente cumplido la pertinente metamorfosis y ha sobrenadado su especie. Todos los signos, las inscripciones se confunden en la unidad sin mácula del Espacioluz, pura energía, símbolo único. Todas las almas de los amigos, todos los personajes quintaesenciados del teatro de marionetas, todos los arquetipos y los símbolos hallan su crisol en esa platónica unidad negativa y fundacional en la que todo es todo y nada es nada. Tiempo vencido, supresión de lo perecedero, dominio de las terribles madres, lo Femenino. Anulación del viril obrar, actuar, determinarse. Cancelación de vida y escritura.

Goethe anticipa así, mesurada, armónicamente, en su soledad y bajo el registro de una tentación no del todo consentida, la aventura del artista moderno hacia lo desmesurado. (*AC*, pp. 115-116.)

La escritura se convierte en Goethe en estilete con el que forjar y registrar su pasión por la totalidad, por la unidad. Nada debe perderse, nada debe quedar al margen, todo debe ser llevado a su máxima perfección. Goethe es un artista, un filósofo, un científico, no por puro alarde de saber enciclopedista, impregnado de aquella petulancia arrogante de algunos ilustrados, sino por el ansia de conducir al alma que, como decía Aristóteles, «es de algún modo todas las cosas»,²⁵¹ a su máximo poder, a su pura libertad. El spacioluz es en Goethe el

contraplacado de aquella *protoforma* encerrada en el corazón del mundo, de aquella *protoplanta* que se despliega de un modo majestuoso en el mundo en cada una de las plantas en las que se reproduce una dimensión parcial, un boceto, de aquel potente ser originario. Pero esa «variación» tiene un *telos*, un fin claro: conducir la perfección de la forma a su máximo poder. El espacioluz es manifestación de una belleza poderosa, de una perfección desplegada. El alma anhela el pleno ejercicio de sus potencias, la plenitud vital de sus facultades.

Y aquí es donde se muestra el alma verdaderamente aristotélica de la filosofía triasiana: llevar a pleno ejercicio el propio ser, conducir la forma potencial a su manifestación poderosa, hacer del proyecto, realización plena; de la deuda, vocación: «Llegar a ser lo que ya se es». El afán no angustiante, pero sí apremiante, de los dones recibidos es lo que impulsa a Goethe a llevar a la plenitud su propio ser, a intentar armonizar la profunda energía de sus pasiones vitales, conduciendo todos sus anhelos a la realización plena. La libertad es, por tanto, para Trías poder; manifestación última, plena y serena, de poder. Esa energía, esa concepción del poder es plenamente aristotélica en tanto que está ligada a una forma, no es abstracta ni indeterminada, no es oscura ni vaga, es plenamente concreta y singular, personalizada. La vocación es la voz del propio ser que impele a la realización y al ejercicio pleno del propio poder. Este poder es un poder fáustico, un poder que lo quiere todo, que quiere el Todo, que no se satisface nada más que con el Absoluto, que no puede renegar de nada. Aristóteles y Nietzsche aparecen aquí plenamente hermanados, íntimamente unidos, configurando éste una recreación moderna de la figura del viejo ateniense.

En este contexto se comprende la idea que Trías se forja de lo que él denomina su Ideal/realismo, en una recreación muy libre y personal, de la vieja propuesta de la filosofía de Schelling:

Cumplo de este modo una filosofía que se define como ideal/realismo (en donde la clave se halla en la barra o bisagra (/), que permite relacionar, diferenciar y mutuamente des/bordarse lo racional en lo real, y éste en lo racional, sin abrocharse en Círculo Especulativo ambas instancias); que sin embargo tienen su propia concordancia (en la discordia), como lo muestra el juego de siete categorías que voy usando en mis libros, y que a la vez son categorías de la razón fronteriza y categorías con las que se descubre una *realidad* redefinida, imposible de

asimilar a lo que por realidad se entiende (en Aristóteles, en Zubiri, en Hegel, en Kant o en otros contextos filosóficos).

Un nuevo concepto de realidad recreado y reconcebido desde la filosofía del límite. Una realidad que constituye la exposición de los tres cercos (fronterizo, del aparecer y hermético) en los que el ser del límite se expone. Esa realidad, que se pone en la existencia, la que a cada uno nos es dada (como don), halla su exposición, desde el alzado al límite, a través de esa trinidad de instancias o de cercos.

La realidad, desde la filosofía del límite, incluye el cerco del aparecer, o mundo, el límite de éste (o cerco fronterizo), y la referencia imposible de experimentar (matriz y misterio de lo existente) que, sin embargo, debe postularse, so riesgo de que nuestra propia experiencia se arruine por entero. Incluye, pues, la realidad (así concebida) también el cerco del enigma y de misterio que el símbolo resguarda en su condición de tal; en su condición de enigma o misterio.

Las categorías descubren esa realidad, que es matricial y cósmica, limítrofe y racional, reflexivo-crítica (fronteriza) y simbólica, o que se evidencia como la convocatoria de todas esas determinaciones conceptuales en torno a lo que, a través de recreaciones y variaciones, exhibe: el ser del límite. La realidad es exposición (en el acontecer) del ser del límite. (CC, pp. 17-18.)

La vieja idea de una pasión que se abre a la inteligencia y de una inteligencia que se abre a la pasión; de una materia que se abre al espíritu y al contrario; de las tinieblas que se abren a la luz y viceversa, es recreada en la filosofía del límite desde un nuevo concepto de «realidad» que, lejos de cerrarse a la inteligencia, se abre a ella, porque la realidad no es realidad acabada sino mezcla de sueño y promesa, de necesidad y virtud, por eso en ella está inscrito, en trazos sólo visibles para la inteligencia, su dimensión ideal, mientras que la idealidad de la razón está enraizada en lo real. La inteligencia, según vimos en el primer apartado del presente ensayo, sólo puede nacer de una realidad limítrofe, sesgada, cortada por el límite, truncada, a partir del cual se eleva a la idealidad. La dimensión ontológica del límite, su carácter fundacional respecto al ser, nos permitirá ver de qué modo «hay inteligencia porque hay límite y no al revés».

La inteligencia siempre se enfrentará con la polémica cuestión de su inicio. En el Idealismo ésta fue la cuestión decisiva: ¿por dónde

comenzar en filosofía? Hegel y Schelling han realizado dos filosofías del «inicio», haciendo de este problema su cuestión fundamental. También Trías ha dedicado una atención esmerada a la cuestión del inicio para acabar concluyendo, con Schelling, que la inteligencia no principia en sí misma, sino que toma su primer dato de algo que, no sólo le precede en cuanto al contenido –no se trata de que la realidad le dé a la inteligencia su contenido– sino que le da a la inteligencia su existencia. En otras palabras el dato originario del comienzo, la existencia, es fundadora de inteligencia. La realidad se abre por sí misma a la inteligencia, a la formalización, a la idealidad. La inteligencia que explora sus propios límites se confronta con el enigma de su propio nacimiento y éste sólo se resuelve cuando descubre que, aquello que creía la negaba, que le ofrecía resistencia y se le oponía, el mundo caótico de lo real en cuanto tal, lejos de negarla, asediada o anularla, es la fuente de su propio dinamismo.

De este modo Goethe nos da la pauta para entender, junto a Aristóteles, este extraño Ideal/realismo que estructura internamente a la filosofía del límite y que abre una nueva teoría del conocimiento y de la realidad que se sustenta en una nueva metafísica.

11.3. LA CIUDAD REAL: EL PRINCIPIO DE VARIACIÓN

Vemos, por tanto, que lo ideal y lo real no permanecen uno al lado del otro sin interferirse. No se trata de que poseamos un modelo ideal de la ciudad que proyectamos sin más en el mundo amorfo de la materia, de modo que la ciudad terrestre es siempre copia, deformada y deformante, rebajada ontológicamente, del ideal. Esta pobre lectura de Platón, y de su descripción de las complejas relaciones entre lo ideal y lo real, no atiende a una de las dimensiones más importantes de todo ser existente: el devenir. Es sabido que uno de los problemas más acuciantes para el pensamiento platónico fue el de la naturaleza dinámica de las ideas, descubierta por Platón de manera tardía, y simultáneamente con la naturaleza dinámica (κιεσις) del conocimiento.²⁵² Platón está muy atento a la naturaleza mudable de lo existente, al carácter cambiante de la inteligencia, pero también de las ideas. Será en los diálogos críticos el *Sofista*, el *Parménides* o el *Teeteto*, que Platón empezará a descubrir esta naturaleza cinética de las ideas y de la inteligencia, cuando empieza a entretejer la madeja entre lo ideal y lo real, sin llegar a confundirlos. En

Trías ocurre igual. En la forja de lo real, en la construcción empírica, aparentemente azarosa y fortuita de lo que acontece, se encuentra encerrada una lógica erótica de lo ideal, un entramado de relaciones inteligibles que proyectadas en el cielo cobran nitidez y armonía, pero que vuelven a proyectarse sobre lo real para modular éste a su imagen y semejanza.

Esta relación entre lo ideal y lo real es la de una mutua interpenetración, de una paulatina conformación o formación (*Bildung*). La realidad es una realidad inacaba, inconclusa, abierta. Este carácter abierto de la realidad fronteriza es el que permite que la realidad sea una «realidad en devenir», una realidad que se formaliza en el tiempo. La temporalidad es un proceso de elucidación de lo ideal a partir de lo real y de realización de lo ideal en lo real, o sea, una imbricación mutua de lo real y lo ideal. La inteligencia, órgano de lo ideal, está constitutivamente abierta a lo real, mientras lo real, lejos de ser amorfo, caótico, refractario a lo ideal, está constitutivamente abierto a la inteligencia, a lo ideal. En este proceso de interpenetración, en el que se va forjando la ciudad real, vemos que lo real queda radicalmente redefinido como «ideal-real» o «real-ideal». De esta forma podríamos denominar a esta filosofía un «Ideal-realismo» o un «Real-idealismo».

Este movimiento de alternancia, en el que se va forjando una ciudad real que es mezcla constitutiva de lo real y lo ideal, de realidad y sueño, de materia y ensoñación, de realidad y pasión, es el que Trías describe, en un plano metafísico, con su concepto de «principio de variación». El «principio de variación» es la forma en la que Trías relea el concepto platónico de *mimesis* a partir de la relectura que ha llevado a cabo del concepto de *poiesis*. La variación en *Filosofía del futuro* es la forma en que una voluntad de poder, creadora, se recrea y perpetúa en el espacio y en el tiempo. Ya vimos que este concepto es de vital importancia no tan sólo para la ética sino para todo el pensamiento de la filosofía del límite. El ser poderoso, el ser llamado a la inmortalidad, sólo accede a ésta, en el plano de una metafísica inmanentista, ligada y atada al mundo, mediante la procreación. La procreación, física o espiritual, es la peculiar manera que tiene lo finito de asemejarse a lo divino.²⁵³ La fuerza se muestra en la capacidad de crear, de producir una singularidad única, un nuevo valor en el mundo, una nueva visión del mundo cifrada en la unicidad de un nuevo ser. Sólo una voluntad poderosa puede crear; tan

sólo en la creación se manifiesta el poder. La vida se continúa y perpetúa mediante un ejercicio de poder creador. De manera que el poder invita en sus obras a la recreación. Lo único que tiene capacidad en el mundo para convocar el poder, para activar el poder, es el poder mismo. La empatía del poder consigo mismo es la base de autenticación de una recreación creadora, de una continuidad histórica del poder en la forma de la variación. Vimos, anteriormente, que tan sólo la variación es síntoma del poder, mientras que la repetición es un languidecer en el poder, una enfermedad mortal del poder.

En el marco del proyecto de construcción de un espacio cívico-político humano, habitable, en el sentido que esta palabra tenía originariamente, se dan cita lo real y lo ideal, la pasión y la inteligencia. No hay construcción de una ciudad histórica si no es con los dos componentes, lo real y lo ideal, que se van interpenetrando y conformando, en el modo histórico de una variación recreadora y creadora. De este modo la ciudad real va conformando, al hilo de la ciudad celeste y la ciudad terrestre, la historia humana. El devenir histórico de la Humanidad es un legado de tradición y modernidad, de poderes que se van recreando o se transforman en rémoras del pasado, en estructuras de dominación que invitan a una repetición irreflexiva y mecánica, sin innovación ni creación. En ese dilema, de crear recreando o repetir miméticamente, el hombre va configurando, con su *eros* y su *poiesis*, una ciudad real que ora se proyecta en la ciudad celeste, fin de su aspiración y su deseo, ora desciende a la ciudad terrestre, hija de la fortuna y el azar, pero, en medio de ambas, fruto de la pasión y de la inteligencia, de la voluntad artística creadora y recreadora, como en las grandes ciudades medievales o renacentistas, burguesas o contemporáneas, va naciendo la ciudad real.

Capítulo XII

EL ARTISTA Y LA CIUDAD

La ciudad real es, por tanto, fruto de múltiples y complejos factores, del azar y del esfuerzo humano, de sus necesidades y sus deseos, de su quehacer y su querer. La ciudad es para Triás el marco *par excellence* en el que se proyecta y realiza la obra del artista. Será en un texto de juventud, *El artista y la ciudad*, que recoge parte de su tesina de licenciatura dedicada a la cuestión de las relaciones entre *eros* y *poiesis* en Platón, donde se forjará el suelo metafísico del pensamiento filosófico triasiano. No es casual que las páginas de sus obras estén continuamente recorridas por la pasión, el arte, la ciudad. Este trinomio (ciudad, arte y *eros*) es el pilar de una metafísica tan antigua como el pensamiento occidental, que irrumpe de un modo claro en nuestra memoria al menos desde Platón.

Antes de introducirnos en la última parte del presente ensayo, en la que intentaremos desbrozar la selva profunda del corazón de las Tinieblas de esta filosofía, el límite, debemos primero entender cuáles son los presupuestos de esa metafísica que tiene en la ciudad y en el artista su suelo natalicio.

12.1. RELEER A PLATÓN

Desde que Nietzsche dejara caer su terrible y ambigua crítica sobre Platón, adjudicándole el origen del olvido del ser en la tradición occidental por culpa de haber introducido la ideología de la visión mediante la que el ser es entendido como manifestación o permanencia, Platón parece condenado a declinar. La razón de ese ataque tiene su fuente en Nietzsche, y más concretamente, en ciertos pasajes de su obra inaugural, *El nacimiento de la tragedia*.²⁵⁴ En realidad, Nietzsche no atacaba a Platón sino a cierta caricatura del mismo, vulgarizada, que había entrado a formar parte del cristianismo medieval. Por eso, Nietzsche afirma taxativamente que «el cristianismo es platonismo vulgar para el pueblo».²⁵⁵ La idea de Nietzsche es que cierto platonismo ha primado la relevancia ontológica de un ser inmutable, el de las ideas, para desontologizar el mundo real, el de las pasiones, el del devenir. La

duplicidad de mundos en Platón habría puesto la simiente de un cristianismo que concibe el mundo como «valle de lágrimas», como «una mala noche en una mala posada», como «tierra de peregrinaje», pero no como estancia consustancial al hombre mismo. El hombre deja de estar ligado a la Tierra para poner su destino eterno en el Cielo, en el «más allá», en la Patria definitiva.

En el marco de esta duplicación de mundos puede entenderse sin que haya lugar a dudas la condena y expulsión que Platón realiza de los artistas en la *República*. Los artistas, imitadores del mundo de las Ideas, llenarían el mundo de simulacros, de copias debilitadas de las Ideas, obstaculizando el camino del sabio hacia el mundo celeste del bien luminoso y poblando la tierra de «copias de copias», de símbolos y alegorías imperfectos que convertirían la piel de la Tierra en una nueva Babilonia de signos que referirían a sí mismos, que se perderían en la horizontalidad de su propia referencialidad, favoreciendo el extravío e impidiendo el acceso a la verticalidad de la Idea. Los artistas producirían copias imperfectas de una idea perfecta y todo tránsito de la idea a la realidad sería un *décalage*, una caída. La materia, la pasión, la finitud parecen ser las culpables de este decaimiento de lo real que no puede alzarse, como la inteligencia iluminada, a la perfección de la idea. Crear, producir es, en realidad, generar del no ser el ser, pero curiosamente lo que el hombre produce no es nada más que un fetiche, un simulacro, algo en lo que lo ideal se encuentra abortado, deformado, desemejante a sí mismo.

Heidegger, en su comentario a Nietzsche, enfatiza este conflicto patente entre Platón y los artistas, entre la filosofía y el arte, condenados desde ese momento a un divorcio y alejamiento progresivos.²⁵⁶ La precaución del filósofo ante la imagen, manifiesta en una cierta iconoclastia de su proceder, tiene su raíz en esta creencia de que lo poético, entendido en su sentido griego, puede ser un obstáculo o rémora para el pensamiento filosófico. Resumiendo, el mismo principio que sirvió para desontologizar el mundo y olvidar el ser, la idea de un ser parmenídeo, la vía de un ser inmutable, eterno, igual a sí, como definición de la esencia de la Idea, provocó la expulsión del artista de la ciudad ideal platónica.

Reivindicar el ser, podríamos afirmar, pasaría por revitalizar y recuperar la dimensión metafísica u ontológica del arte como órgano

propicio para la Verdad. En cierta medida es lo que ha intentado Heidegger con sus comentarios a Hölderlin, a Platón, a los presocráticos y a la obra de arte; un Heidegger que quería reabrir la vía que consideraba clausurada o vedada por Platón. ¿Cómo rehacer este acceso del arte a la metafísica? Mediante una recuperación de la filosofía de Nietzsche, quien habría conseguido, con su antiplatonismo, poner un suelo metafísico nuevo desde el que recuperar la primigenia idea del ser. Este suelo metafísico reluce en una sentencia que se encuentra en la obra fragmentaria y póstuma de Nietzsche *Fragmentos de la voluntad de poder*, en la que llega a afirmar que «el arte es el fenómeno más transparente de la voluntad de poder».²⁵⁷

El arte se vuelve la herramienta perfecta para acceder al ser, si y sólo si, el ser es entendido como voluntad, y más concretamente, como voluntad de poder. El arte no es para Nietzsche un fenómeno que tenga que ver exclusivamente con la inteligencia, ni con la visión, sino fundamentalmente, con la voluntad. Nietzsche no reniega del placer intelectual propio de la obra de arte, pero reivindica para el arte un nuevo estatuto en tanto que se convierte en una pieza clave para entender la vida de la voluntad, fuente y núcleo último de la personalidad, de la identidad y de la vida.

En este punto, Trías, en su tesis de licenciatura, después de aproximarse a las nuevas lecturas que de Platón se están llevando a cabo en Alemania en la década de los setenta, llega a la conclusión de que es posible «releer» a Platón, reivindicar un Platón olvidado, un Platón de la mediación, de las instancias limítrofes, que está íntimamente emparentado con la voluntad y el poder, curiosamente más cercano a Nietzsche de lo que uno, en primera instancia, podría sospechar.

12.2. EROS Y POIESIS

El gran punto de arranque de esta filosofía tiene lugar en dos fases: el descubrimiento de la conexión entre *eros* y *poiesis* en el pensamiento platónico; y, el diagnóstico de que la Modernidad se caracteriza por una ruptura entre la esfera subjetiva de un *eros* que se convierte en deseo y de una esfera objetiva, el de la producción, que se autonomiza y pierde toda raíz cordial, toda dimensión erótica, creativa o artística. La primera tiene lugar cuando Trías descubre que la dialéctica

erótica establecida en el *Banquete* no tiene como finalidad última la contemplación, sino «la procreación y generación en la belleza»:

Los textos subrayados sugieren hasta qué punto no basta con afirmar que lo que calma y satisface a Eros es la contemplación de la belleza inseminada en los cuerpos o en almas, o considerada en toda su pureza ideal. La contemplación, la teoría, constituye, cuando más, una condición imprescindible. O mejor aún: un ingrediente necesario que exige, para su completud, la presencia de algo distinto. Algo que en cierto modo trasciende o sobrepasa el momento de la teoría. Podría decirse, en efecto, que la posesión de la belleza a través de la contemplación constituye la condición o el ingrediente necesario para que Eros alcance su verdadero objeto: el cual no es simple satisfacción ni posesión *more* teórica.

Esa posesión, esa satisfacción apunta más allá de sí misma, y ese más allá constituye una acción o proceso que en el texto citado aparece como fecundación, como movimiento que conduce a engendrar o parir.

Engendrar o parir bellos discursos y pensamientos, pero así mismo bellas normas y bellas leyes, bellos hijos, bellas ciudades, bellos saberes.

El objeto de Eros no es, por tanto, la posesión de la belleza a través de la contemplación sino «la generación y el parto en la belleza». (*AC*, pp. 30-31.)

Por tanto el objeto último de la dialéctica platónica no finaliza en la visión, en la ideología del ojo, sino que la comprensión perfecta y acabada se produce en la concepción, es decir, cuando se generan en la Belleza, y gracias a ella, discursos, pensamientos, escritura, obras. Esta idea es de fundamental importancia porque liga la intelección a una *poiesis* artística. La verdadera comprensión no finaliza en un proceso intelectual, en una mera categorización ni en una intuición, sino en una producción artística. En realidad, el aserto wittgensteiniano de que «lo que se sabe con claridad se puede expresar con claridad» viene a reafirmar este íntimo vínculo entre *eros* y *poiesis*. El deseo erótico es un deseo de saber, un ansia de esclarecimiento, pero que no finaliza en la contemplación o visión de la idea sino en la producción de una obra de arte, de una singularidad que imita y se asemeja a la idea de Belleza. La procreación en la belleza es la aspiración última, secreta, de toda pasión erótica. En cierta medida, el íntimo vínculo entre pensamiento y escritura

al que alude repetidamente Trías en sus textos es el corolario de este postulado: en la escritura, y no en cualquier escritura, sino en la «bella escritura» se produce la comprensión plena y acabada de la Idea. La «literatura de conocimiento», la afirmación de que el pensamiento se forja y plasma en la escritura, es el reflejo en superficie de este río subterráneo que afirma con Platón la necesidad de que *eros* y *poiesis* sean llevados a una síntesis superior.

Por otro lado Platón vaticina el giro metafísico del siglo XIX con esta idea suya: el intelecto es un mediador entre *eros*²⁵⁸ y la obra artística, la inteligencia tiene una base pasional y está orientada hacia la producción artística en la que se produce su concepción acabada. A su manera Schelling, pero sobre todo Schopenhauer y Nietzsche, mantienen este papel subordinado de la inteligencia respecto a la voluntad, con lo que vienen a afirmar que la inteligencia ejerce un papel mediador entre la impulsividad instintiva de la vida preconsciente y la sublimidad de la vida simbólica, manifestación de un estadio superior de la vida del espíritu. No es que Trías subordine la inteligencia a su base pasional o emotiva, más bien descubre ese lado oscuro de la inteligencia que remite a su origen y su fin, a su alfa y su omega.

Esta concepción separa la erótica platónica de la concepción moderna del deseo que se queda siempre con el rasgo de carencia o falta, de profunda insatisfacción nunca saciada, es decir, se aferra a Penia como madre del deseo, pero se olvida de Poros, su padre:

Eros no es deseo, no sólo es deseo. *Eros* no se halla, por lo demás, satisfecho con la posesión o presencia de eso que le falta, belleza o bien. O esa satisfacción no se cumple con la simple contemplación. Ni siquiera con la mera «pacificación» satisfecha y descansada del impulso (y en este sentido la concepción platónica se desmarcaría de todo hedonismo). El objeto de *Eros*, lo que en propiedad le define, es la fecundación. *Eros* es, por consiguiente, instancia fértil y productiva. En suma: Platón alcanza una concepción unitaria y sintética de *Eros* y de Producción (*Eros* y *Poiesis*) que la modernidad ha quebrado. (AC, pp. 35-36.)

El impulso erótico es el impulso ascensional que va de lo sensible a lo ideal, mientras que el impulso poiético nos hace regresar del ideal hacia lo sensible. Vemos, por tanto, de qué modo erotismo y producción son los momentos alternativos con los que definimos las relaciones entre

lo ideal y lo real que van configurando y forjando la ciudad real. De este modo el impulso erótico, que mediado por la belleza, objeto de la inteligencia, se plasma en la obra de arte, recorre la sangre del artista y su obra, la ciudad.

12.3. EROS Y TÁNATOS

Al final de su obra *El malestar en la cultura*, Freud realizará un prodigioso descubrimiento que vendrá a modificar sustancialmente su metafísica de la *psique* o ciencia del alma. Su descubrimiento se produjo en el marco de la cultura, y más concretamente, de un declinar de la cultura occidental a finales del siglo XIX, al igual que encontramos en Nietzsche:

Partiendo de especulaciones sobre el origen de la vida y de paralelismos biológicos, deduje que, además del instinto, que tiende a conservar la sustancia vital y a concentrarla en unidades cada vez más grandes, es necesario que haya otro, opuesto a aquél, que tiende a disolver aquellas unidades y devolverlas al estado primitivo, inorgánico. Es decir, además de *eros*, también habría un instinto de muerte; por la interacción y el antagonismo de ambos se explicarían los fenómenos de la vida. (*El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 157-158.)

De este modo imprevisible y asombroso, Freud llega a la conclusión de que más allá de un instinto de conservación de la vida, más allá de un principio de *eros*, una metafísica de la vida exige una tendencia de la vida a la autodestrucción, a la muerte, *tánatos*. Este «principio de muerte» en el hombre, lejos de estar dissociado del de *eros*, se encuentra en estrecha conexión con él. En el caso concreto de la *psique* humana Freud llega a la conclusión de que el instinto y placer de la destrucción externa, este *ludens destruyendo*, en cuanto es reprimido por el Super Ego, por el Yo social, retorna como impulso hostigador y autolacerante en la conciencia moral en forma de sentimiento de culpa y remordimientos. El sujeto se siente culpable por su deseo de destruir, que en el fondo, afirma Freud, es la consecuencia del amor a sí mismo, del anhelo de preservación propia y de un narcisismo originario incurable. De manera paradójica el amor a uno mismo se vuelve la causa de laceración propia, la fuente del propio dolor moral, a raíz de una perversión del instinto producido por su represión social: el amor narcisista se vuelve fuente del masoquismo.

En Platón la vinculación entre muerte y belleza no aparece tan manifiesta sino cuando éste define a *eros* como una de las *manías* platónicas. En tanto que manía *eros* pone al sujeto al borde de la locura, del enajenamiento propio y el olvido de sí. Platón concibe el amor como una cuestión peligrosa que sitúa al sujeto en vecindad con la muerte. La belleza, si no se mitiga, si no va precedida de un rito de iniciación y aprendizaje, puede conducir a un vuelo fallido, como le ocurre al inquieto Euforión en el desposorio entre Fausto y Helena.²⁵⁹ El misterio, cuanto más luminoso, mayor iniciación requiere. Como bien señala Trías, esta idea hará furor en el romanticismo y postromanticismo, «la belleza como instancia terrible, “ese grado de lo terrible que los humanos podemos soportar” (Rilke), esa deidad que siembra por todas partes a la vez beneficio y desastre (Baudelaire), ese ser asociado inexorablemente con la muerte (von Platen, Thomas Mann)» (*AC*, p. 44). De hecho *Lo bello y lo siniestro* se encuentra ya *in nuce* en estas reflexiones decimonónicas y vanguardistas con las cuales Trías, a partir de Lacan y Marcuse, se acerca a una nueva relectura de Platón.

No obstante en Platón la muerte, la vecindad con la muerte, ha de ser superada en el impulso generador, creador. La obra de arte, la obra fruto de la *poiesis* es el ideal intramundano de inmortalidad en el seno de la finitud mortal. La *poiesis* nos devuelve en Platón a la encarnación, al mundo de los vivos, y nos aleja de la enajenación que produce la contemplación de la belleza ideal. El mundo de la *contemplatio* está continuamente sometido a los requerimientos de la acción civilizadora, cívica. Podríamos decir que en Platón se alcanzó la perfecta síntesis entre los modelos evangélicos de Marta y María. Aquélla, hacendosa, vive siempre volcada al requerimiento de satisfacer la necesidad y apagar el dolor; ésta, dilapidadora del tiempo, vive místicamente en el *dolce fare niente* de la contemplación de la divina imagen viviente. Ambos modelos fueron para el Medioevo la requisitoria de un intento imposible de reconciliar la *vita contemplativa* –reservada a los religiosos y espirituales que profesaban una *vita religiosa*– y la *vita activa*, de mercaderes, artesanos, señores y demás progenie, que debían ineludiblemente dedicarse al comercio con el mundo.

La acción nos libra de la muerte, nos encarna, nos obliga a volver en sí, a abandonar el olvido de sí, el arrobamiento místico, la improductividad del que vive en la intuición. La ruptura moderna, que

consagra aquélla medieval entre producción y erótica, entre contemplación y acción, banaliza y nihiliza el *eros* transformándolo en deseo vacío que se enfrenta con la muerte. El deseo que anhela la satisfacción fruto de la falta pero que no crea, ni sale de la propia subjetividad, que no modela la objetividad a su «imagen y semejanza», vive en la alienación total, ensimismado en una subjetividad aguijoneada por el deseo y confrontada con el mundo de la producción, inhumano, automatizado y mecanizado, ajeno a los anhelos y deseos, a la erótica humana. En ese infierno subjetivo la Muerte, el verdadero Señor al decir de Hegel,²⁶⁰ es la única instancia capaz de poner fin al sufrimiento nacido del deseo insatisfecho. Fausto, imagen gráfica de este encolerizado deseo, deseo de lo Absoluto sin encarnación posible, hasta que conoce a Margarita, se ve confrontado con la necesidad de anhelar la muerte como fin que venga a acabar con un impulso irracional que llena al individuo de una insatisfacción mortal.

12.4. LA NATURALEZA PROTEICA DEL HOMBRE

Ahora que nos hemos enfrentado con la espinosa cuestión de la ruptura de la síntesis platónica entre *eros* y *poiesis* en la Modernidad, favoreciendo el nacimiento de dos esferas irreconciliables, la privada del amor y la pública de la producción, que transforman el horizonte de la muerte en horizonte trascendental de todo existente, cabe aún confrontarnos con la pregunta con la que abrimos el presente capítulo: ¿desde qué instancia, el arte, expulsado por Platón de la República, puede erigirse en órgano rector de la construcción de la ciudad del futuro? En este punto cabe señalar de qué modo afronta Trías, a raíz de la lectura del texto, la cuestión de la *mimesis* y expulsión de los poetas de la ciudad ideal. La cuestión básica radica en que la ciudad ideal se forja y construye en torno a la virtud de la justicia.²⁶¹ La justicia es la gran cuestión con la que se abre el diálogo platónico. La justicia no radica en «dar a cada uno lo suyo», tampoco en «premiar el bien y castigar el mal», sino que la justicia es aquella «virtud del buen gobierno que hace que la acción individual se potencie al máximo en beneficio de todos los que conviven con ella».²⁶² La ciudad ideal será, por supuesto, la ciudad justa, es decir, aquella en la que no haya colisión de intereses, ni de acciones, aquella que coordine todas las acciones de los ciudadanos en relación con el

cumplimiento del perfeccionamiento de su propia naturaleza. En definitiva, la ciudad ideal platónica parte del moderno principio de la división del trabajo y del reparto de funciones. Cada persona, originariamente, está destinada a desempeñar una única función y la virtud para ella radica en que se involucre existencialmente, plenamente, en la realización de esa única función. Dicho principio es el correlato social de aquel principio que mantiene que la divinidad es «un ser simple, más que ninguno, incapaz de abandonar la forma que le es propia». Por eso Dios es el ser simple, inmutable, idéntico a sí mismo, sin capacidad para metamorfosearse, para adoptar máscaras, para jugar al escondite y al travestimiento. En esta sociedad, basada en la ideología de la identidad, cada cosa es lo que es, nítidamente diferenciada del resto y sin posibilidad alguna de confusión.

Es aquí donde la visión clara del filósofo-rey, que conoce las Ideas en su claridad y distinción, permite emitir leyes justas que hagan que cada individuo desempeñe su función y se ajuste a su propia naturaleza, tarea en la que juega un papel fundamental la educación. La *paideia* platónica es el camino que permite a cada uno descubrir su «función», su «vocación», aquella que viene definida no sólo por sus deseos juveniles, sino por su carácter, su cuerpo, su disposición anímica y sus aptitudes. En este mundo perfectamente ordenado, el poeta, como voz del dios bárbaro, dios del travestimiento y del camuflaje, señor de las máscaras, anulador de identidades, del dios desconocido, es temido y expulsado. Él viene a sembrar confusión en la Ciudad del Sol; él viene a teñir de soles negros la ciudad ideal florentina, llenando de simulacros el mundo de la transparencia pura, viene a proclamar la alegría del saber otro, la gaya ciencia, viene a revestirse de máscaras. Trías lo expresa así:

El problema de la mimesis surge entonces como aquel que permite esclarecer esta propensión humana, auspiciada por falsas representaciones míticas y teológicas, a ser otra cosa que sí-misma. Ya que al imitar «uno mismo se asimila a otra en habla y aspecto». Y así por ejemplo Homero muda su identidad de narrador al dejar que hablen «otros» que «él mismo»: otros a quienes imita en la narración y que se llaman Aquiles, Ulises, Héctor. Si Homero a lo largo del relato, «continuase hablando como tal Homero, no como si se hubiese transformado en Crises» entonces «no habría imitación sino narración simple». (AC, p. 60.)

Por tanto, el poeta, cómico o trágico, sería aquel que atentaría contra las bases de la división social del trabajo y contra el buen orden de la ciudad. ¿Cómo, pues, entronizar el arte de nuevo en el recto gobierno de la ciudad? No como arte del simulacro. La única forma sería rompiendo esta ideología que mantiene un filósofo-rey que piensa la ciudad, pero que no produce, y un artista que se dedica simplemente a reproducir las cosas *ya existentes*, pero que en realidad no crea. Ni la idea de una identidad monolítica, ni la idea de un devenir absoluto, ni pura mismidad ni pura diferencia. La revisión crítica que Platón realiza en sus ensayos posteriores le conduce a dinamizar su concepción de las ideas y, con ella, evidentemente, la concepción misma de «idea». Se le hace urgente pensar una mediación entre mismidad y diferencia, entre ser y no ser, llegar a la afirmación sorprendente de que, de alguna manera, el no ser es para poder distinguir la mentira de la verdad.²⁶³

En paralelismo con esta revisión crítica de su teoría de las ideas, Platón se vería en la necesidad de revisar su esquema de la ciudad para admitir que el filósofo-rey no puede tan sólo dedicarse a pensar la ciudad, sino que debe actuar, regir, producir; y, por otro lado, que no toda producción (*poiesis*) ha de ser necesariamente una falsificación o duplicación imperfecta del modelo, mera copia que multiplica innecesariamente el mundo de la apariencia. Ese nuevo filósofo-rey es la figura que aparecerá con fuerza inusitada en la ciudad florentina en la que renace el platonismo en una versión revisada, remozada con elementos aristotélicos y avicenisistas, la figura prometeica del «artista creador»:

A esa figura podría llamársele artista creador: su objeto de trabajo sería entonces la naturaleza y la ciudad, no ya la simulación de una o de otra. Su objeto de reflexión sería físico, no ideal. Su actividad sería demiúrgica o técnica, no mental o conceptual. (*AC*, p. 68.)

Si la ciudad platónica siguió siendo ideal, a pesar de los esfuerzos de Platón por llevarla a la práctica,²⁶⁴ quizá esto se debiera a que nunca consiguió que el filósofo-rey deviniese artista creador. Tuvo que transcurrir todo el Medioevo, y gestarse una nueva concepción del hombre, para que esto ocurriera. Esa nueva antropología la encontramos en la *Oración por la Dignidad del Hombre* de Pico della Mirandola, en la que, en un alarde de modernidad sin precedentes, el hombre es definido como aquel que «carece de lugar». La cosmología aristotélica había asignado a cada cosa de los mundos supralunar y sublunar su lugar

adecuado, el sitio al que naturalmente tendía, mientras que todo movimiento que se opusiese a ese movimiento natural se consideraba un movimiento violento. El cosmos mostraba una perfecta ordenación que, gracias a los neoplatónicos, descendía escalonadamente desde la Supradivinidad incognoscible hasta el Hombre y que ascendía, también escalonadamente, recorriendo todos los reinos establecidos por Aristóteles en su libro *Sobre el alma*,²⁶⁵ hasta el Hombre.

El Hombre era así el puente, el centro mediador entra el mundo de los espíritus (angelología de las potencias divinas) y el mundo de la Naturaleza (demonología de las potencias naturales), el Gran Sacerdote. Pero desgraciadamente este mago, en el cual la Naturaleza devenía libre de sí como el mundo de los espíritus, era un «centro excéntrico». No poseía naturaleza, lugar fijo. Podía ser lo que quisiese ser. No tenía una naturaleza ni una sustancia que le impusiesen sus férreas leyes, sino que en él todo era obra de la más libérrima libertad. Una ontología de la libertad tal, en la que la libertad se crea su mundo *ex nihilo*, no la volveremos a encontrar hasta el humanismo sartreano en el siglo XX.²⁶⁶ El hombre como *artifex sui*, como orfebre de su propia vida, entendida ésta como obra de arte, como *poiesis*. El hombre será lo que sea su decisión, su elección. Según sea su obra, así será él. El proteísmo del artista renacentista, de un Miguel Ángel o un Leonardo, se basa en la creencia de que el alma humana es de algún modo todas las cosas y de que la libertad da forma, plasma y modela ese impulso panteísta, desmedido, en un carrusel de máscaras, en un revestimiento de funciones y oficios que hacen que la ciudad florentina, fruto del nuevo hombre de genio renacentista, sea una república en la que el orden del cosmos convive con el grado de alteridad, de caos, de novedad que este Proteo es capaz de introducir en él:

Si el artista mimético era expulsado por razón de sus metamorfosis, por razón de su incapacidad para asentarse en un lugar, para adecuarse a un oficio o actividad, para definirse según un determinado patrón de identidad, ahora todas esas razones de expulsión son, para Pico, razones de incorporación. Son inclusive algo más: eso que hace del hombre el ser supremo de toda la creación.

Ésta, antes del hombre, se asemeja al cuerpo social platónico. Pero la llegada del hombre introduce en ese cosmos clauso y ordenado un principio de movilidad y energía. Huelga en el mundo resultante la

introducción, necesaria en la ciudad platónica, de una superestructura político-filosófica que asegure el mantenimiento de cada cosa en su lugar. Está de más la figura del filósofo-rey. En su lugar, aparece el artista coronado.

Ya que ese hombre de Pico evidencia su esencia artística: es, como hemos visto, artífice de sí mismo, es su propio hacedor y productor, es por lo mismo plasmador de un mundo al que da forma y figura; es el creador de la ciudad. Es, asimismo, omnímodo y polimorfo, no sujeto ni sometido a una sola actividad, a un solo oficio.

Ese hombre de Pico della Mirandola constituye la transcripción conceptual de una experiencia de Alma y de Ciudad que en los años del renacimiento italiano, especialmente florentino, fue hermosamente esbozada. Experiencia que dio lugar a la figura del *uomo universale* y *singulare*, el alma que es todas las cosas, empeñada en construir, a imagen y semejanza de su alma, una ciudad en donde el Hombre pudiera al fin encontrar algo así como una auténtica morada. (AC, pp. 80-81.)

El hombre no posee un sustrato material que lo soporte, no vive del instinto ligado al medio, sino que está radicalmente separado de él, suspendido, expelido. Podríamos decir que, de tener naturaleza, ésta estaría absolutamente mediada por la libertad. La libertad y el límite que separan al hombre de la Naturaleza tienen la misma raíz. El hombre es el único animal que se crea su propio nicho ecológico, su propio hábitat que extrae de sí, de su fondo indomable de creatividad. La ciudad es al hombre lo que el medio al animal: su espacio habitable, el medio para poder vivir. La cultura es la verdadera naturaleza humana, que le sostiene y orienta, el medio que configura su vida histórica y su acción social. Los hombres se unen en la cultura como los animales en el instinto porque la cultura no es obra de la necesidad, sino de la libertad.

El artista debe, por tanto, ser reintegrado a la ciudad, dado que no es posible el hombre sin la ciudad dada la firme escisión que éste sufre respecto al medio físico. Pero la ciudad, si quiere ser real, si quiere responder a la subjetividad humana, ha de ser producto de un ser que, poseyendo una visión general del conjunto, está poseído por el ansia de procrear en la belleza; es, al unísono, un hombre de contemplación y de acción, de erótica y de poiética, de *vita contemplativa* y *activa*. La ciudad florentina emerge, pues, ante nosotros, no como el sueño de la ciudad celeste, ni como el fruto caótico de la ciudad terrestre, sino como el

primer intento de una ciudad real, fruto de la inteligencia y la pasión, de lo real y lo ideal, acción magnífica del príncipe ilustrado, mecenas y artista, como en el caso emblemático de Lorenzo de Medici. Por fin, inteligencia y voluntad son llevadas a una tensa pero necesaria unión.

12.5. LOS DIOSCUROS: PLATÓN Y NIETZSCHE

Sin duda, en este rasgo proteico, en la naturaleza metamorfoseante del ser humano respecto al cosmos, se vislumbra el rasgo nietzscheano que se enfrenta al mundo apolíneo de un Platón que aún no ha entrado en crisis. La voluntad relampagea tras la inteligencia. La inteligencia, allí donde llega a la autoconciencia, al esclarecimiento más lúcido sobre su propio impulso, vislumbra la acción prometeica de la voluntad libre, el anuncio del poder como base de la acción civilizadora y artística. De nuevo se insinúa la extraña comunidad y antagonismo entre dos pensadores, que como los Dioscuros, Cástor y Pólux, siempre encadenados, siempre en lucha, configuran las dos nuevas estrellas que guían el pensamiento filosófico:

Y es que Platón y Nietzsche son algo más que el comienzo y el cierre de la metafísica: son los dos pensadores pre-y pos-metafísicos, todavía por descubrir, que pueden aún darnos indicación y dirección al pensar poético, y a la poesía filosófica, que este nuevo siglo y milenio espera (también nuestras lenguas ibéricas, o iberoamericanas). (CC, p. 291.)

Sin duda en medio de esta tensa unión de los Dioscuros, de esta doble cara jánica de Platón y Nietzsche, de la visión erótica que anhela procrear y de la voluntad artística que busca esclarecerse, se mueve todo el pensamiento triasiano. La singladura filosófica de Trias en medio del mar proceloso ha estado guiada por esas dos estrellas binarias que configuran un cosmos de ideas:

De todos los filósofos hay dos a los que vuelvo una y otra vez, Platón y Nietzsche. Soy, en cierto modo, platónico y nietzscheano, una combinación quizás insólita y poco común, pero en absoluto imposible. Platón inaugura la filosofía en el sentido que todavía podemos reconocerla: la filosofía como escritura, como *literatura de conocimiento*. Y Nietzsche da a ésta quizá su forma más perfecta en un poema filosófico que nos incita y nos reta con el misterioso simbolismo en que sabe

revestir sus más poderosas ideas metafísicas. *Así habló Zaratustra* sigue siendo, para mí, lo más imperecedero de la obra nietzscheana. (CC, pp. 291.)

La tradición, sobre todo en pensadores como Heidegger, Popper y Derrida, ha establecido un antagonismo entre la obra de Platón y Nietzsche. Para ellos Nietzsche es el gran antiplatónico, mientras que en su opinión Platón hubiese puesto el grito en el cielo ante la gran obra del pensador alemán. ¿Qué hubiese pensado realmente Platón de Nietzsche? ¿Poesía o Filosofía? ¿Símbolo o Idea? ¿Hubiera quizá acusado a aquél de escamotear el esfuerzo filosófico de pensar ideas con claridad y sencillez, refugiándose en un bosque de símbolos indescifrables, que aún hoy despiertan todo tipo de controversias y polémicas? ¿Hubiese tenido la sensación Platón de que lo que en él era inclinación peligrosa, tentación superada, por cifrar todo enigma filosófico en el hermetismo del mito, ha tomado cuerpo ya en Nietzsche? Trías no ve incompatibilidad ninguna entre Idea y símbolo, entre pensamiento conceptual y poesía, entre *poiesis* y *logos*. El símbolo dispara la reflexión filosófica, invita a pensar. La poesía introduce al pensamiento en las moradas de lo inefable, de lo trascendente, del ser. Una poética filosófica es necesaria, un pensamiento de «raíces poéticas», un pensar que mueva todo el ser humano, su pasión y su corazón, su espíritu entero. La rigurosidad conceptual del pensar no está reñida con la orfebrería de una escritura que es poesía por *mor* de la exactitud. No es por vaguedad que el pensamiento se vuelve poético, se vuelve poético por afán de rigor, por una ley inmanente de coherencia interna que exige que la verdad no sea abstracta sino viva. Pensar sólo se puede lo singular, conceptual sólo lo universal.

Éste es el punto de mayor acuerdo entre Platón y Nietzsche en la medida en que han llevado a una síntesis perfecta poesía y filosofía: lo universal no constituye el final de la comprensión sino tan sólo el medio en la necesaria elevación de la inteligencia hacia un pensar concreto. Permanecer en lo universal es quedarse en la abstracción, no conseguir inteligir correctamente. Para poder cerrar el círculo de la comprensión, el pensamiento se ha de hacer escritura, y no cualquier forma de escritura, sino escritura creadora y recreadora, poética, poético-filosófica.

Pensar escribiendo de forma poética es lo que caracteriza a Platón y a Nietzsche –en otro orden de cosas también a Hölderlin o Heráclito– porque sólo en esa encarnación el concepto, la idea y el símbolo son

llevados a la síntesis formal adecuada que se da en el poema simbólico. En filosofía no todo es enigma ininteligible, inefable o misterioso. Por el contrario, es el esfuerzo de la inteligencia en su comprensión del mundo, en su resolución de problemas que son irresolubles, lo que orquesta un entramado de inteligibilidad, una trama conceptual, en la que se cobija el misterio como punto de fuga, indeterminado en su absoluta determinación, vago en su máxima concreción. Por eso lo místico y lo mítico en Platón no comparecen al inicio sino al final, cuando la obra de la inteligencia, hecha escritura, se ha realizado. Tras el arduo razonamiento, tras la poderosa lucha dialéctica, se produce el fenómeno de la contemplación intuitiva, recogida en el lenguaje críptico del mito o del símbolo. El símbolo nada tiene que ver con la vaguedad de una ciega alusión, sin guía ni referente; no se confunde con la alegoría, el símil, la metáfora o la imagen. El símbolo es fuente del pensar que vivifica todo el entramado categorial y lo tensa hacia el punto máximo de problematicidad que le confiere elasticidad y dinamismo.

No es cierto, por tanto, como afirmara Popper, que Platón forjó una ciudad cerrada, la fuente de un comunismo de la inteligencia, un mundo perfectamente ordenado y racional, en el que no tuviesen lugar la poesía ni lo simbólico, puesto que el filósofo-rey necesita de la poesía y el símbolo para confrontarse con el bien, que está más allá de la esencia, de la idea.²⁶⁷ Las *Leyes* son el ejemplo más claro de que el propio Platón había dejado atrás hace tiempo el modelo de la identidad, e incluso los pasajes últimos de la *República*, en que se nos relata el mito de Er, nos muestran claramente que el mito juega un papel decisivo en la fundamentación de la ciudad ideal.²⁶⁸ Por su parte, la idea de que en Nietzsche el simbolismo es una selva desahogada en la que no es posible un pensamiento conceptual trabado, se opone radicalmente a la propia arquitectónica interna del poema filosófico, como él mismo le llama, *Así habló Zaratustra*, y la fuerte ligazón interna de sus dos ideas madre: la voluntad de poder y el eterno retorno.

Como reclamase, hace tiempo, en el ámbito hispano, remitiéndose más a los pitagóricos que a Platón, María Zambrano, es necesario revertir a sus fuentes originarias poesía y filosofía. El problema es que Zambrano concibe que hay un divorcio originario entre poesía y filosofía, que cada una de ellas posee su modo peculiar y que, coadyuvándose, tienen sin embargo que ser nítidamente distinguidas.²⁶⁹ Creo que, desde la

diferenciación hecha anteriormente, no queda lugar a dudas de que el simbolismo filosófico es de naturaleza bien diferente al simbolismo poético y que, mientras la lógica poética no es en modo alguno conceptual, sino rítmica y musical, imaginativa, la lógica filosófica es estrictamente conceptual y categorial. Si, al contrario de lo que piensa Zambrano, es posible encontrar la figura del poeta-filósofo, al modo de David, poeta-rey, que ejercía su gobierno guiado por la música interna de su cítara con la que alababa y cantaba a su Dios, Yahvéh, que no tan sólo piensa sino que actúa, que no tan sólo invita a pensar sino que mueve a la búsqueda personal de propio ser, a la propia *quête*, entonces el ideal de Occidente se habrá hecho realidad: la síntesis de poesía y filosofía, de voluntad e inteligencia, de materia y espíritu, de pasión y razón, de corazón y cabeza. Se habrá superado la escisión maniquea que lastra la concepción metafísica de Occidente.

Esa conversión del filósofo-rey en poeta y del poeta en filósofo-rey exige un nuevo suelo metafísico. No una metafísica del ser entendido como ente, o como sustancia; no una metafísica del ser entendido como ciego querer que se cancela a sí mismo, como en Schopenhauer; no una metafísica que entienda el ser de modo dual; no una metafísica de la voluntad sin más, sino una metafísica del ser como voluntad de poder. Hasta que la metafísica del siglo XIX no encuentra este suelo fecundo al que se accede con Nietzsche, tras la preparación del pensamiento que arranca de Leibniz, pasando por Schelling, Schopenhauer y Kierkegaard, no es posible acceder al suelo metafísico de la filosofía del límite que exige entender el específico «giro» que la metafísica ha operado desde una metafísica de la inteligencia a una metafísica de la voluntad, desde una metafísica de la imagen a una metafísica musical. O sea, desde una metafísica de la contemplación a una metafísica de la acción y, finalmente, en Nietzsche, a una metafísica de la *poiesis*, de la producción artística. En esto Nietzsche, y su comentador Heidegger, acertaron de pleno: «El fenómeno más transparente de la voluntad de poder es el arte».

QUINTA PARTE

EL ARTE COMO METAFÍSICA

Capítulo XIII

EL CONCEPTO FENOMENOLÓGICO DE LÍMITE

Nos acercamos con pasos sigilosos al santuario del pensamiento de Trías, al corazón de su propuesta filosófica. Alertados por la indicación de Yahvéh a Moisés en su primera hierofanía, «descálzate porque el suelo que pisas es sagrado», entramos con pasos furtivos y pies desnudos en el último tramo de nuestra travesía. Aproximarse a cualquier idea filosófica es una empresa audaz que exige una preparación previa, unos prolegómenos inevitables: familiarizarse con el pensamiento del autor, descubrir las ideas-problema que lo guían, desentrañar los elementos rectores, autobiográficos o no, que determinan una «visión del mundo» y un modo de orientarse en él. Pero todos estos prolegómenos no son nada más que eso, prolegómenos. Al igual que Kant en sus *Prolegómenos para una metafísica futura*, sabía que estaba dirimiendo la cuestión decisiva, la más importante, de la que dependía todo el edificio filosófico que tan costosamente había ido gestando. Ese punto último, corazón de luz de toda propuesta filosófica, es la Idea. Todo sistema filosófico intenta «dar acogida» a una Idea, punto referencial que le dota de coherencia, que lo vuelve un «mundo», un «cosmos eidético», autorreferencial y orgánico. La Idea reverbera por todo el sistema, ilumina desde su lugar de máxima ocultación cada uno de los elementos del mismo y, sin ella, el sistema carecería de autofundamentación y se vendría a pique.

La Idea no es el fundamento, pero es el «fundamento del fundamento». No es mera repetición petulante. La Idea es la que nos permite pensar la relación de fundamentación y dicho fundamento; en el caso de Trías, no se constituiría sin la presencia de la Idea. Schelling prefiere decir que la Idea es el «principio del fundamento»: lo sin-fundamento (*Ungrund*).²⁷⁰ Heidegger denominaba a esta Idea lo esencial de un pensamiento, y pensar a un pensador era «confrontarse con lo esencial que este pensador había pensado».²⁷¹ Hegel, por su parte, lo denomina lo pre-supuesto (*Voraussetzung*), lo incondicional (*Unbedingte*): aquello que se da por supuesto porque constituye el fundamento de cualquier supuesto, el verdadero punto de apoyo del pensar filosófico.

En realidad, no es fácil acercarse en cada gran pensador a esa

Idea, a ese Principio, a ese Presupuesto. Cuanto más lúcido es un pensador en referencia a aquello que constituye la raíz misma de su pensar, desde lo cual todo cobra coherencia y sentido, que determina el «mundo» y su «ordenación»; cuanto más a la luz es traída esa Idea que apetece la Tiniebla y que permanece siempre a la Sombra, más poderoso es un sistema filosófico, más lúcido y coherente. Tenemos los casos paradigmáticos de Platón y Descartes, fundadores de la Antigüedad y de la Modernidad respectivamente, porque supieron llevar su propio pensamiento a las fuentes de su propio origen, del modo más claro y penetrante, alcanzando el mayor grado de autoconciencia y esclarecimiento interiores.

A veces, esa Idea o Presupuesto queda, dentro de un sistema filosófico, impensado. Resulta entonces como una estrella de nuestro sistema planetario que, aunque desaparecido hace miles de años su fulgor originario, sigue brillando en nuestro cielo estrellado, siendo fuente de orientación y guía de la acción humana. A veces el sentido originario de un pensador no ha sido pensado por él mismo sino por otros que le sucedieron. En otros casos el sentido originario de una Idea, forjada por un pensador, se ha ido al otro mundo con él, pues nadie ha sido capaz de pensar su pensamiento con igual radicalidad. Tal parece haber sido el caso de Nietzsche y de Platón, entre otros. Esa Idea no se desvela por el mero hecho de ser enunciada, ni se pliega a la potencia del pensamiento que encierra por el hecho de ser proferida lógicamente. Así podríamos afirmar que la Idea filosófica a la que da «acogida» el pensamiento filosófico elaborado por Trías es el *límite*, pero con ello no hemos desvelado nada de lo que en esta Idea se encierra, ni aun aquello que de problemático o impensado pueda permanecer en ella. La razón es que la Idea, al igual que el símbolo, es indesligable de la matriz en la que se manifiesta o expone, o sea, el sistema. La Idea filosófica de límite no se revela ni manifiesta si no se expone en su matriz, en el seno de la filosofía del límite que, como hemos visto, Trías ha ido trabando y articulando minuciosamente a lo largo de las últimas décadas.

Frente a aquellos que propagan que no es posible una filosofía sistemática, habría que aducir que todas las tradiciones avalan, de un modo abrumador, que no existe una Idea filosófica que no se haya dado en el seno de una concepción sistemática, entiéndase la idea de sistema de modo diferente en cada caso, pero no es posible una revelación de una

Idea filosófica, –como no es posible una revelación divina de tipo religioso– sin que se desarrolle una hermenéutica y un entramado en los que dicha Idea se formaliza, toma cuerpo y sentido, se *concreta*.

La otra gran cuestión a la que cabe enfrentarse antes de acceder a esta Idea del *límite* es la de si es posible hablar aún de metafísica tras la muerte de Dios. Sin duda se trata de una cuestión de grave calado en la que el propio Trías se vio implicado desde el inicio de su andadura filosófica. Ya en *La filosofía y su sombra*, pero después en *Teoría de las ideologías y Metodología del pensamiento mágico*, la gran preocupación de Trías fue la de cómo abrirse a las fuentes de la metafísica, de la ciencia primera, tras la crítica de Nietzsche. La gran aportación de la profesora Julia Manzano, en la primera tesis doctoral realizada sobre el pensamiento de Trías, que permanece inédita, fue reclamar a éste como un «pensador metafísico».²⁷² Podríamos afirmar que nos encontramos de hecho frente a un pleonasma, y que todo pensador lo es porque es metafísico o si no, no lo es, como ilustra gráficamente el caso del propio Wittgenstein, que tanto irrita a los pensadores analíticos y a cierto positivismo, los grandes defensores de la muerte de la metafísica. La gran cuestión de la muerte de la metafísica quizá pueda resolverse si esclarecemos que Nietzsche, en la tradición de Goethe, entiende la «muerte» como invitación a la metamorfosis, y por eso su diagnóstico de la muerte de la metafísica puede ser entendido como una «metamorfosis de la misma».²⁷³

Pero antes de intentar ver esa metamorfosis enfrentémonos con los prolegómenos metafísicos que preparan el terreno para que emerja una propuesta filosófica como la de Trías, que intenta dar acogida a la Idea de límite. Ese suelo metafísico se abre a través del descubrimiento de una metafísica del poder y de la voluntad, precursora de toda la filosofía del siglo XIX, en Leibniz y Spinoza. Son continuas las referencias a estos autores, sobre todo a sus textos más programáticos la *Monadología* y la *Ética*. Se escapa a una metafísica de la presencia, muy entronizada en cierta escolástica medieval que entiende el ser como ser parmenídeo, como oscuro objeto del deseo de la visión libidinosa que tan sólo desea ver, que apetece la visión. En esta metafísica de la presencia se produce una secreta conjura entre el ojo que desea ver y lo que desea ser visto, lo que se da a la vista: el ser como presencia. El aristotelismo corrigió en cierta medida el pensamiento de Platón sustituyendo la idea por la sustancia y magnificó, hasta el infinito, el egotismo propio de la

subjetividad humana. Lo individual, lo sustancialmente individual, se convierte así en la pieza clave de todo prototipo del ente y del ser. Lo universal aparecía como fantasmagoría, espectro errante de la abstracción, desposeído de cuerpo. Esa filosofía de la sustancia se encontraba con los eternos problemas que ofrecían la temporalidad y el devenir. A nadie extraña ya que los grandes problemas de la filosofía aristotélica hayan sido el movimiento, el tiempo y los universales.

El nuevo paradigma científico, y también filosófico, que tronizaba la acción por encima de la contemplación, el devenir por encima del ser o del tener, necesitaba un suelo acorde a la nueva situación y éste no podía ser, en modo alguno, una metafísica del ente en tanto heredera directa de una filosofía de la sustancia. En este punto, y tan sólo en este punto, Trías se opone frontalmente a Aristóteles, del que, en mi opinión, es su mejor representante en la actualidad. Hacía falta que aconteciese un giro de la metafísica del ser a la metafísica de la voluntad, de la presencia a la ausencia, de lo visto a lo sentido o presentido. A partir de este giro el ser es entendido, como ya viera Schelling en su libro *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809), como voluntad: todo ser es querer.²⁷⁴ El ser no es presencia eterna, patencia de un yacer o permanecer, el ser es un porfiar, un anhelar, un querer. Todo ser es un ejercicio del querer, un moverse hacia, un tender, un llegar a ser (*ein Werden*). Schelling no tendrá el menor reparo en afirmar que lo propio de todo ser, en el orden de la existencia, es devenir.²⁷⁵

Es el siglo XIX la era del evolucionismo como paradigma científico y el de la historicidad en el marco de las ciencias sociales. Empieza a establecerse el proteísmo de la existencia basado en el concepto de «acción». Ya no hay un ser subsistente en el que apoyarse, ni una sustancia que dé cobijo al ser que no ejerce sus potencialidades, los seres ya no gozan de un acto de ser propio como pensaba Santo Tomás de Aquino, independiente del ejercicio de su voluntad. Tanto en Goethe como en Fichte la filosofía de la acción es fruto de esta mutación del suelo metafísico: el ser es querer, acción, ejercicio de la voluntad. La voluntad deja de ser el atributo propio de una facultad humana y adquiere, en los pensadores del siglo XIX, desde Schelling hasta Nietzsche, una dimensión metafísica, cosmogónica. No es el hombre el que posee la voluntad sino que es la voluntad la que posee al hombre, juega con él,

ejercita su estrategia, su astucia a través de los individuos. Si Hegel percibió en el ámbito filosófico la «astucia de la razón», por la cual la visión parcial de los intereses egoístas de los individuos coopera al establecimiento definitivo de la era del espíritu, marcada por una racionalidad universal de cariz ético –lo que a su modo venía a sostener Adam Smith cuando hablaba de una «mano invisible», presencia alternativa de la Providencia, que regulaba las relaciones de los intereses egoístas de los individuos en el juego económico, que vivía a costa del orden social, marcado por las pasiones altruistas–,²⁷⁶ también Schopenhauer percibe una astucia de la voluntad que pretende afirmarse agónicamente en el individuo, que, gracias a la facultad de representación, de la inteligencia, se deja engañar por el principio de individuación y, en su lucha titánica contra el horizonte de la muerte individual y en su afán por agarrarse a la experiencia gozosa de la pasión, lo único que hace es cooperar a su propio exterminio en *pro* de la perpetuación de la especie. La voluntad es aquí, todavía, voluntad de vivir, voluntad ligada al eterno retorno de lo mismo, pero este retorno tiene el cariz de una fatalidad ineludible, de una condena. El arte y la ética sólo sirven como aquietadores de esa voluntad, como narcóticos que impiden al hombre, al igual que la sociedad que le salva del tedio, entregarse a la muerte antes de tiempo. El pesimismo de la metafísica de Schopenhauer es superado *in extremis* por una doctrina de salvación basada en la compasión y en la empatía, una acción práctica ante el dolor de la voluntad universal, que con su actitud de conmiseración lo único que hace es perpetuar el dolor que pretende aliviar.²⁷⁷

Trías ha sido un gran lector de Schopenhauer, también de Nietzsche, a través de los cuales entra en contacto con la metafísica de la voluntad. El «pensamiento único» de Schopenhauer, como lo denomina E. Bréhier²⁷⁸ comentando la expresión misma con la que su autor abre el prólogo a *El mundo como voluntad y representación* (1818), tiene que ver con una concepción del ser como voluntad, como querer. El ser que anhela llegar a ser, o continuar siendo, busca «dejar de querer», «despojarse de sí mismo», como forma de liberarse del sufrimiento. La presencia del budismo y de las religiones orientales sólo viene a coincidir aquí con la verdad fuerte del cristianismo: la fuente de todo dolor y sufrimiento radica en la voluntad, en el ser; la única forma de alcanzar la liberación del dolor es liberarse del deseo, del ser como fuente del querer.

Este despojamiento no puede realizarse mediante un acto de voluntad, dado que el voluntarismo de la ascética consigue lo contrario de lo que se propone: fortalecer la voluntad. La voluntad sólo puede liberarse de sí misma mediante una astucia de la inteligencia: el sabio, guiado por la filosofía, puede darse cuenta de que la voluntad, mediante la inteligencia, sólo busca perpetuarse y puede emprender, a partir de este descubrimiento, el camino de la liberación ético-religiosa, que le conducirá a matar las fuentes de la voluntad mediante un cambio de objeto: la voluntad prefiere querer la nada, antes que no querer en absoluto.

Si la reflexividad se cumplía en el ámbito de la razón, o sea que la inteligencia podía conocerse a sí misma, y a ese conocimiento le denominábamos autoconciencia, esta reflexividad se cumple más profundamente en el ámbito del ser entendido como voluntad: la voluntad lo que quiere es querer. Tal fue el extraño y portentoso descubrimiento de Schopenhauer.

Sobre este suelo edificará Nietzsche su «metafísica del artista». El ser es devenir, llegar a ser. Nada de lo que existe permanece estáticamente, sino que toda presencia es un devenir constante. Bajo el suelo de los fenómenos vitales y de la conciencia se encuentra un ser que es voluntad, anhelo, querer. Dicha voluntad apetece perpetuarse a sí misma, mantenerse en el ser, quiere querer; se goza en el puro ejercicio de sí misma. Dicha voluntad, en el ámbito universal o cósmico, es una voluntad afirmativa, un «Sí» absoluto a la Vida, un eterno retorno afirmativo. No obstante, esa cadena que constituye la base de una inmensa Comedia es, a nivel microscópico, una inmensa Tragedia: el individuo tan sólo sirve para una estrategia de la especie, la vida personal queda subsumida en la fatalidad universal del destino de la especie. Esa tragedia afirma taxativamente que el hombre individual ha de morir a causa de una sobreabundancia del ser, del poder que en éste se ejerce. La vida poderosa, no decadente, es un peligro constante para la vida del individuo. Alejo Carpentier, en *Los pasos perdidos*, recuerda cómo la exhuberancia de vida que se encuentra en el corazón del Amazonas sume al pobre hombre civilizado en la clara conciencia de que allí su vida individual no vale nada, no es titular de derechos, es simple anécdota.

No obstante el pensamiento de Nietzsche no acaba con *El nacimiento de la tragedia*, y es en su gran obra, *Así habló Zaratustra*,

donde esta «metafísica del artista» llega al apogeo con la idea de «metamorfosis». La voluntad que quiere querer se encuentra con que por esta vía va sembrando de muerte todo cuanto toca, al igual que el rey Midas se ve condenado a convertir en oro todo alimento que quiere llevarse a la boca. La única forma de evitar esta dimensión trágica de una vitalidad excesiva es que el impulso originario de la vida, el ser como voluntad, no anhele tan sólo el ejercicio de sí, el querer querer, sino un incremento de éste en términos de poder. La noción de poder (*Macht*) irrumpe aquí introduciendo una nueva inflexión en esta metafísica de la voluntad. Ya vimos que Leibniz y Spinoza, siguiendo la terminología latina, hablaban de la *voluntas* como *vis*, fuerza y *potestas*, poder. Nietzsche parece dispuesto a reintegrar querer (*Wille*) y poder (*Macht*) a su unidad originaria, aquella que fue rota por la escisión que implica el mal uso de la voluntad o la determinación de ésta por el mal. El primero en percibir un *décalage* entre querer y poder fue sin duda San Pablo: «¿Por qué hago el mal que no quiero y dejo de hacer el bien que quiero?». La experiencia del mal está ligada a una impotencia del querer y al poder del no querer.

La experiencia de esa ruptura entre «poder» y «querer» es la que configura una ontología de la finitud en el marco de una metafísica de la voluntad entendida como poder. La cancelación de esa ruptura se produce para Nietzsche en la figura del artista, emblema visible del Niño divino que juega, después de haber transitado a través de las «tres transformaciones del espíritu».²⁷⁹ El tránsito del león al camello y de éste al Niño muestra que la voluntad no es libre en su primera figura, donde está encadenada a la esclavitud de los instintos fisiológicos, a la preservación de la vida individual, favoreciendo a la especie. En la purga ética el individuo aprende la importancia de lo universal, el desinterés de la voluntad, el poder educativo del deber y la norma moral, para la restricción de una vida puramente animal. Por último, la educación del universal ha de dar entrada al mundo de las singularidades, de las personas, de lo concreto redimido. La voluntad no ha de buscar simplemente querer a costa del individuo porque, si no, el individuo sabio se desprenderá de la vida e iniciará el camino de un misticismo suicida para la voluntad. El verdadero poder de la voluntad consiste en alcanzar un mundo de singularidades que implementen el deseo de donación, de gracia, de piedad.

La compasión ya no busca liberar del dolor sino procrear, generar singularidades, emolumentos en los que la voluntad de querer encuentra su propia vitalidad emergente en forma de donación caprichosa, libérrima y gratuita. El individuo no ha de ser suprimido para perpetuar la especie, no ha de generarse la vida con muerte, sino al contrario, la «metafísica del artista» entroniza la creación libre de una voluntad que ya no quiere por el prurito de la reflexividad pura, querer por querer, sino que quiere querer para crear, es decir, para dar vida a singularidades, a verdaderas obras de arte, que en sí mismas son para la voluntad la encarnación de aquello que está por encima y más allá de todo querer. El artista crea desde su subjetividad reconquistada, desde la purga ética, desde una voluntad desinteresada y desasida, que descubre que lo universal mata, mientras que lo singular da vida.

Justo en este punto de inflexión, desde una metafísica en la que el ser es entendido como voluntad creadora, voluntad que busca singularizarse y perpetuarse mediante la «recreación creadora» libre, es donde arranca la filosofía del límite.

13.1. PROLEGÓMENOS DE UNA ONTOLOGÍA TRÁGICA

Aristóteles definió la metafísica como «ciencia del ser en tanto que ser (Ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὄν καὶ τὰ τοῦτῳ ὑπαρχόντα καθ' αὐτό)»²⁸⁰ y, al mismo tiempo, como «ciencia de los primeros principios y últimos fundamentos».²⁸¹ Este doble estatuto de la metafísica como ciencia primera, como ciencia reina dentro del ámbito de la filosofía, confronta a este saber con la cuestión de la «fundamentación». La ciencia que sirve como referente último, como fundamento de todo otro saber particular, la ciencia que parte del Presupuesto indemostrable, la ciencia real, en el doble sentido de esta palabra, es una ciencia del «ser en tanto que ser». El ser es una realidad polisémica, plural, cuyos diversos sentidos Aristóteles se dedica a ir desbrozando paulatinamente en su *Metafísica*: ser en acto, potencial, sustantivo, accidental, etc. De este modo Aristóteles llega a definir los grandes géneros del ser, las grandes cuestiones que atañen a esta realidad huidiza y resbaladiza. El ser es lo más evidente y, por esa misma razón, lo más oscuro, lo más difícil de aprehender.

Ese *ser* ha sido el objeto de preocupación de la filosofía desde sus orígenes. Desde que el ser fuera nítidamente diferenciado de la esencia,

desde que se considerara ilegítima la pregunta, ¿qué es el ser?, desde ese momento, el ser se volvió algo huidizo, incomprendible, y se sembró la semilla de su destrucción futura. El ser quedó reducido en la escolástica al *Ipsum Esse*, al ser mismo, a la pura actualidad sin mezcla de potencia, a aquello que podía definirse por la ley intangible de la identidad, pero de una identidad vacía y formal: Dios era el Ser mismo. La despersonalización de Dios se fundamentaba en la concepción negativa del mismo, basada en los rasgos negativos (inmutabilidad, inmaterialidad, invisibilidad) que el método apofántico derivaba de esta identidad formal vacía. Ese proceso es el que denuncia Nietzsche como fundamento de la desontologización del mundo del devenir, del ser de lo empírico y lo mundano, base de la ideología del «más allá».

Fue esa metafísica del ser, entendido como identidad formal y vacía, la que algunos pensadores vieron como el germen platónico inoculado en el *corpus* teológico-filosófico cristiano, que hizo que la metafísica se recubriera en el Medioevo de un halo teológico y místico. Lo religioso, en su sentido más intelectual y cultivado, era metafísica. La metafísica era el referente religioso en el tamiz del pensar intelectual. Esta ambigüedad inherente a la metafísica, en la que ésta asume reminiscencias religiosas, es la que ha llevado a algunos autores a mantener que la metafísica devino en el Medioevo ontoteodicea.²⁸² En torno a la cuestión del ser se dirimían las posturas religiosas más diversas y enconadas. La lucha por el ser, por la fundamentación metafísica, se convirtió en la principal preocupación de la teología.

No obstante, a pesar de que el libro XII de la *Metafísica* remite a la concepción de Dios como *noesis noeseos* que atrae hacia sí todas las cosas, debido a un movimiento especulativo eterno, no es la teología la preocupación máxima de la metafísica, sino fundamentar la realidad fenoménica en una ciencia de lo real, en una *ciencia de la existencia*.

Trías retoma este sentido originario de la metafísica cuando se confronta con su preocupación por establecer un suelo metafísico para su filosofía. La metafísica como ciencia de la existencia pretende dar cuenta de todo lo que hay, de todo lo existente, de lo que es en tanto que es. La metafísica se configura de este modo en una ciencia de lo ente y de los entes: ontología. La ontología está *in nuce* en un Aristóteles fecundado por Platón: el ser se manifiesta y revela en los entes, en aquello que es, no por su propia *virtus* sino en cuanto participa del ser. La participación del

ser en un ente es lo que le confiere a éste actualidad, o en términos modernos, realidad. Los entes imaginativos, *ens irreale*, se distinguen de los entes reales, *ens reale*, por el sencillo hecho de que el ser pensado no es un verdadero ser, mientras que el ser real sí que lo es.

Lo irreal, en tanto inexistente, sólo posee realidad mental, en el pensamiento, y esta realidad ideal no es efectiva ni activa. La distinción real e ideal se empezó a establecer como la diferencia entre el ser y la esencia. El reino de las esencias se convirtió de este modo en el reino de las quididades. La pregunta por la esencia se convirtió así en la pregunta por el modo de ser, por el núcleo entitativo. La esencia es irreal e ideal, se adecua al concepto y a las categorías del entendimiento, porque su naturaleza es puramente formal. Que Aristóteles no concebía así la esencia es evidente porque consideraba que la esencia era el núcleo íntimo de la sustancia, de aquello por lo cual algo es un ser determinado, un *aliquid*, un «algo» (τὸδὴ τι). Las esencias para Aristóteles no tenían realidad extramental, eran la base de la identidad de la sustancia que se caracterizaba por ser lo individual concreto, lo singular, lo inefable: *individuum inefabile est*.

La clásica cuestión entre el *quid*, lo que es, y el *quod*, el hecho mismo de ser, marca la distinción radical entre idealidad y realidad. En este planteamiento el ser cae del lado de la *quodidad*. El ser entendido de este modo es, al decir de Wittgenstein, un suceso, un acontecimiento, un hecho. Todo lo que es acontece, sucede. El ser es lo propio de aquello que ha acontecido, sucedido. Esta identificación entre «ser» y «suceso» es la base misma sobre la que se plantea una metafísica que ha devenido ontología.

Heidegger ha sido quien, en la línea abierta por Franz Brentano y Edmund Husserl, ha intentado revitalizar una metafísica desposeída de todo referente religioso o teológico, una metafísica después de la muerte de Dios que se convirtiera en una verdadera ciencia de lo existente, del ente que sucede y acontece. Esta metafísica, de un cariz claramente existencialista e histórico, se sostiene sobre una ontología. Los entes son, como las sustancias en el planteamiento aristotélico, el lugar de revelación y manifestación del ser en el bien entendido de que sólo son porque participan del ser. El nacimiento y la muerte se transforman así en los dos ejes fundamentales de una ontología: cuando el ente, lo que es, comienza a ser, y cuando el ente, lo que es, deja de ser. Estos hechos no sólo afectan

a lo entitativo de un modo dramático y misterioso, sino que, al mismo tiempo, introducen el gran misterio del ser: si nacer es comenzar a ser y si morir es dejar de ser, ¿cómo puede el ser, que es inmortal, inmutable, eterno, idéntico a sí mismo, pura actualidad, ser participado en aquello que es mortal, nace y perece, muda y cambia, porfía en ser?

La sombra del viejo dualismo platónico planea sobre la cuestión apremiante de la «diferencia ontológica». Es aquí donde Heidegger produce una nueva inversión de la vieja ontología afirmando que el ser no es lo inmutable, ni lo eterno, ni lo idéntico a sí mismo, sino que el ser está inmerso en una historia del ser (*Geschichte des Seyns*), inmerso en la historia misma de la metafísica (*Geschichte der Metaphysik*). Si el ser es suceso, acontecimiento, no puede ser que el ser sea ahistórico ni inmutable. Sólo se podrá solventar la cuestión de la participación del ser en lo ente si se admite que el ser mismo ha empezado a ser y puede dejar de ser. Parece como si lo ente, aquello que es, engullera al ser dentro de su propia esencia, lo trasmutase alquímicamente en sí mismo. Pero, de hecho, no es así porque la diferencia ontológica se mantiene en todo momento: el ente lo es en y por el ser, de tal modo y manera que el ente está encadenado, ligado, al destino del ser, su fundamento. El ser como fundamento del mundo medieval, de la vieja metafísica de la presencia, abandona su impertérrito trono y se abaja hacia el mundo, se encarna, *acontece* o se hace histórico.

Cuando decimos que, después de la muerte de Dios, la única metafísica posible es una metafísica inmanentista, venimos a afirmar que la trascendencia divina, en su cualidad de fundamento, no ha desaparecido, puesto que la relación de fundamentación y dependencia persiste, aunque sí que ha mutado, se ha metamorfoseado; se ha hecho inmanente. Este movimiento, complejo y difícil, que acontece a lo largo de varios decenios, produce algo absolutamente nuevo en el panorama metafísico: una trascendencia inmanente o una inmanencia trascendente. Lo divino, el fundamento, no está «más allá» del mundo, sino, paradójicamente, «más acá» del mismo.

13.2. LA PROPOSICIÓN ONTOLÓGICA

En este proceso de inmanentización de la trascendencia, que se inicia con el pensamiento nietzscheano, y que los teólogos han leído en

clave teológica como un proceso de secularización, es el suelo metafísico en el que arraigará una metafísica de la voluntad entendida como voluntad artística: una metafísica artística o el arte como metafísica. En ese suelo se hace presente la metafísica del límite. En su libro *Los límites del mundo*, después de haber explorado metódicamente lo que el propio sujeto es y tras haber llegado a la conclusión de que el sujeto está suspendido entre el cerco del aparecer y el cerco fronterizo, entre el mundo y la naturaleza, irrumpe la idea ontológica con toda su pureza y su fuerza:

Ahora, en este tercer ciclo, se trata de enunciar en palabras, en escritura, lo que se muestra una vez se ha recorrido el método. Éste, por tanto, se interioriza, se retuerce, se muerde la cola. Deja de *ser ascendente*. No avanza ya de movimiento en movimiento, o no salta ya de mundo en mundo, sino que se recoge en el único mundo existente, en lo que hay, o lo que es, eso que es, dejando que se manifieste. Y se da un lugar en la palabra o la proposición que lo enuncia y determina. Tal proposición es la *proposición ontológica* que a lo largo del discurso del método se ha ido determinando. Dicha proposición dice lo que es, eso que es: enuncia lo que aparece. Pero lo hace siempre con referencia al ámbito de lo que no puede darse ni suceder como experiencia, ámbito de lo imposible o del sinmundo. El desarrollo de esa proposición es la ontología, la palabra o razón (*logos*) que enuncia lo que hay y se revela.

Por consiguiente, este ciclo despliega y desarrolla una ontología que responde a la naturaleza anfibia de ese ser que habita el límite o frontera. Desvela la ontología pertinente a dicho ser: la que resulta del propio recorrido del método. Esa ontología no hace sino explicitar lo que es a la luz de lo que soy o somos. Dice lo que es a partir de la experiencia que los habitantes del límite, y con lo que éste deja dentro, como cerco físico o mundano. Es, pues, una ontología trágica y dualista, en la cual se abre un doble ámbito en donde se aloja el mundo y el sinmundo, doble espacio que se diferencia y articula en el extremo: esos dos ámbitos sólo se rozan en la frontera. Una frontera que, a través de la pasión y de la palabra, trasciende el cerco hacia el exceso, y trae o atrae ese excedente a través de símbolos con los cuales expone la cosa o lo inconsciente. Esa ontología es trágica en razón de ese desgarramiento del ámbito entre un cerco y un exceso. Esa ontología es trágica porque trágica es toda materia animada de pasión y de inteligencia lingüística. (*LM*, pp. 282-283.)

Ocurre, pues, que estamos ante una ontología trágica en la que el

ser se encabalga entre un cerco del aparecer y un cerco hermético. Trías había distinguido, en *Drama e Identidad*, el drama de la tragedia por el hecho de que la primera constituye una aventura de salida del hogar, del origen, pero en la que la vuelta al hogar, como en el caso de Ulises en la *Odisea*, está asegurada. Por el contrario, la tragedia se caracteriza porque tanto el origen como el fin son desconocidos, se encuentra uno *in medias res*, absolutamente ignorante de su origen (en la existencia sin haber sido consultado ni decidido) y del fin. La ontología trágica es aquella en la cual el origen y el fin del ser, que ya es histórico, que deviene, se desarrolla y despliega en el curso de la historia, se desconocen por completo.

Este ser comparece y se manifiesta en el existente dotado de inteligencia y libertad. Al igual que en Heidegger, quien afirmaba que el *Dasein* es el único ente cuyo ser consiste y requiere una comprensión del ser, el acceso a esta concepción del ser como ser fronterizo, como *limes* entre un cerco del aparecer y un cerco hermético, entre naturaleza y mundo, exige el fronterizo, la inteligencia ética, como única puerta de acceso. *Los límites del mundo* constituye esa puerta de acceso en dos itinerarios o caminos diferentes.

Ese acceso a la metafísica se produce en dos niveles o pasos: en primer lugar, porque la inteligencia humana se encuentra enfrentada con el arcano, con preguntas-problemas que ella misma no puede responder. El hiato entre inteligencia y entendimiento, tal como la interpreta Kant, nos muestra que la inteligencia humana se dirige a problemas que desbordan el ámbito del entendimiento y a los que no puede sustraerse (en el caso concreto de Kant, las graves cuestiones en torno a Dios, el alma y el mundo). Este *décalage* cognoscitivo entre lo que la inteligencia se pregunta y aquello que puede conocer de un modo cierto y seguro, científico, pone al ser humano, al sujeto fronterizo, en actitud de abrirse a la dimensión ética de su existencia.²⁸³ El hombre se ve confrontado con un absoluto, un imperativo categórico, la voz del Padre muerto, una voz que se pierde en un cerco hermético que le impele a asumir su propia condición, pero cuyo contenido no puede concretar, si no es mediante una exposición simbólica en la que el fronterizo intenta «dar rostro» a los movimientos que tienen lugar desde el cerco hermético en el ámbito del cerco fronterizo. La ética del silencio, la de una presencia que supera el ámbito del entendimiento, en el que no hay enigma posible, en el que

nada se problematiza, es una presencia silenciosa que, al igual que el Commendatore al final del *Don Giovanni* de Mozart, irrumpe sigilosamente dando testimonio de esa presencia/ausencia que problematiza y pone en entredicho la coherencia de ese mundo del entendimiento.

La inteligencia se abre, por su propia naturaleza, a aquello que rebasa el ámbito del conocimiento teórico, científico, cierto y seguro. De modo que ese mismo ámbito en el que se desfonda la inteligencia, lo místico wittgensteiniano, se deja oír una voz imperativa, una voz ética. El sujeto que no se eleva a ese desfondamiento de la inteligencia, quien no hace el recorrido de la razón fronteriza, quien no se adentra en una crítica de la razón y descubre el carácter fronterizo de la misma, quien no recorre el barrio de la filosofía no puede, por tanto, hacer esta experiencia limítrofe en la que el límite se aparece de un modo trascendental en su apertura a lo ético.

La experiencia que del límite se hace en el dominio ético –en la forma de una voz que procede del cerco hermético, más allá del cerco del aparecer, voz imperativa que enuncia una orden cuyo contenido tampoco es audible– se cifra en la confrontación del sujeto con un deber absoluto que le impele a dar respuesta libre y responsable, modulando su vida de acuerdo con una exigencia que se fundamenta en una experiencia limítrofe. El límite, aquí, está referido claramente al uso práctico de la razón, y con él, a un mundo, el del aparecer, que se aparece a la inteligencia bajo otro prisma: el de una voluntad libre que puede introducir una novedad en el mundo. Se nota aquí el peso de la idea wittgensteiniana de que somos «los límites del mundo» y de que el hecho ético «modifica sustancialmente nuestro mundo de hechos», ampliándolo o reduciéndolo, introduciendo, en el mismo, un cambio sustancial. La ética no trata de hechos, ni de sucesos, sino de valores, que para Wittgenstein no son inducidos de la realidad empírica.

El ámbito de la ética hace referencia a lo que está más allá del cerco del aparecer, lo que comparece en el hombre como instancia del más allá, lo que se hace presente en el modo de la ausencia. Aquí la experiencia del límite se intensifica debido a la priorización del cerco hermético. En realidad, la ética cobra aquí un grado de connivencia con la experiencia religiosa, en el sentido de que está referida al cerco hermético y de que en este cerco hermético hay una «cierta iniciativa», una

«presión» dirá Trías, sobre el cerco fronterizo, sobre el sujeto fronterizo. El cerco hermético no se resuelve en un mero yacer, en un estar-ahí, sino que hay un dinamismo entre él y la inteligencia que lo descubre. En la experiencia ética se da forma simbólica a esa voz del cerco hermético bajo la voz del Padre muerto, la reminiscencia de aquel lugar vacío dejado por la muerte del Padre, cuya ausencia se mantiene como la más lacerante y firme de las presencias.

Por su lado, como ya vimos, la experiencia ética tiene consonancias con la experiencia estética en tanto que está referida al ámbito de la *poiesis*, de la acción creadora. La acción ética, en tanto respuesta libre y responsable, no estandarizada o reglamentada, se centra en la búsqueda de la realización plena del propio ser fronterizo, en la forma del «llega a ser lo que ya era» y del «nada sin medida», máximas que, como bien descubrió Nietzsche, constituyen la ideología socrática del conocimiento y la virtud llevadas al campo estético.²⁸⁴ En la experiencia estética el límite se hacía sentir en toda su ambigüedad y riqueza. Por un lado la obra de arte ofrece una experiencia intelectual del placer. Ya Platón, en el *Filebo*, reconoce que hay un tipo de placer, el placer intelectual, que acompaña el ejercicio de las facultades superiores en el hombre.²⁸⁵ Este placer es el que describió Kant cuando afirmaba que la obra de arte es la encarnación de una regla que se sustrae, que puede ser pensada pero no conocida, lo que convertía a la obra de arte en un verdadero símbolo.²⁸⁶ La experiencia del límite en el arte es una experiencia sensible de la inteligencia, donde aquel límite trascendental que separa entendimiento de inteligencia, recibe ahora una encarnadura sensible. Digamos que en la experiencia de la recepción de la obra de arte, en el juicio sobre esa singularidad que se impone de un modo universal en el juicio estético como obra bella, obra de arte, se hace esta experiencia de una norma universal que no se puede conocer, pero que se da a pensar. Trías describe así esta experiencia kantiana de percepción de la belleza:

La norma es, pues, trascendente: se halla localizada, a no dudarlo, *más allá del límite*, que circunscribe mi experiencia. Carezco de noticia alguna respecto a esa norma estética de la cual deriva la incondicionalidad y forzosidad de mi juicio. Hasta mí llegan estos caracteres. Es como si se me diera el caso en el cual la norma se aplica (*este* objeto), el nexo o cópula que da necesidad al juicio (*este* objeto *es forzosamente...*) y lo que la norma dice, enuncia (*este* objeto es, forzosamente, *bello*). Pero sin que

pueda, por mucho que lo quiera, determinar la norma de la que procede esta *ley particular aplicada a un caso*.

Tengo, pues, una extraña experiencia de la trascendencia. Hago, a través del juicio estético, una sorprendente *experiencia metafísica*. La norma está, desde luego, allende el cerco y la frontera. Nada puedo saber ni conocer respecto a esa norma. Nada llega hasta mí. Aquí la comunicación se interrumpe desde el principio. Pero curiosamente me llegan los efectos de la norma, con pleno desconocimiento de las causas; me llegan los juicios que derivan de la norma, sin que ésta se me revele o patentice. ¿En dónde se halla, entonces, el fundamento de ese juicio? En una norma ausente y trascendente localizable en el «otro mundo». Desde dentro del cerco no me es posible tener noticia alguna de ella. Me veo, pues, repelido hacia mí mismo. (*LL*, p. 131.)

La segunda experiencia del límite en la obra de arte tiene lugar desde el punto de vista de la *poiesis*. El artista, el genio en la creación no sigue un patrón establecido, no da forma a un concepto, no alegoriza, sino que crea de un modo semiinconsciente –los románticos dirían que «imitando» el modo de producción de la Naturaleza– en el que la norma no es mediatizada por el conocimiento, sino que, en ella, libertad y necesidad coinciden. Esta obra singular, fruto de la acción creadora del artista, inserta un objeto material, empírico, en el ámbito del cerco del aparecer, cuya norma de ejecución rebasa el ámbito del cerco del aparecer, introduciendo en él un *plus* de sentido que rebasa la esfera del conocer. Dicho objeto se configura en un símbolo y la acción creadora del artista en exposición simbólica, dado que la norma del juicio estético se sustrae, y tan sólo queda el sentimiento de placer y displacer experimentado en la belleza y en lo sublime, categorías estéticas *par excellence*, donde el sujeto imita la acción divina. También el cerco hermético crea artísticamente mediante la dimensión ética, en la que el «silencio habla», y en la «experiencia religiosa», en la que, a través del testigo, el cerco hermético consigue plasmarse en obra simbólica, obra de arte mediante el quehacer del artista, que parece asumir aquí la posición de un *medium*.

En definitiva, la exploración de los cuatro barrios de la ciudad terrestre configura el campo fenomenológico del límite en el cual el sujeto humano, manteniendo el carácter inalienable de cada uno de estos barrios, hace la experiencia de su condición limítrofe. Es en el sujeto humano

donde estas experiencias (religiosa, estética, filosófica y ética) alcanzan unidad y sentido; es en tanto que experiencias *de* un único sujeto que el límite, que en ellas comparece y se manifiesta, se configura como «un único y mismo límite». El límite se muestra, pues, fenomenológicamente como un ser de cuatro caras que, sólo en tanto que un único sujeto, dota aquellos barrios de unidad. Hay aires de familia, galerías subterráneas que ponen en conexión dichos ámbitos, pero en realidad ninguno de éstos puede dar razón de que el límite sea uno y el mismo en cada una de ellos. En cierta manera, fenomenológicamente hablando, sólo el sujeto que hace la experiencia y la relata puede descubrir, explorar y colonizar su *propia condición fronteriza*, remitiendo dichos dominios a un único sujeto: el ser del límite.

Si el *Dasein* se define a sí mismo por ser el lugar de revelación del ser, por una experiencia del ser y de la inteligencia, el sujeto fronterizo se define a sí mismo por descubrir su propia condición en la experiencia del límite como constitutivo esencial de toda experiencia genuinamente humana. Sin duda, en este nivel, parece ser prioritaria la condición del sujeto fronterizo sobre aquello que hace posible dicha condición, el límite. Podría pensarse que aquí el humanismo toma carta de ciudadanía, y que es la antropología, como en Heidegger, la ciencia reina que da acceso a la metafísica. «¿Qué es el hombre?», la cuarta de las famosas cuestiones kantianas, se configura ahora como la cuestión vital a dirimir para poder acceder a un conocimiento del ser.

Este paso, el más difícil y polémico que ha de dar todo gran pensamiento que intente acceder a la metafísica hoy, tan sólo se insinúa en esta obra, es tentativamente probado. Pero, enseguida, Trías, inspirado por su amor platónico por el mundo y fiel a sus instintos nietzscheanos, una vez intenta entender cómo es posible desde los grandes conceptos o géneros del ser (ser, nada, devenir, no ser, tiempo, etc.) hacer nacer la experiencia del sujeto fronterizo, y tras realizar una crítica al intento hegeliano de derivar el devenir a partir de la síntesis entre el ser y la nada, deduciendo lógicamente, desde un comienzo indeterminado y abstracto, el mundo de la concreción fenomenológica, recurre al símbolo artístico para aproximarnos a esa gran idea filosófica del «ser del límite», analizando el Gran Vidrio de Duchamp.

13.3. EL GRAN VIDRIO DE DUCHAMP: EL SÍMBOLO DE LA

IDEA DE LÍMITE

Duchamp, cabeza visible del Movimiento Moderno, intenta conducir la modernidad pictórica hasta sus últimas consecuencias. Todos sus esfuerzos se encaminan a realizar una crítica subversiva del «cuadro» entendido como marco que entroniza y aísla una escena, que nos es mostrada privilegiando la perspectiva del ojo humano. Duchamp en tanto representante de aquellos que afirman, como hicieron otros con la novela y con la metafísica, que «el arte ha muerto», más bien vendría a afirmar que una determinada manera de mirar, de ver, ha muerto para siempre como modelo canónico del arte. El cuadro es la encarnación simbólica de la ideología de una mirada, de una forma de ver, está tocando a su fin:

El concepto de cuadro enuncia el ser y proceder de lo pictórico a través de ese largo período. El cuadro es el lugar en el que puede llevarse a cabo una representación, es decir, una escenificación en la cual cierta presencia es recogida y reflejada. El cuadro es, en este sentido, un espejo del mundo, un espejo que refleja algún episodio, suceso o conjunto de sucesos del mundo. La ontología subyacente a ese modo de concebir el cuadro, o a este concepto empírico de arte que, en pintura, se manifiesta a través del cuadro, sería una ontología en la que la razón o el *logos* «se representa» lo que hay (mundo de la representación) bajo la forma de un cuadro en el que se recogen los sucesos o acontecimientos del mundo (como en el interior de un espejo del mundo).

Pues bien, al igual que sucede en el espejo, es propio del cuadro que su reverso sea negro, sea pura opacidad, pura abstracción, algo pegado a la pared, necesariamente invisible, ya que nada tiene que mostrar o revelar. El cuadro hace abstracción de la «cara de atrás» con el fin de promover la superficie especular, en la cual se recoge, como en un espejo, la presencia que, a través del pincel, debe representarse. No puede sorprender entonces la apelación a imágenes pictóricas por parte de Wittgenstein (o de Schopenhauer) en la concepción de lo lógico como espejo del mundo, o de representación de los sucesos que constituyen el mundo. (*LM*, p. 345.)

La gran operación que Duchamp lleva a cabo en el Gran Vidrio se ha transformado para Trías en un tema continuo de su reflexión y al que, al igual que a Platón y Nietzsche, ha vuelto una y otra vez.²⁸⁷ En la composición del Gran Vidrio Duchamp produce una *inversión* o cambio

de paradigma desde dentro del mismo paradigma. Se trata de una «revolución desde dentro». El Gran Vidrio nos muestra una escena, una composición («*La Mariée mis à nue par ses célibataires, même...*»), encerrada entre dos vidrios traslúcidos que quieren componer un cuadro sin reverso. De hecho no es exactamente así, puesto que la composición de la María puesta al desnudo por sus célibes, tiene en su textura un anverso y un reverso, enfatizados por una fractura azarosa o fortuita en el cristal. En definitiva, la «humorada duchampiana», procede del hecho de que es un cuadro hecho para ser bailado, circulado y rodeado en una danza, como los viejos tótems. Todo está puesto al desnudo, no hay nada que ocultar. El espectador puede ver en ese cristal traslúcido, en una especie de pantalla *inframinee*, una imagen suspendida en el vacío que deja circular la mirada en todas direcciones. La luz no es aquí dirigida, ni el ojo enmarcado.

El extraño efecto que produce el Gran Vidrio es el que de tanta evidencia engaña al ojo. La *Mariée mis à nue*, de tan desnuda está perfectamente vestida, oculta a la mirada. Con el paso del tiempo, en la contemplación libre, no guiada, al igual que ocurre con el símbolo triasiano, empieza a hacerse «visible lo invisible», empieza a mostrarse en lo evidente aquello que estaba oculto: la transparencia misma. El hecho sorprendente es que parece como si Duchamp quisiese pintar lo invisible, hacer visible lo invisible, desenmascarar lo oculto. La forma de hacerlo no era, como hizo la pintura tradicional, mediante las tinieblas. El tenebrismo fue la forma de pintar la luz mediante el «claroscuro», es decir, mediante la lucha matizada, en tonalidades y enfoques de los puntos de luz, entre la oscuridad y la luz. La luz se hace visible en las Tinieblas y las Tinieblas, a diferencia de la oscuridad, se hacen visibles ante la Luz. En este juego se fue desarrollando toda la gama cromática de la paleta una vez que se aprendió a «pintar la luz».

Duchamp va un paso más allá, puesto que no quiere pintar la luz sino lo «invisible», la «transparencia pura». La única forma de pintar la «transparencia» es en el vacío. La mirada, educada y reglada, se dirige a la escena, la escudriña, busca un reverso que no encuentra. La mirada es continuamente burlada por el Gran Vidrio, pero esa burla es al mismo tiempo una educación y corrección de la mirada, un aprender a mirar. Desaparecida la Tiniebla del reverso, empieza a hacerse latente que, como decía Hegel en *La fenomenología del espíritu*, detrás del «telón no hay

nada».²⁸⁸ El dualismo tiene que superarse en una nueva instancia, en un nuevo modelo. Una operación parecida intentó la fenomenología al querer «desnudar el fenómeno», sin buscar detrás de él. Y sí, ciertamente, la mirada empieza a ver lo invisible, a fijarse en eso que de tan evidente pasa desapercibido, en aquello que ciega por su puro fulgor, por su puro comparecer: la transparencia.

El cristal mismo se transforma en el objeto de contemplación; el desnudamiento mismo, el vacío se vuelve visible. Esta forma de desnudar el fenómeno es lo que, según mi parecer, nos quiere poner de manifiesto Trías con sus comentarios sucesivos a esta obra. Lo que importa a Trías es la *performance* misma, el modo en que Duchamp revoluciona un arte «desde dentro». Los mismos materiales, el mismo ojo y, sin embargo, una nueva revelación, un modo nuevo de ver lo que siempre había estado ahí pero que, no obstante, de tan evidente, no se veía. En el ámbito filosófico, en su propuesta metafísica, Trías no intenta sustituir una realidad por otra, una metafísica por otra, sino «proponer una nueva manera de mirar el mundo», «lo que hay», «lo único que hay». Dicha revolución sólo puede darse en el marco de la herencia filosófica que nos confronta con el ser y que no puede modificarse desde fuera. El ojo de la inteligencia ha sido domado y educado para mirar de un modo determinado. No se puede ser tan ingenuo como para pensar que el ojo humano es virgen, o aún peor, que el mundo «tal como lo vemos ahora», «en nuestro tiempo», es «el mundo sin más». «Enseñar» es, indudablemente, ahora más que nunca, reeducar la mirada. Por eso Trías insiste, una y otra vez, en que su filosofía, su propuesta filosófica, intenta provocar un «cambio radical en nuestros hábitos mentales».²⁸⁹

La idea metafísica que Trías intenta mostrarnos, el acceso a la metafísica desde la fenomenología, busca realizar una operación semejante a la realizada por Duchamp. No se trata de «duplicar el mundo», como bien viera Nietzsche; no se trata de buscar «más allá» del fenómeno otra realidad, en su carácter de otra, sino de «desvelar» (*aletheia*) lo evidente, hacer visible aquello que es más que visible, mostrar aquello que de tan brillante y diamantino no se deja ver, lo que ciega la mirada o el ojo que no está acostumbrado a mirar la luz más pura: el espacio-luz. El espacio-luz simboliza en Trías ese cristal traslúcido en el que se sostienen los fenómenos, los sucesos y acontecimientos, la matriz real que da cuenta de lo que hay, el fundamento último de todas las cosas

o, como Trías también lo denomina, «el signo de concordancia aislado».

Ver el espacio-luz, como para Goethe, es dirigir la mirada del objeto a la luz que hace posible la visión del objeto. En la corriente pictórica antigua, y como bien relata Platón, para que tenga lugar el acto de visión son necesarios tres elementos: el ojo, el objeto de visión y la luz que pone en contacto el ojo con su objeto y de cuya actualización nace lo que nosotros denominamos «visión». Se trata, pues, de que el ojo deje de mirar el objeto para mirar el medio, el fundamento, el que posibilita y hace posible el fenómeno, lo visto, pero que de tan evidente que es y de tan acostumbrado que está el ojo a apetecer la visión de objetos, se ha vuelto, ella misma, la luz, lo más visible, invisible.

13.4. ARTE Y FILOSOFÍA

Para transitar del símbolo a la Idea, para poder hacer inteligible lo que el Gran Vidrio de Duchamp expone simbólicamente, para ir más allá del «gesto» al pensamiento que éste pone en escena, debemos atender a las relaciones existentes entre arte y filosofía. Ha sido una preocupación constante de Trías pensar las relaciones entre arte y filosofía. Toda su obra está plagada de referencias constantes en las que se va matizando y madurando una teoría que haga justicia a cada uno de estos dos ámbitos, sin mezclarlos ni divorciarlos, y que mantenga la soberanía y la dignidad de cada uno de ellos. Una de estas exposiciones tuvo lugar cuando Trías encontró el suelo metafísico, el de la voluntad de poder como voluntad creadora, para formular por primera vez su «principio de variación»: *Filosofía del futuro*. En este libro, escrito todo él «bajo el signo del Singular», se ven filosofía y arte como dos subgéneros de un mismo género: el creativo. La filosofía no es un proceder estamentado, regulado por reglas firmes como las de la ciencia; ni es mera apostilla de ésta, ni tan siquiera una teoría o epistemología de la ciencia. La filosofía es creativa en tanto que las preguntas-problema que la orientan están más allá del ámbito del entendimiento, del reino de la ciencia. No hay reglas para afrontar los problemas filosóficos, como sí las hay, en cambio, para afrontar los problemas científicos (matemáticos, geométricos, mecánicos, etc.) y técnicos. La filosofía implica la creación, la *poiesis*. Filosofía y arte son Arte en mayúsculas. ¿En qué radica por tanto la diferencia si no en aquella tradicional que distinguía la filosofía como Ciencia del Arte?

Arte y filosofía difieren en sus métodos, en la diferente relación que establecen entre ideas universales y singularidades sensibles concretas. Mientras el arte y la literatura alcanzan la universalidad y la idea, sin abandonar jamás el plano singular sensible y concreto, quedando la idea estética revelada a contraluz, la filosofía se mueve de entrada en el plano ideal y universal, sin abandonarlo jamás, pero de tal suerte que lo singular sensible y concreto queda (en la gran filosofía) radicalmente expresado. Arte y filosofía apuntan a la misma síntesis de universalidad y singularidad, de idea y sensibilidad, pero producen dicha síntesis de forma necesariamente inversa. Se juntan en el infinito, pero entre tanto caminan separadas: «Juntos están, en las montañas más separadas», como diría Hölderlin. (*FF*, p. 116.)

Podríamos decir que, mientras religión y ética son las ciencias de la distancia, aquellas que se soportan mediante la infinita lejanía entre sus sujetos, arte y filosofía son las «eternas artes de la mediación». De esta lectura se deduce que la filosofía sólo analiza para sintetizar, que no gusta de partes deslabazadas, de miembros rotos, que es una ciencia de la totalidad, al igual que el arte. La síntesis tiene, pues, siempre la última palabra. En el arte y en la filosofía la distancia, la herida es llamada a su cancelación: son ciencias de la unidad. La diferencia radica en que la filosofía es el reverso del arte y el arte, el reverso de la filosofía. El arte promueve la síntesis de lo universal y lo empírico en lo singular sensible, mientras que la filosofía hace lo mismo en lo singular universal o supraempírico. Mientras la filosofía sería, pues, una tendencia hacia lo universal, un ansia de concreción en la Idea, por tanto, una tendencia ascensional del espíritu, el arte intentaría universalizar en lo singular concreto, o sea, una instancia encarnacional del espíritu.

Dichas tendencias lo son de una única unidad. Arte y filosofía son el anverso y el reverso de una medalla única, por eso, en la parte final del libro *Filosofía del futuro* Trías nos define el «arquetipo» como la síntesis de Símbolo e Idea, apelando con ello a una ciencia superior a la filosofía –a la que los antiguos denominaban *Sophia* o Sabiduría– en la que arte y filosofía serían reducidos a una síntesis superadora e integradora. Cuando arte y filosofía se divorcian se produce la ruptura interna del espíritu, el padecimiento de una espiritualización abstracta y vacía, sin cuerpo, o el de una encarnación asfixiante y opresora del espíritu. La integración armónica de arte y filosofía, como quedó patente en el Romanticismo,

sería la restauración de la integridad de todas las facultades del espíritu humano, la vuelta al estado paradisíaco. Este hombre íntegro, perfecto, pensaría simbólicamente, artísticamente, e imaginaria filosóficamente, reflexivamente. Arte y filosofía llegarían a su interpenetración total.

La síntesis de pensamiento y símbolo, de arte y filosofía, estaba reservada desde la teoría epistemológica aristotélica a la imaginación. Los románticos reivindicaron la imaginación como instancia mediadora de carácter universal o cósmico, metafísico. Al igual que en el mundo arábigo, de corte gnóstico y neoplatónico, la imaginación se identificaba con una región del cosmos, encargada de mediar entre lo divino y lo mundano, el terreno de las antiguas angelologías.²⁹⁰ Los románticos concibieron la imaginación como una instancia metafísica en la que forma y materia, universalidad y singularidad, se fusionaban en una única materia viviente, formadora y conformadora, como las Madres del *Fausto*, de toda la realidad viviente. La forma estaba ínsita en las entrañas de la materia y llamada a revelarse y manifestarse en ella.²⁹¹

En Trías rara vez se habla de la imaginación, pero sí de la necesidad de una mediación. Que no haya una teoría de la imaginación en Trías, o que no haya resaltado este aspecto de la *Crítica de la razón pura* kantiana, no es baladí ni anecdótico. Los dualismos en Trías, continuamente dibujados, no son sino el reclamo de una instancia mediadora: el camino hacia la síntesis. ¿Por qué no comparece nunca entonces dicha instancia mediadora? ¿Por qué la síntesis siempre se dibuja como instancia escatológica, de futuro, eternamente retrasada y dirimida? Quizá sea éste el rasgo más gnóstico del pensamiento triasiano, el concebir la consumación como una instancia eternamente dirimida, y el tiempo como retraso de la eternidad.²⁹² De este modo el retardo de la conclusión, de la unión, mantiene en tensión a *eros* como fuente de vida y creación. Del estudio de las relaciones anteriores entre *eros* y *poiesis* resulta claro que en Trías se concibe el fin como objeto de deseo, como motor de la acción creadora, pero también con su terrible carácter de acabamiento y de finalización. *Eros* ama y teme el fin. Obra con vistas a él, pero lo teme como fuente de su propia aniquilación.

No comparece, por tanto, la instancia mediadora que haría caer el pensamiento de Trías del lado de Platón o de Aristóteles, porque en él la mediación está eternamente diferida o, dicho de otro modo, porque en él todavía no ha comparecido aquello que Zizek²⁹³ denomina el mediador

evanescente: el límite en tanto que límite.

El arte, reverso sensible de lo inteligible, nos permite contemplar, en la inversión, la síntesis filosófica. De este modo el Gran Vidrio de Marcel Duchamp nos vuelve «sensible», nos pone ante la mirada, la operación que Trías va a llevar a cabo en el ámbito metafísico para acceder a la idea de Límite. Y no a la idea fenomenológica del límite, tal cual se ha expuesto en estos prolegómenos, sino a la idea ontológica del límite, a aquella que tan sólo se puede acceder mediante una inversión, no de lo fenoménico en lo nouménico y de lo nouménico en lo fenoménico, sino una inversión que supone una revolución en el fenómeno mismo, una «revolución desde dentro». Al igual que Duchamp cuenta con la tradición para producir en ella esta extraña inversión, dotando de ese modo a su gesto de toda su significación y sentido, Trías emprende su peculiar «inversión» que adquirirá todo su sentido en el marco de la tradición.

13.5. FENOMENOLOGÍA Y ONTOLOGÍA

Sólo tras esta exploración fenomenológica, en la que se constituye la experiencia del sujeto como ser fronterizo, puede plantearse la cuestión de un acceso al ser independientemente del sujeto que protagoniza ese acceso al ser. Sin esta experiencia previa, sin fenomenología, no es posible ninguna ontología. Creo que este es el punto que más acerca esta filosofía a la de Heidegger, tan contraria en otros puntos al pensamiento triasiano:

Esta segunda sinfonía [la que intenta definir el ser desde sí mismo] se instala más allá de todo lo humano. Realiza el viejo sueño del compositor de promover una filosofía sin el hombre. En este sentido la sinfonía trágica era todavía humana, acaso demasiado humana. Toda ella se desprendía del itinerario o método que el propio hombre es y encarna (en tanto es carne del límite, o materia de inteligencia y pasión, o habitante de la frontera).

Por eso era todavía ontología. Pues la ontología constituye el precipitado objetivo verbal que desprende la experiencia del sujeto. Tiene en ese recorrido su fundamento empírico, al cual dota de fundamentación lógica, racional, lingüística. La ontología mantiene una relación circular de mutua y recíproca fundamentación con la experiencia y con el sujeto que hace la experiencia. Da al recorrido metódico su fundamento lógico.

Pero a su vez tiene en esa peripecia su fundamento empírico. La ontología es, siempre, ontología fenomenológica. Constituye la absoluta depuración de toda experiencia, promovida *desde dentro* de la propia experiencia. (LL, p. 312.)

La única forma de acceder al trasmundo, a la metafísica, entendida como aquello que está detrás de la física, fundamentando el mundo físico, es la depuración de lo físico para que muestre su corazón esencial. A la metafísica sólo se puede acceder desde un destilado de la fenomenología, o sea, como afirmaba Husserl, haciendo *epoché* del sujeto y provocando una «reducción esencial» del fenómeno.²⁹⁴ El ansia de objetividad del sujeto, su afán por aprehender lo real tal cual es, su anhelo de verdad, le lleva a fabularse muerto, a ficcionar una «muerte en vida», a provocar una «muerte mística o pequeña muerte» en la que, olvidado de sí y abstraído eróticamente en su objeto, pueda describir aquello que es, lo que es, el origen de toda subjetividad desde su propio corazón esencial. Ese intento de realizar una *epoché* del sujeto es el que late en el ansia de acceder al mundo metafísico. Esa metafísica es inmanente al mundo, su reverso, su lado no manifiesto que se encuentra ya en la entraña misma del fenómeno. El fenómeno no es abandonado en ningún momento, sino que desde él y en él se realiza la operación por la cual lo fenoménico accede a su fundamentación y el fundamento se manifiesta, revela y trasluce, en lo fundamentado.

En esta ontología fenomenológica vemos que el fenómeno no se abandona en ningún momento, no se mantiene la duplicidad entre lo fenoménico y lo nouménico, ni se intenta acceder a un reverso del mundo, sino que la inteligencia intenta destilar de este mundo físico su entraña metafísica del mismo modo que Duchamp intenta crear un «cuadro» que rebasa todo lo que un «cuadro» debería ser. En lo físico, en su textura, se revela la entraña misma del mundo, el corazón batiente de su vitalidad. Al igual que no hay reverso en el mundo de Duchamp, sino tan sólo lo evidente que se hace visible, la metafísica «emergerá», «transparecerá» en la carne misma del mundo físico. Trías realiza la misma «inversión», la misma «perversión» que Duchamp al intentar realizar una «reducción fenomenológica» del mundo en la que la lógica es casi el destilado mismo de lo empírico, la síntesis vertebradora interna de lo físico y lo metafísico, la encarnadura misma de lo metafísico. Ese «transparecer» del fundamento en lo fundamentado, ese «emerger» de las profundidades a la

superficie, ese volverse visible lo invisible por evidente, conforma el paso de la ontología, ciencia del ente ligado al ser, a la metafísica que revisitaremos en el próximo capítulo.

Capítulo XIV

EL CONCEPTO ONTOLÓGICO DE LÍMITE

En el capítulo anterior pusimos las condiciones de posibilidad para poder acceder a la metafísica. Llamé concepto fenomenológico del límite a aquel que se vertebra en unidad intrínseca con la forma de aparecer el límite, un *logos* que intenta dar acogida al modo en el que el límite se desvela y manifiesta a la inteligencia. Esa revelación acontece en el dominio de la experiencia humana que se verbaliza en una teoría sobre el hombre. El concepto fenomenológico de límite responde a la triple pregunta kantiana, ¿qué podemos saber?, ¿qué debemos hacer?, ¿qué nos cabe esperar?, que se sintetizan unitariamente en la cuarta y definitiva pregunta, ¿qué es el hombre?

De este modo la concepción fenomenológica del límite es la que configura al hombre como sujeto fronterizo, como espacio privilegiado de la experiencia del límite y donde todo muestra la *marca* inconfundible del límite. El término «fenomenología» recoge tanto la connotación kantiana como la husserliana y heideggeriana, al menos como éste la expone en la introducción a su obra *Ser y Tiempo*.²⁹⁵ El «fenómeno» indica no sólo que lo que se revela lo hace a una subjetividad inteligente que en el acto de acogida formaliza y modifica un contenido sustancial, sino también en el sentido de lo que se «revela» (*offenbart*) y «manifiesta», lo que irrumpe desde un fondo hermético u oscuro, que permanece en un continuo estado de ocultación.

Eso que se revela o manifiesta en cada una de las cuatro modalidades de la experiencia humana, de un ser dotado de inteligencia, es el límite. El límite como aquello que separa lo que se puede pensar de lo que se puede conocer; los hechos de los valores y el deber del querer; lo singular universal de lo universal y de lo singular; la creación (*poiesis*) de la producción (*techné*); y, por último, el límite que separa lo que existe de lo que hay, o sea, el cerco del aparecer del cerco hermético. Ese límite permite configurar el ámbito de lo existente como una topología de cercos: cerco del aparecer, cerco hermético y cerco fronterizo. El cerco del aparecer, ámbito de lo que sucede o es del caso, es el ámbito de los fenómenos en su sentido prístino. El cerco hermético es lo que nunca comparece, lo que nunca es del caso o deviene fenómeno o, en otros

términos, el referente último de toda exposición simbólica en el ámbito del aparecer. Entre ellos, mediando como límite habitable, se encuentra el cerco fronterizo que el propio sujeto que realiza la experiencia es. Este cerco no «comparece» en el sentido que comparece el «cerco del aparecer», pero no es algo que permanezca en un estado hermético o de radical oscuridad: este cerco es la propia condición que nos constituye, nuestro propio modo de ser, el ser tal como nosotros lo «personificamos».

Hasta aquí llega el concepto fenomenológico del límite, pero no se agota aquí la Idea de límite, sino que el límite en el que habitamos y que somos posee una dimensión más profunda, más radical y fundamental, una dimensión ontológica. Para eso hemos de avanzar desde el ámbito del fenómeno al ámbito de la metafísica.

14.1. METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA

Originariamente Aristóteles entendió la metafísica, la ciencia del ser en tanto que ser, como indesligable de la ontología, ciencia de los entes. Será Heidegger quien reducirá la metafísica a la ontología partiendo del hecho de la inmanentización del mundo y distinguiendo lo «óntico», ciencia de los entes, de lo «ontológico», ciencia del ser. No cabe la posibilidad, presente en el mundo medieval, de entender el ser sin el ente, de modo que no es posible una metafísica independiente de la ontología o ciencia del ente. De este modo el ser se muestra o manifiesta en el ente y su destino va ligado al de éste. No obstante, la reflexión del ser en cuanto ser, al margen de toda consideración sobre el ente, parece haber sido la obsesión del hombre desde que se fundase dicha ciencia hace ya casi 2.500 años.

En Trías podríamos entender que la ontología es una ontología fenomenológica, y que no es posible deslindar la reflexión sobre el ser de la ciencia del ente. En cualquier caso si se ha entendido el peculiar modo o manera en que se ingresa en el ámbito ontológico se verá que el fenómeno no es en modo alguno abandonado, sino que se interioriza y, por tanto, que cualquier consideración sobre el ser lo es siempre en el dominio de lo que hay o sucede; el ser en cuanto acaece o acontece, sucede. La primera consideración en este plano ontológico es que no hay algo así como el ser, sino que el ser que sucede y acontece es un ser que deviene, marcado por un límite esencial. La existencia, en tanto dato

originario, nos muestra que el ser que en el sujeto fronterizo se desvela y manifiesta es siempre, en todo momento, un «ser en falta». Este «ser quebrado», este ser «mortalmente herido», no es ninguna forma de presencia, no es un patentizarse ante la mirada, ni un mero oponerse al pensamiento. Este ser está referido a un fundamento en falta, del cual proviene, y remitido a un horizonte de resolución, al misterio.

En este punto Trías coincide con todos los grandes discípulos de Heidegger del siglo XX (Hans Jonas, Hannah Arendt, etc.) y con alguno de sus predecesores o coetáneos, K. Jaspers y Edith Stein. La inflexión de esta nueva metafísica es que comienza a concebir el ser como un ser histórico, remitido a una fuente de la que mana (*physis*) y confrontado con el horizonte de su posible desaparición: la muerte. El ser no es siempre entendido de la misma manera, sus sentidos son múltiples, como afirmaba Aristóteles, y, precisamente por ello, la historia del ser es la historia de sus comprensiones, de la metafísica. En el siglo XX este ser ha sido entendido como un ser cuyo destino no está asegurado, cuya historia no puede establecerse al margen de la historia humana y, por tanto, de la acción libre en el mundo. El ser no es obra del hombre, pero curiosamente no es imposible frente a su hacer, su obrar, su crear.

Ese ser que es limítrofe deviene en el modo de la recreación. El ser se renueva a cada instante en su porfiar por permanecer en el ser. El ser es un ejercicio de sí mismo, un eterno recrearse, un eterno retorno. El ser implica la posibilidad de un poder ser, de un incrementarse o decaer en el ejercicio del propio ser. Ese «ser con límite que se recrea», ese «ser del límite que se varía» es al que da acogida la proposición ontológica, el *logos* que es capaz de dar acogida a ese ser que en un modo nuevo se desvela en la experiencia fenomenológica que ha hecho el sujeto fronterizo, mezcla de inteligencia, pasión y libertad.

Esta nueva ontología, que en líneas generales podríamos denominar «ontología de la finitud», ya no entiende el ser en sus rasgos divinos, en su inmortalidad e inmutabilidad, en su identidad consigo mismo. El ser tal como comparece ante el hombre es un ser limítrofe, un «ser con límite». Éste es, sin duda, el gran descubrimiento de Trías que imprime en la herencia de la historia de la metafísica un nuevo paso al entender que hay dos dimensiones indisociables de ese ser histórico, referido al cerco hermético y surgido de un fundamento en falta: el ser deviene porque existe, porque se encuentra en una situación de éxodo o

exilio. No es el sujeto fronterizo el que se encuentra en situación de éxodo o exilio, antes bien, doquiera dirige su mirada el sujeto fronterizo ve un ser que, en tanto existente, remite a un fundamento en falta, un ser que ha devenido, que ha comenzado a ser, que posee historia.

En este momento del peculiar «análisis existencial» emprendido por Trías la ontología fenomenológica, que se limitaba a una depuración de los fenómenos, llega a hacer una aseveración sobre el ser mismo, independientemente de su ser fronterizo. Este punto, en el que el sujeto parece haber completado la *epoché* de sí mismo, entronizando una personificación del ser en tanto que ser, es el que marca el paso de la ontología a la metafísica. En este sentido podríamos afirmar que la metafísica, en su calidad de ciencia del ser en tanto que ser, es el reino de la objetividad pura, el reino de un *verdadero acontecimiento*.

Puesto que este ser, que precede el nacimiento de toda inteligencia, que es anterior al surgimiento del sujeto, es un acontecimiento, un suceder, nos encontramos en el reino de la objetividad pura, tal como lo entendía Husserl; no en el reino de una objetividad trascendental de esencias objetivas o eidéticas, no en el reino de las esencialidades sin existencia, sino todo lo contrario, en el acontecimiento puro, en el puro ser como suceder, en el origen de la historia del ser, que es, de este modo, «ser *con* límite que se recrea».²⁹⁶

14.2. EL GIRO METAFÍSICO: DEL «LÍMITE DEL SER» AL «SER DEL LÍMITE»

En realidad, Trías nunca ha completado este giro y tan sólo lo usa de forma tentativa en algunos de sus textos.²⁹⁷ De hecho este giro no ha sido realizado porque, si así fuera, Trías hubiese violado, en mi opinión, el propio límite. Al igual que Kant se mantuvo en los estrictos límites que había prescrito a la razón, sin nunca confundir lo «reflexivo» o «reflexionante» con lo determinante, ni lo simbólico con lo real, mientras que todos sus discípulos, desde Fichte en adelante, no parecieron tener ningún problema en cruzar esa línea, Trías se ha mantenido firme en su posición de no ir «más allá» del límite, a pesar de que en este dominio, la tentación de extralimitarse en el uso de la razón era evidente. ¿Qué significa, pues, este giro metafísico, expresado en la fórmula del «límite del ser» al «ser del límite»? Con tal expresión no afirma Trías la prioridad

ontológica del límite sobre el ser ni sostiene, aunque a veces lo parezca, que el ser surge y nace del límite. Creo que en realidad Trías nos sugiere realizar una nueva inversión en nuestros hábitos mentales y propone no pensar el límite desde el ser, sino pensar el ser desde el límite.²⁹⁸ Este desplazamiento puede producir un cambio de sentido radical en la historia del ser. En el primer sentido el límite es pensado como propiedad o cualidad de un determinado modo de ser. El ser, que podía ser de por sí ilimitado, se encuentra aquí, en el ámbito de la finitud, limitado, condicionado. Este límite no modifica la esencia misma del ser, pero tampoco la cualifica. La limitación o ilimitación del ser aparece como algo accidental al mismo ser. «Existir» para el ser sería «ser limitado». En esta metafísica el ser sigue siendo un punto central, un concepto mágico, indescifrable, que se recubre de una apariencia de inteligibilidad.

Subvertir esta comprensión y entender el ser como ser *del* límite—este es el punto de más tensión dramática de la filosofía de Trías y lo que la distancia infinitamente del pensamiento de Heidegger—supondría afirmar que el límite, *quod se*, introduce una alteración radical en la comprensión del ser en cuanto tal. La metafísica seguirá siendo la ciencia del ser en cuanto tal (¿acaso es posible concebir algo en lo que el ser no esté de alguna manera presente sin que el pensamiento quede reducido a mera fantasmagoría?) pero no hay tal cosa como un ser ilimitado porque el ser *del* límite no nos habla de dos cosas separadas, el ser por un lado y el límite por otro, sino de un ser que es esencialmente fecundado por dentro por el límite, y de un límite que muestra toda su potencialidad y sentido en un ser, que ya no es el ser en general, el vacío y vacío ser de la *Lógica* hegeliana, un ser que necesita copular lógicamente con la Nada para generar desde sus entrañas el devenir lógico, el movimiento del pensar dialéctico.²⁹⁹

No hay más ser que el *ser del límite*, no hay más ser que el ser que tiene en el límite la clave de su propia comprensión. Este ser del límite es, evidentemente, un ser finito, pero es finito por ser *ser del límite* y no por ser finito es del límite. El ser, así entendido, es un *ser limitrofe*. En realidad, si no hablásemos en vista de la tradición, si la historia de la metafísica no hubiese sufrido una historia como la occidental, podríamos afirmar tranquilamente que el ser limitrofe es sencillamente el ser, y que no hay más ser que éste. A pensar ese ser, esa nueva concepción del ser, se dirigen todos los esfuerzos que Trías ha desarrollado en el ámbito de la

metafísica, lo mejor de su producción filosófica, su gran aportación a la historia del pensamiento occidental.

El límite nos da la clave para la comprensión del ser, de un ser en falta, en devenir, un ser que porfía por ser, un ser histórico. Este ser es un ser dinámico, no estático, que deviene. En la entraña de este ser inquieto, expulsado de su matriz, se encuentra el nacimiento de la temporalidad y la espacialidad. Este ser es espacio-temporal de un modo esencial. Esta apertura del ser, su ser *ser del límite*, hace que el tiempo sea un factor interno al ser mismo: el ser que experimentamos es un ser temporal, un ser con un pasado eterno, un futuro escatológico y un presente eterno, que se recrea en la forma del instante, encarnadura de las tres dimensiones temporales que constituyen internamente a este ser del límite que se recrea.³⁰⁰

Este ser que es radical acontecer, puro suceso, exige intrínsecamente las referencias espacio-temporales. El ser siempre será un ser en falta, siempre poseerá un pasado inmemorial, que nunca fue, y un futuro escatológico, que está adviniendo pero nunca advendrá. Por eso, y sólo por eso, ese ser está llamado a acontecer en la forma de la recreación. El eterno retorno nietzscheano es recreado aquí desde una peculiar concepción ontológica, no desde una metafísica de la voluntad creadora únicamente como en Nietzsche, sino desde una ciencia del ser en cuanto tal, en la que el ser es ser del límite que se recrea, ser que sucede o acontece.

14.3. LAS POTENCIAS DEL LÍMITE

Heidegger introdujo una distinción radical entre lo óntico y lo ontológico. En el primer caso nos encontramos con una ciencia del ente que además está estamentada y dividida por regiones, a cada una de las cuales se dedican las diferentes ciencias particulares. Lo ontológico se dedica al estudio del ser en cuanto tal y constituye la ciencia universal paradigmática. Todo lo que es, es el objeto propio de la ciencia metafísica, pero desde el punto de vista del ser. En Heidegger, que intenta promover una ontología de la finitud, y, por tanto, existencial, el ser no puede ser desligado, tal como se presenta ante el *Dasein*, de su contrario, la Nada. Las grandes potencias ontológicas, metafísicas, son las del Ser y la Nada. Ya Hegel, en su *Ciencia de la lógica* (1811), había entronizado

el Ser y la Nada como las grandes potencias lógicas que generan todo movimiento y devenir. En el pensamiento medieval, y en el griego, la Nada es identificada con el no-ser. Esta pequeña inflexión tiene su importancia porque ya Platón, en su famoso diálogo el *Sofista*, llega a la conclusión de que sólo puede haber lenguaje de la verdad y de la mentira, es decir, que el lenguaje sólo puede convertirse en un lenguaje discriminador en relación con la verdad, si el no ser de alguna manera es.³⁰¹ La razón de ello estriba en que, si el no ser no fuera en modo alguno entonces todo lo que sucede o acontece sería verdadero y, de este modo, la mentira no tendría ninguna realidad ontológica, no existiría y todo lenguaje sería, por lo tanto, verdadero. Si la mentira tiene que existir, si es posible una *mimesis* falsa y el simulacro tiene el poder de engañar es porque lo que no es de alguna manera es. No proseguiremos aquí el largo e interesante argumento platónico, tan sólo quería señalar que esta reflexión le conduce a distinguir un cierto no-ser (*me on einai*) de un no-ser absoluto (*ouk on*).

La irrupción del cristianismo introdujo, respecto al pensamiento griego, un concepto más firme y radical de la Nada. La razón de esta reflexión estriba en el rasgo de la omnipotencia divina como atributo de la divinidad. La herencia platónica según la cual Dios es un Demiurgo del mundo, orfebre y constructor del mundo, que aparece en el *Timeo*,³⁰² casa bien con la imagen de un artesano que contempla los prototipos de las cosas futuras en el mundo de las Ideas y luego plasma su forma en la materia informe, inquieta, en devenir, transida de un extraño espasmo de deseo: la *gorá*. Esta materia es, a todas luces, materia erótica, deseante. El dualismo platónico sigue presente en esta imagen del demiurgo artesano y constructor. En el cristianismo pervive este amor platónico por la *poiesis*, esta adoración por el carácter creador que ha promocionado la «ideología y culto al artista» en el pensamiento occidental.³⁰³ La diferencia estriba en que el Dios cristiano, heredero de la tradición judía, es un Dios de la voluntad. La voluntad divina es la que establece pactos, derrota enemigos, rige el curso del mundo. Trías mismo, en su libro *La edad del espíritu*, relato de la tradición según su peculiar ejercicio de rememoración, resalta el hecho de que el cristianismo medieval bebe de dos tradiciones confrontadas: la poético-filosófica y la profético-sofiológica.³⁰⁴ Esta doble tradición muestra la tensión implícita entre inteligencia y voluntad, *contemplatio y actio*.

La irrupción del cristianismo es el intento de unir sintéticamente ambas tradiciones, pero frente al modelo platónico se refuerza enormemente el papel de la voluntad divina. El acto de creación no es simplemente «formación» o «modelación» de una materia preexistente, sino que Dios crea de la Nada (*creatio ex nihilo*).³⁰⁵ La aseveración teológica no deja lugar a dudas sobre el estatuto de esta Nada: se trata de un acto de *magismo* originario de la voluntad divina por el cual la materia nace de la voluntad misma, sin nada que la preceda, como por arte de birlibirloque, del absoluto no ser al ser, lo cual resulta absolutamente inexplicable para la razón. No es la materia algo que preexiste al querer divino, sino un producto de dicho querer. Esta concepción de la materia creada de la nada emparenta, por un lado, la voluntad con la materia de modo que lo creado, la Naturaleza toda, ya no es algo ajeno a la voluntad, al querer, sino una «sustancialización del querer divino». Por otro lado, se refuerza la magnitud de la «gratuidad» y «donación» del acto creador, su potencia, que es capaz de hacer surgir algo (*aliquid*) de la Nada.

En la tradición filosófica, y hasta llegar a Hegel, esta Nada ha ido tomando rasgos diabólicos, o diabólicos.³⁰⁶ Se ha enfatizado con el transcurrir del tiempo el carácter negativo de esta Nada, su poder destructor, su potencia disyuntiva y dispersiva. En esta concepción de la Nada como poder destructor han influido muchos factores. El último y decisivo es el descubrimiento de dos fuerzas dinámicas que actúan encadenadas en la Naturaleza: la fuerza contractiva y la expansiva. Ambas fuerzas, en su enconamiento mutuo, establecen la dialéctica que sirve para explicar el proceso natural. Dichos principios, descubiertos por Newton en el ámbito de la mecánica clásica, fueron elevados al rango de principios filosóficos explicativos de la dialéctica natural por Kant en su *Metafísica de los principios naturales*. De este modo se percibía que había en la Naturaleza una fuerza de unión, de coerción, de cohesión, y una fuerza destructiva, de disyunción y disgregación. Esto hizo pensar a los naturalistas que Dios, en tanto Amor, era principio de cohesión y unión, y la Nada, de la que él hizo la creación, sería la que explicaría la disgregación y oposición a ese principio de unión que Dios mismo encarna.

De este modo se interpretó el acto creador divino no como un hecho consumado, sino como un quehacer histórico, como un acto que se prolonga en el tiempo por el cual el Amor divino se encuentra en plena

lucha con la potencia disgregadora de la Nada. La Nada se configura, de este modo, como la gran antagonista del Ser, como la potencia que nihiliza el ser obligándolo al movimiento y al devenir. El ámbito de la existencia y del mundo es el escenario de una lucha a muerte entre el Ser y la Nada. En dicha lucha ambas instancias quedan afectadas por la acción de su contrario: el Ser, monolítico, fuerza centrípeta encerrada en sí misma, se abre al devenir, al movimiento, gracias a la fuerza dispersiva de la Nada; la Nada, fuerza dispersiva, ciega, sin realidad, toma cuerpo en un contrario que le ofrece oposición y resistencia, una fuerza centrípeta que le permite mostrar toda la potencia de su negatividad disgregadora.

Heidegger, en su concepción del ser para la muerte (*Sein zum Tode*), bebe de esta herencia del pensamiento de Hegel y de la tradición del nihilismo nietzscheano. El *Dasein*, inserto en el drama de un ser que se ve amenazado de muerte, se mueve, en el caso de su subjetividad singular, ante el horizonte de una muerte inevitable.³⁰⁷ La asunción de la «muerte propia», sobre la que se construirá la vida ética del individuo, hace que la angustia ante la muerte se establezca como manifestación en la creencia del poder destructor de la Nada, como poder que es capaz de superar el poder unificador del Ser.

Trías ha criticado, muy acertadamente, esta obsesión del pensamiento heideggeriano con la cuestión del fin, de la muerte propia, en parte propiciada por una concepción agustiniana del tiempo que prioriza el futuro como único horizonte que polariza la acción y las expectativas del conocer, desear y esperar humanos. Agustín, al concebir que el tiempo viene del futuro, acontece en el presente, para ingresar después en la memoria de lo ya sido, el pasado irrecuperable, favorece esta metafísica de la angustia y el miedo porque el único horizonte inevitable de lo que ha de venir, irremisiblemente, es la muerte propia. Para Trías, con otra concepción de la temporalidad que la agustiniana, tan importante como el fin es el inicio. Y, si bien el existente puede mostrar una «extraña certeza» ante la muerte propia, no menos puede mostrar su admiración y sorpresa ante el hecho mismo de encontrarse siendo, de existir. La existencia misma del *Dasein* muestra, respecto a la cuestión del origen, que el Ser ha surgido de la Nada, que el poder del Amor ha sido más fuerte que la Muerte. La admiración, pasión filosófica *par excellence*, nos hace remontarnos, al fascinante paso del no-ser al ser, como nos recuerda Trías en su libro sobre Calderón con aquellas emblemáticas palabras de

Segismundo:

*¿Qué soberano poder
hoy ser al no ser ha dado,
que yo conmigo he pasado
sin mí del no ser al ser?
...]*
*¿Quién soy? Pero ¿qué sentido
podría decírmelo hoy,
si para saber quién soy
fuerza es saber quién he sido?
Y esto está tan escondido
al primer discurso humano
que investigarlo es en vano;
pues si quien a mí sin mí
me hizo, no me informa aquí
a mí de mí, será llano,
de ansias mis discursos llenos,
torne mi discurso atrás;
pues cuando sé de mí más
es cuando sé de mí menos.*

(Calderón de la Barca, El pintor de su deshonra,
citado en CB, p. 14.)

El origen se configura, por tanto, como el otro gran misterio de la existencia en el nivel ontológico, en el que la victoria del Ser parece burlar el poder de la Nada. En este continuo porfiar entre el Ser y la Nada, en esta lucha entre ambas instancias que configuran el ser del mundo, aparece de nuevo el límite como instancia mediadora entre el Ser y la Nada. Según Hegel el límite era derivado, era fruto de la confrontación entre el Ser y la Nada. Un ser no referido a la Nada sería un ser eterno, inmutable, divino. Una Nada no referida al Ser sería un poder negativo sin nada sobre lo que ejercerse, un hálito vano. El límite aparece posteriormente como efecto de la hibridación entre el Ser y la Nada, como fruto del engarce y la copulación tensa entre ambos. Los principios ontológicos explicarían el límite como propiedad esencial del ser finito

que caracteriza el ser mundano.

Trías concibe esta relación de un modo diferente al sostener que tanto el Ser como la Nada comulgan en un punto que es el límite. En el límite, el Ser y la Nada se encuentran, yacen y se repelen, pero se mantienen encadenados. Es el límite el que los mantiene unidos, generando esta lógica de mutua alternancia de repulsión y atracción del Ser y la Nada, que de no tener un elemento mediador permanecerían el uno frente al otro; uno encerrado en sí, otro disperso hasta el infinito. Como ya percibiera Kant, las fuerzas de atracción y repulsión necesitan una materia común sobre la que ejercerse para poder devenir un movimiento dialéctico, vivo. Esa materia común del Ser y la Nada, ese sujeto del movimiento y del devenir, no es otro que el Límite mismo.

El límite, además, en esa reflexividad disimétrica que le es característica, puede determinar las esencialidades propias de su esencia (para hablar en forma hegeliana). Y éstas son dos, la Identidad y la Diferencia, o la potencia conjuntiva que produce identidad; y la disyuntiva que hace posible la diferencia. Y ninguna de estas dos es fundante; ambas son derivaciones de la propia esencia del límite. Son las potencias del límite; o las determinaciones que la auto-reflexividad del límite halla dentro de sí, en esa reflexividad en repliegue sobre la «interioridad» de la esencia misma del límite. (CC, pp. 91-92.)

Por tanto, vemos que el Ser, identificado en este esquema con la potencia de la identidad y de la unión, y la Nada, identificada con la de la disgregación y la disyunción, sólo pueden volverse dialécticas generando movimiento si son potencias de un único y mismo límite, si realmente el límite tiene una prioridad ontológica respecto al Ser y la Nada. El ser con límite, el ser con falta, es un ser que tiene en el límite la raíz de su existencia. El ser limítrofe se ve de este modo sumido en una dialéctica de confrontación entre dos potencias del límite, conjuntiva y disyuntiva, que tienen su origen en la reflexividad del límite consigo mismo. Si Hegel concibió que lo propio de la esencia es la reflexividad, que en su caso se ejercía sobre la negatividad, en el caso de Trías la esencia es siempre esencia de un ser del límite y, por tanto, esta reflexión del ser es siempre la de un ser del límite que se recrea.³⁰⁸ Acceder a la esencia del ser del límite, penetrar en el corazón batiente del límite originario, es tarea que Trías reserva a una ciencia que, en su opinión, es más básica y más fundamental que la propia metafísica u ontología: la topología.

14.4. LA TOPOLOGÍA: LA TRANSPARENCIA PURA DEL LÍMITE

En esta espeleología de Trías al corazón de las tinieblas –que más que en un descender consiste en un desvelar, en un «sacar a la luz» el fenómeno mismo sin abandonar el mundo real, el del sufrimiento y el dolor, el del acontecer, extrayendo su *logos* interno en el fenómeno mismo–, llegamos ahora al corazón de luz, a lo evidente mismo que, por su propia transparencia, resulta invisible, a pesar de que está expuesto a la vista de todos. A esa transparencia misma del fundamento, del límite que da razón de la dialéctica entre el Ser y la Nada, Trías la denomina topología. «Topología» no en el sentido de un mero estudio del lugar o del espacio, sino porque en su filosofía el principio, el fundamento, la Idea filosófica, en torno a la que todo gira, es ella misma un «fundamento real», un acontecimiento, un suceso, el Hecho mismo del Mundo. La topología intenta referir a ese ámbito donde lo puramente trascendental es al mismo tiempo lo más real, lo más empírico, lo más fáctico. A este respecto la filosofía del límite, en tanto empirismo trascendental, se acerca a la realidad alejándose de ella, siendo, lo que más abstracto nos parece, por el contrario, lo más real. Esa topología pretende enseñarnos el corazón mismo del Límite suspendido en el vacío, el reverso y el anverso puros del Límite. En el límite como principio originario, no derivado, no se puede pensar que la acción de limitar es ejercida por dos sujetos puestos en relación. No limita esta mesa con lo que la rodea y el límite es tan sólo la superficie de contacto, la frontera definida por dos cuerpos. Queremos pensar el límite en sí (*an sich*), el límite como constitutivo del ser finito, como una realidad esencial interna, no impuesta desde fuera, sino «desde dentro». Ésta es, sin duda, la gran reforma que de la cosmología antigua se dio con Giordano Bruno cuando afirmaba el carácter infinito del mundo, porque en realidad lo que estaba afirmando era que el mundo no está limitado desde fuera: no hay «algo» con lo que el mundo limita, sino que el límite del mundo es interno, brota del corazón mismo de las cosas que existen.

En ese corazón, lo que los antiguos denominaban la esencia, nos introducimos ahora en el espacio de la topología:

Treceavo tramo: La proposición topológica. La esencia es, ante todo, reflexión inmanente, o reflexión del límite consigo. La esencia, en

esta filosofía del límite, es obviamente *esencia del ser del límite*. En este giro topológico se destaca el Límite en su condición de tal, en su referencia a *sí* mismo; y en esa auto-referencia se descubre su propia alteridad, ya que el límite siempre lo es «de» algo y «en referencia» a otra cosa.

En este giro se pone entre paréntesis, como algo presupuesto y ya analizado, la determinación del límite como siendo «del» ser, o diciéndose de él, y «en referencia» a la nada. Del límite como límite entre ser y nada se traspasa al límite en interna e inmanente auto-reflexión. Aquí, en este giro, adquiere la *esencia* su carácter propio (reflexivo y auto-reflexivo). (*HV*, p. 164.)

En este ámbito de la topología se hace *epoché* no tan sólo del ámbito fenomenológico, donde el límite lo es del cerco del aparecer y del cerco hermético, de la naturaleza y el mundo, del significante y el significado, de lo místico y el lenguaje simbólico; hacemos también *epoché* del ámbito ontológico donde el límite lo es sobre todo de un ser del límite que se recrea, en la forma de elemento mediador efectivo entre el Ser y la Nada, de la materia en la que inhiere las potencias conjuntiva y disyuntiva del límite. Esta *epoché* no es un retirar, sino un desvelar. Seguimos ante un ser del límite que se recrea, por lo cual no hay tal cosa como un límite sin ser, ni un ser sin límite, dado que esto sería totalmente contrario a la experiencia del sujeto fronterizo y violaría la verdad de la experiencia. El sujeto fronterizo no conoce un límite que no lo sea de algo y en referencia a algo otro.

Aclarado este punto, en el que Trías insiste, me parece percibir que nos encontramos ahora en la *Doctrina de la Esencia* de la filosofía del límite. El límite podía muy bien serlo del ser en referencia a aquello que está más allá del ser, lo que se le sustrae, su fundamento en falta. Pero Trías parece haber hecho un nuevo descubrimiento en el nivel ontológico: el límite no sólo escinde-y-une el cerco del aparecer y el cerco hermético, sino que es una realidad reflexiva, esencial. El límite es esencia porque limita consigo mismo, o sea, escinde-y-une a sí mismo consigo mismo. El límite no es una realidad sustantiva, no es una sustancia, no es algo que pueda ser separadamente, sino que es la acción verbal misma de limitar, acción de unir y separar simultáneamente, y esta reflexividad del límite consigo mismo es la que da razón del carácter del límite como cópula atascada que empieza a esbozarse en *Los límites del mundo* y, sobre todo,

en el último pasaje de *La aventura filosófica*.³⁰⁹ El límite establece una relación disimétrica consigo mismo, porque es idéntico a sí mismo siendo a la par desemejante. La identidad del límite es una identidad quebrada, no es una realidad una, sino una realidad una y plural, constitutivamente abierta. Aquello que limita consigo mismo se identifica y se diferencia de sí mismo, es simultáneamente principio de unión y desunión, origen y principio de creación y de vida:

En este giro el límite se dice de sí mismo en relación a su interna alteridad. Toma la medida así de su propio espacio lógico. O es límite topológico. Muestra su amplitud y vastedad de Límite (en referencia a sí y a su propio ser otro). En este giro topológico se determina el límite, en su auto-reflexión, como Identidad (de sí consigo) y Diferencia (de sí consigo). Se destacan, pues, los «géneros supremos» del *Sofista* platónico: *tautón* y *héteron*.

El Límite, en este giro, hace referencia, en auto-reflexión inmanente, sobre su propia mismidad de límite. Éste comparece entonces como lo que une y distingue su propia mismidad y su propia e interna alteridad. El límite lo es de sí-mismo y de su propia alteridad. Las ideas convocadas no son aquí, preferentemente, ser y nada sino mismidad y alteridad. El límite se evidencia como *gozne* y *bisagra* que articula y distingue mismidad y alteridad (su propia mismidad de su propia alteridad).

A diferencia de las reflexiones llevadas a cabo por Martin Heidegger en *Identidad y Diferencia*, donde intenta deducir los grandes géneros del pensamiento enunciado por Platón (Mismidad [*to autón*] y Alteridad [*to heterón*], Reposo y Movimiento, Unidad y Pluralidad), a partir de una dialéctica en la que, en la línea de la reflexión iniciada por Salomón Maimón pero sobre todo por Hegel y Schelling, se descubre que la identidad se transforma en un mero formalismo tautológico si no está dinamizada internamente por la diferencia. Y, del mismo modo, la diferencia está posibilitada internamente porque se sostiene en la identidad. Identidad y diferencia no se excluyen ni se oponen sino que se requieren y dinamizan internamente la una a la otra. Heidegger intenta deducir el Ser y la Nada a partir de estos géneros supremos de la Identidad y la Diferencia, afirmando que en el ser histórico no pueden estar, como las fuerzas de expansión y atracción, meramente la una junto a la otra, sino dinamizándose dialécticamente, como tendencias de un

principio o unidad únicos. No obstante, Heidegger no llega a encontrar esa unidad o principio mediador de la Identidad y la Diferencia porque en el fondo está pensando nada más que en una duplicidad, en un par de principios.³¹⁰

Por su lado Trías ha encontrado al mediador evanescente, el límite, del cual identidad y diferencia se predicen como sus potencias, potencias conjuntiva y disyuntiva respectivamente, y que tienen su origen en la reflexividad originaria del límite, de un límite que limita consigo mismo, en una especie de autoapareamiento originario, del cual nacen una «identidad diferenciada» o una «diferencia idéntica». En la reflexividad del límite se encuentra la secuencia que permite dar cuenta de los grandes géneros platónicos. La identidad sería el ámbito del reposo, la diferencia el del movimiento, aunque tal cosa como un movimiento puro o un reposo absolutos no existirían según esta metafísica triasiana, pues supondría la victoria definitiva del Ser a manos de la Nada o de la Nada a manos del Ser. En realidad, en tanto que guardan entre sí una relación dialéctica que los separa-y-une, debería decirse que existe un reposo con movimiento y un movimiento con reposo.

Vemos, por tanto, que esta filosofía puede dar cuenta de este principio lógico y metafísico, básico y fundamental de nuestro lenguaje y de nuestra predicación con sentido, que es el «principio de identidad» pero que, como bien vieron los idealistas, una identidad pura, formal o vacía, no existe en el ámbito ontológico ya que en dicho ámbito toda identidad es identidad eminentemente creadora, identidad viva, en la que los seres se encuentran existiendo en relación con un fundamento en falta. Dicho de otra manera, este principio de la identidad es simultáneamente un principio o «proposición de fundamento».³¹¹

En definitiva, si no entendiésemos que todo este descenso es en realidad un desvelamiento en y por el fenómeno; por tanto, no una profundización en el sentido que se produzca un abandono de la existencia sino al modo de una depuración fenomenológica de la misma, podríamos quizá afirmar que es el modo en el que se entiende el paso de la esencia a la existencia. Pero, dado que nunca se abandona el ser del límite realmente existente, diríamos sencillamente que este desbrozamiento y desvelamiento de la esencia del ser del límite parece mostrarnos una inquietud interna, una propensión interna de la esencia hacia la existencia, al menos tal como puede ser pensada la esencia desde

la existencia. No olvidemos, pues, que la inteligencia limítrofe, por su propia naturaleza, sólo puede pensar la esencia del ser que realmente existe, del dato originario que ella no puede poner ni crear, y que constituye su presupuesto básico, el origen de cualquier reflexión u orientación del pensar.

14.5. LÍMITE Y VARIACIÓN

Es la reflexividad del límite, su identidad diferenciada o su diferencia idéntica, la fuente misma del movimiento y del devenir del ser que siendo unitario es plural, o de una pluralidad que sigue siendo unitaria: el Uno-Todo vivo.

La verdad que expresa la proposición topológica muestra la trans/parencia del límite en su propia mismidad y alteridad. El Límite trans/parece en sí mismo y en su propio ser otro; podría decirse, de forma alegórica o simbólica: se muestra, en forma divergente, pero conjugada, en su anverso (como mismidad) y en su reverso (como alteridad). Pero siendo relativos y co-relativos esos términos, se promueve con ellos, en virtud de ese trans/parecer del límite, un giro interno que lo dota de interna y auto-reflexiva movilidad, o de movimiento propio (sin dejar de reposar en sí mismo, en su propia condición de límite). (*HV*, pp. 163-164.)

Nos encontramos aquí con el anhelado y esperado engarce entre límite y variación, entre una metafísica del límite, nacida de la exploración fenomenológica, y una metafísica de la voluntad del artista creador, centrada en la idea de variación, que domina el espacio que va desde *Meditación sobre el poder*, y aún antes, hasta *Filosofía del futuro*. El límite que se manifiesta como una realidad reflexiva, referida a sí misma, poseedora de una intimidad quebrada, es el corazón batiente de todo lo viviente, de todo lo existente, de todo lo que es. Todo ser que es ser del límite es, necesariamente, un ser del límite que se recrea, todo ser limítrofe se recrea, varía. De la reflexividad del límite, de su carácter de cópula atascada o quebrada, nace esta unidad que genera desde sí la pluralidad.

El gran problema filosófico, la cuestión filosófica *par excellence*, aquel al que dedicaron sus mejores esfuerzos todos los pensadores de la historia, panteístas o no, románticos o no, es el problema del Uno-Todo, del *εν και παν*. El propio Trías, en su autobiografía, da cuenta del personal

impacto y peso que tuvo algo parecido a lo que podríamos denominar un panteísmo sentimental, de cariz religioso, en determinada época de su vida:

El recuerdo tiene lugar durante la misa matutina del colegio; era primavera, se celebraba el Mes de Mayo, que era el mes consagrado a la Virgen María; la iglesia, una imponente nave con dos secciones y un pasillo ceremonial en el centro, estaba llena de flores, los monaguillos esparcían incienso por todo el amplio recinto; mis compañeros y yo sentíamos en nuestro ánimo el ascenso de vitalidad que se produce al iniciarse la adolescencia, y empezábamos a manifestar cierto cansancio o hastío ante ceremonias que nos resultaban cursis y algo fastidiosas.

De pronto lo comprendí todo: todo lo relativo a la religión, a Dios, al sentido último del universo. Sentía que nada de eso me era ajeno, o que la vida divina me rodeaba, me envolvía, me hacía sentir parte y partícipe. No estaba Dios por un lado y el mundo y yo por otro: éramos lo mismo, la misma cosa o sustancia; una corriente de energía procedía de esa fuente dinámica que era Dios y se esparcía por todas partes, hallándose presente en las cosas, en el mundo, en la naturaleza, en mí mismo.

Entendí entonces el sentido de una corriente filosófica, o teológica, o religiosa, a la que se aludía con frecuencia en clases de filosofía, en especial al referirse al idealismo alemán: la corriente «panteísta». Descubría en ese «panteísmo» del que me hablaban en clase el sentido y la significación de los misterios que en la misa y en la comunión se celebraban, de los cuales eran símbolos esos rituales que, entre tanto, se me habían hecho incomprensibles. (*AV*, pp. 20-21.)

De este modo se accede al gran misterio del mundo, la uni-pluralidad, el hecho de que el Universo no sea algo desestructurado, descoordinado, caótico, sino que se presente como un cosmos. Así se entiende la admiración del filósofo ante lo que a nadie más despierta admiración: el triunfo del orden sobre el caos, la unidad de lo disperso, la pluralidad de lo viviente. Sin duda, pensar «el mundo» es una de las tareas más urgentes e importantes de cualquier pensamiento, y esto incluye la confrontación con el problema de la Uni-totalidad.³¹² De este modo la pregunta por la uni-totalidad recibe su respuesta en una nueva esfera, la última y totalizadora, la que recoge desde esta reflexividad del límite los estadios anteriores, como si se hubiese producido un

movimiento de repliegue o concentración progresivo y ahora, mediante el principio de variación, se produjese el movimiento expansivo de la filosofía del límite:

Eso explica el decisivo giro desde la topología a la «esfera» filosófica, en la cual se extraen las consecuencias de este auto-movimiento. En virtud de él puede entonces afirmarse que «todas las cosas» giran en torno a ese gozne o bisagra que, a modo de conjunción / disyunción, o de cópula atascada, hace que todo vuelva y retorne, o sea demandada a re-petirse (o al *da capo*).

El sujeto (1) de la proposición topológica es aquel sujeto que hace posible proponer esa transparencia de la verdad (en el juego de mismidad y alteridad relativas al propio límite en pura auto-reflexión). Tal sujeto (1) es el que dice o enuncia que lo mismo es lo mismo (en el límite) en referencia a su propia alteridad. Y que la verdad es la transparencia del límite. Es el sujeto (1) del espacio topo-lógico. Yo suelo llamarle espacio-luz. (*HV*, p. 137.)

Es, por tanto, ese espacio-luz, encontrado en el ámbito topológico, el fundamento último de todo lo existente, el límite como transparencia pura que reverbera a través de todo lo que hay. Como el Gran Vidrio de Duchamp, el límite se desvela ante la inteligencia fronteriza en su calidad de transparencia pura, de pura luz que en su dimanar se vuelve *luz creadora*. El Gran Vidrio es la transparencia pura que se vuelve visible cuando el ojo deja de mirar el contenido de la escena, lo que acontece, lo suspendido en el vacío, y la dirige a aquello que hace posible la escena: el vacío luminoso, la transparencia pura, el espacio-luz.

Este espacio luz es el «fundamento sin fundamento», la Idea de límite, el último Presupuesto, la realidad que todo sostiene y no es sostenida por nada: la reflexividad del ser del límite que se recrea, esencia de todo lo viviente. Trías ha hecho resplandecer en este movimiento contractivo que va desvelando el límite fenomenológico, ontológico y topológico, un movimiento contractivo o de repliegue del pensar, para recoger de nuevo esta realidad desvelada, visible, y desplegarla en toda su riqueza creadora, omnipotente, de una unidad dinamizada o plural, en una pluralidad unificada. Ésta es la peculiar explicación de una *creatio ex nihilo* en la que la voluntad y el poder, que son siempre poder de variación, de creación y recreación, nacen de una transparencia pura, de

una Nada para la inteligencia, pero que en realidad se trata de la reflexividad pura del ser del límite que se recrea. Ya Hegel afirmaba que la esencia es la luz más pura que ciega la inteligencia.³¹³

«Poder» y «variación» quedan aquí entroncados y unidos a la idea de un «ser del límite que se recrea» que viene a poner punto y final a la historia de una metafísica que, lejos de haber muerto como algunos agoreros pronosticaban malentendiendo el diagnóstico nietzscheano, ha dado pasos de gigante a lo largo de la historia del siglo XX. Porque cada vez se va haciendo más claro y evidente que el ansia de Trías por acceder a la metafísica parte de la clarividencia de haberse dado cuenta de que la metafísica no ha muerto, sino que ha sufrido una «metamorfosis » (*Veränderung*).

Capítulo XV

LA FILOSOFÍA DEL LÍMITE COMO «METAFÍSICA ESTÉTICA»

Vemos, por tanto, que en realidad Trías ha forjado «dos filosofías en una». Una primera que nace del suelo metafísico heredado en el siglo XIX a partir de una inflexión que pasa de entender el ser como presencia cognoscitiva, donde es primada la inteligencia por encima de todo, y una segunda, donde el ser es entendido como voluntad. El primer descubrimiento de la prehistoria de esa «metafísica de la voluntad» arranca con Leibniz y, sobre todo, con Spinoza y su famosa teoría de la *virtus* o el *conatus* propio, tal como los expone en su *Ética*.³¹⁴ Ese suelo es el que permite entender la realidad como compuesta de singularidades, de personas, de poderes autónomos, interrelacionados entre ellos. Dichas relaciones pueden ser de dominio o de liberación, de esclavitud o libertad.

Es la cuestión de la singularidad, puesta de manifiesto en el análisis kantiano de la obra de arte, la que le permite entroncar a Trías dicho suelo metafísico con su lectura del *eros* platónico, según la cual el *eros* no tan sólo apetece la intelección o la comprensión, sino que la concepción verdadera tiene lugar cuando «*eros* engendra en la belleza». De este modo *eros* queda ligado a *poiesis*, la pasión a la acción, la voluntad al arte. En este momento es cuando Trías encuentra un engarce entre una metafísica de la voluntad de poder y una metafísica de la voluntad de creación. Arte y poder llegan a este amado desposorio que Nietzsche, como culminación de la metafísica del siglo XIX, legó al mundo.³¹⁵

Siguiendo la estela de Heidegger, en su comentario a la sentencia nietzscheana de que «el arte es el fenómeno más transparente de la voluntad de poder», hemos visto cómo Trías ha reconducido la cuestión del límite, tal como se presentaba en la experiencia religiosa, pasional y ética, a su dimensión trascendental a raíz de la cuestión de la diferencia entre pensar y saber en Kant, y entre decir y callar en Wittgenstein. Ese descubrimiento del límite pasional y ético reconducido a su dimensión intelectual, lógica, de pensar-decir, es el que ha abierto las puertas de una inteligencia o razón que reconoce su condición fronteriza, su dependencia de algo anterior a ella, no puesto, de un dato originario, la existencia, el escenario de la ontología y la metafísica. En ese ámbito, el de una

ontología fenomenológica, en el que se modula este Ideal/realismo triasiano, es donde se ha producido el desvelamiento del límite como transparencia pura. De la mano del Arte, del Gran Vidrio de Duchamp, entendido éste como gesto, como acontecimiento simbólico, Trías ha realizado una operación idéntica en el ámbito del pensar desvelando el corazón translúcido del límite, su condición de identidad diferenciada o de diferencia idéntica, de cúpula atascada, que nos presenta el límite como fulgor, *luz creadora*, transparencia, que genera desde sí una «variación recreadora», una topología de tres cercos, un claroscuro de luz y tinieblas. La sombra en Trías nace de la luz más pura, el cerco hermético de la transparencia pura.

Esa experiencia de desvelamiento del límite como el fenómeno más puro es semejante a la experiencia vertiginosa de caída que acaba en el espacio-luz, símbolo del fundamento sin fundamento sobre el que se sostiene todo el edificio de la filosofía del límite. En *El árbol de la vida* Trías levanta acta de una pesadilla en la que se imagina cayendo por el eje de la Tierra, desde el polo Norte al polo Sur, precipitándose en el vacío, y que él interpreta del siguiente modo:

Creo que fue en esa pesadilla donde levanté acta de un nuevo y terrible descubrimiento: también yo debía morir alguna vez. Por eso gritaba, en pleno delirio, palabras reveladoras de lo que sentía, o de lo que percibía como inexorable amenaza: «¡El eje, el eje! ¡Estoy cayendo por el eje!», decía. Y a buen seguro que ese Eje no tenía, entonces, para mí, significación política extraña de ninguna especie. Nada sabía entonces de política. Toda mi vida comenzaba y terminaba en el medio familiar y en su prolongación colegial. Esa caída libre hacia el Vacío, hacia la Nada, eso era la muerte para mí. Morir era dar el salto. Salto hacia el espacio infinito (radiante o siniestro, luminoso o tenebroso).

Suelo hablar en mis libros filosóficos de *espacio-luz*, objeto de anhelada atracción, objeto también de repulsa, o de rechazo aprensivo ante un impulso suicida (que, sin embargo tienta e instiga a nuestra voluntad). Suele conceptuarse el «vértigo» como la disposición de ánimo que se produce al quedar un sujeto *suspendido* entre esa atracción y ese rechazo. En el vértigo me hallo urgido y atraído por ese salto al Vacío. Pero a la vez siento la protesta de mi instinto de conservación, rebelándose en contra de una propensión suicida; y como resultado de esa suspensión siento el vértigo como la disposición afectiva y emocional que

registra esa situación ambivalente. (AV, p. 108.)

La pasión más originaria, la que mejor define el suelo ontológico de Trías, a la que le ha dedicado las páginas más bellas en su comentario a la película de Hitchcock *Vértigo*, muestra aquí su entroncamiento con el límite, su explicación ontológica definitiva. Ese suelo móvil, ese Vacío, genera, sin embargo, todo lo que hay, todo lo que existe. Refulgendo y traspareciendo en el corazón de todo lo existente se encuentra el límite que en su propia reflexividad consigo mismo muestra su poder de variación recreadora, su continuo contraerse y dilatarse, su capacidad para generar una unidad plural, una pluralidad una, una obra de arte. En este punto de despliegue, de expansión, que sigue a ese esfuerzo de concentración de la inteligencia, se muestra la conexión entre «límite» y «poder». El límite, en su reflexividad, genera el poder de creación y recreación.

Queda, de este modo, dentro de una lógica sistemática y cerrada, perfectamente explicitada, la máxima nietzscheana: el arte es el fenómeno más *transparente* de la voluntad de poder. El límite en su transparecer es a la vez poder creador y recreador, en el acto de creación artística se muestra claramente el poder resplandeciente de un límite originario que es transparencia pura. Trías viene así a clausurar la cesura moderna, de raíces antiguas, entre las dos filosofías a las que da acogida su propia obra: una filosofía del límite y una filosofía de la variación, una metafísica de la inteligencia y una metafísica de la voluntad, una metafísica de la *contemplatio* y una metafísica de la *actio*. Con la filosofía de «un ser del límite que se recrea» Trías ha conseguido llevar a síntesis el período que abarca de *Meditación sobre el poder* a *Filosofía del futuro* con el período, propiamente dicho, de la filosofía del límite que abarca desde *Los límites del mundo* hasta *El hilo de la verdad*.

15.1. SÍMBOLO E IDEA

En toda gran filosofía percibimos una tensión interna, un conflicto, que fácilmente puede conducirnos a asentir a la famosa sentencia heraclítica de que «la guerra es la madre de todas las cosas». Y es que en filosofía los paradigmas democráticos no rigen. Podríamos pensar que el fin de toda filosofía es solventar pacíficamente el conflicto, llegar a un acuerdo haciendo que las partes enfrentadas renuncien a sus

pretensiones. La resolución pacífica de conflictos, la reglamentación jurídica sobre la contradicción, no tiene vigencia filosófica. Nietzsche lo formuló sin tapujos: hay que enconar el conflicto, hay que incrementar la contradicción.³¹⁶ Esa contradicción, esa tensión interna, es la misma que laceraba cruelmente el alma de Goethe cuando se debatía entre los aspectos diurnos y nocturnos de la existencia, entre romanticismo y clasicismo.³¹⁷ Platón y Nietzsche, las dos estrellas binarias que, como los Dioscuros, han guiado la singladura triasiana en medio de este mar proceloso de la filosofía, encarnan este carácter trágico de toda verdadera filosofía. Platón, la encarnación en Occidente del filósofo de la Belleza ideal. Armonía, proporción, canon, reino de la luz, parecen ser los rasgos más sobresalientes de este pensador que hizo de la belleza el camino al bien metafísico, a la luz más pura para el entendimiento. La inteligencia se volvía *ipso facto* moral en su búsqueda de la Verdad, de la luz más pura de la inteligencia. El *nous* buscaba afanosamente esa luz ideal, esa armonía, esa Belleza que generaba en el alma un placer intelectual que incrementaba las fuerzas del alma en su ascenso al mundo de las ideas, dando a la erótica y patética humanas un impulso ascensional hacia el reino puro de la luz. El barro, como bien se reía de ello Aristófanes en su comedia *Las ranas*, parecía ser el peor de los pecados, la encarnación simbólica de una materia cenagosa que cuando se seca escama y recubre la piel, impidiendo al alma volar al encuentro de esa Belleza encantadora.

Ese ideal quedará siempre grabado en el alma de Trías. En su gusto estético, en los ejemplos que usa y comenta, conviven un vanguardismo innegable (Kubrick, Hitchcock, Schönberg, Bartók, etc.) con las continuas referencias a los clásicos (Botticelli, Calderón de la Barca, etc.). Incluso las referencias a pensadores vanguardistas lo son de aquellos que pueden considerarse «clásicos» en algún sentido. La pureza de la forma se dibuja en este criterio estético triasiano en la elección de sus ejemplos, en las figuras, formas e imágenes que adornan su curso de pensamiento.

Frente a él se alza la imagen de Nietzsche, sujeto guiado por la intuición oscura, amante de las dimensiones ocultas de la existencia, de una especie de «forma intuita», una lógica del inconsciente, un *logos*, una trama que se forja en un proceso no consciente, una arquitectura subacuática, un mundo de la forma preconsciente. En realidad, ésta es también el engarce con Goethe, que unió como nadie estas dos

dimensiones del gusto estético: un clasicismo de lo romántico, un romanticismo de lo clásico; un mundo preformado en el interior de la Naturaleza antes del nacimiento de la inteligencia, un mundo subterráneo que apetece y anhela la luz, el clasicismo de las formas luminosas.

En esta bipolaridad, bipolaridad estética, entre «formas de la oscuridad » y «formas de la luz» se mueve siempre el pensamiento triasiano. En él se ha forjado la idea de una razón, *logos* luminoso, que lucha y batalla con las sombras: las sombras de la razón, de la realidad, de la pasión, del sentimiento. No se busca el irracionalismo de las sombras, ni un sentimentalismo vago; no se anhela la emoción ciega, desprovista del destello de la inteligencia. Se anhela un *logos* de las sombras, una forma del espacio refractario a la razón. En la vía de Nietzsche, Freud y tantos otros, Trías se lanza a la colonización de las sombras, a la conquista, por parte de la inteligencia, del reino de las sombras, todo ello a partir de ese concepto de «forma preconsciente». La estética ocupa, pues, un lugar eminente, único y privilegiado, en ese acceso a lo prelógico o preconsciente.

El símbolo es el medio del que dota el arte a la inteligencia para posibilitarle el acceso más allá de lo lógico-conceptual, más allá del concepto, de lo autoconsciente. El mundo del entendimiento, el mundo lógico, es un mundo diáfano en el que no existe el claroscuro; en él sólo reina la certidumbre inconclusa, una certeza parcial que no roza ni de lejos la vestimenta de la Verdad. Por su parte, la aspiración de la inteligencia humana es llegar a la Verdad, y para acceder a ella ha de confrontarse con el arcano, el misterio, aquello que desborda, por riqueza de contenido, el aparato conceptual humano, y, entonces, el hombre recurre al símbolo, al Arte, a la estética, para dar forma a aquello que se puede pensar y no se deja conceptualizar. En el fondo, se hace presente la afirmación kantiana de que el símbolo da acogida a la Idea, a aquello que excede lo conceptual y lo fundamenta. El *telos* del concepto, la finalidad última que le dota de armonía y sentido, de uni-totalidad al uso del entendimiento humano, son las ideas. Las ideas, sin embargo, son de naturaleza problemática para el entendimiento y desbordan cualquier posibilidad de ser entendidas lógicamente, conceptualmente. En este punto el símbolo da encarnación a la Idea, la vuelve sensible, la despoja de su naturaleza fantasmagórica e irreal. La Idea toma «cuerpo», se «encarna», se hace visible en el Símbolo.

Hemos visto que el símbolo es la encarnación singular de la Idea. Tanto el símbolo como la Idea son una síntesis de universal y singular, los arquetipos del ideal de cualquier forma de conocimiento humano en el que el sentido toma y adquiere cuerpo. Símbolo e Idea son la misma síntesis invertida, uno en lo real otra en lo ideal. Hay un parentesco y una familiaridad entre el Símbolo y la Idea, entre el arte y la inteligencia.³¹⁸

De este modo queda puesto de manifiesto que la filosofía de Trías, encarnación del verdadero conflicto entre la luz y las sombras, ha alcanzado en la forma el reino de la síntesis. La forma es aquello en lo que se familiarizan el símbolo y la idea. Ambas son formas, una sensible y otra inteligible, pero son verdaderas formas del conocimiento y de la *poiesis* creadora. La metafísica de finales del siglo XIX intuyó, en su exploración del inconsciente, que era posible formular un *logos* que superara, complementándolo, el *logos* conceptual. Mientras que Freud había hecho el mismo descubrimiento en el ámbito de lo infraconsciente, infrarracional, Eugenio D'Ors, en su obra *Introducción a la vida angélica*, reclamaba lo que ya los neoplatónicos, gnósticos, etc., habían desarrollado con profusión: una ciencia de lo suprarracional.³¹⁹ La angelología, como él bien sabía, era esa ciencia, una ciencia de las potencias angélicas que descienden de la Sabiduría y del Suprauno hasta la mente humana, mientras que las potencias del inconsciente son las que ligán esta mente con su base instintiva y pasional, con su sustrato natural.

En este punto, en el que descubre un *logos* formativo que supera el *logos* conceptual, un *logos* estético, de la Forma, que trasciende, por arriba y por abajo, el mundo del entendimiento, Trías me parece el seguidor más acérrimo de Aristóteles. Aristóteles desarrolló una filosofía de la forma (*morfé*) y de la potencia (*potentia*). Contrariamente al modelo platónico, afectado de un cierto dualismo insuperable, Aristóteles intentó forjar una ciencia hilemorfista sostenida por su teoría del acto y la potencia. Aristóteles se da cuenta de que la forma es un concepto más amplio que permite abarcar el concepto platónico de idea (*eidós*) pero también todas las formas potenciales presentes en la materia (*hyle*), dando cuenta de la actualización de lo mutante o cambiante. Aristóteles realiza una Física y una Metafísica, una ciencia del devenir, del movimiento, del cambio. El modelo platónico se dinamiza en Aristóteles, manteniendo siempre un dualismo interno, vivificador, que es superado en un monismo integrador.

La gran filosofía aristotélica ha primado siempre la forma, el acto, por encima de la potencia, pero ha visto en la potencia una vocación innata al acto, o sea, una preformación de la forma en la potencia, una priorización de la potencia sobre el acto. De este modo creo que podría afirmarse que encontramos en Trías una filosofía de la forma que explora con detenimiento el reino de lo potencial que precede al acto, el reino de aquello que se conoce de un modo «indirecto y analógico» a partir de lo que existe en acto: una materia o matriz potencial que precede desde su ocultación todo *logos* autoconsciente, el cerco hermético de lo que se da sustrayéndose sin el cual no hay posible filosofía del límite. Por eso, puede afirmarse que la propuesta de la filosofía del límite es la de un materialismo de nuevo cuño, que lejos de excluir de sí el espíritu lo requiere, pues éste se encuentra en la materia preformado y dispuesto a desvelarse y manifestarse. Por este motivo creo que Trías, como en su día pretendió Hegel en Alemania, puede ser reconocido como el gran Aristóteles hispano.

15.2. PODER Y VARIACIÓN

En Trías, como en Aristóteles, la filosofía de la forma, del arte, deviene filosofía de la *potentia*, del poder.³²⁰ El poder es el origen y la fuente de la forma. En el análisis llevado a cabo por Trías en el que el poder se manifiesta, prioritariamente, en la creación (*poiesis*), demuestra que hay una connivencia interna, una familiaridad entre «poder» y «orden», entre «poder» y «forma». Uno estaría casi tentado de afirmar que el poder genera, de por sí, orden. O que todo verdadero orden es la manifestación creadora, la obra, de un poder. «Poder» y «Orden», «Poder» y «Forma» son realidades indesligables.³²¹

El devenir, como para Aristóteles, no es algo azaroso y caótico, no es simple caos. Trías percibe en el devenir una ambigüedad congénita entre lo que decae y lo que se alza.³²² Para Trías el devenir es fruto del poder que se ejerce en el ámbito de la naturaleza y de la ciudad. El poder de la realidad, el poder de la *physis*, es en realidad, según hemos visto, el poder del «ser del límite que se recrea». Este devenir es una intensificación progresiva de la unión, dinamizada internamente por el poder creciente de la división o escisión. Ambas realidades aparecen unidas en el límite, la de la división y la de la unión. Una unión que se

hace más visible y patente cuando está dinamizada interiormente por una división superada; y una división que se vuelve más efectiva y real cuando se da en el seno mismo de la unidad. Ese proceso, si se definiese sólo desde la lógica de la reflexividad del límite, parecería un proceso ciego, que se encona y se une, alternativamente, pero que no conduciría a ningún fin.

Pero, por fortuna, el ser no sólo lo es del límite, sino del límite que se varía; lo cual implica que el proceso natural ha generado, de forma inexplicable para la propia inteligencia, la razón. La inteligencia humana nace, a la par que la libertad, expulsada de la Naturaleza, excéntrica respecto a ella, razón por la cual su nacimiento es para ella un misterio tan irresoluble como el nacimiento del mundo. El análisis existencial y la comprensión ontológica del límite sólo nos permiten percibir una ontología trágica, una contradicción interna del ser que le hace devenir. Pero desde la inteligencia ese ser que deviene no solamente deviene sino más sino que se encuentra, en el quehacer humano, mediado por la libertad y confrontado con el dilema de devenir una estructura de dominación, un poder que decae, o una estructura de poder liberador: la variación. La variación, en tanto principio enraizado en el símbolo, en la singularidad que incita a la recreación creadora, nos habla del límite como singularidad. La inteligencia existe por el límite, en el límite encuentra el principio que la impulsa a dar forma a lo inteligible, no conceptual, y en última instancia, abrirse a lo místico que desfonda toda forma. De ese modo el límite en tanto singularidad poderosa invita a la recreación creadora, a la hermenéutica simbólica que requiere de un poder recreador.

La hermenéutica es la forma en la que deviene la cultura humana conformando el desarrollo histórico de la vida cultural del hombre. Este variarse del ser histórico, que tiene un soporte en el ser natural, se encuentra mediado por la libertad y la inteligencia humanas, o sea, que en ellas juega un papel importantísimo el poder. Gadamer pensaba que las comunidades históricas que constituyen y configuran la tradición se configuran como comunidades hermenéuticas en torno a un texto sagrado (sea religioso o jurídico), de forma que la historia para él se dividiría más bien en heterodoxia y ortodoxia, entre los que se acercan al canon interpretativo y los que disienten de él.³²³ Para Trías el movimiento de lo histórico es un movimiento del poder de las singularidades que se basa en una decadencia o incremento del poder. La acción creadora es la que

permite la continuidad histórica, el encadenamiento sucesivo de obras de arte singulares con capacidad de abrir nuevos sentidos sobre el mundo cultural; mientras que la decadencia en el poder se manifiesta por la «institucionalización» de la hermenéutica, por la impotencia para generar una recreación del sentido de un símbolo viviente mediante la producción de obras de arte. De este modo el poder creador deviene poder estéril institucional, estructura de dominio.³²⁴ Este dominio se manifiesta en la esterilidad del poder para la creación y la recreación. Este poder es incapaz de dar con el sentido del pasado ya que su impotencia le impide abrir, mediante una acción recreadora, el sentido originario de la obra de arte, o sea, sin verdadera creación, no hay comprensión posible. En este punto, Triás es heredero directo de uno de los grandes pensadores de lo histórico. Vico, en un alarde sin precedentes de modernidad, llegó a la conclusión de que la verdadera comprensión sólo es la de aquello que se realiza o hace: *factum est certum*. El hombre puede conocer el ámbito histórico, cultural, mejor que la Naturaleza, pues la Naturaleza sólo puede ser conocida en su intencionalidad última por su Hacedor. El hombre tiene una connaturalidad y familiaridad con lo que es producto de sus manos, hijo de su imaginación, obra perfeccionadora de su espíritu. Hacer es comprender: *factum est certum*.³²⁵ La repetición implica, por tanto, una incapacidad para la creación, o sea, para recuperar la continuidad histórica en el ámbito de la comprensión. Si no se vuelve variación, la repetición mata la vida del espíritu, la obstaculiza y retrasa.

La historia deviene, así, una lucha entre la variación y la repetición. La variación es el principio que asegura la continuidad histórica, imprescindible para la supervivencia humana, para que el hombre no entre en el camino infernal de la repetición, para que pueda abandonar el estadio circular de una naturaleza perdida en sí misma, iniciando con ello el camino de la linealidad que implica siempre toda creación. Vemos, pues, que la historia es *magistra vitae*, que si realmente hay verdadera variación ésta nos libera de caer en los mismos errores, en el «sisifismo» de un Prometeo encadenado, como querían Jean Bodin y otros humanistas. La variación nos sustrae de la naturaleza primigenia, aquella que Jacob Böhme muestra como una rueda de fuego circular, abriendo espacio, en el marco de la Historia, para lo verdaderamente humano.

Triás realiza, así, en su filosofía de la historia, ejemplificada en

La edad del espíritu, una peculiar relectura del «eterno retorno de lo igual» nietzscheano. Si Nietzsche había acertado al ligar la idea del Superhombre, de la voluntad de poder como arte, con la idea del «eterno retorno de lo igual», no había acertado a establecer la sombra de esa voluntad creadora: la obra de una voluntad decadente sin capacidad para hacer retornar lo mismo en la forma de la variación. Esa voluntad hace retornar lo mismo en la forma de lo que se repite, de lo que es idéntico. La repetición implica la falta de novedad y, por tanto, una identidad vacía en la que la repetición no deja marca ni huella alguna, una identidad pétreo que es ajena al tiempo y, por eso mismo, ahistórica en su historicidad misma.

Quedan, por tanto, en esta forja de poder y variación, junto con el Símbolo y la Idea, íntimamente unidas las estrellas binarias de Platón y Nietzsche en la filosofía de Trías, en su propuesta de una «filosofía del límite». Nadie adivinaría, ni el mismo Nietzsche, que su semilla arraigaría con tanta fuerza lejos de su tierra natal, lejos de su amada Alemania, y que iría llevada por la deriva cultural a enraizar y florecer en Hesperia, en el terreno originario de esa idea, en la cultura de los griegos, en la luz cenital del Mediterráneo. Mientras Nietzsche miraba a Oriente, al País de Zaratustra, al mazdeísmo, resulta que la salvación venía de Occidente.

15.3. TOPOLOGÍA Y VERDAD

La filosofía misma es obra de arte, *poiesis*. Los sistemas filosóficos, forjados en el curso de la historia, son productos históricos tanto como las leyes, las instituciones, la técnica, etc. Lo cual implica que esos mismos productos están sometidos al «principio de variación» y no pueden sustraerse a él. La filosofía, en tanto escritura, palabra proferida, es indudablemente hija del poder creador, suscitado a partir de Ideas-problema, forjado en un lenguaje, *logos*, que rebasa el ámbito de lo meramente conceptual y, por tanto, confrontado con la «prueba», a la hermenéutica recreadora. Esta filosofía no se puede configurar, por sus propios presupuestos, como una filosofía dogmática, como un sistema cerrado y, aún menos, como poseedora de una verdad cierta e indubitable, eterna, superadora del tiempo y de la historia.

¿Qué verdad puede encerrarse en la filosofía del límite? ¿Por qué esta filosofía se propone y no se afirma? ¿Qué quiere decir para una

filosofía proponerse? Todo radica en qué se entienda por verdad y, todavía más, por «verdad de una proposición». La verdad fue entendida, antiguamente, como un atributo de una forma especial de revelación. La verdad para los griegos era *aletheia*. Sin duda ha sido Martin Heidegger quien ha querido recuperar para nosotros ese sentido originario que el concepto de verdad escondía para los griegos.³²⁶ Esta revelación debe entenderse como un modo de desvelamiento, como un acontecimiento que modifica radicalmente el curso de la inteligencia en su conocimiento del mundo. Este desvelamiento implica que lo que se ofrece a la inteligencia, en primera instancia, es una verdad velada, oculta. La ocultación forma parte del modo originario, primigenio, que tiene la verdad de manifestarse o revelarse.

La segunda gran forma en que fue entendida la verdad es como *adaequatio*. Ya vimos que esta adecuación, encaje, provenía de la naturaleza radicalmente heterogénea entre inteligencia y realidad.³²⁷ El realismo consideraba que el mundo del ser fáctico, del acontecer, y el mundo del pensar eran dos mundos radicalmente distintos. En parte dicho análisis tenía en la base la consideración que sobre el lenguaje como forma del pensar-decir llevó a cabo Aristóteles en su filosofía. Dicha consideración mantenía que el lenguaje era una réplica ideal de la estructura de la realidad, que la proposición afirmaba algo sobre el mundo de los hechos en el marco de la estructura ideal propia del lenguaje, que era una verdadera réplica de la realidad sin que tomase nada de ella. La lógica nace de este singular descubrimiento. Por eso Aristóteles afirma que la verdad es el revelador descubrimiento de una *coincidencia* entre los hechos y los pensamientos: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. En esta adecuación se producía la fruición de un movimiento doble: la realidad se gozaba de ser realidad inteligida, intelección que recubría la realidad de su carácter manifestativo, de su dimensión de realidad verdadera. Y, por otra parte, la inteligencia misma se veía vivificada por su apertura a la realidad, a la vida. La inteligencia, en tanto que sentía que había realizado una intelección verdadera, que había aprehendido idealmente la realidad, se sentía vivificada y fortificada en su raíz.

Este dulce desposorio entre realidad e inteligencia se convirtió en el anhelo secreto de todo impulso filosófico. La filosofía crítica no acabó con este impulso de la inteligencia, pero introdujo en él importantes modificaciones. A partir de Descartes la verdad deja de ser la

coincidencia entre realidad e inteligencia, y se vuelve asunto propio de la inteligencia. La verdad se ha de medir por el grado de «evidencia» que ésta manifiesta ante la inteligencia. La verdad sólo puede ser aquello que se manifiesta de un modo tan claro y evidente a la razón que ésta no pueda dudar de ello. De hecho esta verdad, por su carácter de visión clara, suele identificarse en Descartes con la sencillez y la simplicidad.³²⁸ Únicamente lo simple ofrece una claridad indubitable ya que puede ser contemplado en un solo acto de aprehensión inteligible, intuitivo, no compuesto, que asegure la verdad de lo contemplado, excluyendo toda duda. La intuición cobra aquí carta de ciudadanía sobre el análisis, sobre los razonamientos y los juicios, que deben ser descompuestos en sus realidades últimas, más simples, para proceder a su comprensión exhaustiva.³²⁹

La verdad se transforma en un criterio interno de la inteligencia para determinar el modo de comprensión de lo que se da a pensar. Lo real debe ser para Descartes lo más claro y evidente, lo más inteligible, lo más afín a la razón: la certeza. Descartes no llega a entender que lo real, por puro evidente, sea lo más oscuro para la inteligencia. En realidad, en Descartes no se plantea la cuestión de que la Verdad sea tan luminosa como para cegar a la inteligencia. Esta ceguera, que es patente en el ámbito físico, cuando uno dirige su mirada directamente al sol –cosa que sabía muy bien Platón–, no es contemplada por Descartes en el ámbito intelectual.

Kant, en la línea cartesiana, se dedica a una exploración exhaustiva de la razón, un conocimiento precrítico que asegure la infalibilidad del conocimiento de los fenómenos. Este estudio precrítico nos informa de que existen instancias *a priori* que modifican esencialmente nuestro conocimiento de la realidad, de los aconteceres del mundo. La verdad en Kant se subjetiviza, o mejor dicho, adquiere validez universal para todas las subjetividades. Esta validez universal implica que, en sentido moderno, la verdad se vuelve un conocimiento objetivo, que visto desde el punto de vista antiguo, sin embargo, no deja de ser meramente subjetivo. La verdad para Kant sólo radica en la validez universal de lo conocido. La inteligencia no puede conocer la realidad en sí, lo nouménico, sino tan sólo lo fenoménico. La inteligencia se ve mortalmente herida en su intento de abrirse a la realidad, en su ansia de conocer la verdad. Verdad ya no es la *adaequatio rei et intellectus*, sino la

adaequatio mens ad mentem. Los juicios universales *a priori* son los juicios verdaderamente verdaderos, aquellos en los que la inteligencia se muestra universal en su modo de proceder, de categorizar, de enjuiciar. Queda claro que en Kant un juicio es verdadero si es universalmente válido. Esta validez no es fruto del consenso, ni del diálogo, sino de la misma estructura ideal de la inteligencia, de la misma arquitectónica de la razón, idéntica en todos los sujetos que conocen. La verdad es, pues, aquello que nos permite un asentimiento universal dada la configuración de nuestra facultad de conocer. La objetividad de la verdad no radica en que la inteligencia dé fe de que aquello realmente es, ni en que la realidad se abra a la inteligencia y ésta a la realidad en el acontecimiento de la verdad, sino que las inteligencias se reconocen entre ellas en la verdad como forma de acontecimiento subjetivo de la verdad. En la verdad reconocemos un universal modo de proceder de nuestra facultad intelectual de aprehender fenómenos.

La epistemología de Kant introduce un cambio radical en el concepto de verdad aunque, por otro lado, desvela un rasgo de la misma, olvidado por la antigüedad: la universal validez, la necesaria comunicabilidad de la verdad a cualquier forma de inteligencia. Trías recoge ambos rasgos, el antiguo y el moderno, en su definición y concepción de la verdad, en este singular Ideal/realismo en variación que es su filosofía del límite. En su última obra, *El hilo de la verdad*, ataca esta espinosa cuestión que ya había adelantado en *La razón fronteriza*, al analizar la naturaleza de la inteligencia. En aquella obra afirmaba Trías sobre la verdad:

Hay tantas doctrinas de la verdad como filosofías, ya que la verdad, y su problemática, acompaña siempre a toda aventura filosófica, desde sus orígenes griegos a nuestros días. El problema de la verdad no está en absoluto resuelto. ¿Cómo va a estarlo, tratándose de un problema filosófico?

En este ámbito no hay «soluciones», ya que la filosofía tiene que habérselas siempre con *aporías*. Y éstas, por su propia naturaleza, ni se resuelven ni se «disuelven». Sólo vale afrontarlas en toda su radicalidad y aventurar, en relación a ellas, una respuesta. Pero esa respuesta se halla siempre expuesta al marco crítico y litigioso en el cual (y sólo en el cual), puede existir, como en su *hábitat* natural, la aventura filosófica. (RF, p. 223.)

A primera vista parecería que Trías defiende una concepción escéptica o relativista frente a la verdad. Hay tantas verdades como sistemas filosóficos, cada una de ellas tiene una validez absoluta en el marco histórico en el que se forja y conforme al problema al que intenta dar respuesta. No obstante, la idea de Trías sobre la verdad es más compleja, más intrincada, no tan simple. La verdad no es una verdad absoluta, una verdad cerrada y acabada, inerte. La verdad es para Trías casi un proceso de ajuste o desajuste entre una realidad y una inteligencia limítrofes. El análisis ontológico y metafísico de la realidad nos mostró el límite incardinado en el seno interno de la realidad, realidad limítrofe, en falta, en la que se muestra el juego de las potencias disyuntiva y conjuntiva del límite. La realidad lo es de un ser ontológicamente trágico, dividido internamente, una realidad en devenir que es expulsada en referencia a su fundamento en falta. La realidad existente está marcada por el límite. Por su lado, la inteligencia llevada a su extremo, confrontada con su raíz, nos muestra que no es posible conjurar en un concepto la realidad toda, la esencia de la realidad. La inteligencia limítrofe muestra de qué modo la realidad, el dato originario, un *factum* no surgido ni puesto por la razón, ha de preceder cualquier uso reflexivo de ésta y cómo la inteligencia percibe este límite entre realidad e idealidad sobre la que ella misma se funda. La verdad, por tanto, queda problematizada porque las realidades que la *philosophia perennis* ponía en juego, inteligencia y realidad, están marcadas internamente por el límite, lo que implica que esta relación, o correlación, en la que consiste la verdad no es una correlación sencilla o simple entre dos términos, sino una relación compleja entre dos términos problemáticos que no son simples ni unitarios:

La asunción ontológica del ser del límite determina la pauta metódica desde la cual puede accederse al espinoso problema de la verdad. Constituye el compromiso ontológico desde el cual puede despejarse, quizás, la cuestión relativa al conocimiento. La teoría del conocimiento que, en este contexto, pueda llevarse a cabo halla en esa idea del ser del límite su principal punto de apoyo.

Pues tal idea fecunda los términos relativos entre los cuales tal conocimiento se juega. Tradicionalmente esos términos son el concepto y la realidad, de cuyo ajuste derivaría el conocimiento verdadero. Y esos dos términos (y en consecuencia la relación posible entre los dos) deben

ser recreados y reconstruidos desde premisas ontológicas que derivan desde la asunción del ser del límite. (RF, pp. 232-233.)

La verdad ya no consiste en una relación simple, sino compleja, entre la esencia de la realidad y la inteligencia, entre una esencia existente y un concepto de una inteligencia viviente, realmente existente. El concepto se desborda en Idea y la Idea alude a esa configuración desbordada de la esencia de la realidad en la que la realidad es siempre límite, referida a un fundamento en falta. Por eso la verdad es un acontecimiento en el que inhiere el símbolo, un acontecimiento en el que la Idea se abre al símbolo como a su encarnadura, o en la que estamos ante un «concepto real», o sea, una «Idea-Símbolo», en la que se dan cita lo sensible y lo inteligible, en apretado trazo:

Cuando el conocimiento filosófico obtiene la verdad [del ser del límite] alcanza propiamente su objetivo: su deseo de saber se colma en una forma, siempre precaria y aporética, de verdadera sabiduría. En ella logra su plena maduración la experiencia destilada del puro *factum* del comienzo, que es la existencia en éxodo y exilio.

Por el contrario la ocultación y el olvido, o la tachadura, de ese ser del límite determina el bloqueo constitutivo de la aventura filosófica.

Sólo que la sabiduría filosófica debe colmarse, y completarse, con la libre creación de formas y acontecimientos simbólicos. Ya que éstos permiten sublimar las carencias relativas a la propia naturaleza precaria y frágil de ese ser. Por eso la verdad alcanzada en la razón fronteriza a través de la aventura filosófica debe articularse y conjugarse con esa orientación simbólica en la que está en juego, en registro estético y religioso, ese mismo carácter co-relativo de la verdad, sólo que sensibilizado o escenificado en forma de culto (artístico y religioso). De hecho el concepto de sím-bolo atestigua ese carácter corelativo, análogo al de verdad (concebida como ajuste). (RF, p. 240.)

Queda claro, por tanto, que la verdad no es acontecimiento tan sólo filosófico, que tenga lugar con referencia a una inteligencia en su apertura a la realidad, sino que tiene lugar, dada la naturaleza límite de esa inteligencia, también en el símbolo, en el acontecimiento simbólico. En la religión y en el arte rige este criterio de verdad en el que el símbolo no sólo modaliza posibles sino «presencias reales». La verdad posee una verdad simbólica que le es innegable gracias a la cual remite a lo que está allende el límite y que le permite configurar la ausencia mediante una

presencia conjuradora. En realidad, tanto el arte como la religión, cuando lo son de verdad, «amplían el ámbito de nuestro conocimiento », «amplifican nuestro mundo». La verdad, en tanto ajuste o desajuste de una realidad y una inteligencia limítrofes, unidas y desajustadas internamente, implica un suplemento simbólico de la razón que viene a completar un concepto límite, esencialmente abierto y dividido, por esta tensión interna del límite. Dado que la realidad existencial tiene una prioridad sobre la inteligencia y se constituye en pauta de verdad, pero en tanto que dicha realidad no es monolítica sino dinamizada internamente por el límite que la transforma en realidad dinámica, la verdad no es un acontecimiento acabado o cerrado, no es una verdad dogmática, sino una «verdad en devenir», una verdad histórica, en la que se va perfilando la realidad en sus posibilidades y la inteligencia en sus esencialidades, históricamente.

La inteligencia es un principio reflexivo que parte de un hecho no puesto por ella, la existencia. Ese dato hace que la filosofía no tenga más remedio que «proponerse», puesto que ese dato es don, revelación, gracia. A ese ex-tatismo de la existencia corresponde un segundo extatismo de la inteligencia que se encuentra fuera del proceso natural, expulsada de su propia raíz, libre, lo que hace que su elaboración de conceptos, de tramas lógicas, de entramados simbólicos con los que dar acogida y forma a ese hecho bruto de la existencia, sean al mismo tiempo fruto de una actividad libre, un acto de libertad. La inteligencia es una actividad poética libre del hombre que debe responder a una propuesta, a una realidad que no se impone sino que se propone. Para Trías, la realidad no es aquello que se da en la forma de la «imposición», como pensaba Zubiri,³³⁰ sino aquello que se da en la forma de la «proposición », precisamente porque la esencia de la realidad es ser lo que se da a pensar a una inteligencia libre:

Pero antes de adentrarme en la espesura de esta ineludible reflexión será preciso dejar bien claro por qué llamo *propuesta* a la forma expresada y verbal, o escrita, en la cual *se propone* la Idea filosófica que intento aquí concebir y conceptuar: la Idea *de Límite* (unida a todos los componentes de la Idea que la enriquecen y determinan).

Esa Idea lo es en la medida en que de ella podemos tener experiencia y testimonio a través de ese *ser del límite* que se nos *da*; que se nos da, como *don*, en la existencia; y que a la vez y en el mismo sentido *se nos da*, unido de forma intrínseca al *don de existir*, en ese *don a*

ella inherente, que nos alza a la condición de sujetos (fronterizos), al menos potencialmente, y que es el *límite mismo*, en torno al cual se expone y se pone a prueba, se juega y se arriesga nuestra propia *libertad*. (HV, p. 190.)

La verdad no es sólo la adecuación entre la inteligencia y la realidad, entre la realidad fronteriza y el concepto fronterizo, sino la «libre adecuación entre inteligencia y realidad», el tenso ajuste y desajuste entre aquello que se propone y aquello que responde libremente. El sistema filosófico nunca puede ser una verdad que no se propone, no puede ser una realidad que se impone a la inteligencia sin dejarle ámbito para el desajuste, para el error. La verdad implica siempre la posibilidad interna del error, del extravío, del desajuste, precisamente porque la realidad no se impone y porque la inteligencia sólo puede concebir, mediante obras, la realidad libremente.

La esencia de esa realidad es la que se desvela mediante el uso libre de la inteligencia en las esferas ontológica, topológica y filosófica. La esencia interna del límite como límite del ser que se recrea, como límite que media entre el Ser y la Nada, entre lo Mismo (το αυτο ον) y lo Otro (το ετερον), no es una ciega necesidad que se impone a la inteligencia sino algo que se propone al libre quehacer de la inteligencia, para que ésta pruebe y compruebe la verdad de aquello que se le propone como tal. Esa reflexividad interna del Límite aparecía como la pura transparencia, como el transparecer del límite en el ser mediante su continuo variarse y recrearse. El variarse del límite, su continuo devenir, es la forma que el límite, cópula atascada, no cerrada constitutivamente, tiene de ofrecerse a la libertad. La verdad es un acontecimiento histórico, es decir, no ocurre de una vez y para siempre, no es una verdad eterna que se dé de una vez por todas a la intuición, es una verdad que es una presencia permanente en continua variación. La verdad transparece en el continuo variarse del ser, mostrando así su verdad a la libertad. A esta verdad del ser corresponde el esfuerzo humano, la obra de la *poiesis* humana, fruto de pasión e inteligencia, en la que se forja la comprensión humana en la obra hecha, de modo que la variación histórica de la obra de arte es el modo en el que la inteligencia libre puede comprender la verdad del ser que es transparencia pura:

Catorceavo tramo: La proposición filosófica. El giro interno e inmanente de esa trans/parencia de mismo y otro en torno al límite revela,

pues, un movimiento interno, un giro inmanente, que hace que «todo» ronde y dé vueltas en torno al límite, que es, en la proposición filosófica, límite en relación a lo uno y a lo múltiple; a su reposo en sí mismo y su propio automovimiento.

El *principio de variación* es la cumplida expresión de esta proposición, en la que se reitera el juego categorial en perfecta síntesis con las formas espacio-temporales (y con el dato existencial del comienzo). Se completa así la síntesis filosófica que expresa la verdad en términos de: *ser del límite que se recrea*. Esa verdad se propone, entonces, como reto a la libertad (del fronterizo).

El sujeto (1) de esta proposición filosófica enuncia el eterno recrearse y variarse de lo Mismo (del Mismo Límite que, en virtud de su interna referencia a su propia alteridad, es siempre catapultado a un movimiento sin fin, o que no tuvo comienzo ni tendrá jamás fin). A ese sujeto suelo llamarle Espíritu (o en términos simbólico-religiosos, Dios del límite).

En este giro filosófico la proposición que declara la verdad dice la frase sintética: *ser del límite que se recrea*. Y la enuncia como verdadera; así mismo la propone como reto a la libertad (del fronterizo). De este modo se da expresión a la Idea filosófica, que es lo que comparece en este giro tercero y decisivo. En él todo lo tratado y tramado queda elevado a estatuto ideal, al rango de idea, componiendo una suerte de estructura dinámica, generada desde dentro, de ideas (como las platónicas) que permiten dar exposición, y relato, a lo que hay y acontece. (*HV*, pp. 167-169.)

En este último punto de la verdad que se propone, Trías llega a la conclusión de que el variarse del ser en la recreación alude a una acción *poiética* de un sujeto que se revela, que verbaliza una verdad. Ese sujeto es el espíritu que es puro movimiento (*kinesis*), acción en movimiento, profesión de un *logos*, de una Palabra. Ese sujeto que coincide con la voz ética que conmina al fronterizo al alzado al límite del mundo, al abismo de su propio ser, es el que simbólicamente puede representarse como Dios del límite.³³¹ Ese sujeto conmina, en su transparecer del ser que *acontece*, a la libertad a realizar el ajuste-desajuste entre una realidad y una inteligencia fronterizas. El hecho de que esa respuesta sólo pueda darse como obra recreadora, como obra de arte que responde a ese variarse del ser del límite, implica que la obra de arte es la única respuesta verdadera a

esa propuesta del ser del límite que se recrea. El poder que decae, la estructura de dominación, es la respuesta que se cierra a ese transparecer del ser que se recrea, el obstáculo o la rémora que impide alzarse a esa verdad histórica. La verdad y el error componen, pues, la historia de la acción humana en su respuesta libre al acontecer de un ser del límite que se recrea:

La gran fragilidad de la filosofía del límite estriba en el carácter cristalino y transparente de una propuesta que quiere mostrar poder, poder recreador y fecundo, pero que no aspira a ninguna suerte de dominio y dominación, en el sentido meta-lingüístico en que todo poder de dominación se establece. Ésa es la razón de la dificultad que esta suerte de propuesta posee. Pues de ella no se obtiene ninguna suerte de pista en relación a situarse en las estructuras de dominación que gobiernan el mundo y la ciudad. Pero en cambio da, creo, suficientes pruebas y orientaciones a quienes decidan o elijan, como respuesta al envite de su libertad, o a su capacidad de verdad, la posibilidad excitante y apasionante de variar o recrear ese poder siempre lateral, o marginal, que es el poder creador; siempre fecundo en el margen, en la periferia, en el confín. (*HV*, p. 167.)

Es en el arte, y sólo en él, donde transparece la verdad del ser, donde acontece históricamente la verdad del ser que se recrea, donde tiene lugar el ajuste-desajuste entre dos realidades limítrofes. La verdad del ser del límite que se recrea transparece en el fenómeno del arte, en su recepción y en la creación, en el *eros* poiético y en el *eros* hermenéutico. Desde aquella metafísica de raigambre platónica, Trías tenía claro que el arte era el ámbito de experimentación y forja de «ideas filosóficas», y que sólo en la producción de una escritura filosófica artística, de una filosofía hermenéutica que se enfrentaba a las grandes obras de la tradición (*Divina Comedia*, *Novena Sinfonía*, *El nacimiento de la primavera*, *Vértigo*, *La vida es sueño*, etc.), recreándolas, se irían trenzando los retazos de ideas filosóficas que conducirían al descubrimiento de la filosofía del límite. El límite introduce el elemento distanciador, contemplativo, en el seno de esa erótica creadora. El límite introduce el *pathos* ético sin el cual ninguna forma de estética es posible. A partir de ella nace el símbolo como forma de dar rostro a lo que está allende el límite, en su versión artística o religiosa. Se configura una ontología trágica donde el gozo creador de la erótica platónica que intenta

reducir a su dimensión inmanente, en la línea nietzscheana, el horizonte vital y burlar la muerte eternizando el presente mediante una capacidad genética sin límites, se ve confrontado con una trascendencia interna, que problematiza y agujerea toda metafísica puramente inmanente desde dentro.

El límite entroniza ese punto de fuga, esa Idea-límite, Idea-mística, que al igual que la idea platónica del Bien, fundamenta esta metafísica que interioriza la sombra, el allende el límite, como constitutivo de lo real. Ese límite entre el Ser y la Nada, entre la existencia y lo matricial, entre la inteligencia y el mundo, dinamiza al Ser, introduciendo en él una inquietud que le impide el reposo; el límite que limita consigo mismo, el límite que se afecta a sí mismo, la acción verbal de limitar vuelta reflexivamente sobre sí origina una doble tensión en el límite, una dualización potencial en su seno, dando lugar a la dialéctica entre una potencia unitiva y otra disyuntiva, que se repelen y se atraen, extendiéndose como un cáncer, sembrando la contradicción y el dolor, la unión y la escisión, originando lo que está allende el límite y lo aquende él. Se trata de un movimiento de transparencia, de luz creadora que no se impone, sino que se propone a una inteligencia que posee respecto a su fundamento una posición extática, libre. La inteligencia libre sólo puede responder libremente a ese transparecer de la verdad en el ser del límite que se recrea y, precisamente en ese transparecer de un límite que limita consigo mismo se muestra en toda su prístina pureza –como en el caso del Gran Vidrio de Duchamp– en la obra de arte, en el fenómeno artístico. En el Arte, en la obra simbólica, resplandece el poder creador y disyuntivo del límite, que propulsa y promueve la libertad de pensamiento en su acercamiento creador a la Verdad.

En esta peculiar concepción de las íntimas y complejas relaciones entre arte y verdad se sustenta todo el pensamiento triasiano. La verdad es indesligable del arte, pero de un arte que ya no puede ser entendido sino, como lo fue en Platón, metafísicamente. Una metafísica del arte es, en definitiva, una metafísica de la verdad. Frente a Heidegger, quien interpreta la expulsión de los poetas de la república platónica como la consagración del divorcio incancelable entre arte y verdad, Trías viene a resaltar, con fuerza inusitada, cómo en Platón y Nietzsche se produce el necesario encadenamiento, el enlace indisoluble, de arte y verdad, porque realmente *«el arte es el fenómeno más transparente de la voluntad de*

poder».

15.4. LA FILOSOFÍA DEL LÍMITE COMO «METAFÍSICA ESTÉTICA»

Alguien podría pensar que Trías es un pensador metafísico con aficiones estéticas, pero erraría en su juicio. Otros, por el contrario, creerían estar ante un verdadero esteta con pretensiones metafísicas. El azar, la fortuna, habrían girado el pensar metafísico de Trías hacia ese «archipiélago de las artes», como él lo denomina.³³² Entre sus grandes maestros filosóficos siempre aparecen eminentes filósofos del arte: Platón, Nietzsche, Goethe, Schiller, Kant, Hegel, Aristóteles, etc. Su forma de encarar la filosofía tiene siempre un presupuesto estético: la cuestión del gusto juega un papel prioritario en la filosofía de Trías, como también la cuestión del placer.

La cuestión del gusto, como la del placer, nos entronca directamente con la temática kantiana del juicio estético. El encuentro de juventud con Platón hace que Trías se decante por el credo de los seguidores de *eros*. La pasión, la emoción, el deseo son las bases existenciales de todo lo viviente. «Nada grande se ha hecho en este mundo sin pasión.» Este credo de la pasión como principio motor y motriz de lo viviente queda patente en su entrega a un panteísmo de la pasión que domina sus primeras reflexiones, desde *La dispersión* hasta *Meditación sobre el poder*. La pasión, el deseo, lo erótico, en su sentido más noble y global, es la materia misma del mundo y la base de cualquier discurso filosófico. Este registro pasional, en todas sus tonalidades y variantes, pasando del amor al odio, del deseo oscuro y pulsional a la devoción clarificada y espiritual, es la esencia misma del mundo: toda realidad es realidad desiderativa, realidad en falta. Todo lo que es apetece y anhela, porque es imperfecto o inacabado; o porque aún no es lo que ha de llegar a ser. Entender el ser como voluntad es entenderlo como *Sehnsucht*, como penuria, como ser en falta. Esta ontología constituye, pues, el suelo metafísico de una metafísica estética o del arte.

Pero ese deseo nacido de la carencia es también ansia de plenitud y riqueza. Frente a Penia surge *Poros* como progenitor de este *eros* mediador, sacerdote existencial de lo pasional. *Eros* apetece la riqueza de su origen y por eso su placer es placer estético, anhelo de «procrear en la

Belleza». Toda pasión es pasión por lo bello, pasión por la belleza. El ansia generativa del *eros* platónico no es sólo afán de perpetuarse, no es estrategia de la especie espiritual para asegurar la inmortalidad del individuo, no es el burladero de la Muerte. *Eros* apetece la Belleza como su lugar originario, como su anhelo más íntimo y personal. Y no apetece la posesión de la Belleza, la satisfacción de un deseo posesivo, sino la generación en la Belleza.

Trías asume que el ser en falta anhela la Belleza, no como fin en sí mismo, no como muda contemplación estética, sino porque en la Belleza *eros* ansía procrear, generar, producir. El ser en falta anhela perpetuarse en obras, acciones, producciones. El ser anhela producir. Pero no producir cualquier cosa, sino obras bellas, obras de arte. La procreación, la copulación con la Belleza, exige de *eros* una descendencia digna de tal progenitora: la obra bella. La máxima viconiana de que «sólo de lo hecho tenemos un conocimiento cierto» muestra toda su validez aquí porque sólo en la producción se produce la verdadera intelección. Esta idea es de la máxima importancia para entender la filosofía triasiana. Trías denosta la tradición de un cierto platonismo que cree que en la contemplación sin obras se da una comprensión acabada y perfecta de aquello que se da a pensar. No. La filosofía de Trías es una «metafísica artística» precisamente porque concibe que el acto más perfecto de la inteligencia, de la comprensión, es la concepción, o sea, la producción de una obra de arte. Sólo en el arte resplandece la verdad en toda su plenitud y vigor; sólo en el arte, entendido en este sentido genésico, de aquellos que «conciben creando», puede darse la comprensión perfecta que exige una filosofía erótica. Por eso Platón es indesligable de su escritura, de sus textos; por eso la obra platónica es una obra prolífica y prolija, al igual que la obra triasiana es una obra fecunda y extensa. De este modo se entiende la idea triasiana de que su filosofía es escritura, o lo que José Manuel Martínez-Pulet denominaba, con todo rigor, una *work in progress*.³³³

La verdad (*verum*) queda de este modo encadenada al fenómeno artístico, pero entendido éste en toda su complejidad y riqueza. La belleza para Trías, y todas las demás categorías estéticas, no sólo se refieren a lo bello en sí, sino también a lo sublime y a lo terrible que bajo estas categorías se encierra. El ideal de belleza triasiano no parece responder tan sólo al ideal de luz platónico, a la armonía de las proporciones, a la

perfección eidética de la forma, a la nitidez de los contornos. El clasicismo de Trías parece quebrarse y romperse en su «fascinación» por las sombras, por lo grotesco, lo oscuro, lo subterráneo. Al igual que en Goethe, en Trías vemos una pasión bifronte, que ama el detalle pero anhela la visión global, que sufre en las alturas pero no soporta estar sobre la Tierra, que encierra en sí una tendencia dual. Esa pasión que puede volverse mortal, esa ansia de belleza que puede encontrar tras su rostro lo siniestro, ha tenido que ser sometida a una terrible purga, a una verdadera «educación sentimental», que no es en el fondo nada más que una educación del gusto.

Esta purga que acaba en una ética de la prudencia, una ética de la medida, parece haber entronizado finalmente, con la idea de límite, el triunfo del clasicismo, del mundo de la luz, sobre el romanticismo triasiano, el mundo de las sombras. A partir de entonces todo acercamiento a las sombras, a lo telúrico, se hará protegido por la coraza del símbolo, por el estandarte del arte que, en su condición de espejo indirecto y analógico de lo que se oculta, preserva siempre la condición limítrofe del sujeto. Al igual que Nietzsche, que vio una conexión ideológica entre el ideal socrático del conocimiento y de virtud con el ideal estético apolíneo, también nosotros estamos ahora en condiciones de afirmar que ética y estética, en el sentido anteriormente apuntados, son lo mismo. Esta correlación entre ética y estética nos muestra hasta qué punto el ideal ético está modulado desde una idea del gusto, del placer, de lo erótico, sólo que la ética del límite supone una reeducación del gusto pasional originario. El ideal romántico de la mariposa de luz, a la que Trías hace numerosas alusiones, viene a recordarnos el principio de muerte, el gusto necrofílico, que habita toda pasión. Esa pasión, aun siendo pasión de luz, puede conducirnos a una categoría que ponga en peligro nuestra propia condición: la luz más pura puede matar a la mariposa de luz atraída de un modo irresistible por el fuego que la consume. Como afirma Novalis, en su bellísima alegoría sobre *Eros y Psyche*, lo Bello tiene que velar su rostro para poder ser contemplado por el ojo humano, lo puro ha de velarse en la impureza para que el turbio ojo humano no quede ciego. El tenebrismo es la consecuencia clara de un ojo limitado que quiere «ver la luz».

Esta consideración es la que nos permite percibir cómo la filosofía del límite, que viene a poner «freno» a la pasión ciega en su

anhelo totalizador, pero despersonalizador y autodestructor, florece, en su calidad de «corrector», en el suelo de una metafísica de la voluntad de poder como arte, que encuentra, en Platón y en Nietzsche, su rúbrica. Este paso de la estética de la pasión a una estética-ética es el que viene a confirmar la naturaleza lumínica de la filosofía triasiana. Al igual que Baudelaire, cuyo ángel de luz, símbolo de la belleza, cae en las cloacas del infierno, el ideal de belleza triasiano ha transitado por todas las instancias del infierno, por el camino subterráneo del Sol, para emerger desde las Tinieblas a la Luz.

EPÍLOGO

La gran pregunta filosófica con la que nos confronta la ingente obra filosófica de la producción triasiana es: ¿qué es para Trías la belleza?, ¿cuál es el ideal de belleza triasiano? En primera instancia, y como algún autor ha notado, Trías ve una ambigüedad latente en la belleza. En la belleza se da una experiencia paradójica y compleja que va de lo bello clásico a lo sublime romántico, y a lo siniestro posromántico y freudiano.³³⁴ La experiencia histórica de la belleza parece confirmar que hay una ambigüedad latente en lo bello que hace que el impulso erótico-poiético experimente en la Belleza «la paradoja». Lo «bello» no es una experiencia unilateral sino compleja. No podemos desbrozar aquí esa experiencia, pero podríamos afirmar que en la belleza se produce una experiencia de «hundimiento y salvación». Podríamos decir, con Hölderlin, que «allí donde habita el peligro, habita lo que salva». La belleza es para Trías el lugar limítrofe *par excellence*, la suspensión del goce intelectual, un *coitus interruptus sine die*; el ideal supremo de un placer orgiástico suspendido, una filosofía del hedonismo intelectual, una entronización del placer como principio máximo, un epicureísmo redivivo.

La belleza es, por tanto, aquella en la que lo intelectual y lo pasional llegan a la fusión perfecta, a la síntesis pura, a la plenitud total. La idea schilleriana, latente en Kant, de que la obra de arte nos restituye la plenitud perdida de nuestras facultades divididas, se recupera en el ideal de belleza triasiano.³³⁵ Allí donde la imaginación, el entendimiento, la inteligencia, las sensaciones, las emociones, los sentimientos resuenan armónicamente en un placer que no obstaculiza la inteligencia, sino que la conduce a la plenitud de su ejercicio. Este placer intelectual no es entendido, como en cierto platonismo vulgar, como el placer de contemplación de una forma pura, sino como un placer que nace del dolor cancelado, un gozo que surge de la remisión inconfundible de saberse perdido y salvado, un extraño estado que constituye el núcleo fundamental de cualquier experiencia religiosa. La comprensión que Trías tiene de la religión es básicamente estética. Pero no en el sentido que Hegel daba a esta expresión, dado que concebía el culto y la representación simbólica como bases de la experiencia religiosa, sino porque el sentimiento de «dependencia», que constituye la base emotiva

de cualquier revelación o hierofanía de lo sagrado en el ámbito cultural humano, tiene una resonancia originaria en el placer intelectual más puro, en la raíz misma de lo que es belleza para la inteligencia. La relectura tardía que Trías realiza del diálogo platónico el *Filebo*, y su gusto porque la inteligencia sea una inteligencia simbólica, cuyo horizonte aspirativo no es otro que la síntesis de Símbolo e Idea, de imaginación y pensamiento, de materia y espíritu, deja entrever a las claras que la metafísica estética propuesta por Trías es la gran forma de superar la base de cierto dualismo que se encuentra *in nuce*³³⁶ en el propio Platón. En términos platónicos podríamos afirmar que la contradicción interna de cualquier filosofía del amor, tema central en la filosofía triasiana, es encontrar una unidad que no cancele la dualidad, la pluralidad, y encontrar una pluralidad que no obstaculice la unidad. «Ser dos en uno sin dejar de ser dos», cifra en términos amorosos la gran problemática de cualquier filosofía erótica, amorosa.

La belleza es, por tanto, para Trías, la promesa de una unión venidera de lo que ahora está separado, pero que sólo tiene valor aspirativo y resolutivo en un futuro escatológico, con la gran ventaja de que la promesa se basa en el testimonio que la obra de arte realiza en presente, mostrando aquello que sólo podrá tener lugar al final de los tiempos, es decir, en un futuro eternamente dirimido. Como afirmaba Stendhal, «el arte es una promesa de felicidad». La obra de arte es una contradicción de los eones o dimensiones trascendentales del tiempo, porque hace «presente en el instante» la Trinidad del tiempo: el pasado absoluto, el futuro escatológico y el presente absoluto. Trías afirma, con razón, que en su doctrina del Dios del tiempo recupera su conexión con el cristianismo, puesto que para él el cristianismo se modula en términos de encarnación de lo eterno en la temporalidad. Desde este punto de vista podríamos afirmar que la belleza supone para Trías esa irrupción de lo eterno en el tiempo, ese «milagro» de la restauración de la unidad perdida, de la bondad de un mundo paradisiaco y sin pecado en el que la inteligencia y la pasión no son canceladas, como en el viejo clasicismo de la belleza, sino potenciadas hasta el infinito. La belleza no es el término final, el estatismo o reposo de lo que alivia sin crear, como en Schopenhauer, sino la fuente de creatividad y vida, el inicio de un movimiento sin fin al modo del *νοεσις νοεσεος* aristotélico.

La obra de arte, en este sentido, es el objeto propio de la erótica

filosófica, el objeto propio de la pasión filosófica. En ella se dan cita el placer de la inteligencia, la actividad en la recepción y el carácter poiético de obra hecha, singular, producida. La obra de arte reúne en sí todas las contradicciones (presencia-ausencia, *contemplatio-actio*, materia-espíritu, inteligencia-pasión), salvándolas, de modo que todas cooperen a la vivacidad e intensificación del poder. «Poder» es, pues, unidad de lo plural, sentimiento de integridad y potencia, reconciliación de las facultades anímicas en obra real, encarnada, singular, pero, al mismo tiempo, universal, eterna, supramundana. La obra de arte es simultáneamente obra humana y sobrehumana. Es fruto de la libertad creadora del hombre pero nace de la inspiración, de la contemplación de otra obra de arte precedente, obra que en tanto antecedente es don, regalo, gracia. Poder que llama al poder, creación que llama a la creación. Sin poder previo, sin creación previa, no habría producción de obra bella. Sin la encarnación de lo bello originario, sin lo bello primordial, no habría producción, ni *eros*, ni movimiento.

Por eso, esta metafísica del arte, o metafísica estética, se confronta con el gran problema, el de la belleza primordial u originaria: la búsqueda del prototipo de toda belleza, la belleza sublime que inspiró el primer acto creador, la fuente del carácter sobrehumano de todo el que produce una obra bella, convidando con ello a su banquete a todas las inteligencias creadoras. Para Trías ese prototipo de belleza originaria es aquel que se da sensiblemente a pensar, pero que se desvela ocultándose. La «insinuación» es la base misma del placer intelectual. La pura presencia anula el pensamiento, cancela la libertad y obstaculiza el deseo. El límite, en tanto transparencia pura, espacio-luz e Idea-Símbolo, constituye el prototipo de belleza originaria que rige y gobierna, con su luz benefactora, al igual que el Bien platónico, situado más allá de la Belleza, el mundo de las ideas triasianas:

Lo bello es ese gozne, ese límite, entre su aparecer, su revelación, su mostrarse y aquello que no puede ser revelado sin que «lo bello» se destruya (lo encerrado en sí, que al mostrarse genera la acogida de lo siniestro).

Con ello el sujeto del método dispone ya, junto a la pauta de la verdad, y como despliegue o manifestación de ésta «en el mundo», la pauta que concreta aquélla y que se evidencia en el circuito abierto por el sujeto de *eros* y la *belleza (to kalón)*. El cerco de lo encerrado en sí perfila

la línea del horizonte en donde el aparecer se repliega. A ese encaminarse irresistible del *aparecer* hacia la *fuga* se puede llamar lo *sublime*. Al mostrarse el gozne dentro del cerco (habitual, familiar) puede llamarse lo *bello*. Al revelarse el «más allá», lo *siniestro o monstruoso*. En torno a esa tríada baila, en pura suspensión, el sujeto erótico, sujeto del *amor-pasión*. (AF, p. 45.)

Esse, bonum, verum, pulchrum et unum convertuntur sunt. Así vemos también, en esta cita, cómo de un modo apretado, a vuelapluma, Trías ha convertido una filosofía de época posmoderna en una *philosophia perennis*. El ideal medieval de unión de los trascendentales sobrevuela las páginas de la filosofía triasiana, de esta metafísica estética en la que verdad, ser, belleza y bien –sin olvidar el *uno* que está en la base de todos ellos– son conjurados a volver a celebrar sus antiguos esponsales. Cada una de estas categorías ha sido recreada, repensada por Trías, inflexionada desde la idea de límite, idea en la cual la metafísica, después de la muerte de Dios y del advenimiento del nihilismo, ha encontrado su refugio. Las viejas nociones han sido pensadas desde la idea de límite que ocupa ahora el lugar central, pero de un centro descentrado o dislocado. En este suelo, arte y verdad, como alfa y omega, se han constituido en los principios rectores de una metafísica que abraza toda la historia metafísica occidental desde Platón hasta Nietzsche. Esta metafísica triasiana es heredera de un conflicto latente en la tradición entre voluntad e inteligencia, entre poder creador e inteligencia contemplativa. La primera se enfrenta con el problema de un poder ciego que no tiene principio que lo rija, sólo el instinto, la pulsión o una lógica prefijada. La segunda se encuentra con el encarnizado problema de establecer las relaciones entre realidad e idealidad. El mundo visto desde la voluntad es un mundo de poderes singulares, un mundo político y artístico. El mundo visto desde la inteligencia es un mundo de orden y caos, de presencias y ausencias, de lo manifiesto y lo oculto. La gran metafísica del siglo XIX, que sustituyó el concepto de ser por el de voluntad, tuvo que admitir que, herida de muerte la inteligencia debido a su limitación congénita en la filosofía de Kant, se inaugura una ontología trágica en la que el arte se convierte en el lugar privilegiado para el acceso al ser. Lo nouménico, abandonado más allá del entendimiento, sólo puede ser aprehendido, como las ideas, mediante su ropaje simbólico, mediante el arte.

En Schiller, Schelling, Hegel, Goethe, posteriormente en Schopenhauer y en Nietzsche, el arte se convierte en el órgano por antonomasia para acceder al mundo de lo que está allende el fenómeno, a lo nouménico. El arte es la única escala que le queda a la inteligencia tuerta del hombre para acceder al conocimiento, indirecto y analógico, de lo verdaderamente real. El arte amplía y vivifica el limitado conocimiento del entendimiento, posibilitando el acceso al mundo de lo religioso, excluido de la razón, y a la metafísica. La metafísica estética promovida por Trías entronca con esta tradición de una metafísica que privilegia el lugar del arte en su acceso al ser, hermanando de nuevo la Belleza y la Verdad, el Símbolo y la Idea.

Sin duda, la objeción más radical que se puede interponer contra esta interpretación de la filosofía triasiana sería la experiencia traumática que en el ámbito del arte, a comienzos del siglo XX, se llevó a cabo en las vanguardias y que pareció demostrar la inviabilidad de esta metafísica estética como rectora de la Humanidad. La trágica experiencia de las vanguardias, su confusión de lo metafísico y lo físico, su intento de promover una nueva filosofía del hombre y de regir los destinos políticos y éticos de Europa acabaron en una banalización del propio arte en forma de una estetización de los espacios cívicos y urbanos del hombre contemporáneo, incapaz de elevarle más allá de un posmodernismo destructor, carente de contenido positivo. No obstante hemos visto que Trías no rechaza la tradición, como ciertos posmodernismos, con gesto airado y despreciativo. El problema de las vanguardias, o al menos de algunos de sus representantes, fue desligar la inteligencia de la obra de arte, acabar entronizando el lado oscuro o telúrico del ser humano rompiendo con ello la conexión entre *eros* y *poiesis*, desvinculando el fenómeno de la recepción del de la creación.

Trías relee, en su peculiar modo y manera, las vanguardias sosteniendo que el arte ha de recuperar su lugar preeminente en el acceso al ser, en la fundación de la ciudad humana. Pero ese arte ha de ser, en su opinión, arte de la inteligencia, arte que mueva a la creación verdadera, símbolo que aluda a la idea y que permita el acceso a ella. El arte ha de recuperar su conexión con la filosofía, con la verdad, pero el único modo es que la filosofía se vuelva, ella misma, obra de arte. La filosofía que bebe en las obras de arte para colonizar el nuevo suelo metafísico, la filosofía que se enfrenta con el límite y con lo hermético, necesita del arte.

Pero, precisamente, este *eros* jugueteón, orientado a la vida de la inteligencia, de las ideas, tiene que gestarse él también en forma de obra de arte escrita, en verdadera producción artística. El filósofo debe ser elevado a la categoría de artista, pero como creador de una obra que es obra de arte de la inteligencia. Hegel entronizó la filosofía por encima del arte y de la religión; sin embargo, las colocó en la misma esfera, la esfera del Espíritu absoluto.³³⁷

El filósofo, dominado por una pasión erótica, amante de la Sabiduría, tiene que volver a hermanar verdad y belleza. Su aspiración máxima es la de la verdad, el saber, pero, curiosamente, la verdad implica su relación con la libertad, razón por la cual hace que su rostro girado hacia una inteligencia libre se recubra bajo el velo de la belleza. La belleza, parece decirnos Trías con su obra filosófica, es el rostro de la verdad que se dirige a una inteligencia libre y creadora. Tal es la peculiar forma, la de una libertad de espíritu rectamente entendida en que se orienta el espíritu erótico en su anhelo de verdad. El que busca libremente la verdad lo hace seducido por la Belleza que le impulsa a la producción de obras bellas, a la extensión de su poder creador en el ámbito de la ciudad y de las culturas humanas. Así Trías, en su amor por las grandes construcciones del pasado, por la belleza arquitectónica de las grandes obras filosóficas, ha sido conducido, en plena coherencia con su propia pasión metafísica, a recrear aquellas verdaderas obras de arte de la inteligencia humana en un suelo metafísico nuevo: el de un immanentismo trascendente sobre el que se cierne, siempre y en todo momento, la larga sombra del Padre muerto.

ABREVIATURAS

AC *El artista y la ciudad*, Anagrama, Barcelona, 1983. AF *La aventura filosófica*, Mondadori, Madrid, 1988. AV *El árbol de la vida*, Destino, Barcelona, 2003. CB *Calderón de la Barca*, Omega, Barcelona, 2001. CC *Ciudad sobre ciudad*, Destino, Barcelona, 2001. DI *Drama e Identidad*, Ariel, Barcelona, 1974. LD *La dispersión*, Taurus, Madrid, 1971. EC *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000. EE *La edad del espíritu*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000. FC *Filosofía y Carnaval*, Anagrama, Barcelona, 1984. FF *Filosofía del futuro*, Ariel, Barcelona, 1983. FS *La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona, 1969. HV *El hilo de la verdad*, Destino, Barcelona, 2004. LL *Lógica del límite*, Destino, Barcelona, 1991. LM *Los límites del mundo*, Destino, Barcelona, 2000. LP *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Anagrama, Barcelona, 1981. MP *La memoria perdida de las cosas*, Mondadori, Madrid, 1988. RF *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999. TI *Teoría de las ideologías y otros textos afines*, Nexos, Barcelona, 1987. TP *Tratado de la pasión*, Taurus, Madrid, 1991. VP *Vértigo y Pasión. Un ensayo sobre la película Vértigo de Alfred Hitchcock*, Taurus, Madrid, 1998.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. *Estudios sobre la Crítica del Juicio de Kant*, La balsa de la Medusa, Visor, Madrid, 1990.
- ALEMÁN, J. y S. LARRIERA, *Filosofía del límite e inconsciente. Conversaciones con Eugenio Triás*, Síntesis, Madrid, 2004.
- ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, 1988.
- D'ORS, E., *Introducción a la vida angélica. Cartas a una soledad*, Tecnos, Madrid, 1987.
- GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- HEGEL, G. W. F., *La fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- HEGEL, G. W. F., *La ciencia de la lógica*, 2 vols., Solar, Buenos Aires, 1993.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1971.
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, 2 vols., Destino, Barcelona, 2000.
- JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1994.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- KANT, I., *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001.
- KIERKEGAARD, S., *Ensayos estéticos*, Guadarrama, Madrid, 1967.
- KRÜGER, G., *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 1993.
- MANZANO, J., *Metaphisica perennis. Eugenio Triás: nuevos escenarios para la metafísica*, Universidad Autónoma de Barcelona, Tesis doctoral, Noviembre, 1992.
- MARTÍNEZ-PULET, J. M., *Variaciones del límite. La filosofía de Eugenio Triás*, Noesis, Madrid, 2003.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1991.
- NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el*

pesimismo, Alianza, Madrid, 1984.

ORTEGA y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, El Arquero, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, F., *Schelling. El sistema de la libertad*, Herder, Barcelona, 2004.

PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid, 2000.

RODRÍGUEZ TOUS, J. A. y A. SÁNCHEZ PASCUAL (eds.), *El límite, el símbolo y las sombras*, Destino, Barcelona, 2003.

SHELLING, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1995.

ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1991.

NOTAS

1. Hans Jonas, *Principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995.

2. Julián Marías, *Acerca de Ortega*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, pp. 121-131; 175-194.

3. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994, pp. 31-51.

4. Hans Jonas, *Principio de responsabilidad*, *op. cit.*, pp. 107-138. 20

5. El término eón (*aion*), de origen gnóstico, empleado por Trías en su libro *La edad del espíritu* para definir las distintas edades del mundo de acuerdo con la hegemonía de las distintas categorías que jalonan la marcha del Espíritu en la historia, hace referencia simultáneamente al espacio y al tiempo. Un eón significa un espacio y un tiempo nuevos, claramente escindidos y separados de lo anterior. Quizá este término hiciera alusión a los episodios de hundimiento y nacimiento alternativos y periódicos del mundo, ya presentes en las cosmologías estoica y pitagórica.

6. Étienne Gilson, *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1996, pp. 247-278.

7. Friedrich Wilhelm Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 147.

8. Platón, *República*, 508a-511e.

9. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Alianza, Madrid, 2003, pp. 35-37.

10. El tema de la «variación» en la filosofía del límite exige, eminentemente, un ensayo aparte que abordaremos próximamente. Dicho ensayo debería llevar por título «Variación y repetición», y mostrar su raigambre histórica y metafísica, vinculando dicha noción a la de la «continuidad histórica». En las últimas páginas del presente ensayo hemos intentado esbozar dicha monografía anticipando la idea de que la tradición ha de ser siempre una tradición viva, basada en la comunicación de formas de vida y su sentido, lo cual exige un elemento más allá de la textualidad. Se corrije así la visión de Gadamer que, en una línea

diferente, ha primado la textualidad como fundamento último de la historicidad del ser, sosteniendo que son los textos los que fundan por sí la comunidad hermenéutica de sentido que respecto a ellos se congrega y organiza. Recuperar un concepto más ontológico, más radical y fundamental de «tradición» es lo que se esconde en la afirmación ontológica triasiana de que lo único que hay es «el ser del límite que se recrea». Cf. Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Destino, Barcelona, 2004, pp. 113-117.

11. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1997.

12. Una de las características más notables de esta filosofía del límite es su *contemporaneidad*, fruto de la absoluta «historicidad» de esta filosofía. La filosofía del límite es una filosofía histórica porque asume en sí misma, como fondo esencial de la propia actividad filosófica, el «peso de la tradición», la «historia del pensamiento filosófico», «recreándolo» movida por la exigencia de responder a las preguntas de nuestro tiempo, por definir la esencia del «ahora», pero proyectando dicho pensar simultáneamente hacia el presente y el pasado. Trías define la filosofía «como un pensar histórico» (Eugenio Trías: *El límite, el símbolo y las sombras*, Destino, Madrid, 2003, p. 22).

13. Aristóteles, *Metafísica*, libro IV, caps. I y II.

14. Una historia breve de la metafísica desde este concepto central del ser puede encontrarse en los clásicos trabajos de Étienne Gilson. Étienne Gilson, *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1996 y Étienne Gilson, *L'Être et l'essence*, Vrin, París, 1981.

15. Sin duda, la crítica de Nietzsche al cristianismo sólo puede justificarse desde su afirmación de que éste es «platonismo vulgar para el pueblo». Bajo este concepto de platonismo entiende, sin duda, la idea popularizada de la concepción metafísica de Dios como Ser puro, es decir, inmóvil, increado, inmutable, eterno, incapaz de padecer y de sufrir y, sólo de un modo impropio, por tanto, Creador. F. Nietzsche, *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 40-45. Sobre la importancia de la idea parmenídea del ser en su *Poema sobre la Verdad* véanse F. M. Cornford, *Platón y Parménides*, Visor, Madrid, 1989; Hans-Georg Gadamer, *Scritti su Parmenides*, Filema, Nápoles, 2002 y E. Severino, *El parricidio fallido*, Destino, Barcelona, 1991.

16. Nicolai Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*,

Sudamericana, Buenos Aires, 1960.

17. Nadie, con tanta claridad como Martin Heidegger, parece haber asumido esta «disfuncionalidad» entre la historia metafísica de la muerte de Dios y la historia revelada de la muerte de Dios. El problema radica en que la historia revelada de la muerte de Dios sólo puede asumirse desde la fe y queda fuera de la esfera filosófica, no sólo en cuanto a su contenido sino en cuanto a su origen y fundamento.

18. Desde este punto de vista podríamos afirmar que si Otto introdujo la distinción «sagrado» y «santo» como característica esencial y diferencial del hecho religioso no lo es menos, considerando los relatos mitológicos que nos han llegado desde la Antigüedad, la distinción entre «mortales» e «Inmortales». Rudolf Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2001.

19. Creo que en la mística especulativa renana del Maestro Eckhart se percibe con nitidez lo que el autor llama el «autovaciamiento», *kenosis*, del ser en la nada. En un paroxismo lingüístico sin igual se puede percibir la clara torsión, giro o perversión, que la metafísica sufre en el inicio mismo de la Modernidad. Maestro Eckhart, *El fruto de la nada y otros ensayos*, Siruela, Madrid, 1999, pp. 87-95.

20. Sin duda el gran predecesor de las reflexiones nietzscheanas sobre la cuestión de la voluntad es Schopenhauer. En el ámbito de la historia de la metafísica Schopenhauer refuerza el giro que desde Leibniz, pero fundamentalmente desde Schelling, se da desde una «metafísica del ser» a una «metafísica de la voluntad». Entender el ser de manera dinámica, volitiva, es lo que condujo a Schopenhauer, en su obra *El mundo como voluntad y representación*, pero también en *Sobre la voluntad en la Naturaleza*, a pensar que el motivo desencadenante de un proceso volitivo, del querer en un plano metafísico y cosmogónico es querer la Nada como mecanismo para un querer que no quiere querer. En términos metafísicos todo esfuerzo humano por evadirse del mundo, por fundamentar sus valores políticos, culturales y sociales en una trascendencia vacía conduce irremisiblemente a la «muerte en vida». Eduard von Hartmann, *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Scientia, Aalen, 1979.

21. Kant, en su *Crítica de la razón pura*, define las ideas como «ilusiones trascendentales». Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1994, pp. 297-307.

22. Eugenio Trías, *Teoría de las ideologías y textos afines*, Península, Barcelona, 1987, pp. 151-155.

23. Escapa al objeto del presente ensayo realizar un análisis exhaustivo de la posmodernidad, con todos sus efectos e implicaciones, sus tensiones internas y sus contradicciones. En cualquier caso baste resaltar la aseveración de que la filosofía del límite escapa a esta posición porque no asume el nihilismo negativo, y no acaba diluyendo la filosofía en puro lenguaje ni en pura hermenéutica. Para la cuestión del debate sobre Modernidad y Posmodernidad consúltense Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991; Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1987; Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1994.

24. El pensamiento de Freud está muy presente a lo largo de toda la obra de Trías, aunque su presencia se deje sentir de un modo más palmario a partir de mediados de los años setenta, sobre todo cuando entró en contacto con un grupo de freudianos-lacanianos en la ciudad de Buenos Aires. La impronta del psicoanálisis es continua, sobre todo la presencia del pensamiento de Lacan en torno a lo real, lo simbólico y lo fantasmático. Eugenio Trías, *El árbol de la vida*, Destino, Barcelona, 2003, pp. 432-442.

25. Hegel vio con claridad que el pensamiento filosófico se aleja diametralmente del pensamiento vulgar o común, no en cuanto a la verdad sino en cuanto a la forma de poseer dicha verdad. El camino que va de la posesión inconsciente de la verdad, presente de un modo mágico en el «sentido común», a la posesión consciente de la misma verdad, constituye precisamente el «camino del sabio» con la siempre latente tensión entre filósofo y opinión pública. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, en *Jenaer Schriften 1801-1807*, Suhrkamp Verlag, Fráncfort del Meno, vol. 2, pp. 287-301.

26. Gadamer, como dice explícitamente al comienzo de su obra *Verdad y método*, se deja deslumbrar por los aparatos jurídicos y religiosos, por la liberalidad de los «textos sagrados» y las comunidades hermenéuticas que custodian dichos libros y su interpretación. Desde este referente concibe la tradición como transmisión de una interpretación

canónica del sentido hermético de determinados textos sagrados, en lucha constante con la heterodoxia de determinados grupos que intenta usurpar dicha interpretación canónica. Indudablemente el peso de cierto judaísmo, o protestantismo, se deja sentir en el pensamiento del autor al tomar la dimensión literaria como fuente de interpretación de la tradición. Frente a ella, se ha de concebir la tradición siempre como tradición viva, es decir, la fuente de transmisión de sentido es la vida de los propios individuos que personifican, asimilan, modifican y plasman el mundo dotado de sentido y sus propios símbolos. Creo que recuperar un sentido de «tradición viva» es esencial para reformular una filosofía de la historia y de la historicidad. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 396-414.

27. Eugenio Trías, *La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona, 1969, pp. 174- 178.

28. Así la define Rovira Belloso en su intento de releer a Tomás de Aquino desde la filosofía del límite. Parece claro que esta filosofía concibe al hombre como límite, como lugar en el que se dan cita inteligencia y realidad, voluntad y deseo, moralidad y sensibilidad. Sin embargo, la filosofía del límite no afirma que el límite lo es del ser, sino que el ser lo es del límite: «porque hay límite hay inteligencia, y no porque hay inteligencia hay límite». En estas palabras de *Ciudad sobre ciudad* queda patente la prioridad ontológica del límite sobre la inteligencia y, por tanto, del límite sobre el hombre. El hombre es fronterizo porque habita el lugar del límite, porque el hombre es límite del mundo. Andrés Rovira Belloso, «Ontología y antropología del límite», en Juan Antonio Rodríguez Tous y Andrés Sánchez Pascual (eds.), *El límite, el símbolo y las sombras*, Destino, Barcelona, 2003, pp. 355-357.

29. Es innegable que Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche intentan forjar un «sistema de pensamiento» basado en una idea-madre, punto o intuición central que articula todo su discurso filosófico. En el caso de Schopenhauer tal idea madre se encuentra en el binomio de «voluntad» y «representación»; en Kierkegaard, en el concepto de «dialéctica espiritual» y en Nietzsche, en el binomio de «voluntad de poder y eterno retorno de lo igual». Sin duda, la gestación de estas obras se plasma en la escritura y, a diferencia de los pensadores dieciochescos –más académicos, más escolares y escolásticos– dejan ver sus entrañas, su proceso de gestación, sus titubeos, sus angustias creadoras en el proceso

mismo de escritura y gestación que viene a formar parte misma del sistema. Ya Kierkegaard ve, en esta forma de mostrar el proceso creativo ante la mirada del público, un rasgo de modernidad sin precedentes como se pone de manifiesto en Mozart en su obertura al *Don Giovanni*. Sören Kierkegaard, *Estudios estéticos*, Guadarrama, Madrid, 1967, pp. 55-76.

30. Georg Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1992, pp. 3-74.

31. Una revisión de los «sistemas filosóficos» más relevantes de la historia de Occidente nos permite vislumbrar que las aventuras filosóficas no suelen alcanzar su «suelo», su «fundamento» en el «inicio», sino en «medio» de su andadura filosófica, cuando ha habido un camino previo de rotulación, guiado quizá por una intuición o «premonición», al modo de las percepciones oscuras leibnicianas. G. W. F. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Georg Olms Verlag, Heidesheim y Nueva York, 1978, vol. 6, pp. 607-615.

32. A este respecto consúltense los ilustrativos comentarios realizados por Schelling sobre el fundamento (*der Grund*) en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809), así como la descripción exhaustiva de este movimiento de contracción del fundamento realizado en *Las Edades del Mundo* (1813/15). Sin duda estas especulaciones de Schelling son las que dieron pie al interesante análisis que Martin Heidegger lleva a cabo en su *Proposición de fundamento* (1927). Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989; Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Las edades del mundo*, Akal, Madrid, 2002; Martin Heidegger, *La proposición de fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2003.

33. En adelante emplearé el término «inteligencia» (*nous*) para referirme a lo que desde Kant se conoce como razón (*die Vernunft*), reservando el término «razón» para lo que este autor denominaba «entendimiento» (*der Verstand*). El motivo es que lo que se conoce como «razón», a partir de Kant, es lo que desde los antiguos se ha conocido como *nous* y que en el mundo medieval, en la versión latina, fue siempre traducido por *intellectus*.

34. Fue en su libro *La razón fronteriza* donde Trías establece la

existencia, el *ex-sistere*, el ser fuera de las propias causas, en el hecho fenomenológico fundamental. La razón se confronta con la existencia como hecho radical, como cuestión fundamental más allá de la cual no es posible ir. Este «más allá de la cual» resultará de vital importancia para el desarrollo posterior de nuestra reflexión. Si la inteligencia puede o no puede ir «más allá de la existencia», si la inteligencia es immanente a la «existencia» o se encuentra respecto a ésta en una situación a su vez extática, es la cuestión principal de este ensayo. La inteligencia responde a un doble éxtasis, a una doble salida y, por tanto, podríamos afirmar que la inteligencia no solamente existe, sino que supone un segundo éxtasis respecto a la existencia. Cf. Eugenio Trías, *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999, pp. 29-46.

35. Siguiendo la estela del pensamiento nietzscheano elaborado en *El nacimiento de la tragedia*, Walter Otto lleva a cabo en su obra *Dioniso* una arqueología simbólicomitológica de la pasión filosófica al establecer que Apolo, dios de la forma y de la luz, genera en Dioniso, dios aórgico y de la pasión amorosa ardiente, el distanciamiento necesario que permite la contemplación, origen de las artes y de la filosofía. Cf. Walter Otto, *Dioniso. Mito y culto*, Siruela, Madrid, 2001

36. Todas estas reflexiones, de claro corte gnóstico-neoplatónico, son fruto de las reflexiones que María Zambrano realizó en torno al sueño primordial y a la actividad filosófica como forma de «despertar del sueño», una especie de «conciencia dentro de un sueño lúcido». Todas estas meditaciones en torno a la vida como sueño y a la filosofía como forma dramática de una existencia soñada se encuentran presentes en las continuas alusiones de la filosofía del límite a Calderón de la Barca, a su conocida obra *La vida es sueño*. Eugenio Trías, *Calderón de la Barca*, Omega, Barcelona, 2000; María Zambrano, *El sueño creador*, Club Internacional del Libro, Madrid, 1988, pp. 23-62.

37. La herencia pitagórica en el pensamiento platónico se deja sentir sobre todo en su concepción de lo «masculino» y lo «femenino». Platón entendía los principios filosóficos de un modo sexuado, quizá porque concebía que las relaciones entre los principios de conocimiento no eran de naturaleza estrictamente intelectual, sino erótica. El *Eros*, lejos de ser tan sólo el lenguaje humano de la sexualidad, es, en Platón y los antiguos, un principio cosmogónico que rige todo lo existente. De este modo, autores como Schelling, Heidegger y, en el presente caso, Trías,

subrayan la naturaleza erótica de la relación de la existencia con su fundamento. Véase la fecundidad implícita de esta concepción del *eros* platónico que ha dado lugar a toda la teología del Amor que llega hasta la escuela florentina de Marsilio Ficino, a través de entre otros el judío León Hebreo con sus conocidos *Diálogos de amor*. León Hebreo, *Diálogos de amor*, Tecnos, Alianza, Madrid, 2002.

38. Creo que en esta concepción femenina del fundamento se encuentra la raíz cristiana del pensamiento triasiano, según la cual un principio maternal acompaña, en estado de ocultación, todo vivir; así como en la dimensión del «ser arrojado o en falta» se encuentra sin duda la raíz gnóstica de este pensamiento.

39. Hesíodo, *Teogonía*, Alianza, Madrid, 1986, p. 32, vs. 123-125.

40. J. W. Goethe, *Fausto*, Planeta, Barcelona, 1999, pp. 183-186.

41. Sobre todo en su libro *La edad del espíritu*, Trías ha profundizado en la naturaleza matricial de toda existencia. Esta matriz, anterior a toda existencia e inteligencia, es la que los pueblos prehistóricos celebraron ritualmente mediante la inscripción en las cuevas-santuario de anillos redondos con los que adornaban las estalactitas y estalacmitas de las que manaba agua, rica en minerales, como ubres de la Gran Madre, como fuente de vitalidad. La cueva, la matriz originaria, la vulva de la Gran Madre era el centro del misterio que tenía que ver fundamentalmente con la vida. Posteriormente, esta cueva-santuario dará lugar a la representación de las diosas de la Fertilidad, de grandes caderas y pechos, que simbolizaban en el marco de las religiones de la Naturaleza, en las que el ser humano ya ha abandonado la matriz y se establece a cielo abierto, sometido a la figura paterna del Dios de los cielos, la eterna fecundidad renovadora y retornadora de la Naturaleza. Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona, 2000, pp. 49-69; Johann Jakob Bachofen, *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Akal, Madrid, 1992, pp. 52-115.

42. Empleando terminología heideggeriana podríamos afirmar que «la existencia en falta», en tanto que indica o señala a una matriz o madre, muestra cómo ésta es la raíz misma de todos los existenciaris. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1971, pp. 53-65.

43. Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, op. cit., pp. 475-489.

44. Si Hegel quiso pasar a la Historia como el Aristóteles alemán me parece que, aun cuando públicamente Trías reivindica las figuras de Platón y Nietzsche como los grandes prebostes de su filosofía, sus dos estrellas-guía, es en cierto modo el más aristotélico de los pensadores hispanos. Este matiz claramente aristotélico de su filosofía radica en la ligazón interna entre materia y forma que a un cierto platonismo le resulta inconcebible. En Aristóteles la ligazón de materia y forma es tan interna, tan ontológica y metafísica, que condiciona y determina toda su reflexión filosófica. Franz Clemens Brentano, *Aristóteles*, Labor, Barcelona, 1984

45. Domenico Bertoloni Meli, *Equivalence and Priority: Newton versus Leibniz*, Clarendon University Press, Oxford, 1993; Wolfgang Lefèvre (ed.) *Between Newton, Leibniz and Kant Philosophy: philosophy and science in eighteenth century*, Kluwer Academic, Dordrecht, 2001.

46. Trías tiene en gran estima el pensamiento de Marx, sobre todo por el Marx analista económico. Sin embargo esta tendencia «materialista» de la filosofía del límite que se distingue por no rehuir la facticidad (histórica, social y cultural) presente en su predilección primera por los estudios antropológicos, por el análisis continuo de fetiches culturales, viene marcado en su origen por la feroz e inteligentísima crítica que, desde una filosofía de la muerte, Feuerbach dirige a la filosofía del Espíritu de Hegel, invirtiendo las categorías iniciales del Espíritu como lo inicial por la materia como lo originario. Sin duda, este débito quedará siempre presente en la filosofía del límite, marcando su carácter materialista. Ludwig Feuerbach, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Alianza, Madrid, 1993; Eugenio Trías, *La memoria perdida de las cosas*, Mondadori, Madrid, 1988.

47. Esta inflexión de la ontología teológica, la ontoteología, hacia una ontología de la finitud o cosmo-ontología, fue propiciada por la crítica nietzscheana de la desvalorización del mundo a partir de una duplicación injustificada del mundo por parte de la metafísica. La crítica de la metafísica en Nietzsche se salda con una reformulación de la teoría del Ser en Heidegger. Sin duda Heidegger es el padre, junto con los precedentes remarcables de Brentano y Husserl, de una ontología de la finitud, de un nuevo concepto de la metafísica, de una nueva ontología. Esta ontología se caracteriza, como bien viera Hans Jonas, porque el ser se transforma en un ser histórico. Deja de ser ahistórico, eterno,

parmenídeo, y se llena de paradojas, puesto que en este volverse histórico el ser es indesligable de la historia del ser (*Geschichte des Seyns*). Hans Jonas, *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid, 2003; Martin Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1998.

48. En *Ser y Tiempo* Heidegger se dedica a desglosar el modo en el que la muerte propia es la única capaz de despertar al *Dasein* de su letargo, que le mantiene en el nivel ontológico de lo impersonal, de las hablaturías, de las interpretaciones sobre el ser que ocultan la verdadera historia del ser, la verdadera realidad. La muerte tiene un valor ontológico innegable para despertar la conciencia del *Dasein* de su mundo interpretado y asentarlo firmemente en el mundo real. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, pp. 283-298.

49. Vladimir Jankélévitch, en su monografía *La muerte*, partiendo del presupuesto de una ontología schellinguiana, ha extraído muchas de las consecuencias de asumir una lectura ontológica de la muerte. Respetando los estrictos límites de la fenomenología, que no permite ir «más allá de los fenómenos», se introduce en este carácter interno, posibilitador de vida y temporalidad, que es la muerte. Vladimir Jankélévitch, *La muerte*, Pre-textos, Valencia, 2000.

50. Schelling, en su conocido ensayo sobre la libertad, hace alusión a la posibilidad de una forma de predestinación diferente de la luterana, una predestinación de la libertad, de la voluntad que originariamente se determina por un modo de existencia concreto. Las tendencias, apetitos e inclinaciones que acompañan a la vida consciente del hombre estarían marcadas por una determinación esencial y originaria de su voluntad. En este sentido, podría afirmarse que todo lo existente, en tanto que posee una voluntad de existir, anhela ser o existir incluso antes de llegar a ser. F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas...*, *op. cit.*, pp. 231-235.

51. Eugenio Trías, *Ciudad sobre ciudad*, *op. cit.*, pp. 63-66; Eugenio Trías, *Vértigo y pasión. Un ensayo sobre la película Vértigo de Alfred Hitchcock*, Taurus, Madrid, 1997.

52. Para un análisis de estos sentidos, y de la importancia radical que el sentido del equilibrio, en relación con el sentido de la orientación, tiene para la posterior constitución de la inteligencia humana véase Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Fundación

Xavier Zubiri, Madrid, 1998.

53. Eugenio Trías, *Vértigo y pasión...*, *op. cit.*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 126-130.

54. Como veremos en la segunda parte del presente ensayo el afán profanador de toda inteligencia, su pasión por desvelar el misterio, por ir «más allá de los límites», es siempre una manifestación del amor por el fundamento, del ansia por traer éste a la existencia, por «copular con la madre», sin la clara conciencia de que si tal cosa fuese posible, se cancelaría con ello la existencia misma. Como afirmaban los románticos, el Amor cubre con un velo el lado terrible de la belleza, de la Belleza originaria y pura, para que el hombre la pueda soportar. Realmente no es extraño que *Lo bello y lo siniestro* viniese a cerrar esta trilogía sobre la pasión amorosa y que lo hiciese descubriendo el lado terrorífico de la belleza al mismo momento que el lado vertiginoso de la existencia. Eugenio Trías, *Lo bello y lo siniestro*, Ariel, Barcelona, 1982, pp. 39-41; 81-87; Eugenio Trías, *Tratado de la pasión*, Taurus, Madrid, 1997, pp. 68-74.

55. Creo que el rasgo más platónico del pensamiento triasiano radica en su concepción de la naturaleza erótica de la inteligencia. No se puede entender la inteligencia humana como un material frío. No se trata tan sólo de que la pasión sea el origen de la interrogación que alumbró el proceso intelectual. El carácter anticipativo de la pasión sobre la inteligencia no es nada más que un «subterfugio» de la pasión inteligente respecto de sí misma: una estrategia del amor. Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft: das Wesen des platonischen Denken*, Vittorio Klostermann Verlag, Fráncfort del Meno, 1963.

56. Rainer María Rilke, *Elegías del Duino. Los sonetos a Orfeo*, Círculo de Lectores, Madrid, 2000.

57. En el primer capítulo de *La razón fronteriza* la cuestión de la existencia se transforma en el eje vertebrador de la propuesta filosófica de Trías. En una revisión de la obra de Trías señalé el hecho de que el destilado de *La edad del espíritu* fue conseguir una teoría de la inteligencia a la que iba ligada, inexorablemente, una teoría de la realidad. No es posible formular una teoría de la inteligencia sin formular a la par una teoría de la realidad. Cf. Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, «La filosofía del Límite a Juicio», en *Quimera*, n.º 192, 2000, pp. 48-50.

58. Sabemos que la filosofía nació en Grecia en medio de un

ambiente claramente politeísta, precedente directo del monoteísmo cristiano. El judaísmo, primera religión monoteísta conocida, influyó evidentemente en la forja y construcción de este monoteísmo pero, y sigo en esto la interpretación de la mitología que llevó a cabo Schelling en su filosofía tardía, el monoteísmo estaba ya presente en el politeísmo griego. Por este motivo, la emergente filosofía cristiana nació en el seno de un estricto o rígido monoteísmo, heredero del judaísmo y del helenismo tardío con su doctrina de los Misterios en la que se afirmaba el monoteísmo como principio religioso fundamental, del cual la propia filosofía cristiana, dogmática y ortodoxa, se convirtió en fiel custodio. Incluso la heterodoxia tiene un sentido radicalmente diferente en este ambiente que en la Modernidad. Con el regreso al politeísmo la filosofía sufre una radical mutación: la búsqueda de un principio universal del saber que asegure la unidad del género humano en el ámbito cultural. La unidad cultural que viene a remplazar la unidad de la fe es el elemento escatológico o de salvación que está evidentemente presente en toda exposición ilustrada del saber. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, en *Ausgewählte Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976-1990.

59. El propio Trías así lo reconoce en el prólogo escrito en 1981 para la reedición de *La filosofía y su sombra*: «La idea-fuerza de *La filosofía y su sombra* es que todo filósofo acepta, legítima, promulga 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 “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» (FS, pp. 8-9).

60. Umberto Eco, *Arte y belleza en la estética medieval*, Lumen, Barcelona, 1997.

61. En cierta medida el Idealismo alemán supone llevar al paroxismo el intento de abarcar con la razón todo el contenido de Revelación, de racionalizar todo contenido revelado como ya expuso programáticamente Lessing en sus *Cartas sobre la educación del género*

humano, cuando argumenta que toda «verdad revelada debe transformarse en verdad de razón si con ello consigue ayudarse al género humano». Gotthold Ephraim Lessing, *Cartas sobre la educación del género humano*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, Anthropos, Barcelona, 1990.

62. Sin duda, en su escrito conmemorativo, *¿Qué es la Ilustración?*, Kant percibe con nitidez dos rasgos de la nueva fuerza emergente: la publicidad de la voz propia. En el sentido griego del término la razón sólo puede ser tal si es expresada públicamente, en el ágora. Lo cual significa que sólo aquellos que tienen «voz pública», que pueden expresar sus opiniones en público y someterlas a discusión y crítica, han entrado en la edad de la Razón. En segundo lugar, se afirma que la razón es fuente de autonomía personal y espiritual, moral en definitiva. El Hombre Nuevo es hijo de una fuerza nue-va que constituye en él una fuente de integridad y autonomía: la razón como ley moral. Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 1989.

63. Kant es el gran postilustrado en la medida en que con él nace el verdadero «pensamiento trágico». Nadie hizo más contra la razón que Kant, cosa que los románticos vieron con claridad meridiana. El arte como ciencia reina o primera, que posteriormente proclamara Friedrich Schiller en su *Cartas sobre la educación estética*, fue entronizado en gran medida por la *Crítica de la capacidad de juzgar* de Kant, nace del hecho de que no es posible un conocimiento racional, científico, exhaustivo de la Naturaleza, con lo que el arte aparece como el gran mediador entre el reino de la necesidad racional y el de la libertad moral. Paul Guyer, *Kant and the experience of freedom: essays on aesthetics and morality*, Clarendon University Press, Cambridge, 1993.

64. Visto desde la filosofía del límite, Hegel representa un gigante inexplicable, cuya filosofía se ve enredada en intentar hacer del límite un Absoluto. Donde Kant veía un límite irrebalsable para la razón, Hegel ve ineludiblemente un impulso a la superación; donde Kant, por hablar freudianamente, ve un tabú, Hegel ve una invitación a la transgresión. Responder a en qué situación se encuentra respecto al límite una razón que posee la capacidad de percibir sus propios límites sigue siendo una cuestión primordial para cualquier filosofía del límite.

65. Trías reserva el género de la meditación para la cuestión de la «muerte». La muerte es un asunto sobre el que el pensamiento debe meditar. La meditación, o la aptitud meditativa del pensamiento, se define

por un «girar en torno», un «dar vueltas» o «describir círculos» alrededor de un centro evanescente. Como el pueblo de Israel en torno a la ciudad de Jericó, la muerte parece ser un tema que no se agota en un primer acercamiento, que no se desvela o revela de manera *súbita*, sino que exige un acercamiento progresivo y circular. Toda verdadera aptitud metafísica del pensamiento filosófico, como lo expone Ortega y Gasset en la segunda conferencia de su célebre *¿Qué es filosofía?*, consiste en un «meditar» el límite, en un «describir círculos» y «girar en tor-no » a él. Eugenio Trías, *Meditación sobre el poder*, Anagrama, Barcelona, 1977, pp. 48- 52; José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, El Arquero, Revista de Occidente, Madrid, 1966, pp. 32-33.

66. En este ardor platónico que lleva a Jacobi a enfatizar poéticamente el «salto de la fe», el «abismo de la misma» y su conclusión de que la no-filosofía (*Nichtphilosophie*) –lo que nosotros llamaríamos un cierto saber teológico o revelado– es la fuente y el origen de toda verdadera filosofía, me parece claro que Jacobi se toma en serio la cuestión de los límites de la razón porque percibe que Kant ha puesto límites a la razón desde la fe, o dicho en otras palabras, que Kant como crítico de la razón se ha situado más allá de la misma, en lo que Trías llamaría el «cerco hermético». Sin embargo, y en defensa del pensamiento kantiano, se ha de decir que hay un cierto manierismo en la filosofía kantiana, un amor por el detalle que hace que queden muy limitadas las consideraciones generales sobre las fuerzas que movían su espíritu, ya que, cuando reflexionaba, intentaba limitarse a la experiencia tal como ésta se le mostraba, fuera científica, estética o moral. Este manierismo, desde mi punto de vista, es el que dota a Kant de una extremada coherencia y de fama universal, pues ha sabido retener lo esencial de cada uno de los fenómenos de estas esferas, pero al mismo tiempo que la gran cuestión pendiente fuera la de una absoluta falta de unidad de su sistema, cuestión con la que se enfrentó el Idealismo alemán a partir de Fichte. El límite en su obra no lo es sólo del conocimiento, sino fundamentalmente del pensar. José Luis Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo: ensayo sobre los orígenes del irracionalismo*, Anthropos, Barcelona, 1989.

67. El concepto de «variación» es un concepto central, eje, de la filosofía del límite. Su autor usa este «principio de variación» como criterio para explicar el despliegue temporal e histórico del límite en el

mundo. La temporalidad, la memoria, vendrían explicados por un variarse del límite. En realidad, y es la hipótesis que quiero lanzar aquí, la variación es la forma que el pensamiento tiene de explorar, colonizar y habitar el límite.

68. Esta cuestión se dirime en la discusión entre Hegel y Schelling que centraliza la famosa disputa entre filosofía negativa y positiva desarrollada por Schelling en su filosofía tardía. La idea de Schelling es que Hegel es el máximo representante de la filosofía negativa que culmina en un racionalismo absoluto, en una filosofía que avanza deductivamente desde un principio claro y distinto. Aquí es la razón subjetiva la que hace avanzar el pensamiento. Frente a ella Schelling intenta afirmar una filosofía positiva que es aquella que parte del carácter ex-tático de la razón: la razón nace de un *Prius* absoluto, de un dato originario de revelación que la razón misma no puede poner en modo alguno. Ese *Prius* absoluto de la razón es la existencia misma, tomada en su facticidad pura.

69. Con este pequeño aserto pretendemos afirmar que el intento de la filosofía decimonónica de hacer derivar la conciencia de una filosofía del inconsciente, íntimamente ligada a una metafísica de la voluntad que, con Schelling, viene a sustituir a la metafísica tradicional del ente, supone, desde la conciencia, una extrapolación injustificada e injustificable. Georg Lukács, *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1992, pp. 76-108.

70. Este punto de litigio en el que se produce una duplicación del límite, el límite abisal u ontológico que separa el fundamento matricial y de la existencia, y el límite que separa realidad de idealidad, mundo interpretado de mundo real o físico, recibe un tratamiento más explícito en *La razón fronteriza*. Allí afirma su autor: «Lo que existe se advierte remitido a un límite que le es esencial. La reflexión sobre la esencia de eso que existe desvela esa doble potencia, conjuntiva y disyuntiva, que en forma conflictiva se *expone*. Y la realidad es, en su conjunto, esa existencia del principio, sólo que “esencializada” (fundada y fundamentada en su propia esencia). Esa realidad es a la que el concepto que la razón reflexionante forma debe acoger, co-respondiendo a ella. La adecuación, o ajuste, y el correlativo desajuste, o no-adecuación, entre ese concepto que la razón reflexionante se forma y la realidad (según la acabo

de definir) es lo que puede especificar lo que debe entenderse por *verdad* o su contrario» (RF, p. 227).

71. Es en *Ética y condición humana* donde se produce este engarce entre inteligencia y libertad que supone uno de los grandes hallazgos de la filosofía del límite.

72. Aristóteles, *Metafísica*, 982b 20-25, libro A.

73. El carácter abismático de la experiencia extática de la razón, promulgado por los schellinguianos, supone en cierta medida el triunfo de Hegel sobre Schelling. La idea de «abismamiento del fundamento», como forma de invertir el curso de la especulación reflexiva sin cortarlo, gracias a una especie de movimiento de rebote, es la victoria del modelo reflexivo de la filosofía de la conciencia en su confrontación con el hiato o la ruptura. El promotor de esta lectura fue el inteligente, pero criticable trabajo de Walter Schulz, y de los que le siguieron sobre todo en el ámbito francés, J. F. Courtine y J. Marquet; Jean-François Courtine, *Extase de la raison: essais sur Schelling*, Galiléé, París, 1990, pp. 151-167.

74. Rainer Maria Rilke, *Las elegías del Duino*, Visor, Madrid, 2002.

75. Creo que una de las tragedias de la inteligencia radica aquí. La inveterada insistencia del hombre por fabular sus orígenes, su nostalgia por un cierto naturalismo inexistente y utópico, tienen aquí su raíz. La inteligencia se encuentra referida a la realidad pero expulsada de ella, para ella lo real es fundamento: lo más cercano y a la par lo más enigmático, lo más refractario a la inteligencia misma.

76. CC, pp. 61-66.

77. Xavier Tilliette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, París, 1995.

78. G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 14-15.

79. F. W. J. Schelling, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 38-42.

80. En un registro totalmente diferente, Xavier Zubiri ha percibido también que el concepto de «realidad» es correlativo al de inteligencia. La realidad, como tal, tan sólo existe para la inteligencia. Sin inteligencia no hay realidad que se manifiesta como tal, mostrando su carácter real. Sólo desde lo ideal lo real se muestra como tal. En este

sentido, la realidad implica una formalización intelectual. Lo real sólo es real para una inteligencia que lo formaliza como tal. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, pp. 209-228; Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, *op. cit.*, pp. 105-122.

81. Así lo afirma taxativamente en su obra *El hilo de la verdad*, donde define su filosofía como una «propuesta filosófica», algo que se propone al pensamiento para que libremente lo acepte o lo rechace. Esta aceptación o rechazo de la propuesta no se basa en un criterio arbitrario, en una cuestión de sensibilidad o de gusto, sino en un «criterio de verdad». La verdad es la prueba que la libertad inteligente exige de una realidad para aceptarla como tal. Si el pensamiento sale victorioso de esta «confrontación con lo real» entonces puede afirmarse que es verdadero y reúne los requisitos para ser aceptado por una libertad inteligente. Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Destino, Barcelona, 2004, pp. 208-212.

82. Desde mi punto de vista una determinada lectura del platonismo nos convence de que lo que resulta inconcebible para el pensamiento de Platón es el error. Quizá la razón de esta ininteligibilidad del error, a partir de una determinada lectura del platonismo, radique en que no se concibe la libertad de la inteligencia respecto a lo máximamente real. Cuando desde Kant y un cierto criticismo se asimila que hay un hiato entre realidad e inteligencia, entre lo real y lo ideal, entonces resulta más fácil entender por qué hay una tendencia natural de la inteligencia a la «errancia», por emplear aquí un término heideggeriano.

83. Slavoj Žižek, *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Paidós, Buenos Aires, Barcelona y México, 2000, pp. 32-40.

84. *Leyes*, libro VII, 803c.

85. Víctor Gómez Pin, *El orden aristotélico*, Ariel, Barcelona, 1984.

86. Pascal, *Pensée*, Folio Classique, Gallimard, París, 1977, pp. 104-105.

87. José Luis Villacañas, *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994.

88. Søren Kierkegaard, *Estudios estéticos*, Guadarrama, Madrid, 1967, vol. 1, p. 37.

89. Así lo he intentado hacer notar en otro texto mío cuando afirmaba que, a diferencia de Kant, para el cual las preguntas fundamentales de la filosofía eran: «¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar?» todas ellas resumidas en la pregunta, «¿quién es el hombre?», la pregunta fundamental que late en toda filosofía es: «¿Qué es el mundo en cuanto tal?». Cf. Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, *Schelling. El sistema de la libertad*, Herder, Barcelona, 2004, p. 702.

90. Eugenio Trías, *TP*, pp. 37-39

91. Friedrich Hölderlin, *La muerte de Empédocles*, Hiperión, Madrid, 1990, pp. 123-134.

92. El propio Trías hace alusión a esta cuestión del amor cortés, remedando la tesis de Denis de Rougemont, que ve en la influencia cática, en un espiritualismo de nuevo cuño, la impronta principal que determina el nacimiento de dicho género, razón por la cual los amantes retrasan continuamente la consumación de su amor, la cual vendría a significar la muerte misma de la pasión. Cf. Eugenio Trías, *TP*, pp. 68-69.

93. Slavoj Žižek, *Tarrying with the negative. Kant, Hegel and the critic of the ideology*, Duke University Press, Durham, 1993.

94. Es conocida la figura de los tres estadios kierkegaardianos que le permite establecer a su autor de qué modo la subjetividad va elevándose paulatinamente de un estadio a otro, de una esfera a otra, para acabar en la dimensión superior, la religiosa. Veremos que, curiosamente, existe un extraño paralelismo entre esta esfera estética y la filosofía de Trías. Será la experiencia pasional la que conducirá al sujeto a abrirse a la dimensión ética, dimensión en la que se encuentra el verdadero sentido de la estética, tal como es entendida tradicionalmente. Sólo una experiencia abismática de la pasión es capaz de abrir al sujeto a su dimensión ética. Diríamos que el espacio ético no se abre aquí por un descubrimiento de una ley interna del deber, como en el caso kantiano, sino por una «experiencia pasional» que pone al sujeto al borde de la muerte. En cierto sentido, si se reformulara el aserto heideggeriano de que la «muerte» es el horizonte y la piedra de toque de toda vida realmente moral, podría afirmarse que nos encontramos ante un caso tal: una vida moral que nace de una experiencia de la muerte. Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1971, pp. 275-290.

95. Eugenio Trías, *TP*, p. 145.

96. Johann Gottlieb Fichte, *La doctrina de la ciencia*, Aguilar, Buenos Aires, 1975.

97. Eugenio Trías, *TP*, p. 149.

98. Eugenio Trías, *TP*, p. 163.

99. Lc 6,47-49.

100. Eugenio Trías, *Drama e Identidad*, Barcelona, Ariel, 1974, pp. 41-47.

101. María Zambrano, *El sueño creador*, Club Internacional del Libro, Madrid, 1998, pp. 109-118.

102. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Alianza, Madrid, 1972.

103. Véase la explicación que F. W. J. Schelling da de esta lectura del ser como querer en su obra *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, *op. cit.*, pp. 145-147.

104. Véase el ilustrativo comentario de Ortega en su conocido ensayo: «El origen deportivo del Estado», en *De la aventura y la caza*, Afrodísio Aguado, Madrid, 1949.

105. *Poema de Gilgamesh*, editado por Federico Lara Peinado, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 77-81.

106. Evidentemente, toda filosofía recoge, aunque tímidamente, un trasfondo autobiográfico. Se puede deducir de todo lo dicho que el autor, Trías, está hablando desde una experiencia personal. En su libro autobiográfico, *El árbol de la vida*, alude veladamente a esta dimensión de su propia experiencia pasional, cuando nos habla del *affaire* amoroso que puso fin a su matrimonio, y curiosamente percibimos este halo de hermanamiento, de *alter ego*, cuando nos describe a la mujer que desencadenó en su vida la experiencia del amor-pasión: «Era una persona muy independiente. Le había costado mucho su propia separación y era muy celosa del nuevo hábitat que había logrado. Era una verdadera proselitista de la vida solitaria; o de la posibilidad de mantener relaciones de pareja (no necesariamente monógamas) sin que ello implicara o exigiera la convivencia en común. Yo tenía una vieja, casi ancestral predisposición a la soledad, pero siempre había optado por una soledad «acompañada», donde la compañía constituía algo así como el paisaje de fondo de mi propia necesidad de relativo aislamiento. No estaba del todo preparado para una soledad radical, pero la idea me tentaba de verdad» (p.

385). Esta idea de una «soledad acompañada» pone de manifiesto que en el amor-pasión hay alguna forma de «narcisismo», de un *alter ego* presente en un cuerpo extraño, con lo que queda patente esta apreciación del propio carácter en el objeto del amor-pasión.

107. F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas...*, *op. cit.*, p. 285.

108. Literalmente, el pasaje de la *Ética* a la que nos referimos dice lo siguiente: «El odio que es completamente vencido por el amor, se trueca en amor; y ese amor es por ello más grande que si el odio no le hubiera precedido» (Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid, 1998, proposición XLIV, pp. 241ss).

109. J. W. Goethe, *Fausto*, *op. cit.*, p. 251.

110. Lothar Pikulik, *Frühromantik. Epoche-Werke-Wirkung*, C. H. Beck Verlag, Múnich, 1992, pp. 217-240.

111. Dante Alighieri, *Divina Comedia*, Planeta, Barcelona, 1990, canto XXXIV, vs. 132-139.

112. Sören Kierkegaard, *Temor y Temblor*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 45-56.

113. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1106a15-1106b35

114. Fray Luis de León, *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1944.

115. La insistencia con la que Trías reivindica el legado de la cinematografía de Stanley Kubrick en su película póstuma, *Eye Shut Wide*, tiene que ver, más que con las discutibles cualidades cinematográficas del film, con el mensaje interno que Trías desvela: ¡despertad! ¡vigilad!, que Kubrick dirige al mundo ilusionista y en bambalinas que nace del destello de todo deseo erótico y al que Trías le da una dimensión metafísica.

116. Eugenio Trías, *EE*, pp. 256-266.

117. Véase al respecto el comentario de L. Duch y lo que se insinúa en su exposición de la experiencia religiosa por parte de Amador Vega en su artículo «Sobre la expe-

118. Eugenio Trías, *EE*, pp. 257-258.

119. Hannah Arendt, *Filosofía y Política: Heidegger y el existencialismo*, Besatari, Bilbao, 1997.

120. No se me oculta que para cierto pensamiento griego la ética era el único y verdadero lujo, puesto que sólo el ciudadano pleno, el hombre libre, podía dedicarse a ella, mientras que el esclavo se veía

reducido a la condición de pura necesidad, de «materia que requiere materia» como afirmaba Marx. Desde este punto de vista, Hannah Arendt, en su obra *La condición humana*, vendría a afirmar con razón que la ética es un lujo. Trías, por el contrario, bebe de tradiciones que entienden la ética en un marco religioso de cariz universal. Todas las escuelas tardías (epicureísmo, estoicismo, cristianismo, gnosticismo, etc.) universalizaron la dimensión ética, como se muestra en el hecho de que la condición social no determinase el proyecto ético, y la convirtieron en una cuestión de vida o muerte. En este sentido, y por lo que se dirá más adelante, queda claro que la ética no es un lujo, aunque sí lo será en el sentido orteguiano, genuinamente platónico y nietzscheano, de que la ética exige un derroche de poder que sí supone un verdadero lujo. Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 45-67. 155

121. El párrafo concreto al que nos referimos es el siguiente: «Del fondo dionisiaco del espíritu alemán se ha alzado un poder que nada tiene en común con las condiciones primordiales de la cultura socrática y no es explicable ni disculpable a base de ellas, antes bien es sentido por esa cultura como algo inexplicable y horrible, como algo hostil y prepotente, la música alemana, cual hemos de entenderla sobre todo en su poderoso curso solar desde Bach a Beethoven, desde Beethoven a Wagner.» (Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 158-159.)

122. Trías ha leído con ardor las tesis de Freud durante este período, cuando tras su ruptura matrimonial en 1973 emprende un viaje a tierra inhóspita para huir de las cenizas del fuego de su sacrificio pasional y allí, entre Brasil y Argentina, en 1974, se produce su encuentro con el psicoanálisis. Las lecturas ávidas dan un tono innegablemente cercano al psicoanálisis a su pensamiento posterior, lo que se pone de manifiesto en la escritura de estos años que conforman este segundo período. Eugenio Trías, *AV*, pp. 436-441.

123. Las reminiscencias judías y cristiana del pensamiento de Freud no dejan lugar a dudas. En esta idea de la ley como incitadora del pecado resuenan las enérgicas palabras de San Pablo: «¿Qué decir, entonces? ¿Que la ley es pecado? ¡De ningún modo! Sin embargo, yo no conocí el pecado sino por la ley. De suerte que yo hubiera ignorado la concupiscencia si la ley no dijera: ¡No te des a la concupiscencia! Mas el pecado, tomando ocasión por medio del precepto, suscitó en mí toda

suerte de concupiscencias; pues sin la ley el pecado estaba muerto. ¡Ah! ¡Vivía yo un tiempo sin la ley!, pero en cuanto sobrevino el precepto, revivió el pecado y yo morí; y resultó que el precepto, dado para vida, me fue para muerte. Porque el pecado, tomando ocasión por medio del precepto, me sedujo, y por él, me mató.

Así que la ley es santa, y santo el precepto, y justo y bueno. Luego, ¿se habrá convertido lo bueno en muerte para mí? ¡De ningún modo! Sino que el pecado, para aparecer como tal, se sirvió de una cosa buena, para procurarme la muerte, a fin de que el pecado ejerciera todo su poder de pecado por medio del precepto» (Rm 7,7-13)

124. Fragmentos de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Zúrich, 1989-1990, vol. 1, Fr. 14, pp. 154ss.

125. José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, El Arquero, Revista de Occidente, Madrid, 1966, Lección IX, pp. 187-214.

126. Los idealistas hablaban de una determinación o predeterminación, pero que a diferencia de la luterana, que sumía al hombre en la desesperación al privarle de su libertad, de toda capacidad de buenas obras, o de realizar acciones meritorias cara a su salvación, habla de una predeterminación del carácter en la que éste no es nada más que el fruto visible de una determinación originaria y eterna de la propia voluntad, del propio ser esencial. Esta línea la encontramos en las reflexiones que sobre el carácter como forma de ley sagrada en la que coincide la más estricta necesidad con la libertad más plena llevan a cabo Hegel, Schelling o Schopenhauer entre otros.

127. Esta «disparatada» idea tan sólo cobra una cierta relevancia en el helenismo, cuando comienza a pensarse con el socratismo que la filosofía, en tanto sabiduría, era un conocimiento rector de la *praxis*, que aseguraría la convivencia cívica y la felicidad. En este punto, y tan sólo en este punto, la filosofía venía a usurpar el lugar que antiguamente ostentaban la religión y la poesía: ser educadora de la Humanidad. Véase el análisis llevado a cabo en su conocida obra *Paideia* por W. Jaeger sobre el carácter pedagógico de la filosofía en sus albores. Cf. Werner Wilhelm Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

128. Hegel, en *La fenomenología del espíritu*, resalta que la eticidad, en tanto matriz originaria del espíritu autoconsciente, es indesligable de la «vida de un pueblo». Tan sólo en comunidad tiene

sentido la tragedia griega, y tan sólo en esa dimensión comunitaria el espíritu muestra su superior conflictividad y efectividad entre el individuo y la comunidad. El conflicto trágico es un conflicto ético y no hay eticidad sin el concepto de pueblo. Cf. G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 259-270.

129. En parte, el gran atractivo de la ética aristotélica, con su ideal de la prudencia, que ha fascinado a tantos espíritus a lo largo de los tiempos, radica en haber hecho del saber intelectual un saber virtuoso en el que no tan sólo la individualidad comprometida con la verdad obtiene su premio, la felicidad, sino también la comunidad, puesto que en el hombre, verdadero *zoon politikón*, hay una verdadera dimensión política de su quehacer individual. «Individuo» y «comunidad» se benefician mutuamente de la vida del sabio y de su tarea educativa ejercida sobre los jóvenes. Cf. Aristóteles, *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1970.

130. Platón, *República*, libro VII, 508e-509c.

131. F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas...*, *op. cit.*, pp. 195-199.

132. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1111b5-1113a10.

133. Eugenio Trías, *FF*, pp. 142-147; Eugenio Trías, *EE*, pp. 36-37.

134. Aunque una cierta tradición ha visto en Schopenhauer el heredero de la *Crítica de la razón pura*, haciendo de *El mundo como voluntad y representación* (1818), su obra maestra, lo cierto es que la mayor preocupación de Schopenhauer fue la ética. Todos sus escritos posteriores, las dos conferencias presentadas respectivamente a la Academia Sueca y Noruega y las máximas recogidas en su *Parerga y Paralipomena*, son la muestra evidente del interés ético que mueve todo su pensamiento, y en el que se lleva a cabo la crítica más refinada, contumaz y fiera contra la ética kantiana. Cf. Paul Audi, *Supériorité de l'ethique: de Schopenhauer à Wittgenstein*, Presses Universitaires de France, París, 1999.

135. Entre ellos el más destacado es el comentario de *La fenomenología del espíritu* llevada a cabo por Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1991.

136. Frente a la evidente influencia de Platón y Nietzsche en la

primera fase de su obra, en este período se deja sentir con especial intensidad la presencia de Goethe y Hegel. Al primero le dedica la parte final de *Drama e Identidad*, el capítulo titulado «Goethe y la deuda». Por su parte, a Hegel le dedicó su obra *El lenguaje del perdón*, su tesis doctoral, donde después de la experiencia pasional, relatada en *Tratado de la pasión*, renace la subjetividad abierta a una radical alteridad.

137. José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Lección X, p. 235.

138. En esta misma línea se desarrolla toda la filosofía zubiriana sobre la posibilidad en tanto pluralidad ontológica de un ser en devenir que se desarrolla mediante su libertad. La posibilidad no es para estos autores mera posibilidad racional, lo que carece de contradicción lógica como en Leibniz, sino «posibilidad posibilitante», tendencia interna de un organismo proyectado hacia el futuro, realidad ontológica que se abre a un ser que está radicalmente abierto hacia el futuro. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989.

139. Walter Otto, *Dioniso. Mito y culto*, *op. cit.*, pp. 34-56.

140. Una cierta idea genética o historicista de la filosofía nos puede inducir a creer que todo prolegómeno de la filosofía forma parte de esa filosofía o, dicho con otras palabras, que la idea de una filosofía en devenir puede conducirnos a la idea errónea de que todo prolegómeno al sistema forma parte del sistema, o a pensar que también él es sistemático. En realidad, la filosofía de Trías tiene el carácter de una «aventura». Realmente no hay ninguna idea preconcebida, ni tan siquiera preconscientemente, que guíe este error. No es hasta que irrumpe la idea filosófica como tal que empieza a constituirse en una filosofía del límite.

141. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1995, p. 177.

142. Estas ideas de Wittgenstein están recogidas en la proposición 6 de su *Tractatus*, particularmente, en las proposiciones 6.4 y 6.5. Valgan las siguientes proposiciones como botón de muestra: «6.4. Todas las proposiciones valen lo mismo. 6.41 El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor. Si hay valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales. Lo que los hace no-casuales no puede residir *en* el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez. Ha de residir fuera del mundo. 6.42 Por eso tampoco puede haber proposiciones

éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto. 6.421 Resulta claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental. [...] 6.43 Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje. En una palabra, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente. *Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz*». (Los subrayados son míos. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., pp. 177-179.)

143. Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Fundación Xavier Zubiri, Alianza, 1993, pp. 32-39.

144. Martin Heidegger y Jean Paul Sartre. *Cartas sobre el Humanismo*, Huascar, Buenos Aires, 1977, pp. 82-97.

145. José Ortega y Gasset, *Meditación sobre el Quijote*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 77.

146. Rovira Bellosó ha enfatizado esta dimensión de la filosofía del límite al mostrar sus resonancias con el pensamiento de Tomás de Aquino que concibe el hombre como verdadero límite entre mundos. Cf. Juan Antonio Rodríguez Tous y Andrés Sánchez Pascual (eds.), *El límite, el símbolo y las sombras*, Destino, Barcelona, 2003, pp. 355-357.

147. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, op. cit., p. 179.

148. Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles. Con un apunte sobre la prudencia en Kant*, Crítica, Barcelona, 1999.

149. *Vid. supra*, p. 125.

150. Eugenio Trías, *FC*, pp. 84-90.

151. Tal parece ser el diagnóstico de Trías en su obra, *Filosofía y Carnaval*, en la que hace hablar al loco, al divino Sade, para celebrar la muerte del sujeto debido a su falsa impostación. Todo momento de crisis pone de manifiesto la impostura del sujeto enmascarado, su falsa suplantación de la titularidad de sujeto. Eugenio Trías, *Filosofía y Carnaval*, Anagrama, Barcelona, 1984, pp. 30-38.

152. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1971, pp. 25-37.

153. Eugenio Trías, *TI*, pp. 248-251.

154. «Y bien, lo que caracteriza a la filosofía moderna es, sin duda, su carácter metódico, hasta el punto que la filosofía moderna y

método son términos inextricablemente unidos. *La filosofía moderna es moderna porque es metódica y es metódica porque es moderna*» (Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Destino, Barcelona, 2000, p. 37).

155. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978; G. W. F. Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*, Kairós, Buenos Aires, 1970; G. W. F. Hegel, *La historia de Jesús*, Taurus, Madrid, 1975.

156. Son muchos los ejemplos literarios que ilustran esta concepción del alma bella romántica. Un ejemplo tardío, pero ilustrativo, es la figura de Otilia que encontramos en *Las afinidades electivas* de Goethe, que ha sido objeto de un comentario extenso por parte de Trías. Cf. Eugenio Trías, *Conocer Goethe y su obra*, Dopesa, Barcelona, 1980.

157. G.W. F. Hegel, *Escritos de juventud, op. cit.*, pp. 303-310.

158. *Ibíd.*, p. 329.

159. En la primera parte, «Prólogo en el Cielo» de su obra *Tratado de la pasión*, Trías añade una nota en la que dice lo siguiente: «El texto que aquí publico cubre íntegramente la primera parte de este *Tratado de la pasión*. A él seguirá una segunda parte titulada Epílogo terrestre, en el que examinaré la conexión intrínseca de la pasión con la violencia, la sexualidad y la muerte» (*TP*, p. 9).

160. Eugenio D'Ors, *L'Home que treballa i juga*, Eumo, Barcelona, 1988, pp. 20-26.

161. Eugenio Trías, *LP*, pp. 19-31.

162. Federico Lara Peinado (ed.), *Poema de Gilgamesh, op. cit.*, pp. 19-25.

163. G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu, op. cit.*, pp. 113-121.

164. Fue Feuerbach el primero que empezó a intuir que Dios no era nada más que la idea de Dios que la Humanidad se había ido forjando en el curso de la Historia. Aunque en su pensamiento esta formulación tiene un sentido crítico que intenta despertar nuestra perplejidad para no confundir lo que llamamos Dios con lo que Dios realmente es, acabó, gracias a Marx y después a Freud, entronizándose la idea de que Dios no es nada más que un término para referirnos a la Humanidad en su conjunto, a la comunidad humana sacralizada, al «Nosotros» que a finales del siglo XIX adquirirá unos rasgos sombríos y sádicos al convertirse en instancia policial y judicial en la forma del «Super Yo» freudiano.

Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2002; Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 154-165; 180-186.

165. Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, pp. 7-20.

166. Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, EDAF, Madrid, 1983, pp. 343-346.

167. Queda claro que la visión del futuro como hecho o advenimiento del Espíritu es la que marca toda la filosofía de Hegel. El fin, que tiene y posee una familiaridad con el inicio, es sin embargo el horizonte, como diría Karl Jaspers, que lo polariza todo. La resolución escatológica, aspirativa, abre aquí la dimensión del futuro absoluto, un futuro que nunca es presente pero que siempre está en ciernes de acontecer. Aparece con esta filosofía de la acción del sujeto finito culpable el horizonte escatológico de redención. Si la ontología enfatizaba la dimensión de lo matricial como dominio o eón de un tiempo absolutamente pasado, un pasado Inmemorial, que nunca fue ni aconteció, que nunca existió, ahora el espíritu finito ha descubierto, por medio de la acción culpable, su dimensión escatológica o de futuro absoluto. Cf. Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, op. cit., pp. 521-542; cf. Karl Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, Gredos, Madrid, 1968, pp. 104-125.

168. En el prólogo a *La fenomenología del espíritu* afirma Hegel de la filosofía de Schelling: «Y trata de hacer pasar esta monotonía y esta universalidad abstracta como lo absoluto; asegura que quienes no se dan por satisfechos con ese modo de ver revelan con ello su incapacidad para adueñarse del punto de vista de lo absoluto y mantenerse firmemente en él. Así como, en otros casos, la vacua posibilidad de representarse algo de otro modo bastaba para refutar una representación, y la misma mera posibilidad, el pensamiento universal, encerraba todo el valor positivo del conocimiento real, aquí vemos cómo se atribuye también todo valor a la idea universal bajo esta forma de irrealidad y cómo se disuelve lo diferenciado y lo determinado; o, mejor dicho, vemos hacerse valer como método especulativo lo no desarrollado o el hecho, no justificado por sí mismo, de arrojarlo al abismo del vacío. Considerar un ser allí cualquiera tal como es en lo *absoluto*, equivale a decir que se habla de él como de un algo; pero que en lo absoluto, donde $A=A$, no se dan, ciertamente, tales cosas, pues allí todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que

busca y exige plenitud, o hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento» (*La fenomenología del espíritu*, op. cit., pp. 14-15).

169. Domingo Cía, en su día, puso de manifiesto que la verdad que acontece en la experiencia sólo puede ser narrada y vio, siguiendo la estela del pensamiento abierto por Hegel, en *La edad del espíritu* de Trías el gemelo de *La fenomenología del espíritu* de Hegel. Cf. Domingo Cía, «Itinerario filosófico de E. Trías», en *Quimera*, n.o 192, 2000, pp. 54-56; Domingo Cía, «La razón fronteriza de Eugenio Trías. ¿Y si el sujeto fronterizo se convirtiera en sujeto narrativo?», en *Selecciones de Libros*, Facultad de Teología de Sant Cugat, 1.er Trimestre, 1995.

170. «Por fortuna, al acabar el año, se me propuso una aventura nueva que era una verdadera bendición: trasladarme durante un tiempo indefinido a Alemania con la intención de reiniciar allí la carrera de Filosofía, y convertirme, llegado el caso, en un verdadero alemán: uno de los pioneros alemanes, o hispano-alemanes, de la expansión de la Obra en ese territorio difícil. Yo acepté el envite con emoción y verdadera ilusión. Era la oportunidad de mi vida. Podía vivir en la patria de todos los Genios que yo admiraba, los musicales (iba a Bonn, la patria de Beethoven) y los filosóficos (los más grandes: Kant, Hegel, Heidegger y *tutti quanti*).

»Llegué a Bonn al principio de verano y seguí allí un curso intensivo de alemán. Hice las pruebas de alemán para matricularme en el primer semestre de filosofía al finalizar el verano: pasé esas pruebas, lo que me dio mucho ánimo. Me matriculé de Filosofía como *Hauptfach* (o especialidad principal) y de Germanística como *Nebenfach* (especialidad secundaria). Después de un semestre en Bonn seguí en Colonia (Köln) durante tres meses más. Mi intención era hacer de nuevo la carrera y olvidarme de los tres cursos que había llevado a cabo en España (convalidando la carrera si llegaba el caso).

»Recuerdo las clases de Volkman-Schluck, yerno y seguidor fiel de Heidegger, que en un curso de “Introducción a la filosofía” nos abrumaba con el galimatías lingüístico propio de quien convierte en jerigonza escolástica el estilo (discutible, pero justificado) de su maestro. Ese mismo profesor era, sin embargo, un riguroso exégeta excelente cuando afrontaba textos clásicos, como en un recorrido por la “Analítica de lo Bello” de la *Crítica del juicio* de Kant, cosa que llevó a cabo en un curso titulado “Arte y conocimiento” (o *Kunst und Erkenntnis*).» (Los

subrayados son míos. Eugenio Trías, *AV*, pp. 228-229.)

171. José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, *op. cit.*, pp. 97-121.

172. La grandeza de Rousseau radica, en mi opinión, en que ha sabido intuir la naturaleza dialógica e intersubjetiva en la búsqueda de la verdad, sin confundir por ello la «opinión de la mayoría» con la verdad, y sin despreciar el importante papel que las minorías juegan en las democracias modernas. Es en la asamblea, en el acto mismo donde se impone una voz universal que nace especularmente de las voces de las facciones enfrentadas, donde se desvela la verdad que se hace propia. Este desvelamiento comunitario de la verdad, esta convicción de que la verdad comparece y se manifiesta, cons-tituye lo más granado del pensamiento rousseaiano y lo que lo une con una tradición más antigua, que creía firmemente en este poder de convocatoria y manifestador de la verdad. *Cf.* J. J. Rousseau, *El contrato social*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990, pp. 60-62.

173. María Zambrano, en su comentario a *Antígona*, ha subrayado el carácter sacrificial de la tragedia en cuestión, debido a este carácter inocente de Antígona, que muere por el bien del pueblo y siguiendo los dictados de su piedad. María Zambrano, *El sueño creador*, *op. cit.*, pp. 109-118.

174. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 42-62.

175. M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 1990.

176. El texto que se ha convertido en una referencia obligatoria en nuestro contexto cultural a este respecto es el ensayo de Isaiah Berlin sobre la libertad, en el que distingue la libertad negativa, aquella esfera de no-injerencia en la que el individuo es un dios autónomo como quería Kant, y la libertad positiva, aquella en la que el marco social y constitucional ofrece posibilidades reales para la libertad, es decir, la matriz que condiciona y favorece la conformación real y práctica de la libertad. Ésta constituye la visión paradigmática del pensamiento liberal que ha llegado hasta J. Rawls y R. Dworkin. *Cf.* Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1993.

177. Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.

178. Son continuas sus referencias explícitas al análisis que Hannah Arendt ha realizado de los totalitarismos en su obra *Los orígenes*

del totalitarismo, aunque sirva como contrapunto del mismo la lectura que ha realizado de *La dictadura* de Carl Schmitt. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 1987; Carl Schmitt, *La dictadura (desde los comienzos de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria)*, Alianza, Madrid, 1985.

179. Ernst Jünger, en esta magnífica novela, distingue nítidamente la figura del «anarca» de aquella más conocida y pública del «anarquista». El anarquista cree en la maldad congénita de toda forma institucional y estatal y, por tanto, en la necesidad de su abolición aun recurriendo a la violencia si fuese necesario. El «anarca», por el contrario, cree que toda forma de Estado es imperfecta y defectuosa y que, por lo tanto, exige un esfuerzo continuo de vigilancia y crítica, lo que le lleva a situarse en una posición «excéntrica» frente a toda forma de personificación o uso del poder. Ernst Jünger, *Eumeswil*, Barcelona, Seix Barral, 1981.

180. A la mentalidad moderna el dilema entre exilio o muerte no le parece tal. La decisión por el exilio, por salvar la vida física, suponía en la Antigüedad abandonar el mundo humano, el social, para ingresar en la barbarie, en el mundo de las amenazas continuas, de las fieras, de la falta de compañía humana. No es en vano que en el Medioevo las ciudades estuviesen fortificadas y que, anteriormente, la población campesina empezara a construir sus casas en los muros de las grandes mansiones o castillos de los señores medievales. Una buena visión del pánico a la oscuridad, a los salteado-res, a las alimañas, a los infinitos peligros de los caminos de una Europa prácticamente despoblada nos la ha ofrecido el gran historiador y pensador holandés J. Huizinga, en su obra *El otoño de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1978.

181. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095a10-25

182. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 79-95.

183. Eugenio Triás, *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000, pp. 109-113.

184. *Vid. infra*, pp. 256ss.

185. En realidad, el hombre que no peca tiene un conocimiento diferente de su libertad que el hombre que peca. La otra vía alternativa a la de la pasión, la del que no transgrede ni viola la ley, manteniéndose firme en el bien, es siempre la experiencia de un «esfuerzo», de una

resistencia a la propensión al mal, de un no «ceder», de un temple fuerte en el hombre santo y, por tanto, una experiencia del bien y de la libertad. Sólo en un ser que no puede ser seducido por el mal, que no siente su libertad como una propensión a la decisión, puede hablarse con propiedad de que desconoce la libertad que él mismo es.

186. Sobre todo en *Filosofía y Carnaval*, Trías ha explorado todos los recursos que el término «máscara», de claras resonancias posnietzscheanas y posmodernas, le ofrecía para su ontología limítrofe. En esta obra Trías venía a afirmar una disolución de la subjetividad en sus máscaras, una disolución del sujeto en sus diversos revestimientos y ropajes. La disolución del núcleo fundamental de la personalidad, de la egoicidad, ha sido uno de los puntos de lucha de la posmodernidad en referencia al sujeto. Sin embargo, a pesar de esta disolución, el fuerte egotismo de la filosofía moderna, aunque sea metodológicamente, no permitía a la filosofía disolver del todo la subjetividad. En cualquier caso la subjetividad en Trías es un «cuerpo fragmentado», un «elemento de mediación», una «escritura cifrada». Ese sujeto posee un núcleo de identidad irreductible, indisoluble, pero curiosamente ese núcleo, el límite mismo, es un núcleo excéntrico, problemático, que da lugar a un «cuerpo fragmentado», roto: el del sujeto fronterizo. Cf. Eugenio Trías, *Filosofía y Carnaval*, Anagrama, Barcelona, 1984, pp. 86-87; cf. *id.*, *La dispersión*, Taurus, Madrid, 1971, pp. 115-124.

187. De hecho, en su obra *La religión dentro de los límites de la razón*, Kant alude al carácter «ejemplar» y modélico que tiene la idea de Cristo, en tanto que divinidad encarnada, en el ámbito religioso y lo pone en relación con sus agudas y profundas reflexiones en torno a la obra de arte. Quizá no sería del todo disparatado afirmar que Kant concibe a Cristo como una obra de arte divina. Cf. Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 65-67.

188. Jonathan Bennet, *Locke, Berkeley, Hume: central themes*, Clarendon Press, Oxford, 1991; C. R. Morris, *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford University Press, Oxford, 1931.

189. Simón Marchán Fitz, *La estética en la cultura moderna: de la Ilustración a la crisis del Estructuralismo*, Alianza, Madrid, 1987.

190. Platón, *Banquete*, 210a-d.

191. Martin Heidegger, *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2000, vol. 1, p. 74.

192. Platón, *República*, 577a-578d.

193. G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pp. 115-117.

194. Cabe señalar a este respecto la atención esmerada que Trías ha prestado a la imagen del Niño Divino con el que culminan «Las tres transformaciones del espíritu» del *Así habló Zaratustra* de Nietzsche. Eugenio Trías, «El instante y las tres eternidades», en *CC*, pp. 287-307.

195. Eugenio Trías, *FF*, *op. cit.*, pp. 41-46.

196. Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, *op. cit.*, pp. 95-102; *cf.* John Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1996, pp. 166-181.

197. Evidentemente, no es casual que Trías sea barcelonés, ciudad portuaria bañada por aguas del Mediterráneo, con una peculiar y singular idiosincrasia, que ha hecho de este «contexto de vida» de Trías, su peculiar Hélade. En su libro *El árbol de la vida* la describe así: «El sujeto era el “alma” el marco objetivo de ésta, la “ciudad”. Era preciso alzarse hasta un concepto filosófico de mediación de alma y ciudad, de *eros* y producción, o de deseo y trabajo. Pero había que hacerlo con un fino sentido crítico, impidiendo que los conceptos filtrados por la propia contemporaneidad quedasen contaminados por los ídolos de la tribu, o por las ideologías. Con el fin de evitar esa contaminación acabé llevando un regreso audaz a los orígenes de la filosofía; y a la vez, a los orígenes mismos de mi profesión. Fui gestando un reencuentro con Platón, que se produjo meses después de mi retorno a Barcelona, cuando empecé a escribir los borradores de *El artista y la ciudad*.

De momento debía prepararme para un reencuentro con la ciudad, con mi ciudad (entendida ésta en sentido amplio y generoso). O para un ingreso en el espacio cívico, a través de unas libertades recobradas. En ese espacio tenía que intervenir, aunque en el papel vocacional mío, no a través de un salto mortal hacia la política. Tenía que conseguir que ese espacio, una vez reconquistada su cautiva libertad, fuese apto para la recepción de iniciativas y empresas filosóficas» (*AV*, pp. 446-447).

198. No me resulta extraño, en modo alguno, que durante la redacción de *Ciudad sobre ciudad* surgiera una reflexión sobre la temporalidad que, en cierto sentido, la filosofía del límite estaba exigiendo desde *Los límites del mundo*. Así las reflexiones en torno al dios del tiempo, el instante y las tres eternidades, están motivadas a raíz

del descubrimiento de la conexión real de la ciudad ideal con la ciudad terrestre, que he intentado conjurar en la cita anterior mediante una imagen poética. Cf. Eugenio Trías, *CC, op. cit.*, pp. 287-307.

199. En su obra, *El hilo de la verdad*, Trías analiza sistemáticamente las fases de desarrollo de su filosofía del límite con la finalidad de poder elaborar una teoría de la verdad que muestre, y demuestre, la solvencia de la idea filosófica que se encuentra en el corazón de su propuesta filosófica. Cf. Eugenio Trías, *HV*, pp. 167-169.

200. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura, op. cit.*, pp. 300-308.

201. Eugenio Trías, *Lógica del límite, op. cit.*, pp. 41-59.

202. J. A. Rodríguez Tous y Andrés Sánchez Pascual (eds.), *El límite, el símbolo y las sombras*, Destino, Barcelona, 2003, pp. 51-53.

203. Sin duda esta obra ha tenido una influencia decisiva en las reflexiones de Trías sobre el lenguaje, como se pone de manifiesto en el hecho de que Wittgenstein comparara la formación histórica de la lengua con la formación histórica de la ciudad. En su obra *Ciudad sobre ciudad*, Trías hace referencia, en una larga cita, a este pasaje de Wittgenstein: «[...] pregúntate si nuestro lenguaje es completo –si lo era antes de incorporarle el simbolismo químico y la notación infinitesimal–, pues éstos son, por así decirlo, suburbios del lenguaje. (¿Y con cuántas casas o calles comienza una ciudad a ser ciudad?) Nuestro lenguaje puede verse como una antigua ciudad: una enmarañada madeja de callejuelas y plazas, de casas nuevas y viejas, y de casas con anexos de diversos tiempos; y todo cercado por barrios de nueva planta con calles rectas y regulares y con casas de carácter uniforme» (Eugenio Trías, *CC, op. cit.*, p. 16).

204. Todo el pensamiento romántico concibe la formación histórica del lenguaje como la mayor de las obras de arte, como un trabajo de orfebrería fina, que manifiesta una maestría y finura espirituales sin parangón. Cf. Arden Reed (ed.), *Romanticism and language*, Methuen, Londres, 1984.

205. Eugenio Trías, *Ciudad sobre ciudad, op. cit.*, pp. 304-305.

206. Eugenio Trías, *Lógica del límite, op. cit.*, pp. 41-59.

207. G. W. F. Hegel, *El concepto de religión*, Fondo de Cultura Económica, México y Buenos Aires, 1981, pp. 85-95.

208. Ciertas tradiciones judías han interpretado la muerte de Dios, preconizada por Nietzsche, como una forma de ocultamiento de lo divino

en la historia. El énfasis que han puesto en el carácter de ocultación de este fenómeno histórico parece hacer poca justicia a la tradición que reconoce lo esencial de la divinidad como lo sacrosanto, lo oculto a la mirada del hombre e incluso del justo, que jamás comparece en el marco de la historia. De hecho, en la base del rechazo de ciertas comunidades judías del Cristo como revelación de Dios, se encuentra esta concepción de la santidad justísima de Dios. Sin duda, el holocausto ha supuesto una profunda transformación del pensamiento rabínico en su concepción de Dios. Cf. Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998, pp. 195-212.

209. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1998, pp. 15-56.

210. Rudolf Otto, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 21-36.

211. *Ibíd.*, pp. 182-195.

212. Vladimir Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona, 1982.

213. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid, 2000.

214. Todo el intento de ciertas vanguardias de devolver el arte a su matriz religiosa es, en el fondo, visto desde la esfera de la religión, un decaer de la religión en el arte, una pérdida del sentido simbólico originario de la religión en el simbolismo estético. Curiosamente, será cuando la metafísica se vuelva verdaderamente estética cuando se produzca este decaimiento de lo religioso en lo artístico, como ya vieran proféticamente en su día, con claridad, Hegel y, posteriormente, Nietzsche. Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones de estética*, Península, Barcelona, 1987, vol. 1, pp. 45-78; cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 143-147.

215. La cuaterna es el número sagrado de los pitagóricos, la formulación numérica de la síntesis entre unidad y trinidad. En realidad la cuaterna es la formulación pitagórica del concepto de trinidad o tríada, que tan sólo en el cristianismo, en sus primeras formulaciones teológicas en torno a la idea del Dios Uno y Trino, consiguió llevarse a una extraña y tensa unión que hace que estos cuatro elementos se vean reducidos dinámicamente a tres.

216. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, Espasa Calpe, Madrid,

2001, §§ 86-89.

217. *Ibíd.*, pp. 375-379.

218. *Ibíd.*, pp. 183-187.

219. Julia Kristeva, *Las nuevas enfermedades del alma*, Cátedra, Madrid, 1995.

220. Ya en un artículo anterior sobre la filosofía del límite señalé el hecho de que *La razón fronteriza*, verdadera teoría triasiana de la inteligencia fronteriza, es el destilado prístino y último de este relato histórico que pretendía organizar la memoria y alumbra el hecho religioso. No es de extrañar que haya, pues, una connivencia secreta entre religión y pensamiento en la filosofía de Trías, aunque como lo propio de lo hermético es mantenerse en estado de ocultación éste nunca irrumpe en el escenario hasta el final, como ocurre con el Commendatore en la ópera *Don Giovanni* de Mozart. Cf. S. Kierkegaard, *Estudios estéticos. Diapsalmata y El erotismo musical*, Guadarrama, Madrid, 1969, p. 56; cf. Fernando Pérez-Borbujo, «La filosofía del límite a Juicio», en *Quimera*, n.o. 192, 2000, pp. 48-49.

221. *RF*, p. 319.

222. *HV*, p. 153-155.

223. En la revisión y hermenéutica que Trías ha realizado de su propia obra ha puesto énfasis en que en su primera redacción de *La edad del espíritu* no enfatizó suficientemente la dimensión de que había una razón latente, categorialmente presente, en el ciclo simbólico y que precisamente lo que ocurre en el ciclo espiritual es que esa dimensión categorial y reflexiva, más racional, pasa a primer plano mientras el simbolismo se mantiene en régimen de ocultación. En realidad, con esta aseveración Trías está manteniendo la imposibilidad de desligar pensamiento y simbolismo, inteligencia y símbolo. En otras palabras, sin confundir los conceptos, categorías con símbolos, está claro que no es posible deslindar uno de los otros y que toda inteligencia posee una estructura conceptual que hace referencia a una dimensión simbólica de la misma. Eugenio Trías, *Ciudad sobre ciudad*, *op. cit.*, pp. 82-83.

224. Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, *op. cit.*, pp. 518-524.

225. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.*, p. 183.

226. Esta idea de la necesidad de transgredir el propio suelo cultural para contemplarlo desde fuera le ha sido sugerida a Trías por la

interesante tesis de Beda Allemann en su interpretación del pensamiento de Hölderlin, que es ya un *locus comunis* en la interpretación del encuentro del pensamiento alemán con Grecia en el siglo XIX: lo hespérico y lo helénico tiene tendencias o destinos opuestos y se entrecruzan históricamente, por eso su asimilación sólo puede ser momentánea e inversa. Cf. Beda Alle-mann, *Hölderlin y Heidegger*, Libros del Mirasol, Buenos Aires, 1965, pp. 13-18; cf. Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona, 1996.

227. Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, op. cit., pp. 267-268.

228. F. W. J. Schelling, *System der Weltalter 27/28*, editado por S. Peetz, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1990, pp. 23.

229. Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, Alianza, Madrid, 1988.

230. San Agustín, *Confesiones*, en *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1998, vol. 2, pp. 442-468.

231. Hemos visto cómo Trías asume radicalmente, en su libro *La filosofía y su sombra*, esta tesis de que la filosofía es fundamentalmente teoría del conocimiento, aunque no como la entiende la filosofía de la mente anglosajona ni el pensamiento analítico, sino como apertura y puente hacia la nueva metafísica. Cf. Eugenio Trías, *La filosofía y su sombra*, op. cit., pp. 42-49.

232. «La tabla categorial de esta filosofía del límite se me ha ido formando en ciertos ámbitos privilegiados de mi exploración; en la teoría de las artes (en *Lógica del límite*) y, sobre todo, en la analítica del símbolo que llevé a cabo en *La edad del espíritu*. Allí desplegué, en número de siete, un conjunto categorial trabado que permitió determinar lo que en este texto llamé “acontecimiento simbólico”.

»Allí elaboré el “sistema” de esas categorías, “sistema” en sentido abierto, que luego reflexioné en el registro ontológico, o relativo a la verdad, en mi libro *La razón fronteriza*.

»Se trata de siete categorías que deben presentarse en su orden y conexión propio y específico, ya que cada una de ellas presupone la anterior, o cabalga sobre la que le precede. Se trata de una reconstrucción según su orden real, ontológico; y no según el modo a través del cual la inteligencia llega a reconocerlas.

»Constituyen siete designaciones escalonadas del “sujeto” de esta predicación entrelazada; o de lo que hace las veces de “sustancia”, o de

ousía, en esta propuesta filosófica. Eso es aquello que esta propuesta propone. Y eso es, justamente, lo que constituye la séptima y más relevante de todo este entramado categorial. Se le puede llamar en una primera consideración *ser del límite*» (HV, pp. 66-67).

233. En mi libro *Schelling, el sistema de la libertad* he intentado caracterizar el pensamiento de Schelling como una filosofía sistemática cuyo fundamento es la libertad absoluta, es decir, como una realidad inconceptuable que sólo en el seno del sistema se vuelve inteligible. Cf. Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, *Schelling, el sistema de la libertad*, Herder, Barcelona, 2004, pp. 89-103.

234. A muchos ha podido sorprender el magistral arranque de *La razón fronteriza* en el que se expone qué es el ser del límite y qué es la existencia. Para el lector atento de *La edad del espíritu* es tan sólo una consecuencia necesaria de lo destilado de aquella obra, en la que la categoría «cosmos» remite necesariamente a un fundamento en falta, lo matricial, hacia lo que la razón, como si de su pasado inmemorial se tratara, remite necesariamente para su despliegue categorial. Cf. Eugenio Trías, *La razón fronteriza*, op. cit., pp. 29-46.

235. HV, p. 77.

236. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., pp. 176-177.

237. *Ibíd.*, pp. 14-15.

238. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., § 89.

239. *Ibíd.*, pp. 132-134.

240. Alfred Baumler, *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931.

241. Eugenio Trías, *Vértigo y Pasión. Un ensayo sobre la película Vértigo de Alfred Hitchcock*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 197-221.

242. Martin Heidegger, *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2000, vol. 1, pp. 74-75.

243. Arthur Schopenhauer, *Los problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid, 2002, pp. 76-89.

244. Eugenio Trías, *Ciudad sobre ciudad*, op. cit., pp. 57-74.

245. G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, UNAM, México, 1985, p. 18.

246. Aristóteles, *Metafísica*, 1003a20-35.

247. Aristóteles, *Metafísica*, 982a.

248. Eugenio Trías, *Ciudad sobre ciudad*, *op. cit.*, nota 1, pp. 39-41.

249. San Agustín, *La ciudad de Dios*, BAC, Madrid, 1988, vol. 2, pp. 406-415.

250. Eugenio Trías, *AC*, pp. 91-136.

251. Aristóteles, *Sobre el alma*, 412a-414a25.

252. David Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 250-255.

253. Como veremos en el capítulo siguiente, en este punto nos acercamos a Platón y al santuario del suelo metafísico de la filosofía del límite. *Cf.* Platón, *Banque-te*, 208a-b.

254. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 108-124.

255. *Ibíd.*, p. 15.

256. Martin Heidegger, *Nietzsche*, *op. cit.*, pp. 56-67.

257. Friedrich Nietzsche, *En torno a la voluntad de poder*, Península, Barcelona, 1973.

258. Thomas Mann, *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*, Alianza, Madrid, 2000.

259. J. W. Goethe, *Fausto*, Planeta, Barcelona, 1990, pp. 284-289.

260. G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 117.

261. En la actualidad el problema de la justicia como vertebradora de cualquier teoría de la ciudad, o del Estado, ha sido retomado por la polémica entre J. Rawls y J. Habermas. *Cf.* Fernando Vallespín, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998.

262. Platón, *República*, 540a-541b.

263. Platón, *Sofista*, 260c-261a.

264. Platón, *Leyes*, 625d-629e.

265. Aristóteles, *Sobre el alma*, 414b-416b35.

266. J. P. Sastre, *El existencialismo es un humanismo*, Huascar, Buenos Aires, 1972, pp. 27ss.

267. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1981.

268. Platón, *República*, 614b-621d.

269. «Pero hay otro motivo más decisivo de que no podamos

abandonar el tema y es que hoy poesía y pensamiento se nos aparecen como dos formas insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía búsqueda, requerimiento guiado por método.» (María Zambrano, *Poesía y Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 13.)

270. F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas...*, *op. cit.*, p. 279.

271. Martin Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila, Caracas, 1985, p. 13.

272. Julia Manzano, *Metaphisica perennis. Eugenio Triás: nuevos escenarios para la metafísica*, Tesis doctoral leída en la Universidad Autónoma de Barcelona, 1992.

273. Desde este punto de vista creo que lo que se entendió a comienzos del siglo XX como una muerte de la metafísica era, en realidad, una metamorfosis de la misma. Brentano, Husserl, Edith Stein y Heidegger no son los representantes de una metafísica «fenomenológica», o de una metafísica inmanentista que esté libre de la crítica nietzscheana de la duplicación de mundos. El «destilado» de la *epoché* fenomenológica no asegura que se esté realizando una metafísica del mundo presente que consiga salvar la crítica nietzscheana. En realidad, como se ve claramente en el caso de Heidegger, la metafísica ha sufrido una mutación, una metamorfosis. Del mismo modo, al final de este ensayo, intentaremos establecer de qué modo y manera esta filosofía del límite es hija, y heredera, de aquella metamorfosis de la metafísica.

274. F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas...*, *op. cit.*, p. 147.

275. *Ibid.*, pp. 143-144.

276. Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, Alianza, Madrid, 1994.

277. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Porrúa, México, 1972.

278. Emile Bréhier, «L'unique pensée de Schopenhauer», en *Revue de Metaphisique et Morale*, L. Armand Cotin, París, 1938.

279. «En otro tiempo el espíritu amó el “Tú debes” como su cosa más santa: ahora tiene que encontrar ilusión y capricho incluso en lo más santo, de modo que robe el quedar libre de su amor: para ese robo se precisa el león.

»Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño?

»Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

»Sí, hermanos míos, para *el juego del crear* se precisa un santo decir sí: el espíritu quiera ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo.» (Los subrayados son míos. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2003, pp. 54-55.)

280. Aristóteles, *Metafísica*, 1003a20.

281. Aristóteles, *Metafísica*, 982a.

282. Joseph Finance, *Conocimiento del ser. Tratado de ontología*, Gredos, Madrid, 1971, pp. 78-89.

283. *LL*, p. 72.

284. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, *op. cit.*, pp. 109-124.

285. Platón, *Filebo*, 51b-52e5.

286. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, *op. cit.*, § 59.

287. La última en la que realiza un análisis mucho más detallado y minucioso, con todos los comentarios que dicha obra ha suscitado en autores de distinta índole, como Octavio Paz o Juan Antonio Ramírez, viene a poner la «última palabra» sobre «el caso Duchamp». En nuestros comentarios tendremos en cuenta la exposición que Trías lleva a cabo en este texto. Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, *op. cit.*, pp. 296-316.

288. G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 104.

289. Juan Antonio Rodríguez Tous y Andrés Sánchez Pascual (eds.), *El límite, el símbolo y las sombras*, Destino, Barcelona, 2003, pp. 43-44.

290. Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabí*, Destino, Barcelona, 1993.

291. Carlos Bowra, *La imaginación romántica*, Taurus, Madrid, 1972.

292. Henry Puech, *En torno a la gnosis*, Taurus, Madrid, 1972, vol. 1, pp. 32-45.

293. Slavoj Žižek, *Tarrying with the negative*, *op. cit.*, pp. 134-156.

294. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México y Madrid, 1985, pp. 73-108.

295. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, pp. 37-49.

296. En realidad Trías no habla del «ser *con* límite que se recrea» como *logos* que expresa la proposición ontológica, sino de «ser *del* límite que se recrea». No obstante mantenemos la fórmula de este modo para que se entienda el paso, inflexión o giro que introduce Trías en el dominio de la metafísica y que constituye, en mi opinión, el punto más polémico y, por tanto, central de su propuesta filosófica. Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Destino, Barcelona, 2004, p. 162.

297. Eugenio Trías, *LL*, pp. 395-397.

298. Soy consciente de que en este punto, más que en cualquier otro, la hermenéutica que estoy llevando a cabo es personal. No obstante, creo que la hermenéutica de un texto no puede realizarse desde la *pura literalidad*, tampoco desde una invención sin fundamento textual, sino desde un «criterio orgánico» que contextualiza las expresiones en relación con la evolución del pensamiento de su autor, en estrecha correlación con sus reflexiones anteriores y posteriores, que son las que pueden orientar sobre su significación y sentido. Aun a riesgo de equivocarme, creo recoger fielmente el pensamiento de Trías en esta cuestión tan delicada, de cuya respuesta depende en gran medida la valoración que de la propuesta de Trías pueda hacerse en su conjunto.

299. En este punto Trías critica contumazmente el pensamiento de Hegel. No porque no esté de acuerdo con su concepto de esencia, sino porque no está de acuerdo en absoluto con su concepto de Ser: «69. El devenir, como categoría lógica, no se deduce del ser y de la nada. La diferencia entre ser y nada sólo se evidencia una vez se ha puesto o instituido el devenir. En este punto Hegel comete un grave sofisma, pues a la vez que deduce el devenir del ser y de la nada, explica éstos a partir

de lo que de ellos se deduce. El comienzo, el *primum* de toda ontología es, pues, el devenir, al que aquí llamo suceder. Lo que deviene o sucede es lo que Hegel llama *existencia*, *Dasein*. [...] 70. Con la superposición sintética de la tautología y la contradicción no puede construirse el mundo. Ése fue el gran error de la Lógica hegeliana: deducir la diferencia y diversidad de lo que hay de esas dos “proposiciones degradadas» (*LL*, pp.292-293).

300. Eugenio Trías, *Ciudad sobre ciudad*, *op. cit.*, pp. 287-307.

301. Platón, *Sofista*, 258d-259a.

302. Platón, *Timeo*, 30b5-39d10.

303. George Steiner, *Gramáticas de la creación*, Siruela, Madrid, 2001.

304. Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, *op. cit.*, pp. 153-158.

305. Gershom Scholem, *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid, 1985.

306. Trías habla de lo diabólico, o demónico, en su sentido originario de diabólico, *dia-balós*, como potencia disgregadora, disyuntiva, dispersora, que actúa internamente en el seno mismo del límite como fuente de apertura que inicia el movimiento de donación del ser, aunque siempre compensada y neutralizada por una potencia unitiva del límite, la simbólica, la que se expresa en el símbolo, que facilita que este movimiento de apertura no se diluya en lo infinitamente abierto, sino que encuentra una fuerza de oposición que hace que su movimiento adquiera cuerpo y encarnación, de lugar a una realidad dialéctica y finita, sometida a dos tendencias contrapuestas del límite. Eugenio Trías, *EE*, pp. 33-42.

307. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, pp. 283-290.

308. *CC*, p. 90.

309. *AF*, pp. 263-283.

310. Martin Heidegger, *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp.63-74.

311. Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, *Schelling...*, *op. cit.*, pp. 61-62.

312. Ya en otro lugar he resaltado que, en mi opinión, la pregunta filosófica por antonomasia no es la de ¿qué es el hombre?, sino ¿qué es el mundo? En este sentido la pregunta por el hombre es secundaria y derivada, aun después de haber admitido que el hombre es la única puerta

de acceso a la esencia y entraña del mundo, el único acceso al ser. Cf. Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, *Schelling...*, *op. cit.*, p. 702.

313. G. W. F. Hegel, *La ciencia de la lógica*, Solar, Buenos Aires, 1993, vol. 2, pp. 67-70.

314. Baruch Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, pp. 79-98.

315. Luis Enrique de Santiago Guervós, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Trotta, Madrid, 2004.

316. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1994 (4.a ed.), pp. 59-93.

317. Eugenio Trías, «Goethe: la deuda y la vocación», en *AC*, *op. cit.*, pp. 95-102.

318. *FF*, pp. 169-182.

319. Eugenio D'Ors, *Introducción a la vida angélica: cartas a una soledad*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 34-48.

320. No es baladí la preocupación constante de ambos pensadores por el ámbito de la ciudad y de la política. En el pensamiento aristotélico está ampliamente enraizada esta preocupación por lo político como ámbito o ciencia del poder. Cf. Aristóteles, *Política*, Bruguera, Barcelona, 1974.

321. En realidad no es extraño que uno de los pensadores que más influyó en la gestación de la filosofía primera de Trías, Michel Foucault, empezase interrogándose por el límite entre la razón y la locura, entre la razón y su sombra, y acabase de lleno en la cuestión de un análisis del poder como fuente que establece el límite entre el orden y el caos, entre razón y sombra. Cf. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971; cf. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

322. En nuestra tradición occidental fue Vico el primero en establecer que la historia se configuraba por una sucesión de reinos que primero se proclamaban, luego se erigían y, finalmente, caían. La divina providencia, según él, regía la historia a través de esta alternancia de Imperios, en la cual el poder iba pasando de uno a otro, mediante el mecanismo de alzamiento y degeneración: «The notion that human history involves in cycles was an old and, in Vico's day, widely discussed one. Plato, Aristotle, Polybus, and their followers, particularly during the Renaissance, had advanced similar hypotheses. What is novel is Vico's notion of what later came to be called the phenomenology of the human

spirit. He sees the history of mankind as “an ideal, eternal history traversed in time by every nation in its rise, growth, decline and fall”. This is the *idée maîtresse* of his whole thought. He means by it a pattern of development which human society, wherever it is found, must obey. Indeed this pattern, like a Platonic Idea, is what makes human nature human: it is not a necessity imposed on men's souls or bodies from outside –from above by a deity, or from below by material nature. It is a principle of growth, in terms of which nature herself, *Natura as nascimento* –birth and growth– is defined» (Isaiah Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, The Hogarth Press, Londres, 1976, p. 64).

323. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 344-369.

324. *HV*, pp. 348-352.

325. Isaiah Berlin, *Vico and Herder*, *op. cit.*, p. 12-27.

326. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1997.

327. *Vid. supra*, pp. 91-96.

328. René Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 2000.

329. René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid, 1989.

330. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, *op. cit.*, pp. 150-155.

331. Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, «El Dios del límite», *Archipiélago*, n.o 29, 1997, pp. 131-132.

332. En realidad nos referimos aquí al hecho de que ingresase, a su vuelta de Argentina, en la plantilla de profesorado de la recién creada Escuela de Arquitectura de Barcelona, en la asignatura de «Estética y Composición». *Cf.* Eugenio Trías, *El árbol de la vida*, *op. cit.*, pp. 447-448.

333. José Manuel Martínez-Pulet, *Variaciones del límite. La filosofía de Eugenio Trías*, Noesis, Madrid, 2003, pp. 223-235.

334. José Manuel Martínez-Pulet, *Variaciones del límite*, *op. cit.*, pp. 250-256.

335. Friedrich Schiller, *Kallias: cartas sobre la educación estética del género humano*, Antrophos, Barcelona, 1990, pp. 337-341.

336. Hans Jonas ha señalado, con gran acierto en mi opinión, que el gran problema de la filosofía occidental es el dualismo. No tan sólo desde Descartes, sino que se encuentra ya presente en el paso del politeísmo de los filósofos presocráticos al monoteísmo de los filósofos socráticos. Hans Jonas, *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid, 2003; cf. Illana Giner Comín (ed.), *Más allá del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2001, pp. 14-36.

337. G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pp. 395-466.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:4634

LA OTRA ORILLA DE LA BELLEZA

La otra orilla de la belleza es un viaje fascinante a través de la obra de Eugenio Trías, quien en las últimas tres décadas ha forjado su propuesta de una “filosofía del límite”. De un modo nada común, Fernando Pérez-Borbujo se remonta a las fuentes del pensamiento de Nietzsche y su diagnóstico de la muerte de Dios, con la consiguiente crisis de la metafísica y transvaloración de todos los valores, para introducirnos en el suelo de una nueva metafísica que concibe el ser como voluntad, deseo y anhelo.

Sobre este suelo se erige la filosofía española del siglo XX, cuyos representantes (Unamuno, Ortega y Gasset, Zubiri y María Zambrano) no intentan sino suturar la herida abierta por la Modernidad entre razón y vida, inteligencia y pasión, cabeza y corazón. En línea con estos pensadores españoles se mueve toda la filosofía de Eugenio Trías, que el autor va desbrozando a partir de las categorías de “pasión” y “belleza”. Nietzsche y Platón se convertirán de este modo en las dos estrellas binarias que guían la aventura filosófica de Trías. Inteligencia y pasión se nos mostrarán como el camino de una metafísica de la voluntad que se convierte en una “metafísica estética”, una “metafísica del arte”. La idea de “límite” se configura entonces como la gran propuesta de una metafísica en la que inteligencia y voluntad se entrelazan y unen en la belleza. Pero la “belleza”, lejos de ser una realidad unívoca y uniforme, luminosa, se nos muestra como la incitación a recorrer un camino laberíntico, lleno de sombras y oscuridades, que conducen al corazón mismo de la realidad. De la mano de Tristán e Isolda, Romeo y Julieta, Goethe, Duchamp o Tarkowski, Pérez-Borbujo va recorriendo en este viaje todos los barrios de la ciudad del límite (ético, religioso, artístico y filosófico), deshilvanando la intrincada madeja en la que se encuentra enredada la filosofía en nuestros días, a la par que mostrándonos un sorprendente e inédito “Trías desde dentro”.

Fernando Pérez-Borbujo (Córdoba, 1969) es doctor en Humanidades por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona y ha ampliado estudios en las Universidades de Tubinga, Munich y Berlín. Actualmente, es profesor del Departamento de Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra. Es autor de numerosos artículos y conferencias sobre filosofía alemana del siglo XIX, y española del siglo XX. Conoció a Eugenio Trías en 1994, quien fue su director de tesis. Desde entonces Pérez-Borbujo ha estudiado en profundidad su propuesta filosófica, ha participado en diversos seminarios y publicado sobre el pensamiento triasiano, siendo uno de sus mejores conocedores.

ISBN 978-84-254-2442-7