



TESIS DE DOCTORADO

**¿«RETORNO» DE LA RELIGIÓN
EN LA FILOSOFÍA ACTUAL?**

**LA PROPUESTA FILOSÓFICO-RELIGIOSA
DEL PENSAMIENTO DEL LÍMITE DE
EUGENIO TRÍAS**

Oscar Antonio Roa Osorio

ESCUELA DE DOCTORADO INTERNACIONAL

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2021





DECLARACIÓN DEL AUTOR DE LA TESIS

¿«Retorno» de la religión en la filosofía actual?

La propuesta filosófico-religiosa del pensamiento del límite de
Eugenio Trías

D. Oscar Antonio Roa Osorio

Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento, y declaro que:

- 1) *La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.*
- 2) *En su caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.*
- 3) *La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide con la versión enviada en formato electrónico.*
- 4) *Confirmando que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.*

En Santiago de Compostela, 1 de junio de 2021

Fdo. Oscar Antonio Roa Osorio



D./Dña. **Juan Alberto Sucasas Peón**

En condición de: **Director/a**

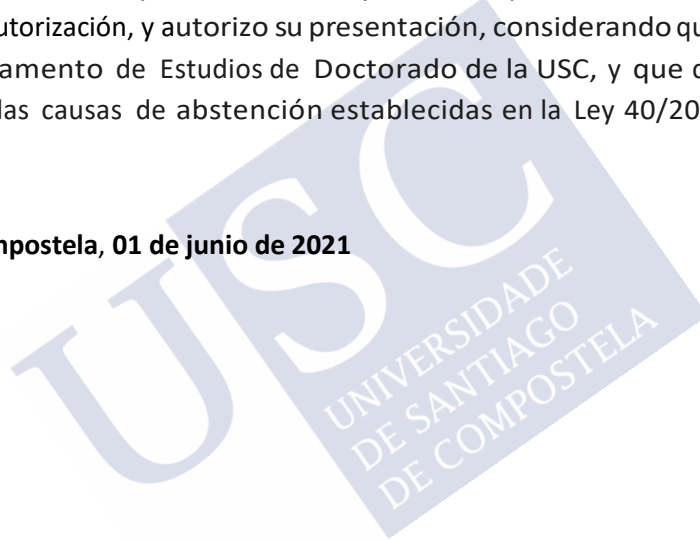
Título de la tesis: **¿«Retorno» de la religión en la filosofía actual? La propuesta filosófico-religiosa del pensamiento del límite de Eugenio Trías**

INFORMA:

Que la presente tesis, se corresponde con el trabajo realizado por D/Dña **Oscar Antonio Roa Osorio**, bajo mi dirección/tutorización, y autorizo su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como director/tutor de esta no incurre en las causas de abstención establecidas en la Ley 40/2015.

En **Santiago de Compostela, 01 de junio de 2021**

Firma electrónica





D./Dña. **Marcelino Agís Villaverde**

En condición de: **Tutor/a**

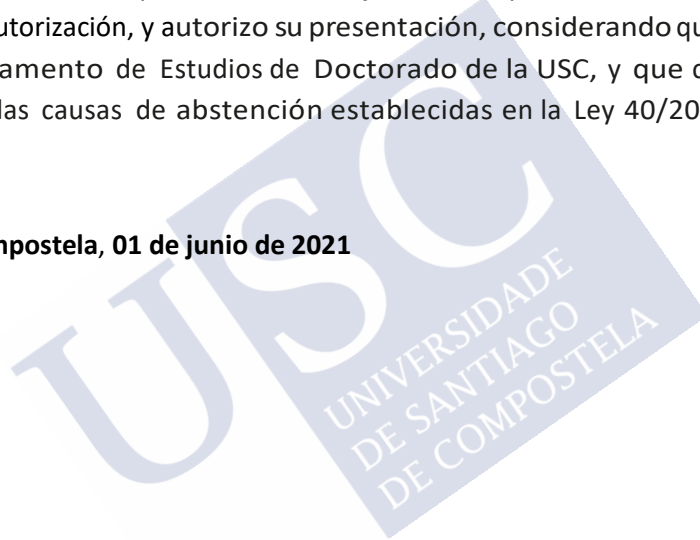
Título de la tesis: **¿«Retorno» de la religión en la filosofía actual? La propuesta filosófico-religiosa del pensamiento del límite de Eugenio Trías**

INFORMA:

Que la presente tesis, se corresponde con el trabajo realizado por D/Dña **Oscar Antonio Roa Osorio**, bajo mi dirección/tutorización, y autorizo su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como director/tutor de esta no incurre en las causas de abstención establecidas en la Ley 40/2015.

En **Santiago de Compostela, 01 de junio de 2021**

Firma electrónica





RESUMEN

La *religión* parece ser uno de los temas que marcan la reflexión filosófica contemporánea. Igualmente asistimos a la manifestación de fenómenos que tienen un fondo religioso: son las prácticas orientales como el yoga, taichí, feng shui, pero también las expresiones mediáticas y trágicas del fanatismo y fundamentalismo presentes en los últimos conflictos globales. Este contexto parece indicar que «la religión vuelve a estar de actualidad» (Trías). Filosóficamente constituye la pregunta fundamental de esta investigación: ¿«Retorno» de la religión en la filosofía actual? Se podría decir que el término que mejor podría definir este fenómeno filosófico es el de «retorno»: *retorno* porque se trata de la vuelta de lo reprimido e inhibido durante la modernidad ilustrada, pero también porque constituye una línea propia del pensamiento filosófico actual. Así, la propuesta filosófico-religiosa del *pensamiento del límite* de Eugenio Trías constituye un punto de llegada a la pregunta inicial: la *religión* constituye el «casco antiguo» de una «ciudadela filosófica» conformada por cuatro barrios (filosofía, ética, religión y estética) que representan los cuatro ámbitos de *recreación* de la «Idea filosófica»: el «*ser del límite que se recrea*». Esta *proposición fundamental* conforma un *sistema metafísico orgánico* que tiene en este fundamento la «piedra angular», desechada por la tradición filosófica, pero que, sin embargo, es el «gozne» o «bisagra» que permite comprender toda la realidad más allá del *mundo* o «cerco del aparecer». De este modo, el «*ser del límite*» representa el «ser» de la filosofía de todos los tiempos y la «*recreación*» el *variarse* tanto en la perspectiva de una ontología fronteriza (determinada en tres «cercos», una *cuaterna temporal* y una *septena categorial*), como en estos cuatro «*quartiers*» de reflexión y creación. Para la *filosofía del límite* el problema no es la vuelta o retorno de lo simbólico-religioso, sino lo que esto significa: representa el anuncio de una nueva edad que ha de seguir a la «edad de la razón». Un «horizonte *ideal*», síntesis entre Razón (Modernidad) y Símbolo (Antigüedad y Medioevo), porque ambos elementos giran como «dos estrellas» en torno a un mismo «ser». Esta es la propuesta conclusiva de *La edad del espíritu*. Esta obra ofrece la expectativa de una *nueva edad*. Es la *edad del espíritu* al cual le ha de corresponder una «religión del Espíritu». Propiamente una *religación* (ecuménica, amistosa, inteligente y libre) entre *filosofía* y *religión* en un mismo «Ser» o «Espíritu» fundados en el *límite*.

PALABRAS CLAVE: Retorno de la religión, pensamiento contemporáneo, filosofía del límite, razón fronteriza, símbolo, edad del espíritu.



ABSTRACT

Religion would appear to be one of the questions that has marked contemporary philosophical reflection. Likewise, we have witnessed phenomena rooted in a religious background: these include not only oriental practices such as yoga, tai chi or Feng shui, but also dramatic, high-profile instances of fanaticism and fundamentalism that have appeared in recent global conflicts. This context points to «a return to the topicality of religion» (Trías). In philosophical terms, it provides the key question for this research, namely the «return» of religion to modern-day philosophy. Indeed, it could be claimed that «return» is the term that best fits this philosophical phenomenon: a *return* to that which was repressed or inhibited during the period of enlightened modernity, but which also constitutes its own line of current philosophical thought. In this sense, Eugenio Trías' philosophical-religious proposal in the *thinking of limit* is a point of arrival for the initial question: *religion* is the «historic quarter» of a «philosophical citadel» comprising four quarters (philosophy, ethics, religion and aesthetics) that represent the four spheres of *recreation* for the «philosophical Idea» - namely the «*being of the limit that is recreated*». This *fundamental proposition* is the «cornerstone» for an *organic metaphysical system* that was spurned by philosophical tradition, yet which is the «hinge» or «pivot» that allows for an understanding of all reality beyond the *world* or the «sphere of appearance». In this sense, the «*being of limit*» represents the «being» of philosophy throughout history, and «*recreation*» the *variance* from both the perspective of a boundary ontology (determined by three «spheres», a *time quaternion* and *categorical septenary*) and the four «quarters» for reflection and creation. In the case of the *philosophy of limit*, the problem does not lie in a return to religion and symbolism but rather in what this implies, namely the coming of a new age that must follow on from the «age of reason». An «*ideal horizon*» that is a synthesis between Reason (Modernity) and Symbol (Antiquity and the Middle Ages), as both elements orbit around a single «being» in the manner of a «two stars». This work presents the expectation of a *new age*. The *age of the spirit* that would be reflected in a «religion of the Spirit», or more precisely a *religation* (ecumenical, amicable, intelligent and free) between *philosophy* and *religion* in a single «Being» or «Spirit» rooted in the *limit*.

KEY WORDS: return of religion, contemporary thought, the philosophy of limit, boundary of reason, symbol, age of the spirit.



ÍNDICE

ABREVIATURAS	15
INTRODUCCIÓN	17
Objetivo general y específicos.....	17
Estructura de la investigación.....	17
Metodología y delimitación.....	18
Resultados.....	19
1. EL RETORNO DE LA RELIGIÓN EN LA FILOSOFÍA ACTUAL	21
1.1 La secularización como fenómeno de la Edad Moderna ilustrada	22
1.2 ¿Existe un «retorno de la religión» en la filosofía actual? Síntomas.....	34
1.3 Vattimo: Por una religión kenótica.....	51
1.4 Derrida: La insoslayable presencia de la religión.....	56
1.5 Zubiri: La religación que opera en la religión	71
2. TRÍAS, UN FILÓSOFO DE SISTEMA EN TIEMPOS DE «ANTISISTEMA»	83
2.1 Eugenio Trías. Un filósofo unitario y enciclopédico en el siglo XXI	83
2.1.1 El límite como piedra angular y centro de gravedad	90
2.1.2 El principio de variación como <i>dynamis</i> del límite	94
2.1.3 Etapas sucesivas del pensamiento triasiano	98
2.1.4 Contextualización y fuentes del pensamiento triasiano.....	108
2.2 La filosofía del límite: el « <i>ser del límite que se recrea</i> »	117
2.2.1 La triple proposición de la filosofía del límite	120
2.2.1.1 La proposición ontológica	122
2.2.1.2 La proposición topológica	131
2.2.1.3 La proposición filosófica	144
2.2.2 El ser del límite.....	150
2.2.2.1 Espacio, tiempo y categorías del ser del límite	151
2.2.2.1.1 Los cercos	151
2.2.2.1.2 El tiempo	154
2.2.2.1.3 Las categorías	160
2.2.2.2 El triángulo filosófico. Una ciudad fronteriza de cuatro barrios	178
2.2.2.2.1 El barrio onto-topológico	185
2.2.2.2.2 El barrio ético	191
2.2.2.2.3 El barrio religioso	209
2.2.2.2.4 El barrio estético.....	220
2.3 El barrio de la religión o la recuperación del suplemento simbólico-religioso	239
3. LA EDAD DEL ESPÍRITU, UNA PROPUESTA FILOSÓFICO-RELIGIOSA	267
3.1 <i>La edad del espíritu</i> en el corpus triasiano	267
3.2 El gran relato simbólico-religioso	279
3.2.1 Las categorías y eones simbólicos.....	286
3.3 La teoría de la modernidad	307
3.3.1 Las categorías y eones espirituales	312
3.4 Propuesta filosófico-religiosa	342
3.4.1 <i>La edad del espíritu</i>	345

3.4.2 Inteligencia y libertad	354
3.4.3 Pensar desde la <i>filia</i>	358
3.4.4 La Navidad como evento fronterizo. <i>Excursus</i>	371
3.4.4.1 Teología de la revelación.....	373
3.4.4.2 La cristología trascendental	377
3.4.4.3 La condición fronteriza en «El Dios del tiempo».....	398
3.4.4.4 Conclusión: la «encarnación» metáfora simbólico-religiosa.....	403
CONCLUSIONES.....	413
CRONOLOGÍA BIBLIOGRÁFICA TRIASIANA	421
BIBLIOGRAFÍA	423



ABREVIATURAS

Siglas y versiones de las obras de Eugenio Trías más utilizadas

- CC *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Destino: Barcelona 2001.
- EE *La edad del espíritu*, Destino: Barcelona 2000.
- HV *El hilo de la verdad*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2014.
- LL *Lógica del límite*, Destino: Barcelona 1991
- LM *Los Límites del mundo*, en *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2009, 727-1008.
- PR *Pensar la religión*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2015
- RF *La razón fronteriza*, en *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2009, 1257-1385.





INTRODUCCIÓN

OBJETIVO GENERAL Y ESPECÍFICOS

Esta investigación, trabajo de tesis doctoral, tiene como *objetivo general* explorar la pregunta sobre el «retorno» de la religión en la reflexión filosófica actual. En la exploración de esta pregunta son objetivos específicos: *esbozar* el estado de la cuestión sobre este tema contextualizado en la secularización obrada por la Edad Moderna ilustrada, *concretar* este fenómeno del pensamiento actual en la obra y reflexión de un filósofo-contemporáneo, y a la vez *ofrecer* los síntomas y las perspectivas que derivan de dicho fenómeno. Estos dos últimos fines se concentran en la exposición de la *filosofía del límite* de Eugenio Trías y en la propuesta filosófico-religiosa que desarrolla en *La edad del espíritu*. De este modo, el título de la investigación representa una síntesis que anuncia y evoca los fines perseguidos: ¿«Retorno» de la religión en la filosofía actual? La propuesta filosófico-religiosa del límite de Eugenio Trías. La respuesta afirmativa a esta pregunta constituye la conclusión de todo el recorrido ofrecido.

ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

La *estructura expositiva* comprende tres apartados o capítulos que se corresponden con los tres fines específicos señalados: el primero, *el «retorno» de la religión en la filosofía actual*, esboza el *statu quo* de esta vislumbrada vuelta del tema religioso en el pensamiento contemporáneo. En este sentido, ofrece una interpretación que parte de la secularización como fenómeno de la Edad Moderna ilustrada que, sin embargo, en el contexto actual de «modernidad en crisis» o «posmoderno» posibilita la *vuelta secularizada* de la religión en la filosofía. De este modo se pueden comprender la propuesta de la *religión kenótica* de Gianni Vattimo, la *insoslayable presencia de la religión* de Jacques Derrida e incluso la *religación* desarrollada por Xavier Zubiri. Estos autores no son en modo alguno los únicos que hacen de la religión un tema filosófico actual, pero sí quizá sus mayores valedores y que constituyen, por tanto, una confirmación de su vuelta o retorno en la especulación filosófica.

El segundo capítulo con el epígrafe, *Eugenio Trías, un filósofo de sistema en tiempos de «antisistema»*, sitúa la investigación en la *filosofía del límite* en todas sus consecuencias y desafíos. Se trata de una propuesta radicalmente «intempestiva» en sus formas y planteamientos. Trías ofrece un sistema filosófico que rehabilita la denostada metafísica y pone el tema de la religión en el centro mismo de su meditación. Una proposición que se fundamenta y gira toda ella en torno a la noción fundamental de «límite» que se esboza en toda su radicalidad en la «Idea filosófica» del «*ser del límite que se recrea*». De este modo, la investigación presenta una exposición de la reflexión limítrofe a partir de esta *idea síntesis*, no sin antes esbozar una visión sobre el desarrollo histórico-diacrónico de su creación: contextualización, influencias y etapas sucesivas. Desde esta perspectiva, el primer punto de este apartado lo constituye la exploración de la *triple proposición* (ontológica, topológica y filosófica) en la que se despliega esta «Idea filosófica».

El segundo epígrafe lo constituye el «ser del límite». Es el más extenso de los tres que conforman el capítulo segundo. Aquí se expone la propuesta central del *pensamiento del límite*. Por una parte, se investiga la reelaboración triasiana de los conceptos tradicionales de *espacio*, *tiempo* y *categorías* y, por otra, se presenta el «triángulo ontológico» de la *ciudadela del límite*, concreto punto de llegada del sistema limítrofe: el *ser del límite se recrea* bajo la imagen de

una ciudad ideal de cuatro barrios (*ontología, ética, religión y estética*) que representan los ámbitos de la especulación filosófica. Finalmente se destaca la importancia del *quartier* simbólico-religioso llevada a cabo en esta propuesta. Esto último a modo de clave introductoria de la propuesta concreta de *La edad del espíritu*.

El capítulo tercero constituye la culminación de esta investigación en la que no solo se comprende el «barrio de la religión» en el conjunto orgánico del sistema triasiano, sino en conexión con el inicio de todo el recorrido. Asimismo, las consecuencias reflexivas y prácticas derivadas de la vuelta de lo simbólico-religioso en el contexto de «modernidad en crisis». Constituye el capítulo conclusivo de la pregunta por el «retorno» de la religión en el pensamiento actual. *La edad del espíritu* tiene la importancia de ser la «obra mayor» del *quartier* religioso de la ciudadela filosófica. En esta aproximación, la primera cuestión tratada será la relativa a la situación de esta obra en el *corpus* triasiano. Después se desarrollan dos elementos que constituyen algunos de los aportes más originales de Eugenio Trías desde el punto de vista filosófico-religioso. En primer lugar, el «gran relato» simbólico-religioso que se despliega en los dos primeros libros de esta obra y, en segundo lugar, la «teoría de la modernidad» del tercer libro. Estos dos elementos constituyen un retrato de la *historia de las principales ideas de la humanidad* desde esta clave particular.

Finalmente, el capítulo desarrolla lo que se considera aquí el centro de la propuesta triasiana, pero no tanto como tarea limítrofe consolidada sino como reto a la filosofía del futuro. Por una parte la entrevista «*edad del espíritu*» como punto de llegada de la lógica del límite, un «horizonte ideal» síntesis entre «Idea» y «Símbolo» a la que le ha de corresponder una *religación* o «religión del Espíritu», por otra parte, la *inteligencia y libertad* con la que hoy se asume la meditación sobre la religión: Trías no solo reconoce el retorno de lo simbólico-religioso, sino que invita a su *vuelta* o *giro*, pero tras la asunción de la modernidad ilustrada y secularizadora. En último lugar, se destaca un elemento transversal que, como el «principio de variación» (el «Gran Axioma» limítrofe), marca toda la *filosofía del límite*: «pensar desde la amistad». Pensar desde la *filia* constituye el talante y criterio que hace del pensamiento limítrofe una reflexión que es especulativa, pero igualmente una *filosofía para la vida*.

METODOLOGÍA Y DELIMITACIÓN

En cuanto a la *metodología y exposición* de esta investigación se trata fundamentalmente de una *compilación, análisis e interpretación de textos*. En el primer capítulo se hace una selección de obras y autores contemporáneos en los que se descubren *síntomas del retorno* de la religión. Por lo que respecta al segundo y tercer capítulos se acude principalmente a las fuentes primarias del *corpus* triasiano, especialmente la etapa de fundamentación de la «Idea filosófica» (1985-2004), pero también a la hermenéutica y crítica de otras fuentes secundarias. En este sentido se puede decir que esta investigación se centra fundamentalmente en la etapa de creación sistemática. Para este fin se han determinado tres etapas sucesivas: la primera de *tanteo y exploración* desde *La filosofía y su sombra* (1969) hasta *Filosofía del futuro* (1983), la segunda de *fundamentación* desde *Los límites del mundo* (1985) hasta *El hilo de la verdad* (2004) y la tercera de *recreación* de la *idea filosófica* desde *La política y su sombra* (2005) hasta su última obra póstuma, *La funesta manía de pensar* (2018).

Por lo que respecta al *formato de presentación* se siguen las «normas de maquetación» estipuladas para este fin por la Escuela de Doctorado Internacional de la Universidad de Santiago de Compostela (EDIUS)¹. Desde el punto de vista de la *delimitación y límites*, se trata de una reflexión que se sitúa en la línea de la *hermenéutica filosófica contemporánea*, por tanto, dentro de la conocida «filosofía continental». En cuanto a los límites, el primero lo constituye

¹ «Formato de presentación de la tesis», en: <https://www.usc.gal/es/centros/ciedus/teses/formato.html> (agosto 2020)

la fecundidad y transversalidad del tema simbólico-religioso en la historia de la humanidad: el «casco antiguo» (Prehistoria, Antigüedad y Edad Media) de la ciudad filosófica, «ocultado» durante la Edad Moderna y ahora como un fenómeno que *retorna* representa una de las cuestiones más importantes de la meditación filosófica actual. En este sentido, la reflexión sobre este tema siempre tendrá el carácter de un esbozo selectivo y parcial. Igualmente, la *filosofía del límite* triasiana es una de las reflexiones más profundas y fecundas del pensamiento contemporáneo. Una *propuesta para el futuro* cuya interpretación tiene el talante de una aproximación siempre *in fieri*.

En el mismo marco de las limitaciones, al final de los principales apartados se ofrece una *síntesis* o *resumen* de lo expuesto. Recurso que en algunos casos puede parecer reiterativo y redundante. No obstante, su pretensión, en cierta manera emulando el modo argumentativo triasiano, es el de ofrecer un punto de llegada, al mismo tiempo que el hilo conductor de toda la exposición. Así, el elemento más reiterado es la «Idea filosófica» del *ser del límite que se recrea*. De algún modo, toda la argumentación gira en torno a esta proposición fundamental. Naturalmente, en un sentido más personal, también están los límites del propio investigador, quizá más decisivos que los primeros.

RESULTADOS

Podríamos decir que tanto la pregunta por el «retorno» de la religión en la filosofía actual como la propuesta del «límite» constituyen dos elementos complementarios que revelan la importancia de una investigación filosófica con estas características. El primero porque nos sitúa en el ámbito de un mundo «policéntrico» en el que, sin embargo, la religión constituye uno de sus elementos más trasversales y que se afirma en su vuelta o retorno. Lo «religioso de la religión» está presente en la configuración «inquietante» de nuestro mundo contemporáneo, fundamentalmente porque involucra la relación entre sus diversos niveles: desde la *universalidad* en su conjunto, hasta la *particularidad* de las comunidades locales y la *singularidad* de cada persona. Además, se trata del *retorno* de un elemento *ocultado* durante la modernidad. Es decir, que puede tener las características de las «formas perversas» de la *vuelta de lo reprimido* que conseguirían explicar el *fanatismo* y *fundamentalismo* religiosos presentes hoy en el mundo. Se puede decir que la reflexión del fenómeno religioso representa una necesidad acuciante para el pensamiento contemporáneo.

En cuanto a la propuesta de la «religión del Espíritu» de Eugenio Trías, más que un síntoma de la susodicha «vuelta» de lo simbólico-religioso, representa el anuncio de una «nueva edad»: su barruntada «*edad del espíritu*». Además, toda su especulación filosófica tiene la importancia de ofrecerse como un pensamiento sistemático, orgánico, metafísico, poliédrico y fundado en un principio fundamental: un fundamento que explica todas las conjunciones/disjunciones de este mundo, a la vez que nos abre a un concepto de «realidad» más amplio. Así, la reflexión del límite representa una novedad radical en el contexto contemporáneo, definida por él mismo como una propuesta «*intempestiva*». Entre otras razones, además de las enunciadas, porque el pensamiento del límite no constituye una negación de la tradición filosófica, pero tampoco de la idea *nihilista* o *tecnocientífica* dominantes en el presente. Al contrario, tiene la maravillosa virtud y potente cualidad de «*pensar en compañía*» de estos elementos hoy marcados por la cesura, pero también de salir al encuentro *filial* (amistoso) con la *religión*, la *ética*, la *estética*, la *ciencia*.

Es, así, una propuesta conciliadora e integradora como la propia *religación* ideal entre idea y símbolo que propone. Es ella misma un consecuente testimonio de lo que postula. En el *límite*, piedra angular de su reflexión, se puede integrar toda realidad, lo que implica una *frontera* como es la propia naturaleza del hombre, pero también lo que *aparece* y lo *hermético*, porque *todo* es

límite. También es *intempestiva* porque se ofrece en lengua castellana, reivindicando el carácter filosófico de las lenguas hispanas, superando los prejuicios y complejos respecto a las lenguas propias de la meditación filosófica, pero también las perspectivas nacionalistas de comunidades particulares. Es el propio Trías el que recupera estos clásicos «niveles del mundo» (*universal, particular y singular*) para proponer una *ética fronteriza y cívica* o «política de la verdad» frente a las perversiones ideológicas del «universalismo abstracto» sin localidad ni territorio, pero también los integrismos y nacionalismos del «particularismo excluyente», así como del «individualismo neoliberal que asume la despiadada “lucha por la vida”».



1 EL RETORNO DE LA RELIGIÓN EN LA FILOSOFÍA ACTUAL

La religión parece estar de «moda» en el pensamiento actual. Son los libros de autoayuda con ciertas influencias de religiones orientales como el budismo, taoísmo, hinduismo. Son editoriales de medios de comunicación, artículos de prensa, monografías de autores provenientes de las ciencias puras y experimentales y, sin embargo, con temática religioso-espiritual. Congresos y convenciones del más alto nivel político, económico y social que ponen de manifiesto la impronta de la religión. Es también fondo, al menos de discusión, del fanatismo y terrorismo actuales. Que la religión esté «de moda» parece evidente, *ob-vio*. Nos topamos con ella de diversos modos, expresiones y circunstancias. Esto solo por referirnos a nivel de pensamiento. Pero también parece ser un clásico. No es una moda en sentido estricto de algo que está en boga durante algún tiempo, sino que es un clásico que parece *retornar*.

La religión vuelve a estar de actualidad después de dos siglos en los cuales parecíamos asistir a su declive irreversible. Lejos de ser un factor cultural en retroceso, parece hallarse hoy en primer plano de los asuntos mundiales. Tanto el fenómeno del integrismo islámico, judío o cristiano, como el general interés por las religiones orientales dentro del ámbito occidental, o el despertar de las grandes religiones históricas, desde el hinduismo en todas sus formas hasta el islam (en sus variantes sunitas o chiítas), todo ello es índice de un interés creciente por lo religioso².

Hablar del *retorno de la religión* lleva a plantear cuestiones que también parecen ineludibles: ¿Realmente *retorna la religión hoy*? ¿Qué podemos entender por «retorno», «religión» y «hoy»? Estas preguntas básicas llevan a *situar el problema*, ya desde el mismo comienzo, en coordenadas espacio-temporales. Por lo que respecta al *retorno*, evidentemente, representa la gran cuestión de los tres términos de la pregunta y la que marca el ámbito. No obstante, significa preguntar también por la importancia de la religión en el mundo, por la secularización ilustrada y, desde luego, por el pensamiento actual que para algunos tiene el nombre de «posmoderno» o de «segunda Ilustración». Con esta indicación preliminar, el tema del *retorno de la religión* queda situado como producto *occidental que retorna* en un tiempo de «modernidad en crisis» y de «posmodernidad» en el sentido «multicéntrico» de la actual configuración del mundo³. Así contextualizado, la pregunta es: ¿existe un «retorno» de la religión en la filosofía actual?

² E. TRÍAS, *Pensar la religión*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2015, p. 21.

³ Recorre en toda esta reflexión una distinción básica entre las definiciones de «modernidad» y «posmodernidad». La «modernidad» se comprende aquí como el espacio-tiempo preponderantemente occidental, quizá más propiamente «eurocéntrico», y que se puede situar en el presente en su etapa final (*culminante*) como «modernidad en crisis». Por lo que respecta al término «posmodernidad» representa justamente la situación actual en la que Occidente ya no es ni puede aspirar a ser el «centro del mundo» y asistimos a un espacio-tiempo «policéntrico» o con «muchos centros». De este modo, se podría decir que para Occidente no existe otro horizonte que la «modernidad». En ella tiene su *culminación*. Pero igualmente se puede afirmar que el contexto actual ya no es *moderno en cuanto occidental*, sino *posmoderno en cuanto global*. Las «razones» de este *mundo global* parecen ser algo más que la razón ilustrada y el desarrollo tecno-científico. La distinción que se hace aquí, por tanto, tiene un sentido más amplio que la concepción de filósofos como Gianni Vattimo. Podríamos decir que no son tiempos «posmodernos» porque la metafísica haya llegado a su «culminación». Ciertamente *ha culminado un tipo de*

Podríamos decir que la cuestión del «retorno de la religión» representa uno de los enfoques más relevantes en la filosofía de muchos pensadores contemporáneos. Hasta se podría afirmar que constituye una de las claves interpretativas más importantes de los grandes desafíos mundiales actuales, especialmente en Occidente. Pero también que es una de las principales tendencias filosóficas contemporáneas. Para Trías, «si hay un tema relevante en este fin de milenio, éste es, sin duda, el religioso»⁴. De este modo también se podría decir que el tema de la religión está «de moda» en la filosofía actual pero quizá, igualmente, que *nunca desapareció del todo* en ningún momento histórico del pensamiento filosófico. Como si para la filosofía fuese una *cuestión ineludible*. Como sostiene José María Mardones, «la filosofía está volviendo a interesarse por la religión. Se habla de un retorno que es como una re-vuelta: tiene el acento de lo reiterativo y, quizá, de la irrupción del huésped inesperado»⁵.

Para algunos significa un retorno púdico de quien «vuelve a casa tras un largo peregrinaje u oscura exclusión»⁶. Para otros, en cambio, es simplemente un *periodo de máximo acercamiento* en la relación «perihelio-afelio» que el pensamiento humano tiene con la religión y el tema «Dios» en general. La imagen de Ortega y Gasset es tomada, evidentemente, de la órbita de la Tierra alrededor del Sol en la que hay tiempos de *perihelio* (máximo acercamiento) y *afelio* (máximo alejamiento)⁷. Aplicada la susodicha imagen orteguiana al tema de la religión en filosofía, se podría definir como una etapa de *máximo acercamiento*. Se comprende también que sea un tema recurrente en filósofos actuales como Trías, Vattimo y Derrida, e incluso pensadores como Gadamer y Habermas. Con este tema es significativo el famoso seminario de la isla de Capri de 1994, coloquio en el que se reunieron algunos de los nombrados junto con otros y con la *religión* como única temática. De este seminario surge una obra homónima, dirigida por Derrida y Vattimo, en ella sostienen que a esta coincidencia monotemática la llaman «el espíritu del tiempo».

Este *espíritu del tiempo* del coloquio de Capri da una pauta metodológica para toda esta meditación. Se trata de una *reflexión filosófica* sobre un tema (*la religión*) desde una perspectiva (*retorno*) en un contexto específico (*etapa final de la modernidad occidental* o «modernidad en crisis»). Este enfoque no significa negar las consecuencias prácticas que entraña la religión (geopolítica, inmigración, terrorismo, etc.), sino situarla como *reflexión filosófica*. ¿Qué significa «retorno»? ¿qué es la religión hoy?, ¿de qué tipo de *retorno* se trata?, ¿es un retorno al estilo del régimen de la «cristiandad» europea o es un retorno «secularizado»? ¿qué significa que sea *secularizado*?, ¿hay alguna propuesta? Estas son algunas de las cuestiones a las que apuntaremos en esta investigación filosófica.

1.1 LA SECULARIZACIÓN COMO FENÓMENO DE LA EDAD MODERNA ILUSTRADA

Esto que llamamos «cultura occidental» –con sus matices, acentuaciones y préstamos culturales– tiene la impronta de eso que también llamamos *filosofía* y *cristianismo*. Occidente tiene dos marcas distintivas. Son obvias sus raíces filosóficas y cristianas. Lo que esto signifique es algo todavía *in fieri*. Es quizá el problema que caracteriza el pensamiento que nos es contemporáneo. Justamente, lo que podemos llamar «posmodernidad» o «modernidad en crisis», surge de la crisis de la metafísica como el producto mejor elaborado de la filosofía y de

metafísica, la de la presencia del ente, pero no la metafísica como «filosofía primera». Son tiempos posmodernos porque la razón, «sacralizada» durante la modernidad, hoy también es capaz de «dialogar con sus sombras», pero sobre todo con «su propio límite». En definitiva, son *tiempos posmodernos* porque «Occidente y su modernidad» (y sus *presupuestos*) ya no son el «centro del mundo».

⁴ E. TRÍAS, *Pensar la religión, o.c.*, p. 21

⁵ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae: Santander 1999, p. 9.

⁶ *Ibid.*

⁷ J. ORTEGA Y GASSET, «Dios a la vista», en *Obras completas II*, Revista de Occidente: Madrid 1942, 493-496, p. 493.

la teología. Ambas se ven superadas o rebasadas, especialmente las reflexiones filosóficas y teológicas tradicionales de carácter continental. Lo que Heidegger identifica como «*Überwindung*» de la *metafísica del ente*. Este fenómeno tiene el nombre propio de *secularización*.

La secularización es justamente *una marca distintiva de la modernidad europea*. El medioevo occidental está marcado por la religión cristiana. A la Edad Moderna llega una Europa religiosa, más específicamente cristiana, con diversos apellidos (católicos, protestantes, anglicanos,...), que ha colonizado otros continentes con la espada y la cruz. Junto con el conquistador llegaba el misionero. En la Edad Media occidental, con sus matices, los reyes detentaban el poder absoluto por derecho divino, y las universidades surgían en torno a los monasterios y escuelas catedralicias hasta llegar a la denominación de universidades pontificias. Las catedrales eran las bibliotecas para que la gente analfabeta (que era la mayoría), se instruyera en historia (historia sagrada). Es de suponer que Occidente surge con esta marca e influencia religiosa *cristiana* con sus luces y sus sombras. Incluso en la propia Edad Moderna la Iglesia sigue siendo mecenas de las artes. Pero también es de suponer que hubiera una reacción ante este orden establecido religioso-cristiano que significa, entre otros principios, *autonomía, respeto y tolerancia*.

No obstante, sería ingenuo suponer que la secularización simplemente apareció con la Ilustración y, no más bien, admitir que fue un proceso determinante a partir de la Ilustración. *La secularización no fue un producto de la Ilustración*, aunque como término se usara por vez primera en 1648 en las negociaciones de la Paz de Westfalia⁸. No obstante, como proceso de *desacralización* del mundo y de las realidades humanas tiene una larga historia anterior al fenómeno ilustrado europeo. Entendiendo secularización como apuesta por lo secular (del mundo, del tiempo, de *saeculum* en su origen latino), es lo contrario a un mundo sagrado, sacerdotal. En definitiva, es la *desacralización*, desencanto y desmitologización del mundo. Como asegura Pikaza Ibarrondo, las dos grandes religiones que han marcado a Occidente, judaísmo y cristianismo, «son religiones secularizadas, pues no separan y sacralizan a unos hombres para hacerlos mediadores de Dios, sino que descubren y expresan su santidad en la misma vida humana»⁹. El propio Pikaza concluye que, siendo así, «han sido inspiradoras del proceso de secularización moderno de Occidente»¹⁰.

Pero cómo pueden ser «inspiradoras» las que a la postre justamente representan las tendencias a superar, por haber hecho de Occidente un mundo sacralizado, especialmente la fe cristiana. Pikaza Ibarrondo señala que hay un determinado momento histórico (especialmente el siglo I d.C.) en que tanto el judaísmo rabínico como la fe cristiana son ambas seculares. Se trata del judaísmo posterior al templo (sinagoga) que coincide, temporalmente, con la etapa de la adolescencia de la fe cristiana (periodo apostólico). Frente a las religiones cósmicas y místicas que centran su culto en sacrificios y en los templos, el judaísmo sinagoga y el cristianismo en sus orígenes, son religiones que se centran en el «culto de la Palabra» y en la *caridad* y no en la sacralización de la existencia y en este sentido son religiones seculares.

Pero ¿cómo puede entenderse que sean «religiones seculares» y además «inspiradoras» de la secularización europea del siglo XVII? Es evidente que el judaísmo llegó a esta secularización después de un largo proceso de crisis-purificación en el que los rabinos, que eran maestros laicos, sustituyeron a los sacerdotes, y por tanto al «culto del templo». El judaísmo laico sinagoga fue producto de una crisis de identidad judía que puede situarse en el siglo I

⁸ Cf. E. PACE, «Secularización», en G. FILORAMO (ed.), *Diccionario Akal de las religiones*, Akal: Madrid 2001, 518-519.

⁹ X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Judaísmo» – «Cristianismo», en X. PIKAZA. – A. AYA (eds.), *Diccionario de las tres religiones. Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Verbo Divino: Madrid 2009, 1048-1054, p. 1048.

¹⁰ *Ibid.*

d.C. con la invasión romana de Israel y la desaparición del templo con sus sacerdotes. No hay templo, no hay sacerdotes, solo laicos creyentes de la fe judía. Y así se organizan. Además, es un judaísmo en diáspora. Y lo que era una religión eminentemente sacerdotal, se convirtió en una religión secular en el sentido de que no hay una división entre sagrado y profano. Más concretamente, es una religión en la que todos son laicos porque «cada judío es un elegido de Dios»¹¹. Este proceso secularizador (*Haskala*) ha continuado en el judaísmo posterior hasta la actualidad¹². Proceso favorecido por el carácter itinerante que ha acompañado a los judíos y en el que la fe y sus costumbres secularizadas aún forman parte de su identidad.

No obstante, esta secularización no significa la negación del Dios trascendente y, por tanto, la dimensión santa y sagrada del judaísmo, sino la *superación del culto sacrificial* y también de la casta sacerdotal de la aristocracia levítica con este culto vinculada. Según Pikaza Ibarrondo, esta superación es una larga historia que puede rastrearse en las «rupturas creadoras que empezaron tras el exilio (desde el 578 a.C.) y culminaron con la caída del Segundo Templo (70 d.C.)»¹³. Así el judaísmo se fue convirtiendo en *religión del Libro y secular*. «El culto sinagoga de la palabra ha sustituido al culto sacrificial del templo» y los sacerdotes fueron sustituidos por rabinos (maestros laicos). «Siguió habiendo un tipo de ritual, centrado en ceremonias y cultos sagrados, que marcan la identidad nacional (circuncisión, baños purificadores, celebración de fiestas, etc.), pero el judaísmo en cuanto tal se ha vuelto religión secular, que se identifica con la misma vida del pueblo»¹⁴.

Por lo que respecta al cristianismo, tiene en su origen características que, aunque parezcan paradójicas, son análogas al judaísmo laico sinagoga. Nacido en el seno del judaísmo, se planteaba como una radical *crítica contra-cultural* al judaísmo vigente de tipo sacerdotal del siglo I de nuestra era. En sus orígenes el cristianismo tenía las características de una secta judía presidida por Jesús y venida de los márgenes de Jerusalén, centro de la fe judía y lugar del templo. Era una *propuesta marginal* en varios sentidos, entre ellos que llamaban a Dios «Padre» en un sentido muy personal (algo sacrílego para un judío). Pero además, la mayoría de sus seguidores eran hombres y mujeres venidos de los márgenes de Israel, galileos sobre todo, que eran mal vistos por los judíos de Jerusalén. Quienes seguían y escuchaban a Jesús y a sus primeros discípulos eran marginados, un colectivo que el judío ortodoxo clasificaba como pobres-enfermos-pecadores (las tres cosas iban juntas en la religión judía), recaudadores de impuestos (publicanos), samaritanos y extranjeros, entre otros. Aunque pronto se convirtió en *religión sagrada*, el cristianismo nació como un *camino secular*. El punto culminante de este proceso se puede situar en el año 325 con el concilio de Nicea, convocado por el emperador Constantino. De modo general se podría decir que el cristianismo dejaba de ser *secular ministerial* para convertirse en *sagrado sacerdotal*, y la Iglesia pasó de ser *sinodal (caminar juntos)* a ser institución *oficial, jerárquica e imperial*.

Este cristianismo recuperaba y sacralizaba lo que el judaísmo había superado y abandonado. También acentuaba la herencia recibida del decadente Imperio romano. No obstante, fue un proceso que empezó muy pronto en el seno del cristianismo. Una de las mayores influencias puede verse justamente en los conversos provenientes del judaísmo que añoraban el pasado sacro de su religión, con su templo y su sumo sacerdocio jerárquico. El

¹¹ *Ibid.*, p. 1049.

¹² Pero en el contexto de la *secularización propiamente «ilustrada»* (moderna) la secularización del judaísmo no ha sido un *proceso uniforme*. Según Pikaza Ibarrondo, «algunos han asumido de tal forma los postulados de la modernidad ilustrada que han acabado identificándose con ella, corriendo el riesgo de perder sus bases religiosas, incluso la fe en Dios [...]. En ese sentido, son bastantes los judíos que se declaran ateos. Pero hay *otros judíos* que piensan que la secularización tiene unos límites, que vienen marcados por la misma fe en el Dios trascendente» (*Ibid.*). En esta orientación se podría situar los grandes filósofos judíos del siglo XX como Bubber, Rosenzweig, Levinas, Horkheimer y Adorno.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

escrito conocido como «Hebreos» del canon de la Biblia cristiana, en el que Jesús es presentado como el sacerdote de la nueva y eterna alianza, podría dar cuenta de esta añoranza del culto judío que ya hace su entrada seminal en los inicios y el seno de la fe cristiana¹⁵. Pero *en los orígenes del cristianismo predomina lo secular sobre lo sacro-sacerdotal*. Por eso asegura Pikaza Ibarrondo que «el cristianismo es también una religión secular»¹⁶.

El cristianismo es secular en su origen y bien podría serlo en esta etapa de la secularización «posmoderna» en la que, en el seno de la fe cristiana, resuena la voz de *volver a las fuentes*. Así se pueden comprender las constantes *declaraciones* –que no *afirmaciones dogmáticas*– del Concilio Vaticano II y la importancia que dan a la Biblia como «alma de la teología»¹⁷. Pero también en un cristianismo que es menos europeo y más ecuménico (universal). Jesús no fue sacerdote, ni pertenecía a las familias sacerdotales. Al contrario, era un hombre venido de los márgenes del Israel de entonces y de la fe judía. Si a esto se le agrega, como se ha referido, su crítica directa al sacerdocio judío, con el templo y sus prácticas rituales, se comprende que Jesús en principio no aspiraba a una religión en sentido sacerdotal-sagrada, sino que el centro de su predicación y de su vida era el «Reino de Dios» para todos, pero especialmente dirigido a los más humildes y sencillos. Reino que partía de la premisa fundante del *amor como ley fundamental*.

En cuanto a los destinatarios –según los propios datos que nos ofrece el Nuevo Testamento– eligió a sus seguidores (*discípulos*) y a los enviados-autorizados en su nombre (*apóstoles*). En la biografía de los doce apóstoles, sobre los que la fe cristiana asienta la Iglesia («cimientos de la fe»), encontramos en su mayoría a humildes pescadores y en general personas laicas. «Ni Jesús ni los primeros cristianos fueron sacerdotes, sino que eran laicos y como tales establecieron un tipo de vinculación comunitaria desligada de templos y ceremonias sacrales»¹⁸. Este carácter secular de la fe cristiana fue motivo de las primeras persecuciones en su contra por parte del Imperio romano. Los cristianos no practicaban la religión oficial del Estado y fueron considerados *ateos* y perseguidos como tales, entre otras acusaciones posteriores como la *antropofagia*.

No obstante, los principales signos de la identidad cristiana, el *bautismo* y la *eucaristía*, expresaban el propio dinamismo de la vida sin que hubiera una separación fundamental. La eucaristía, por ejemplo, era presidida por el padre de familia, con ese carácter de acción de gracias (εὐχαριστία, *eucharistía*, acción de gracias), pero organizada como se haría una comida festiva en una casa judía de la diáspora e incluso antes, en la cena de pascua anual. Pero no solo la vida de los cristianos, sino que la propia propagación de la fe «no necesitaba templos, ni sacrificios para la expiación de los pecados, ni funcionarios separados del pueblo»¹⁹. Xavier Pikaza resume este carácter secular de la fe cristiana recogiendo un fragmento de la *Carta a Diogneto*: «“los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por sus costumbres. Ellos, en efecto, no tienen ciudades propias, ni utilizaban un hablar insólito, ni llevan un género de vida distinto...” (Diog 4-5)»²⁰. Este es un escrito cristiano de finales del siglo II de nuestra era.

Pero, ¿cómo un *camino secular* se convirtió en religión sagrada y dominante? El año 313, con el *Edicto de Milán*, parece marcar el punto de inflexión y de no retorno. No obstante, parece

¹⁵ Cf. «Hebreos», cc. 1, 8 y 9 en, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer: Bilbao 1998 (Según especialistas bíblicos, una de las versiones más literales. En adelante las referencias al texto bíblico se harán de esta versión).

¹⁶ X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Judaísmo», en *o.c.*, p. 1049.

¹⁷ «Constitución Dogmática sobre la *Divina Revelación*», en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, Decretos y Declaraciones*, BAC: Madrid 2002, 49-68, p. 178, n. 24.

¹⁸ X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Judaísmo», en *o.c.*, p. 1049.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 1050.

más un proceso que va de la secularización a la sacralización. Tiene las características de una tendencia que se impone entre las varias que pudieron convivir dentro de un «camino» en principio «secular». Estas tendencias, escuelas, sensibilidades, intereses (*paulinas, petrinas, joánicas, sacerdotales, carismáticas*) se detectan en la predicación evangélica de las primeras comunidades cristianas que, de uno u otro modo, ya se divisan en los diversos escritos del Nuevo Testamento. A pesar de ser una religión que empezó siendo secular y en franca oposición y crítica a todo culto sacerdotal-sacrificial, «ya a finales del siglo II, a lo largo del siglo III y, finalmente, de un modo explosivo a partir del siglo IV, el cristianismo ha venido a convertirse en una religión sagrada y pública, ocupando de alguna forma el lugar de la religión oficial del Estado»²¹.

A partir de aquí la fe cristiana, por decirlo sumariamente, pierde toda la frescura de ser un camino natural que daba sentido a la existencia y a la vida de cada persona como integrante de una comunidad de creyentes, para convertirse en la religión oficial de todo un Imperio y de los varios que se irán sucediendo en Europa. El cristianismo pasa a formar parte de los hilos preponderantes que tejen a Occidente. Para Vattimo, en la «historia de Occidente no sólo forma parte, sino que constituye también una parte del hilo conductor, la historia de la religión cristiana»²². El cristianismo se convierte en una religión que tiene que argumentarse y organizarse desde un horizonte estatal y jerárquico y, por tanto, tiene que acentuar la *con-fianza* de la mediación humana. La Iglesia entonces se argumenta y organiza en una *tradición judía-griega-romana*. Pero, lo más importante, se organiza como una *religión sagrada-sacerdotal*. Así, los cristianos retomaban y retornaban al judaísmo tradicional del templo con el modelo del sumo sacerdote (obispos) y de los sacerdotes y levitas (presbíteros y diáconos). Eran comunidades jerarquizadas según el ideal helénico del orden sagrado. El Evangelio escrito en griego *koiné*, lengua sencilla del pueblo, ahora se explica y se argumenta en refinada terminología filosófica griega.

La Iglesia asume una estructura jerárquica y doctrinal al estilo de la organización imperial romana que sacralizaba la figura de la autoridad y el propio derecho como modo de funcionar. De este modo la vida social, económica, política y filosófica de una parte del mundo, Europa y sus conquistas-colonias, quedaba marcada por una *religión devenida en sacralizada*. Es de suponer que la *sacralización del cristianismo* y su impronta en Europa como «religión sagrada y pública, ocupando de alguna forma el lugar de la religión anterior del Estado»²³, vincula y condiciona toda la vida de este continente y las tierras de ultramar en las que este se hace presente por el descubrimiento, conquista y colonización. La sacralización del cristianismo marca la vida entera de Europa, y, por lo tanto, también la filosofía. La filosofía que se hará durante más de mil años tendrá un fondo cristiano, teológico y apologético.

El cristianismo sacralizado relega la Biblia para expresarse y argumentarse en la filosofía helénica, especialmente mediante la «cristianización» de Platón y su concepción del mundo como jerarquía divina. Con la sacralización del cristianismo se vuelve al esquema del orden sagrado sacerdotal que los judíos ya habían superado. La filosofía se convierte en «*ancilla*» de la teología y se sacraliza el orden social. Este cristianismo *configuró* especialmente a la Europa medieval. Como señala Manuel Fraijó, «la Edad Media es una época de angustiosa búsqueda de la salvación»²⁴. Por decirlo en la terminología de Kuhn, significa la *consolidación* de un

²¹ *Ibid.*

²² G. VATTIMO, *Creer que se cree*, Paidós: Barcelona 1996, p. 40.

²³ X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Cristianismo», en *o.c.*, p. 1050.

²⁴ M. FRAIJÓ, «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta: Madrid 2010⁴, 13-43, p. 18.

«paradigma» que *explica* y *configura* el mundo medieval²⁵. «El cristianismo se ha convertido de hecho, de un modo o de otro, en religión del Estado y así ha definido la vida de Europa (con esquemas y modelos diferentes) hasta el comienzo de la Ilustración (siglo XVIII) y aun después, hasta bien entrado el siglo XX»²⁶.

¿Qué es entonces la *secularización*? Es un proceso que tiene su cumbre en el siglo XVIII con el fenómeno de la Ilustración. No obstante, tiene un origen más remoto y su desarrollo se continúa en el tiempo con idas y venidas, incluso hoy se habla de una «segunda Ilustración»²⁷. La *secularización ilustrada* defiende y reclama una *separación* del pensamiento, la actividad y la vida de los hombres de la tutela del cristianismo sacralizado. Tiene el significado de un gran *hito* en la historia de Occidente, quizá solo comparable con lo que significó e implicó justamente la sacralización del cristianismo más de un milenio antes. «Había muerto un paradigma, es decir, un modelo de comprender, explicar e interpretar la realidad»²⁸. Pero había *surgido* otro paradigma. Así como el cristianismo desarrolló una cosmovisión sacralizada en la que naturalmente hay luces y sombras, la secularización ilustrada conduce también a una nueva manera de comprender el mundo y el hombre en él. Esta secularización es uno de los mayores *cambios de paradigma* en la historia occidental²⁹.

El proceso secularizador se obra dentro del propio mundo sacralizado por el cristianismo en el que todo se explicaba desde Dios y con la mediación-tutela exclusiva de la Iglesia. Por eso la primera secularización históricamente comprobable fue precisamente la del Estado y la política con la organización ciudadana en municipios libres, pero, sobre todo, con la reacción de los príncipes, y más tarde de los reyes, contra la tutela pontificia. El derecho divino de los reyes era una moneda de doble cara: los reyes con la tutela de la Iglesia ejercían el poder por derecho divino, pero por esta misma tutela podían perderlo³⁰. La distinción entre *religio* y *saeculum*, quizá dé sus primeros pasos en el siglo XIII, pero la secularización ilustrada realmente comienza en la lucha por el poder. Ya en el siglo XIV, Marsilio de Padua con su *Defensor pacis* (1324) establecía las bases del Estado laico moderno. Después vendrá Maquiavelo y la autonomía de la política frente a toda norma moral. Más tarde Hobbes, en el siglo XVII, sostiene que el Estado es fuente y depositario de todos los derechos. Hegel, por su parte, ve en el Estado la encarnación del Espíritu absoluto que servirá de base al «totalitarismo moderno». Franc Rodé sostiene que «bajo la influencia de estas corrientes de pensamiento, la sociedad occidental pasa de la “religión del Estado” a la separación de la Iglesia y el Estado»³¹, con lo cual se ponía fin a una cosmovisión de tipo religioso.

²⁵ Kuhn explica los «paradigmas» de la ciencia, y cuya definición ha servido para comprender otros campos, como «logros científicos universalmente aceptados que durante algún tiempo suministran modelos de problemas y soluciones a una comunidad de profesionales» (T.-S KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE: México 2006³, p. 50.). Los «paradigmas» se convierten en «modelos» y «esquemas» de explicación y comprensión. Esto se puede decir también del cristianismo y la configuración filosófica, política, económica y social de la Europa medieval.

²⁶ X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Cristianismo», en *o.c.*, p. 1051.

²⁷ J.-A. ESTRADA, «Ciencia, filosofía y religión en la segunda ilustración», en J. SAN MARTÍN – J.-J. SÁNCHEZ (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 246-267.

²⁸ M. FRAIJÓ, «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en *o.c.*, p. 30.

²⁹ En *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn habla de la historia del pensamiento científico como historia de paradigmas en los que unos dan paso a otros, no sin crisis y periodos de transición pero que, al fin y al cabo, el desarrollo científico es la historia de paradigmas que se suceden. Algo semejante se podría decir de la relación cristianismo-secularización en la historia de Occidente.

³⁰ El caso quizá más paradigmático lo representa el conflicto entre los papas y los emperadores del imperio germánico, especialmente entre el papa Gregorio VII y el rey Enrique IV y que se conoce como la «lucha de las investiduras». Esta lucha por la supremacía tuvo su punto culminante en el año 1076, Gregorio VII excomulgaba a Enrique IV y con ello liberaba a los súbditos cristianos de su juramento de fidelidad al rey e incluso prohibición de obedecer (cf. J. LORTZ, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento. I Antigüedad y Edad Media*, Cristiandad: Madrid 1982, pp. 368-385).

³¹ F. RODÉ, «Secularización y secularismo», en P. POUPARD, *Diccionario de las religiones*, Herder: Barcelona 1987, 1635-1637, p. 1635.

También según Rodé, lo mismo ocurrió con el *derecho*. «Comienza con el descubrimiento por los juristas de Bolonia del derecho romano, según el cual el único derecho existente es el “positivo”, siendo el Estado su origen y garantía»³². Y así es de suponer que todo el quehacer humano y social se hace cada vez más secular. La cultura y el arte alcanzan este carácter con el humanismo y el Renacimiento. No obstante, *es la reflexión filosófica el punto de inflexión en el proceso secularizador*. El pensamiento metafísico había servido para mantener una cosmovisión sacralizada del mundo. Ahora la *ancilla theologiae* inicia su andadura como disciplina autónoma capaz de dar razón de sí misma, pero a la vez de ser una respuesta más a los grandes interrogantes de la humanidad. Kant escribirá la *Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración*, y define el momento ilustrado como la salida del hombre de su minoría de edad.

La filosofía ilustrada y secularizada se presenta como un pensamiento *crítico*. Quizá una de sus máximas expresiones sea la monumental obra kantiana *Crítica de la Razón Pura*. Kant lleva al tribunal de la razón a la propia razón y con ella a los grandes temas de la metafísica tradicional: existencia de *Dios*, inmortalidad del *hombre*, creación del *mundo*. Así, llega a la conclusión de que estos problemas escapan a la razón humana y que una metafísica tradicional es imposible. No obstante, como señala Pikaza, aunque en el despliegue de la secularización han influido otros elementos de tipo económico, político o cultural, esta es un «fenómeno de orígenes judeocristianos, pues deriva de las mismas raíces de libertad del evangelio (con la separación entre Dios y el Cesar: cf. Mc 12,14-16)»³³. En esto la Reforma protestante del siglo XVI y su vuelta a la Sagrada Escritura –como un principio fundamental de la fe cristiana– fue ampliamente secularizante. Una cosa es la fe y otra la razón. Así, la *Crítica de la Razón Pura* puede considerarse como un gran tratado de teología protestante.

Una teología protestante que se basa en el crédito a la Sagrada Escritura. El propio Kant sostendrá: «tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*»³⁴. Y precisamente aquí se puede percibir la importancia y la íntima relación entre cristianismo y filosofía. Se podría decir que la secularización significó la crisis del *pensamiento fuerte* en el que se había configurado y asentado la mentalidad religioso-metafísica marcada por el cristianismo medieval. De ahí que también sea una secularización de la metafísica tradicional de tipo teosófico o teología natural. En definitiva, la secularización ilustrada significa la superación de la configuración cristiana occidental del mundo medieval pero no propiamente de la religión. *La secularización tiene una impronta europea y cristiana*. Podríamos decir que la secularización se convierte en posibilidad para el retorno de la religión, aunque naturalmente en un contexto plural y poscristiano.

La secularización ilustrada no conduce a la superación absoluta de la religión, al contrario, se constituye en una posibilidad para su revitalización. Pero es innegable que la crisis de la religión está en íntima relación con la crisis de la metafísica tradicional y sus postulados sobre la existencia de Dios, la inmortalidad del hombre y la creación del mundo, iniciada por Kant y culminada por Nietzsche y Heidegger, principalmente. Sostiene Vattimo que «la disolución de la metafísica es también el final de esta imagen de Dios, la muerte de Dios de la que ha hablado Nietzsche»³⁵. De otro modo, escribe Manuel Fraijó: «por paradójico que pueda parecer, la religión, muy especialmente el cristianismo, está en deuda con los que pasan por ser sus más encarnizados enemigos»³⁶. Fraijó está refiriéndose precisamente a grandes críticos de la religión como Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud. «La profundidad y amplitud con que estos

³² *Ibid.*, p. 1636.

³³ X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Cristianismo», en *o.c.*, p. 1051.

³⁴ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Taurus: Madrid 2010³, Prologo 2^a ed., B XXX.

³⁵ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, *o.c.*, p. 38.

³⁶ M. FRAIJÓ, «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en *o.c.*, p. 41.

hombres abordaron el tema religioso confirió a la religión un rango filosófico que, por otros caminos, tal vez nunca hubiera alcanzado»³⁷.

Se podría decir que la secularización significó una desacralización relativa del mundo religioso que configuró la Edad Media con sus elaboraciones metafísicas y teológicas basadas en la creencia en un orden ideal del mundo, jerárquico y de esencias más allá de la realidad empírica. La afirmación kantiana de que es preciso abstenerse de la razón para dar espacio a la fe significa que «el Dios de los filósofos» es imposible de sostener porque la metafísica en la que se asienta es insostenible y aporética. Pero no significa negar la experiencia religiosa. Para Kant implica situarla en la *razón práctica* y negarla por insostenible en la metafísica, con lo cual también se negaba la propia posibilidad de la metafísica tradicional y sus postulados. Por eso la *secularización de la religión significa también la superación de la metafísica tradicional canonizada por la teología filosófica de la cristiandad medieval*.

Para Vattimo el punto culminante de esta íntima relación entre secularización de la religión y superación de la metafísica lo representa la unidad y continuidad del pensamiento nietzscheano de la «muerte de Dios» con el heideggeriano de la «superación de la metafísica». En la filosofía nietzscheano-heideggeriana la secularización se da con la muerte del «Dios de los filósofos» y la culminación de la metafísica que se realiza y llega a su fin en la real imposición de la ciencia y la técnica. *La secularización se convierte en posibilidad*. Pero justamente aquí se da una paradoja y es precisamente la que posibilita que se pueda hablar de *la secularización como posibilitadora del retorno de la religión*. Y entonces *secularización* no significa pensamiento ateo o sin-Dios. Es justamente caer en la cuenta de que –como se esbozará en esta meditación– es posible la religión partiendo de fuentes menos filosóficas y que también es igualmente posible la filosofía no confesional y, sin embargo, abierta a la trascendencia. Es decir, superando la *ontoteología* que dominó el pensamiento europeo durante la etapa de influencia y predominio del cristianismo latino.

La *muerte del Dios* de los filósofos de la teología natural o teodicea y la *superación de la metafísica* de presupuestos teológicos, se convierten no solo en «modos generales de caracterizar la experiencia de la modernidad tardía»³⁸, sino también, vistos como un proceso en dos movimientos principales, en el punto culminante de la secularización al mismo tiempo que la luz para un posible «*retorno*» de la religión. Pero, además, no es la única paradoja. Como sostiene Vattimo, «la creencia en Dios ha sido un poderoso factor de racionalización y disciplina, que ha permitido al hombre salir de la selva primitiva del *bellum omnium contra omnes*, y ha favorecido también la constitución de una visión “científica” del mundo que abre el camino a la técnica cuyos efectos son asegurar y facilitar la existencia»³⁹.

Esta *racionalización humanizadora* se constata en la proporcionalidad de la justicia que recoge la *ley del talión* judía⁴⁰ que, como se sabe, pone un límite a la ira de la venganza. Pero no solo este caso emblemático, didáctico-religioso, que busca la proporcionalidad ante el agravio, sino que también se puede interpretar como una labor pedagógica la celebración grande de los judíos, la Pascua. En esta celebración anual los judíos también aprovechaban para renovar la levadura que se elaboraba de modo natural y que puede verse como una práctica higiénica ritualizada. Incluso la prohibición de comer cerdo, entre otras prácticas con fundamento «religioso», revela también el carácter socializador de la tradición judeo-cristiana. *La tradición judeo-cristiana, en cuanto religión, también es civilizadora*. Más aún, que en la idea de *progreso* el hombre moderno prescinda de la creencia en Dios se asienta en la idea cristiana que

³⁷ *Ibid.*

³⁸ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós: Barcelona 2003, p. 22.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cf. *Ex 21,24; Dt 19,21*.

asume, junto con la visión sincrónica del tiempo, el *Kairós* cristiano, la dimensión temporal *cronológica*. Para el cristiano el tiempo conduce a un fin, histórico para algunos y escatológico para otros. Asimismo, la idea ilustrada de *progreso* es la superación de etapas en las que la religión sería un estadio por superar.

Por eso han sido los fieles los que han matado a Dios, según Nietzsche; pero mucho más que en este sentido literal, la afirmación se debe leer con el hecho de que ha sido el aligeramiento general de la condición humana –determinado por la racionalización de la existencia ligada originariamente a la creencia en Dios– lo que ha hecho inútil y obsoleta la «hipótesis extrema» de un ser supremo, fundamento último del devenir del mundo⁴¹.

No obstante, estos dos movimientos, *la muerte de Dios* y *el final de la metafísica*, no significan la apuesta por una «metafísica atea» con la creación de una nueva objetividad más fuerte. Al contrario, proponen dar cuenta de un acontecimiento donde todas las explicaciones tienen plausibilidad y cabida, y su confirmación o negación no viene tanto de arriba como de la comunidad intersubjetiva. «El final de la metafísica es también, como la muerte de Dios, un acontecimiento que el pensamiento no tiene que registrar “objetivamente”, pero al que está llamado a responder; un acontecimiento que cambia la vida de quien recibe su anuncio –es más, que consiste totalmente, se puede decir, en este cambio–»⁴². *La metafísica de la objetividad, de la presencia, se ha realizado en la imposición de la ciencia y de la técnica*, en un «mundo racionalizado». La metafísica tradicional ha llegado a su culminación, ha cumplido su fin y de ahí que se hace innecesaria e insostenible. Como señala Vattimo, este «mundo racionalizado» en el que la metafísica llega a su fin, «la especialización de los lenguajes científicos, la multiplicidad de las culturas», «la fragmentación de los ámbitos de la existencia y el pluralismo babélico de la sociedad de la modernidad tardía», hacen insostenible un «orden unitario del mundo; han caído en descrédito todos los metarrelatos –según la afortunada expresión de Lyotard– que pretendían reflejar la estructura objetiva del ser»⁴³.

En todo esto consiste el final de la metafísica, que, por lo tanto, no es sólo el descubrimiento, por parte de un filósofo o de una escuela, de que el ser no es la objetividad a la que cree reducirlo la ciencia; se trata de un conjunto de acontecimientos que cambian nuestra existencia y a los que la filosofía posmetafísica se esfuerza en dar una interpretación (que significa, ante todo, un conocimiento partícipe, implicado, no neutral, porque no se coloca en un ideal punto externo al proceso), y no, ciertamente, una descripción objetiva⁴⁴.

Y aquí puede radicar precisamente el «retorno» de la religión como un movimiento interno de la propia secularización en el que la primera vuelve a tener relevancia solo que de otra manera. Para algunos como *horizonte abierto*, ancho y tendido, para otros, deriva no exenta más de peligros que de posibilidades. «Vivimos un giro hacia la creencia no basada tanto en razones o proposiciones tenidas por verdaderas, cuanto en la relación, la entrega, la convicción y la adhesión del creyente al Misterio»⁴⁵. El retorno secularizante manifiesta y defiende una religión sin pretensiones de totalidad y en un contexto plural y poliédrico. La «realidad» se puede decir de muchos modos, algunos más complejos, otros más sencillos. Incluso el imponente *principio*

⁴¹ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, o.c., p. 23.

⁴² *Ibid.*, p. 23.

⁴³ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁵ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o.c., p. 14.

de no contradicción en la propia ciencia, se puede decir que es contextual según las dimensiones *macro* o *nano* en que se trate el problema. ¡Qué decir de otras experiencias menos cuantificables, menos verificables y, no obstante, fundamentales de la existencia humana!

Por lo que respecta a la importancia de la historia, también se supera la visión descriptiva de hechos para convertirse en *relatos* «según versión». Vattimo sostiene que «tampoco la historia, después del fin del colonialismo y la disolución de los prejuicios eurocéntricos, tiene ya un sentido unitario, se ha disgregado en una pluralidad de historias irreductibles a un único hilo conductor»⁴⁶. Es un retorno que privilegia todas las expresiones humanas y supera la metafísica objetivista y dogmática, pero también, «las pretensiones de una cultura, la europea, que creía haber descubierto y realizado la verdadera “naturaleza” del hombre»⁴⁷.

¿Cómo comprender entonces las consecuencias de la secularización moderna para la religión en el pensamiento filosófico actual? La secularización como movimiento que se da también en el seno del propio cristianismo es, en cierta manera, un *volver a los orígenes modestos en los que el Evangelio era una propuesta*. Propuesta que es verdad que, poco a poco, se convirtió en una «estrella hegemónica». Esta configuración forma parte del *ciclo simbólico* triasiano. No significa que no tenga sentido y pueda ser la mejor expresión de la relación insondable entre la divinidad y la humanidad, el Misterio. Pero sí que olvidó la vida en aras de contenidos y argumentos. El Evangelio de Jesús es, ante todo, *una propuesta de vida, un camino y no tanto una religión en sentido sacro*. En cambio, los contenidos y argumentos no dejan de ser respuestas temporales, contextuales, a las preguntas que el hombre siempre se hace. Así como la filosofía primera devino en olvido del ser, la teología olvidó al Dios insondable y misterioso, pero Padre (*Abbá*), que mostró Jesús con su encarnación *kenótica*.

La encarnación de Jesucristo no deja de ser un «Misterio» y, sin embargo, una propuesta plena de sentido para la vida concreta. El Dios de Jesús es más cercano al decir excelente del poeta que al discurso metafísico en el que recayó la teología como culmen de su realización. Es un Dios para alabar, bendecir y agradecer. Es un Dios para místicos que dejan «pasivamente» a Dios ser Dios. Es quizá también la posibilidad de una teología positiva que puede hablar más de «razonabilidad» y menos dogmáticamente. Este olvido de la verdad evangélica puede verse como el escenario en el que «el fundamento metafísico ha muerto y está sepultado; pero se trata precisamente, del que Pascal llamaba “el Dios de los filósofos”. De hecho, parece haber muchos indicios de que justamente la muerte de este Dios ha liberado el terreno para una renovada vitalidad de la religión»⁴⁸.

La secularización se convierte entonces en un *chance* para la filosofía y la teología. Lo secular, como lo laico-temporal que se opone a lo eclesiástico-religioso, significa que la filosofía deja de ser eminentemente metafísica teosófica y la teología elaboración metafísica sobre un Dios devenido en Ente, ambas con pretensión de totalidad y validez universal. Se podría decir que con la secularización ilustrada «muchos absolutos saltaron hechos añicos»⁴⁹. Por así decirlo, con la secularización el pensamiento filosófico y teológico deja de ser dominio metafísico y cristiano para convertirse en cosa ecuménica. No obstante, la secularización de nuestra era nació en el espacio europeo y en el tiempo de la Edad Moderna. Tiene la impronta de una reacción al dominio de la ontoteología en la filosofía y a la teocracia fundamentada en la teología, la primera por olvidarse de que el ser no es un ente y la segunda por hacer de Dios una cosa, un ente supremo al modo humano. Y ambas, configuradoras del mundo europeo y de la Edad Media principalmente.

⁴⁶ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, o.c., p. 27

⁴⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁸ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, o.c., p. 26.

⁴⁹ M. FRAIJÓ, «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en o.c., p. 28.

Secularización viene a significar libre pensamiento, independencia de saberes, pero también tolerancia y coexistencia, con la natural dialéctica (*revolución*) que significa la muerte de un paradigma y la emergencia de uno *nuevo*⁵⁰. La Edad Moderna podría significar un periodo de transición del paradigma medieval al «posmoderno» en el sentido «multicéntrico» del mundo actual, cuya marca distintiva bien podría ser la secularización como lo más fundamental de este proceso. Un punto relevante de la secularización se podría ver en la filosofía nietzscheano-heideggeriana. Ambos pensadores van a marcar un nuevo camino para la filosofía (y metafísicas de nuevo cuño e inspiración como la *limítrofe* triasiana) y en cierto modo van a influir en esto que hoy se llama «aldea global» plural y poliédrica, ecuménica y pluridisciplinar «con muchos centros». Es un nuevo modo de comprender y comprenderse. Representa un talante novedoso en la comprensión de la filosofía y la teología, un modo distinto de ver el mundo, más modesto a los ojos de un escolástico, por ejemplo, pero más cercano a sus orígenes, la Grecia de los presocráticos y la modesta *koiné* de los evangelios, e incluso más atrás: podría representar un auténtico «retorno a Oriente».

La secularización se convierte en una amenaza para la metafísica de la presencia y la teología racional tradicional, y de hecho significa su disolución. «El proceso de secularización rompe con la tradición cultural, que pretende fundar el tiempo en la eternidad y lo finito en lo infinito»⁵¹. Félix-Alejandro Pastor sostiene de modo crítico que «la situación secular se caracteriza también por la pérdida de un cierto lenguaje filosófico y teológico»⁵². Pero *la secularización tiene que ocupar un lugar singular en la historia de la religión*. Ella no parece ser tanto una conquista sino una vuelta a los orígenes, a las fuentes de las que bebieron el discurso religioso cristiano y la metafísica tradicional. *Es la recuperación de un olvido*. Vattimo sostiene que «la secularización de la sociedad moderna es un “efecto del cristianismo” y no tanto un síntoma de su abandono o disolución»⁵³. La *secularización* hace posible que hablar de «filosofía» sea algo más que hablar de metafísica del ser cosificado y dominado (ontoteología), lo mismo que hablar de «religión» es algo más que teología sobre Dios todopoderoso, omnipotente y omnisciente, creador de todo cuanto existe. Es posible otra metafísica y otro discurso religioso.

Gianni Vattimo sugiere que «el retorno de la religión parece depender de la disolución de la metafísica, esto es, del descrédito de toda doctrina que pretenda validez absoluta y definitiva como descripción verdadera de las estructuras del ser»⁵⁴. Pero de este modo, con lo que Vattimo llama la «liberación de la metáfora», también hace que la filosofía pueda hablar de nuevo de la religión, que en un contexto global y plural también se hace más visible. No obstante, aquí Vattimo igualmente sugiere una problemática, «el renacimiento religioso parece configurarse necesariamente como pretensión de alcanzar una verdad última, objeto de fe y no de demostración racional»⁵⁵ que excluye justamente el *pluralismo* que es su condición de *posibilidad* y de «retorno». Esta problemática de los «fundamentalismos religiosos, o étnico-religiosos, o religiosos comunitaristas» que se manifiestan en este contexto secularizado, como retorno a la vez que novedad, justamente tras la muerte del Dios de los filósofos, se convierte en una paradoja en cuanto que el retorno de la religión se produce precisamente gracias a la secularización de la filosofía y de la propia religión.

⁵⁰ Cf. T.-S KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, o.c., pp. 64-65 y 186ss. Siguiendo la terminología de Kuhn, sobre las «revoluciones científicas» que dan origen a la emergencia de un nuevo paradigma, explica que «se trata de los episodios destructores-de-la-tradición que complementan a la actividad ligada-a-la-tradición de la ciencia normal» (p. 64).

⁵¹ F.-A. PASTOR, «Secularización y secularismo», en R. LATOURELLE – R. FISICHELLA – S. PIÉ-NINOT (drs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo: Madrid 2010³, 1335-1340, p. 1336.

⁵² *Ibid.*

⁵³ G. VATTIMO, *Adiós a la verdad*, Gedisa: Barcelona 2010, p. 96.

⁵⁴ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, o.c., p. 30.

⁵⁵ *Ibid.*

Vattimo sugiere además que la superación de la metafísica del ente también parece derivar paradójicamente «en la legitimación del relativismo y de su “sombra”, esto es, del fundamentalismo y de su versión “democrática”, el comunitarismo»⁵⁶. En definitiva, la *secularización* posibilita el pluralismo y por lo mismo el retorno de la religión como una propuesta insoslayable. No obstante, también puede conducir a la dictadura del relativismo y a la impronta de los fundamentalismos de inspiración religiosa. «La superación de la metafísica, si quiere ser verdaderamente radical, no puede reducir su valor a ser una mera legitimación del mito, de la ideología, y tampoco del salto pascaliano en la fe»⁵⁷. Por lo que respecta a los fundamentalismos religiosos, no se puede obviar que su emergencia, justamente en este contexto multicéntrico del mundo, especialmente en Europa se hace a la sombra y protección del ordenamiento jurídico secular occidental. *Ordenamiento secular* que, en general, no se identifica con ninguna religión porque todas tienen posibilidad, cabida y expresión⁵⁸.

La secularización ha sido positiva para la religión, especialmente para la fe cristiana. Por tanto, también para la propia Iglesia Católica entendida como la que agrupa la mayor comunidad de cristianos y también la que más se fundamenta en definiciones dogmáticas. Una muestra elocuente fue la celebración del Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965). No cabe duda de que aquel encuentro de los jefes de la Iglesia (*obispos*) significó una renovación de la fe cristiana, aunque algunos teólogos aseguran que no se ha realizado en toda su extensión. En sintonía con lo que aquí se ha concebido como *secularización*, hay que destacar de dicho Concilio la llamada a *retornar* a las fuentes del cristianismo contenidas en la «Sagrada Escritura y en la Tradición». Los distintos documentos emanados destacan por su *talante declarativo*, que contrasta con el modo dogmático, condenatorio y autoritario de otros concilios como Trento (1545-1563) o el Vaticano I (1869-1870), en los que predomina la expresión «sea anatema». El Vaticano II presenta documentos como la *Dei verbum* en el que se propone a la «Sagrada Escritura» como el «alma de toda la teología», o la *Lumen Gentium*, en la que la Iglesia, reconociendo la sociedad civil, se ofrece como una «luz de esperanza» cercana a todos los hombres.

Hasta aquí, y siguiendo básicamente a Gianni Vattimo, pensador venido del humanismo cristiano al pensamiento «posmoderno» de la *kénosis* religiosa o *pensamiento débil* filosófico, se esboza un sentido positivo de la secularización, como aquella que posibilita el «retorno de la religión». Vattimo ve un «nexo entre la ontología débil y la idea de secularización como sentido positivo de la revelación cristiana»⁵⁹. La secularización como impronta de la Ilustración marcó a la sociedad cristiana occidental, pero después de sus derivas, idas y venidas, parece que es también la que posibilita *un retorno de la religión*. Qué tipo de retorno sea este es todavía una incógnita o una cuestión abierta. Para Vattimo lo encarna el «pensamiento débil» que tiene en la encarnación de Jesús su máxima expresión. *Es un retorno marcado por la kénosis (abajamiento) y la caridad (amor)*. Vattimo confiesa que «la idea de secularización como indefinida deriva, limitada sólo por el principio de la caridad, me permite salir del *impasse* en el que siempre he encontrado la conciencia moderna ante la revelación cristiana»⁶⁰.

No obstante, sin negar el valor crítico que tiene la perspectiva vattimiana respecto al discurso religioso en sentido tradicional, especialmente la teología cristiana, y la importancia que da a la secularización como posibilidad del retorno de la religión, un amor solo para este

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁸ Tampoco se debería obviar la relación asimétrica de Europa y Estados Unidos, especialmente, con África y Oriente Próximo y Medio y que ha dado lugar a recelos y resentimientos que, de una u otra manera, identifican esta situación (marcada por el dominio y la explotación) con la tradición judeo-cristiana, es decir, con el *mundo occidental*.

⁵⁹ G. VATTIMO, *Crear que se cree, o.c.*, p. 77.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 78.

mundo no deja de ser una visión «edulcorada» del *nihilismo sin horizonte*. Una visión que niega toda posibilidad metafísica y religiosa. Es decir, representa una perspectiva que tiene su origen en la interpretación del «nihilismo» como última oportunidad (*chance*) y que paradójicamente termina negando la *trascendencia* del hombre. Podríamos decir que un *descenso* absoluto (el de Dios) sin posibilidad de *ascenso* (trascendencia del hombre), representa –antes que una salida– una condena que recuerda el drama de la libertad del existencialismo sartriano. En definitiva, la secularización es positiva porque permite una vuelta del símbolo que es inteligente y libre (secularizada), pero en la que religión y filosofía tienen la misión de dar cuenta del carácter material y espiritual, inmanente y trascendente, que caracteriza nuestra condición humana.

1.2 ¿EXISTE UN «RETORNO DE LA RELIGIÓN» EN LA FILOSOFÍA ACTUAL? SÍNTOMAS

«¿Vivimos la “muerte de Dios” o, por el contrario, el retorno de lo religioso?»⁶¹. Esta pregunta la formulan Eric Deschavanne y Pierre-Henri Tavoillot, editores de la obra *Lo religioso después de la religión*, que recoge el debate sostenido por los filósofos Luc Ferry y Marcel Gauchet en torno a la pregunta «¿Cómo pensar lo religioso después de la religión?»⁶². La pregunta no es baladí y su respuesta se podría decir que es hoy una de las líneas fuertes de la investigación filosófica. Y parece que es justamente la *secularización* la que hace posible este *retorno de la religión* y, por lo tanto, se puede hablar de un *retorno secularizado de la religión*. «Lo que desaparece definitivamente es una visión del mundo estructurado de parte a parte por la religión (heteronomía); una concepción en la que lo religioso impregna todos los sectores de la vida pública y privada»⁶³. No obstante, la religión como pregunta filosófica está muy lejos de desaparecer en la filosofía contemporánea y, al contrario, parece más bien una de sus vertientes más relevantes. Pero es la época del *pensamiento débil* y de superación de las estructuras fuertes de la metafísica y de la teología. Asistimos así a una paradoja: «en nuestros días la decadencia de las religiones y la permanencia de lo religioso van a la par»⁶⁴.

Sin embargo, *filosofía y religión* tienen en Occidente una historia de encuentros y desencuentros, pero en definitiva una *historia que parece inevitablemente familiar*. La cultura occidental está marcada por *dos acontecimientos*: la *filosofía griega* y la *fe cristiana*. Es más, se podría decir que lo que llamamos cultura occidental es justamente el espacio y el tiempo en el que acontecen estos dos fenómenos. Como sugiere Derrida, hablar de Occidente es hablar en cristiano, «*pensar “religión” es pensar lo romano*»⁶⁵ o de otro modo, *hablar de religión* (la cuestión de la *religio*) *es hablar en latín*. «Para todo aquello que toca en particular a la religión, habla (de) “religión”, sostiene un discurso religioso o sobre religión, el/lo anglo-americano sigue siendo latín/latino. Se puede decir que *religión* circula en el mundo como una *palabra inglesa* que habría hecho una parada en Roma y un desvío por los Estados Unidos»⁶⁶. Podríamos

⁶¹ L. FERRY – M. GAUCHET, *Lo religioso después de la religión*, Anthropos: Barcelona 2007, p. 1.

⁶² *Ibid.*, p. 2. El debate tuvo lugar el 9 de enero de 1999 en la Universidad de La Sorbona. En este encuentro los dos filósofos muestran su desacuerdo en torno a un mismo problema, *lo religioso del hombre*. Ferry sostiene un *humanismo secular* como resultado de dos procesos: «humanización de lo divino» y «divinización de lo humano». Sería así un humanismo que salva la trascendencia del hombre de una interpretación materialista e inmanente. No obstante, no es un horizonte dado sino abierto y por elaborar. Gauchet, por su parte, sostiene que una «interpretación radicalmente no religiosa de la trascendencia es posible». Así, si Ferry defiende un *humanismo del hombre-Dios*, Gauchet, por contra, postula un *humanismo sin Dios*.

⁶³ *Ibid.*, p. 1.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 2.

⁶⁵ J. DERRIDA, «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón», en J. DERRIDA – G. VATTIMO (eds.), *La religión*, PPC: Madrid 1996, p. 12. Más adelante sostiene, «*es difícil decir Europa sin connotar: Atenas-Jerusalén-Roma-Bizancio, guerras de Religión, guerra abierta por la apropiación de Jerusalén y del monte Moriah, del “heme aquí” de Abraham o de Ibrahim ante el extremo “sacrificio” pedido, la ofrenda absoluta del hijo bien amado, la ejecución exigida o la muerte d(on)ada de la única descendencia, la repetición suspendida la víspera de toda pasión*» (*Ibid.*, p. 13).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 47.

decir que, generalizando el criterio derridiano, la cultura común europea es «manifiestamente cristiana»⁶⁷.

Derrida también plantea aquí la «mundialatinización» como un acontecimiento esencialmente cristiano. La religión cristiana, con sus luces y sombras, ha marcado la cultura occidental. Tan obvia es su impronta que la propia secularización, como hecho histórico de la Ilustración, tiene su germen y desarrollo en el propio cristianismo, de tal suerte que el proceso ilustrado se constituye en posibilidad para un renovado y positivo retorno de la religión. En este mismo sentido, Vattimo sostiene que «se debe hablar de herencia cristiana en un sentido mucho más amplio y que atañe a nuestra cultura en general, la cual ha llegado a ser lo que es, también y, sobre todo, porque ha sido íntimamente “trabajada” y forjada por el mensaje cristiano o, más en general, por la revelación bíblica (Antiguo y Nuevo Testamento)»⁶⁸.

Por lo que respecta a la filosofía y su relación con la religión, también es obvia su íntima vinculación. No solo porque la filosofía se convirtió en la *ancilla theologiae* durante la Edad Media, sino porque la propia reflexión-comprensión de la fe cristiana –prácticamente desde los mismos inicios del cristianismo– se ha hecho principalmente en lenguaje filosófico. Primero los conocidos «padres apologetas» (*defensores intelectuales de la fe*) hicieron de la filosofía el Antiguo Testamento de los gentiles (Clemente de Alejandría, 150-215) y después vino la cristianización de la filosofía platónica-aristotélica, especialmente por parte de Agustín de Hipona (354-430) y Tomás de Aquino (1225-1274), respectivamente. El cristianismo encontró en la filosofía un singular «instrumento» para potenciar racionalmente la humilde fe cristiana surgida en los márgenes de la religión judía. Herramienta a la que se intentó dominar-someter cristianizándola.

Aunque Étienne Gilson sostenga que la filosofía medieval es simplemente filosofía sin adjetivos⁶⁹, es innegable la preponderancia de la visión cristiana en el pensamiento filosófico medieval. Otra cosa es concebir que cada época tiene sus propios problemas y desafíos para la filosofía, y que los medievales fueron justamente religiosos-cristianos. No obstante, también habría que manifestar que tal relación hizo de la filosofía menos proposición filosófica y más *metafísica de la presencia*. Igualmente hizo de la fe cristiana una meditación filosófico-teológica basada más en razones intelectuales que en la propia vida como motivo principal de la predicación de Jesús y que se sintetiza en los evangelios transmitidos por la tradición.

En este sentido, la *superación de la metafísica de la presencia* que había hecho del ser un «Ente» con mayúscula, y por lo mismo más parecida a la teología natural que a la propia filosofía, hace posible que la religión cristiana pueda ser reencontrada, y esto es justamente lo que, según Vattimo, se gesta en la filosofía nietzscheano-heideggeriana. En el *nihilismo* de Nietzsche quedan superados los absolutos y principios supremos, «que Dios ha muerto significa

⁶⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁸ G. VATTIMO, *Creer que se cree, o.c.*, p. 29.

⁶⁹ Étienne Gilson es un filósofo medievalista que sostiene que «nadie pensaría hoy en hablar de una matemática cristiana, o de una biología cristiana, o de una medicina cristiana. ¿Por qué? Porque la matemática, la biología, la medicina son ciencias, y la ciencia es radicalmente independiente de la religión, tanto en sus conclusiones como en sus principios. La expresión “filosofía cristiana” no es, sin embargo, menos absurda, y lo único que debe hacerse es abandonarla» (E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp: Madrid 2009, pp. 14-15). No obstante, argumenta también que «si no es posible concebir que los sistemas de Descartes, o de Malebranche o de Leibniz hubieran podido constituirse tales cuales son si la influencia de la religión cristiana no hubiese obrado en ellos, es infinitamente probable que la noción de filosofía cristiana tiene un sentido, porque la influencia del Cristianismo sobre la filosofía es una realidad» (p. 25). Así las cosas, para Gilson la teología tiene futuro y la metafísica pervivirá inspirándose en ella, y para él es «una perspectiva más verdadera» (p. 26). Finalmente hay que destacar que, según el filósofo francés, «para que una filosofía merezca verdaderamente ese título, es menester que lo sobrenatural descienda, a título de elemento constitutivo, no en su textura, lo que sería contradictorio, sino en la obra de su constitución» (p. 41). Así llama *filosofía cristiana* «a toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como una auxiliar indispensable de la razón» (*Ibid.*)

para Nietzsche que no hay fundamento último, y nada más»⁷⁰ y en la ontología heideggeriana con el *ser que acontece, que se da*, se supera la metafísica tradicional del ser como fundamento, estructura fuerte y absoluta de la realidad. Vattimo sostiene que «se puede decir que la época en la que vivimos hoy, y que con razón se llama “posmoderna”, es la época en la que no se puede pensar la realidad como una estructura sólidamente anclada en un único fundamento que la filosofía tendría la tarea de conocer y, quizá, la religión la tarea de adorar»⁷¹.

Uno de los síntomas más evidentes de este tiempo «posmoderno» es la conciencia generalizada de vivir en un mundo plural y multicéntrico. No hay una verdad única válida en todas las circunstancias, ni siquiera la científica. Y lo que era una verdad absoluta, venida de arriba (bien como verdad religiosa, pero también la verdad de la «razón sacralizada»), se construye ahora a partir de lo que Vattimo llama «consenso dialógico». Una verdad «fragmentada» a la que siempre hay que buscar y armonizar. Significa reconocer «lo que tenemos en común como patrimonio cultural, histórico, y también de adquisiciones técnico-científicas»⁷². Para Vattimo, esto justamente —el «pluralismo posmoderno»— permite volver a encontrar la fe cristiana. «Justamente porque el Dios-fundamento último, y por tanto la estructura metafísica de lo real, ya no es sostenible, por eso mismo es de nuevo posible creer en Dios»⁷³.

Derrida, con una profundidad místico-poética, herencia judía que le caracteriza, también sugiere que «*allí donde este fundamento funda desfondándose, allí donde se sustrae bajo el suelo de lo que funda, en el instante en que, perdiéndose así en el desierto, pierde hasta la huella de sí mismo y la memoria de un secreto, la “religión” no puede sino comenzar y recomenzar*»⁷⁴. Para Derrida, la religión es en este sentido un acontecimiento que se da «espontáneamente», como aquello *ob-vio* que sale al paso de modo automático, mecánico y maquinalmente. «Espontáneamente, es decir, como indica la palabra, a la vez como el origen de lo que cae por su propio peso, sponte sua, y con la automaticidad de lo maquinal. Para bien y para mal, sin ninguna seguridad ni horizonte antro-po-teológico»⁷⁵. Aquí Derrida apunta una de las características del retorno de la religión. *Es un retorno sin dogmas.*

Sin ese desierto en el desierto no habría ni acto de fe, ni promesa, ni porvenir, ni espera sin espera de la muerte y del otro, ni relación con la singularidad del otro. La eventualidad de ese desierto en el desierto (como de lo que se parece a la vía negativa, hasta confundirse con ella, pero sin reducirse a ella, que se abre paso ahí desde una tradición greco-judeo-cristiana) es que, si se desarraiga la tradición que la conlleva, si se la ateologiza, esa abstracción libera, sin denegar la fe, una racionalidad universal y la democracia política que le es indisociable»⁷⁶.

Pero volviendo a la pregunta inicial de este apartado, *¿se da un «retorno» de la religión en la filosofía actual?*⁷⁷ Según Mardones, «quizá el pensamiento nunca dejó de abordar de una u otra

⁷⁰ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, o.c., p. 11.

⁷¹ *Ibid.*, p. 13.

⁷² *Ibid.*, p. 13.

⁷³ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁴ J. DERRIDA, «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón», en o.c., p. 31.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ La bibliografía sobre la *vuelta de la religión* —desde la perspectiva del «retorno» en la filosofía— es fecunda y cada vez más amplia. Mencionamos aquí solo algunas de las obras más relevantes aparecidas en lengua castellana: A. REVILLA CUÑADO, *A vueltas con lo religioso: un diálogo teológico con Javier Sádaba, Fernando Savater, Victoria Camps, Eugenio Trías*, Publicaciones Universidad Pontificia: Salamanca 2001; G. CORM, *La cuestión religiosa en el siglo XXI*, Taurus: Madrid 2007; J. DERRIDA, —G. VATTIMO—E. TRÍAS, *La religión*, PPC: Madrid 1996; J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o.c.; T. OÑATE (dir.), *El retorno teológico-político de la inocencia. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II)*, Dykinson: Madrid 2010;

forma las grandes cuestiones que trató la filosofía. Pero la impresión generalizada es que con la secularización moderna aconteció un eclipse del interés de lo religioso en el pensamiento»⁷⁸. Pero, según el propio Mardones, hoy, en la época «post», el interés filosófico por la religión vuelve a estar de moda. «Hoy, cuando comenzamos a hablar de una época postsecularizada, se habla también de una vuelta o retorno de la religión en la filosofía»⁷⁹. No obstante, que se dé un *retorno de la religión en la filosofía*, parece ser justamente posible sobre la base de la *secularización*. Pero también, y muy conexas con esta última, la *crisis de la razón ilustrada* y, por tanto, la crisis de *Occidente*, de la *modernidad*, de la *filosofía* y de la *religión*, básicamente la cristiana. «Lo que llamamos Ilustración fue un fenómeno de la época moderna en la Europa cristiana»⁸⁰.

Se puede decir que el retorno de la religión en la filosofía acontece en este ambiente de *impronta y crisis de la modernidad ilustrada* cuyas consecuencias derivan en dos direcciones. Por un lado, *la secularización* «como rasgo constitutivo de una auténtica experiencia religiosa». Según Vattimo, en el sentido de que posibilita, «trayéndolo al presente», volver al origen «olvidado» de la fe cristiana (el mensaje de Jesús), análogo al «olvido del ser» de la filosofía de la que se hace cargo Heidegger, «y que la rememoración de este olvido y de esta distancia es lo que constituye la única experiencia religiosa auténtica»⁸¹. Aunque este autor italiano – como hemos visto – en su visión de la vuelta de la religión apunta sus dardos críticos contra la ontoteología cristiana, especialmente la teología católica, no obstante, podríamos decir que este retorno constituye un movimiento más amplio y radical: *representa el redescubrimiento o vuelta del símbolo religioso inhibido y olvidado durante la modernidad ilustrada*. Asimismo, tiene el carácter ecuménico o universal que le da justamente el momento «posmoderno» de un «mundo con muchos centros».

Y, por otro lado, que «las sacudidas sísmicas de un siglo pródigo en inhumanidad y violencias terribles nos interrogan sobre la racionalidad de una razón predominante que se creyó llamada al progreso sin término y a la realización definitiva»⁸². Como recuerda Gadamer, «no vivimos una era de guerras de religión, pero la tragedia de la Segunda Guerra Mundial tuvo algún parecido con el delirio de una sangrienta guerra religiosa»⁸³. Para Eugenio Trías, representa el drama de la «sacralización de la Razón» moderna. De ahí su apuesta por una *razón secularizada*. Una «razón fronteriza» que, junto con el *símbolo*, constituye los dos modos de acceder a la realidad.

En este *contexto occidental cristiano*, con tales características, es evidente que *la pregunta sobre el interés actual de la filosofía por la religión parece insoslayable*. Cómo comprender este «retorno» con sus peculiaridades propias es, sin duda, una cuestión fundamental que evitará malentendidos a la vez que descubrirá nuevos horizontes. La metáfora utilizada por Ortega y Gasset para dar cuenta de la *historia del pensamiento*, y por tanto, también y especialmente de la filosofía, con respecto a la *cuestión de Dios*, es una de las más significativas y elocuentes para comprender el *retorno* de la religión en la reflexión filosófica actual. En este artículo de 1926, el filósofo español describe tal relación tomando la imagen de la órbita que hace la Tierra alrededor del Sol:

J. ORTEGA Y GASSET, «Dios a la vista», en *o.c.*, 493-496, R. RORTY – G. VATTIMO, *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, Paidós Ibérica: Madrid 2006; E. TRÍAS, *Pensar la religión, o.c.*; G. VATTIMO, *Después de la cristiandad, o.c.*

⁷⁸ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno, o.c.*, p. 9.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ H.-G. GADAMER, «Conversaciones de Capri», en J. DERRIDA, – G. VATTIMO (eds.), *La religión*, PPC: Madrid 1996, p. 283.

⁸¹ G. VATTIMO, *Crear que se cree, o.c.*, p. 12.

⁸² J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno, o.c.*, pp. 10-11.

⁸³ H.-G. GADAMER, «Conversaciones de Capri» en *o.c.*, p. 280.

En la órbita de la Tierra hay perihelio y afelio: un tiempo de máxima aproximación al Sol y un tiempo de máximo alejamiento. Un espectador astral que viese a la Tierra en el momento en que huye del Sol, pensaría que el planeta no había de volver nunca junto a él, sino que cada día, eviternamente, se alejaría más. Pero si espera un poco verá que la Tierra, imponiendo una suave inflexión a su vuelo, encorva su ruta, volviendo pronto junto al Sol, como la paloma al palomar y el *boomerang* a la mano que lo lanzó. Algo parecido acontece en la órbita de la historia con la mente respecto a Dios. Hay épocas de *odium Dei*, de gran fuga lejos de lo divino, en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo vienen sazones en que súbitamente, con la gracia intacta de una costa virgen, emerge a sotavento el acantilado de la divinidad. La hora de ahora es de este linaje, y procede gritar desde la cofa: ¡Dios a la vista!⁸⁴

Para Ortega y Gasset, «la religión consiste en un repertorio de actos específicos que el ser humano dirige a la realidad superior: fe, amor, plegaria, culto. Pero esa realidad divina tiene otra vertiente, en la cual se prenden otros actos mentales perfectamente ajenos a la religiosidad»⁸⁵. Para él, cabe decir que hay un «Dios laico» que con toda propiedad merece ser pensado y que «es lo que ahora está a la vista». En esta definición de religión orteguiana se puede comprender la filosofía de Vattimo con su *religión kenótica* o la de Derrida con la *insoslayable presencia de la religión*, pero también Zubiri con su original idea de «religación» como *formalidad* que hace posible la religión y sus contenidos. Pero, además, el propio Ortega y Gasset, al final de este creativo artículo, hace una sintética y particular distinción entre «gnóstico» y «agnóstico» en la que, según parece, hace su propia propuesta del «retorno» de la religión en el pensamiento.

Ortega y Gasset sostiene que «el hombre agnóstico es un órgano de percepción acomodado exclusivamente a lo inmediato. Nos aclaramos tan extraño régimen atencional comparándolo con su opuesto: el gnosticismo. El hombre gnóstico parte, desde luego, de un profundo asco hacia “este mundo”»⁸⁶. Se trata de dos posturas excluyentes y desde luego alejadas de una *cultura de la racionalidad*. La primera, por representar de modo general una *interpretación radical de la ciencia positiva* como fuente de toda explicación, y la segunda, por negar la posibilidad de la propia *razonabilidad de la fe*. «El paisaje gnóstico es inverso del “positivista”. Se compone únicamente de últimos términos, no tiene plano inmediato; es, por esencia, un mundo “otro”. Por eso, mientras la palabra del agnóstico es “experiencia” –lo que quiere decir atención a “este” mundo–, el vocablo del gnóstico es “salvación”, lo que quiere decir fuga de éste y atención al otro»⁸⁷. Se podría decir que Ortega y Gasset propone, aquí, lo que Eugenio Trías llamará *pensamiento del límite* como fundamento y mediación de *lo que hay*:

Frente a estas dos preferencias antagónicas e igualmente exclusivas cabe que el atender se fije en una línea intermedia, precisamente la que dibuja la frontera entre uno y otro mundo. Esa línea en que «este mundo» termina, le pertenece, y es, por tanto, de carácter «positivo». Mas, a la vez, en esa línea comienza el ultramundo, y es, en consecuencia, trascendente. Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios⁸⁸.

⁸⁴ J. ORTEGA Y GASSET, «Dios a la vista», en *o.c.*, p. 493.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

Se puede comprender así el retorno de la religión, justamente como resultado de la *secularización de la religión* y de la *crisis de la razón ilustrada*⁸⁹. Que la religión se secularice lleva a comprender que su «vuelta» en la filosofía se inscribe en un *contexto de redefinición* tanto de la «razón» como de la propia «religión», pero también de la «realidad» y de la propia «metafísica». Rasgos a los que parece también apuntar Ortega y Gasset con su apuesta por la «línea intermedia» *fronteriza* entre «este mundo» (de carácter «positivo») y el «ultramundo» (trascendente). Una visión que la *filosofía del límite* radicaliza con la redefinición de la realidad en tres cercos o ámbitos: el cerco del *aparecer* o mundo, el cerco hermético o de misterio y el *cerco fronterizo* que constituye la propia «línea intermedia»: *mediación y gozne* entre el mundo y el misterio.

El «retorno» igualmente significa reconocimiento de la *cultura de la racionalidad occidental* en la que es obvia la herencia cristiana pero también con lo que le distingue que es fruto de movimientos y procesos como la Ilustración. «El cristianismo es un elemento innegable y de gran importancia en la construcción de la cultura europea»⁹⁰, pero al mismo tiempo, «sin el uso público de la razón, sin la Ilustración y el proceso parejo de modernización y secularización de la sociedad, la Europa de los derechos, la democracia y la libertad no existiría»⁹¹. Pero el «retorno» significa también *rechazo de la coacción de la razón positivista* que hace de la explicación científica la única interpretación posible y «con sentido». Como sugiere Mardones, «el error o pecado de la modernidad ha sido el simplismo: se creyó en la unilateralidad de la razón y se desembocó en la barbarie instrumental y funcional»⁹².

La religión puede *retornar* o simplemente estar en el «perihelio» de la filosofía, si pensamos que nunca terminó de marcharse. El motivo es la misma *pluralidad de la racionalidad* que no viene dada, sino que hay que buscarla, porque ella misma es un *camino «in fieri», «inacabado»*. Este camino siempre *haciéndose* se muestra a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, desde la filosofía presocrática y su paso del *mito* al *logos*, Sócrates, las *aporías* de Platón, el propio Aristóteles, pero también los grandes racionalistas como Descartes y desde luego, la mayoría de los filósofos modernos y contemporáneos⁹³. Esta *justificación racional* «nunca terminada, es la que un día se descubre en Grecia y atraviesa, a veces con más pena que gloria, la historia europea»⁹⁴.

El significado primario y más fundamental de la racionalidad, aquel con el que un día nace en un grupo de pequeñas islas del mar Egeo, es el de justificación, pero una justificación que emana no de una tradición ideológica o religiosa particular, sino de la fuerza de los mejores argumentos que somos capaces de ofrecer en cada momento. Nada ni nadie, ni siquiera los diferentes dioses, quedan al margen de la crítica. Pero, además, por propia definición, semejante dar y recibir razones es un proceso que no tiene fin⁹⁵.

⁸⁹ Para los autores de la *Teoría Crítica* de la Escuela de Frankfurt, «la Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad» (TH. ADORNO – M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta: Madrid 2004⁶, p. 59).

⁹⁰ J.-M. DÍAZ ÁLVAREZ, «“En el principio fue el Logos”». Atenas, Jerusalén y Benedicto XVI en la polémica sobre la identidad europea», en J. SAN MARTÍN – J.-J. SÁNCHEZ (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 470-482, p. 471.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o.c., p. 11.

⁹³ Cf. J.-M. DÍAZ ÁLVAREZ, «“En el principio fue el Logos”». Atenas, Jerusalén y Benedicto XVI en la polémica sobre la identidad europea», en, o.c., p. 479.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 478-479.

Pero es también esta *racionalidad plural*, que emerge tras la crisis de una «Razón» endiosada, la que hizo de la ciencia y de la técnica la única explicación de la realidad. En esta perspectiva la religión, como la filosofía que no fuera positivista, carecía de sentido⁹⁶. La crítica a una razón ilustrada, que devino en el más absoluto positivismo, forma parte de la impronta de esta *racionalidad plural que caracteriza la filosofía actual*. Significa la *superación y rechazo de todo absolutismo que desconozca la pluralidad de la realidad y la finitud de la razón*. Así lo manifiesta Díaz Álvarez: «a nadie se le escapa que los grandes nombres de la filosofía del XX no han hecho más que apurar hasta el final el rechazo del positivismo, y lo han hecho, en la mayoría de las ocasiones, en nombre de una razón con minúsculas no con mayúsculas, de una razón que asume su limitación y la finitud e historicidad del ser humano»⁹⁷.

Por lo que respecta a la racionalidad que marca este «retorno» de la religión, esta tiene las características de la propia filosofía que nos es contemporánea: *un pensamiento plural, más sencillo, sin fundamentos absolutos, que vuelve a los orígenes y recurre a la tradición, pero sin absolutizarla, que se sostiene en el preguntar*. Esta es la esencia –por ejemplo– del «pensamiento débil» de Gianni Vattimo⁹⁸. «Tal vez hay un pensar más sencillo que el imparable

⁹⁶ Aquí tenemos que destacar la filosofía de Ludwig Wittgenstein (1889-1951). El *Tractatus Logico-Philosophicus* fue inspirador del positivismo más radical representado por el *Círculo de Viena*. En esta obra Wittgenstein sostiene que «la mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido» (L. WITGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza: Madrid 1979³, 4.003, p. 71). En este sentido, R. Carnap comenta que «en el *Círculo de Viena* se leyó en voz alta y se discutió punto por punto una gran parte del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein [...]. En lo que a mí se refiere, Wittgenstein fue quizás el filósofo que, junto a Russell y Frege, ejerció mayor influencia en mi pensamiento» (R. CARNAP, *Autobiografía intelectual*, Paidós: Barcelona 1992, p. 60). También escribe que entre las ideas más importante que entresacó del filósofo vienés está la concepción de que «las proposiciones lógicas son verdaderas bajo cualquier circunstancia concebible; por tanto, su verdad es independiente de los hechos contingentes del mundo» (*Ibid.*). Asimismo, su idea de que muchas de las proposiciones filosóficas, sobre todo de la metafísica tradicional, «son pseudo proposiciones desprovistas de contenido cognitivo» (*Ibid.*). Cuenta que en 1927 Schlick conoció personalmente a Wittgenstein y le transmitió todo el interés que su obra suscitaba en el *Círculo* y naturalmente lo invitó a sus reuniones, invitación que el filósofo aceptó. Pero en Wittgenstein, aunque *el tema central de su filosofía fue siempre el lenguaje*, aparece también un «giro» en su filosofía. Tras un periodo de inactividad filosófica, Wittgenstein vuelve a ocuparse de la filosofía. Esta etapa estará marcada por su obra *Investigaciones filosóficas*, elaborada entre los años 1936 y 1947, publicada póstumamente en 1954. La obra está precedida por sus famosos *Cuadernos azul y marrón* y la *Gramática filosófica*. Pareciera que el Wittgenstein de las *Investigaciones* es un pensador más modesto respecto de los aforismos del *Tractatus*, del que no duda ahora en reconocer «graves errores». Entre los errores que destaca, quizá los más señalados sean su *primitivismo* que se constata en su concepción referencialista y su ontología atomista de un mundo compuesto de objetos simples, así como su *reduccionismo* que solo se basa en la representación como una función primordial del lenguaje y la primacía absoluta que adquiere la proposición como única figura con sentido capaz de representar la realidad. Por el contrario, se asiste ahora a un *segundo Wittgenstein* con una filosofía más modesta, generosa en metáforas, símiles, ejemplos y preguntas. Con el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, la filosofía es una empresa puramente descriptiva. «La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje» (L. WITGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Crítica: Barcelona 1988, I 109, p. 123.). Ahora no se trata de distinguir las proposiciones que tienen sentido de las que no, sino de describir los «juegos de lenguaje», los «aires de familia», las «formas de vida». En las *Investigaciones filosóficas*, el lenguaje tiene una dimensión más dinámica, pragmática y convencional. La tesis central sería que *el significado está en el uso del lenguaje*. El lenguaje surge como un modo de ser, como una «forma de vida» del ser humano y quizá esto último sea lo más específico de lo humano. Como se ha referido, en tanto que se trata ahora de un Wittgenstein rico en metáforas, una de las más representativas es la de considerar el lenguaje como «juego» y como «caja de herramientas». En este sentido, con el lenguaje configuramos nuestro mundo, le damos sentido. Finalmente, por lo que respecta a la filosofía, para el Wittgenstein de la *Investigaciones filosóficas*, «la filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje» (*Ibid.*, I 124, p. 129). La filosofía de Wittgenstein, que en una primera fase fue inspiradora del positivismo más radical, termina siendo una labor *terapéutica y desencantadora*.

⁹⁷ J.-M. DÍAZ ÁLVAREZ, «“En el principio fue el Logos”. Atenas, Jerusalén y Benedicto XVI en la polémica sobre la identidad europea», en *o.c.*, pp. 477-478.

⁹⁸ Según el mismo Vattimo, «pensamiento débil» fue una expresión que usó en un ensayo a principio de los 80 y que «ha acabado por parecer la etiqueta de una corriente, si no de una escuela, de confines todavía inciertos y, sobre todo, que no está unida, en absoluto, en torno a un núcleo de tesis características» (G. VATTIMO, *Crear que se cree*, *o.c.*, p. 31). Tiene una inspiración evangélica y heideggeriana, principalmente. *Pensamiento débil* no significa tanto tomar conciencia de la debilidad de la razón y sus pretensiones, expresadas principalmente en las pretensiones de la metafísica tradicional, pero hoy también –

desencadenamiento de la racionalización, y el arrastrar tras de sí de la Cibernética [...]. Tal vez hay un pensar fuera de la distinción entre racional e irracional, más sencillo todavía que la ciencia científica, más sencillo y, por eso, aparte; sin efectividad y, sin embargo, con una necesidad propia»⁹⁹. Justamente este pensar «más sencillo» que caracteriza a la propia filosofía actual marca el *retorno y el «modo» de retornar de la religión* en el pensamiento filosófico.

¿Cuál es y cómo comprender el «modo de retornar» de la religión en la filosofía actual? Gianni Vattimo ofrece una respuesta derivada de la propia filosofía que marca nuestra época, especialmente el pensamiento nietzscheano del *nihilismo* y el heideggeriano de la *superación de la metafísica*¹⁰⁰. El autor italiano destaca que en el «fin de la modernidad» –y la crisis a la que ha hecho referencia– marca también el fin de las principales teorías filosóficas que se oponían a la religión, especialmente el «cientificismo positivista», el «historicismo hegeliano» y después «marxista». Según él, «hoy no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión»¹⁰¹. En este contexto, es la propia crisis de la modernidad la que crea las posibilidades del «retorno». Se había prometido *desencantar* (desmitificar) el mundo y la propia promesa se convirtió en desencanto. Según Vattimo, esto es lo que manifiesta la filosofía nietzscheano-heideggeriana:

En las ideas nietzscheanas de nihilismo y «voluntad de poder» se anuncia la interpretación de la modernidad como consumación final de la creencia en el ser y en la realidad como datos «objetivos» que el pensamiento se debería limitar a contemplar para conformarse a sus leyes. En una famosa página del *Crepúsculo de los ídolos*, bajo el título «Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula», Nietzsche recorre de nuevo las etapas de esta consumación. En primer lugar, la filosofía creyó colocar la verdad del mundo en un más allá metafísico –el mundo de las ideas de Platón que, con su precisión y estabilidad, debían garantizar la posibilidad de conocer rigurosamente las cosas cambiantes y mutables de la experiencia cotidiana–; después, mucho más adelante en la misma historia filosófica de la idea de verdad, llegó el descubrimiento kantiano de que el mundo de la experiencia está co-constituido por la intervención del sujeto humano (sin las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento no hay «mundo», sólo una «cosa en sí» de la que no sabemos nada, salvo que no podemos negar que exista); finalmente, el pensamiento toma consciencia de que lo que es verdaderamente real, como dicen los positivistas, es el hecho «positivo», esto es, el dato verificado por la ciencia; pero como la verificación es, precisamente, una actividad del sujeto humano (aunque no del sujeto individual), la realidad del mundo del que hablamos se identifica con aquello que viene «producido» por la ciencia en sus experimentos y por la tecnología con sus aparatos. No hay ya ningún «mundo verdadero», o mejor, la verdad se reduce totalmente a lo «puesto» por el hombre, esto es, a la «voluntad de poder»¹⁰².

Vattimo también pone la «muerte de Dios» nietzscheana en esta misma dirección de la *consumación de los absolutos*. Según él, la declaración de *La gaya ciencia* (aforismo 125) no significa negar la existencia de la divinidad o la propuesta de una «metafísica atea» en la que Dios está excluido. No se trata de buscar un absoluto alternativo. «En definitiva, que Dios ha

podríamos decir– de la ciencia y la técnica fundadas, justamente, en una *metafísica de la presencia y dominio del ser*, «cuanto una teoría del debilitamiento como carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica» (*Ibid.*, p. 32).

⁹⁹ M. HEIDEGGER, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, Tecnos: Madrid 2011⁵, 95-113, p. 112.

¹⁰⁰ *Creer que se cree, o.c.*, p. 29. En esta obra –en parte autobiográfica– podemos comprender la singular visión debolista de la «vuelta» de la religión que propone Vattimo a partir de la interpretación de Nietzsche y Heidegger.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 22.

¹⁰² *Ibid.*, p. 24.

muerto significa para Nietzsche que no hay fundamento último, y nada más»¹⁰³. Así para el autor italiano, *el nihilismo se convierte en punto de llegada de la modernidad*. La modernidad se presentó bajo la idea de «superación» en todos los niveles. Especialmente la ciencia y la técnica con la *idea de ir a mejor*, «*novum*», dominó buena parte del pensamiento moderno fundamentado en la razón. Y es justamente la noción de «fundamento» y del «pensamiento como base y acceso al fundamento» lo que es puesto radicalmente en tela de juicio por Nietzsche y Heidegger. «Ambos se encuentran, por un lado, en la situación de tener que tomar críticamente distancia respecto del pensamiento occidental en cuanto pensamiento del fundamento, pero, por otro lado, no pueden criticar ese pensamiento en nombre de otro fundamento más verdadero»¹⁰⁴.

Para Vattimo es justamente esta *superación del fundamento* lo que hace de la filosofía nietzscheano-heideggeriana un pensamiento «posmoderno». Son los filósofos que se despiden del fundamento absoluto de la metafísica moderna y apuestan por lo que Heidegger llama un pensamiento «*Ab-grund*» (sin base, sin fundamento): «no hay ningún *Grund*, ninguna verdad última; sólo hay aperturas históricas, de destino, enviadas por un *Selbst*, un sí mismo, que se da solamente en ellas, *a través* de ellas (atravesándolas, pero no usándolas como medios)»¹⁰⁵. Para Vattimo, Heidegger sigue esta estela señalada por Nietzsche de la reconstrucción de la historia de la cultura occidental, «sólo que, para él [Heidegger], esto significa que, con el nihilismo (el tomar en consideración explícitamente que el ser y la realidad son posición, producto del sujeto), ha llegado a su fin la metafísica»¹⁰⁶. Significa la superación de la *metafísica de la presencia*, aquella que concibe el ser como un ente, que identifica el ser con el dato objetivo.

En la interpretación vattimiana, «la metafísica de la objetividad concluye en un pensamiento que identifica la verdad del ser con la calculabilidad, mensurabilidad y, en definitiva, con lo manipulable del objeto de la ciencia técnica»¹⁰⁷. Por su parte, se podría decir que la filosofía heideggeriana se presenta como una *renuncia* a toda visión sistemática y definitiva del pensar filosófico y como una apuesta por la *facticidad*. En Heidegger, la filosofía se plantea como *apertura y posibilidad*, en parte porque su «objeto de estudio» es algo que solo se puede decir como *acontecimiento*, lo cual ha de eludir la pretensión de fijación y síntesis. Desde esta perspectiva, es el filósofo que no solo habla del ser como *acontecer*, como *advenimiento*, sino que con nociones como la *verdad* nos retrotrae a la Antigüedad griega con el concepto de *aletheia* (*des-ocultamiento*). Es también el filósofo que sostendrá que «el hombre es el pastor del ser»¹⁰⁸. Un ser que es don que «se da», que se oculta y se des-oculta. Es una filosofía que habla del ser como *acontecer*, que se desvela y oculta al mismo tiempo, y por lo mismo, inatrapable e indomable¹⁰⁹.

¹⁰³ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, o.c., p. 11.

¹⁰⁴ G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa: Barcelona 1998, p. 10.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 154.

¹⁰⁶ *Creer que se cree*, o.c., p. 25.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 25-26.

¹⁰⁸ M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Alianza: Madrid 2000, p. 39.

¹⁰⁹ La *pregunta por el ser* es la cuestión fundamental de toda la filosofía de Martin Heidegger (1889-1976). En el pensamiento heideggeriano «*el ser es el auténtico y único tema de la filosofía*» (R. RODRÍGUEZ, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis: Madrid 2010, p. 23). Sobre el ser y su comprensión pivota la monumental obra *Ser y tiempo* y, aún más, también los escritos posteriores a esta. Sin embargo, la filosofía heideggeriana es un *pensamiento de camino* en el que hay «estancias y paradas» pero en el que no se pretende un punto de llegada sino más bien bosquejar, *hacer claros*. Un pensar que pregunta. Es una filosofía que se sostiene en el preguntar de diversos modos sobre una misma cuestión: el *ser*. Como el mismo Heidegger sugiere en una nota introductoria al tomo 5 de su *Gesamtausgabe* que llama *Holzwege*: «“Holz” es un antiguo nombre para el bosque. En el bosque hay caminos (*Wege*), por lo general medio ocultos por la maleza [...]. Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque» (M. HEIDEGGER, *Caminos de bosque*, Alianza: Madrid 1995, *nota introductoria*). La propuesta original heideggeriana es la de una *ontología fundamental* y es esto lo que se propone en su obra fundamental *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*) de 1927. Su filosofía posterior adquirirá algunos matices, pero siempre dentro de esta cuestión fundamental. Por lo que respecta a la conocida «*Kehre*» (giro, vuelta de tuerca) en el pensamiento heideggeriano, el

Según Vattimo, este rechazo heideggeriano de la metafísica objetiva, estable, estructura del ser, «expresa en realidad la actitud de gran parte del pensamiento –no solo filosófico, sino también artístico, literario, religioso– de las primeras décadas del siglo XX»¹¹⁰. Pero, además, la filosofía del siglo XX revela que pensar el ser como fundamento lleva el peligro de los totalitarismos o la «organización total» de la sociedad con la imposición de la ciencia y de la técnica. «El siglo XX es el siglo en el que se desarrollan las ciencias históricas, pero también la antropología cultural: madura la conciencia de que no hay un único curso de la historia (que culminaría en la civilización occidental), sino culturas e historias diversas»¹¹¹. La superación de la metafísica es también rebasamiento del etnocentrismo, particularmente el eurocentrismo:

Muy simplídicamente me parece que se puede decir que la época en la que vivimos hoy, y que con razón se llama «posmoderna», es la época en la que ya no se puede pensar la realidad como una estructura sólidamente anclada en un único fundamento, que la filosofía tendría la tarea de conocer y, quizá, la religión la tarea de adorar. El mundo efectivamente pluralista en el que vivimos no se deja interpretar ya por un pensamiento que a toda costa lo quiere unificar en nombre de una verdad última¹¹².

De este modo, si la superación de la metafísica significa la muerte del «Dios de los filósofos» como la mayor expresión de los absolutos racionales, también con ella concluyen las posturas ateas y, por otro lado, «sólo una filosofía “absolutista” puede sentirse autorizada para negar la experiencia religiosa»¹¹³. Y aquí tiene toda su validez y sentido el «retorno» de la religión en la filosofía. «Justamente porque el Dios-fundamento último, y por tanto la estructura metafísica absoluta de lo real, ya no es sostenible, por eso mismo es de nuevo posible creer en Dios»¹¹⁴. Pero eso significa también que la religión que *retorna* tiene las características de la filosofía que la *promueve*. Filosóficamente es un «retorno» *débil, secularizado*, no dogmático y, no obstante, un *retornar* a las fuentes sin desconocer la tradición histórica que la porta. «Ninguno de nosotros en nuestra cultura occidental –y quizás en todas las culturas– comienza desde cero en el caso de la cuestión religiosa»¹¹⁵.

propio filósofo se referirá a esta en escritos posteriores como la *Carta sobre el humanismo*. Allí apunta que la conferencia *De la esencia de la verdad*, «permite obtener una cierta visión del pensar del giro que se produce de *Ser y tiempo* a ‘Tiempo y ser’» (*Carta sobre el humanismo, o.c.*, p. 34). De este modo, como sugiere Leyte, «quizás lo adecuado siga siendo hablar de “Heidegger” como “transcurso” de “una” filosofía que constituye una reiterada apelación a la cuestión filosófica, es decir, a la cuestión del ser» (A. LEYTE, *Heidegger*, Alianza: Madrid 2006, p. 44). No habría pues un «segundo Heidegger», como olvido o superación del pensar filosófico, sino más bien un pensamiento que profundiza en la *historia del ser y de la existencia*, pero ambas etapas entendidas de un modo original. Es decir, no se trata de una filosofía de la historia o de una existencia estática, «en realidad abandonar la “Analítica” no supone renunciar al *Dasein*, sino introducirse con mayor acierto... en el *Dasein*» (*Ibid.*, p. 45). Como se ha señalado, la *pregunta por el ser* es el hilo conductor de todo el pensamiento heideggeriano y la que le da unidad y coherencia a toda su obra. No obstante, la «*Kehre*» viene a representar «*el intento de seguir elaborando la cuestión del ser absolutamente fuera del radio de acción de las filosofías de la subjetividad*» (R. RODRÍGUEZ, *Heidegger y la crisis de la época moderna, o.c.*, pp. 122-123). Desde esta perspectiva, la conferencia «*De la esencia de la verdad*», como el mismo Heidegger señala, permite comprender este «giro», que «no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser» (M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo, o.c.*, p. 34). Tras la «*Kehre*», el ser es don que «Se da», que se oculta y se des-oculta. *El ocultamiento es «misterio», pero el desocultamiento es «ἀ-λήθεια»*.

¹¹⁰ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad, o.c.*, p. 12.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*, p. 13.

¹¹³ *Ibid.*, p. 14

¹¹⁴ *Ibid.* Aquí mismo, Vattimo también añade, «ciertamente, no en el Dios de la metafísica y la escolástica medieval, que, de todos modos, no es el Dios de la Biblia, esto es, del libro que justamente la metafísica racionalista y absolutista moderna había confutado y negado poco a poco».

¹¹⁵ G. VATTIMO, *Crear que se cree, o.c.*, pp. 10-11.

En este sentido, la cuestión del *retorno de la religión* tiene una especificación concreta: *la fe cristiana*. Esta es la interpretación vattimiana. Filosofía y fe cristiana son dos marcas distintivas que Occidente ofrece al mundo, pero, desde luego, no son los absolutos que configuran la «posmodernidad». De existir un espacio-tiempo «posmoderno» comprendería una visión global de un mundo multicéntrico. No obstante, aunque Occidente es mucho más que la influencia de la fe cristiana, ella marca ineludiblemente la cultura europea. Para Vattimo, «se debe hablar de la herencia cristiana en un sentido mucho más amplio y que atañe a nuestra cultura en general, la cual ha llegado a ser lo que es, también, y, sobre todo, porque ha sido íntimamente “trabajada” y forjada por el mensaje cristiano, o, más en general, por la revelación bíblica (Antiguo y Nuevo Testamento)»¹¹⁶. Herencia religiosa que a modo de «sustrato» el autor italiano encuentra también en la filosofía de Nietzsche y Heidegger.

En esta interpretación vattimiana el *nihilismo sería cristiano* «en la medida en que Jesús no vino al mundo para mostrar el orden “natural” sino para destruirlo en nombre de la caridad. Amar a tu enemigo no es con exactitud lo que ordena la naturaleza y, sobre todo, no es lo que ocurre de forma natural»¹¹⁷. Esta interpretación diferencia entre *cristianismo* y la *religión natural* que hace de Dios un ser con las características del ente supremo de la metafísica: omnipotente, absoluto, eterno, trascendente pero también violento, al que se le ofrecen sacrificios. La encarnación de Dios en Jesús liquida el nexo propio de la religión natural entre la violencia y lo sagrado. De igual modo, la filosofía heideggeriana de un *ser* que «se da», que se oculta y se des-oculta –junto a una concepción de la verdad como «*aletheia*», donde el ocultamiento del ser es «*misterio*», pero el desocultamiento es «*ἀ-λήθεια*»– es un «ser» pensado sin absolutos metafísicos¹¹⁸.

La originalidad heideggeriana radica precisamente en la íntima relación entre verdad y ser que caracteriza su filosofía después de la «*Kehre*». Es decir, ese «giro» o *vuelta de tuerca* en su pensamiento a partir de la tercera década del siglo XX y que puede caracterizarse como el paso de la pregunta por el «sentido del ser» (*Ser y tiempo*) a la pregunta por la «verdad del ser» (el pensamiento a partir de «De la esencia de la verdad»). Esta es una noción de verdad que sitúa su esencia en el *encubrimiento* del ser y se propone radicalmente como un pensar de tanteo y exploración. *Un pensar más sencillo*. «Pensamiento débil» lo interpreta Gianni Vattimo. Pero no «débil» en el sentido de «debilitamiento del ser» o como pensar resentido y resignado, sino más bien como pensar que llama a reconocer la *situación* del hombre y el *acontecimiento* del ser. Un pensar que mantiene la *diferencia ontológica entre ser y ente*. Un *pensar fronterizo* acuñará Eugenio Trías en una visión que salva la inmanencia y la trascendencia del hombre. No obstante, es en esta especulación del ser heideggeriano donde Vattimo encuentra la respuesta filosófica al retorno *kenótico* del cristianismo.

La encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama *kénosis* de Dios, será interpretado como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹¹⁷ G. VATTIMO, *Adiós a la verdad*, o.c., pp. 74-75.

¹¹⁸ Cf. M. HEIDEGGER, «Tiempo y ser», en *Tiempo y ser*, Tecnos: Madrid 2011⁵, 25-54, p. 32; M. HEIDEGGER, «De la esencia de la verdad», en *Hitos*, Alianza: Madrid 2000, 151-171, p. 164. La cuestión de la *esencia de la verdad* es un tema central en la filosofía heideggeriana de la «*Kehre*». «Cuando aquí y en otros lugares entendemos la verdad como desocultamiento, no nos estamos limitando a refugiarnos en una traducción más literal de una palabra griega. Estamos indagando qué elemento no conocido y no pensado puede subyacer a esa esencia de la verdad, en el sentido de corrección, que nos resulta familiar y por lo tanto está desgastada. En algunos momentos consentimos en confesar que, desde luego, a fin de demostrar y comprender lo correcto (la verdad) de un enunciado, no nos queda otro remedio que apelar a algo que ya es evidente. Este presupuesto es, en efecto, inexcusable. Mientras hablemos y opinemos así, seguiremos entendiendo la verdad únicamente como una corrección que, ciertamente, precisa de un presupuesto que nosotros mismos imponemos sólo Dios sabe cómo y por qué razón» (M. HEIDEGGER, «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, Alianza: Madrid 1995, 11-62, p. 37).

distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana¹¹⁹.

En la *historia del nihilismo* y en este *debilitamiento del ser* encuentra Vattimo parte del sustrato religioso de la filosofía nietzscheano-heideggeriana. Pues, según él, el caso más emblemático de este «debilitamiento» es justamente la secularización, que tiene un significado religioso porque la ontología débil sería «una transcripción del mensaje cristiano»¹²⁰. Pero, así como Heidegger llama a volver a las fuentes griegas del «ser» y de la «verdad» e interpretarlas, purificadas de la metafísica superada, un retorno de la religión cristiana en la filosofía también tiene que volver a las fuentes de su origen, el Evangelio, y purificarlo de la carga metafísica y de la religión natural. De este modo, el rasgo que más caracteriza a la fe cristiana es la *kénosis de Dios por amor*. «La herencia cristiana que retorna en el pensamiento débil es también y sobre todo herencia del precepto cristiano de la caridad y de su rechazo de la violencia»¹²¹.

En esta interpretación vattimiana se podría decir que el Dios que nos presenta Jesús no tiene las características de un ser metafísico ni de la religión natural. Para Vattimo, deberíamos reivindicar «el derecho a no ser alejados de la verdad del Evangelio en nombre de un sacrificio de la razón, requerido sólo por una concepción naturalista –humana, demasiado humana y, en definitiva, no cristiana– de la trascendencia de Dios»¹²². Pero es un *retorno filosófico secular*, y justamente este carácter le da una importancia fundamental, que se acentúa al considerar el tema de la religión como una de las reflexiones más importantes del pensamiento actual.

Este *retorno filosófico secular* situado en el mundo occidental no es una actitud o pensar confesional, que sería el terreno propio de la teología. La especulación teológica tiene su propio objeto de estudio, método y «lugares teológicos» y un contexto interpretativo determinado. La teología es un saber válido y necesario en la exposición-argumentación de la fe-esperanza-amor cristianos, pero al mismo tiempo no puede pretender ser la única explicación posible. En este sentido, una reciente disciplina teológica, especialmente fruto del Vaticano II, que se conoce como *Teología fundamental*, esclarece el papel de la teología cristiana. Para esta disciplina teológica, el objeto de estudio de la teología es –por decirlo en términos zubirianos– el *contenido* de la «reiligación» correspondiente a la *revelación* (tarea fundacional-hermenéutica) y su *credibilidad* (tarea dialogal-contextual), y esto, naturalmente, no es una reflexión filosófica¹²³. Aunque el saber teológico pueda expresarse en términos filosóficos, por la

¹¹⁹ G. VATTIMO, *Creer que se cree, o.c.*, p. 38

¹²⁰ *Ibid.*, p. 43.

¹²¹ *Ibid.*, p. 45.

¹²² *Ibid.*, p. 63.

¹²³ *Toda la teología cristiana tiene su fundamento en la revelación de Dios y su credibilidad*. De este dato dependen las diversas disciplinas teológicas, algunas de carácter «fundacional-hermenéutico», otras «dialogal-contextual». La *Teología Fundamental* es la disciplina teológica que justamente explicita, distingue y defiende el lugar propio de la teología, por lo que se puede considerar como disciplina *contexto* de toda la teología cristiana. «La teología fundamental se cualifica como “fundamental” porque está en disposición de elaborar una teología de la revelación a partir de la misma revelación. En esto creemos que consiste la peculiaridad central que la hace ser “teología” y “fundamental”» (R. FISICHELLA, *Introducción a la Teología Fundamental*, Verbo Divino: Estella 2005⁴, p. 72.). Se trata de una disciplina teológica que tiene un carácter *global* para toda la teología. Según Heinrich Fries, «la teología fundamental indaga los fundamentos de la teología; entendiéndolo por fundamento los supuestos y condiciones que hacen posible la teología» (H. FRIES, *Teología Fundamental*, Herder: Barcelona 1987, p. 17). La *Teología Fundamental* se puede considerar como el contexto de toda la reflexión teológica. Es decir, es una disciplina teológica de carácter global que trata sobre el fundamento de toda la fe cristiana bajo dos claves: la *fundamental-dogmática* y la *apologético-misionera*: tiene una misión *ad intra* del quehacer teológico, pero también *ad extra*, pero no como una introducción previa a este quehacer, sino como el *marco de supuestos* de toda la teología. En este sentido, si bien la fe es don de *Dios*, que con todo implica al creyente en su totalidad, incluyendo su inteligencia y su voluntad, sin embargo, más propiamente, la meditación teológica como *inteligencia de la fe*, además de suponer la fe, implica el *conocimiento de su contexto*, su entorno y textura, su *Lebenswelt* como contexto vital. En resumen, la *teología fundamental* trata sobre el *horizonte de comprensión global* en el que el *acontecimiento* de la revelación de Dios es comprendido-conceptualizado por la teología. Para Fries «los fundamentos de la teología afectan, por consiguiente, al problema de la fe misma y sobre todo al

herencia recibida o por la propia circularidad y familiaridad de saberes, habrá que distinguir radicalmente entre una y otra reflexión. Sin que esto signifique, por otro lado, una situación de conflicto permanente, pues ambas representan dos meditaciones inevitablemente *complementarias y vecinas*.

De modo general se podría decir que es Gianni Vattimo uno de los principales valedores de este «retorno» de la religión en la filosofía en la situación occidental de la «modernidad en crisis». En su interpretación un escenario «posmoderno». Pensamiento que él preconiza y pone como punto de inflexión –con respecto a la modernidad– en el pensamiento nietzscheano-heideggeriano. Y se podría decir que es también lo que se advierte en los pensadores que *retornan* al tema de la religión en la filosofía actual. Sostiene Mardones que «advertimos en Vattimo, Trías y Derrida un distanciamiento frente a los recelos y rechazos de la denominada razón ilustrada respecto de la religión. La razón ilustrada tampoco es ajena a la religión, nos dirá Derrida; y Eugenio Trías lanza una seria admonición a una racionalidad que se pretende autoconstituir desde sí misma olvidando sus precedentes sagrados»¹²⁴.

Este *retorno* secularizado de la religión se podría inscribir también dentro de lo que Torres Queiruga llama «razón ampliada»¹²⁵. Una idea que implica el carácter situado e histórico de la razón, así como su apertura a la integración de todas las dimensiones de la experiencia. Es una «razón» que Eugenio Trías redefine como «razón fronteriza», que precisa ineludiblemente de la dimensión simbólica para poder acceder a la complejidad de *lo que hay*. Así, es una «razón» con minúscula, igualmente secularizada. De este modo, el retorno de la religión en el pensamiento filosófico no radica tanto en la *coincidencia* del «Dios de los filósofos» con el «Dios de los teólogos», sino en la propia *secularización* tanto de la religión como también de la razón.

La relación entre la especulación filosófica y la meditación teológica ha estado marcada por una *tensión* permanente de cercanía y distanciamiento a lo largo de la historia del pensamiento, y estas –filosofía y religión judeo-cristiana– son justamente las marcas distintivas configuradoras de Occidente. No obstante, es esta *secularización religioso-racional* o «segunda ilustración» la que descubre la *razón ampliada-poliédrica-ecuménica* en la línea heideggeriana de un «pensar más sencillo» fuera de la distinción entre «racional e irracional»¹²⁶. Para la filosofía significa, también en sentido heideggeriano, un *pensar de tanteo y exploración* por diversos caminos que se introducen en el bosque de la pregunta fundamental por el ser. Un *preguntar* que en este sentido de «razón ampliada» puede abrirse al conocimiento indirecto y analógico que ofrece el símbolo.

Este pensar puede significar para la religión, especialmente la tradición judeo-cristiana, una invitación a *volver a las fuentes* de su modesto origen. Esta *modestia* se puede ver tanto como un fruto de la secularización ilustrada cuanto como lo que hace posible el dicho «retorno» en el

problema de su correlato: la revelación como principio de cualquier teología y de sus contenidos específicos; así como al problema de su transmisión, que atañe a la Iglesia en tanto que portadora y transmisora de revelación» (*Ibid.*). El fundamento de la teología es *lo dado* que se acoge, se muestra, *se cree y se recibe*. Es la *evidencia* que «se percibe y se acoge mediante el conocimiento de la fe que podrá explicitarla, pero nunca fundamentarla o demostrarla» (R. FISICHELLA, *Introducción a la Teología Fundamental*, o.c., p. 97). Representa un *fundamento infundamentado*. Según Fisichella, «semejante perspectiva lleva consigo una visión de la revelación transmitida constantemente en la historia de una comunidad que apela a ella y vive de ella» (*Ibid.*). Esta última idea hace referencia a la *ecclesialidad de la teología*. Para Fries, «la Iglesia constituye a un tiempo la condición, el presupuesto y el objeto de la teología [...]. La teología como ciencia de la fe tiene sus raíces en la *comunidad de los creyentes*, en la realidad de fe que denominamos *Iglesia*» (H. FRIES, *Fe e Iglesia en revisión*, Sal Terrae: Santander 1972, p. 66). Esto, parece obvio, hace de la teología actual un saber distinto del filosófico, no obstante –como hemos dicho– insoslayablemente situados en una relación de complementariedad y vecindad.

¹²⁴ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o.c., p. 117.

¹²⁵ A. TORRES QUEIRUGA, «Más acá de Pascal. Apología del “Dios de los filósofos”», en J. SAN MARTÍN – J.-J. SÁNCHEZ (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 224-245, p. 230ss.

¹²⁶ Cf. M. HEIDEGGER, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en o.c., p. 112.

pensamiento filosófico actual. Un retorno tan humilde como con pleno derecho. De ahí la importancia de la filosofía nietzscheano-heideggeriana como precursora de este pensar abierto, sin pretensiones absolutistas de ningún tipo, tampoco del discurso científico-técnico. Según Safranski, el pensamiento heideggeriano, con sus luces y sombras, fue «un salto mortal a la gran sencillez y, podemos decir también, al primitivismo»¹²⁷. Es evidente que la filosofía nietzscheano-heideggeriana ha influido en todos los campos del saber, también en el teológico. El propio concepto de «revelación» y sus características, esencial en la teología cristiana, es un descubrimiento actual que se inspira en este volver a las fuentes, especialmente el heideggeriano del ser que se da (*revelación*) y de la verdad como desocultamiento (*misterio*).

Pero, igualmente, la propia filosofía heideggeriana tiene un cierto aire místico-teológico que se percibe, justamente, en la pregunta por el ser como don que «se da», que se oculta y se des-oculta, en la verdad como «ἀ-λήθεια» que es el des-ocultamiento y en el ocultamiento que vendría a ser el «misterio» del ser¹²⁸. Podríamos decir que esto mismo se percibe en la filosofía actual bajo influencia nietzscheano-heideggeriana y que representa una orientación importante dentro de la meditación filosófica actual. Vattimo, Derrida, Gadamer o Trías, entre otros, también manifiestan estos aires de familia. Incluso se puede decir que representa una actitud filosófica propia de la «modernidad en crisis» que podemos encontrar en filósofos como Wittgenstein, en los miembros de la Escuela de Frankfurt o en Paul Ricoeur, entre otros.

Así, es una *vuelta* de la reflexión sobre lo religioso que se sitúa en un *contexto de «modernidad en crisis» o «posmoderno»*. Es decir, de crisis de la razón ilustrada¹²⁹, pero no como algo negativo, sino como parte de una dialéctica. Trías incluso habla de una «*teleología inmanente*» que subyace en todo el *acontecer* de las revelaciones de lo sagrado y sitúa el momento presente en la *cesura* entre el eón romántico y la consumación espiritual. De esto se ocupa fundamentalmente *La edad del espíritu*. De este modo se interpreta que el *acontecer ilustrado* –con su propia secularización tanto de la religión (primera Ilustración) como de la propia razón (segunda Ilustración)– constituye la posibilidad para una vuelta de lo religioso en la filosofía. Un retorno que es *inteligente, libre, secularizado*, pero también *rehabilitador del homo symbolicus* que caracteriza esencialmente nuestra condición humana. En definitiva, del *símbolo* como «complemento» imprescindible de una razón que se declara *límitrofe*. Este es el tiempo propicio que puede concluir en una síntesis armoniosa entre «Idea» y «Símbolo». Esta es la visión de la *edad del espíritu* triasiana.

Como señala Estrada, «la Ilustración y su crítica de la religión posibilitó tomar conciencia del fenómeno religioso y diferenciarlo de las mediaciones culturales que asumía, ya que toda la sociedad está impregnada por la religión»¹³⁰. Significa una definición en sus posibilidades y en sus límites, pero también la *liberalización de la religión*. Ella deja de ser patrimonio exclusivo del discurso teológico, y de ahí la necesaria distinción actual, para ser parte de todas las ciencias que estudian al hombre, porque la religión responde a una necesidad humana. En definitiva, la *religión resulta ineludible en la existencia del hombre y su reflexión* (Derrida).

En esta dialéctica, la modernidad –y el unilateralismo del paradigma científico como aquel que era capaz de dar cuenta de toda la realidad– también tiene su momento de crisis. Es la propia crisis de la modernidad y su confianza absoluta en una «Razón» con mayúsculas. Este

¹²⁷ «Se quiere ser sencillo y profundo, se quiere romper el nudo gordiano de una realidad que se ha hecho demasiado complicada y a la vez encontrar un sentido más profundo» (R. SAFRANSKI, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets: Barcelona 2009, p. 328).

¹²⁸ Cf. M. HEIDEGGER, «De la esencia de la verdad», en *o.c.*, p. 164. Andrés Torres Queiruga sostiene que Heidegger, «en su última etapa, cuando habla del Ser, su “razón filosófica” acude a categorías que –como en un palimpsesto fácilmente reconocible– delatan una evidente afinidad con la “razón religiosa”» («Más acá de Pascal. Apología del “Dios de los filósofos”», en *o.c.*, p. 240.)

¹²⁹ Cf. J.-A. ESTRADA, «Ciencia, filosofía y religión en la segunda ilustración», en *o.c.*, 246-267.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 248.

el momento que nos es contemporáneo de la «modernidad en crisis». La visión científica pretendiendo ser la única explicación fundamentada y verdadera del mundo —emulando la hegemonía del discurso simbólico-religioso en el medioevo— derivó en la crisis de la razón moderna. Con consecuencias que, en algunos momentos de la historia de los últimos siglos, han representado verdaderos dramas para la humanidad. Y, paradójicamente, sobre la base del saber racional con el que la primera Ilustración pretendía liberar al hombre.

El racionalismo crítico y otras corrientes (Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Bunge, etc.), han sistematizado la crítica al positivismo, mostrando los inevitables presupuestos metafísicos inherentes a cualquier teoría o hipótesis; el carácter selectivo de la determinación de los hechos y la incompletud de cada teoría; la inevitabilidad de presupuestos e intereses que impiden un saber neutro, objetivo e imparcial; el papel del sujeto cognoscente y del contexto social, que incide en el mismo proyecto científico; las limitaciones epistemológicas de las teorías, que siempre arrastran ópticas no fundamentadas; y el carácter indeterminado y relativo del conocimiento que ha revelado la mecánica cuántica¹³¹.

Esta posición representa la asunción de una de las características más relevantes del pensamiento actual y que podemos denominar «posmoderno», justamente por este carácter crítico con la modernidad y sus presupuesto e inhibiciones. Podríamos decir que esta visión, evidentemente, también puede derivar en planteamientos irracionales y fanáticos. Pero esto no niega, sino que pone de manifiesto, las características *limitadas* de todo conocimiento humano, incluyendo el científico. Significa hacerse cargo de la necesidad de una *racionalidad amplia o redefinida*, menos dogmática y más ecuménica. *Esto sería posmodernidad*: la aceptación sosegada de que la argumentación científica, como la filosófica y desde luego el discurso religioso, no son neutrales, ni infalibles, ni objetivos, ni ilimitados. *Ningún saber puede pretender ser el centro*. Como asegura Estrada, «hoy se toma distancia del absolutismo comtiano y se acepta que ni la ciencia ni la filosofía tienen neutralidad axiológica u ontológica, ni tampoco autonomía respecto de las condiciones sociales»¹³². Pero también, como señala el propio Estrada, el conocimiento científico presupone una «concepción ontológica materialista del mundo, que es la propia de nuestra cultura y momento histórico»¹³³. Sin embargo, esto no niega la *racionalidad ampliada* que caracteriza nuestra época:

Gran parte de lo ente escapa al dominio del hombre; sólo se conoce una pequeña parte. Lo conocido es una mera aproximación y la parte dominada ni siquiera es segura. El ente nunca se encuentra en nuestro poder, ni tan siquiera en nuestra capacidad de representación, tal como sería fácil imaginar. Parece que, si pensamos toda esta totalidad en una unidad, podremos captar todo lo que es, aunque sea de manera bastante burda.

Y, sin embargo, por encima y más allá de lo ente, aunque no lejos de él, sino ante él, ocurre otra cosa. En medio de lo ente en su totalidad se presenta un lugar abierto. Hay un claro [...].

Lo ente sólo puede ser como ente cuando está dentro y fuera de lo descubierto por el claro. Este claro es el único que proporciona y asegura al hombre una vía de acceso tanto al ente que no somos nosotros mismos como al ente que somos nosotros mismos¹³⁴.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, p. 250.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ M. HEIDEGGER, «El origen de la obra de arte», en *o.c.*, p. 38.

No obstante, a partir de agudas observaciones como estas de Heidegger, *la religión retorna como parte de la explicación de la realidad*. Una realidad que, siguiendo al filósofo alemán, se nos da a modo de «claro» y de ahí que sea un pensamiento de tanteo y exploración, sin pretensiones dogmáticas y absolutas y, sin embargo, necesarias y oportunas. Una realidad que en la filosofía de Eugenio Trías –como hemos dicho– *se da* en una tríada de cercos, uno de los cuales es el «ámbito» del mundo, «cerco del aparecer», pero otro es el «cerco hermético» de misterio, lo «*oculto*» heideggeriano, accesible solo de modo indirecto (modo de acceso que representa la dimensión simbólica de la existencia, «complemento» irrenunciable de una «razón» con minúscula). Estos dos cercos disimétricos tienen como conjunción y gozne el «cerco fronterizo» donde *puede habitar el hombre* (el «claro» heideggeriano).

Para Estrada, con el retorno de la religión «se ha cumplido lo que Wittgenstein indicaba cuando decía que una vez resueltas “todas las posibles cuestiones científicas”, los problemas que conciernen a encontrar un sentido de la vida quedan sin resolver»¹³⁵. Es un *retorno filosófico necesario con características ineludibles*. Es decir, se da en un contexto que es crítico con la razón ilustrada pero también con las explicaciones totalizantes de la tradición judeo-cristiana. Igualmente, no puede dejar al margen la violencia religiosa actual, entre otros fenómenos con sustrato religioso. En definitiva, significa *ampliar la crítica* que caracterizó al pensamiento moderno. *El hombre ha salido de su minoría de edad, ha perdido la inocencia, pero también ha descubierto que las explicaciones son «débiles» porque son el fruto de un pensamiento finito, fragmentario y subjetivo*. Esto no va a evitar el *irracionalismo* de la razón y de la religión, sino definitivamente pensar también estas *sombras*. Representa quizá un «pensar en compañía» que se ajusta a la verdad. «Cuando las religiones sólo beben en su propio pozo, sin atender a la profecía extranjera, pueden terminar creyendo que no hay más verdad que la suya»¹³⁶. Esto puede suceder con cualquier saber.

Pero aquí también hay que distinguirse de Vattimo. No es el *nihilismo* una meta, ni siquiera como *kénosis divina* que en todo caso su culminación corresponde a la escatología. Se trata justamente de rehabilitar «lo inhibido» por la modernidad como ineludible e insoslayable. Después de la modernidad o de esta fase de «modernidad en crisis» no queda *la nada* del «nihilismo» sin horizonte, sino justamente la necesidad de buscar la fuente común que une razón y símbolo. Pero más fundamentalmente la *humana conditio* inmanente y trascendente, material y espiritual, racional y simbólica. «Hay que asumir la crítica a la razón total, sin caer en la crítica total a la razón, que es el caldo de cultivo de los irracionalismos, dando así un paso hacia una metafísica, ética y religión con pretensiones ontológicas y epistemológicas “débiles”, sin renunciar sin embargo a ellas»¹³⁷. Estrada habla de este modo de «las religiones en la segunda ilustración». Según él, tiene su origen en este contexto «posmoderno», que no significa una renuncia a la Modernidad y a la Ilustración, sino la asunción de los límites y la finitud de cualquier discurso. «La segunda ilustración tiene por objeto la reflexión crítica sobre la ilustración misma, sus límites y posibilidades»¹³⁸.

Se trata entonces de un nuevo paradigma *englobante y holístico* que armoniza las posibles explicaciones en una solución de conjunto y, sin embargo, hecha de aportes complementarios pero también fragmentarios (múltiples y complejos como la propia realidad, pero fundados en la «sencillez» de un mismo fundamento). Porque parte de un ser que acontece, «*se da*», que no es un ente sino un acontecimiento y, por tanto, puede ser pensado tanto ontológica como simbólicamente. De ahí que para Trías tenga el nombre de «ser *del límite*». Entonces el

¹³⁵ J.-A. ESTRADA, «Ciencia, filosofía y religión en la segunda ilustración», en *o.c.*, p. 255.

¹³⁶ M. FRAJÓ, «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en *o.c.*, p. 42.

¹³⁷ J.-A. ESTRADA, «Ciencia, filosofía y religión en la segunda ilustración», en *o.c.*, p. 261.

¹³⁸ *Ibid.*

pensamiento es, ante todo, una *hermenéutica siempre abierta* que procede de «la historicidad de los textos, de una racionalidad anclada en la tradición y de la fusión de horizontes»¹³⁹. Para Estrada esto es una «segunda ilustración», que es *dialogal, contextual y fenomenológica*. «Se trata de un nuevo paradigma, diferenciado de los modelos clásicos del ser y de los sistemas mentalistas, propios de la filosofía de la subjetividad»¹⁴⁰. El «retorno» de la religión en el pensamiento filosófico actual se comprende dentro de esta actitud y pensamiento que comprende una *razón ampliada o redefinida*. De una «razón» que se descubre con pluralidad de dimensiones, y en cuanto más amplia, menos deudora de discursos y explicaciones «fuertes», pero más rica en contenidos y posibilidades.

Como asegura Mardones, «en el fondo, todos somos ya un tanto postmodernos frente a la razón. La creemos chica y débil y la escribimos con minúscula»¹⁴¹. Es evidente que no es un retorno que afecta solo a la religión sino a todo el hombre en su quehacer intelectual y práctico y, especialmente, la racionalidad, concebida ahora en términos amplios y plurales. Significa partir del *hombre como un signo (símbolo)* y, por tanto, del *pensamiento como una labor interpretativa*. También es evidente el peligro de los irracionalismos y emotivismos dentro de este concepto de «razón ampliada». Pero quizá es justamente la constatación de que hay que contar con ellos como *sombras*, porque siempre han estado presentes en la historia del hombre, también en los tiempos modernos e igualmente en nombre de la razón. «Nos encontramos en esta modernidad tardía con una razón plural que se articula en racionalidades distintas. Cada una de ellas responde a unos criterios de validez propios y de algún modo inconmensurables»¹⁴².

En este contexto de *razón ampliada (fronteriza en la visión triasiana)* como criterio actual frente a los absolutos, se puede entender la validez del retorno del discurso religioso en la filosofía contemporánea. Orientación representada por filósofos que proponen una razón secularizada, plural y abierta frente, precisamente, a los absolutos, unos recientes y otros más lejanos, pero coincidentes ambos en los unilateralismos, despotismos e irracionalismos. Podríamos decir que todas estas posturas a la postre están condenadas al fracaso, pero no sin suponer antes, repetidas veces, lamentables tragedias para la humanidad al carecer de diálogo, deliberación e instancias críticas. Por lo que respecta a la «vuelta» de lo religioso en la filosofía, podemos aventurar este «retorno» en la *teología mística secular* de cuño heideggeriano, o en el propio *misticismo filosófico* de Wittgenstein o incluso en la *filosofía de la mañana* de Nietzsche, entendiendo esta última como el «vagabundeo» incierto del hombre de «buen temperamento»¹⁴³. Y de modo más evidente, la *religión kenótica* de Vattimo, la *insoslayable presencia de la religión* de Derrida o la *religación* de Zubiri.

En cualquier caso, parece ser una *vuelta* que se perfila en toda la especulación filosófica que nos es contemporánea. La que se inscribe en un concepto de *razón redefinida, ampliada y secularizada*. La concepción de una «razón» con una pluralidad de dimensiones en las que ninguna de ellas «posee un fundamento definitivo y que todas ellas están referidas a experiencias y necesidades humanas que, en todo caso, son interpretadas de modos diversos en contextos de realidades socioculturales»¹⁴⁴. Pero también se da un «giro hacia la creencia» basado no tanto en razones o proposiciones tenidas por verdaderas, sino en «la relación, la entrega, la convicción y la adhesión del creyente al Misterio»¹⁴⁵. Misterio que abarca todo el

¹³⁹ *Ibid.*, p. 262.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o.c., p. 121.

¹⁴² *Ibid.*, p. 134.

¹⁴³ Cf. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, o.c., p. 150.

¹⁴⁴ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, p. 134.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 14.

saber en cuanto exista *lo insondable del hombre marcado por la finitud y las definiciones contextuales*. «Misterio no es lo absurdo o contradictorio, sino lo insondable»¹⁴⁶.

1.3 VATTIMO: POR UNA RELIGIÓN KENÓTICA

A Gianni Vattimo (Turín, 1936) se le puede aplicar con cierta *dis-torsión*, pero con toda propiedad, la expresión con la que Teresa Oñate subtitula los dos volúmenes dedicados al pensamiento «posmoderno». Vattimo sería un *hijo nietzscheano-heideggeriano en la posmodernidad filosófica*. El que en las mencionadas obras fluya copiosamente el nombre de Vattimo sería parte de la confirmación de que estamos ante un filósofo «posmoderno». Vattimo es considerado como un «filósofo crítico y alternativo»¹⁴⁷, en la actualidad a la cabeza de lo que se podría denominar «*postmodernidad hermenéutica crítica*». Según Teresa Oñate, en la obra de Vattimo se pueden distinguir dos grandes épocas. La primera comprendería el periodo desde los años sesenta hasta el principio de los noventa. Etapa en la que se producen grandes monografías sobre los pensadores de la «postmodernidad hermenéutica»: Nietzsche, Heidegger, Gadamer. *El «fin de la modernidad»* se inscribiría dentro de este primer periodo, en el que destacan otras obras suyas como *Ontología y poesía*, así como una particular y original *Introducción a Heidegger*. Para Oñate, la *cuestión de la secularización* «figura entre las aportaciones de mayor complejidad y calado» que debemos al filósofo italiano.

La segunda etapa de la producción vattimiana está marcada, según Oñate, por la «explicitación de las raíces cristianas del pensamiento de la no violencia, cuyo manifiesto había ofrecido Vattimo en un libro central que perfila su propuesta debolista, *El pensamiento débil*»¹⁴⁸. Así, en los años noventa la producción vattimiana tiene una nota común que su estudiosa Teresa Oñate define como «el giro al cristianismo no dogmático de la hermenéutica postmoderna»¹⁴⁹. A esta etapa se deben títulos como: *Crear que se cree, Después de la cristiandad, Nihilismo y emancipación, El futuro de la religión*. Obras que, según Oñate, «consignan la posibilidad de una hermenéutica izquierdista y religiosa, fuera de todo dogmatismo, y en orden a encontrar en el espíritu de la solidaridad, el amor o la caridad, el límite de la interpretación y de los juicios preferenciales»¹⁵⁰. Así se puede considerar como el filósofo del *pensamiento débil*, de la *hermenéutica crítica* y del *kenotismo filosófico*.

En las últimas páginas de *La fine della modernità* (1985), Vattimo apostaba expresamente por un «*pensamiento débil*» que en cierto modo ya está sugerido en la ontología heideggeriana, y de ahí que nuestro autor italiano la denomine «*ontología débil*». El *pensamiento débil* vattimiano está en relación con el pensamiento nietzscheano-heideggeriano. Él ve en ellos un *debilitamiento del ser, del sujeto, de la verdad, de los grandes relatos de la modernidad*, pero en Vattimo este «debilitamiento» es asumido activamente. Para Teresa Oñate, se trata de una «original propuesta ontológica» que «pone en práctica un nihilismo activo preocupado por la debilitación, disminución y dislocación de todas las estructuras fuertes o autoritarias, todas aquellas estructuras dogmáticas que hurtan al diálogo o la discusión y son conservadas – implícita o explícitamente – por los lenguajes, las costumbres y las precomprensiones de nuestras sociedades tardo-modernas»¹⁵¹.

¹⁴⁶ A. NOVO CID-FUENTES, *Jesucristo, plenitud de la revelación*, Desclée de Brouwer: Bilbao 2003, p. 273.

¹⁴⁷ T. OÑATE Y ZUBÍA, «Nihilismo y postmodernidad», en *El retorno teológico-político de la inocencia. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II)*, Dykinson: Madrid 2010, 369-393, p. 382.

¹⁴⁸ T. OÑATE Y ZUBÍA, «Laudatio», en *El retorno teológico-político de la inocencia. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II)*, Dykinson: Madrid 2010, 279-283, p. 282.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 279.

El *pensamiento débil* vattimiano está en relación con la asunción, con todas sus consecuencias, del *kenotismo teológico*. «*Kenotismo*» que tiene su máxima expresión en la *kénosis* de Dios que se encarna y muere débilmente y *acontece* allí donde están los débiles de la tierra. Es, así, una filosofía activa, debolista y comprometida en la defensa de los empobrecidos, los débiles, los marginados, los sin voz y también de los diferentes. «Aquellos que no tienen representación: los más débiles. Los débiles y los ausentes, los vencidos y excluidos. Ellos están en el centro del magisterio de Gianni Vattimo. El maestro del *Pensamiento Débil*»¹⁵². Así pues, en su apuesta por un *pensamiento débil*, propone la impronta de la «posmodernidad» y la necesidad de dejar que se pierda el ser como fundamento, o lo que es lo mismo, pasar de un pensamiento de dominio, de seguridades, impositivo, a uno de *tanteos*, de diálogo, de hermenéutica. Un pensamiento que ve en la poesía un lenguaje originario, porque los primeros filósofos fueron poetas, pero quizá también porque el poeta puede decir lo indecible al mismo tiempo que desvela y oculta con su poetizar.

Para Vattimo, la hermenéutica es también una *ontología de la diferencia*, pluralista, dialogal y por lo mismo contraria al *monologismo fundamentalista* como también al *infinitismo relativista*¹⁵³. Podríamos decir que propone una *filosofía comprometida*. De ello daría cuenta su presencia en el Parlamento Europeo, así como su participación en diversos foros españoles y latinoamericanos. Asimismo, su *kenotismo filosófico* es quizá una de las más originales propuestas del pensamiento actual en línea con el «retorno» de la religión en el pensamiento contemporáneo y que está en íntima relación con el «*pensamiento débil*». Representa una novedosa concepción de la hermenéutica *entendida como nueva koiné del pensamiento occidental* y que se propondría como alternativa a la «dialéctica de la superación» propia de la «metafísica moderna».

El *kenotismo* marca la filosofía de Gianni Vattimo hasta convertirse en una etapa propia y diferenciada de su pensamiento, que se conoce como «*giro religioso*». En este «giro», según Oñate, muestra «la coherencia del enlace entre el cristianismo kenótico y el nihilismo nietzscheano de la primera época postmoderna, a través del debilitamiento del ser»¹⁵⁴. En la interpretación de la misma autora española, *la cuestión de lo divino*, en la cual se desarrolla el *kenotismo*, constituye una «contribución esencial de Gianni Vattimo a la hermenéutica actual, en cuanto a la apertura y constitución del espacio ontológico mismo de la racionalidad»¹⁵⁵.

Vattimo se mostró a favor de una hermenéutica postcristiana inédita. Un cristianismo histórico-hermenéutico sin sumisión a dogma alguno y sin superstición, contrario a todo autoritarismo no-dialogal y a todo literalismo impositivo. Un cristianismo de la caridad solidaria cuyo contexto ofrece un nuevo espacio-tiempo de experiencia –estética perceptiva– para la hermenéutica del mensaje de la no-violencia¹⁵⁶.

El «kenotismo filosófico» no sería otra cosa que la *kénosis evangélica del cristianismo hermenéutico* como *historia de encarnación a la vez que de redención*. *Abajamiento* que se *trasmite-realiza en la hermenéutica ontológica del nihilismo* como disolución de las estructuras

¹⁵² T. OÑATE Y ZUBÍA, «Nihilismo y postmodernidad», en *o.c.*, p. 382.

¹⁵³ Para Teresa Oñate, en su análisis sobre la «*postmodernidad o el pensar la diferencia*», «la postmodernidad [...] descansa sobre un suelo infinito: el del *Tiempo tridimensional*» (T. OÑATE Y ZUBÍA, «Al final de la modernidad», en *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I*, Dykinson: Madrid 2009, 85-95, p. 94).

¹⁵⁴ T. OÑATE Y ZUBÍA, «Ontología y nihilismo», en *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I*, Dykinson: Madrid 2009, 325-346, p. 327.

¹⁵⁵ T. OÑATE Y ZUBÍA, «Gianni Vattimo: Los derechos de Dios en la postmodernidad hermenéutica», en *El retorno teológico-político de la inocencia. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II)*, Dykinson: Madrid 2010, 395-408, p. 396.

¹⁵⁶ T. OÑATE Y ZUBÍA, «Nihilismo y postmodernidad», en *o.c.*, p. 381.

fuerzas de la metafísica. Se podría decir que en esta interpretación debolista el *abajamiento* de Dios en Jesús llega al límite de la nada, que después de él solo se puede comprender el «Todopoderoso» desde el no-poder y la debilidad absolutos, que tienen su máximo signo en un crucificado que sin embargo redime. El *kenotismo vattimiano* estaría en continuidad con el pensamiento nietzscheano-heideggeriano de la superación o rebasamiento de la *metafísica de la presencia y de las estructuras fuertes*. Se podría decir que esto significa la «muerte de Dios» en el pensamiento nietzscheano, pero es también la *ontología del «Ereignis»* heideggeriano: una ontología de *tanteos*, en la que *el ser acontece*, en la que *el hombre no es señor sino pastor del ser* y en la que la verdad es comprendida en sentido originario como *aletheia*.

Representa una ontología «modesta» en cuanto a sus pretensiones, tan peculiar como sobresaliente, si se compara con el programa de la *metafísica tradicional de identificación del ser con el ente*. No obstante, es también una propuesta radical que invita a otro modo de pensar y de vivir en el que la filosofía se convierte en hermenéutica. Aquí podemos inscribir el *pensamiento debolista y kenótico vattimiano*. En la lectura que hace Teresa Oñate, esta propuesta se podría concebir como *preparación del advenimiento de la «Edad del Espíritu»*. Enfoque filosófico de gran importancia en otro pensador del «retorno» de la religión. Para Eugenio Trías, esta «edad» constituye el horizonte de consumación entre la «edad del símbolo» y la «edad de la razón». Pero es también una idea de gran calado en la revitalización de las fuentes de la meditación teológica. Tan es así que en la teología cristiana actual se habla del «Espíritu» como el gran desconocido de los cristianos y que, aunque hace referencia directa a Dios, también se puede decir que al olvido de que la fe *es*, ante todo, un tipo de racionalidad no científica, más parecida al «don» del ser heideggeriano y, sin embargo, «razonable».

Según Oñate, Vattimo apunta hacia «un cristianismo no dogmático, vivido como religión personal, pero en consonancia con la racionalidad histórico-hermenéutica debolista»¹⁵⁷. Es decir, un cristianismo en tiempos de «pensamiento débil» que tiene en Jesús de Nazaret la mayor expresión debolista, tanto en su propia vida como también en su compromiso activo con los más débiles. Se trata entonces de una «racionalidad de la *charis*» en la que Dios se da como don gratuito y en la que las seguridades buscadas en la modernidad forman parte, precisamente, de la inseguridad propia de la debilidad. Sin embargo, el amor da un modo de entender la vida que se basa ya no tanto en la búsqueda de seguridades sino en *vivir el don* y comprometerse en un camino debolista. «Una racionalidad espiritual-libre y comunitaria (en la amistad y en el amor) como donación gratuita de lo divino en el hombre, y como criterio superior de orientación y sobredeterminación para las interpretaciones-acciones de la hermenéutica no metafísica, que aún *debe* (también para pensar) disolver siempre las posiciones de la metafísica violenta: humana, demasiado humana»¹⁵⁸.

La propuesta *debolista y kenótica* de Vattimo parece ser una apuesta en la que el amor débil que se ofrece es justamente criterio hermenéutico. Según Oñate, se trata de una proposición coherente con el pensamiento nietzscheano-heideggeriano «con que la *Verwindung* de la hermenéutica debolista lee la *muerte de Dios* de Nietzsche y el *final de la metafísica* de Heidegger; el *Übermensch* o el ultrahombre del buen temperamento y el espíritu gay-saber libre, *más allá del sujeto-fundamento*»¹⁵⁹. En la interpretación de la filósofa, se trata de una propuesta que ve *continuidad* entre la *Grecia noética* y el *cristianismo del amor*, «mostrando que la hermenéutica redescubre la racionalidad noética del amor como principio supremo de todo inteligir conceptual»¹⁶⁰.

¹⁵⁷ T. OÑATE Y ZUBÍA, «Gianni Vattimo: Los derechos de Dios en la postmodernidad hermenéutica», en *o.c.*, p. 401.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 402.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ T. OÑATE Y ZUBÍA, «Nihilismo y postmodernidad», en *o.c.*, p. 392.

Esta es en esencia la propuesta kenótica de Gianni Vattimo, que significa un «*retorno posmetafísico de la religión*». Según interpreta Mardones, se ha de distinguir del *retorno metafísico* que está presente todavía dentro de lo que se podría llamar la apuesta por una «teología natural» o teodicea y que vendría a ser un «nihilismo reactivo»¹⁶¹. Por lo que respecta a este retorno posmetafísico, «es el redescubrimiento de la religión en un momento de disolución de los grandes relatos o metanarraciones metafísicas y del ingente despliegue de la ciencia y la técnica como estructura sustentadora de la sociedad tardomoderna»¹⁶². Para Vattimo, es evidente que el retorno de la religión en la filosofía está en relación directa con la superación de la metafísica porque ha cumplido su fin. «La filosofía ha descubierto la plausibilidad de la religión (solo) porque se han disuelto las metanarraciones metafísicas, y puede por ende mirar la necesidad religiosa de la conciencia común al margen de los esquemas de la crítica ilustrada»¹⁶³.

Pero también la secularización, como fruto ilustrado, posibilita un *retorno* a la esencia de la fe cristiana extendida en Occidente y que tiene su origen en la tradición bíblica judeo-cristiana. Significaría la superación de la religión natural con todo lo que tiene de mítico, pero también de violento, autoritario y absolutista y que se había convertido en configuradora de la sociedad¹⁶⁴. Para Vattimo, la secularización es positiva y central en el retorno de la religión. Esta da cuenta de un proceso que es religioso y que abarca toda la historia del pensamiento occidental. Proceso histórico en el que la filosofía con la metafísica tradicional (relato fuerte de un Ente absoluto) y la teología como teodicea (explicación de Dios por *vías* racionales alejada de la Escritura hebraico-cristiana) fueron configuradoras del mundo occidental. Pero no significa salir de la tradición bíblica sino, al contrario, *volver a las fuentes* donde el mensaje fundamental es un *relato de la debilidad como kénosis de Dios*. Vattimo habla así de la «teología de la secularización» y de la «ontología del debilitamiento».

Uno de los sentidos, o el sentido principal, de la centralidad de la idea de secularización como hecho «positivo» intrínseco a la tradición cristiana es, precisamente, el de negar esta imagen objetivista del retorno. Secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, el carácter laico del Estado, a una literalidad menos regida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la *kénosis*, el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos «naturales» de la divinidad¹⁶⁵.

En síntesis, la propuesta vattimiana de la *religión kenótica* hunde sus raíces en la filosofía nietzscheana del nihilismo y la heideggeriana de la superación de la metafísica de la presencia del ser, pero como un pensamiento que se desarrolla en diálogo con la fe cristiana. Como él mismo apunta, especialmente con la fe cristiana católica de la cual proviene. En *Credere di credere* (1996), obra con tonos autobiográficos, escribe: «quería contribuir a la formación de un nuevo humanismo cristiano, libre tanto del individualismo liberal como del colectivismo y

¹⁶¹ Cf. J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o.c., pp. 21 ss.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 21-22.

¹⁶³ G. VATTIMO, «La huella de la huella», en J. DERRIDA, – G. VATTIMO – E. TRÍAS, *La religión*, PPC: Madrid 1996, 109-129, pp. 115-116.

¹⁶⁴ Vattimo señala que «se puede hablar de la modernidad como secularización en otros muchos sentidos –ligados siempre a la idea de desacralización de lo sagrado violento, autoritario y absoluto de la religiosidad natural–: por ejemplo, la cuestión de la transformación del poder estatal desde la monarquía de derecho divino a la monarquía constitucional y de ésta a la actual democracia representativa se puede describir fácilmente también (si no sólo) en términos de secularización» (G. VATTIMO, *Crear que se cree*, o.c., p. 42).

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 50.

del determinismo marxista»¹⁶⁶. Aquí también menciona como elementos que favorecieron su «retorno», la vivencia de experiencias *límite* como la muerte de seres queridos, es decir, la *finitud e historicidad* del hombre. Por lo que respecta al nihilismo, sostiene que «es cristianismo en la medida en que Jesús no vino al mundo para mostrar el orden “natural” sino para destruirlo en nombre de la caridad. Amar a tu enemigo no es con exactitud lo que ordena la naturaleza y, sobre todo, no es lo que ocurre de forma “natural”»¹⁶⁷.

El pensamiento religioso vattimiano y su propuesta se comprenden en diálogo y crítica permanente con la teología cristiana católica, la cual conoce porque ha crecido y bebido de ella. Es una propuesta ecuménica, con base cristiana, que surge justamente de la valoración de la secularización como hecho positivo para la religión. Una *secularización positiva* entendida como disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana que configuraron la sociedad medieval y cuya superación significa un proceso secularizador con consecuencias más allá de lo religioso. «La secularización no afecta sólo a los contenidos de la Escritura, sino también, inseparablemente, a las estructuras y órdenes mundanos»¹⁶⁸. Asimismo, Vattimo encuentra en el cristianismo «el “texto” original de esa transcripción que es la ontología débil»¹⁶⁹, que además está en conexión directa, según él mismo, con sus raíces cristianas.

Sin embargo, la tradición judeo-cristiana no es para Vattimo algo que le afecta solo personalmente, sino que cree que lo que «se puede decir en términos de un pensamiento no metafísico es que gran parte de las conquistas –teóricas y prácticas, hasta llegar a la organización racional de la sociedad, al liberalismo y a la democracia– de la razón moderna están arraigadas en la tradición hebraico-cristiana y no son pensables fuera de ella»¹⁷⁰. Es la apuesta por un cristianismo no religioso, entendiendo aquí el término «religioso» en el sentido de la religión natural con sus dogmas y argumentaciones positivas en *vías* racionales en relación directa con la metafísica ontoteológica y sus estructuras fuertes del ser, la verdad y la objetividad.

Es la apuesta por una *teología secular del cristianismo* que se interpreta en términos de *relativismo y debilidad* que, en Vattimo, se solapan en la interpretación de la secularización como debilitamiento de estructuras fuertes con el mensaje kenótico del Evangelio en un contexto ecuménico. «Un Dios relativista, o kenótico, es el que “se da” a nosotros hoy, en este punto de la historia de la salvación y, por lo tanto, también en este punto de la historia de la Iglesia, de la católica y de las cristianas, en el mundo de la globalización realizada»¹⁷¹. Es un *kenotismo que se basa no en la verdad sino en la caridad*. No se trata de ver la Biblia como un *depósito de verdades* sino como un mensaje de *abajamiento* de Dios que tiene su máxima expresión en la Encarnación, como un mensaje de amor.

Un Dios «diferente» del ser metafísico ya no puede ser el Dios de la verdad definitiva y absoluta que no admite diversidad doctrinal alguna. Por eso puede llamársele un Dios «relativista». Un Dios «débil», si se quiere, que no devela nuestra debilidad para afirmarse (contra las expectativas racionales, con el misterio al que deberíamos someternos, con la disciplina eclesial que deberíamos aceptar) a su vez como luminoso, omnipotente, soberano, tremendo, según los rasgos propios del personaje (amenazante y asegurador) de la religiosidad natural-metafísica. Es a la experiencia de un Dios diferente a éste a la que son llamados los cristianos en el mundo de la multiplicidad explícita de las culturas, al que no

¹⁶⁶ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, o.c., p. 10.

¹⁶⁷ G. VATTIMO, *Adiós a la verdad*, o.c., p. 74.

¹⁶⁸ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, o.c., p. 116.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 81.

¹⁷¹ G. VATTIMO, *Adiós a la verdad*, o.c., p. 63.

pueden ya contraponerse, violando el precepto de la caridad, la pretensión de pensar lo divino como absoluto y como «verdad»¹⁷².

En definitiva, Vattimo representa dentro de este *retorno o vuelta de la religión* en la filosofía la postura más cercana a la teología cristiana, pero quizá también la más crítica con esta tradición. De alguna manera su *kenotismo* se desarrolla en diálogo crítico con la metafísica tradicional y la teología de cuño cristiano-católica. Este parece ser su contexto inspirador pero también su campo de batalla. Igualmente su interpretación *debolista* fundada en el *nihilismo* nietzscheano y en la *ontología del ser que «se da»* heideggeriano, no solo resulta difícil de conciliar totalmente en este *kenotismo cristiano*, especialmente el nihilismo sin horizonte ni trascendencia, sino que parece un *abajamiento* que solo se expresa como amor. Y aunque el «amor» constituye el precepto fundamental cristiano, y en cierta manera representa una «experiencia trascendental» o de la trascendencia, al ponerlo en íntima relación con el nihilismo, parece más un «*cristianismo del amor*» solo para este mundo. Lo cual no deja de ser una paradoja, porque algo semejante ofrecía la modernidad con la «razón», criticada también por el pensamiento vattimiano.

1.4 DERRIDA: LA INSOSLAYABLE PRESENCIA DE LA RELIGIÓN

Jacques Derrida (El-Biar, Argelia 1930- París 2004) es, como lo define Mardones, «el mago de la prestidigitación deconstructivista. Un juego interpretador sin fin que tiene mucho de herencia talmúdica»¹⁷³. La referencia que hace Mardones al *Talmud*, interpretación de la tradición oral judía, parece ser una indicación de la tradición hebrea de la cual procede Derrida y que en cierto modo marca su filosofía. Su pensamiento consiste, con frecuencia, en *largos y marginales comentarios* al mismo estilo de los rabinos en los *Midrás* (interpretación del Antiguo Testamento) o del *Talmud* (interpretación de la tradición oral judía, *Misná*). «Leer a Derrida semeja habérselas con los interminables comentarios talmúdicos. En este sentido, la escritura filosófica de Derrida tiene mucho de judío: no sólo ese estilo comentarista sin fin, sino la errancia abrahámica del que sale de su tierra a la búsqueda de la verdad, en un viaje sin descanso ni retorno»¹⁷⁴.

Pero es también un filósofo de la «modernidad en crisis». Y esto es tanto como decir que es heredero inmediato de la filosofía nietzscheano-heideggeriana, especialmente de Heidegger y su filosofía como tanteo o *camino de bosque*. «Sus textos están abiertos siempre a modificaciones, fluctuaciones. Su escritura hay que considerarla como un haz, un tejido, una red de múltiples interconexiones, referencias y estilos. De su discurso solo es posible deducir una dispersión, una diseminación, una *différance*»¹⁷⁵. El estilo de Jacques Derrida tiene el nombre de la *différance* y la *deconstrucción*: el análisis reiterativo de las palabras –en su etimología, historia y evolución– marcado por un continuo tanteo de idas y venidas. Se podría decir que es un filósofo «posmoderno» porque su pensamiento es una constante exploración, sin la intención de llegar a ninguna parte sino como comentario crítico al pie de página del libro de la historia del pensamiento.

Derrida no es un historiador de la filosofía al uso, sino que desarrolló un método de lectura, la *deconstrucción*, que ha transformado la forma de relacionarse con los textos filosóficos y literarios, a los que trata no sólo como expresiones directas o

¹⁷² *Ibid.*, pp. 71-72.

¹⁷³ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o.c., p. 53.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ DÓNOAN, «La Escritura seminal de un pensamiento como crítica continuamente diferida», en J. DERRIDA, *Cómo no hablar y otros textos*, Anthropos: Barcelona 2011³, 7-11, p. 7.

inmediatas de la mente de un autor, que también, sino como productos o *constructos* efectuados por factores y «fuerzas» diversos en contextos diferentes, entre los cuales el «querer decir» o la intención del autor no es el único ni siquiera el central o dominante. Está, entre otros, toda la trama de los signos o, en su jerga, la «estructura grafemática» o escritura. Por lo tanto, del mismo modo que son contruidos pueden ser deconstruidos, pero sin salirnos de ellos ya que «no hay nada fuera del texto», lo único que podemos hacer es desplazarlo de un contexto a otro, sin dar nunca con uno definitivo, una especie de metacontexto o contexto final, *happy end*, en el que estaría esperando su verdad última¹⁷⁶.

La obra derridiana tiene, igualmente, la impronta filosófica actual de *repensar* las fuentes y la historia justamente desde los márgenes, lo no definido, lo otro. «La obra y la escritura de Derrida pone en resalte todo lo que la cultura y la tradición occidentales han silenciado, excluido, eliminado o satanizado de sus textos, de su historia del pensamiento, de su sensibilidad y operar cotidiano»¹⁷⁷. Su filosofía de *tanteo* y *exploración crítica* significa «pensar en y desde las diferencias, desde lo otro» que implica un pensamiento abierto, plural, diferente y comprometido. Es un «salir del planteamiento de lo mismo para abrir sendas a *lo Otro*»¹⁷⁸. Su filosofía procura recuperar hilos perdidos o marginados de la historia del pensamiento, quizá lo solo balbuceado por no llevar a ninguna parte en la metafísica del fundamento y de la verdad como *adaequatio*:

Lo que surge de la deconstrucción no son tesis o elementos simples (de aquí el fastidio de muchos filósofos con respecto a Derrida: ¿por qué no propone tesis?; discutir con él es como trezarse a puñetazos con la niebla), sino conceptos-límite, aquello que en la tradición de la dialéctica platónica se mantenía en la forma de *aporía*, en la dialéctica trascendental de Kant daba lugar a las *antinomias* indecidibles y en la dialéctica hegeliana daba lugar a lo *absoluto*¹⁷⁹.

El pensamiento derridiano es una *filosofía abierta al mismo tiempo que implicada en las cuestiones del presente*. Su influencia en el pensamiento contemporáneo, como sostiene Ferraris, «merced a aquello que con toda justicia fue definido como “pasaje de las fronteras”, se extendió mucho más allá de la filosofía en sentido estricto, involucrando a la teoría de la literatura y del arte, la arquitectura, la teoría del derecho y la teología»¹⁸⁰. En cuanto a la religión, el tema de la *teología negativa* tiene una gran importancia en su especulación que coincide con sus planteamientos *pre-filosóficos* y *meta-filosóficos*. «*Cómo no hablar. Denegaciones*» es un texto derridiano que no solo revela su estilo filosófico, sino que trata el tema de la religión en coherencia total con su pensamiento: repensar la religión desde los márgenes, lo no definido, lo otro de la *teología* que se llama «*negativa*», y solo balbuceada en la historia del pensamiento religioso-teológico porque no lleva a las conclusiones positivas de la metafísica, la teología natural o la teología «positiva».

«*Cómo no hablar. Denegaciones*», fue originalmente una conferencia en inglés –*How to avoid speaking*– pronunciada por Derrida en Jerusalén en junio de 1986 en un coloquio sobre «*Ausencia y negatividad*» y se constituye en una apuesta por esta teología *apofática* o *negativa*

¹⁷⁶ G. BELLO REGUERA, «Jacques Derrida: metaética deconstructiva y ética de la hospitalidad», en D. FERNÁNDEZ AGIZ – Á. SIERRA (eds.), *Aproximaciones a la filosofía francesa del siglo XX. Deleuze, Foucault, Derrida, Beauvoir*, Laertes: Barcelona 2010, 147-185, p. 148.

¹⁷⁷ DÓNOAN, «La Escritura seminal de un pensamiento como crítica continuamente diferida», en *o.c.*, p. 7.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 8.

¹⁷⁹ M. FERRARIS, *Introducción a Derrida*, Amorrortu: Buenos Aires 2006, p. 98.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 161.

que consiste en hablar de Dios como misterio incognoscible e incomprensible. Es un enfoque que, sin embargo, no es la línea dominante en la teología cristiana, sino que se mantiene justamente en los márgenes. Tiene su origen en el neoplatonismo (Plotino), pero también en la teología de Padres de la Iglesia como Clemente de Alejandría (siglo III), Agustín de Hipona (siglo V) y en Dionisio el Areopagita (siglo VI). También está presente en los grandes místicos cristianos como Juan de la Cruz y Teresa de Ávila. Para esta teología, en lugar de la *vía positiva* (teología *catafática*) de la *razonabilidad* y *credibilidad*, conocer a Dios es más bien guardar silencio, contemplar y adorar el Misterio¹⁸¹.

Cómo no hablar trata justamente el tema de la religión en sentido teológico desde una postura que podríamos llamar *pre-religiosa*. «El autor hace en el texto un trabajo profundo acerca de uno de sus ámbitos nucleares de pensamiento: la huella y las diversas expresiones de la teología negativa»¹⁸². En este sentido se interesa por lo menos pensado de la teología, la religión en su dimensión *sacra*, pero desde el tanteo y la exploración. *Cómo no hablar* es un esbozo de tres «paradigmas» (griego, cristiano y Heidegger) de esta *vía negativa*, marginal en la historia del pensamiento religioso. En este sentido, también «se trata de un texto de elevada intensidad que desentraña aspectos fundamentales de la cultura occidental y sus principales contradicciones: huella y ausencia»¹⁸³. Así lo testimonia el propio Derrida: «siempre me han fascinado los movimientos llamados de teología negativa, los cuales sin duda no son nunca ajenos a la experiencia de la fascinación en general»¹⁸⁴.

Para Derrida, hablar de la religión en este sentido es esbozar aquello que es *inexpresable*, lo *místico* de Wittgenstein¹⁸⁵, pero que, siguiendo a Dionisio, sostiene también que «lo

¹⁸¹ L. OVIEDO, «Teología negativa», en L. PACOMIO (dir.), *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Verbo Divino: Navarra 1995.

¹⁸² DÓNOAN, «La Escritura seminal de un pensamiento como crítica continuamente diferida», en *o.c.*, p. 9.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 10.

¹⁸⁴ J. DERRIDA, «Cómo no hablar. Denegaciones», en *Cómo no hablar y otros textos*, Anthropos: Barcelona 2011³, 13-58, p. 20.

¹⁸⁵ Lo *místico* en Wittgenstein queda expresado en la distinción entre «decir» y «mostrar» del *Tractatus Logico-Philosophicus*. En una carta dirigida a su amigo Bertrand Russell en 1919, Wittgenstein le explica lo que llama «mi afirmación principal». Se refiere, justamente, a la diferencia entre «decir» y «mostrar»: «el punto principal es la teoría de lo que puede expresarse (*gesagt*) por las proposiciones, esto es, por el lenguaje (y, lo que equivale a lo mismo, lo que puede ser *pensado*), y lo que no puede ser expresado por proposiciones, sino solo mostrado (*gezeigt*); creo que este es el problema cardinal de la filosofía» (L. WITTGENSTEIN, *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, Taurus: Madrid 1979, Carta R. 37.). Esta «afirmación principal» wittgensteiniana queda asentada luego, aforísticamente, en el *Tractatus*. «Lo que se puede mostrar no puede decirse» (4.1212). La susodicha distinción marca el pensamiento wittgensteiniano, pero también parece iluminar la distinción entre ciencia, especialmente las ciencias naturales y la filosofía. Según Wittgenstein entre lo más relevante que solo se puede *mostrar* está la «lógica del mundo». *La estructura lógica del mundo solo puede ser mostrada*. Bertrand Russell destacará este *misticismo* wittgensteiniano. En una carta que dirige el filósofo inglés a Lady Ottoline, y en la cual refiere sus impresiones de un encuentro con Wittgenstein en la Haya, en diciembre de 1919, escribe: «le dije que no podía refutarlo (a Wittgenstein), y que estaba seguro de que tenía razón en todo o era todo erróneo, lo cual considero como característico de un buen libro [...]. En su libro había percibido cierto aroma de misticismo, pero me quedé asombrado cuando descubrí que se había convertido en un místico completo» (*Ibid.*, p. 75). En la introducción al *Tractatus*, Russell vuelve a hacer una descripción, ahora más detallada, del misticismo de Wittgenstein. «Más interesante que estas cuestiones de detalle comparativo es la actitud de Wittgenstein respecto de la mística» (B. RUSSELL, «Introducción», en L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza: Madrid 1979³, 11-28, p. 26). Según él, la actitud de Wittgenstein hacia la mística nace de modo natural de su doctrina de «lógica pura». Según esta, la proposición lógica es una figura del hecho, de lo que acontece, que puede ser verdadera o falsa y tiene de común con el hecho, cierta estructura. Sin embargo, «es esta estructura común lo que la hace capaz de ser una figura del hecho, pero la estructura no puede, a su vez, ponerse en palabras, puesto que es la estructura *de* las palabras, lo mismo que de los hechos a los cuales se refiere» (*Ibid.*). Aquí ve el filósofo inglés lo «*místico*» wittgensteiniano, en tanto que «todo lo que quede envuelto en la idea de la expresividad del lenguaje, debe permanecer incapaz de ser expresado en el lenguaje, y es, por consiguiente, inexpresable en un sentido perfectamente preciso» (*Ibid.*). También sostiene que Wittgenstein hace lo mismo con la ética, sin embargo, no por esto deja de comunicar sus «opiniones éticas». Para Russell, su defensa para esto «consistiría en decir que lo “místico” puede mostrarse, pero no decirse» (*Ibid.*, p. 27). Según él, «puede que esta defensa sea satisfactoria, pero por mi parte confieso que me produce una cierta sensación de disconformidad intelectual» (*Ibid.*). ¿Cómo comprender este *misticismo* wittgensteiniano? El misticismo de Wittgenstein sorprende, sobre todo si partimos de su concepción del *Tractatus* expresada ya en el *prólogo*, «este libro quiere [...] trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos» (*Ibid.*, p. 31) y, sin embargo, termina sosteniendo que justo en aquello que solo se puede «mostrar» es donde

“inexpresable” (*arreton*) se entrelaza o se entrecruza (*sympleplektai*) con lo “expresable” (*tô retô*)»¹⁸⁶. Lo *inexpresable* que se expresa como «huella» de un acontecimiento que *ya ha tenido lugar* y que forma parte de la existencia humana y sus creaciones. «Este singular haber tenido lugar, es también, para toda lectura, toda interpretación, toda poética, toda crítica literaria, eso que se llama corrientemente la *obra*: al menos, el ya-ahí de una frase, la huella de una frase cuya singularidad tendría que quedar irreductible, e indispensable su referencia, en un idioma dado»¹⁸⁷. *Una huella ha tenido lugar, aunque solo ocurriera borrándose, pero, aun así, el «borrarse» ha tenido lugar, aunque sea solo «ceniza».*

Pero esta experiencia de la «huella» podría decirse que solo concierne a la finitud, más concretamente «a la experiencia finita de las obras finitas». *Cómo hablar de Dios*. En primer lugar, porque «la *différance* infinita es finita». Es tanteo, pero es también lo siempre diferido. No obstante, en segundo lugar, porque la huella finita o infinita hace referencia a un acontecimiento que *ya ha tenido lugar* antes que nosotros¹⁸⁸. «El discurso más negativo, más allá incluso de los nihilismos y de las dialécticas negativas, conserva su huella. Huella de un acontecimiento más viejo que él o de un “tener lugar” por venir, lo uno y lo otro: no hay ahí ni alternativa ni contradicción»¹⁸⁹.

Con respecto al acontecimiento de Dios *es «sin lugar, más allá del ser»* cuyo *tener lugar* tiene las características de una «llamada» al ser que no ha tenido lugar. «Tal referencia al otro habrá siempre tenido lugar. Antes de toda proposición, incluso antes de todo discurso en general, promesa, oración, alabanza, celebración»¹⁹⁰. Para Derrida, es justamente esto la *apofática cristiana*, la *vía negativa* que habla de Dios sin que signifique un *discurso de la presencia* (metafísico) sino más bien una *contemplación de la huella* (mística-poética). «Eso significa que el poder de hablar y de *hablar bien* de Dios procede ya de Dios, incluso si para hacerlo hay que evitar hablar de tal o cual modo, a fin de hablar *recta* o *verdaderamente*, incluso si hay que evitar hablar de forma simple»¹⁹¹.

Derrida presenta tres paradigmas que hablan también de una tradición occidental en la que la *teología negativa* pertenece a los márgenes del pensamiento metafísico ontoteológico dominante. No obstante, aunque marginal *es indeneable ante la cuestión «cómo no hablar»* como algo que ha comenzado antes que nosotros, sin que por esto signifique que sea un hecho histórico, sino que más bien se trata de un acontecimiento inmemorable. «Ese “hay que” es *a la vez* la huella de una necesidad indeneable (otro modo de decir que no se puede evitar denegarla: no se puede sino denegarla) y de una orden pasada. Ya desde siempre pasada, así pues, sin presente pasado»¹⁹². En este mismo sentido los paradigmas que presenta Derrida no pretenden hacer una historia de la *teología negativa* o *apofática* sino más bien una aplicación de su pensamiento de la *desconstrucción* y de la *différance*. «Los tres “tiempos” o los tres “signos” que voy a encadenar ahora, como en una narración fabulosa, no constituyen los

ocurre lo más interesante de nuestra vida. No solo que en lo *inexpresable* se da la correspondencia entre lógica y mundo, entre estructura de la lógica y estructura del mundo, sino también el ámbito de los valores y el «problema de nuestra vida». Según Wittgenstein «no es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que* sea el mundo» (6.44). Es decir, lo *místico es que el mundo sea como es*, «sentir el mundo como un todo limitado es lo místico» (6.45). Para Wittgenstein, parecería que lo «verificable» es que hay cosas que se pueden *decir*, pero también que «hay ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico» (6.522).

¹⁸⁶ J. DERRIDA, «Cómo no hablar. Denegaciones», en *o.c.*, p. 29.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 32.

¹⁸⁸ «Aquello que lo ha lanzado o lo ha hecho posible *ha tenido lugar*» (*Ibid.*, pp. 31-32)

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*, p. 33.

momentos o los signos de una historia. No revelarán el orden de una teleología. Por el contrario, se trata de cuestiones destructoras en relación a una teleología como esa»¹⁹³.

El primer hito apofático propuesto es el griego, más concretamente Platón y los neoplatónicos con el concepto de «*epekeina tes ousias*» de la República, la «*Khora*» del *Timeo*. *Epekeina tes ousias* traduce lo que está más allá del ser. En un primer sentido, este más allá sería la idea del Bien platónico que tiene su lugar más allá del ser o de la esencia. Es un no-ser que no significa nada, sino que indica otra cosa, «que se sostiene, si puede decirse así, más allá de la presencia o de la esencia, *epekeina tes ousias*, de la entidad del ser»¹⁹⁴. Este no-ser, en este sentido, da lugar a la dialéctica, puesto que radica en un discurso que, de darse, está antes de los predicados ontológicos. Pero, según Derrida, en este más allá (*epekeina*), además de la idea del Bien, Platón distingue otra trópica, otra manera de llamar esta *epekeina*, es la «*khora*» del *Timeo*.

«La *khora*, lugar, espaciamento, receptáculo (*hypodokkè*), no es ni sensible ni inteligible, parece participar de lo inteligible de forma enigmática (51a)»¹⁹⁵. Así, la *khora* forma parte del discurso de la negatividad o simplemente de la aporía de la dialéctica. Viene a ser la anacronía misma del espaciamento, pero como un «ya pre-temporal», nodriza, receptáculo, portaimpronta, lo que «da lugar a toda inscripción». Pero todo esto únicamente como metáforas para esbozar algo que no es sensible ni inteligible, sino más bien misterio. Sumariamente este es el primer paradigma esbozado por Derrida: cómo no hablar de la «*khora*». «Si se quiere respetar esta singularidad absoluta de la *khora* (no hay más que una *khora* incluso si ésta puede ser pura multiplicidad de lugares), hay que llamarla siempre de la misma forma. No darle el mismo nombre, como dice una traducción francesa, sino llamarla, dirigirse a ella de la misma forma (*tauton auten aei prosreton*, 49b)»¹⁹⁶. En cualquier caso, no es una teología en ningún sentido, sino más bien un decir «radicalmente ahumano y ateológico».

El segundo paradigma lo constituye el hito cristiano de la vía negativa. Aquí sí estamos ante una argumentación teológica. Es decir, la vía de la negación que se contrapone a la teología catafática de la afirmación racional. Aquí no es suficiente una simple cristianización de las ideas platónicas, especialmente la idea del Bien. Para Derrida, «entre el movimiento teológico que habla de y se inspira en el Bien más allá del ser o de la luz, y la vía apofática que excede el Bien, hace falta un pasaje, una transferencia, una traducción»¹⁹⁷. Esta *epekeina* platónica no puede ser, sin más, el Dios cristiano incognoscible de la vía negativa. El pasaje se da justamente en el modo de decir el acontecimiento, en la relación establecida marcada por la asimetría ante la cual el creyente alaba y bendice (ora y celebra). En este sentido Derrida destaca que Dionisio –en su discurso apofático– cuando habla de «decir», tiende a sustituirlo por el verbo «*hymnein*» (alabar). Sostiene, además, que para Urs von Balthasar –teólogo contemporáneo de la teología de la belleza de Dios misterio– «cuando se trata de Dios y de lo divino, la palabra *hymnein* casi sustituye a la palabra “decir”»¹⁹⁸.

Derrida no solo revela interés por la apofática cristiana, sino también conocimiento y sintonía. Así podemos comprender las referencias al Maestro Eckart: «Dios es sabio *sin sabiduría*, bueno *sin* bondad, potente *sin* potencia», «Dios esta necesariamente por encima del ser», o a San Bernardo: «amar a Dios es un modo *sin* modo»¹⁹⁹. De hecho, la síntesis de esta vía negativa la encuentra Derrida en el Maestro alemán. Al Dios incognoscible, «Misterio»

¹⁹³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 35.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 37.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 39.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 41.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 42-43.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 45.

podríamos decir, ante todo *alabar*lo. «Amarlo en tanto que es un No-Dios, un No-Intelecto, una No-Persona, una No-Imagen. Más aún: en tanto que es un Uno puro, claro, limpio, separado de toda dualidad. Y en ese Uno debemos hundirnos eternamente: de Algo a la Nada»²⁰⁰. En esta hermenéutica, *Dios como ser no sería otra cosa que la captación de Dios en su atrio, un umbral. Un lugar que, como el atrio del templo, aunque sagrado, no es Dios.*

El tercer paradigma en la filosofía de la religión derridiana no lo podría constituir otro que la secular teología «mística» heideggeriana. Para Derrida «se podría leer *Qué es la metafísica* como un tratado de la negatividad. Funda el discurso negativo y la negación en la experiencia de la nada que por sí misma anonada (*das Nichts selbst nichtet*)»²⁰¹. La cuestión apofática tratada aquí –en la interpretación de la filosofía heideggeriana– es la pregunta de si en el *ser como don* o *acontecimiento* (*Ereignis*) se puede seguir también la vía negativa esbozada en los paradigmas anteriores: ¿cómo no hablar del peculiar *ser* heideggeriano que *se da* como *don* (*acontece*), en un discurso de la vía negativa o apofática? Para Derrida, *Heidegger evita llamar «ser» a su ser*, por eso algunas veces aparece como un ser con tachadura. También hay que decir que no es el único caso del original planteamiento heideggeriano, también distingue su «ex-sistencia» de la «existencia» estática del existencialismo.

Respecto al *ser*, Derrida destaca que en dos ocasiones, contextos y sentidos distintos Heidegger «ha *propuesto explícitamente evitar* la palabra *ser*. Precisemos: no *evitar* hablar del ser, sino *evitar utilizar* la palabra *ser* [...]. Lo que propone explícitamente, pues, no es evitar hablar del ser, ni siquiera evitar mencionar, de alguna manera, la palabra *ser*, sino *evitar utilizarlo normalmente*, si se puede decir así, sin comillas ni tachaduras»²⁰². Las dos ocasiones puestas de manifiesto por Derrida son, un texto de 1952, *Zur Seinsfrage* y un seminario en la Universidad de Zúrich (1951) traducido y presentado por Fedier y Saatchian en la revista *Poesie* 13 (1980)²⁰³. Aquí, según él, Heidegger cuando trata de pensar la esencia del nihilismo moderno, habla de la necesidad de una topología del ser y la nada. «Es entonces cuando propone escribir el *ser*, la palabra *ser*, bajo tachadura, una tachadura en forma de cruz (*kreuzweise Durchstreichung*). La palabra *ser* no se evita, sigue siendo legible. Pero esta legibilidad anuncia que la palabra sólo puede ser leída, descifrada; no puede o no debe ser pronunciada, utilizada normalmente, podría incluso decirse, como un habla del lenguaje ordinario»²⁰⁴.

Recuerda esta intención heideggeriana el innombrable nombre de Dios del Tetragrama divino que ha dado lugar a tantas interpretaciones y que Derrida ha de conocer. El hombre puede *poner nombre* a las cosas, lo que significa conocerlas y dominarlas y, sin embargo, *Dios es el que es* (Cf. *Gen* 1, 26-29; 2, 19-20 y *Ex* 3,13-15). Pero, para Derrida, tampoco esta tachadura tiene la función de *evitar* usar la palabra *ser*, sino de reducirlo a un ente. El ser no es una cosa a la mano ni dominio del hombre. Distingue que el ser no es un objeto. El *ser con tachadura* pretende mostrar el misterio que subyace en el «Cuadrante» o «Cuaternidad» heideggeriana, formada por el *cielo* y la *tierra*, los *divinos* y los *mortales*. Pero también aquí, igualmente, habría que pensar la *nada*. Es decir, en lugar del *ser*, pensar la *nada*. «¿Cuál es el lugar de la nada (*der Ort des Nichts*)?» acaba de preguntarse Heidegger. Y ahora precisa: la nada también tendría que ser *escrita*, es decir, *pensada*. Como el ser, tendría que también leerse y escribirse bajo tachadura: “Wie das ~~Sein~~, so müsste auch das Nichts geschrieben und d. h. gedacht werden»²⁰⁵.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 50.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 51.

²⁰² *Ibid.*, p. 53.

²⁰³ Cf., *Ibid.*, p. 55, nota 23.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 54.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 55.

En la segunda ocasión destacada por Derrida, Heidegger propone *evitar* hablar del ser pero esta vez sin tachadura. Derrida recalca que Heidegger expresa esta idea justamente en condicional. «En qué sentido “la palabra ‘ser’” (*das Wort “Sein”*) no debería tener lugar, ocurrir, sobrevenir (*vorkommen*) en su texto. No se trata de “callarse”, como preferiría uno hacer, dice en otro sitio, cuando el asunto es el “pensamiento de Dios” (sobre Dios). No, sino más bien no deja venir, a propósito de Dios, la palabra “ser”»²⁰⁶. Esta es la idea heideggeriana de *no identificar el ser con Dios*: no solo porque es herencia onto-teológica, sino porque no son idénticos y, por tanto, no se puede pensar la esencia de Dios a partir del ser. «Precisa, en una frase en la que subrayo la palabra *tuviese, debería y escribir*: “Si yo *tuviese* todavía que *escribir* una teología, a lo que a veces estoy tentado, la palabra ‘ser’ no *debería* aparecer en ella [encontrar sitio en ella, tener lugar en ella, figurar o sobrevenir en ella]»²⁰⁷.

Aquí la fe no se fundamenta en el pensamiento del ser. Sin embargo, en la interpretación derridiana, «la experiencia de la revelación “ocurre en la dimensión del ser”». Aquí no se trataría tanto del acto de fe (creer en la revelación), sino en la *posibilidad misma* de que se dé una revelación: la *apertura* para tal manifestación. «Aunque Dios no sea y no deba ser pensado a partir del ser como su esencia o fundamento, la *dimensión del ser* abre el acceso al acontecimiento, la experiencia, el encuentro de ese Dios que sin embargo no es. Y la palabra *dimensión* –que es también la diferencia– da aquí a una medida al dar lugar»²⁰⁸. Y aquí Derrida se pregunta agudamente si no existe un paralelismo y una vinculación entre Heidegger y el Maestro Eckart, que brotaría justamente de este *quiasmo* que representa el pensamiento heideggeriano aquí expuesto, respecto del ser: la *nada* que abría al *ser* y el *ser* que no es *esencia* ni *fundamento*.

¿Cómo no pensar en eso? Esa dimensión de apertura, este lugar que da lugar sin esencia ni fundamento, ese paso o ese pasaje, esta entrada de la puerta que da acceso a Dios, ¿no seguirá siendo el «atrio» (*vorbürge*) del que hablaba el Maestro Eckart?, «Cuando captamos a Dios en el ser, lo captamos en su atrio, pues el ser es su atrio en el que aquel reside» ¿Es ésta una tradición teológica, onto-teológica? ¿O una tradición teológica? ¿La asumiría Heidegger? ¿La renegaría? ¿La denegaría?

Heidegger ha escrito, con y sin (*without*) la palabra «ser», una teología con y sin Dios. Ha hecho eso de lo que dice que habría que evitar hacer. Ha dicho, escrito, dejado escribir eso mismo que dice querer evitar. No ha sido sin dejar una huella de todos esos pliegues. No ha sido sin dejar aparecer una huella de eso, una huella que no es quizás la suya, pero es *casi* la suya²⁰⁹.

La propuesta filosófica derridiana sobre la religión tiene un pozo profundo judío-cristiano. Goza del fondo judío de la escritura del Antiguo Testamento que tiene por herencia, pero también del hondo interés por la *teología negativa o apofática*, que viene a ser una contraparte «marginal» a la teología positiva racional o más propiamente de la *razonabilidad de la fe*. Los tres hitos esbozados en *Cómo no hablar*, sugieren una línea de continuidad apofática que hunde sus raíces en el pensamiento griego, especialmente Platón, que se *teologiza* con el cristianismo y que en Heidegger se puede ver como una *teología secular mística*. En este mismo sentido, Derrida destaca lo *mesiánico*, tan fundamental en buena parte del Antiguo Testamento, como otro nombre histórico de una misma palabra, religión en sentido pre-religioso o simplemente *más*

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 56.

²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 56 y 57.

allá (epekeina) de la religión. Pero se trata de lo mesiánico como posibilidad, como podría ser también el juego de palabras consistente entre revelación y la propia posibilidad de la revelación que se podría definir como «revelabilidad».

«Lo mesiánico», o la mesianicidad sin mesianismo, «sería la apertura al porvenir o a la venida del otro como advenimiento de la justicia, mas sin horizonte de espera y sin prefiguración profética»²¹⁰. Lo mesiánico se define como lo originario de la religión que no depende de ningún mesianismo y al cual, sin embargo, se vincula un invencible deseo de justicia. Es una «espera» que no está ni debe estar asegurada por nada: ningún saber, ninguna conciencia, ninguna previsibilidad, ningún programa. Derrida sostiene que «esta mesianicidad despojada de todo, como debe ser, esta fe sin dogma que se aventura en el riesgo de la noche absoluta, no podrá ser contenida en ninguna oposición recibida de nuestra tradición, por ejemplo, la oposición entre razón y mística»²¹¹. Pero aquí también introduce el filósofo de la deconstrucción la posibilidad ineludible del *retorno de la religión* o su *insoslayable presencia*.

Lo mesiánico sería un fundamento que funda desfondándose, que se sustrae bajo el suelo de lo que funda. «En el instante en que, perdiéndose así en el desierto, pierde hasta la huella de sí mismo y la memoria de un secreto, la “religión” no puede sino comenzar y re-comenzar: casi automáticamente, mecánicamente, maquinamente, espontáneamente»²¹². Para Derrida es evidente que, sin este fundamento desfondado de lo mesiánico de la religión, «sin ese desierto en el desierto no habría ni acto de fe, ni promesa, ni porvenir, ni espera sin espera de la muerte y del otro, ni relación con la singularidad del otro»²¹³. Parece indicar que esta «mesianicidad» no solo es fuente para que la religión *comience y recomience, retorne*, sino que *secularizada «conlleve»* también la posibilidad de una configuración del mundo que, siendo secular, tiene este fondo mesiánico.

La eventualidad de ese desierto en el desierto (como de lo que se parece a la vía negativa, hasta confundirse con ella, pero sin reducirse a ella, que se abre paso ahí desde una tradición greco-judeo-cristiana) es que, si se desarraiga la tradición que la conlleva, si se la ateologiza, esa abstracción libera, sin denegar la fe, una racionalidad universal y la democracia política que le es indisociable»²¹⁴.

En cuanto al tema del «retorno» de la religión en la filosofía actual, Derrida es uno de los principales participantes del famoso coloquio monotemático de Capri de 1994. Según Mardones, «habría que considerarlo su animador». Como hemos visto, de este encuentro surge la obra *La religión* de la que Derrida es editor con Gianni Vattimo. En ella indican que el *retorno de la religión en el pensamiento actual* se puede comprender como algo propio del «espíritu del tiempo» en que vivimos. En esta obra aparecen recogidas las intervenciones de Derrida con el título «Fe y saber. Las dos fuentes de la religión en los límites de la mera razón»²¹⁵. El problema de la religión tiene, igualmente en la filosofía derridiana, las características de todo su pensamiento. Un *análisis profundo e interminable* que no pretende llegar a ninguna parte y que, sin embargo, da cuenta de su *insoslayable presencia*, con sus idas y venidas etimológicas, más allá incluso de la propia religión.

¿Cómo entiende Derrida el «retorno» de la religión en la filosofía actual? Su contribución de Capri es, posiblemente, una de las más elocuentes. Significa una síntesis de la comprensión

²¹⁰ J. DERRIDA, «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón», en *o.c.*, p. 29.

²¹¹ *Ibid.*, p. 30.

²¹² *Ibid.*, p. 31.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ J. DERRIDA – G. VATTIMO (eds.), *La religión*, PPC: Madrid 1996, pp. 7-106.

derridiana del «retorno interminablemente ineludible» de la religión²¹⁶. Mardones interpreta esta comprensión del «retorno» de la religión como una *insoslayable presencia*. En la obra que recoge las contribuciones del coloquio, Derrida hace una presentación general que inicia con una batería de preguntas sobre el tema central del encuentro: «¿cómo no “hablar de religión”? ¿De la religión? ¿Singualmente, de la religión hoy en día? ¿Cómo atreverse a hablar de ella en singular sin temor y temblor en estos días? ¿Tan poco y tan rápidamente? ¿Quién tendría el descaro de pretender que se trata de un asunto identificable y a la vez nuevo? ¿Quién tendría la presunción de encajar ahí algunos aforismos?»²¹⁷. A estas preguntas *en itálicas* y situadas, Occidente y la «mundialatinización», discurre la exposición derridiana sobre el *retorno* de la religión:

*Es difícil decir Europa sin connotar: Atenas-Jerusalén-Roma-Bizancio, guerras de Religión, guerra abierta por la apropiación de Jerusalén y del monte Moriah, del «heme aquí» de Abraham o de Ibrahim ante el extremo «sacrificio» pedido, la ofrenda absoluta del hijo bien amado, la ejecución exigida o la muerte d(on)ada de la única descendencia, la repetición suspendida la víspera de toda pasión*²¹⁸.

Es decir, plantear el retorno de la religión es plantear una *cuestión occidental* y, por tanto, de la *tradición judeo-cristiana*. No obstante, implica también aceptar la *latinización* y *mundialización* de la cultura occidental. De este modo, «religión» no es solo una palabra que tiene origen latino, «*religio*», sino que, más que hablar de *retorno*, se dice como el «extraño fenómeno de la latinización y su mundialización»²¹⁹. «No hablemos aquí de universalidad, ni siquiera de una idea de la universalidad, sino sólo de un proceso de universalización finito, aunque enigmático»²²⁰. Esta es la cuestión de la religión, pero también de la reflexión filosófica sobre su «retorno», no solo como palabra latina que habla de su origen judeo-cristiano, que marca la cultura occidental y de su impronta histórica en la misma, sino del contexto actual entendido como *mundialización anglo-americana*:

Raramente se lo interroga en su alcance geopolítico y ético-jurídico, allí donde precisamente un poder semejante se encuentra relevado, desplegado, reactivado en su herencia *paradójica* por la hegemonía mundial y aún irresistible de una «lengua», es decir, también de una cultura en parte no latina: la anglo-americana. Para todo aquello que toca en particular a la religión, habla (de) «religión», sostiene un discurso religioso o sobre la religión, el/lo anglo-americano sigue siendo latín/latino. Se puede decir que *religión* circula en el mundo como una *palabra inglesa* que habría hecho una parada en Roma y un desvío por los Estados Unidos. Bastante más allá de sus figuras estrictamente capitalísticas o político-militares, está en curso una apropiación hiperimperialista desde hace siglos. Se impone de forma particularmente sensible en el aparato conceptual de derecho internacional y de la retórica política mundial. En todas partes donde domina dicho dispositivo, éste se articula como un discurso sobre la religión²²¹.

La religión tiene un origen etimológico que es latino y cristiano. Derrida, siguiendo a Benveniste, sostiene que «el vocabulario indoeuropeo no dispone de ningún “término común”

²¹⁶ J. DERRIDA, «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón», en *o.c.*, p. 66.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 9.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Ibid.*

para “religión” y forma parte de “la naturaleza misma de esa noción no prestarse a una denominación única ni constante”²²². Con la *religión* en su origen latino —«religio» como «relegere», de *legere*: *recoger, reunir* de la tradición ciceroniana o como «*religare*», de *ligare*: *vincular, unir* que es la tradición de Lactancio y Tertuliano— surge el concepto, pero también el uso pragmático de la religión como *realidad omnipresente*. «Desde ese momento se les llama “religiones” tranquilamente (y violentamente) hoy en día a muchas cosas que siempre han sido y siguen siendo ajenas a lo que esta palabra nombra y registra en su historia»²²³. Así encontramos palabras como «culto», «fe», «creencia», «sagrado», «santo», «salvo», «indemne» tan propias de la religión como del vocabulario general de Occidente y de este proceso que Derrida llama «*mundialatinización*» aparentemente ilimitada.

No obstante, «esta mundialatinización, al mismo tiempo que ya no percibimos sus límites, sabemos que es finita y solamente en proyecto. Se trata de una *latinización* y, más que de una mundialidad, de una mundialización sin aliento, por muy irrecusable e imperial que siga siendo»²²⁴. En esta falta de aliento, el cual no sabemos qué le aguarde o qué será de su porvenir, radica el problema de la religión en relación directa con la mundialatinización occidental. Para Derrida, «la coextensividad de las dos cuestiones (la religión y la latinización mundializante) da su dimensión a aquello que por consiguiente no podría dejarse reducir a una cuestión de lengua, de cultura, de semántica y, sin duda, ni siquiera de antropología o historia»²²⁵.

Hablar del «retorno» de la religión es pensar su *presencia* interminablemente ineludible en Occidente. La religión —en cuanto *recoge, reúne, vincula, liga*— tiene un carácter sacramental o en todo caso refiere y conduce al sacramento como *signo de una presencia, de una promesa, de una verdad*. «No hay ninguna *religio sin sacramentum*, sin alianza ni promesa de testimoniar en verdad de la verdad»²²⁶. Una verdad que se testimonia porque ya se ha dicho es una «*veritas*» también en latín. Pero también es un «retorno interminablemente ineludible» que se percibe igualmente en los *ismos* de todo *fundamentalismo, integrismo y fanatismo* que no hay que situar apresuradamente en la etiqueta *islámica*, como puede saltar a nuestra mente al escuchar estas palabras, *porque el Islam no es el islamismo* y, además, el Islam es una *religión* para la propia concepción latina:

No hay que tratar nunca como un accidente la fuerza del nombre en lo que ocurre, se hace o se dice en nombre de la religión, aquí en nombre del Islam. Además, directamente o no, lo teológico-político es, como todos los conceptos adheridos a estas cuestiones, comenzando por el de democracia y el de secularización, incluso el del derecho a la literatura, no sólo europeo, sino greco-cristiano, greco-romano. Estaremos así sitiados por todas las cuestiones del nombre y de aquello que «se hace en nombre de»: cuestiones del nombre «religión», de los nombres de Dios, de la pertenencia y la no pertenencia del nombre propio del sistema de la lengua, por tanto de su intraducibilidad, mas también de su iterabilidad (es decir, de lo que hace de él un lugar de repetibilidad, de idealización y por tanto, ya, de tekhné, de tecnociencia, de teletecnociencia en la llamada a distancia), de su vínculo con la llamada en la oración (allí donde, como dice Aristóteles, ésta no es ni verdadera ni falsa), de su vínculo con aquello que, en toda performatividad, como en todo apóstrofe y en toda atestación, llama a la fe del otro y se despliega por tanto en una fe jurada²²⁷.

²²² *Ibid.*, p. 58, nota 18.

²²³ *Ibid.*, p. 47.

²²⁴ *Ibid.*, p. 48.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*, pp. 14-15.

Para Derrida es evidente que la religión es *coextensiva* de la «*mundialatinización*» de Occidente que hoy tiene el apellido *anglo-americana*. «Hoy en día el mundo habla latín (la mayoría de las veces a través del anglo-americano) cuando se escuda en el *nombre de religión*»²²⁸, y en este sentido la religión no parece ajena a todo lo que es Occidente, también la Ilustración y su confianza en la razón. Derrida sostendrá que «tal vez podríamos intentar “comprender” hasta qué punto el desarrollo imperturbable de la razón crítica y tecnocientífica, lejos de oponerse a la religión, la porta, la soporta y la supone»²²⁹. Significaría demostrar que religión y razón tienen la misma fuente y se desarrollan juntas a partir del *compromiso testimonial*. «La misma fuente única se divide maquinalmente, automáticamente, y se opone reactivamente a sí misma: de ahí las dos fuentes en una. Dicha reactividad es un proceso de indemnización sacrificial, intenta restaurar lo *indemne* (*heilig*) que ella misma amenaza. Y es así mismo la posibilidad del dos, del n+1, la misma posibilidad que la del *deus ex machina testimonial*»²³⁰.

En este sentido Derrida sostiene que «la religión no sigue necesariamente el movimiento de la fe, lo mismo que tampoco ésta se precipita ya hacia la fe en Dios»²³¹. Así se pregunta a qué se refiere exactamente el pensamiento occidental cuando habla de este fenómeno «tan comúnmente y tan confusamente». «¿Qué es lo que nombramos? ¿A qué nos referimos? ¿Es la religión lo “religioso”, la religiosidad, que se asocia vagamente a la experiencia de la sacralidad de lo divino, de lo santo, de lo salvo o de lo indemne (*heilig, holy*)? ¿Hasta qué punto y en qué medida una “fe jurada”, una creencia, se encuentra ahí *implicada*?»²³². Derrida también señala que expresiones como «fe jurada», «fiabilidad», «fianza» o la confianza en general, no se circunscriben necesariamente al ámbito de la religión ni tampoco a la «*mundialatinización*». No obstante, sostiene que en la religión se cruzan dos experiencias que se pueden considerar como eminentemente religiosas: *la experiencia de la creencia y la experiencia de lo indemne*.

1. La experiencia de la *creencia*, por una parte (el creer o el crédito, lo fiduciario o lo fiable en el acto de fe, la fidelidad, la llamada a la confianza ciega, lo testimonial siempre más allá de la prueba, de la razón demostrativa, de la intuición) y, 2. la experiencia de lo indemne, de la *sacralidad* o de la *santidad*, por otra parte²³³.

Se trata de dos vetas, matrices o fuentes heterogéneas de lo religioso que se pueden asociar, analizar sus mutuas co-implicaciones, pero nunca se deberían confundir o reducir la una a la otra. Pues se puede reconocer la presencia de lo indemne, incluso santificar y sacralizar, sin que esto signifique una *experiencia de creencia*, un *asentimiento del Otro radicalmente otro* «inaccesible en su fuente absoluta». Un teólogo, por ejemplo, puede dar cuenta de la Pascua cristiana como fundamento de la fe, sin que esto signifique que, necesariamente, crea en ello, que asienta, con un acto de fe, a lo que piensa y argumenta y menos que reconozca la «santidad» (trascendencia) de Dios en la Pascua. Pero, continúa Derrida, «inversamente, si este asentimiento de la fianza conduce más allá de la presencia de aquello que se dejaría ver, tocar, probar, ya no sería necesariamente y por sí mismo sacralizante»²³⁴. No sería lo «*sagrado*», lo apartado. No sería lo segregado por oposición a profano pero accesible, sino lo «*santo*» indemne e inmune como Misterio, totalmente Otro. Para Derrida, *no hay religión sin sacramento* (*Sacramentum*, signo sagrado, *acontecer sym-bálico*).

²²⁸ *Ibid.*, p. 44.

²²⁹ *Ibid.*, p. 46.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*, p. 52.

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*, p. 53.

²³⁴ *Ibid.*, pp. 53-54.

Creencia y sacralidad son «dos fuentes» o «dos focos distintos» y la religión simboliza «su *elipse/elipsis* a la vez porque abarca ambos focos pero también porque a veces silencia, de forma justamente secreta y *reticente*, su irreductible dualidad»²³⁵. A esta distinción, también une la propia de su origen etimológico, también doble, *re-legere* (recoger, reunir) y *re-ligare* (religar, vincular) y que ha sido fuente de polémica. Quizá porque, como recoge Derrida, Benveniste veía en «*religare*» una etimología inventada por los cristianos que hace de la religión una obligación, un deber, una deuda entre el hombre y Dios. No obstante, por lo que respecta a la etimología, «en ambos casos (*re-legere* o *re-ligare*), se trata en efecto de una vinculación insistente que se vincula primero consigo misma»²³⁶. La vinculación interna e íntima la marca el «enigmático “re”». Según Derrida, es en este «re» donde «habría que tratar de recuperar el paso, de una a otra, entre esas significaciones diferentes (*re-legere*, *re-ligare*, *re-spondeo*)»²³⁷. No obstante, lo fundamental es que el retorno de la religión tiene un origen *latino* y por lo tanto *cristiano*, en el que este *doble foco* (*sacralidad* y *creencia*) es una *elipse/elipsis* de la religión, en cualquiera de sus etimologías, pero de la *religio* latina.

Cualquiera que sea el partido que se tome en este debate, toda la problemática moderna (geo-teológica-política) del «retorno de lo religioso» queda remitida a la *elipse/elipsis* de este doble foco latino. Cualquiera que no reconociese ni la legitimidad de este doble foco ni el predominio cristiano que se ha impuesto mundialmente dentro de la susodicha latinidad debería rechazar las premisas mismas de semejante debate. Y, además, debería tratar de *pensar* una situación en la que, como ya ocurriera una vez, quizá ya no existirá, como tampoco existía aún en aquel entonces, un «término indoeuropeo común para la “religión”»²³⁸.

No obstante, para Derrida, *pensar la religión hoy* no es solo una cuestión de descubrir su «retorno interminablemente ineludible» con las características que le son propias en su etimología y los focos que la iluminan a la vez que la circunscriben (*elipse/elipsis*). Significa también «explicar» lo que podría ser el contexto amplio y horizonte de acción como de supresión-destrucción del susodicho retorno, en el que la influencia colosal de la telecomunicación y teletecnociencia parecen indisociables. Es decir, es ineludible comprender que el *retorno de la religión* se da en un contexto moderno y «posmoderno», de la «máquina» y de la «telemáquina». No se trata de un *retorno simple*, no es la religión como institución la que retorna, aunque ella está implicada, sino *lo religioso de la religión*. *Se trata de un retorno complejo y paradójico*: «no es un retorno simple de lo religioso».

En primer lugar, «la oleada de un fenómeno complejo y sobredeterminado no es un simple *retorno*, ya que su mundialidad y sus figuras (teletecno-media-científicas, capitalísticas y político-económicas) siguen siendo originales y carecen de precedente. Y no es un *retorno simple de lo religioso* ya que comporta, como una de sus dos tendencias, una destrucción radical de lo religioso»²³⁹. Una *destrucción* de «lo romano» con la impronta y preponderancia de la Iglesia occidental romana, en la cual habría que situar también lo estatal occidental. Conviene recordar que, en la mayoría de los países que tienen relaciones con la Santa Sede, el nuncio, representante del Papa como jefe del Estado de la Ciudad del Vaticano, es el decano del cuerpo diplomático. Así está recogido en la Convención de Viena de 1815 y también en la de 1961, sobre las relaciones diplomáticas (Artículos 14,1 y 16,3). En síntesis, lo religioso cristiano,

²³⁵ *Ibid.*, p. 57.

²³⁶ *Ibid.*, p. 60.

²³⁷ *Ibid.*, p. 61.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 61-62.

²³⁹ *Ibid.*, p. 67.

explícitamente o a modo de «huella», está presente en la configuración de los Estados occidentales. Pero esto también parece estar en la balanza de la vuelta de lo religioso de la religión.

La destrucción de lo religioso romano occidental, según Derrida, significa también la destrucción de todo aquello que «encarna lo político o el derecho europeo» a los cuales le declaran y hacen la guerra los «fundamentalismos» e «integristas» no cristianos, pero también «ciertas formas ortodoxas, protestantes o incluso católicas». Aquí también habría que mencionar los «populismos» de inspiración marxista e ideología de género radicales, que ven en la Iglesia romana, católica, la encarnación y permanencia de un relato patriarcal. Derrida también ve, pero frente a éstos, «otra afirmación autodestructiva» («autoinmune») de la religión que «bien podría estar obrando en todos los proyectos “pacifistas” y ecuménicos, “católicos” o no, que reclaman la fraternización universal, la reconciliación de los “hombres hijos del mismo Dios”, y sobre todo cuando dichos hermanos pertenecen a la tradición monoteísta de las religiones abrahámicas»²⁴⁰. Movimiento pacificador que tiene un doble horizonte no siempre fácil de sustraer porque uno oculta o divide al otro.

El primero sería el «horizonte *kenótico* de la muerte de Dios y la reinmanentización antropológica», que significaría poner los derechos del hombre y de la vida humana en primer lugar y por encima de cualquier orden, también el religioso-divino. Este antropocentrismo rechazaría el relato de Abraham, que antepone a Dios a la vida de su propio hijo. Es un horizonte que desde la religión –especialmente el catolicismo– se denuncia como «muerte de Dios». No obstante, por ejemplo, interpretado por Vattimo, significa ciertamente la *muerte de Dios* de la religión natural, pero no el Dios kenótico de Jesucristo, aunque pareciera que sin trascendencia ni horizonte espiritual. En cualquier caso, los dardos derridianos parecen estar apuntando precisamente hacia este tipo de *kenotismo*. Aunque el vattimiano sea más complejo en sus influencias y consecuencias, no obstante podemos decir que tenemos presente lo que Derrida llama «populismos» marxistas e ideología de género.

El segundo horizonte sería precisamente, *en nombre de la paz imponer la mundialatinización, que en el contexto actual se tornaría «europeo-anglo-americana»*. «Trataría en primer lugar, y ante todo en Europa, a Europa, de imponer subrepticamente un discurso, una cultura, una política y un derecho, de imponerlo a todas las demás religiones monoteístas, incluidas las religiones cristianas no católicas»²⁴¹. Por así decirlo, se trata de imponer por todos los medios, pero especialmente los de la telecomunicación y teletecnología, un relato etnocéntrico occidental jurídico-teológico-político-comercial que exhibe confianza, fiabilidad, credibilidad.

«La» religión acompaña e incluso precede a la razón crítica y teletecnológica, la vigila como si fuera su sombra. Es su guardiana, la sombra de la luz misma, el aval de fe, el requisito de fiabilidad, la experiencia fiduciaria que presupone toda producción de saber compartido, la performatividad testimonial que queda comprometida, tanto en toda realización tecnocientífica como en toda la economía capitalística que es indisoluble de ella²⁴².

En segundo lugar, la relación entre el «retorno» de la religión y nuestro contexto de la «máquina», de la «telemáquina», o como sostenía Heidegger, de la real imposición de la ciencia y de la técnica, hace que la *religión y la razón teletecnológica* parezcan «indisolubles». Este movimiento, en su dimensión más radical y crítica, «reacciona inevitablemente *contra sí mismo*.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 68.

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 68-69.

²⁴² *Ibid.*, p. 69.

Segrega su propio antídoto, pero también su propio poder de autoinmunidad»²⁴³. Para Derrida, se trata de un espacio en donde la autoprotección de lo sagrado (indemne, santo, salvo) se protege contra su propia protección, contra su propia inmunidad. «Esta aterradora pero fatídica lógica de la *autoinmunidad de lo indemne* será la que siempre asocie la Ciencia y la Religión»²⁴⁴. La religión y la modernidad científica comparten un lenguaje religioso. La fiabilidad, la fe, el testimonio y la promesa, entre otros elementos, forman parte de un vocabulario compartido en el que no siempre se distingue lo trascendente (divino) de lo inmanente (humano), divinización y encarnación, realidad y mito, emoción y racionalidad. «Las “luces” de la crítica y de la razón tecnocientífica no pueden sino dar por supuesta la fiabilidad»²⁴⁵.

Sin la experiencia performativa de este acto de fe elemental, no habría ni «vínculo social», ni apóstrofe al otro, ni performatividad alguna en general: ni convención, ni institución, ni Constitución, ni Estado soberano, ni ley, ni, sobre todo aquí, esa performatividad estructural de la realización productiva que vincula de entrada el saber de la comunidad científica con el hacer, y la ciencia con la técnica [...]. Ahora bien, allí donde esta crítica teletecnocientífica se desarrolla, también pone en práctica y confirma el crédito fiduciario de esa fe elemental que es por lo menos de esencia o de vocación religiosa (la condición elemental, el medio de lo religioso, si no la religión misma)²⁴⁶.

Para Derrida, lo paradójico es justamente que el concepto de «fiabilidad», fundamental y fundante de la religión, con todo lo que el término implica de testimonio, credibilidad, crédito, fe, fianza, promesa, es precisamente el que sostiene también lo que se puede llamar racionalidad moderna. «Decimos fiduciaria, y hablamos de crédito o de fiabilidad, para subrayar que este acto elemental sostiene también la racionalidad esencialmente económica y capitalística de lo teletecnocientífico»²⁴⁷. Así, se dan estas relaciones paradójicas entre el retorno de la religión y la razón moderna, algunas veces más racionales, otras irracionales y emotivas, tanto de parte de la ciencia y de la técnica como de la religión. En esta interpretación, explicar el *retorno* implica también levantar acta de este fondo compartido. Significa comprender que, «en principio, hoy en día, en el susodicho “retorno de lo religioso”, no haya incompatibilidad entre los “fundamentalismos”, los “integrismos” o su “política” y, por otra parte, la racionalidad, es decir, la fiduciariedad tele-tecno-capitalístico-científica, en todas sus dimensiones mediáticas y mundializantes»²⁴⁸.

Pero, además, la racionalidad de los propios «fundamentalismos» puede ser incluso «hipercrítica» con esta relación. Los protege y deja expresarse al mismo tiempo que los combate y destruye. Esta es parte de la relación paradójica y compleja del retorno de la religión en el contexto actual. Para Derrida es ineludible no pensar aquí el fenómeno actual del fanatismo, oscurantismo y terrorismo del «islamismo». Un *islamismo fundamentalista e integrista* a escala global, justamente gracias a los medios de la ciencia y de la técnica, teletecnocientífico en su difusión y poder de acción (reacción). Fanatismo y fundamentalismo contra las conquistas de Occidente que tienen como marco, de modo general, la democracia. Democracia que se expresa en una cultura que favorece la religión porque parte de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, del respeto a las minorías, del derecho a la libertad religiosa. En la visión derridiana,

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 70.

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 70-71.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 71.

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 72.

los fundamentalismos e integrismos «son con frecuencia residuos, efectos de superficie, escorias reactivas de la reactividad inmunitaria, indemnizadora o autoinmunitaria»²⁴⁹. Pero también,

Mas con frecuencia se olvida que, especialmente en su vinculación con el mundo árabe y a través de todas las formas de brutal reactividad inmunitaria e indemnizadora contra una modernidad tecnoeconómica a la que una larga historia le impide adaptarse, dicho «islamismo» desarrolla también una crítica radical de aquello que vincula la democracia *actual, en sus límites, en su concepto y su poder efectivos*, con el mercado y con la razón teletecnocientífica que en él domina²⁵⁰.

No obstante, lo que parece evidente es que la *reactividad de la religión* contra lo que Derrida llama «máquina», es tan automática, «maquinal», como la vida misma. Forma parte de la defensa que hace la religión de su indemnización, «autoinmunidad de lo indemne». «Esta reactividad interna e inmediata, a la vez inmunitaria y autoinmune, es la única que puede dar cuenta de lo que se denominará la oleada religiosa en su fenómeno doble y contradictorio»²⁵¹. Derrida, fiel a su pensamiento deconstructivista, en el que el «juego interpretador» forma parte de su razonamiento, explica este fenómeno de la «oleada» del retorno de la religión justamente a partir de la imagen de la ola marina que va y viene de un modo peculiar:

La palabra *oleada* se nos impone a fin de sugerir ese redoblamiento de una ola que se apropia de aquello mismo a lo que, enrollándose en torno suyo, parece oponerse –y simultáneamente, se enfurece, a veces en el terror y el terrorismo, contra aquello mismo que la protege, contra sus propios «anticuerpos». Aliándose entonces con el enemigo, el cual es hospitalario con los antígenos, arrastrando al otro consigo misma, la oleada aumenta y *se hinche* con la potencia contraria. Desde el litoral de alguna isla, no sabemos cuál, he ahí la oleada que queremos ver que sin duda viene, con su hinchamiento espontáneo, irresistiblemente automático. Pero creemos ver que viene sin horizonte. Ya no estamos seguros de ver ni de que aún haya porvenir allí donde vemos venir. El porvenir no tolera ni la previsión ni la providencia. Por consiguiente, es más bien en él, prendidos y sorprendidos en esa oleada, en donde «nosotros» somos en verdad arrastrados– y es lo que queríamos *pensar*, si todavía podemos utilizar esa palabra²⁵².

El susodicho *retorno o vuelta de la religión* encarna un fenómeno sin precedente en el que pareciera que la ciencia y la técnica, al mismo tiempo que la supone y soporta, igualmente, la combate e intenta destruirla. La religión, por otro lado, al mismo tiempo que vive y se difunde gracias a las posibilidades de la ciencia y la técnica, se defiende e inmuniza de lo teletecnocientífico. Pero en sentido más amplio, es la Ilustración nacida en Europa, con todo lo que significa la configuración de los Estados occidentales, la que posibilita el retorno hoy de la religión, que por otro lado es la configuración que condena y combate los «ismos» de los fundamentalismos, integrismos y fanatismos, hoy con la referencia ineludible del «islamismo», pero también otros, quizá menos letales (violentos), pero igualmente opuestos a la «civilización» occidental.

A modo de síntesis, podríamos decir que Derrida plantea una relación paradójica entre el *retorno de la religión* y la actual *racionalidad teletecnocientífica*. De alguna manera sugiere un

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*, p. 73.

²⁵² *Ibid.*, pp. 73-74.

proceso que se sustenta en la *confianza o fiabilidad* primero de la religión y después de la razón. Un *acontecer* que Trías desarrolla como *teleología inmanente* que se da en dos grandes ciclos: *ciclo del símbolo* (Antigüedad y Edad Media) y *ciclo de la razón* (Edad Moderna). No obstante, para Derrida pareciera que la *vuelta de la religión* está situada en Occidente, por tanto el cristianismo y toda la cultura occidental (en esto coincide con Gianni Vattimo). Otros elementos multicéntricos no latinos más bien constituyen *sombras* de esta *oleada*. *La vuelta de la religión se comprende aquí como globalización de la cultura occidental*.

En esta paradoja «la religión, hoy, se alía con la teletecnociencia contra la que reacciona con todas sus fuerzas»²⁵³. Para Derrida, sin la *mundialatinización*, ni la difusión de la cultura de fondo cristiana occidental, pero tampoco el terrorismo planetario, serían posibles al modo y ritmo que lo son hoy²⁵⁴. Asimismo, «la religión reacciona de inmediato, *simultáneamente*, declara la guerra a aquello que no le confiere ese nuevo poder más que desalojándola de los lugares que le son propios, *en verdad del lugar mismo*, del *tener-lugar* de su verdad»²⁵⁵. Y en esto, no solo se prohíben las redes sociales, por poner un caso menor, en ciertos países musulmanes, sino que, desde el punto de vista de la religión cristiana, las redes sociales se convierten en una seria amenaza para los «valores» tradicionales que defiende, y no son pocas las voces religiosas, entre otras, que hablan de legislar y controlar estos medios. *Lo que parece evidente es la relación paradójica entre ciencia y religión*.

Según Derrida, la religión «entabla una guerra terrible contra lo que no la protege más que amenazándola, según esa doble estructura contradictoria: inmunitaria y autoinmunitaria»²⁵⁶. No obstante, se trata de una relación «ineludible», «automática» y «maquinal» entre lo teletecnocientífico y la religión. Representa la relación peculiar «entre esas dos mociones o esas dos fuentes de las cuales una tiene la forma de la máquina (mecanización, automatización, maquinación o *mekhanè*) y la otra la de la espontaneidad viva, la de la propiedad *indemne* de la vida, es decir, la de la otra (supuesta) autodeterminación»²⁵⁷. La meditación derridiana constituye, así, una propuesta en la que la religión *retorna* de modo insoslayable, pero también paradójico. Para nuestro filósofo de la *différance* es un «retorno interminablemente ineludible» que curiosamente asume las características de un mundo en el que prevalece lo teletecnocientífico y en el que no hay que olvidar que «*religión*» es un término latino.

1.5 ZUBIRI: LA RELIGACIÓN QUE OPERA EN LA RELIGIÓN

Xavier Zubiri Apalategui (San Sebastián 1898 - Madrid 1983) viene a ser uno de los representantes más significativos de la filosofía española que tuvo en José Ortega y Gasset (1883-1955) una impronta y propuesta hispana en el contexto de la filosofía europea que irradiaban Husserl, Nietzsche o Heidegger. La filosofía zubiriana sigue un núcleo duro marcado por el concepto de «realidad». No obstante, es un filósofo que se hace a partir de múltiples aportes que abarcan, además de los propios filosóficos, estudios científicos, bíblicos, teológicos y lenguas antiguas, entre otros. Desde la tesis doctoral de 1921, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, dirigida por Ortega y Gasset, su itinerario intelectual incluye lecciones con Husserl y Heidegger, con Einstein, Schrödinger, Köhler, Goldstein o Mangold. También en el famoso Pontificio Instituto Bíblico de Roma, así como en el Pontificio Instituto Oriental, especializado en el estudio del oriente cristiano, especialmente el cristianismo

²⁵³ *Ibid.*, p. 74.

²⁵⁴ Y esto se da en lo que tienen de espectáculo las visitas papales, pero también en lo dantesco que tiene para el mundo entero el terrorismo de Isis puesto en escena al mismo estilo y técnica hollywoodense. Y ambos gracias a la mundialatinización de la «telemediatización».

²⁵⁵ J. DERRIDA, «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón», en *o.c.*, p. 74.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.*

primitivo y patrístico. Igualmente, en París asiste a seminarios de física con De Broglie, de lenguas orientales con Labat, Benveniste, Dhorme y Delaporte.

La filosofía de Zubiri parte del concepto de «*realidad*», sobre la cual va a pivotar todo su pensamiento, pero es una concepción «abierta», *tanteo* de la realidad. No obstante, la comprensión de su filosofía, quizá debido a la larga historia de este término (especialmente en la escolástica), pero también a prejuicios de todo tipo (como la herencia cristiana católica y no situar su obra en el contexto de la filosofía europea del momento), ha sido motivo para que se le interprete como un «existencialista español», «existencialista católico» y también como un «escolástico». En este sentido, ha sido la obra de estudiosos de su filosofía como Antonio Pintor Ramos, Diego Gracia o Germán Marquínez Argote la que ha puesto de manifiesto su pensamiento como una filosofía que está anclada en esa corriente del pensamiento filosófico que engloba a autores como Husserl, Heidegger, Ricoeur, Levinas, Derrida, Vattimo y Trías.

La *realidad* es la marca distintiva del pensamiento zubiriano, sin que por ello signifique que tenga la etiqueta de una *metafísica de la realidad*. Según Marquínez Argote, frente a la potente ontología heideggeriana, en la filosofía de Zubiri «la realidad es el rico e inalienable “desuyo” de las cosas, algo absoluto en ellas; el ser, en cambio, es respectivo, porque las cosas son o no son, son esto o lo otro en respectividad. La realidad funda el ser. Sólo desde la realidad se puede ser algo o alguien en el mundo. Mundo es la totalidad de las cosas en cuanto reales»²⁵⁸. Pero, cómo entender este «de suyo» de las cosas que constituye «estricta y formalmente la realidad»²⁵⁹. ¿No es otra forma de plantear el *realismo* clásico procurando escapar del método fenomenológico? Según Diego Gracia, «toda la filosofía madura de Zubiri tiene por objeto encontrar una salida al método fenomenológico, de modo que permita fundar una filosofía que esté más allá del realismo clásico y del idealismo moderno»²⁶⁰.

Junto con el concepto de «*realidad*» como lo dado, el «de suyo» de las cosas, Zubiri propone el concepto de «aprehensión humana». Más específicamente, la naturaleza *inteligente del hombre* que lo enfrenta con las cosas como realidades y que lo distingue de los animales que perciben simplemente de modo estímulo. «Para el animal, la formalidad de lo aprehendido es mera estimulidad; para el hombre, lo aprehendido es “de suyo”, es realidad»²⁶¹. La *inteligencia* no sería una facultad del ser, ni de *poner* algo en la realidad, ni de la conciencia, sino algo más simple y elemental, «la facultad de aprehender las cosas como algo que son “de suyo” (entendiendo “cosas” en el sentido más inocuo del vocablo, como estímulos, realidades desconocidas, etc.)»²⁶². Para Diego Gracia, «la aprehensión humana tiene prioridad absoluta en Zubiri»²⁶³.

Para Zubiri, la *aprehensión de la inteligencia* está antes que la «conciencia» husserliana, la «vida» orteguiana y la propia «comprensión» heideggeriana. Lo dado en la *aprehensión* constituye el dato previo e inconcuso, que no significa negación de otras aproximaciones, pero sí la afirmación de la absoluta prioridad de la «aprehensión humana». En la interpretación que hace Diego Gracia de la filosofía zubiriana, «en el acto de la aprehensión hay dos momentos, la aprehensión de la cosa y la cosa en tanto que aprehendida. Para Zubiri son dos momentos congéneres, de modo que ninguno tiene prioridad sobre el otro»²⁶⁴. De este modo, el pensamiento zubiriano superaría el *realismo* que daba preeminencia a la realidad sobre el saber,

²⁵⁸ G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Metafísica desde Latinoamérica*, Universidad Santo Tomás: Bogotá 1980², p. 331.

²⁵⁹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza: Madrid 2012, p. 335.

²⁶⁰ D. GRACIA, «Religación y religión en Zubiri», en M. FRAIÓ (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta: Madrid 2010⁴, 491-512, p. 492.

²⁶¹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios, o.c.*, p. 30.

²⁶² *Ibid.*, p. 335.

²⁶³ D. GRACIA, «Religación y religión en Zubiri», en *o.c.*, p. 493.

²⁶⁴ *Ibid.*

pero también al *idealismo* que daba preponderancia al saber sobre la realidad. En esta concepción *saber y realidad* son «congéneres» e inseparables. «No hay saber sin realidad. Pero quiere decir también que no hay realidad sin saber, o como prefiere decir Zubiri, que la realidad es el carácter formal como las cosas se actualizan al hombre en la aprehensión»²⁶⁵.

Desde una interpretación de la filosofía latinoamericana, para Marquínez Argote «Zubiri es radicalmente realista y, por lo mismo, postmoderno. La modernidad “idealizó” el ser. De lo que se trata ahora es de volver a incardinar el ser en la realidad»²⁶⁶. Pero la *realidad zubiriana* es una «*formalidad de lo real*» según es *aprehendida por la inteligencia*. De ahí que sea una *realidad abierta*. No se trataría de la búsqueda de un fundamento o concepto universal, tampoco es un punto de llegada, sino más bien un tanteo. La realidad para Zubiri es, según Antonio González, «una formalidad constitutivamente abierta»²⁶⁷. Según el propio Zubiri, «realidad es el carácter formal –la formalidad– según lo cual lo aprehendido es algo “en propio”, “algo de suyo”. Y el saber es aprehender algo según esa formalidad»²⁶⁸.

En esta *concepción abierta de la realidad* radica la importancia de presentar la *filosofía de la religión zubiriana*. Constituye una meditación filosófica sobre el «retorno» de la religión inscrita en un *concepto amplio de realidad y de razón*. Su pensamiento está inscrito en la senda marcada por la filosofía heideggeriana y, sin embargo, Zubiri ofrece una propuesta propia y original, en diálogo algunas veces crítico con la filosofía contemporánea, también la heideggeriana. Asimismo, su concepción de la «realidad» se ofrece como una *tentativa* de explicación, como una «formalidad» para la aprehensión humana. Igualmente *pone el tema de la religión en la entraña misma de su pensamiento*. Es una propuesta que en cuanto destaca la actualidad de la religión en el pensamiento actual está en sintonía con Vattimo o Derrida, pero igualmente se distingue. También es verdad que su propuesta puede conducir a una *filosofía de la religión* confesional-institucional, no obstante no deja de ser una reflexión abierta.

En la comprensión de la filosofía zubiriana hay otro concepto transversal, el de «*religación*». Se podría decir así, que más que la etiqueta de «metafísica de la realidad», bien se podría concebir como una *filosofía de la religación*. Esta viene a ser una noción con un gran significado y repercusión, no solo en el pensamiento filosófico, sino también en el arte, la literatura, la política y la economía. ¿*Dónde se origina la religación?* En la filosofía zubiriana *la intelección es mera actualización de lo real*, por lo que *intelección, realidad y actualización* son tres momentos de un solo acto: «el acto de la “aprehensión humana”, que es a una sentiente e intelectual»²⁶⁹. No obstante, como señala Diego Gracia, a partir de 1935, «Zubiri ha venido insistiendo en que las cosas como “de suyo” no sólo se le “actualizan” al hombre en la aprehensión, sino que además se le “imponen” con cierta fuerza»²⁷⁰. Es decir, la realidad se impone en la aprehensión como «última», «posibilitante» e «impelente». Es lo que Zubiri llama «el poder de lo real» y aquí surge la *religación* como eje trasversal de su pensamiento.

Para Zubiri, «el hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real. La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana. La religación no es una teoría sino un hecho inconcuso»²⁷¹. Esto no niega que el hombre sea proyecto, inacabado, una realidad no hecha de una vez por todas, sino que afirma la *religación* constitutiva del hombre con la realidad, por el poder de lo real. En la *religación* «el hombre está enfrentado con el poder

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Metafísica desde Latinoamérica*, o.c., p. 331.

²⁶⁷ A. GONZÁLEZ, «Aproximación a la filosofía de Xavier Zubiri», en *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 63, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas: San Salvador 1998, 293-306, p. 301.

²⁶⁸ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Alianza: Madrid 1984, p. 10.

²⁶⁹ D. GRACIA, «Religación y religión en Zubiri», en o.c., p. 493.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 494.

²⁷¹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, o.c., p. 8.

de lo real, pero de un modo optativo, esto es, problemático»²⁷². Además, no es un proceso meramente intelectual, sino que –como *inteligencia sentiente*– es igualmente real. «El hombre se ve lanzado hacia el fundamento del poder de lo real, en la inexorable forzosidad “física” de optar por una forma de realidad»²⁷³. Esto marcaría también una diferencia con el pensamiento heideggeriano, al menos lo que se conoce como «primer Heidegger» de *Ser y tiempo*: el hombre más que lanzado-arrojado (*geworfen*), está *ligado* a la realidad.

En la filosofía de Zubiri no estamos *sueltos* (subjetivismo) o *arrojados* (existencialismo) de la realidad, sino ligados a ella de un modo muy concreto, en forma de *poder*. «La realidad tiene poder sobre nosotros, nos puede. Y ese poder nos ata, nos vincula, nos religa»²⁷⁴. La religación al formar parte del poder de lo real está antes de todo *logos* y *contenido*. «Se trata de una propiedad formal, inespecífica, trascendental, que atañe a la actualización de la realidad en general, de modo que no tiene nada que ver con su momento talitativo o de contenido»²⁷⁵. Con respecto a la aprehensión de la realidad esta tiene un momento formal que Zubiri llama «aprehensión primordial de la realidad» y en la cual se *actualiza* este poder de lo real que nos religa y que está antes de cualquier *logos* y de cualquier *razón*. Es algo que se da simplemente por ser *inteligencia sentiente*. No obstante, forma parte de una única aprehensión de la realidad que tiene como dos momentos: *formalidad* y *contenido*. «El *logos* es el momento de aprehensión de la realidad relativo al contenido, de igual modo que la aprehensión primordial lo es a la formalidad»²⁷⁶. La aprehensión de la inteligencia es formalmente la *simple actualización* de la realidad, en cambio, como señala Diego Gracia, «Zubiri incluye dentro del *logos* no sólo la producción por parte de la mente humana de ideas, conceptos y juicios, sino incluso la mera percepción. Por otra parte, denomina sensación a un tipo de percepción, aquella en que lo aprehendido es una cualidad simple»²⁷⁷.

En la filosofía de Zubiri, *todo contenido es construido, creado*. No obstante, ni la aprehensión primordial es un proceso completo y autónomo sin el *logos* y, evidentemente, todo *logos* parte de la aprehensión primordial de la realidad. Pero *no hay aprehensiones primordiales puras*, pues estas no son más que un momento del proceso de la aprehensión. «Lo único que hay son aprehensiones, que constan siempre de estos dos momentos, el primordial y el del *logos*»²⁷⁸. *La prioridad de la aprehensión primordial es formal* y el *logos* se hace dentro del horizonte que comprende el momento formal de la aprehensión primordial. Así, *la religación es la nota o característica de la realidad actualizada en la aprehensión primordial*, lo que sigue (contenidos, creación de pensamiento) es lo propio del *logos*. «A partir de la religación, es decir, del poder de lo real, el *logos* tiene que construir o determinar contenidos. Esto ha de hacerlo necesariamente. La religación se da siempre que hay aprehensión, y por tanto es universal en todo ser inteligente»²⁷⁹. ¿Qué es propiamente la *religación*?:

La religación es la realidad apoderándose de mí. Y esta religación no es un vínculo material, sino mera dominancia de apoderamiento, de un poder de lo real actualizado en mi intelección sentiente. Por tanto, la religación actualiza en mi mente el perfil del poder de lo real que de mí se ha apoderado. La religación, en efecto, es primariamente algo no conceptual sino físico, es algo experiencial; en

²⁷² *Ibid.*, p. 8.

²⁷³ *Ibid.*, p. 9.

²⁷⁴ D. GRACIA, «¿Pero qué es la religación?», en J. SAN MARTÍN – J.-J. SÁNCHEZ (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 173-195, p. 187.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 191.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 192.

²⁷⁹ *Ibid.*

segundo lugar, es manifestativa del poder de lo real; pero es enigmática porque no nos hace ver en qué consiste la diferencia y la unidad de «esta» realidad (la de cada cosa) y «la» realidad²⁸⁰.

En cuanto a la *religión* en el pensamiento filosófico de Zubiri, en parte visto como *retorno* y, en parte como reflexión actualizada de la tradición cristiana de la cual procede, se asienta, justamente, en este eje fundante de la *religación*. Es una propuesta que brota del núcleo mismo de su pensamiento, pero también abierto y de tanteo. ¿Pero se da un «retorno» de la religión en el pensamiento filosófico zubiriano o simplemente es una continuidad del pensamiento onto-teológico de la metafísica y teología natural de cuño cristiano? ¿Hay alguna novedad en el planteamiento zubiriano sobre la religión que pueda tener una dimensión de «retorno» en el sentido que se ha esbozado de Derrida y Vattimo? Zubiri da cuenta de la religión desde el centro mismo de su pensamiento. El hombre es «un animal religado, atado al poder de lo real: último, posibilitante e impelente. La realidad, en efecto, es la instancia desde la que se explica el hombre»²⁸¹. La *religación* al poder de lo real es el humus del planteamiento religioso o teológico del hombre. Para Zubiri, lo primero, más allá de cualquier contenido, es la religación del hombre al poder de lo real y el correlato de la *aprehensión primordial de la realidad*. Antes que el *logos* y la *religión*, que son contenidos, está este carácter formal de la realidad que es inespecífico.

La *realidad* zubiriana es una realidad abierta en la que aprehendemos y percibimos *notas*. No es una *realidad* cerrada y dicha una vez para siempre. Así, según Diego Gracia, «Zubiri, fiel a su trayectoria intelectual, rechaza los planteamientos propios del realismo y del idealismo y se pregunta por el modo como la cuestión de Dios puede plantearse desde los supuestos de la filosofía contemporánea, es decir, desde el objetivismo, la fenomenología y la filosofía de la existencia»²⁸². Su filosofía no es un sistema sino una *propuesta* y, aunque *descriptiva*, ofrece una lógica propia. La *religación* se puede ver como una propuesta con cierto aire metafísico y, sin embargo, expuesta en una terminología contemporánea propia de la filosofía «*Holzwege*» de cuño heideggeriano. No significa esto que la reflexión zubiriana asuma sus planteamientos radicalmente, pero sí un estilo en continuidad con este nuevo modo de comprender la filosofía como un pensamiento de tanteo y exploración.

Zubiri sostendrá que hay una verdad «radical y primaria de la inteligencia: su constitutiva inmersión en las cosas». Así, *la verdad que verdadea* zubiriana guarda semejanza con la verdad como «ἀ-λήθεια» de cuño heideggeriano y que se presenta como una verdad por revelación, pues la *aletheia* sería el «des-encubrimiento» o «des-ocultamiento» del ser que se da como don, que acontece (*Ereignis*) y que estaría antes de toda verdad como *adaequatio* (*la verdad como concordancia*), en cuanto verdad del ente²⁸³. Para Zubiri, igualmente, «la verdad, como un acuerdo, entre una afirmación y una realidad, es siempre algo secundario y derivado; hay una verdad primaria, que es precisamente la que plantea la necesidad de discernir unas cosas de otras, y de decidir este discernimiento en el *logos*»²⁸⁴.

Pero esto no significa una asunción, sin más, de la verdad heideggeriana. De hecho, Zubiri critica –sin nombrar al filósofo alemán– la noción de la verdad como *aletheia*. Antes que la verdad como *adaequatio* hay una «verdad primaria y radical» que no es primariamente una propiedad del pensamiento sino «una propiedad de la realidad misma»²⁸⁵. En la filosofía

²⁸⁰ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios, o.c.*, p. 113.

²⁸¹ G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Metafísica desde Latinoamérica, o.c.*, p. 333.

²⁸² D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor Universitaria: Barcelona 1986, p. 95.

²⁸³ Cf. M. HEIDEGGER, «De la esencia de la verdad», en *o.c.*

²⁸⁴ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza: Madrid 1987, p. 21.

²⁸⁵ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios, o.c.*, p. 229.

zubiriana esta *verdad real* es *manifestativa* en tanto que muestra a mi inteligencia lo que la realidad es. No obstante, «en este sentido, por ejemplo, se dice (y no es verdad) que la palabra ἀλήθεια procede de ahí, de una cosa que está desvelada [...]. Y la verdad es que el sentido primario de la ἀλήθεια no fue ese en griego [...]. Como quiera que sea, el desvelamiento, la manifestación o la *ostensión* es un primer momento de la verdad real»²⁸⁶. Que Zubiri critique esta noción (etimología) de verdad no deja de ser parte de su dialéctica filosófica, cuando menos simpática, dado también el evidente interés y gusto zubiriano por las etimologías y neologismos. Pero ambos sintonizan en una concepción de la verdad que no es la *adaequatio* medieval.

También se puede decir que la verdad como «ἀλήθεια» heideggeriana es una propuesta profunda, inscrita en su pensamiento del ser y que simplemente recurre –como en otros casos y como en otros filósofos– al punto de partida de la propia etimología de la palabra. La verdad en Heidegger tiene un nombre propio, ἀλήθεια, que según el análisis del propio filósofo ya está presente en Aristóteles, y no solo eso, sino en íntima vinculación con el ser, y que incluso ya desde Heráclito significa «no-ocultación». Señala Heidegger –en contra de lo que piensa Zubiri– que para los griegos el uso de este término era algo obvio. Esta noción está presente tanto en *Ser y tiempo* como en *De la esencia de la verdad*. Lo que cambia de uno a otro escrito no es tanto el significado de la palabra cuanto el *lugar y orientación* de esta. Se podría decir que el vocablo *aletheia* representa el nombre para la verdad en Martin Heidegger. Un nombre que tendremos que decir que es la *verdad a la heideggeriana*.

Por lo que respecta a Zubiri, se trata de una propuesta original en la que la realidad está antes que el ser. *La realidad funda el ser* y por tanto el hombre, más que «pastor del ser», *está* religado a la realidad, más propiamente, atado al poder de lo real. Aquí justamente se propone el tema de la religión en su filosofía, que en Zubiri tiene el carácter de *vía* de explicación de la religación del hombre al poder de lo real. *La religación al poder de lo real* la vive el hombre problemáticamente. «Este problematismo es el problema del poder de lo real en mi religación: es justamente el problema de Dios [...]. El problema de Dios no es, pues, un problema teórico sino personal»²⁸⁷. Esta *religación* presenta semejanzas con lo «mesiánico» derridiano en el sentido de ser algo que está antes de la religión como simple «apertura» o «venida del otro»²⁸⁸.

Con respecto a la *religación*, Diego Gracia sostiene que «religación no es religión. Religación es el nombre que damos a la formalidad, en tanto que la religión exige esta formalidad, pero además ciertos contenidos»²⁸⁹. No obstante, también hay que decir que el discurso religioso zubiriano se convierte en el punto de llegada de todo su pensamiento, lo que lo hace en este sentido un filósofo de la metafísica tradicional, pero también lo que lo distingue en otra orientación: es una propuesta secular, pero de cara a una sociedad aún cristiana. Así se comprende que esta *religación al poder de lo real* sea «problemática», «enigma» pero también «deidad», «donación», «fiabilidad» y «amor». En síntesis, es una propuesta filosófica que en su núcleo profundo se dice en términos propios de la religión, pero también en la búsqueda inteligente y libre propia de la filosofía.

En la meditación zubiriana se puede hablar de *la religación que opera en la religión*, que podría plantearse como un axioma doble, en tanto que también puede ser vista como *la religión que opera en la religación*. Como propuesta inscrita en la *vuelta* de la religión en el pensamiento filosófico tiene las características de la *religión kenótica* vattimiana o la *insoslayable presencia de la religión* derridiana. Las tres pueden verse, de modo general, como una *exposición secular*

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 420.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 134.

²⁸⁸ Cf. J. DERRIDA, «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón», en *o.c.*, p. 29.

²⁸⁹ D. GRACIA, «¿Pero qué es la religación?», en *o.c.*, p. 193.

de la religión. Podríamos decir que son planteamientos filosóficos que parten de un horizonte o fondo judeo-cristiano común. No obstante, Zubiri hace una propuesta en parte en diálogo con la filosofía tradicional y sus clásicas vías de fundamentación de la religión y del «problema Dios», pero también en dialéctica, algunas veces afirmativo, otro crítico, con el pensamiento que marca la filosofía actual, especialmente la inspirada en Martin Heidegger.

El origen y explicación de la religión zubiriana tiene el nombre de *religación*. Entre los varios modos de explicar está vinculación, y que plantea en todo su pensamiento sobre la religión, la que denomina «la vía de la religación» constituye una de sus mejores elaboraciones. En este sentido, también habría que decir que algunas veces su pensamiento parece reiterativo, pero es solo la evidencia del único núcleo vertebrador de su pensamiento que se podría sintetizar en un vocabulario básico formado por unos pocos términos como «realidad», «poder de lo real», «religación», «aprehensión» e «inteligencia». Para Zubiri, «el hombre es una realidad personal cuya vida consiste en hacer física y realmente (su ser sustantivo), su Yo. La persona humana hace este su ser apoyado en el poder de lo real. *Sólo* en y por este apoyo puede la persona vivir y ser: es el fenómeno de la *religación*»²⁹⁰.

El hombre no es simplemente un *animal de realidades* por su aprehensión de la realidad, sino que «está constitutiva y formalmente» religado al poder de lo real. «La religación no es mera vinculación ni es un sentimiento de dependencia, sino la versión constitutiva y formal al poder de lo real como fundamento de mi vida personal»²⁹¹. Es decir, *la religación* «afecta» a toda la persona integralmente. Corporal y espiritualmente, el hombre es un ser religado. Es un «hecho total, integral» porque concierne a todo el ser del hombre. «La religación es la raíz misma de este mi Yo, de esta vida personal mía»²⁹². Obviamente, no se trata de una antropología, porque la *religación* brota de la propia realidad. Las vías cosmológicas y antropológicas, en el mejor de los casos, no son más que contenidos específicos de esta vía primigenia de la religación. «No se trata de una “relación” entre el hombre y las cosas, sino que la religación es la “estructura” misma en que acontece el poder de lo real»²⁹³.

La *vía de la religación* no representa una clásica *demonstración* más de la metafísica tradicional, sino que se asienta en la propia realidad. La persona está *formalmente dominada* por el poder de lo real. «El poder de lo real es el poder de la realidad como algo último, posibilitante e impelente. Y este acontecer es “experiencia manifestativa”, por tanto, manifestación del poder de lo real en sus tres momentos»²⁹⁴. Aquí el «poder de lo real» es un enigma como lo es la propia «religación», pero es igualmente algo «problemático». De este modo, el problema de la *religación al poder de lo real es también el problema de la religión* o lo que Zubiri llama «el problema teologal del hombre»:

En esta experiencia se va dibujando inexorablemente el perfil de aquello que se busca, lo mismo si se admite que si no se admite su realidad. En otros términos: sin una idea de Dios, todo sería hablar en el vacío; Dios no pasaría de ser una vaguedad verbal más o menos solemne. Lo mismo para afirmarlo que para negarlo, e incluso para ignorarlo, hace falta una idea de Dios²⁹⁵.

La *religación* así entendida también es un modo de hablar de la *insoslayable presencia de la religión de estilo derridiana* (aunque ofrecida en un lenguaje que pareciera no logra escapar del

²⁹⁰ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios, o.c.*, p. 145.

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² *Ibid.*, p. 146.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 147.

²⁹⁵ *Ibid.*, pp. 147-148.

propio de la metafísica escolástica). Como hemos dicho, la «religación» bien podría ser un modo –aunque con esta marca ontoteológica– de nombrar lo «mesiánico» de Derrida. Lo *mesiánico* derridiano, como lo que está antes de cualquier «mesianismo» (la religión propiamente), tiene este carácter de origen de la religión, de un modo que cabe establecer una familiaridad con la *religación* zubiriana que también está antes de cualquier contenido religioso concreto (la religión en sentido estricto). Al mismo tiempo, Zubiri, al proponer la *religación como una vía* que identifica a Dios como una «*realidad* suprema, pero no un *ente* supremo», es también una superación de la identificación de Dios con un Ente supremo: la «*entificación de la realidad*». Esto también, pero desde un enfoque nihilista, en la línea nietzscheano-heideggeriana, es el planteamiento básico *kenótico* de Gianni Vattimo, con el significado de la *disolución* de las estructuras fuertes de la metafísica.

Zubiri concibe la realidad antes que el ser. «Ser es siempre y sólo un acto ulterior de lo real. Sea el ser lo que fuere, es siempre y sólo ser “de” lo real [...]. Antes de ser entes, y precisamente para *poder serlo*, las cosas empiezan por ser reales. El fundamento del ser es la realidad»²⁹⁶. Desde este enfoque y en una dirección más explícita que la heideggeriana, Zubiri sostiene que Dios no se identifica con el ser de la metafísica. *No es un ente supremo* (Tomás de Aquino, Duns Escoto). Al contrario, afirma que Dios no es un *ente* divino, pero sí «realidad suprema». La realidad zubiriana tiene un carácter primigenio que rechaza su «entificación»: *la realidad está antes que el ser*. «Dios está allende el ser. Dios no tiene ser; sólo lo tienen las cosas mundanales, las cuales, por ser “ya” reales, “son” en el mundo. Como fundamento del poder de lo real, Dios sería formalmente realidad suprema, esto es, última, posibilitante e impelente»²⁹⁷.

La reflexión filosófica zubiriana sobre la realidad y la religación *concluye* en el discurso sobre la religión y el problema teológico del hombre. Y así es también *la religión que opera en la filosofía de la realidad*. Para Zubiri, «el hombre es una realidad no hecha de una vez para todas, sino una realidad que tiene que ir realizándose en un sentido muy preciso»²⁹⁸. Desde este punto de vista, el hombre no solo *es* una realidad constituida por sus «notas propias» (que lo haría una realidad más), sino también por «un peculiar carácter de su realidad». ¿En qué consiste esta *peculiaridad*? Significa que «el hombre no sólo tiene realidad, sino que es una realidad formalmente “suya”, en tanto que realidad. Su carácter de realidad es “suidad”»²⁹⁹. Justamente en esta antropología –no sin advertir que no se trata de una *vía antropológica*– Zubiri introduce la *vía de la religación*.

Que el carácter peculiar del hombre sea su «suidad», significa la asunción de su realidad «frente a» *toda* otra realidad que no sea la suya. Para Zubiri esta «suidad» es lo que constituye la razón formal de la persona. Cada persona está «suelta» de la realidad, «es “ab-soluta». Pero, asimismo, este carácter inacabado de la persona también indica que es «absoluta» pero no totalmente, porque es un carácter que le viene dado, y más propiamente, *impuesto*. Es solo «relativamente absoluta, porque este carácter de absoluto es un carácter cobrado. La persona, en efecto, tiene que ir haciéndose, esto es, realizándose en distintas formas o figuras de realidad»³⁰⁰. La realización del hombre consiste en la vivencia consigo mismo, con los demás hombres y con las cosas. Pero las cosas tienen para el hombre, además de sus «propiedades reales», el «*poder de lo real*». «Solo en él y por él es como el hombre puede realizarse como persona»³⁰¹.

²⁹⁶ *Ibid.*, pp. 148-149.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 149.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 7.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 7-8.

La *religación* es un verdadero «apoderamiento» por parte del *poder de lo real*. «El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real. Y a este apoderamiento es a lo que he llamado –afirma Zubiri– religación. La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana»³⁰². La religación como estar apoderado por el poder de lo real, aunque «problemática», es «un hecho inconcuso». ¿Qué realidad es el fundamento del hombre dicho «relativamente» absoluto? ¿Qué *poder de lo real* es esta realidad que necesita el hombre en cuanto tal «para poder ser ab-soluto»? «Si hay un Dios, será una realidad que es el fundamento de mi relativo ser absoluto. Y, por tanto, será realidad absoluta, no a su modo, sino *simpliciter*. Una realidad que es plenamente real y absoluta, no “frente” a la realidad en cuanto tal, sino “en y por sí misma” en cuanto realidad. Es lo que llamaré realidad absolutamente absoluta»³⁰³.

Esta es básicamente la *vía de la religación* propuesta por Zubiri y que va a ser transversal en todo su pensamiento. Una *vía* marcada por un «tanteo vivo», porque el poder de lo real es «constitutivamente enigmático»³⁰⁴ y «la vida personal del hombre consiste en poseerse haciendo religadamente su Yo, un ser sustantivo, que es un ser absoluto cobrado, por tanto, relativamente absoluto»³⁰⁵. Asimismo, no se trata de una experiencia únicamente individual, sino que es también *histórica*. Por eso «la historia de las religiones no es catálogo o museo de formas coexistentes y sucesivas de la religión. Porque aquella experiencia es, a mi modo de ver, experiencia en tanteo [...]. La historia de las religiones es la experiencia teologal de la humanidad, tanto individual como social e histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real, de Dios»³⁰⁶.

La religión –que en Zubiri adquiere el nombre concreto de «*experiencia teologal*»– sería una *plasmación de la religación*. «Esta dimensión, precisamente por ser individual, social e histórica, adopta forzosamente forma concreta: es la plasmación de la religación»³⁰⁷. Es decir, la religión es la forma concreta en la que tanto individual como social e históricamente el poder de lo real se apodera del hombre. Así, *plasmación* equivale a una «forma de apoderamiento». En la visión zubiriana, esto precisamente es la religión, tanto en sentido amplio como estricto del vocablo. Sería una forma de ver la religión antes de cualquier distinción, incluso las distinciones derridianas. «Religión es plasmación de la religación, forma concreta del apoderamiento del poder de lo real en la religación. Religión no es actitud ante lo “sagrado” como se repite hoy monótonamente. Todo lo religioso es ciertamente sagrado; pero es sagrado por ser religioso, no es religioso por ser sagrado»³⁰⁸. Y aquí Zubiri insiste, en que como *plasmación* y por ser *experiencial*, por un lado incluye una metafísica y, por otro, «formas múltiples» que dan cuenta de la misma a modo de tanteo. Esta es la «historia de las religiones».

La *religación* zubiriana se convierte en un *renovado método teológico* que recuerda la época patristica de la Iglesia. Mientras en Vattimo Dios en su *abajamiento se humanizaba* (sin retorno), en Zubiri *el hombre se diviniza*. Es *alzado* a una condición especial (como en Trías y la *condición fronteriza*). Sin embargo, en la filosofía zubiriana estar religado es en cierto modo ser «figura» del poder de lo real. «Dios no es la persona humana, pero la persona humana es de alguna manera Dios: es Dios *humanamente*. De esta manera, la “y” de “hombre y Dios” no es una “y” copulativa. Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios»³⁰⁹. Ser persona

³⁰² *Ibid.*, p. 8.

³⁰³ *Ibid.*, p. 149.

³⁰⁴ Zubiri señala que «el enigma consiste en que la persona humana, en cuanto religada al poder de lo real, al hacerse su Yo relativamente absoluto no sabe bien si se ve o no forzada, por el poder mismo de lo real, a tener que llegar a una realidad absolutamente absoluta como fundamento de dicho poder y, por tanto, del Yo» (*Ibid.*, p. 150.)

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 167.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 14.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 13.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 12.

es realizarse como algo absoluto, pero la experiencia de serlo *relativamente* hace del hombre formal y constitutivamente «experiencia de Dios». Zubiri introduce aquí el término «deiformidad». *Deiformidad es el apoderamiento por el poder de lo real que admite grados y formas distintas* y, en el caso concreto del hombre y por tanto de la religión, «la forma de ser humanamente Dios es serlo deiformemente. El hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios»³¹⁰.

Ser *relativamente absoluto* es una forma de decir *finitamente Dios*. «El apoderamiento mismo es el acontecer de la deiformación». Para Zubiri esta es la *esencia del cristianismo*. Antes que «religión de salvación», el cristianismo es «religión de deiformidad». Así, el cristianismo sería la suprema experiencia teologal. «El cristianismo no es sólo la religión verdadera en sí misma, sino que es la verdad, “radical”, pero además “formal”, de todas las religiones». La *experiencia teologal de la humanidad* –la religión en su *insoslayable presencia* de Derrida– sería «cristianismo en tanteo»³¹¹. Con esta *filosofía de la religación* tendríamos «la elaboración de una definición universal de la religión»³¹² que está más allá de todos los sentidos sacrales, numinosos y de creencias. Estos últimos serían los *contenidos* de un hecho formal y fundante que es la *religación*, entendida como *apoderamiento por parte del poder de lo real*. El correlato por parte del hombre es la realización personal en la *unidad intrínseca y formal de la religación, la intelección y la experiencia humana del poder de lo real*.

La *religión* en Zubiri tiene la impronta que pone de manifiesto Derrida. Hablar de «religión» es hablar en cristiano, en *latín*. Es Occidente con una tradición religiosa judeo-cristiana y una razón filosófica principalmente griega. En esta coincidencia con la religión cristiana también está en sintonía con la filosofía *kenótica* de Vattimo, que tiene su máxima expresión (y razón crítica filosófico-religiosa) en el *abajamiento* de Dios en Jesús de Nazareth. Sin embargo, aquí también radica su principal diferencia. La de Zubiri es una *filosofía de la vía de la religación* que afirma tanto la inmanencia como la trascendencia del hombre capaz de aprehensión de la realidad y religado al poder de lo real. Para Zubiri, *el cristianismo es una forma concreta de la religión como plasmación de la religación*. «El cristianismo es religión y, por tanto, una plasmación de la religación, una forma como el poder de lo real, y, por tanto, su fundamento, Dios, se apodera (en el individuo, en la sociedad y en la historia) experiencialmente del hombre»³¹³. Frente al «retorno» del cristianismo debolista vattimiano, el zubiriano es una *novedosa propuesta metafísica sobre la religión*, en parte tradicional pero también en la que parece entreverse una *redefinición de la realidad*. Asimismo se podría decir que en la filosofía de la religión zubiriana no tienen cabida fundante ni el Evangelio, tan fundamental en Vattimo, ni lo mesiánico de Derrida.

Una SÍNTESIS sobre el «retorno» de lo simbólico-religioso en la filosofía actual, según lo aquí expuesto, representa una consideración positiva de la *secularización* tanto de la religión como de la propia razón. En cuanto a la «vuelta» específica de la religión los «síntomas» parecen mostrar que el susodicho «retorno» constituye una perspectiva de gran relevancia en la filosofía actual, en parte determinada y en parte *in fieri*. En los filósofos que hemos presentado se trata de *un retorno filosófico secularizado* y, por tanto, no confesional, libre de condicionamientos, inteligente, modesto, exploratorio. La racionalidad que marca esta «vuelta» de la religión viene dada por las características de la propia filosofía que nos es contemporánea: *un pensamiento plural, más sencillo, sin fundamentos absolutos, que redefine (seculariza) «razón» y «religión» y que pareciera llama a una vuelta más profunda. Una reflexión que se*

³¹⁰ *Ibid.*, p. 14.

³¹¹ *Ibid.*, p. 15.

³¹² A. GONZÁLEZ, «Aproximación a la filosofía de Xavier Zubiri», en *a.c.*, p. 294.

³¹³ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, o.c., p. 14.

sostiene en *el preguntar*, algunas veces abierta a la trascendencia y otras fundamentadas en un plano materialista nihilista. Eugenio Trías también sugerirá una relación directa entre esta «vuelta» y el «declive» de las ideologías que dominaron los últimos siglos.

Pero es también un *retorno situado*, Occidente con las dos improntas principales que lo configuran: la *tradición religiosa judeo-cristiana* y la *racionalidad filosófica*. Esta ha sido la visión principal que ha guiado las reflexiones de Derrida, Vattimo y Zubiri. De ahí que tenga las características de «*mundialatinización*» (Derrida). La cultura occidental (social, política, económica, científica) tiene la impronta de estos elementos. No se trata de un *retorno simple*, no es la religión como institución la que retorna, aunque ella está implicada, sino *lo religioso de la religión*. Pero, ¿habrá un modo de comprender esta *vuelta o actualidad de la religión* tanto en una perspectiva filosófica global (como historia de la humanidad) como en una visión de conjunto más allá del fenómeno de su «retorno»? ¿Será posible situar esta *vuelta de la religión* más allá de Occidente y la tradición judeo-cristiana?

Esta posibilidad la representa la *filosofía del límite* triasiana. Una «Idea filosófica» que se asienta en la proposición fundamental del *ser del límite que se recrea*. Aquí, la «religión» constituye uno de esos «barrios» de *recreación* y la historia filosófica de la religión se explica como *teleología inmanente*. Podríamos decir que representa un sistema filosófico que armoniza las reflexiones que hemos presentado aquí. De este modo, el kenotismo vattimiano puede interpretarse como una crítica propia de la «modernidad en crisis» (posmoderna), igualmente la «insoslayable presencia» derridiana (lo *mesiánico* que está antes de toda religión) como otro modo de nombrar la *dimensión simbólica* de la realidad, igualmente la «religación» zubiriana que está antes que el «ser» (aunque tenga una interpretación teológica), recuerda la idea del «puro suceder» ontológico que precisa un «plano último o instancia última» que dé al *ser* razón y fundamento. En definitiva, todavía es posible un sistema filosófico que integre todas las dimensiones de la realidad y que sea a la vez «orgánico» y «abierto». Este es el talante que caracteriza a la *filosofía del límite*.



2 EUGENIO TRÍAS, UN FILÓSOFO DE SISTEMA EN TIEMPOS DE «ANTISISTEMA»

Eugenio Trías (1942-2013) nació y murió en Barcelona. Es un filósofo español que, resueltamente, quiso hacer de la lengua española una *lengua filosófica*³¹⁴. La mayor parte de su vida transcurre en la Ciudad Condal. Allí comenzó la andadura de su pensamiento e impartió y culminó su magisterio. La Universidad de Barcelona, la Autónoma, la Escuela Técnica Superior de Arquitectura, la Universidad Pompeu Fabra son testigos privilegiados de la lucidez de su pensamiento y de sus propuestas. Su primera obra filosófica vio la luz en 1969, *La filosofía y su sombra*, la cual viene a ser como un *estado de la cuestión filosófica* y un *programa* de su pensamiento.

Con esta obra, como en *lontananza*, Trías perfila lo que será su *pensamiento del límite*. Pero esta es solo el comienzo de una *andadura* a la que le sigue una ingente producción reflexiva. Algunos de sus escritos tendrán un carácter ensayístico (*preparatorios*, *exploratorios*), pero otros se constituirán en auténticas y originales especulaciones filosóficas en los que fundamentará, propondrá y desplegará su original «*filosofía del límite*». Es una «*Idea filosófica*» que se caracteriza por ser una propuesta de filosofía pura, al mismo tiempo que ecuménica (universal) e integradora del pensamiento ético, religioso y artístico. «Una propuesta filosófica sistemática que abarca todo el vivir humano»³¹⁵. «Un proyecto renovador y, al mismo tiempo, innovador de la “filosofía primera”»³¹⁶.

2.1 EUGENIO TRÍAS. UN FILÓSOFO UNITARIO Y ENCICLOPÉDICO EN EL SIGLO XXI

«*El ser del límite que se recrea*» representa la *síntesis* acabada de todo el pensamiento de Eugenio Trías. Es la «*Idea filosófica*» de la *filosofía del límite*. Partir de esta proposición significa comprender, no solo la «arquitectónica» y «sistemática» de su pensamiento, sino también su propia creación y reflexión vital, que abarca más de 40 años de fecunda realización. En este sentido, cuatro obras vienen a significar un punto de llegada, una síntesis y una propuesta filosófica: *Los límites del mundo* (1985), *La razón fronteriza* (1999), *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio* (2001) y *El hilo de la verdad* (2004). En esta línea de articulación sintética habría que añadir también *La aventura filosófica* (1988) y *Lógica del límite* (1991)³¹⁷. Junto con otras creaciones suyas, estas obras representan veinte

³¹⁴ «Pensar en la lengua hispana, falta de sustento de viejas y honorables tradiciones, es todavía más difícil. Pero esa batalla debe ganarse como sea. Se ha de ir configurando un espacio de pensamiento-lenguaje y de pensamiento-escritura que se determine desde todas las lenguas de nuestro horizonte hispánico. El camino abierto por Unamuno, Ortega, D’Ors y Zubiri debe ser proseguido y llevado a perfecta culminación. En este reto y en esta apuesta soy y me resuelvo: es mi destino» (E. TRÍAS, *La aventura filosófica*, Mondadori: Madrid 1988, p. 2).

³¹⁵ F. PÉREZ-BORBUJO, «Prólogo», en E. TRÍAS, *Pensar la religión*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2015, 7-12.

³¹⁶ Cf. J.-M. MARTÍNEZ-PULET, *Variaciones del límite: La filosofía de Eugenio Trías*, Noesis: Madrid 2003, p. 17.

³¹⁷ Este trabajo tiene como objetivo principal desarrollar la *propuesta filosófico-religiosa* de la *filosofía del límite*. En este sentido, algunas obras triasianas serán de referencia ineludible, transversal y recurrente a lo largo de toda la exposición de esta investigación. De este modo, como ya se ha indicado en la «Lista de siglas y abreviaturas» (que está en las primeras páginas), se utilizarán aquí algunas *abreviaciones indicativas* para las obras principales más utilizadas. El modo de referir las mismas será: se indicarán, inmediatamente y en el texto principal, al final de cada cita (entre paréntesis e indicando seguidamente el número de página, separado por dos puntos). Estas serán las obras de Eugenio Trías en las que se adoptará esta metodología:

años (1985-2004) en la *filosofía del límite* triasiana que constituyen la *fase de fundamentación teórico-sistemática del pensamiento limítrofe*. Etapa decisiva que viene a ser la *clave de lectura e interpretación de su creación*, tanto precedente como posterior.

El ser del límite que se recrea constituye la mayor aportación filosófica de Eugenio Trías bajo el epígrafe de *filosofía del límite*. Esta es su «*Idea filosófica*», que se despliega, primeramente, como *punto de llegada*, luego como *momento focal* y, finalmente, como «*recreaciones*» de un mismo fundamento o verdad filosófica. Esta *proposición filosófica* constituye la base del carácter orgánico del pensamiento filosófico del *límite*. Eugenio Trías, a partir de esta *idea*, ofrecerá tres proposiciones que constituyen la síntesis, al mismo tiempo que la conjunción, de su propuesta filosófica. *El ser del límite que se recrea* es la «*Idea filosófica*» que se despliega en toda su filosofía como una propuesta armónica y sistemática. «Una idea polifónica y coral del mundo» (LM: 1006).

Esta *idea filosófica* constituye una «*espiral reflexiva*» compuesta por tres proposiciones que se corresponden con los tres elementos de esta *verdad filosófica*: «el *ser* mismo», «el *límite* mismo» y «el *recrearse* de ser y límite». Esta es la *síntesis final* que encontramos en *El hilo de la verdad*. Según Trías, «pueden distinguirse tres giros de la espiral reflexiva por la que se va argumentado la *esencia* del ser del límite: el giro ontológico (que destaca el *ser*), el giro topológico (que pone en primer plano el *límite*) y el giro filosófico (en que se compone la síntesis, relativa a la verdad filosófica: *ser del límite que se recrea*)» (HV: 154). La *filosofía del límite* es, así, una *idea filosófica* que se despliega en una *espiral reflexiva* conformada por tres proposiciones: *ontológica*, *topológica* y *filosófica*.

Son muchas las imágenes, metáforas y analogías a las que Trías recurrirá para mostrar este despliegue, que es a la vez *ida*, *estancia* y *vuelta* (*ascenso*, *reposo* y *descenso*), *vuelta de tuerca* en la misma dirección. Se trata de una propuesta *abierto*, *dialogante* y *ecuménica*: un recorrido *laberíntico*, con tramos, recodos, *singladuras* en el que un mismo hilo recorre todo este peregrinar, es como el «hilo de Ariadna»³¹⁸. Este «hilo» de la filosofía del límite lo constituye el *ser del límite que se recrea*, que se ofrece como proposición verdadera y al mismo tiempo como propuesta de comprensión de la realidad y del sujeto de la filosofía. De este modo, la filosofía del límite es una *aventura* en la que se sigue este «hilo fino» propuesto como *verdad filosófica*. «Será preciso tener presente en la memoria el justo recuento de los tramos ya recorridos, o de los recodos transitados, con sus precarios albergues y estancias, o con sus estaciones de tránsito y sus moradas provisionales» (HV: 140).

Este «hilo rojo» es punto de *llegada*, *estancia* y *retorno* de toda la *aventura filosófica* que propone esta *idea* fundamental del *límite*. «Mediante él es posible orientarse en la peculiar manera de encaminarse a la que esta filosofía del límite invita en relación al conocimiento

Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio, Destino: Barcelona 2001 (CC), *La edad del espíritu*, Destino: Barcelona 2000 (EE), *El hilo de la verdad*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2014 (HV), *Lógica del límite*, Destino: Barcelona 1991 (LL), *Los Límites del mundo*, en *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2009, 727-1008 (LM), *Pensar la religión*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2015 (PR) y *La razón fronteriza*, en *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2009, 1127-1385 (RF). En algunos párrafos estas siglas pueden parecer repetitivas, no obstante, se han considerado como una ayuda tanto para la exposición como para la lectura. El convencional «*Ibid.*» se utilizará solo en los casos en que se refiera inmediatamente a la misma obra y página anteriormente citada.

³¹⁸ Trías sostiene al referirse al «título» de una de sus obras síntesis de la *filosofía del límite*: «el título de este libro (*El hilo de la verdad*), como se advierte en la cita inicial, procede del Auto Sacramental de Calderón de la Barca *El laberinto del mundo*. En él Calderón cristianiza la figura de Teseo y su combate con el Minotauro, lo mismo que el célebre “hilo de Ariadna” que le permitió salir de ese intrincado jardín [...]. Un jardín lleno de sinuosos meandros, con tramos de un posible deambular errático y sin rumbo, sin orientación alguna, lleno de trampas y de celadas, o de falsos pasajes y de sendas estériles» (HV: 139). Trías continúa, «también la aventura filosófica tiene ese carácter. También se halla abocada a seguir un entramado de episodios de su deambular hacia el centro. Un centro en el cual espera y aguarda el combate singular del sujeto de esta aventura con el Minotauro con el que le toca lidiar» (*Ibid.*).

filosófico (y a todas las experiencias que en relación a la filosofía son posibles)» (HV: 141). Estamos ante una de las filosofías más completas y fecundas de finales del siglo XX y comienzos del XXI cuya resonancia, comprensión y puesta en escena quizá apenas comienza a tener su verdadera *aventura filosófica*. A partir de la «frase» *el ser del límite que se recrea* es capaz de dar cuenta no solo del carácter sistemático de su pensamiento, de la belleza y armonía de su exposición, sino también de la comprensión de toda la historia de la filosofía, incluso puede representar una *filosofía de la historia*.

La *filosofía del límite* se ofrece como una propuesta que hace del pensar filosófico un *camino de encuentro, coincidencia y complementariedad con toda la creación humana*, especialmente con el pensamiento *ético, religioso y artístico* que constituirán, junto con el propiamente *filosófico*, los barrios de la *ciudad limítrofe* en la cual se *recrea el ser del límite*. Un *pensamiento ecuménico* en el que el *diálogo* parece ser la forma distintiva, especialmente bajo esa forma acuñada como «pensar en compañía». Representa una *actitud* filosófica, pero también una genial *creatividad*, que hace de esta *forma de pensar* una auténtica metodología. Piensa en compañía de Platón, Hegel, Nietzsche, Heidegger, lo mismo que la teología cristiana, el mazdeísmo, el hinduismo, pero, igualmente, Goethe, Beethoven, Brahms, Mahler, Duchamp, Orson Welles³¹⁹.

Significa un *modo amistoso (simpático y empático) de pensar las principales ideas filosóficas, éticas, religiosas, estéticas* que se han suscitado en la *historia del pensamiento*. Es diálogo receptivo, «desde la *filia*», con algunos de sus más notables representantes y expositores. Es una metodología, interpretativa y hermenéutica, denominada «recreación» que forma parte de la esencia de la *idea filosófica limítrofe* y que «puede probarse en figuras filosóficas como Nietzsche, o en aventuras de creación artística y literaria (Orson Welles, Marcel Duchamp). Se trata de acercarse lo más posible a lo que puede estar vivo en ese pensamiento (o en esa forma de arte o *poiésis*)» (HV: 310). *El ser del límite que se recrea* es, obviamente, «la regla de juego» para este diálogo. Es la luz que ilumina y armoniza las distintas *recreaciones* y que, como *hilo de Ariadna*, recorre esta aventura intelectual de la filosofía del límite.

Es una filosofía que representa una gran novedad en estos *tiempos de fragmentación* y todavía de imposición de la «verdad» científico-técnica. En este *tiempo de la «gran ocultación» moderna*, no solo del simbolismo y la trascendencia, sino también de toda propuesta metafísica y sistema de pensamiento, constituye una propuesta sistemática, orgánica, al mismo tiempo que abierta (en diálogo) y ecuménica (universal, de encuentro con los márgenes). Trías asume la tradición filosófica y su historia, pero tal asunción no significa una apología sin más, sino una relectura en clave limítrofe. Así lo manifiesta, por ejemplo, al referirse a la interpretación de *La República* platónica: «he intentado pensar con Platón, no desde él; tampoco contra él. Pero en ese diálogo fecundo y productivo no es posible rehuir lo que radicalmente distancia esta filosofía del límite de los aspectos menos asumibles de la gran fundación platónica» (HV: 310). Este es un talante que marca todo el pensamiento del límite.

Es la propuesta de una *recepción positiva* (amistosa, simpática, amigable) de la tradición filosófica. Y, no obstante, capaz de crítica y distanciamiento en cada «recreación» o «pensar en compañía». *La filosofía del límite es un pensamiento marcado por el diálogo, cuyo único criterio es la verdad del límite*. De este modo es posible una recepción amistosa tanto de Platón como de Nietzsche, más allá de que el segundo «aparentemente» pretenda destruir al primero.

³¹⁹ Este carácter *dialogante* tiene el «Libro quinto. Pensar en compañía» de *El hilo de la verdad*. Es una presentación sintética de los conceptos fundamentales de su pensamiento en compañía de *Así habló Zaratustra* de Nietzsche, el *Grand Verre* de Marcel Duchamp y la *Politeía* de Platón. Igualmente las monumentales obras *El canto de las sirenas* (2007) y *La imaginación Sonora* (2010), así como *De cine. Aventuras y extravíos* (2013). Y, desde luego, también *La edad del espíritu* (1994), obra fundamental y monumental en *diálogo amistoso* con las religiones y su historia.

En este punto el pensamiento limítrofe representa también una reconciliación entre ambos. Una novedad fundamental del pensamiento triasiano es la *defensa de la metafísica* y de un *sistema filosófico* en tiempos posmetafísicos, antimetafísicos y antisistema. Su filosofía es una *concepción armónica, articulada* bajo esa *verdad del límite* en la que «*siete categorías*» constituyen la columna vertebral de la conjunción entre *pensamiento* y *realidad* (ambas *redefinidas* limítrofemente).

Asimismo, el «principio de variación» viene a ser *proposición filosófica*. Es ese *ser del límite* en cuanto *se recrea*. Como en la música, en la que un mismo «Tema» se *varía o recrea*, aquí el *tema* es el *ser del límite* que *acontece, se varía o recrea*. Es esta la *proposición filosófica*. Este símil musical será fundamental en la comprensión de este *principio dinámico* y vertebrador de todo el pensamiento limítrofe. No obstante, la propuesta de una *idea filosófica*, en torno a la cual gire toda una concepción de la realidad y del pensamiento, es una apuesta que compromete todo despliegue posible. «Toda filosofía gravita en torno a una idea matriz, o a una Idea primigenia, en la que asume su máximo compromiso, y también su mayor riesgo y fortuna» (HV: 44). Una *proposición filosófica* requiere una «necesaria arquitectónica» que dé cuenta de la realidad. «La filosofía es, en este sentido, a la vez unitaria y susceptible de dispensarse y de recrearse en ámbitos bien diferenciados» (*Ibid.*).

Es la apuesta por un sistema global y englobante de la totalidad del pensamiento, abierto y receptivo. «Una idea polifónica y coral del mundo» que tiene como centro de *gravedad* la idea de «*límite*» concebida como *bisagra* y articulada como *suced* de *sucesos*. Noción que en *Filosofía del futuro* (1983) concibe como «*principio de variación*». Según Trías, *Los límites del mundo* (1985), constituye, en este sentido, «la estricta culminación y fundamentación metódica y lógica» de esta «Idea filosófica». Esta obra representa una inflexión en el pensamiento del límite. Pues aunque *Filosofía del futuro* ya ofrece un pensamiento más sistemático que ensayístico, es la obra de 1985 la que manifiesta una voluntad explícita de sistema bajo la noción fundamental de *límite*. Aquí también se revela la *dimensión intempestiva de su pensamiento*, quizá no tanto por la recuperación histórica de la noción de «sistema», cuanto por lo que puede ofrecer al futuro una propuesta de pensamiento global, al mismo tiempo que englobante. En tiempos policéntricos y fragmentarios, una *propuesta ecuménica* que parte de un fundamento, es tan novedosa como intempestiva, quizá más una tarea y un reto para el futuro³²⁰:

Sé que es mal momento para ofrecer al mundo un determinado sistema del mundo, por abierto y oxigenado que sea. Pero eso no es problema mío sino del mundo presente. Escribo para un mundo futuro por el que apuesto. Este es mi reto y mi riesgo principal. Pero no puedo dejar de decir lo que juzgo verdadero. Soy amigo de mi mundo, y de esa amistad es testigo este escrito [*Los Límites del mundo*], que es reflexión sobre la modernidad crítica en crisis y del tiempo de consumación en el que vivo. Pero soy más amigo de la verdad. Ésta debe abrir el presente hacia el futuro.

Este libro es, como el que precedió [*Filosofía del futuro*], una preparación de un nuevo estilo de ser, convivir y pensar en y desde la frontera misma: en y desde

³²⁰ Alberto Sucasas sostiene que «clausurado el acceso a la *philosophia proté*, solo queda ejercitar la reflexión en el cultivo de las “filosofías segundas” (las *filosofías de...*: de la ciencia, del arte, de la religión, de la política, del lenguaje, etc.). Tal parece ser el humilde destino del pensamiento de nuestra época. Acosado por un persistente malestar: el de explorar categorialmente diversas regiones óticas, y sus correlatos discursivos, sin contar para ello con una brújula ontológica. No obstante, cualquier otra tentativa se revela extemporánea o intempestiva. Lo es en grado sumo la aventura especulativa que Eugenio Trías inauguró con *Los límites del mundo* (1985) y que prolongan, en un esfuerzo sostenido, [...], algunos libros decisivos en la producción filosófica de nuestro tiempo: *La aventura filosófica* (1988), *Lógica del límite* (1991), *La edad del espíritu* (1994) o *La razón fronteriza* (1999)» (A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, pp. 17-18).

la verdad pensada como pura transparencia. Desde él puede recrearse cuanto somos y sentimos, cuanto pensamos, decimos: tentativas de dejar que lo mismo irrumpa como diferencia en la sucesión de sucesos que soy, que somos o que son, siendo todo un conjunto coral trabado a través de la barra o la bisagra: un variar de lo mismo, un recrearse recreando (LM: 1006).

Pero, ¿cómo es el *sistema* que propone Trías? ¿Qué características tiene? Su propuesta se nos descubre conforme avanzamos en su reflexión. Se podría sintetizar en la *espiral reflexiva* de los tres giros (ontológico, topológico y filosófico), el *principio de variación* y la *tabla categorial*. No obstante, lo primero que destaca es una *redefinición de lo que se entiende por sistema en filosofía*. «Es importante subrayar que por sistema no se debe entender, necesariamente, lo que por tal concibe, en filosofía, el idealismo absoluto de Hegel, con sus obvias presuposiciones de que todo lo racional es real, y todo lo real es racional» (RF: 1340). El de Trías es más bien una idea del último Schelling, el del *ideal-realismo*, aquel que sostiene que una voluntad de sistema no tiene por qué asumir una ontología como la hegeliana.

Para Trías, «el sistema de Schelling ya no es un sistema puramente idealista como el de Hegel; o idealista puro. Lo ideal es, desde luego, lo que en el sistema comparece como organicidad propia de la razón; pero ese ideal presupone siempre algo real sobre lo cual surge y se expansiona (hasta configurarse como sistema)» (*Ibid.*). Pero incluso más allá de Schelling, un «sistema» no significa necesariamente la postulación de una idea absoluta incommovible. El *límite*, como piedra angular de este sistema limítrofe, es un concepto «relativo» que se opone a toda idea de absoluto. Entonces es un sistema en movimiento, pero no mecánico sino «orgánico», pero es, sobre todo, un *sistema abierto*. «Su apertura le viene de su inspiración musical, basada en lo que suelo llamar *principio de variación*» (*Ibid.*). Un principio que hace del pensamiento filosófico reflexión sobre la *variación o recreación de lo mismo, el ser del límite*.

Es un *sistema del límite* abierto porque también las categorías como *ars magna* onto-topológicas son declaraciones de una realidad que es «mundo» (experiencia), pero también «sinmundo», *cercos herméticos*, solo pensable analógica e indirectamente (simbólicamente). *Puntos de fuga solo pensables, lo místico wittgensteiniano*. En este sentido, el *límite se constituye en un «incondicional» abierto*. «El *limes* es, se lo mire por donde se lo mire, una correlación (en tres cercos)» que no admite ser remitida a ninguna condición ulterior. El *principio de variación* y el *sistema de las categorías* revelan la naturaleza sistémica del pensamiento limítrofe. Si el *principio de variación* es la idea musical de un mismo «Tema» que se recrea, las categorías «revelan el carácter orgánico y vivo de la propia razón, que no es una razón mecánica ni simplemente dialéctica sino una razón viviente, surgida y afincada en el dato existencial del comienzo» (RF: 1341).

Un sistema que es orgánico porque, aunque coincide con el «mecanicismo» en la articulación que conforma un todo, no obstante, cada parte del organismo, sin dejar de formar parte de la arquitectónica, tiene su propio despliegue y recorrido. *Su propio modo de variación*. En el organismo «cada parte del mismo, si bien no puede subsistir sin su interrelación con el todo, posee por así decirlo autonomía relativa; posee vida propia» (RF: 1342). Aquí se manifiesta la *unidad sintética* entre estas dos claves limítrofes fundamentales: las *categorías* de la realidad y el *principio* dinámico y vertebrador *de variación*³²¹. Se trata de una *unidad* posible

³²¹ Trías propone un *sistema filosófico*, orgánico y abierto, que mostrará toda su potencia y aplicación en la propia exploración de su pensamiento. En cierta manera, es esto lo que aquí se pretende llevar a cabo. No obstante, formular una enunciación sintética del mismo es una tarea limitada, porque su dinamismo se pone justamente a prueba conforme se va desplegando toda la reflexión filosófica (exposición como la que aquí se lleva a cabo en el apartado 2.2). Sin embargo, un esbozo metodológico preliminar podría ser el siguiente: el *ser del límite que se recrea* constituye la «Idea filosófica» del pensamiento limítrofe. Es

la «proposición» culminante y punto de llegada de toda la reflexión limítrofe, así está formulada en *El hilo de la verdad* (2004). En este *axioma* quedan integrados el *sistema categorial* y el *principio de variación* (los dos elementos centrales de la reflexión del límite). Esta «Idea» constituye una «*espiral reflexiva*» compuesta de tres giros, que son las *tres proposiciones* fundamentales de la filosofía del límite: *ontológica*, *topológica* y *filosófica*. Cada una de estas tres formulaciones exploran un elemento respectivo de la «Idea filosófica»: el *ser* (ontología) *del límite* (topología) *que se recrea* (filosofía). Toda esta formulación tiene su fundamento en el «límite», «centro de gravedad» y «piedra angular». Sin embargo, en esta *espiral*, el «límite» constituye la *proposición topológica*. No obstante, el *límite* (como *barra*, *bisagra*, *espacio-luz*) fundamenta tanto al *ser* ontológico, por eso «*ser del límite*», como su *recreación* o *variación* que es propiamente la filosofía. Este «límite» que une y escinde toda la realidad es también el «espacio-luz» en el que *se da el ser del límite a la existencia*. *Proyecta* así un ámbito propio de la realidad, el *cerco fronterizo*. Significa una *redefinición de la noción de «realidad»*. La realidad queda redefinida en *tres cercos*: este *cerco fronterizo* que es mediación entre dos cercos «disimétricos» que son el *cerco del aparecer* (mundo, existencia, fenómenos) y el *cerco hermético* (sinmundo, misterio, lo místico). En cuanto a la temporalidad, esta realidad *se da* en una cuaterna de modos: el «*Instante*» como modo de temporalidad coincide con este «cerco fronterizo» espacial, da carne al tiempo y convoca a las otras tres modalidades del *pasado inmemorial*, *presente eterno* y *futuro escatológico*. Estas tres últimas son modalidades temporales eternas. Para comprender y acceder a esta realidad la filosofía del límite *ofrece y propone dos principios claves*: el «*sistema categorial*» y el «*principio de variación*». Ambos elementos pueden pensarse en *unidad sintética* (así se hace en *La edad del espíritu* y en *El hilo de la verdad*). En este sentido *La edad del espíritu* representa una prueba sobre la potencia de esta «Idea filosófica», solo que en clave simbólico-espiritual. Sin embargo, son dos elementos que también pueden enunciarse independientemente, las «categorías» como *proposición onto-topológica* (en *La razón fronteriza* las siete categorías de *matriz*, *existencia*, *limes*, *lógos*, *razón fronteriza*, *símbolo* y *ser del límite*, se ofrecen como una *gnoseología* o *teoría del conocimiento*) y el *principio de variación* como *proposición filosófica* (en *El canto de las sirenas* y en *La imaginación sonora* representa una *clave temporal* de la *recreación*). Por lo que respecta a la tabla categorial, «cada una de las categorías constituye una mónada, un auténtico microcosmos», «solo que, a diferencia de las mónadas leibnizeanas, éstas poseen ventanas: se articulan de forma estructural y sistemática con las demás, las cuales componen un conjunto finito. Se trata de siete categorías internamente relacionadas, cuyo interjuego constituye un verdadero sistema de la razón fronteriza. Pero que posee cada una de ellas, su propia singularidad indelegable, desde la cual reflejan el conjunto de lo que componen: eso de la cual son declaración y revelación (el ser del límite)» (RF: 1343). Pero la sinergia, dinamismo y movimiento de estas categorías está fundamentada y condicionada por la propia naturaleza del fundamento, el *límite*. Un *límite* que como *bisagra* une y escinde la realidad. «En el sistema están presentes y operativas las potencias internas de la esencia del ser del límite, la conjuntiva (que las articula de forma sistemática, o arquitectónica) y la disyuntiva (que las distingue y hasta opone entre sí, marcando la indiscernibilidad de cada una de ellas)» (*Ibid.*). Las categorías son, así, *declaraciones de la realidad y de la razón*. Esta última *redefinida* también en el pensamiento limítrofe como «*razón fronteriza*». Estas potencias que son igualmente del *ser del límite*, *proyección del límite* que se da en la existencia, configuran lo que se entiende aquí por realidad. Realidad que se da en tres cercos: el «cerco fronterizo» que une y escinde la realidad entre el *cerco del aparecer* y el *cerco hermético*, entre el *ser* y la *nada*. «Y las categorías dicen y declaran lo que ésta revela a la razón fronteriza, permitiendo de este modo, a través de su orgánico escalonarse y sucederse, lo que por verdad puede entenderse» (*Ibid.*). Es una verdad *onto-topológica*. Sin embargo, este *sistema categorial* y el *principio de variación*, pensados en *unidad sintética*, revelan la potencia sistemática y orgánica del pensamiento limítrofe. En cuanto al *principio de variación*, «es el que confiere carácter de sistema a esta filosofía del límite; pero de un sistema que explica, a partir o desde su propia organización estructurada, sus diferencias y variaciones, aquellas en las cuales la totalidad del conjunto sistemático se varía y se recrea» (RF: 1345). Gracias al *principio de variación* las categorías son algo más que una teoría del conocimiento onto-topológico: ofrecen en esta unidad sintética una *verdad filosófica*. Más aún, puede ser una clave de interpretación de toda la historia del pensamiento como *variación o recreación de un mismo ser del límite*. La imagen que usa Trías para explicar este *gran principio* es la musical: un mismo «Tema» (el ser del límite) que se varía o recrea (al modo de las variaciones musicales). Este sistema ofrece una *filosofía de la historia* marcada por una «cierta teleología». El acontecer histórico del ser del límite está marcado por cesuras y disyunciones que son justamente las que posibilitan el paso de una categoría a otra. Esta idea recuerda las *crisis paradigmáticas* de Kuhn, las que posibilitan el cambio de un *paradigma* a otro (no obstante, el propio Trías se encarga de distinguir: no es «un azar que *a posteriori* se contabiliza como *necesidad histórica*»). «Tales cesuras son, pues, a modos de hiatos del *continuum* histórico, las responsables de los cortes y las rupturas; o si se quiere decirse así, de las potencias destructivas que hacen posible las revoluciones» (*Ibid.*). De este modo, «cada nueva reorganización del mundo implica, pues, el predominio y hegemonía tónica de una de las siete categorías sobre las demás» (*Ibid.*). Sin embargo, por ser declaraciones del ser del límite, todas igualmente están marcadas por su potencia disyuntiva. En todo caso, la hegemonía de una determinada categoría configura un «mundo propio», «un microcosmos», un «*eón*», una determinada época histórica. Las categorías se consuman en la séptima declaración, *categoría sintética*, revelación del ser del límite. Esto explica también su tensión y cesura. Las seis primeras determinaciones son declaraciones relativas del *ser del límite* que tienden siempre a la consumación (a la séptima definición). «Poseen entre sí carácter antecedente o consecuente en relación a las demás (excepto la primera y la última). En este sentido (y sólo en éste) debe afirmarse que la historia, o el acontecer histórico, posee una interna teleología. O que historia y sistema se recubren mutuamente» (RF: 1346-1347). Estas categorías—como hemos visto—adquieren toda su potencia dinámica e histórica en el *principio de variación que completa y vertebra la configuración arquitectónica del pensamiento limítrofe*. Desde esta concepción, *la hegemonía de una determinada declaración categorial equivaldría a una variación* (según el símil musical del «Tema» y las «variaciones»). «De manera que en cada variación se restablece el sistema en su conjunto, pero cada vez en función de la hegemonía de aquella función tónica que asume una u otra categoría» (RF: 1346). De este modo, el *principio de variación* puede verse también como *principio dinámico y temporal* de toda recreación. Finalmente, la «unidad sintética» entre estos dos principios (además de esta

y necesaria en la comprensión de la «realidad» en sentido amplio, como *proposición filosófica*. Este es el sistema abierto y orgánico que se propone en esta «Idea filosófica». Esta es también su originalidad sistemática.

En cuanto a la defensa de la metafísica, la posición de Eugenio Trías es una genial reconciliación entre Platón y Nietzsche. Se podría decir que desde la perspectiva triasiana, ni el primero es del todo «platónico» (más bien, *malinterpretado* por la tradición), ni el segundo es radicalmente «nietzscheano» (porque es mucho más que la *filosofía del martillo* de *La voluntad de poder* y *El crepúsculo de los ídolos*) y, no obstante, pensando «en compañía» de ambos, surge una propuesta que es tanto metafísica como filosófica, porque «la verdadera filosofía es metafísica o, sencillamente, no es propiamente filosofía» (RF: 1289). Para Trías, en el Nietzsche de *Así habló Zaratustra*, no solo se manifiesta «un extraordinario modo de conjugar, como Platón, la creación artística poemática, con la iniciación filosófica hacia la sabiduría» (CC: 290), sino que lo hizo «componiendo un poema lleno de enigmáticos símbolos que albergaban y protegían poderosas ideas metafísicas (voluntad de poder, vida, eterno retorno de lo igual, superhombre)» (*Ibid.*).

En esta defensa de la metafísica, Trías no niega los textos antiplatónicos nietzscheanos, «en los que Nietzsche se dedica a filosofar “con el martillo”» (CC: 291). Textos en los que la «voluntad de poder» deja de ser «anhelo inextinguible de creación y recreación» (lo que Trías llamará «*Principio de variación*»), para diluirse y perderse como «voluntad de dominio y dominación» (*Ibid.*). Pero Nietzsche es radicalmente más. *Así habló Zaratustra*, además de ser unas de las obras nietzscheanas «en la cual la filosofía y la poesía logran hallar una compenetración profunda» (HV: 233), es un *poema filosófico* portador de «unas ideas en las que sorprendentemente resucitaban muchas de las mejores ideas platónicas: la idea de *éros*, o el gran anhelo de eternidad, como motor de la creación (voluntad de poder como voluntad de crear, *poiésis*)» (CC: 290).

Para Eugenio Trías, es este carácter creativo (*poiésis*) el que da unidad y *potencia* al pensamiento filosófico, también a Platón con sus diálogos y a Nietzsche con sus poemas. Solo que «Platón puso el listón altísimo al concebir una unión asintótica de Arte y Verdad, o de Filosofía y Creación (*poiésis*) que en la tradición posplatónica se quebró» (CC: 289). Es un *malentendido* propio de la «ironía platónica» que rechazaba, no la auténtica *poiésis*, sino un arte sin ideas, «puras imágenes», «meros relatos anecdóticos». «Platón no sancionó ese divorcio, sino que escenificó una suerte de Ciudad Ideal en la que un arte carente de pensamiento, simplemente imitativo, sólo apto para mostrar imágenes y anécdotas, no tenía lugar» (*Ibid.*).

En esta perspectiva, Platón y Nietzsche representan una misma propuesta. Significan una *elevación radical de la poiésis*. La verdadera *poiésis* es conocimiento y apertura filosófica. «La poesía sólo es tal si es filosófica; la filosofía sólo se realiza si tiene antenas poéticas» (CC: 290). Y este es el Nietzsche de *Así habló Zaratustra*, un *poema* (una sublime *poiésis*) que como toda auténtica *poiésis* es también *filosófica*. «Por eso sólo existe quizás un inmenso filósofo

visión diacrónica-histórica, *dinámica-temporal* como la que se ofrece en clave simbólico-religiosa en *La edad del espíritu*) también posibilita y ofrece una comprensión sincrónica como «variación» del *ser del límite* en diversos ámbitos del pensamiento. Es la idea de la *ciudad filosófica*. El *ser del límite* constituye con la *razón fronteriza* y el *suplemento simbólico* un triángulo ontológico que da lugar a una *ciudad ideal filosófica* compuesta de cuatro barrios: el *gnoseológico* y el *ético* que corresponden a la «razón fronteriza» y el *religioso* y el *estético* que pertenecen al «suplemento simbólico». Es esto lo que despliega *Ciudad sobre ciudad*: la *variación* o *recreación* categorial del *ser del límite* en sincronía con los problemas de la *verdad*, la *libertad*, lo *sagrado* y la *belleza*. Representa igualmente una aplicación concreta de la *septena categorial*, especialmente las llamadas *categorías reflexivas* («ser del límite», «razón fronteriza» y «suplemento simbólico»). El pensamiento limítrofe es un «ideal-realismo», por tanto, es también una *propuesta tanto de verdad como de libertad* al fronterizo, el *potencial* habitante del «límite».

platónico en toda nuestra tradición occidental: Nietzsche» (*Ibid.*)³²². Esta es una gran paradoja, pero también, un *yerro* o *extravío* del pensamiento filosófico contemporáneo. Se podría decir que *Así habló Zaratustra* es una *poiésis* filosófica como la platónica.

Pero en el gran poema escrito a miles de metros de altura por encima de los hombres, allí donde las mayores tragedias aparecen como comedias, esos conceptos adquieren un sentido bello, hermoso, afirmativo, que parecen hacerlos brotar, de manera espontánea, del gran arsenal platónico de *El Banquete*, *Fedro* o *La República*. Y es que Platón y Nietzsche son algo más que el comienzo y el cierre de la metafísica: son dos pensadores pre- y pos-metafísicos, todavía por descubrir, que pueden aún darnos indicación y dirección al pensar poético, y a la poesía filosófica (CC: 291).

Así habló Zaratustra es un gran *poema filosófico* que encarna radicalmente el ideal *poiético* de la «Ciudad Ideal» platónica. Trías agrega además que aquí, estas dos tendencias, «aptitud lírica» y «fuerza conceptual», se hallan mediadas por la «*inteligencia simbólica*». «Todo el *Zaratustra* constituye una verdadero “bosque de símbolos” [...]. Un entramado poderoso de grandes símbolos atraviesa de parte a parte ese *poema filosófico* que es *Así habló Zaratustra*» (HV: 234). Es esta una gran paradoja y genialidad triasiana. Este va a ser el *talante* que caracterizará a la filosofía del límite. En el pensamiento limítrofe hay *lugar para el encuentro*, no sólo entre estas dos figuras señeras del pensamiento occidental, sino también en la reflexión *artística, religiosa, política, científica*.

Más allá de los «límites» filosóficos, está el «Límite» (con mayúscula para marcar la diferencia), cúpula que une y escinde, piedra angular del ser y del pensamiento, *espacio-luz*, «Instante». En este sentido, la *defensa triasiana de la metafísica no es una asunción sin más*. Como sostiene Sucasas a propósito de la ontología del límite, se podría decir que hay una «ambigüedad» en el modo en que Trías *recrea* la tradición metafísica. «Por un lado, reivindica, con plena conciencia de lo intempestivo de la propuesta, la inspiración platónica de su filosofía, pero, por otro, da muestras de hondas discrepancias con las manifestaciones canónicas del platonismo. Ni mera prolongación o repetición de la metafísica, ni su rechazo tajante»³²³. El pensamiento del límite tiene, en este sentido, las características de una necesaria *actualización, purificación, redefinición y reescritura* filosóficas.

La verdadera filosofía es metafísica o, sencillamente, no es propiamente filosofía. Se orienta hacia el arcano como heliotropo hacia el sol. Y en esa orientación logra afinar en aquella tierra propia en la cual adquiere carta de ciudadanía. Esa tierra no es, precisamente, tierra firme. Es, más bien, una franja oscilante de territorio llena de precariedad y de difusos contornos. Es, de hecho, un contorno que, sin embargo, en función de la marcha misma de la reflexión, se comprime o se dilata. A tal contorno puede llamársele *limes*, evocando con esta denominación lo que por tal llamaban nuestros antepasados romanos (RF: 1289).

2.1.1 El límite como piedra angular y centro de gravedad

Antes de esbozar el *sistema* de la *filosofía del límite*, que se fundamenta y articula (teórica y formalmente) en esta etapa que hemos denominado de *fundamentación teórico-sistemática* (de *Los límites del mundo* a *El hilo de la verdad*), conviene también, de alguna manera,

³²² «Es decir, el filósofo que se reconoció a sí mismo como el más antiplatónico de los filósofos; el que en cierto modo condicionó a todos sus epígonos, incluso a los más grandes (Heidegger, por ejemplo), en asumir sin crítica el falaz corte histórico que propuso del extravío metafísico y nihilista propiciado por el propio Platón» (CC: 290).

³²³ A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, p. 30.

enmarcar la obra precedente y posterior en este conjunto unitario y, a la vez, sintetizar las fuentes de las cuales bebe el pensamiento triasiano. Es decir, entre 1985 y 2004 surge una propuesta clara y concreta que se expone principalmente en seis obras: *Los límites del mundo*, *La aventura filosófica*, *Lógica del límite*, *La razón fronteriza*, *Ciudad sobre ciudad* y *El hilo de la verdad*. Esta es la *filosofía límite* que tiene en el «*ser del límite que se recrea*» su *pedra angular*³²⁴.

¿Qué es de la obra tanto anterior como posterior a esta fundamentación? ¿Cuáles son las fuentes de las cuales bebe el pensamiento de Eugenio Trías? Estas son preguntas cuyas respuestas pueden ayudar a comprender no solo la propuesta de la filosofía del límite, sino también el propio itinerario triasiano. No obstante, en tanto que propuesta filosófica con un nombre concreto, «*filosofía del límite*», la primera cuestión pertinente e ineludible sería la pregunta por ese nombre que la distingue y especifica. ¿Qué cosa es el «*límite*»? El *límite* es la noción fundamental de la reflexión triasiana que da nombre específico a su propuesta como *filosofía del límite*. Como recuerda el propio autor, a comienzos de los años ochenta inició «una orientación filosófica arriesgada que intentaba abrir una brecha en filosofía en torno a la idea de límite» (HV: 175).

Esta noción se convierte, entonces, en «centro de gravedad» del proyecto filosófico triasiano (PR: 24). Según el propio Trías, con la noción de «*límite*», «*pedra angular*» de su pensamiento, «*desechada*» por la tradición filosófica, «no inventaba nada novedoso; la idea en cuestión es tan antigua como la filosofía. Y en filosofía puede afirmarse, con Whitehead, que sólo podemos añadir notas a pie de página a lo que los filósofos griegos comenzaron a pensar» (HV: 175)³²⁵. No obstante, por lo que respecta a esta noción fundamental, por la que su pensamiento adquiere este apellido distintivo «*del límite*», no es poca cosa su descubrimiento como centro de gravedad y piedra angular:

Advierto con verdadera satisfacción y alegría que no me había equivocado. A pesar del riesgo que supuso, en aquellos años, iniciar esa ruta del pensamiento, que de hecho ya había sido presentida en mis ensayos característicos de los finales de los setenta y principios de los ochenta, puedo ahora comprobar que la apuesta era fecunda, y que esa idea, algo marginal en filosofía, aunque siempre de alguna manera presente, no respondía a un capricho o a un golpe de intuición por mi parte sino a una necesidad del pensamiento de hoy (*Ibid.*).

Según Trías, esta noción la recibe de la tradición filosófica de la modernidad, especialmente del criticismo kantiano y su radicalización en Wittgenstein con el «giro lingüístico». «En la construcción crítica de Kant, lo mismo que en el *Tractatus* de Wittgenstein, la idea de *límite* es central» (PR: 24-25). La *idea filosófica del límite* surge de las propias *ideas-problemas* que planteaba la modernidad. A partir de la modernidad solo tenemos una razón encerrada en el cerco de su propio mundo, como *la mosca encerrada en la botella*, cada vez más radicalizada, sin más allá, sin *metafísica*. Una filosofía crítica que *avanzaba hasta el límite* para luego dar vueltas. «¿Es posible rebasar el coto dentro del cual hay lugar al conocimiento (Kant), a saber

³²⁴ La mención de estas seis obras en la comprensión del sistema filosófico de Eugenio Trías tiene un carácter meramente metodológico. En ellas se justifica filosóficamente una propuesta arquitectónica y orgánica bajo la noción fundamental de *límite* y de ahí su nombre de *etapa de fundamentación*. No obstante, a esta fase corresponden también las obras fundamentales de los barrios simbólico-religioso (*La edad del espíritu* en 1994) y ético (*Ética y condición humana* en el año 2000), entre otras. Todas ellas *variaciones* y exploraciones de la «Idea filosófica» fundamental.

³²⁵ Aquí mismo y en este sentido, Trías manifiesta con la humildad y empatía que le caracterizan, «tampoco inventó nada Heidegger, ni sus seguidores Derrida y Deleuze, por citar a los más flamantes, en el redescubrimiento de la idea de diferencia. Pero nadie que tenga sentido común en el gremio, o un mínimo de decencia, podrá referirse a las filosofías de la diferencia, o a lo que Gianni Vattimo llamaba en su libro *las aventuras de la diferencia*, sin citar a estos autores (y a algunos más que han prolongado y proseguido esa fecunda reflexión)» (HV: 175).

fenomenológico (Hegel), a comprensión (Heidegger), a proposición con sentido (Wittgenstein) [...]. ¿Es tal cosa posible?» (LM: 745). La respuesta afirmativa la tiene Trías en la noción de «límite». Y lo que era una piedra desechada, negativa en cuanto *límite*, se convierte en propuesta afirmativa, en «*filosofía del límite*».

Lo que Wittgenstein llama *límite del mundo* (corresponde a los límites del lenguaje) es erigido, en mi concepción filosófica como *ser*. Lo que desde Parménides y Aristóteles se entiende por tal (el ser en tanto que ser) es, precisamente, ese límite (de lenguaje y mundo) que Wittgenstein descubre en su exploración lógico-lingüística, radicalizando el empeño crítico kantiano por asegurar los límites de lo que puede ser conocido.

Sólo que la modernidad, desde Kant a Wittgenstein, concibe ese límite en términos exclusivamente negativos: como el índice de lo que *no* puede ser conocido, según Kant; o de lo que no puede decirse con significación, según Wittgenstein.

A ese límite le asigno carácter ontológico, de manera que pueda afirmarse que lo que desde los griegos se entiende por ser es, justamente, ese límite. A la síntesis así formada la llamo, en mis últimos textos, *ser del límite*, subrayando el carácter a la vez subjetivo y objetivo del genitivo (*ser del límite*) (PR: 25).

Para Trías, la filosofía del límite «propone como verdad una frase que puede enunciarse así: *ser del límite que se recrea*» (HV: 127). Pero, ¿qué significa esta frase que el pensamiento del límite descubre y declara como «proposición verdadera»? Trías propone el desglose de la misma, en los tres términos que la conforman, como la *esencia* de esta idea filosófica que se expresa como una «progresión reflexiva (en espiral)». Es una *reflexión en espiral en tres momentos*. Una «progresión especulativa» en la que se suceden diferentes *esferas* o *recorridos*³²⁶. Cada elemento de la proposición permite un recorrido propio, al mismo tiempo que entrelazado en esta espiral reflexiva. Se trata de «giros» que parten de la unidad de la proposición y que se despliegan en cada uno de sus miembros. «Enuncia, en primer lugar, la verdad del *ser* del límite que se recrea. En segundo lugar, la verdad del *ser* del *límite* que se recrea. Y, en tercer lugar, la verdad del *ser* del límite *que se recrea*» (HV: 128). Esquemáticamente, Trías los expone así:

En un primer giro de la espiral reflexiva se destaca el *ser mismo* (que en la existencia se otorga, y en la razón fronteriza se descubre); en el segundo giro se destaca el *límite mismo* (idéntico a «sí mismo», siempre en referencia a su propia e inmanente «alteridad»); y en un tercer giro se destaca el *recrearse* de lo mismo (o el «eterno retorno» de ese ser al mismo *límite*, referido siempre a su propia alteridad) (*Ibid.*).

La *espiral reflexiva* está conformada por estos tres giros, respectivamente, *ontológico*, *topológico* y *filosófico*. Estos constituyen igualmente la razón de una verdad *ontológica*, *topológica* y *filosófica*. Las ideas que conforman esta proposición son «Ideas» en el sentido platónico y kantiano, no obstante, *redefinidas* limítrofemente: «en el primer giro, el ser y la nada; en el segundo, la mismidad y la alteridad; y en el tercero la unidad y la multiplicidad (así como el reposo y el movimiento)» (HV: 128). En el esquema de las tres proposiciones, Trías en lugar de la «y» conjuntiva, *cópula que unifica y distingue*, entre el ser «y» la nada, la

³²⁶ A. SUCASAS, «Pensar la frontera. La filosofía del límite de Eugenio Trías», en A. SÁNCHEZ PASCUAL – J.-A. RODRÍGUEZ TOUS (eds.), *Eugenio Trías: el límite, el símbolo y las sombras*, Destino: Barcelona 2003, 333-352, p. 346.

mismidad «y» la alteridad, la unidad «y» la multiplicidad, pone la barra «/». Este signo, en cuanto *une* y *escinde* a la vez, se va a convertir en representación gráfica del *límite*.

A partir de esta noción de «límite» es propuesta y comprendida toda la especulación limítrofe, como pensamiento que piensa los *cercos* de la realidad y, fundamentalmente, lo que somos, *habitantes de la frontera*, habitantes del límite. «Esa barra (/) que articula y distingue cada par de ideas contrapuestas debe ser concebida “por dentro”. No es un simple trazado lineal. Es delatora de un espacio o ámbito, o de una franja habitable. Los romanos la llamaban *limes*. Proyecta una idea de sujeto, o de la condición que somos» (HV: 128-129). Aquí tiene lugar otra de las creaciones triasianas, pues la condición que somos es la de ser *potencialmente* habitantes de ese *límite o frontera*, de esa *franja habitable*, *somos fronterizos*. «El *limes* tiene sus propios pobladores o habitantes. Son aquellos que asumen esa condición limítrofe, y que constituyen el *limes* en su propio hábitat y territorio, o que cultivan el *limes* hasta hacer de él ámbito de colonización, cultivo y culto. Ésos son los *limitanei*, o los habitantes del *limes*. Se les puede llamar habitantes de la frontera o fronterizos» (RF: 1289-1290).

Desde la perspectiva del *límite como fundamento* lo que parecían tanteos y exploraciones, especialmente antes de 1985, ahora formarán parte de una propuesta articulada y armónica. Pensamiento limítrofe que tiene como *punto de llegada, reflexión y despliegue*, o de otro modo, *ascenso, reposo y regreso*, esta proposición del *ser del límite que se recrea*. «Esa proposición (filosófica), dice o afirma (como verdad filosófica) que el límite, que en la existencia *se da* (a modo de *ser del límite*) en virtud de que lo es *de sí mismo* (y en referencia a su propia alteridad), *se recrea* (en el modo de las variaciones musicales)» (HV: 134). Esta *referencia musical del tema y las variaciones*³²⁷, no es solo manifestación de una de las imágenes más utilizadas por Trías para exponer su filosofía, sino que descubre también otra de las nociones claves de su pensamiento, el *principio de variación*. «Gran axioma que tiene en este *símil musical* la mejor metáfora.

El *principio de variación* va a constituir la «*proposición filosófica*» de toda la «Idea filosófica» del límite. Este *principio* lo concibe, «desde *Meditación sobre el poder* hasta *Filosofía del futuro*, como lo que los escolásticos llamaban *principium individuationis*» (HV: 214). Esta idea de la *variación* forma parte de los primeros tanteos hacia la configuración de su filosofía del límite, sin embargo, su comprensión completa se da a partir de la proposición del *ser del límite que se recrea*. «El límite *se dice*, pues, *del ser* (y de su referencia, que es la *nada*); de *sí mismo* (y de su propia *alteridad*); y de “todo” lo que, a través de ese nexo del límite consigo y con su alteridad se promueve: el eterno retornar de lo mismo; el recrearse y variarse de un mismo límite que se da (como ser) en la existencia» (HV: 130).

Es un mismo *límite* el que *se dice*, tanto como verdad *ontológica*, como *topológica* y *filosófica*, en el sentido de que *se dice* del *ser*, de *sí mismo*, pero también como *variación* o *recreación* de ese mismo *ser del límite* que se da en la existencia. «Todo límite es siempre *de algo* (= x) y *en referencia a* “otra cosa” (= x). *No hay otra cosa que ser del límite que se recrea*

³²⁷ Para Trías, la *música* no es solo un recurso metafórico más para exponer su filosofía, sino que se convierte en una de las claves interpretativas de su pensamiento. Como sostiene Sucasas, «la publicación en 2007 de *El canto de las sirenas* supuso para el pensamiento del límite, propuesta filosófica de Eugenio Trías, el inicio de un *giro musical*. Aunque la música estuviese ya presente en múltiples ensayos de libros anteriores y la inspiración musical haya sido señal de identidad de esa escritura, la obra de 2007 ostenta carácter inaugural» (A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, p. 63). A esta monumental obra le siguió otra no menos colosal, *La imaginación sonora* (2010). Ambas son agrupadas significativamente bajo el subtítulo de «*argumentos musicales*». No obstante, podría decirse que este «*giro musical*» es una *recreación y despliegue* del *barrio estético de su ciudad fronteriza*, como ya lo había sido *La edad del espíritu* (1994) con respecto al *barrio religioso*. Aquí también hay que situar la impronta del *principio de variación* (aparentemente diferido durante la etapa de fundamentación sistemático-conceptual). Sin embargo, también es verdad que estas obras dan cuenta de la importancia que tiene la música en su filosofía. Se podría decir que la «música» es para Trías (*arte fronteriza* junto con la arquitectura) lo que la «poesía» significaba para Heidegger y su visión del lenguaje como «casa del ser». La *recreación* más prolífica de cuño triasiano corresponde al *barrio estético* de la ciudad del límite y su motivo fundamental es la música. En todo caso, también es manifestación de su profunda melomanía.

y *varía en su mismidad y alteridad*, no obstante, en cada giro reflexivo el límite se declina de distinto modo» (*Ibid.*), es decir, *ontológica, topológica y filosóficamente*. No obstante, la piedra angular del pensamiento limítrofe la constituye el «límite». «A ese límite, concebido como fundamento topo-lógico (del ser, de sí, de todo) lo llamo tentativamente, *espacio-luz*» (HV: 131). Esta representa la *esencia* de la verdad topológica. «Ese signo (/) se descubre a la razón fronteriza en este giro topológico como una conjunción/disyunción (y/o). O como una cópula (de pensamiento y vida) que, sin embargo, une y distingue; o encierra su interna inconmensurabilidad e “incongruencia”» (HV: 131).

El límite considerado *en sí mismo*, «límite en tanto que límite», es un *espacio-luz, trans/parencia pura, en la que toda la realidad se repliega*, pero es también *bisagra*, «signo de diferencia y concordancia (/)» *que hace posible la mismidad y la alteridad de lo mismo* por la que esta realidad también se despliega. Esta es la *verdad topológica* que da cuenta del límite mismo en tanto que límite y de su 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» (HV: 155). Este carácter *mistérico* del límite, en su *absoluta transparencia como espacio-luz a la vez que bisagra de toda posible verdad* (cuya mejor metáfora la encontrará Trías en el *Gran Vidrio* de Duchamp³²⁸), revela también la íntima relación que se da en el pensamiento limítrofe entre razón filosófica y lo que se llamará «suplemento simbólico». Gran novedad de la reflexión del límite³²⁹.

2.1.2 El principio de variación como *dynamis* del límite

La susodicha *espiral reflexiva* del límite da lugar a *tres giros* que corresponden a la verdad *ontológica, topológica y filosófica*. La proposición del *tercer giro* es la propia de la *variación*. Es esta la proposición que despliega el «*poder*» de *re-creación* del «ser del límite» tanto en un sentido *diacrónico* (el «acontecer» *simbólico y espiritual* de *La edad del espíritu*), como *sincrónicamente* (las «recreaciones» de los barrios de *Ciudad sobre ciudad*). Así, la *proposición filosófica* da cuenta del *ser del límite* en cuanto se *varía o recrea*, «(en el modo de las variaciones musicales)». Este símil musical será la metáfora predilecta del «giro filosófico».

³²⁸ El *Gran Vidrio* de Duchamp, *La Mariée mise à un par ses célibataires, même ...* (1915-1923), constituye una «audaz metáfora» del límite, en cuanto lámina de vidrio pintada que en su transparencia deja ver el anverso y el reverso como *mismidad y alteridad de lo mismo*. Pero sobre todo, por el *principio bisagra*, «dimensión “n”» que en la vista de canto hace que toda la realidad del *Gran Vidrio* se repliegue en un límite, *espacio-luz*. Es una obra que da cuenta de la idea del *límite en tanto que límite*. Ella, en su transparencia, despliega *la mismidad y alteridad de lo mismo*. Se convierte así en la imagen más potente del pensamiento del límite y de la *verdad topológica* que propone (Cf. LM: 945-1008, HV: 263-282).

³²⁹ Según Sucasas, la filosofía triasiana es una filosofía *novedosa*, «toda ella gira en torno a la noción de límite. Es, pues, una filosofía del límite, cuya elucidación obliga a analizar el espesor conceptual de tal idea, sin por ello dejar de lado su aura simbólico-figurativa. (Según Trías, símbolo estético e idea filosófica no son sino dos modos de comparecencia de una matriz común, a la que da el nombre de *arquetipo*)» (A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, p. 19). Según el propio Trías, el *arquetipo* se debe entender como la *síntesis entre símbolo e idea*. En el «epílogo» a *La edad del espíritu* sostiene que las categorías se pueden entender también como «mónadas», pero concebidas estas últimas como «entelequia: causa final en la cual alcanza su consumación. Tal consumación revela su carácter de *ser en acto (energeía)*» (EE: 505). En la interpretación triasiana «la Mónada es de hecho el arquetipo en el cual se halla sintetizada su expresión simbólica y la Idea (y el Ideal correspondiente) que revela su significación y sentido. Como tal *arquetipo* es la Mónada una síntesis de símbolo e idea. O es el *gozne* o la *bisagra* que articula en forma copulativa y conjuntiva, el símbolo con la idea. En ese gozne se concede *esquema* a la idea, y se da curso *imaginante* a ésta a través del símbolo. Tal gozne, o *limes*, constituye el *ser mismo (autó tó ón)* en el cual se manifiesta la cópula del (verbo ser) entre el símbolo y la Idea que la Mónada revela. Esa Mónada, como se ha ido viendo (en la historia categorial desplegada en *La edad del espíritu*), es plural: admite una difracción de siete puntos de vista (tanto como categorías o eones)» (EE: 504-505). Desde la visión categorial, las siete declaraciones triasianas (*matriz, existencia-mundo, cita con el límite, lógos, razón fronteriza, suplemento simbólico y ser del límite*) se convierten en «acepciones posibles del límite. O éste se dice y declara de siete modos» (HV: 199) y de ahí que sean las formas de recepción de la verdad filosófica por parte del sujeto fronterizo, habitante del *limes*. Las categorías se constituyen así en «columna vertebral, orgánica y constructiva, de esta filosofía del límite; su arquitectónica específica» (HV: 200). Esto último constituye la *teoría del conocimiento limítrofe*, el que corresponde al *quartier filosófico*.

¿Qué es, entonces, el *principio de variación*? Es el *principio* que «enuncia la verdad en la proposición filosófica» (HV: 135). Representa la «cumplida expresión» de esta propuesta (HV: 156). Constituye la *dynamis* que hace posible que el *entramado categorial del pensamiento limítrofe* (*matriz, existencia, limes, lógos, razón fronteriza, símbolo y ser del límite*), sea algo más que una teoría del ser (*proposición ontológica*). En este *principio* se completa la *síntesis filosófica* que manifiesta como verdad el «*ser del límite que se recrea*», «*verdad*» que es también «*reto*» a la *libertad* del fronterizo. Revela el *poder recreador del límite*.

El *límite* de la *proposición topológica* constituye el fundamento de sí mismo (*tautón*) y de su alteridad (*tó héteron*). De este modo, su «*auto-movimiento*» en sí mismo genera no solo el «*ser del límite*» de la *proposición ontológica*, sino también la posibilidad de toda variación o recreación (*proposición filosófica*). Este es el *principio de variación del límite*, su *poder de recreación*. Para Trías, este *giro filosófico* de la *espiral reflexiva* «lo es “de todo”: puro recrearse y variarse (de nuevo en el despliegue categorial y en sus formas de espacio y tiempo); de este modo el límite se dice de sí mismo como unidad que fecunda la multiplicidad (del ser, de sí, de todas las cosas)» (HV: 130). A este respecto se podría decir que las proposiciones ontológica y topológica *anticipan la verdad filosófica*, porque todas parten y se fundamentan en un mismo *límite*:

La verdad topológica enuncia la transparencia del límite. Éste trans/parece en su mismidad, siempre referida a su propia alteridad. Esa transparencia, que destaca el gozne o la bisagra (/) que une y distingue su propia mismidad y alteridad, muestra el giro interno y reflexivo en virtud del cual ese límite *se recrea* (en todas las formas que de esta suerte va gestando).

Se recrea, en efecto, en esos mismos giros promovidos, ontológico y topológico, hasta componer la *Idea filosófica*, la referente a la verdad que se propone: la que enuncia el recrearse o variarse de ese juego del Mismo y Otro que desde el límite se proyecta en el ser y en el existir, en la razón y en su *sombra*; se proyecta en ese ser del límite cuya *Idea* se va creando y recreando al compás de sus propias variaciones (HV: 132).

¿Qué dice, entonces, el *principio de variación*? Dice la verdad filosófica en cuanto *poder recreador del ser del límite*. «El Tema siempre es el mismo [...]. Pero ese Tema solo es tal en sus propias variaciones o transformaciones. Que dimanen, sin embargo, de su propia disposición interna, o del juego de mismidad y alteridad que ronda de forma intrínseca la condición y naturaleza misma del límite (en su inmanente auto-reflexión esencial)» (HV: 133). Es el «*principio rector*» del «*gran Tema*» de toda la filosofía del límite (HV: 307). En cuanto a la *proposición filosófica* que le corresponde, representa una forma crítica y discernidora de declarar este *poder recreador del límite* o, de otra manera, afirmar su recreación o variación.

En este «*Gran axioma*» se comprende la *propuesta de verdad y libertad* fronterizas. Una *proposición de verdad* que hace del pensamiento del límite una «*propuesta ético-filosófica*» y no solo «*ético-ontológica*» como la que se deduce del despliegue categorial de la cual da cuenta la *proposición onto-topológica*. Según Trías, «esta filosofía del límite alienta una modalidad peculiar de interpretación, tanto de los textos filosóficos, como de las obras de arte (y de las formas simbólico-religiosas)» (HV: 158). Se podría decir que este *principio* es la *potencia* del juego categorial onto-topológico y de todas las posibilidades del límite. «El *principio de variación* descubre la verdad de lo que hay; y también propone lo que *debe ser o existir*» (HV: 136).

Ese *principio de variación* enuncia la verdad en la *proposición filosófica*. Que es, ante todo, proposición; y que por tanto *se propone*. Y eso significa que se propone a una posible *respuesta*, abriendo así el juego de la *libertad*. Con lo que esa *propuesta de verdad*, que se despliega en el juego de las variaciones, en las que insiste el despliegue categorial (descubierto en el giro ontológico), debe concebirse como propuesta *ético-filosófica*, y no tan sólo como propuesta ético-ontológica (HV: 135).

Siguiendo al propio Trías, se podría decir que el *ser del límite que se recrea* es la propuesta filosófica que subyace en toda la filosofía del límite. Así lo aseveraba en 1985 en *Los límites del mundo*: «lo que se afirma no es lo dado o existente, sino el recrearse del ser propiciado por el ámbito o espacio-luz radicalmente expuesto» (LM: 1007). Este *recrearse* es lo propio del *principio de variación*. Para Trías, este es el *leitmotiv* de su propuesta, «lo que se afirma es la verdad, la pura transparencia, la bisagra o el límite como límite. Esta es mi propuesta filosófica, la que subyace a todo lo que llevo escrito desde *La filosofía y su sombra* o *La dispersión* hasta el *Tratado de la pasión* o *Filosofía del futuro*» (LM: 1007-1008)³³⁰.

En cuanto a la historia de este *principio* en el pensamiento limítrofe se podría decir que marca toda la creación triasiana desde sus mismos orígenes. No obstante, podríamos situar su puesta en escena en los años 70 y un papel estelar en *Filosofía del futuro* (1983). Sin embargo, con *Los límites del mundo* (1985), y su idea fundamental del «límite», pareció un principio temporalmente preterido. Como si le faltara un fundamento y una lógica propia: *un giro que, sin ser independiente, diera cuenta de su radicalidad*. Esta es la piedra angular, *el límite*. A partir de ella el «giro filosófico» de *El hilo de la verdad* (2004) será justamente el lugar del *principio de variación* dentro del pensamiento del «límite». «Meta-principio» que, como hemos visto, dará cuenta del movimiento y temporalidad de todo el pensamiento limítrofe, rematado en esta *espiral reflexiva* (en sus tres giros y proposiciones de verdad), e, igualmente, como una *propuesta de verdad y libertad filosóficas*.

En cualquier caso, no es un principio totalmente ausente en la primera obra de fundamentación conceptual, sino que tiene su lugar explícito (aunque modesto) en el «cuarto momento» (el «retorno») de la «*Crítica de la transparencia pura*» o «segunda sinfonía» de *Los límites del mundo*. Aquí, este «principio rector» de *lo verdadero* corresponde al momento de *retorno reflexivo* (*ascenso, reposo y regreso*). Ese que en el ciclo vital y filosófico de Trías se da a partir de 2004. *Primero hacía falta fundar el fundamento* (encontrarlo y desplegarlo) en una *idea filosófica completa*. Así queda constatado en *El hilo de la verdad* (2004), síntesis final de su etapa de fundamentación. Según el propio Trías, en este libro se pretende «pensar en

³³⁰ Esta *autointerpretación continuista* y unitaria del pensamiento del límite no deja de ser problemática, especialmente si consideramos el *salto* que se puede percibir del *inmanentismo* de *Filosofía del futuro* (1983) a la *metafísica* de *Los límites del mundo* (1985). Para Sucasas representa una tendencia presente en casi todos los grandes pensadores, pero esto no evita las evidentes «cesuras e interrupciones» (Cf. A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, p. 18). Sin embargo, a la luz de la propia lectura retrospectiva de Eugenio Trías, por ejemplo, la que hace en *Creaciones filosóficas*, también es evidente (algunas veces más, otras menos) el «ímpetu metafísico» por acercarse a lo que nos desborda, que en su primera etapa de exploración tiene fundamentalmente el nombre de «sombas». En cualquier caso, «no me resulta fácil explicar –asegura Trías– cómo fue posible que se me abriera un campo de reflexión mucho más radical del que hasta entonces solía frecuentar» («Prólogo», en *Creaciones filosóficas I*, pp. XII-XIII). Para Trías, esta *etapa de fundamentación del límite* que se inaugura con *Los límites del mundo* y que «difiere sensiblemente» de las tentativas filosóficas de los años setenta, obedece a un «proceso de maduración» que para entenderlo habría que sondear –según su propia interpretación– las «circunstancias» existenciales de su vida y su más «íntima singladura espiritual», pero todo ello como «sugereentes correlaciones analógicas», sin que signifique que exista un «vínculo trazable de carácter unívoco» (*Ibid.*, p. XIII-XIV): «el caso es que en ese periodo decisivo de mi vida se me planteó de forma muy radical mi compromiso con la filosofía, muy en particular con una filosofía con antenas metafísicas» (*Ibid.*, p. XIV). Se podría decir que tiene el carácter de una *conversión*, pero, igualmente, no podemos negar que la *búsqueda* incesante triasiana –desde su primera obra hasta la última– se puede entender como *variaciones* de un mismo tema. Ese principio rector de *variación* que unifica todo su pensamiento y la *idea filosófica del ser del límite*.

unidad y en forma sintética» dos ideas que fue elaborando en distintos momentos de su reflexión: el «*principio de variación*» como idea dinámica referida al tiempo y el «*ser del límite*» como idea preferentemente espacial o topológica (HV: 12).

En definitiva, el *principio de variación* es el «Gran Axioma»³³¹ que rige toda la obra triasiana dándole unidad a todo su pensamiento y carácter *arquitectónico* y *dinámico* a su propuesta filosófica del *límite*. Un principio que está presente en su primera fase de exploración y tanteo (antes de 1985), marca toda la orientación ensayística y sistemática de su reflexión (la

³³¹ La idea de «*Gran Axioma*» o «*Meta-principio*» para este «principio de variación» corresponde a Alberto Sucasas. Según él, «el principio de variación parece ofrecer una pauta imprescindible, a manera de meta-principio o Gran Axioma, para entender la propia aventura filosófica de Eugenio Trías y, muy en particular, su etapa limítrofe: pensar es expandir y diversificar una idea nuclear que vive a través de sus variaciones, recreándose en ellas» (A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, p. 60). Según el propio Trías, «toda la historia de la filosofía puede considerarse como un instante-eternidad que insiste y se recrea en sucesivas variaciones de sí mismo, de manera que aparece aquí y allá, el tema susceptible de variarse y su inversión» (E. TRÍAS, *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2007, p. 871). En la interpretación que hace Sucasas de *La imaginación sonora* como «escatología musical», «el *limes*, idea central del pensamiento de Trías, admite una doble configuración. *Onto-topológica*, en primer lugar: una ontología trágica que describe una trinidad de cercos (del aparecer, hermético y limítrofe) y, más allá de lo estrictamente ontológico, una topología del límite como Absoluto generador de aquella triplicidad, al que se da el nombre de *espacio-luz*. En esa primera acepción de la idea limítrofe la espacialidad actúa como hilo conductor, acogiéndose la empresa filosófica a una simbólica urbanístico-arquitectónica, la del ritual antiguo de la fundación –*inauguratio*– de una ciudad [...]. Pero la instancia limítrofe o fronteriza también puede declinarse en clave *temporal*, que se expande en otra tríada, las tres edades o eones de *matriz* (pre-mundana), *existencia* (mundana) y *eskhaton* (pos-mundano)» (A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, p. 70). En la lectura que hace Sucasas de esta obra, «si *El hilo de la verdad* ya puso de manifiesto la necesidad de compensar ese desequilibrio en una síntesis armónica de las dos lecturas posibles –espacial y temporal– de la noción de límite, el Principio de Variación recupera, con *La imaginación sonora*, sus derechos a una apoteosis filosófico-religiosa de base musical» (*Ibid.*). En esta meditación, el *despliegue onto-topológico* se complementa con el *despliegue filosófico*, culminación que es «escatológica» a partir de la manzana musical del barrio estético que, no obstante, abarca todo el suplemento simbólico del ser del límite. «*La arquitectónica* da paso a una instalación en la diacronía innegociable del sonido, con el objetivo de apurar hasta el extremo el dinamismo de la duración, vislumbrando cómo el tiempo desemboca en la eternidad» (*Ibid.*, pp. 70-71). Así, según Sucasas, «*La imaginación sonora* postula que lo eterno es la verdad consumada del tiempo y que, por ende, este no solo consiste en un incesante consumirse (su emblema, el Saturno devorador de hijos), sino que también es promesa de eternidad; que la muerte lejos de ser la verdad última de la vida, no es sino antesala de un renacer» (*Ibid.*, p. 71). Evidentemente se trata del ámbito propio del «suplemento simbólico» en el que no cabe la «mostración», y menos la «demostración» que pueda satisfacer cognitivamente esta *realización* del *principio de variación* en una *escatología*. La *escatología musical* planteada por Trías se da en un vínculo profundo entre los barrios religioso y estético. O dicho de otra manera, parece ineludible pensar la *escatología* sin el compromiso religioso. No obstante, se podría decir que se trata de la unidad profunda que en el *ser del límite* tiene la *razón fronteriza* y el *suplemento simbólico* como las dos estrellas que giran en torno a un mismo centro de gravedad. En esta perspectiva, el propio Sucasas sostiene que «al pensamiento filosófico le compete formular interrogantes escatológicas y elaborarlos desde una atenta escucha de las creaciones estéticas, pero la respuesta solo puede provenir del universo religioso» (*Ibid.*, p. 71). De este modo, se puede decir que «*La imaginación sonora* materializa una solución de compromiso: en lugar de elaborar una *meditatio mortis* desde la exégesis de textos presuntamente revelados, hacerlo interpretando su plasmación estética en el milenio musical dominado por el Gran Relato cristiano; mediando entre los dos órdenes (*ratio* y *fides*), el simbolismo musical permite acercarse al misterio sin por ello ofrecer una filosofía directamente religiosa, menos aún una teología, sino más bien una estética de vocación metafísica» (*Ibid.*, p. 72). Un antecedente importante de esta *escatología filosófica* la encontraríamos en el *Fedón* platónico, diálogo en el que se nos da cuenta de la muerte de Sócrates. Es un diálogo que habla de la *inmortalidad*, pero en un *contexto dramático* (que ahora Sucasas también parece relacionar entre *La imaginación sonora* y la propia vida de Trías): «próximo a morir (situación que extrema o radicaliza el momento biográfico en que comparecen, en *La imaginación sonora*, los músicos estudiados), el maestro ateniense se dispone a prestar consuelo a unos discípulos que le rodean desesperanzados. Es en esa prueba final donde Sócrates, filósofo confrontado con una muerte inminente, expresa entre el discurso argumentativo y el mito, una “fe racional” (¿cómo, si no, denominarla?) en la supervivencia del alma» (*Ibid.*, pp. 72-73). En esta hermenéutica los dos primeros argumentos platónicos, el *argumento de los contrarios* y el de la *reminiscencia*, revisten particular interés en este sentido escatológico. Según Trías, «Platón es quizá quien mejor nos enseña lo que es aprender a morir en el *Fedón*» (E. TRÍAS, *La imaginación sonora. Argumentos musicales*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2010, p. 590). De este modo, el *principio de variación* no solo revela la *potencia recreadora del ser del límite* (*proposición filosófica*), sino también la íntima *relación limítrofe* entre la «*razón fronteriza*» y el «*suplemento simbólico*», que ahora en la interpretación milenaria de la música occidental, se ofrecen como una *escatología musical* unidas en una misma «*Idea filosófica*». Según Sucasas, «Platón, filósofo de la mediación entre tiempo y eternidad, anticiparía la versión escatológica del Principio de Variación: la muerte no es, en su ultimidad, fenómeno último; más poderoso que el morir son el renacer, la metamorfosis... la resurrección» (A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, p. 73). Para Sucasas, «*La imaginación sonora* logra que el Principio de variación comparezca como *Principio Esperanza*» (*Ibid.*, p. 136).

cual se podría sintetizar como la «*La cosa y su sombra*»³³²) y reaparece de modo apoteósico en el *regressus* existencial del propio Trías, en la última etapa de su fecunda creación como *recreación* de la manzana estética de la música en sus monumentales «argumentos musicales»: *El canto de las sirenas* (2007) y *La imaginación sonora* (2010).

2.1.3 Etapas sucesivas del pensamiento triasiano

En la filosofía de Eugenio podemos distinguir *tres etapas sucesivas* que debemos comprender como *variaciones* de un mismo *ser del límite*, desde su primera obra *La filosofía y su sombra* (1969) hasta la póstuma *La funesta manía de pensar* (2018)³³³. Tres fases que siguiendo a Sucasas podríamos sintetizar como: *exploración, fundamentación y recreación*. Pero estos periodos tendrían su clave interpretativa (*retroactiva y futura*) en la etapa de *fundamentación teórico-sistemática*, la que comprendería las obras entre *Los límites del mundo* (1985) y *El hilo de la verdad* (2004). Este ciclo constituye la búsqueda-descubrimiento del fundamento. Esta «*pedra angular*» y «*centro de gravedad*» será la noción de «límite» y su proposición fundamental la «*Idea filosófica*» del *ser del límite que se recrea*.

En este sentido, la *verdad ontológica* tiene su desarrollo en el «*ser*» de la ontología tradicional, solo que ahora repensada como *ontología fronteriza*, porque este «*ser del límite*» es el «*ser*» que ha pensado la filosofía desde Parménides. De este modo, la filosofía del límite se propone como una *filosofía de frontera*. Tiene su esclarecimiento en la «razón». No obstante, es también una «*razón fronteriza*» que, al igual que en Kant y su esquematismo, también esta se declara en categorías (*límitrofes*). La «*topología*» será la verdad descubierta como fundante-fundamental de la «*Idea filosófica*» y constituirá la posibilidad de toda verdad *ontológica y filosófica*.

Esta *verdad topológica* del «límite en cuanto límite», en su *mismidad y alteridad de lo mismo*, se enuncia como «espacio-luz», «Puerta de acceso», «transparencia», «bisagra». Es esta *mismidad y alteridad del límite* en sí mismo –que hace posible una reflexión sobre el ser y la nada, pero también sobre la unidad y la multiplicidad, el reposo y el movimiento– la base de toda verdad filosófica. Para Sucasas, «el *tour de force* de Trías radica en promover, como coronación del edificio filosófico, una unidad en la que encuentra cobijo la escisión (conjunción/disyunción) *qua* escisión originaria»³³⁴. Pero, igualmente, esta topología descubre una franja habitable, un *limes*, entre el cerco fenoménico y el cerco hermético o misterio, en la cual habita el sujeto de la *razón fronteriza*. No obstante, si la *existencia límitrofe* «comparece originalmente con carácter de *datum*, la atalaya topológica permite concebirlo como efecto de una *donación*»³³⁵. Finalmente, la *verdad filosófica* manifiesta el recrearse o variarse de este *ser del límite*, porque es el *límite* el que se dice del *ser*, de *sí mismo* y *de todo*. En definitiva, es el propio «límite» el que se recrea o varía: se *dona*.

³³² Según Alberto Sucasas toda la obra triasiana se podría resumir en la expresión «*La cosa y su sombra*», como paráfrasis de la primera obra *La filosofía y su sombra* (A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, p. 20).

³³³ *La funesta manía de pensar* (Galaxia Gutenberg: Barcelona 2018) es una obra publicada póstumamente. No obstante, debe su título al propio Trías. En ella se recogen artículos escritos por el autor entre 2001 y 2013. Constituye un texto compilatorio que reúne ese «pensar en compañía» que caracteriza principalmente la etapa posterior a la fundamentación teórico-sistemática de la *filosofía del límite*: comprende artículos sobre arte, cine, música, política, religión «en compañía» de representantes de esos barrios de su *ciudad fronteriza*, también incluye una *esperanzadora* reflexión sobre la muerte, «El gran viaje».

³³⁴ A. SUCASAS, «Pensar la frontera. La filosofía del límite de Eugenio Trías», en *o.c.*, p. 349. En su interpretación, con este fundamento filosófico «ya no se trata de contraponer la absoluta unidad al orden de lo escindido (lo que la neutralizaría como fundamento), sino de remitir la escisión fenoménicamente dada a una escisión arquetípica, alojada en el corazón de la unidad» (*Ibid.*). Pero, según él, esta topología del espacio-luz no solo es «matriz originaria» de la coincidencia entre *pensar* y *ser*, «sino también de sus *sombras* respectivas (no ser o nada; sinrazón o locura)» (*Ibid.*). Así, al dar cabida –en el propio fundamento– «a todas las escisiones de que da noticia la experiencia», puede, ciertamente, postularse como *Fundamento absoluto*.

³³⁵ *Ibid.*, p. 350.

Esta afirmación del «límite como límite», fundamento del *ser* que se varía o recrea es, según Trías, la propuesta de la filosofía del límite. Una proposición de frontera donde *el centro y fundamento está en todas partes*. En la reflexión fronteriza, «esta irradiación del centro mismo, radicalmente pensada, es la pura dispersión. Lo disperso es eso mismo que insiste en recrearse y variarse: lo que vuelve a sí para ser siempre catapultado. El ser es, en su estructura misma, un insistente volver. El término ser debe pensarse como un suceder que vuelve: es, pues, un insistente volver a suceder» (LM: 1008). Así concluía Trías la primera obra de fundamentación de la filosofía del límite. Este es el pensamiento triasiano durante la etapa que hemos denominado de *fundamentación teórico-sistemática*, ciclo que comprende la creación entre los años 1985 y 2004. Pero, ¿cómo entender o interpretar su obra anterior, la que va desde sus primeras creaciones, es decir, desde 1969 (*La filosofía y su sombra*) hasta 1983 (*Filosofía del futuro*)?

Alberto Sucasas sostiene que «reflexión y escritura en ese pensador no obedecen a un paradigma acumulativo o “progresivo”; responden más bien, a un trabajo conceptual en espiral, a un dar vueltas en torno a lo mismo, añadiendo cada texto una nueva “vuelta de tuerca”»³³⁶. En este mismo sentido, el propio Trías al concluir *Los límites del mundo* sostenía que lo fundamentado en esa obra *subyacía* en toda su obra anterior. Pero tal afirmación no significa negar la vitalidad del pensamiento, pues lo contrario sería un monumento petrificado, condenado a desaparecer. Una propuesta inmovible desde el comienzo es contraria a la razón, ajena, por demás, a la propuesta de un sistema abierto como el planteado por Trías. Pero, sobre todo, deja de ser una *creación con nombre propio*.

Para Eugenio Trías la filosofía es «creación» («*poiésis*»). Este carácter afirma las reelaboraciones, reinterpretaciones y novedades propias de todo despliegue temporal, también de una *idea filosófica*³³⁷. En este sentido, es igualmente innegable (cosa que el propio Trías reconoce) la novedad que representa *Los límites del mundo* en el desarrollo, exposición y presentación del pensamiento limítrofe. Alberto Sucasas sostiene que «Trías no es ajeno a la tendencia, presente en casi todos los grandes pensadores, a ofrecer una lectura acentuadamente continuista de la propia evolución, incluso allí donde las cesuras e interrupciones resultan evidentes»³³⁸. El autor de *La música pensada* ofrece como ejemplo este mismo texto sistemático publicado en 1985, según él, «aunque solo fuese por la apertura al universo religioso que inaugura», parece «en acentuado contraste con el inmanentismo de *Filosofía del futuro*, editado dos años antes»³³⁹. No obstante, como sostenía Trías, *toda propuesta filosófica, en cuanto creación, tiene su propio proceso* y el filósofo es un *compositor, hermeneuta y exégeta de la historia, de su propio tiempo y también de su propia obra*³⁴⁰.

Una propuesta filosófica no surge consolidada «*ex nihilo*» sino que se va gestando, revelando, conforme se van creando y estableciendo tramos en cada *giro o vuelta de tuerca* que una misma idea descubre y despliega. Es un «hilo de Ariadna», a veces diáfano, otras más velado, el que conduce a la consolidación de una idea filosófica. «No se piense que ese proceso

³³⁶ A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, pp. 17-18.

³³⁷ En «Poética filosófica» (HV: 39-47), un inspirador capítulo de *El hilo de la verdad*, Trías establece una espléndida relación entre filosofía y poesía como «*poiésis*»: «los filósofos deberíamos también, como hacen los poetas, escribir nuestras poéticas: la suerte de preceptiva que hace explícita la pauta interna desde la cual se va gestando una *propuesta filosófica*» (p. 39). Trías añade, «de ahí la necesidad de que todo filósofo, en algún momento de su vida, reflexione sobre su propia forma de situarse en la creación; o de trazar la preceptiva que guía y gobierna, a veces oscuramente, su propia trayectoria y aventura» (HV: 41).

³³⁸ A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, p. 18, nota 1.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ Afirmaba Trías, «todo filósofo de verdad es, sobre todo, compositor. Sólo por serlo puede (y debe) ejercer también de intérprete y hermeneuta. Intérprete de sus propias tradiciones, exégeta de los signos de su tiempo, puede así componer una propuesta, o *proposición*, expresada en forma escrita, que sirva de hilo de Ariadna para abrir el gran laberinto de la recepción dialógica (en el debate, en la enseñanza, en la reflexión verbal acompañada). Inevitablemente debe ser, también, intérprete de su propia propuesta, de manera que ésta alcance el máximo de lucidez y auto-esclarecimiento crítico» (HV: 40).

irrumpe en toda su diáfana claridad en los procesos de creación, ya que la carga de reflexión trazada en textos se va iluminando, al propio forjador de los mismos, con el paso del tiempo y con el transcurso de la vida» (HV: 41). Según el propio Trías, en este proceso creativo e histórico de *consolidación* de una propuesta filosófica, nuevas creaciones producen una «*iluminación relampagueante*» que iluminan las precedentes y que quizá todo filósofo, incluso el aprendiz, ha experimentado en la exposición de una idea o en la comprensión de un autor o sus creaciones.

Olvidar ese carácter creador que posee la filosofía, la filosofía de siempre, la filosofía de hoy y de mañana, es condenarse a enterrarla en la incompreensión y en la mediocridad. Solo recordando estas verdades tan obvias es posible abrir el gran debate que se espera y desea en el próximo futuro: la relación compleja, tensa (pero amistosa y grandiosa) entre poesía y filosofía (*Ibid.*).

Naturalmente, *este carácter poiético de la filosofía no significa que el pensamiento filosófico sea meros tanteos y aproximaciones, más ensayos que elaboraciones conceptuales*. Según Trías, «esa reflexión sobre lo textual y literario no debe sumirnos en el obtuso logro “posmoderno” de un todo revuelto en el cual todo acaba siendo Igual (o “blanco sobre blanco”; allí donde se estrella la refracción cromática de la luz). El “blanco sobre blanco” nos sobrecoge como presión de silencio; y como cerco y acoso de todo lo que nos traspasa» (*Ibid.*). *Lo importante consiste en saber trazar las distancias y diferencias* (y esto podría valer igual para la religión, la teología o la ciencia) porque unos y otros *estamos abocados a un mismo «infinito»*.

En esta perspectiva podríamos situar la creación triasiana antes de 1985. La que hemos denominado *fase de exploración*. Se podría decir que el núcleo del magisterio filosófico triasiano lo constituye la noción de *límite*. En un primer momento de modo *subyacente* (primera etapa), después *fundamentándolo* (segunda etapa) y finalmente *recreándolo* (etapa tardía). De este modo se podría interpretar que la *fase subyacente* está marcada por el *pensamiento sobre las sombras del límite* y en la que prevalece el ensayo como forma de exposición. En cuanto a la *etapa de fundamentación teórica* predomina la *afirmación positiva del límite y su propuesta como piedra angular y centro de gravedad*. Finalmente, por lo que respecta al ciclo de *recreación*, podríamos decir, se mezclan la fundamentación conceptual con el ensayo e, igualmente, *el pensamiento «en compañía» tanto de la tradición filosófica como de la «poiésis» humana*. Alberto Sucasas ofrece esta presentación de la obra triasiana:

Subyace a toda la propuesta una intuición o inspiración de acentuado cuño dualístico: en la base de su desarrollo anida la aprehensión de una escisión agonística, que enfrenta cualquier positividad (razón, ser o belleza) con su *sombra* (locura, nada, lo siniestro). De ahí la persistencia del motivo trágico: más allá de su tematización explícita (magnífica la que en fecha temprana –1974– ofreció *Drama e identidad*), la sensibilidad hacia lo trágico aporta el *leitmotiv* u *ostinato* que confiere a la reflexión de Trías su pauta tonal hegemónica. Parafraseando el título de su primer libro (*La filosofía y su sombra*), cabría acoger toda la producción del autor bajo el único lema de *La cosa y su sombra*³⁴¹.

Para Trías, toda su orientación filosófica «tiene su arranque en la conciencia de un olvido; o de algo inhibido y censurado que merece ser considerado en forma filosófica» (CC: 227). A eso *olvidado, inhibido y censurado* lo llama «*sombra*». Se trata de pensar lo que significan

³⁴¹ A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, pp. 19-20.

«sombras» para la razón moderna: la locura y la sinrazón, en una época que *define la locura como enfermedad (in-firmus: falta de fundamento)*, pero también *la pasión como motor de todo pensar y actuar. Lo siniestro frente a lo bello y sublime, y lo sagrado y religioso frente a una razón que lo declara supersticioso*³⁴². Por lo mismo, una razón que *niega el símbolo*, que representan la religión y la estética, como modo de acceso indirecto a la realidad. En definitiva, una razón dogmática (*sacralizada, endiosada, autorrevelada*) que termina negando la metafísica como la verdadera filosofía. «Se trata, pues, de ir recorriendo el cerco de *sombras* que una razón restrictiva y poco aventurera va dejando tras de sí» (*Ibid.*)³⁴³.

Se trata, negativamente, de socavar una razón dogmática; y a la vez de reconstruir el *lógos* de tal manera que esa instigación de las sombras sea su propio modo de revitalizarse y legitimarse. En ese límite entre la razón y sus sombras esa razón halla su discernimiento *crítico*, el que permite concebir la razón como *razón crítica*. La razón es crítica, a mi modo de ver –apunta Trías–, si se reconoce *fronteriza*; si descubre en su límite y frontera (aquel que por lo demás determina nuestra propia condición) el lugar de posible diálogo hermenéutico en el que su trama categorial halla su contrapunto, su prueba, su puesta en *crisis* y su *experimentum crucis*. No concibo una razón crítica que no se halla en perpetua crisis (CC: 227-228).

Pensar las sombras es fundamental en la concepción arquitectónica de la filosofía triasiana (así se verá en el desarrollo de su sistema). Es lo propio de una *razón crítica* que lo será, en la medida en que se reconozca *fronteriza, marcada por el límite*. Una metafísica que solo se piensa como ontología es un pensamiento trágico. *La sombra del ser sin el límite (/)* es la nada absurda e ineludible en la que culmina la modernidad y, en buena medida, marca el pensamiento que llamamos «posmoderno». La consolidación del proyecto triasiano en la «Idea filosófica» no se comprendería, plenamente, sin esta etapa en la que se piensan las sombras del pensamiento. Porque no solo se trata de una forma de pensar, sino de una forma de dar cuenta de la reflexión dominante. Según Sucasas, «de hecho, la obra “ensayística” (la que precede a *Los límites del mundo*) se consagró a escrutar las *sombras* de algunos conceptos canónicos en la filosofía y la cultura de Occidente»³⁴⁴.

Podríamos preguntarnos, dado el *carácter ensayístico de esta etapa*, sobre la importancia que Trías da al ensayo en la filosofía. En la relectura, retrospectiva y sintética de la *filosofía del límite* que representa *El hilo de la verdad*, el ensayo filosófico tiene un *carácter propedéutico* (aunque no exclusivo, también puede tener un carácter recreador) que es tanto tanteo exploratorio como camino a una verdad filosófica. «En filosofía, el ensayo filosófico, cuando lo es de verdad, constituye el género más complejo y más difícil, y el más expresivo también; ya que el ensayo hace tientos con la escritura y el lenguaje con los cuales traba de forma explícita, pero siempre dejando que asomen, y finalmente se produzcan, verdaderas *formulaciones conceptuales*» (HV: 42).

Así podríamos comprender de modo general esta *primera fase* como de *tanteo y exploración* hacia la consolidación y propuesta de la «Idea filosófica». No obstante, como

³⁴² Según Trías, la religión fue juzgada y fiscalizada por la modernidad, especialmente en la Ilustración, «mediante un vocablo de oprobio que habían inventado para el caso nuestros ancestros romanos: la palabra *superstición*» (PR: 69).

³⁴³ Aquí mismo añade una *lista* de este «cerco de sombras», inhibido por la razón moderna, que da cuenta de la reflexión contenida en buena parte de sus obras de esta primera etapa. «Así el olvido de la metafísica, ya en mi primer libro; o del pensamiento mágico en el libro consagrado a rescatar éste; o la locura y la sinrazón como amenazas de la identidad del sujeto, y del cerco de máscaras en que puede descomponerse; o la pasión en relación al sujeto activo y racional; o lo siniestro en relación a los cánones estéticos que entronizan lo bello y lo sublime; o lo sagrado y lo religioso en la forma de razón ilustrada occidental; o lo simbólico en una razón incapaz de tramar nexos profundos con ello» (CC: 227).

³⁴⁴ A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, p. 20

sostiene el propio Trías, «no hay verdadera filosofía sin estilo, escritura y creación literaria; pero tampoco la hay sin elaborada forja conceptual» (HV: 43). Y aquí, en esta «forja conceptual», podemos situar las dos décadas que van desde 1985 hasta el 2004. Es el *ciclo de la consolidación de la filosofía del límite como propuesta filosófica conceptual-sistemática*. Esta es la *segunda etapa de la fundamentación*. No obstante, de alguna manera, y de ahí la imagen del «hilo de Ariadna», esta fase representa un punto de llegada de los tanteos y exploraciones del *pensar la cosa y su sombra*.

Según Sucasas, «ese escenario de quiebra y conflicto (la primera etapa) da paso, sin anularse, a la indagación de un Fundamento o Absoluto que unifica lo disociado, sobrepasando la hostilidad de los opuestos y trayendo a primer plano su matriz compartida»³⁴⁵. Aquí surge la noción de «límite» de *Los límites del mundo* (1985). *Ser del límite que se recrea*, que en *El hilo de la verdad* (2004) se propone como «verdad» de la «Idea filosófica» del pensamiento limítrofe. Desde esta perspectiva, Alberto Sucasas reflexiona sobre este periodo triasiano, entre estas dos obras, como de «dos décadas decisivas en la trayectoria de Eugenio Trías, empeñado en culminar un ambicioso proyecto de refundación filosófica que concilia, aun a contrapelo del *Zeitgeist*, la tradicional voluntad de sistema y la apertura del discurso tardomoderno, hostil a la clausura dogmática del pensamiento»³⁴⁶. Sucasas sostiene, además:

Ciudad sobre Ciudad y El hilo de la verdad parecen concluir el trabajo de fundamentación teórica, pues exponen, en síntesis madura, los tres ámbitos primordiales de especulación: una ontología trágica articulada basándose en la tríada de *cercos* (del aparecer, hermético y fronterizo); una topología que indaga, allende el nivel ontológico, la estructura y dinámica del *límite* en tanto que fundamento proyectivo, generador de las distinciones ontológicas; el diseño, en fin, de la *ciudad del límite*, dividida en cuatro barrios (filosófico, estético, religioso y ético-político)³⁴⁷.

Para Sucasas, *El hilo de la verdad* «consume el ciclo» especulativo-conceptual de fundamentación teórica. Esta obra representaría la síntesis final especulativo-conceptual de la filosofía del límite (con la cual se cierra esta *fase de fundamentación*), pero también como manifestación de toda la propuesta que, en esta obra, se despliega y se ofrece, tanto mediante el *ensayo filosófico*, como en la *elaboración conceptual*. «Ensayo» y «especulación» tienen aquí un carácter recapitulador que da cuenta de una larga *aventura*. Aquí, igualmente, el «*ser del límite*» y el «*principio de variación*» son pensados en *unidad sintética* con la cual se armonizan y se encajan las dos grandes claves o axiomas de la comprensión del «límite».

El hilo de la verdad consume el ciclo. Por tres razones: en virtud de su datación, tras veinte años de labor especulativa; por la equilibrada alternancia de capítulos teóricos y ensayísticos, que fusiona en un único libro los dos géneros de escritura practicados a lo largo de casi cuarenta años; por último y ante todo, en razón del vigor con que intenta fecundar recíprocamente la noción de límite y el *principio de variación*³⁴⁸.

Finalmente tenemos la *tercera etapa*, la que hemos denominado *fase de recreación o variación*. Representa el periodo de la *verdad filosófica* y del «*retorno*» del *principio de variación*. Axioma que encarnará, como hemos visto, la cumplida expresión de la *proposición filosófica*

³⁴⁵ *Ibid*

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 45.

³⁴⁷ *Ibid.*, pp. 45-46.

³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 45-46, nota 1.

del tercer giro de la «Idea filosófica». Así, es la etapa que despliega el *poder recreador del ser del límite*. Se caracteriza por las diversas aproximaciones a los barrios de la ciudad fronteriza. Destaca de modo especial la *recreación* obrada en la manzana musical del barrio simbólico-estético con las monumentales obras de «*argumentos musicales*» que hemos señalado. Es también una etapa que se caracteriza por un «pensar en compañía».

Una filosofía –que tiene en el *principio de variación* su verdad filosófica– no solo ha de reflexionar el «ser del límite» como ontología y topología (*onto-topología*), sino el *poder de recreación* de esta Idea. Aquí radica la importancia de la *imagen musical del tema y las variaciones*. Esta verdad hace del sistema triasiano una propuesta que es tanto global como abierta, puesto que es un mismo «Tema» que se despliega en *variaciones* espaciales y temporales. Para Trías, significa «hallar la mediación, en el *ser del límite*, que es el Tema de la propuesta, entre lo uno y lo vario, o entre lo universal y lo singular, o entre lo que siempre reposa en sí, en su propia condición temática, y lo que perpetuamente se metamorfosea y renueva, según su poder o potencia» (HV: 211).

Una vez fundamentada la *verdad onto-topológica*, ¿qué queda como tarea a la filosofía del límite? ¿Cuáles son sus posibilidades *reales*, más allá de ser una propuesta que reivindica a la metafísica como la verdadera filosofía, pero que, no obstante, no deja de ser *ideal*? En cierta manera, podríamos decir, *le queda explorar este «poder de recreación»*. Y quizá aquí tenga su razón de ser una propuesta «nada posmoderna y muy del siglo veintiuno» (HV: 54). Aquí acaso manifieste su carácter y capacidad ecuménica (dialogante), abierta a la trascendencia, al mismo tiempo que *preparación a un nuevo estilo de ser, convivir y pensar en y desde la frontera*. Una propuesta que seculariza la razón, al mismo tiempo que reivindica la dimensión simbólica del pensamiento.

Esta «fase tardía» se va a constituir en *vuelta de tuerca* del pensamiento limítrofe. Un «giro» se opera aquí, *el giro filosófico* «que especifica el carácter recreador de ese poder fértil y fecundo que, sin embargo, lo es sólo en la medida misma en que tiene carácter periférico (o fronterizo y limítrofe)» (HV: 196). Este es el despliegue del *principio de variación* que ahora *retorna* fundamentado como *esencia misma* de la verdad de esta «Idea filosófica», «siempre el mismo Tema». En el símil musical se hace referencia a la dimensión temporal, en cuanto *variación* que es *reposo y movimiento*, pero también espacial, porque es *unidad y multiplicidad*. En cualquier caso, habla fundamentalmente del poder (*dynamis*) recreador del ser del límite.

De este modo, es la etapa del *retorno* del *principio de variación* como *axioma filosófico*, pero de esta forma, también representa algo más: *mostrar* las posibilidades por las que la *propuesta del límite* puede ofrecerse como un «*ideal-realismo*». «Trías considera que el trabajo filosófico se despliega según un ritmo ternario, evocador del relato platónico de la caverna: *ascenso* (desde lo fenoménicamente dado hasta el fundamento incondicionado), *reposo* (descripción de la instancia fundante, en nuestro caso la idea de límite) y *regreso* (retorno al dato inicial, recuperado ahora en tanto que fundado en el límite)»³⁴⁹. Con esta fase *retornamos* a la primera etapa marcada por tanteos y exploraciones, solo que ahora, fundados en la proposición fundamental del *límite*. *Es, así, una etapa de recreaciones*. Así podemos leer lo que puede ser a la vez una síntesis de las etapas limítrofes ofrecida por el propio Trías y este «retorno» («regressus») en clave de *variación* que se hace al final de *Los límites del mundo*:

La primera sinfonía describió lo que en términos platónicos podría denominarse método ascendente, el que lleva del puro aparecer hasta lo incondicionado. En tanto el sujeto seguía su marcha ascendente, eso buscado aparecía sólo como fulgurante vislumbre o como instantánea ráfaga. O bien como lugar que debía ser postulado,

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 20.

sin que fuese posible nombrarlo ni colonizarlo. Era lugar vacío de la norma ética o estética, fundamento en falta del decir imperativo y de la productividad moral o artística que promovía [...].

La segunda sinfonía deja que la cosa misma se muestre en su prístina naturaleza como cristal puro. El sujeto, anulada la ascensión ya consumada, se detuvo, en pasmo o éxtasis iluminado y racional no místico sino locuaz, ante ese fundamento incondicionado. Se reveló éste como palabra racional, hundida en las fuentes y en las raíces limitativas de lo lógico puro, a través del despliegue de la proposición topológica. Enunció y sentenció ésta que lo mismo (el límite) es lo mismo en su absoluto diferenciarse. Al absoluto repliegue de toda diferencia en eso mismo le llamé momento de repliegue. El momento del despliegue señalaba el proyectarse de la mismidad (bisagra) en un mostrarse como espacio, es decir, como hoja de libro, puerta o lámina de cristal, según los canónicos ejemplos pedagógicos propuestos por Marcel Duchamp [...].

Ahora podría producirse una inversión en la marcha y método del discurso, dejando que ese fundamento fundamente, dejando que esa raíz de toda proyección muestre su productividad en la proyección. En virtud de ello, se podría al fin fundamentar rigurosamente el método y la ontología [...].

El recorrido consistiría, obviamente, en la manifestación irruptiva de esa pura transparencia de la bisagra a través de lo que fue recorrido a través del método y de la proposición ontológica. De este modo la filosofía podría desarrollar su marcha descendente, ese tercer momento del método filosófico que es el *regressus*. Si la primera sinfonía conjuga el verbo llegar y la segunda el parar o detenerse y fijarse en lo al fin hallado, será preciso conjugar alguna vez el verbo volver. En virtud de ello se vuelve al ser. Gracias a ese irrumpir del fundamento, el ser es recreado y fundado. Y con él también lo son la palabra y la escritura (LM: 1002-1004).

Pero también aquí podemos ver que estas etapas históricas se corresponden con las partes de un método. Se podría decir que es un camino de *ascenso*, *reposo* y *retorno* que se da en la propia historia del pensamiento limítrofe. Este tercer momento representa el ciclo del «*regressus*» o *descenso*. Es una «marcha descendente» monumental que abarca principalmente la recreación o vuelta de tuerca en los barrios de la ciudad fronteriza. La proposición fundamental la constituye la *idea filosófica*: «una idea polifónica y coral del mundo concebida desde la síntesis de la bisagra y su articulación de suceder de sucesos» (LM: 1006). La etapa de recreación tiene también el carácter de prueba final del pensamiento del límite:

Creo que el método de interpretación al que denomino recreación, y que pretende pensar en compañía de aventuras creadoras de distintos ámbitos (cine, filosofía, música, pintura, literatura, religión), constituye una prueba de fuego de la propia propuesta filosófica que aquí o en textos anteriores he ido desarrollando³⁵⁰.

Aquí la *recreación* brota de la propia esencia que promueve esta Idea como verdad. En cierta manera significa su convalidación y su apuesta. «Eso no tiene nada que ver con el concepto decimonónico de Sistema sino con la necesaria arquitectónica que la textura filosófica edifica, construye y reconstruye; ésta solo puede producirse si una articulación estructurada de conceptos desencadena una *proposición filosófica*» (HV: 44). Una vez formulada una propuesta filosófica, bajo una determinada «arquitectónica», la misma tiene la necesidad de convalidarse. La de Trías, planteada conceptualmente por primera vez en *Los límites del mundo*, tiene la tarea desplegar-convalidar los tres giros de la espiral reflexiva, «esencia» del pensamiento limítrofe.

³⁵⁰ E. TRÍAS, *El canto de las sirenas, o.c.*, p. 917.

Que esa propuesta pueda mostrarse operativa en todos los ámbitos y barrios de su elección es, justamente, lo que toda filosofía se ve en la necesidad de poner a prueba; o de experimentar una y otra vez, en confrontación con la *experiencia de vida* en el más amplio sentido de la expresión. La filosofía es, en este sentido, a la vez unitaria y susceptible de dispersarse y de recrearse en ámbitos bien diferenciados. Posee un doble movimiento y ritmo de expansión y contracción (HV: 44).

Se podría decir que en esta visión la exigencia de *unidad* de una propuesta filosófica es tan importante como su *capacidad de recrearse*. En Trías este deber lo asume un «*ser*» que en su propia propuesta filosófica «puede y debe ser concebido como *ser del límite* que se va *recreando y variando*» (HV: 45). Esta *proposición* constituye una «Idea primigenia» que no solo da nombre propio al pensamiento desplegado, sino también validación a la *filosofía del límite* en su propuesta e igualmente en sus consecuencias.

Una Idea que no puede formularse una sola vez, sino que se va gestando y variando, o recreando, a medida que la aventura filosófica se va produciendo; en el avance mismo de una vida comprometida con esa literatura de conocimiento, ensayística y conceptual a la vez, ejercida en el límite de lo que podemos conocer y expresar; y en *referencia* a lo que se retira y repliega a nuestra percepción y entendimiento; en ese límite del mundo (o *Finis terrae*) que constituye, ni más ni menos, el signo y emblema de nuestra identidad y condición humana; y acaso, o sobre todo, la señal misma de la realidad última e incondicional de lo que Parménides comenzó a pensar como el *ser mismo* (HV: 44-45).

Así podemos comprender esta etapa de recreación y variación de la filosofía del límite. *Fase* que se despliega en parte a la par con la formulación conceptual, así las obras sobre el *quartier ético* (*Ética y condición humana*, en el 2000, y *La política y su sombra*, en el 2005), como también sobre el *barrio religioso*, reivindicado por Trías de un modo novedoso y constructivo en *La edad del espíritu* (1994), una obra mayor, y el *Diccionario del espíritu* (1994), *Pensar la religión* (1997) y *Por qué necesitamos la religión* (2000), que podemos considerar obras menores. No obstante, si bien es de gran relevancia, como sostiene Sucasas, que «la religión ha despertado en Trías un interés solo parangonable al estrictamente filosófico, hasta conformar un orden enciclopédico»³⁵¹, es propiamente el *barrio estético* el que de modo explícito abarca la totalidad de la producción triasiana en su última etapa.

Una «*manzana del barrio estético*», la música, constituye la mayor *variación* que Eugenio Trías lleva a cabo después de la síntesis expuesta en *El hilo de la verdad* (2004). Dos textos monumentales dan cuenta de este interés, *El canto de las sirenas* (2007) y *La imaginación sonora* (2010), ambas agrupadas bajo el epígrafe «*argumentos musicales*». En ellas *recrea* el pensamiento del límite como «*pensar en compañía*» de la *música*. Estas dos obras marcan la última etapa de su pensamiento. La etapa del «*regressus*»³⁵². Ellas revelan una inclinación filosófico-musical, fuente de metáforas para su meditación, pero, sobre todo, manifiestan quizá

³⁵¹ A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, pp. 46-47.

³⁵² Sobre este *regressus* en la música son significativas dos expresiones de Alberto Sucasas. Por una parte, la *hipótesis* que intenta probar sobre la obra triasiana del 2004: «*La imaginación sonora* consiste en una verificación, filosófico-musical, del apotegma de Eliot, *En mi principio está mi fin*» (*Ibid.*, p. 69). La otra, su afirmación final de *La música pensada*. En ella, en tono poético y sin duda de una gran profundidad y trascendencia, concluye su obra proclamando: «*La imaginación sonora* logra que el Principio de Variación comparezca como *Principio de esperanza*» (*Ibid.*, p. 136).

la apuesta por un nuevo «paradigma». Un *paradigma* que no es tanto para imponerse, cuanto para *dialogar en compañía* y, sobre todo, *encontrarnos*.

La publicación en el 2007 de *El canto de las sirenas* supuso para el pensamiento del límite, propuesta filosófica de Eugenio Trías, el inicio de un *giro musical*. Aunque la música estuviese ya presente en múltiples ensayos de libros anteriores y la inspiración musical haya sido seña de identidad de esa escritura, la obra de 2007 ostenta carácter inaugural. Al menos por dos razones. Cuantitativa, la primera: *El canto de las sirenas* es un libro vastísimo –el más extenso del corpus de Trías– íntegramente consagrado al arte del sonido, algo inédito en la producción precedente. De orden cualitativo, la segunda: ese texto prolijo anuncia un cambio de rumbo en la filosofía, a la vez novedoso (la expresión «giro musical» pone en entredicho la vigencia del «giro lingüístico» dominante en el pensamiento del Novecientos) y fiel a una tradición milenaria –de raigambre pitagórica y, sobre todo, platónica– que atraviesa, en régimen de quasi-clandestinidad (su exploración de una posible ciencia del Límite habría sido reiteradamente reprimida por el paradigma, logocéntrico y ontologista, preponderante de Parménides-Aristóteles a Wittgenstein-Heidegger), dos milenios y medio de especulación europea.

Con total naturalidad, la aparición, tres años después, de *La imaginación sonora* invita a una recepción en clave continuista. Así lo sugiere el diseño común a ambos libros: a un prólogo (presentación de conjunto que destaca tanto el interés o pasión musicales subyacentes como la vocación inequívocamente filosófica de pensar el hecho sonoro) sigue una dilatada serie de capítulos monográficos sobre grandes compositores (veintitrés en *El canto de las sirenas*, de Monteverdi a Xenakis; quince en *La imaginación sonora*, de Josquin Des Prés –precedido por un análisis del nacimiento de la escritura musical y sus consecuencias en el surgimiento de la polifonía contrapuntística– a Giacinto Scelsi) para concluir con una «Coda filosófica» articulada en tres partes o movimientos. El autor sugiere incluso la posible prosecución, hasta consumir una magna trilogía músico-lógica, del programa, por más que someta a aplazamiento indeterminado la confección de la tercera entrega³⁵³.

Podríamos decir que el barrio religioso y el barrio estético (especialmente la manzana musical), constituyen las dos recreaciones más importantes en esta última fase temporal e histórica, que coincide también con el término existencial de Eugenio Trías. Sucintamente podríamos decir que se trata de la *recreación* de dos ámbitos marginados por el pensamiento filosófico dominante durante la modernidad y que, sin embargo, son fundamentales en la comprensión, ahora no tanto del pensamiento del *límite* triasiano (en cuanto ya consolidado), sino de nuestra propia condición como *potenciales* habitantes de la frontera. No obstante, Trías también destaca la naturaleza propia de cada uno de los barrios de la *ciudadela del límite*, «cada uno de ellos posee su propia autonomía relativa; guarda importantes relaciones y diferencias con los restantes; y ninguno está subordinado en relación jerárquica con respecto a los demás» (HV: 45).

No se trata, como sostuvieron Kant y los kantianos, de subordinar la razón teórica a la razón práctica, ni tampoco a la inversa, como según Trías, sostuvieron los clásicos griegos. Pero tampoco pretende, como en el pensamiento llamado «posmoderno», hacer del arte (como en Nietzsche y Heidegger) y de la religión (como en Vattimo), la *filosofía sin metafísica*. «Tampoco la religión marca su predominio sobre los demás; ni el arte es, como quería Nietzsche, y el propio Heidegger, el paradigma de un nuevo concepto ontológico de verdad»

³⁵³ *Ibid.*, pp. 63-64.

(*Ibid.*). Según él, «la verdad ontológica (relativa al ser del límite que se recrea) debe mostrar la armonía en la discordia entre un renovado concepto de inteligencia y razón (o razón fronteriza) y un nuevo concepto de realidad que permita exhibir en ella el mismo juego de categorías que en la razón se descubren» (HV: 46).

Es una *razón fronteriza* y, por tanto, abierta al símbolo como modo también «verdadero» –aunque indirecto y analógico– de manifestarse la realidad, puesto que lo primero no es la razón tanto teórica como práctica, o la religión o la estética, sino el *ser de límite* que se manifiesta y se revela tanto en la razón fronteriza como en el «suplemento simbólico». En definitiva, en estas tres fases (*exploración, fundamentación y recreación*) propuestas como «*sucesivas*» porque pensamos que no hay rupturas radicales entre ellas, en las que *la fase de fundamentación representa la piedra angular de todo el edificio limítrofe*, podríamos sintetizar el desarrollo tanto diacrónico como sincrónico (*despliegue y propuesta*) de toda la reflexión filosófica de Eugenio Trías³⁵⁴. Etapas que pueden ser vistas también en concordancia con el *camino o método* propuesto en *Los límites del mundo*.

³⁵⁴ Otros autores como José Manuel Martínez-Pulet y siguiendo a este, Arash Arjomandi, también distinguen tres «*etapas*» o «*fases sucesivas*» en el pensamiento de Eugenio Trías (Cf. MARTÍNEZ-PULET, *Variaciones del límite*, o.c., pp. 39-40, ARASH ARJOMANDI, *Razón y revelación. La religión en el proyecto filosófico de Eugenio Trías*, El Cobre: Barcelona 2007, pp. 21-23). No obstante, es una clasificación que sigue otra cronología. Aunque según Martínez-Pulet, es «la clasificación que la crítica da normalmente» a la filosofía triasiana (MARTÍNEZ-PULET, o.c., p. 39). Sin embargo, se trata de una perspectiva del año 2003, es decir, aún quedan más de diez años de profundas recreaciones triasianas. Asimismo, aunque Arash Arjomandi escriba en 2007, en esta clasificación también sigue a Martínez-Pulet. Según este último autor, en el pensamiento triasiano habría «un periodo inicial de formación y búsqueda de un estilo propio de escritura y pensamiento» (o.c., p. 39). Comprendería los primeros libros entre *La filosofía y su sombra* (1969) y *La dispersión* (1971). Le seguiría «una etapa más experimental y ensayística en la que el autor se interna por los diversos ámbitos de la cultura occidental (la literatura, la música, el cine o las artes en general), pero no de forma aislada o compartimentada, sino con el objeto de abrirse hacia planteamientos ontológicos» (*Ibid.*, pp. 39-40). Con temas fundamentalmente «éticos» y «estéticos», «el ensayo, o una genuina fusión de ensayo y tratado, sería el género filosófico escogido para llevar a cabo esta incursión» (*Ibid.*, p. 40). Abarcaría los textos publicados entre *Drama e identidad* (1974) y *Lo bello y lo siniestro* (1982). Finalmente, la tercera etapa sería la «propia ontológica de la “filosofía del límite”». Son momentos de mayor exigencia metódica y precisión conceptual [...]. Estaría formada por sus últimos libros: *Filosofía del futuro*, *Los límites del mundo*, *La aventura filosófica*, *Lógica del límite*, *La edad del espíritu*, *La razón fronteriza*, *Ética y condición humana* y *Ciudad sobre ciudad*» (*Ibid.*). No obstante, Martínez-Pulet también sostiene que «la mera distribución en etapas o fases no da justa cuenta de la singularidad del pensar triasiano» (*Ibid.*), de ahí que prefiera hablar de «*variaciones*» del pensamiento del límite, siguiendo la propia metáfora triasiana del «tema y las variaciones». En su análisis, a partir del centro de gravedad o piedra angular que representa el «límite» «cabe interpretar esto de otro modo: señalando cómo ese límite que atraviesa el decir filosófico, el decir de cada “variación”, y que llega a ser fecunda “idea” filosófica en la tercera, es, antes de nada, abierto por primera vez en el marco del estructuralismo (primera variación), y después, a través de una crítica de la cultura occidental (heredada de la Nietzsche, pero de la que se distancia en algunos aspectos) y de su ontología (segunda variación)» (*Ibid.*, pp. 40-41). En este sentido, en el momento que escribe (2003) distingue *tres variaciones* en el pensamiento triasiano, que de modo general se corresponden con las tres etapas o fases sucesivas propuestas (1ª. *periodo inicial de formación y búsqueda de un estilo propio de escritura y pensamiento en diálogo con el estructuralismo*, 2ª. *etapa experimental y ensayística en diálogo principalmente con Platón y Nietzsche* y 3ª. *la etapa propiamente ontológica de la filosofía del límite*) (Cf. *Ibid.*, pp. 42-47.). Se destaca, siguiendo al propio Trías, la idea de «*variación*» como clave de comprensión del desarrollo y articulación de la filosofía del límite. El propio título de la obra de Martínez Pulet se hace eco de esta lectura: «*Variaciones del límite*». «El itinerario filosófico triasiano puede ser descrito entonces como una sucesión de variaciones sobre distintos “centros tonales” que modulan, cada vez, una misma experiencia: el “límite como espacio crítico de sentido”, o como lugar donde acontece el ser y la verdad. La exigencia de dar forma conceptual a ese límite, primeramente, desvelado como y frente al estructuralismo, formulado después como espacio del poder y la pasión, y, finalmente teorizado como “filosofía del límite”, permite comprender su itinerario filosófico como la necesidad de dotar a la filosofía de un nuevo fundamento. Su filosofía es, en efecto, una redefinición de lo que por fundamento ha de entenderse tras el final de la metafísica, e incluso una relectura de la metafísica tras la muerte de Dios y la metafísica platónica. Su proceder va a ser en este sentido, simultáneamente, de expansión y de repliegue, de avance y retroceso» (*Ibid.*, p. 41-42.). Antonio Campillo, por su parte, distinguía también, en el año 2007, «dos épocas de su trayectoria intelectual mediante una serie de rasgos distintivos» (A. CAMPILLO, «La Ley de la ciudad. Filosofía del límite de Eugenio Trías», en *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX: Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías*, Biblioteca Nueva: Madrid 2009, 155-172, p. 163.). Según él, «parece claro que a mediados de los años 80, como ha reconocido el autor en varias ocasiones, se produce un giro en su pensamiento, una inflexión teórica que nos permite hablar de un “primer Trías” y un “segundo Trías”» (*Ibid.*). En la comprensión de los «*dos Trías*», Campillo coincide también (como sucede en todas las interpretaciones sobre el pensamiento triasiano) en que *Los límites del mundo* (1985) significó el inicio de una etapa de fundamentación y de clara voluntad de sistema. Según él, el periodo entre los años 1969 y 1983 marcaría la primera época. «En los quince años que van de *La filosofía y su sombra* (1969) a *La filosofía del futuro* (1983), Trías publica quince

2.1.4 Contextualización y fuentes del pensamiento triasiano

Una cuestión importante en la comprensión de la *filosofía del límite* es la relativa a las fuentes de las cuales bebe el pensamiento triasiano. Se podría decir, las mismas son tan amplias como ecuménicas: *plurales, complejas y diversificadas* como la propia filosofía que promueve y, no obstante, armonizadas en una noción común que se define como «*Idea Filosófica*». Por todas partes, en sus *recreaciones*, descuellan monumentales y profundos análisis sobre los distintos campos de la *variación del límite*. Sin embargo, también habría que mencionar la *presencia tutelar de Platón y Nietzsche en su filosofía*. Ambas son aquí, paradójicamente, figuras estelares y transversales³⁵⁵.

En cierta manera, *la filosofía del límite es «conciliación» platónico-nietzscheana*, con todo lo que implica «*conciliar*» como *dialogar, acordar, coincidir, ceder*, y también *crítica en la verdad*. No obstante, representa un pensamiento de absoluta novedad, *intempestivo*, situado y propuesto en el contexto de una «modernidad en crisis», «posmoderna», «postprofética» como la llamará el propio Trías. Una «*posmodernidad*» *anti-sistemática*. Pensamiento ilustrado hostil a toda idea metafísica o propuesta orgánica. En este sentido, el carácter metafísico del pensamiento limítrofe, pero también la *amistosa cercanía* con lo simbólico-religioso, podría hacer pensar en un cierto reducto confesional donde pervive y se promueve la metafísica tradicional escolástica. En esto constituye, igualmente, una radical novedad: rehabilita el barrio de la religión, pero desde una interpretación no confesional.

libros en solitario, lo que supone una media de un libro al año. De estas obras predomina el estilo ensayístico y fragmentario, la tarea filosófica es entendida como una tarea de deconstrucción de la tradición metafísica occidental y del moderno sujeto soberano, en línea con las corrientes posmodernas que derivan de Nietzsche, Marx, Freud, Heidegger, la Escuela de Fráncfort, el estructuralismo y el posestructuralismo» (*Ibid.*, p. 163.). En su interpretación, Trías, durante esta etapa desarrolla una «topología horizontal en la que se prima la sucesión temporal sobre la simultaneidad espacial: el ser es pensado como dispersión sucesiva y recreación generativa de existentes siempre singulares y siempre diferentes, en una historicidad abierta e incierta, sin principio ni fin. En resumen, el primer Trías esboza una ontología de la immanencia pluralista y trágica» (A. CAMPILLO, en *o.c.*, p. 164). Por lo que respecta al «segundo Trías», según Campillo, es la etapa de los grandes desarrollos filosóficos a partir de *Los límites del mundo* (1985). Según él, lo que caracteriza a las obras triasianas de esta etapa es «una clara voluntad de sistema, sea mediante el diseño de una gran arquitectura categorial o mediante el relato de una gran sinfonía histórica» (*Ibid.*, p. 164). Para Campillo, «es cierto que el empeño sistemático tiene también sus propios riesgos y puede convertirse, como reconoce el propio Trías, en el “lecho de Procusto” del pensamiento. Pero, al mismo tiempo, exige del pensador un constante ejercicio de coherencia intelectual, de responsabilidad moral, de reflexión autocrítica y de compromiso con la verdad» (*Ibid.*, p. 159). En esta interpretación, en esta etapa de fundamentación sistemática «la tarea filosófica es entendida ahora como una tarea de reconstrucción de la metafísica y del sujeto, una reconstrucción que pretende hacerse a partir de las aportaciones de la crítica moderna y posmoderna, pero que, al mismo tiempo, considera necesario ir más allá» (*Ibid.*, p. 164). Para Campillo, «en resumen, el segundo Trías elabora una ontología de la trascendencia dualista y escatológica» (*Ibid.*). En la crítica que hace, «esta diferenciación esquemática entre las dos grandes etapas de la trayectoria de Trías no es suficiente para comprender la complejidad de su pensamiento» (*Ibid.*). Según él, no está resuelta la relación entre las dos etapas. Al contrario, «la dificultad de responder a estas preguntas confiere al pensamiento de Trías una complejidad y una ambivalencia que se presta a todo tipo de interpretaciones» (*Ibid.*). En su análisis, la ontología dualista y la idea de límite está presente en todo su pensamiento como *leitmotiv*, pero al mismo tiempo «es igualmente obvio que la ontología pluralista no desaparece en las obras del segundo Trías y que el principio de variación es invocado en ellas una y otra vez. De hecho, Trías procura conciliar expresamente ambas ideas en el epílogo que pone fin a *La edad del espíritu* y, más recientemente, en su libro *El hilo de la verdad*» (*Ibid.*). En su comprensión, esta *tensión ontológica* está presente en todo el pensamiento triasiano. Refiriéndose a las últimas formulaciones de la filosofía del límite, Campillo señala que «todo ello no elimina ni atenúa la profunda tensión y constante oscilación que atraviesa el conjunto de su pensamiento, en el que conviven, de forma inseparable, una ontología pluralista y trágica, regida por el principio de variación, y una ontología dualista escatológica, regida por el principio de límite» (*Ibid.*, pp. 165-166).

³⁵⁵ Así se definía el propio Trías: «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 quizá insólita y poco común, pero en absoluto imposible. Platón inaugura la filosofía en el sentido en 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 [...]. Nadie ha sabido mostrar con tanto ahínco ese carácter de la filosofía como su fundador, Platón, a través de sus diálogos escritos; ni nadie ha sido tan platónico en este aspecto como el gran enterrador del platonismo y de la metafísica, Nietzsche, que revalidó a través de su obra ese carácter preferentemente literario y de escritura de la filosofía» (CC: 291-292)

El pensamiento del límite promueve, en el ámbito de la religión, el cual va a ser un barrio específico de su ciudad filosófica, una «religión del Espíritu». Esta es la propuesta que surge de una esperada «*síntesis*» entre una razón pensada como «*fronteriza*» y la rehabilitación del «*suplemento simbólico*». Representa una reflexión *amistosa* sobre la religión, pero igualmente *crítica*³⁵⁶. La reflexión limítrofe sobre la religión significará una *vuelta a Oriente*, más allá, espacial y temporalmente, de la Grecia clásica. Constituye una original manera de comprender la insoslayable presencia del barrio religioso. Es una comprensión *inteligente y libre*, que reconoce la historia de las religiones, sus principios (*dogmas*), pero, al mismo tiempo, también sus *sombras* y perversiones, sus «cesuras». Este principio forma parte de su *pensar en compañía*, «desde la *filia*», y por lo mismo, igualmente capaz de *crítica*.

Trías define su «*pensar en compañía*» como *pensar desde la amistad*. «El amigo tiene el carácter de un *alter ego* plenamente diferenciado; con el que puede entrarse en colisión, en contradicción, en profundo desacuerdo; pero siempre desde una consideración y un respeto que sobresale muy por encima de estas fluctuaciones propias de la dinámica que genera la relación amistosa» (HV: 51). En definitiva, la relación de Trías con la religión es una relación amistosa (no confesional). Pero *esta relación de amistad será el talante que marcará todas las influencias triasianas*. La que sigue es una descripción de la influencia de la *Politeía* platónica como «presentimiento de la ciudad fronteriza» (pero, fundamentalmente, es un *criterio* que puede constatarse, igualmente, en la relación con Nietzsche, Duchamp, Joaquín de Fiore y, en general, con todas aquellas corrientes y pensadores que influyen en el pensamiento del límite):

He intentado en este ensayo pensar *en compañía* de Platón; no contra Platón (como es canónico en las filosofías del siglo veinte o en sus magnos antecedentes, de Heidegger a Derrida o Deleuze, de Nietzsche a Popper). He intentado pensar *con* Platón, poniendo a prueba la metodología interpretativa y hermenéutica a la que denomino *recreación* [...]. Se trata de acercarse lo más posible a lo que puede estar vivo en ese pensamiento (o en esa forma de arte o *poiésis*), sobre la regla de juego de que la *exégesis* se efectúa en *diálogo* con la propuesta filosófica que en este libro (y en mis libros anteriores) he ido elaborando y trazando: la que da sentido y voz a la filosofía del límite, Idea filosófica a la que esta suerte de orientación corresponde.

He intentado pensar con Platón, no desde él; tampoco contra él. Pero en ese diálogo profundo y productivo no es posible rehuir lo que radicalmente distancia esta filosofía del límite de los aspectos menos asumibles de la gran fundación platónica. Algunos se han insinuado. Pero no me daría por satisfecho si no resaltase el punto crucial que aparta, más allá de otras consideraciones, esta propuesta de la filosofía del límite de la filosofía platónica: una filosofía que siempre he tenido muy presente, desde mis primeros libros hasta los últimos (HV: 310).

Este criterio expuesto por el propio Trías, puesto en este punto, puede ayudar a comprender la originalidad, novedad y propuesta de la filosofía del límite. Es verdad que esta investigación sobre la filosofía del límite, con respecto a otras, tiene la fortuna de la mirada retrospectiva de una obra sintetizada en su fundamentación y abierta en sus tareas. *Una obra culminada*. No obstante, *pensar en compañía*, «desde la *filia*», se convierte en una clave hermenéutica que caracterizará, radicalmente, de principio a fin, toda la obra triasiana. Trías es un filósofo que

³⁵⁶ La *perspectiva amistosa* del pensamiento del límite no significa una reflexión acrítica. Por ejemplo, Trías reflexiona sobre la necesidad de pensar la religión como «antídoto o como triaca en relación al veneno integrista en todas sus formas y manifestaciones (presente en todas las religiones, y no tan solo en la religión islámica» (PR: 23). Pero igualmente pone de manifiesto la «*gran ocultación*» de la que fue objeto la religión en el pensamiento moderno y que continúa la posmodernidad con un «carácter epigonal».

tiene una *relación amistosa* con la historia del pensamiento filosófico, con la filosofía actual y con todo el pensamiento, especialmente el que corresponde a los *quartiers* en los que se despliega su ciudad filosófica (religión, ética, estética). Su propuesta es una *conciliación y rehabilitación de lo ocultado por la filosofía moderna y «posmoderna»*, pero, igualmente, una *asunción de lo que estas filosofías ofrecen de verdad* al pensamiento.

Este carácter *dialógico-amistoso* con la historia del pensamiento hace de *La edad del espíritu* una *arqueología filosófica de la religión*, la cual constituye un barrio específico de la *ciudad filosófica*. Sin embargo, es un despliegue categorial diacrónico e histórico de las religiones. El recorrido abarca desde el «santuario de la prehistoria», la *categoría matricial*, que tiene en las cuevas o cavernas con rastros humanos («la mano pegada al muro») su mejor manifestación, hasta la consumación del «ciclo espiritual» que es el que sigue a este primer despliegue que representa el «ciclo simbólico». En esta obra se descubre la posibilidad de una «*consumación espiritual*» como «horizonte de conciliación entre razón y simbolismo». Pero es también este *carácter abierto del pensamiento limítrofe* el que le lleva a encontrar en el *Grand Verre* de Marcel Duchamp la mejor metáfora de la *transparencia del límite*. Una imagen artística puede representar el «*espacio-luz*» en el que se *repliega y despliega toda la realidad*.

Su *filosofar amistoso* hace igualmente que la creación nietzscheana sea «una obra en la cual la filosofía y la poesía logran hallar una compenetración profunda [...]». Esto se pone de manifiesto especialmente en el texto que constituye, sin duda, su *Hauptwerk*, su obra mayor, la que consigue del mejor modo la convergencia de ideación metafísica y gestación poética. *Así habló Zaratustra*» (HV: 233). La especulación triasiana tiene, así, un carácter conciliador esencial que nos sitúa también en un nuevo modo de reflexionar, *pensar desde la amistad*. Es un conciliador entre lo que ha sido piedra de tropiezo entre el pensamiento filosófico y el pensamiento *en general* (incluido el conocimiento científico-técnico), pero, quizá más, un pacificador de la metafísica con la actitud antimetafísica de la modernidad y «posmodernidad».

El pensamiento del límite constituye, igualmente, la recuperación e integración en una «Idea filosófica» de lo que denomina «suplemento simbólico» (religión y arte). Para Trías, *idea* y *símbolo* forman parte de una misma realidad denominada «arquetipo». En el *límite*, gozne o bisagra que constituye *el límite en sí mismo*, se concede *esquema* a la idea y se da curso *imaginante* a esta a través del símbolo. Es una filosofía integradora, sin embargo, no se pierde en la fragmentación, sino que se funda y asienta en una «Idea filosófica» fundamental. De este modo, esta proposición central y gravitacional hace posible un despliegue que no solo abarca la historia del pensamiento filosófico occidental (desde los presocráticos hasta la filosofía actual, especialmente Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein), sino también la historia del pensamiento universal, especialmente la que corresponde a los ámbitos religioso y estético.

En la religión, el arte, la política, el pensamiento científico-técnico y, también, en *las sombras* de toda la *creación humana*, la *verdad del límite* –tal cual *hilo de Ariadna*– se despliega y recrea. Así, «*pensar en compañía*», aunque constituya un elemento diferenciador de su última etapa filosófica de recreación o *regressus*, se convierte en criterio triasiano de comprensión, especialmente con las creaciones (y sus autores) del *suplemento simbólico*. Pues ambos, *idea filosófica* y *símbolo*, forman parte de una misma razón fronteriza la cual accede a la realidad categorialmente. Representa una matriz común arquetípica. Este carácter integrador no solo revela una reflexión sistemática abierta y fecunda (orgánica), frente a la idea tradicional clásica de «sistema», sino también, una propuesta ecuménica, abierta al diálogo y al encuentro. Una *filosofía para la vida*.

Esta filosofía nace en una época «post» y de «ismos», lo cual, ciertamente, representa una propuesta «intempestiva». *No es este un tiempo que privilegie la diversidad* (multipolaridad) *en la unidad de un fundamento*, sino que se pierde en la afirmación radical de la diversidad, tan

fragmentaria como a veces despótica. Una época que postula como *vía única* la particularidad o singularidad sobre la universalidad. Puede parecer un «cliché» de ciertos ámbitos, pero no por ello, razonable, la crítica al «relativismo» que declara «relativo» todo, excepto su propio *relativismo*. La filosofía de límite es, en este sentido, una tarea todavía para el futuro. Pensemos también, por ejemplo, la imposición del paradigma científico como *único camino* para conocer la verdad, bajo ese concepto achatado, «débil», de la propia realidad y de la verdad tecnocientífica³⁵⁷. Según Trías, «la verdad, en última instancia, debe concebirse como la síntesis (siempre precaria) entre esa Idea (de límite) y ese Símbolo (que da acceso a lo que rebasa y trasciende todo límite)» (HV: 303).

En una época del múltiples «crisis» y «post-ismos» (de la metafísica, del sujeto, de la modernidad, de los grandes relatos, etc.) que han conducido a un desmigajamiento del discurso filosófico en mil fragmentos diferentes, Eugenio Trías se ha propuesto elaborar, paso a paso, una «propuesta filosófica» en su sentido más clásico, como reflexión ontológica sobre el lugar del ser humano en el mundo, es decir, sobre la totalidad de lo que hay en cuanto totalidad vivida por cada humano singular³⁵⁸.

No obstante, la propuesta triasiana *no es totalizadora y dogmática*, como en Hegel, sino *integradora y ecuménica* de la verdad del ser. Pero de un «ser» que es «ser del límite» porque se fundamente en el «límite», «espacio-luz» en el que la *realidad se repliega*, pero que, sin embargo, tampoco es un muro infranqueable, un «semáforo en rojo», sino lo no pensado por la tradición filosófica o pensado en términos negativos. En el «límite», ciertamente, la realidad se repliega, pero también es la posibilidad de su *despliegue*. La filosofía del límite, de este modo, ofrece un «*novum*» singular: partir de los «límites» de la filosofía moderna, sin renunciar a ella, pero a la vez integrándolos en una proposición más amplia, menos excluyente y más en sintonía con la visión «*policéntrica*» que caracteriza este tiempo de «pasaje hacia un territorio diferente», *tiempo de pasaje* que llamamos «*posmodernidad*» y que Eugenio Trías concibe simplemente como «modernidad en crisis».

Así podemos comprender la *conciliación triasiana* de la que habla Alberto Sucasas definida como un proyecto de «refundación filosófica». Propuesta que *concilia* la voluntad de sistema y la recepción del pensamiento de la tradición (y contemporáneo). Representan estas dos posturas, que conciliadas, ofrecen la posibilidad de una proposición filosófica *abierta a la trascendencia y a la metafísica* y, a la vez, *crítica de todo poder del centro* como aquel en el que recae la metafísica tradicional del ser convertido en ente. Pero es también la apuesta por una *razón secularizada* que, en la modernidad ilustrada, se impuso en el lugar del «Dios» de la metafísica clásica. Es decir, frente a una razón que usurpó el ámbito propio de la religión, hoy se impone también la tarea de «rescatar la razón de ese dominio sagrado», como si se tratara de un camino inverso al propiciado por la modernidad.

Para Trías, «la modernidad y la posmodernidad han sancionado un proceso que se presente desde el siglo ilustrado: la plena secularización de todas las instituciones y pautas sociales o culturales que configuran nuestra contemporaneidad» (RF: 1383). Según él, la ciencia y la técnica «han sido, a este respecto, los agentes más efectivos para conducir este proceso secularizador hasta sus últimas consecuencias» (*Ibid.*). Pero este mundo secularizado por la

³⁵⁷ Aunque ahora, en esta época (o «eón» en la terminología simbólica de Eugenio Trías) parece una concepción menos dogmática en la «comunidad científica», no obstante, «popularmente» subyace la idea de que la ciencia y la técnica lo resuelven todo, y si no lo han resuelto, «ya lo resolverán». Se podría decir que representa una *idea ilustrada* que tiene su origen en la sacralización de la razón.

³⁵⁸ A. CAMPILLO, en *o.c.*, p. 159.

razón científico-técnica, en el cual parece que no hay lugar para *lo sagrado*, ha devenido en un contexto peculiar que lo caracteriza: *la sacralización de la razón*, «esa razón ha sido, de forma velada e inconfesada, pero enormemente efectiva, elevada al rango de lo sagrado» (*Ibid.*).

En el diagnóstico triasiano, «la razón ha sido convertida en oráculo al que apelar en todas las cuestiones que reclaman alguna suerte de autoridad legítima; la razón a través de sus más poderosos agentes como lo son la ciencia y la técnica» (*Ibid.*). Frente a esta sacralización e *idolatría*, la tarea del pensar consiste en *rescatarla*, es decir, también *secularizarla* y deshechizarla. Paradójicamente, «solo una razón desprendida de ese culto indebido que se prodiga en nuestros medios culturales y sociales, salvada de su propia erección al rango de lo sagrado, podría consumir de verdad el proyecto ilustrado, que entre tanto subsiste incompleto» (RF: 1383-1384). Es una propuesta de verdad, pero también un «reto» a la inteligencia y a la libertad: es una *filosofía crítica*, comprometida con el mundo en que vivimos.

Enunciar como verdad la *Idea filosofía* es afirmar el «*poder re creador del ser del límite*». De este modo, frente al «*poder del centro*» de la razón sacralizada, pero también de la religión (en sus épocas pasadas y ámbitos actuales de hegemonía) de un Dios convertido en ente, la filosofía del límite es crítica porque propone el «*poder re creador*» frente al «*poder de dominación*», tanto de la razón como también de cierto retorno y «resto» religioso. Por eso en el relato del *hilo de Ariadna*, el centro del laberinto solo constituye una *sombra* que representa el «Poder del Centro». «Ese Poder del Centro, que el Minotauro encarna, es el poder en su versión monstruosa, que se produce y reproduce sin cesar, que se reitera en su propia y específica fecundidad, y al que llamo *estructura de dominación*» (HV: 165).

En esta perspectiva del *poder re creador* subyace parte de la originalidad que el pensamiento del límite propone: *ofrecer una instancia crítica* tanto de la tradición como del pensamiento moderno y actual y, sin embargo, *lograr una síntesis integrativa, positiva y afirmativa*, en definitiva, *amistosa. Novedad* que asienta en el centro de gravedad y piedra angular que la fundamenta. Siguiendo la metáfora del *hilo de Ariadna* de *El laberinto del mundo*, para Trías, «el límite es eso: *Limen* o umbral a la sombra del cual puede entreabrirse la Puerta a través de la que se halla la salida del laberinto, gracias a que en ella, desde el principio, se hallaba atada, en nudo efectuado sobre el gozne o bisagra, el hilo entregado por Ariadna al héroe del conocimiento» (HV: 165).

La fuente de *poder* de esta filosofía del límite brota de ese límite del mundo; de un mundo concebido (al modo calderoniano) como laberinto. Pero en el Centro del mismo, apostado en él, e irradiando por todas partes, a modo de *Panóptico* desparramado y disperso, se halla apostado el Monstruo. Que es, a la vez, un doble de nuestra condición (en su versión monstruosa e inhumana); y un reto a la misma, en la medida en que nos devuelve el espejo de lo que somos. De esa lucha puede surgir la posibilidad de acceso libre (y responsable) a ese centro descentrado apostado en el confín del laberinto, o en el límite del jardín enrevesado y disperso que el mundo es (*Ibid.*).

La *estructura de dominación* se fundamenta en el *desiderátum* de dominación del «*límite*», en la usurpación del *límite como límite*, para imponer el *poder del centro*, que no es otra cosa que *poder de dominación*. Es el *olvido del ser* heideggeriano, que en Trías se revela como *límite* en su apuesta afirmativa. Para este último, la principal peculiaridad de la *estructura de dominación* consiste en «rebasar siempre, bajo cualquier condición, el estatuto limítrofe y fronterizo del ser, en una suerte de ocupación, ilusoria pero tremendamente efectiva, de un espacio meta-lingüístico, meta-físico, situado (en pretensión) “por encima” de esa condición limítrofe del ser que se nos da en la existencia» (*Ibid.*). El pensar del límite se dice como *filosofía crítica*

amistosa, pero sobre todo, como un *compromiso con la verdad* y como una *propuesta de libertad*.

Es una perspectiva que como en el mito platónico de la caverna, según Sucasas «relato fundacional o paradigmático» del itinerario triasiano³⁵⁹, *el poder de recreación y variación no está en el centro del laberinto*, sino que es «gran poder de la Periferia (con toda su inevitable fragilidad casi imperceptible; o en ocasiones invisible)» (HV: 165-166). Es en este *poder periférico* donde se afianza el *hilo de la verdad*. En esta *dynamis* como *poder recreador de periferia*, la recepción constructiva del pensamiento contemporáneo o «posmoderno» es evidente, elemento que el propio Trías pone de manifiesto. Pero no solo esto, sino también una conciliación amistosa entre el mito de la caverna platónico y la filosofía de los herederos de Nietzsche:

De hecho en esta filosofía del límite, en la línea de la filosofía post-nietzscheana, propia de una modernidad crítica y en crisis, perteneciente a una época tardía, se cuestiona ese Centro (o Dios de la tradición) desde una trasmutación de valores (ontológicos, topológicos y filosóficos) que permiten convertir el centro de atracción tonal de la Idea que se intenta formular como pura periferia; puro margen; puro confín (HV: 164-165).

En resumen, son evidentes en la filosofía del límite triasiano las *influencias* de Nietzsche, el estructuralismo y el posestructuralismo y, desde luego, la tradición filosófica occidental desde Platón hasta Wittgenstein y Heidegger. Según Campillo, es esta una de las características del pensamiento triasiano que primeramente llaman la atención. «Ha logrado componer una obra de pensamiento propia, original y con vocación de sistema, atenta tanto a la herencia filosófica del pasado como a las grandes corrientes y problemas del pensamiento contemporáneo, y situada a medio camino entre el rigor conceptual de la filosofía académica y el compromiso cívico de la filosofía mundana»³⁶⁰. Antonio Campillo resume así las influencias del pensamiento triasiano:

Eugenio Trías formaba parte de los jóvenes nietzscheanos españoles, y de ello dan fe sus colaboraciones en dos volúmenes colectivos de aquellos años –uno editado por un grupo de profesores de la Universidad Autónoma de Madrid (Fernando Savater, Javier Echeverría, Andrés Sánchez Pascual, etc.), con el elocuente título *En favor de Nietzsche*, y otro editado por los fundadores del innovador Col·legi de Filosofía de Barcelona (Jordi Llovet, Toni Vicens, Xavier Rubert de Ventós y el propio Eugenio Trías) –, así como su libro de aforismos *La dispersión*. Pero también se mostraba muy interesado por la obra de los estructuralistas y posestructuralistas franceses (Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault, Deleuze, Derrida, etc.), como lo prueban algunos de sus escritos, desde *La filosofía y su sombra* en adelante. A todo ello hay que añadir su apasionado diálogo con algunos autores fundamentales de la historia del pensamiento occidental –desde Platón hasta Wittgenstein– y muy especialmente de la gran tradición filosófica y literaria alemana –desde Kant, Hegel y Goethe hasta Heidegger, Benjamin y Mann–, un diálogo que inicia muy tempranamente, en libros como *Drama e identidad*, *El artista y la ciudad* y *Thomas Mann y su obra*³⁶¹.

³⁵⁹ A. SUCASAS, *La música pensada*, o.c., p. 21.

³⁶⁰ A. CAMPILLO, en o.c., p. 159.

³⁶¹ *Ibid.*, pp. 157-158.

En esta contextualización es relevante el ámbito que concede Antonio Campillo a la obra triasiana. Según él, en la historia del pensamiento filosófico occidental, al menos desde Platón hasta Hegel, «prevaleció una determinada concepción de la filosofía como ciencia de las ciencias, como saber onto-teo-lógico sobre la totalidad de lo real, como discurso del método (a un tiempo dialéctico, literario, pedagógico) capaz de validar el ascenso de las múltiples y cambiantes *doxai* a la única y eterna *episteme*»³⁶². En definitiva, la filosofía, convertida en onto-teología, era el conocimiento que daba cuenta de *toda* la realidad. Este carácter onto-teológico es particularmente acentuado durante toda la Edad Media occidental. Sin embargo, el Renacimiento y después la modernidad significan la emergencia de un nuevo paradigma. Un modelo de conocimiento que hace de la razón ilustrada su centro de gravedad.

Según Campillo, en la plena realización del paradigma moderno, en el tránsito entre los siglos XVIII al XIX, «el Occidente moderno experimenta tres grandes mutaciones históricas que acompañan al nacimiento del capitalismo industrial y precipitan el proceso de secularización de la civilización europea: la proliferación y autoafirmación de los saberes tecnocientíficos; de las revoluciones sociopolíticas y de los movimientos artístico-literarios»³⁶³. Estas *tres grandes mutaciones*, según su análisis, provocan igualmente tres consecuencias: «una crisis de la tradición greco-cristiana, un rechazo de la síntesis hegeliana y un fraccionamiento del discurso filosófico en tres grandes campos, relativamente autónomos entre sí»³⁶⁴. En esta panorámica, esta fragmentación del pensamiento filosófico tiene tres nombres históricos: *positivismo, materialismo histórico y romanticismo*.

– A partir del «positivismo» de Comte, se inicia la vinculación y subordinación de la filosofía al conocimiento científico y al dominio técnico de todos los fenómenos empíricos, tanto naturales como sociales, haciendo de este saber/poder tecnocientíficos la nueva «religión universal de la humanidad».

– A partir del «materialismo histórico» de Marx, se inicia la vinculación y subordinación de la filosofía a la «crítica de la economía política» capitalista y a la transformación «revolucionaria» de la sociedad, haciendo de la utopía comunista el «final de la historia» y la «reconciliación del hombre consigo mismo y con el mundo».

– A partir del «Romanticismo» y las diversas filosofías del amor, del arte y de la religión que derivan de él (como las de Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard), se inicia la vinculación y subordinación de la filosofía a la experiencia erótica, estética y religiosa de cada ser humano singular, concebido como un «existente» único y mortal, pero también como un proteico inventor de «formas simbólicas», capaz de crear y recrear todas las lenguas, todas las costumbres, todas las ciencias, todas las artes, todas las religiones, y, sobre todo, capaz de crearse y recrearse a sí mismo a través de ellas³⁶⁵.

Y en este horizonte, ¿dónde se ubicaría la filosofía del límite de Eugenio Trías? Según Campillo, «claramente en esta tercera tradición». Esto significa que la obra triasiana es situada, aunque no de modo exclusivo sí preponderante, en la *reflexión filosófica romántica*³⁶⁶. Según

³⁶² *Ibid.*, p. 160.

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ Según Campillo, «esto no quiere decir que Trías no haya reflexionado sobre los dos otros grandes ámbitos de la experiencia humana (la verdad y el bien, el conocimiento y la moral, la “razón teórica” y la “razón práctica”), pero lo ha hecho a partir de la experiencia estética, o, más, exactamente, a partir de una triple experiencia pasional (erótica, estética y religiosa), entendida como una experiencia personal de creación y recreación incesante del mundo y de sí mismo, es decir, como una experiencia de la *variación*, pero también como una experiencia del *límite*, de ese *limes* o territorio fronterizo en el que se produce la cesura

él, «incluso la idea de *límite*, que se ha convertido en el “tema central” de todo su pensamiento, tuvo su origen en la reflexión estética, sobre “lo bello y lo siniestro”, aunque más tarde la puso en relación con el criticismo kantiano y con la concepción wittgensteiniana del lenguaje como “límite del mundo”»³⁶⁷. Trías se habría acercado al romanticismo a través de los grandes autores del pensamiento germánico, especialmente Goethe, Schelling, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Benjamin, Freud, Mann, entre otros. Pero también a través de los estructuralistas y postestructuralistas franceses como Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida. Según esta interpretación, «él mismo confiesa que la estética y el arte en sus diversas manifestaciones (plásticas, literarias, musicales, etc.) han sido su “ámbito preferente”, su “laboratorio personal”»³⁶⁸.

En esta *valoración histórico-crítica* de la obra triasiana, las «*formas simbólicas*» se convierten en las grandes mediadoras del pensamiento del límite, especialmente en la relación entre el *pensar* y el *ser*, pero también entre la razón y todo lo que la precede y excede. Según esto, no es de extrañar la importancia que dio Trías al «juicio reflexionante» de la *Crítica del juicio* (kantiana), aquel que juzga la *singularidad* de cada ser y sujeto sin apelar a una ley universal y que se aplica tanto en el *juicio estético* como *teleológico*. «Este papel crucial concedido por Kant a la experiencia estética es el punto de partida de la “religión del arte”, una poderosa línea de pensamiento que se inicia con el Romanticismo, atraviesa todo el siglo XIX y llega a las vanguardias artísticas y literarias del siglo XX»³⁶⁹.

En esta línea tendríamos que situar el pensamiento y las influencias de la filosofía del límite. Según Campillo, así podríamos comprender la evolución del pensamiento triasiano desde los orígenes hasta la elaboración conceptual-sistemática, especialmente bajo esas dos nociones que la caracterizan: «*límite*» y «*variación*». Y así podríamos comprender la influencia no solo kantiana, sino de Nietzsche o Kierkegaard, pero también, al «Príncipe de la Concordia», el filósofo renacentista Giovanni Pico della Mirandola³⁷⁰. «El interés de Trías por Pico della Mirandola es una constante de toda su obra, desde el temprano texto “Pico della Mirandola: El hombre, semejante a Proteo”, recogido en *El artista y la ciudad*, [...], hasta las páginas que le dedica en *La edad del espíritu*, [...], dentro del capítulo “Renacimiento simbólico y configuración mágica del mundo”»³⁷¹.

En definitiva, el *suelo nutricio del pensamiento limítrofe* lo constituye la propia modernidad. Pensamiento moderno que Trías recibe en todo lo que ofrece de verdad, *secularizado* de todo el dogmatismo «sacralizado» suscitado por la «autorrevelación de la razón». Pero también, es una proposición que se asienta en la *reflexión simbólica* que se descubre marginal en la historia del pensamiento filosófico, especialmente en la modernidad. Representan el tiempo en el que el «suplemento simbólico», fundamentalmente el simbólico-religioso, subsiste en «estado de ocultación». Se podría decir que –más allá de las presencias tutelares platónico-nietzscheanas– la filosofía del límite en la proposición de la «*Idea filosófica*», la que corresponde con la *etapa de fundamentación* (de *Los límites del mundo* a *El hilo de la verdad*, entre 1985 y 2004), constituye una propuesta que acoge y puede acoger toda la historia del pensamiento, porque la misma es vista como una *variación de lo mismo o poder de recreación*.

dia-bálica y la religación *sym-bálica* entre ambos. El *símbolo*, según Trías, no solo permite la unión entre el yo y el mundo, sino también entre la verdad y el bien, entre el conocimiento y la moral» (*Ibid.*, p. 161)

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ *Ibid.*, pp. 160-161.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 162.

³⁷⁰ Cf. *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.*, p. 162, nota 15.

Desde este punto de vista podemos interpretar la influencia del *romanticismo*. Así se puede entender la *contextualización del pensamiento limítrofe* en la tradición representada por Goethe, Schelling, Nietzsche, Heidegger, entre otros filósofos alemanes. El pensamiento triasiano estaría inspirado en Nietzsche, quizá más propiamente, *inspiración platónico-nietzscheana*, para «ir más allá de la disyuntiva entre el positivismo anglosajón y el marxismo pro soviético»³⁷². En este sentido, el romanticismo es una «*actitud*» ante las pretensiones de la razón moderna que no se circunscribe a una época concreta. Como señala Safranski, «lo romántico se encuentra en Heine, que a la vez quiere superarlo, lo mismo que en su amigo Karl Marx [...]. Luego vienen Richard Wagner y Friedrich Nietzsche, que no querían ser románticos, pero que, como discípulos de Dioniso, en realidad lo fueron»³⁷³.

También Hegel tuvo comienzos románticos, Thomas Mann es un romántico y Heidegger quizá apuesta, aunque no sea su mayor aporte sí su mayor *sombra*, por un «Romanticismo político». Y así podemos leer el romanticismo triasiano. En este sentido, Schelling y su *principio oriental*, como una invitación a ir más allá del umbral filosófico griego, es una fuente importante en el pensamiento del límite porque le abre al «suplemento simbólico», pero lo son también Hölderlin y su *Andenken (Recuerdo)* y Goethe con su *Diván oriental-occidental*. No obstante es una *reflexión en compañía*, que significa la recepción amistosa de sus propuestas, pero, al mismo tiempo, capacidad de diferenciarse. Este *pensar filial* hace de la meditación triasiana una *filosofía del encuentro y del diálogo*.

En resumen, se podría decir que en la gestación, fundamentación y culminación de la filosofía del límite se conjugan elementos tanto de la tradición filosófica como otros provenientes de la esfera simbólica, estética y religiosa. En todos los casos se trata de una influencia que Trías denomina «*filial*», empática, lo cual no significa acrítica. Esquemáticamente se podría decir que la primera influencia la constituye Platón y su dualismo. Un dualismo que crítica y limítrofemente se redefine como trilogía de cercos. La filosofía moderna, especialmente Kant y Wittgenstein, representan justamente el descubrimiento del *límite* solo que en ellos constituía un «semáforo en rojo» o «muro infranqueable» más allá de cual no se puede *pensar* ni *decir*. Son así dos referencias complementarias en la configuración del pensamiento limítrofe: una «ontología trágica» que es una redefinición tanto del dualismo platónico como afirmación positiva del *límite* de la filosofía moderna. Con este influjo se abre la *ontología de tres cercos* que tiene su fundamento en la *topología del límite*.

La otra referencia filosófica esencial en la fundamentación del pensamiento limítrofe la constituye Nietzsche y la filosofía del «eterno retorno», especialmente el «*Augenblick*» («instante») como determinación temporal del *límite*. Igualmente la «voluntad de poder» fundamenta el carácter *fronterizo* del hombre. Desde este punto de vista, el pensamiento limítrofe representa una conciliación platónico-nietzscheana. Otras influencias nietzscheanas expresas e insoslayables son la reflexión sobre la «muerte de Dios» de la onto-teología y la posibilidad de una «religión del Espíritu», síntesis entre la religión tradicional y la modernidad laicizada, e igualmente su reivindicación de lo excluido por la *ratio* europea (el cuerpo, el deseo, los instintos, y principalmente la *pasión*), así como su apuesta por un maridaje entre concepto y escritura poética.

Evidentemente el *romanticismo* constituye el *Sitz im Leben* del pensamiento limítrofe. Son los problemas románticos como el amor, la ética, el arte, la religión los que marcan la reflexión romántica y también la triasiana. Expresión fundamental son los cuatro barrios (ontotopológico, ético, religioso y estético) de la *ciudadela del límite*. Y con ellos la cuestión de la verdad y la libertad de la condición humana. Igualmente la crítica romántica a la sacralización

³⁷² *Ibid.*, p. 16.

³⁷³ R. SAFRANSKI, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán, o.c.*, p. 14.

de la «Razón» ilustrada y la «vuelta a Oriente» más allá del umbral griego. En este sentido Hölderlin y Schelling representan las dos referencias fundamentales.

Finalmente es ineludible y transversal la referencia estructuralista y *post-estructuralista*. En ella inicia su andadura filosófica, especialmente bajo el influjo de Derrida y Foucault. En este sentido, el *post-estructuralismo* especialmente tiene una influencia determinante en la etapa inicial, marcadamente ensayística de exploración y tanteo. En ella Trías asume contenidos de esa reflexión. En el fondo, su exploración de las «sombras» de Occidente es una prolongación de la crítica foucaultiana de la modernidad inaugurada en su *Historia de la locura*. Sin embargo, si con la *etapa de fundamentación*, a partir de 1985 con *Los límites del mundo*, la influencia *post-estructuralista* parece extinguirse, *metodológicamente* sigue siendo decisiva en toda su creación. La reflexión limítrofe se ofrece y orienta como un pensamiento que, siendo sistemático y orgánico, tiene un carácter marginal o periférico. *El límite es un centro descentrado*.

Ese rescate de las «sombras» tendrá su coronación en las dos obras filosófico-musicales: representa la reivindicación de un «logos musical» en contraposición al milenariamente dominante o hegemónico «lógico-lingüístico». Constituye un rescate de una tradición olvidada, de raigambre pitagórico-platónica. En este mismo sentido de los *márgenes*, a toda esta magna influencia filosófica hay que esbozar la concierne a los ámbitos de la ciudad filosófica, pero que, sin embargo, está presente en toda su reflexión. Se podría definir como un «pensar en compañía» (de la religión, la música, la pintura, la literatura, el cine) que bajo la noción fundamental de *límite* se ofrece como un gran mosaico.

La filosofía del límite es, así, una obra completa y armoniosa en la que cada elemento constituye una tesela de una gran creación orgánica. Esta última referencia se puede detectar, algunas veces explícitamente como el caso del *Gran Vidrio* de Duchamp o la *temporalidad* del dogma teológico trinitario, otras más sutiles como la divinidad-humanidad de Jesucristo y la condición fronteriza. Igualmente, la «voz» que procede del más allá de «eso que soy» de la ética limítrofe recuerda la «ley natural» inscrita en el corazón del hombre de la teología cristiana. En definitiva, como señala Pérez-Borbujo, lo más propio que podemos decir de la obra triasiana es que «no tenemos aún perspectiva ni distancia para calibrar la grandeza de su figura. Menos aún, para ponderar el valor de su obra, y de la propuesta filosófica, la *filosofía del límite*, que nos ha legado»³⁷⁴.

2.2 LA FILOSOFÍA DEL LÍMITE: EL «SER DEL LÍMITE QUE SE RECREA»

El «límite» constituye el elemento que da el nombre de «filosofía del límite» al pensamiento de Eugenio Trías. Representa el centro de gravedad y piedra angular. La lectura completa de este apartado sería: La «Idea filosófica» del ser del límite que se recrea, «desplegado» en una espiral reflexiva de tres giros, «comprendido» en tres cercos, cuatro determinaciones temporales y siete categorías o determinaciones y «recreado» en una ciudad filosófica de cuatro barrios. Esta podría ser la síntesis de toda la reflexión y propuesta del pensamiento del límite.

La presentación e interpretación que se ofrece aquí tiene, sin duda, la añoranza por su creador, pero también una mirada feliz sobre toda su creación. Como la de quien contempla la montaña desde un ámbito privilegiado que no es ella misma: desde el *ascenso, reposo y regreso* desplegados, o también, *ontología, topología y filosofía* propuestas. La misma que se percibe de un modo paradigmático (sintético y unitario) en *El hilo de la verdad* (2004) y que tiene como guía de lectura y exégesis las *Creaciones filosóficas* (2009)³⁷⁵. Esta perspectiva también entraña

³⁷⁴ F. PÉREZ-BORBUJO, «Prólogo», en *o.c.*, p. 7.

³⁷⁵ *Creaciones filosóficas* es un proyecto dirigido por el propio Eugenio Trías, el cual define como «una selección y una reordenación de los textos» que ha producido hasta la fecha (2009). En efecto comprende cuatro décadas de reflexión filosófica

en las que se ha ido barruntando, modulando, sistematizando y desplegando el pensamiento límite. Según el propio autor estas *Creaciones* no tienen «nada esencialmente novedoso» a la obra ya publicada y, sin embargo, la configuración y distribución de estos textos presenta una visión unitaria y orgánica en la que puede descubrirse toda la creación triasiana como *filosofía del límite*. En primer lugar, no se trata de obras completas sino de *obras selectas, páginas escogidas, selección de textos*. En segundo lugar, cada uno de estos textos seleccionados se inscriben dentro de una categoría mayor. Cinco en total: «*estética y teoría de las artes*», «*interpretaciones*», «*ética, política y condición humana*» en el primer volumen, y «*teoría de la historia y filosofía de la religión*» y «*filosofía del límite*» en el segundo. Como se ve, comprende los cuatro barrios de la ciudadela del límite, más un quinto apartado intercalado entre las circunscripciones de la estética y la ética. En el primer volumen destaca un largo «prólogo» a toda la obra en la que expone la justificación, los criterios de ordenación y la clasificación de los apartados. Esta introducción concluye con un «epílogo» dedicado a una de sus creaciones más importantes de *recreación del pensamiento límite*, *La imaginación sonora* (2010), contemporánea con las *Creaciones*. Para Eugenio Trías, desde el primero al último de sus libros «late siempre un compromiso espontáneo con la filosofía entendida en sentido radical, como reflexión sobre el sentido del ser y del existir» («Prólogo», en *Creaciones filosóficas I, o.c.*, p. XII). La cuestión del «ser» concluirá en *el límite como fundamento onto-topológico* y la «existencia» en *la determinación del sujeto fronterizo*. En este sentido, como dato autobiográfico de la especulación filosófica triasiana, encontramos que «la indagación de ese lugar del límite había de llevarme cinco años de forcejeo y de cavilaciones, en confrontación –y a menudo en vigorosa polémica– con las filosofías de la modernidad, que con ese propósito fueron convenientemente releídas por mí con un nuevo sentido crítico» (*Ibid.*). Y aquí surge *la idea filosófica del límite*, un fundamento tan ontológico como metafísico, porque constituye *la mediación absoluta entre el mundo o cerco del aparecer y el más allá o cerco hermético*. Es ciertamente un *novum* filosófico. En estas *Creaciones* Trías también destaca el «ímpetu metafísico» que ha inspirado todo su pensamiento. «Una filosofía con antenas metafísicas» (*Ibid.*, p. XIV). No obstante, la proposición del *límite* tiene el carácter de una *creación-inspiración*, de ahí que el «preámbulo» a toda esta obra compilatoria sea la «Poética filosófica», un texto que proviene de *El hilo de la verdad*. Aquí se sostiene que *la verdadera filosofía es un acto de creación, «poiésis»* (HV: 39). Es la «*fictio*» de la poética platónica con el personaje de Sócrates, pero también es un «*poema filosófico*» *Así habló Zaratustra*, obra nietzscheana en la que filosofía y poesía se compenetran profundamente. En este mismo sentido, «Poética filosófica» «explica el proyecto formal y de contenido de mi enfoque filosófico, además de servir como justificación del título adoptado para el conjunto de los dos volúmenes» («Prólogo», en *Creaciones filosóficas I, o.c.*, p. XVII). Pero, ¿cómo comprender el hilo conductor de una obra como *Creaciones filosóficas* que comprenden cuarenta años de creación y en la que se alternan ensayos y argumentación conceptual, pero sobre todo la inflexión que se produce en la década de los ochenta, especialmente con *Los límites del mundo* (1985), «que difiere sensiblemente de mis tentativas filosóficas de los años setenta»? Para Trías, lo primero es que no le resulta fácil explicar cómo fue posible que se le abriera este *campo onto-topológico del límite*. «No me es posible –confiesa– señalar una única causa, una sola razón o un motivo determinante que explique el tránsito de un planteamiento filosófico como el que se despliega en *Los límites del mundo* y en libros posteriores» (*Ibid.*, p. XIII). No obstante, se podría definir como «un proceso de maduración». De este modo se comprende que este «nuevo ámbito de reflexión» no significaba contradicción o corrección del anterior, «más bien todo lo contrario: lo empujaba a una cima de mayor riesgo; lo elevaba a niveles de mayor intensidad. Suponía una radicalización de temas y motivos que, como he dicho, ya estaban latentes en publicaciones anteriores» (*Ibid.*, p. XIV). En este sentido, *el límite* surge como piedra angular que fundamenta esos ímpetus metafísicos anteriores. De alguna manera, este fundamento representa un punto de llegada de lo que Trías considera fue siempre su *búsqueda* filosófica: «mi vocación filosófica –insisto en ello– siempre ha procurado dirigirse hacia un primer principio, *protá arjé*, en la línea de los griegos presocráticos y postsocráticos» (*Ibid.*). De este modo, se puede comprender la creación triasiana anterior a 1985 como un «girar una y otra vez alrededor de ese objetivo inalterable. Cada uno de estos giros ha dado lugar, en cada ocasión, a un libro nuevo» (*Ibid.*). Para Eugenio Trías, todos sus libros son «variantes de un mismo impulso fundamental»: *la búsqueda de un primer principio al que nunca ha renunciado y que siempre ha estado presente en todo su pensamiento*. Entonces, ¿qué son las *Creaciones filosóficas*? Son las *paginas selectas de recreación del ser límite* en los cuatro barrios de la *ciudadela filosófica* según los criterios del propio autor hasta el año 2009. Una ordenación y selección cronológica en sus textos, y en sus categorías análogo al temario desarrollado en *Ciudad sobre ciudad* (2001), pero con una «excepción», las «*Interpretaciones*», y también algunas enmiendas en algunas de estas obras (señala, por ejemplo, que en la selección de *El artista y la ciudad* ha procedido a una «corrección a fondo del capítulo segundo: “Platón: el artista y la ciudad”», igualmente el ensayo dedicado a Thomas Mann). Tenemos además la propia selección de los textos que aunque signifique amputación de la obra original («sacrificio de la unidad que cada libro constituye por sí mismo»), también representa una elección y decisión que hace que *Creaciones filosóficas* no solo tenga el sentido armónico y unitario de toda la idea filosófica, sino también un carácter auto-interpretativo de toda su obra hasta la fecha. En este sentido, la «excepción» de las «*Interpretaciones*» se podría decir que determina el talante de toda la obra y de cada uno de los dos volúmenes. En el primero, aunque la temática es siempre filosófica y comprende los barrios de la ética y la estética, «prevalecen los ensayos filosóficos, antes que tratados». Por su parte el segundo volumen «aborda la filosofía en su sentido más estricto» y comprende los barrios filosófico y religioso («Teoría de la historia y filosofía de la religión»). Además, «todos los textos reunidos en el segundo volumen tienen por precursor *Los límites del mundo*». En el primero, en cambio, los textos que aparecen después de la propuesta de este «*oriente y guía*», tienen su presencia en cuanto «referidos de manera explícita a determinados ámbitos: la estética, las artes, la ética, la política...» (*Ibid.*, p. XVI). Así se comprende en este volumen la inclusión de la «*Sinfonía de las artes*» (primera parte de *Lógica del límite*, 1991), *Ética y condición humana* (2000) o *La política y su sombra* (2005). Una mención especial tiene el apartado «*interpretaciones*», porque son ensayos que pertenecen a los cuatro barrios límite, sin embargo, no guardan el orden cronológico, ni tampoco la inflexión de *Los límites del mundo*. «Se trata de un conjunto de ensayos, escritos en diferentes etapas de mi vida, centrados en figuras de la literatura, de la pintura, de la música, del cine, de la arquitectura y del pensamiento» (*Ibid.*, p. XXII). Con estas *interpretaciones* Trías

su *desventaja*: no se parte aquí de la gestación de los conceptos y giros internos, del *andar* y *desandar*, *rodeos* y *tentativas* previos y obvios a toda formulación completa y armónica, sino que tiene su origen en una obra formulada y «*cerrada*» en su fundamentación que, si atiende a los «giros» y «singladuras» del desarrollo, lo hace desde la retrospectiva de una obra concluida en lo que puede formular y fundamentar, conceptual y sistemáticamente.

El esbozo de la «Idea filosófica» que se ofrece aquí no atiende tanto a su gestación y evolución, como sí a sus posibilidades y repercusiones. No se trata, por tanto, de un estudio histórico-crítico, sino de la recepción y exposición de una *propuesta filosófica* tal cual la ha dejado su creador en sus últimas formulaciones. En definitiva, en todo su despliegue y maravillosa creación, pero también como una filosofía *rematada en su fundamentación* y *abierta en sus propuestas*. En este sentido, *El hilo de la verdad* (2004) no solo constituye su *última formulación arquitectónica* sino también la *más completa presentación de conjunto* y la *consumación conceptual-sistemática del pensamiento del límite*.

En *El hilo de la verdad*, como el mismo Trías señalaba, se alternan «partes constructivas que consolidan la propuesta de una *filosofía del límite*, con *partes recreadoras*» en la que ejerce el papel de *intérprete* y pone en práctica la hermenéutica del «*pensar en compañía*». No en vano lo define como un libro «síntesis», «en él se combinan ensayos sobre pintura (Marcel Duchamp), cine (Orson Welles), música (Johannes Brahms) o filosofía (Nietzsche y Platón) con elaboraciones conceptuales rigurosamente trabadas y organizadas, propias y específicas de un tratado filosófico genuino» (HV: 12). Conocer la propuesta sistemática triasiana, pero también su modo de exposición, tiene en esta obra su mayor luz y síntesis. Su objetivo no es otro que proponer una idea de verdad: *la verdad según la filosofía del límite*.

Sin embargo, los *modos* expositivos, igualmente, no son otros que aquellos que Trías ha desarrollado a lo largo de su vida filosófica. «Ensayo y tratado se van dando en este texto, una y otra vez, la alternativa» (*Ibid.*). Pero un mismo hilo los une y los hace trascurrir, *el hilo de la verdad* que, como el «hilo» que Ariadna entrega a Teseo para ir al centro del laberinto de Dédalo y enfrentar al Minotauro, de igual modo, la verdad tiene este *sentido de búsqueda* (también al estilo del mito platónico de la *caverna*). En el pensamiento limítrofe el fundamento de la verdad no es el centro sino la periferia del *límite* como *poder de recreación*, como la *puerta de entrada que es la misma de salida*, en cuyo *gozne o bisagra*, está atado el hilo de Ariadna³⁷⁶.

El hilo de la verdad representa la síntesis de la propuesta de «verdad» de la especulación limítrofe, que debe ser el objetivo de toda filosofía, aunque siempre como una *vía* en la que la respuesta, aunque tiene el carácter de *don*, no está dada de antemano. La aventura filosófica se halla abocada a seguir un «entramado de episodios de su deambular hacia el centro» como en *El laberinto del mundo*, pero es un «centro» que no es fin, sino las sombras a vencer para volver a la puerta de salida. En este *camino*, mientras se siga el *hilo fino de la verdad filosófica*, todo es importante, también las *sombras* (trampas, celadas, falsos pasajes y sendas estériles), pero,

parece darle un sentido total a su pensamiento en la línea de la *filosofía hermenéutica*. Según él, una porción importante de los textos que ha escrito durante estos cuarenta años «se ajustaría a la perfección a esta etiqueta de “interpretaciones”» (*Ibid.*). Se podría decir que con estas *Creaciones filosóficas* estamos ante un pensamiento que ha alcanzado su maduración. Representan así un criterio e hilo conductor para situar y determinar la filosofía del límite. Una reflexión «posmoderna» en cuanto ofrece un fundamento débil, pero paradójicamente a contracorriente del «*pensamiento débil*» porque representa una propuesta que es ontológica y metafísica. Un planteamiento que asume la modernidad «crítica» y en «crisis» como único horizonte histórico. Una filosofía que no se arredra en plantear una «*espiritualidad*» propia de la conciliación entre «*idea*» y «*símbolo*». *Creaciones filosóficas* es en este sentido una obra cuyo contenido reúne y ofrece tanto el «*esclarecimiento diamantino*» de la *idea filosófica del límite* como la «*hondura de la vida en el espíritu*» que surge de la misma. «Con sus espasmos y sus turbulencias, pero también con sus recompensas de reconciliación y apaciguamiento» (*Ibid.*, p. XXXIX). Según Trías, se trata de una *experiencia* «que tiene sentido hacer pública, esta vez en forma de antología de lo que hace algún tiempo constituyó, muchas veces, una genuina creación filosófica» (*Ibid.*).

³⁷⁶ Según Trías, en la cristianización del mito que hace Calderón de la Barca en el auto sacramental *El laberinto del mundo*, el «hilo de Ariadna» es llamado «el hilo de la verdad» (HV: 11).

sobre todo, los tramos ya recorridos, los recodos transitados, los precarios albergues y estancias, las estaciones de tránsito y las moradas provisionales³⁷⁷. *El hilo de la verdad*, síntesis de la filosofía del límite, también tiene la relevancia de lo que ya hemos señalado más arriba y que el propio Trías refiere explícitamente:

Se pretende pensar en unidad y forma sintética dos ideas que fui elaborando en distintos momentos de mi reflexión: la idea dinámica, referida al tiempo, a la que en los años setenta y principios de los ochenta llamé *principio de variación*, que tenía su soporte en la formación musical del «tema y variaciones», según lo consigné y reflexioné en *Filosofía del futuro*. Y la idea preferentemente espacial, o topológica, del *ser del límite*, a la que me fui orientando a partir de la publicación, a mediados de los ochenta, de mi libro *Los límites del mundo* (HV: 12).

En definitiva, es una obra que da cuenta sintética de los «tramos», hitos o mojones que orientan la filosofía del límite hacia una proposición filosófica de verdad: *el ser del límite que se recrea*. Por eso, según él, *El hilo de la verdad* «dispone de las *formas* (espacio-temporales) y los *conceptos* (categorías) adecuados para proponer una idea de *verdad*, o un criterio de conocimiento verdadero» (*Ibid.*). Tan importante es este texto, que el propio Trías lo valora en términos radicales, no sin antes recordar su vasta obra producida: «si hay un libro mío capaz de defenderse solo, sin ayudas, es éste. Si en una situación extrema se me diera a elegir un único libro susceptible de ser salvado de alguna catástrofe inminente, sin la menor duda lo elegiría» (HV: 12-13). De este modo, esta obra es aquí también una *guía* de exposición:

2.2.1 La triple proposición de la filosofía del límite

En *El hilo de la verdad* se despliegan tres *proposiciones* que constituyen la *esencia del ser del límite*. Ellas dan cuenta de los tres términos de la «Idea filosófica»: *el ser-del límite-que se recrea*. Esta verdad, así propuesta, descubre en su inmanente y espontánea reflexión una *progresión reflexiva en espiral*. Es decir, cada uno de los elementos de la *idea filosófica* hace posible un recorrido propio y a la vez entrelazado. *Propio* porque el *ser* mismo, el *límite* mismo y el *recrearse* de lo mismo son tres «giros» que tienen su propio recorrido, pero, a la vez, *entrelazados*, porque los tres forman parte de una misma y única verdad y, por tanto, de una misma y única espiral reflexiva. El primero es el «giro ontológico», el segundo el «giro topológico» y, el tercero, «el propiamente filosófico» (HV: 128).

La reflexión sucesiva sobre cada uno de los elementos de esta única proposición descubre los tres «giros» entrelazados: el «giro ontológico» parte del *ser mismo* que en la *existencia* se da como *don* y se descubre en la *razón fronteriza*. Aquí el espacio y el tiempo se constituyen en *formas de recepción*. Las categorías, por su parte, son las *determinaciones* mediante las cuales la razón fronteriza accede a la realidad, porque son al mismo tiempo los modos como la propia realidad se ofrece o descubre. El «giro topológico» es la reflexión sobre el *límite en sí mismo*, como *barra (/)* o *bisagra* que hace posible la *mismidad* y *alteridad* de lo mismo. Es el *límite que une y escinde, gozne, espacio-luz, trans/parencia*. Fundamento, por tanto, de toda identidad y diferencia, y también de toda proposición ontológica y filosófica. Es la «piedra angular» y «centro de gravedad» de la *idea filosófica*.

El «giro» propiamente *filosófico* lo constituye el *variarse* o *recrearse* de este «ser del límite» que se da en la existencia. Es el «eterno retorno» de ese *ser* al mismo *límite* en tanto que mismidad y alteridad y, por tanto, fundamento de unidad y multiplicidad de lo mismo, así como

³⁷⁷ «Será conveniente contemplar el sinuoso camino seguido, arrojándose la vista atrás desde la cumbre del altozano al que se ha ascendido, de manera que se puedan recordar los distintos y sinuosos recorridos a través de los cuales puede ahora divisarse un paisaje de vastedad y amplitud acorde al esfuerzo desplegado» (HV: 140).

del reposo y movimiento. Partiendo de esta idea filosófica, no solo son posibles estos recorridos entrelazados, sino que también cabe la posibilidad de una verdad *ontológica, topológica y filosófica* en la que el «límite» se constituye en una franja habitable (*limes*) entre los tres cercos que la realidad ofrece (*aparecer, fronterizo y hermético*).

El *límite* es también una «x», fundamento de la posibilidad que somos: *fronterizos o habitantes de la frontera*. Según Trías, «ese límite, en esta espiral reflexiva (relativa a la esencia del ser del límite), albergaría el *sujeto* de la enunciación, o de la proposición» (HV: 129), pero matiza, «no el sujeto en el sentido de aquel a quien se le da el ser (con la existencia) y el límite (como lugar de prueba de su libertad). Sería el sujeto (=x) de ese mismo límite que *da ser y se recrea*» (*Ibid.*). Aquí, en esta formulación final de la filosofía del límite, este sujeto «x» *del límite* que da tanto el *ser* como *se recrea* es un sujeto que solo puede reconocerse tentativamente en su «*elipsis*». De alguna manera en su falta y carencia, al mismo tiempo que en su carácter ineludible y necesario.

En el despliegue categorial, en el que la realidad se ofrece y la razón fronteriza la recibe o accede, la *existencia* es en algún sentido una primera categoría revelada, pero solo en cuanto se descubre como *don*. Esta siempre remite a una primera determinación absoluta, aquella de donde proviene el don «desde dentro». Según Trías, «sólo puede promoverse una aproximación a él por razonamientos indirectos, o metonímicos, o a través de formas simbólicas» (*Ibid.*). Por eso sostiene igualmente, que «ese sujeto forma parte de ese sujeto *que somos*. Pero de ningún modo es reductible a esa condición (humana, fronteriza) en la que nos reconocemos existiendo. Ese sujeto posee una peculiar ambivalencia; o se caracteriza por su intrínseca anfibología» (HV: 129).

Es a la vez esa «parte» de nosotros mismos capaz de oír y recibir la apelación (imperativa) que nos conmina a llegar a ser lo que somos; y es también el incógnito (=x) de donde esa «voz» puede, en nosotros, alcanzar pronunciamiento y expresión. A ese incógnito (=x) le llama Marcel Duchamp «dimensión n» (*Ibid.*).

Este es el *misterio* del *límite* en cuanto *insondable*. En él tiene lugar el «sujeto del ser del límite» que no es el hombre sin más, sino más bien un *acontecimiento* en el que cabe también la «exposición simbólica» (es más, en el acontecer simbólico-religioso el «sujeto del ser del límite» representa una *cita* entre lo sagrado y el testigo). «De hecho ese sujeto, como tal, en su constitución propia y específica, se repliega en su propio arcano, o presiona sobre nosotros en y desde el *cercos hermético*» (*Ibid.*). Este último es el ámbito de la existencia, pero a la vez donde se pronuncia la «palabra» y la «voz» del ser del límite. El *límite*, en el *cercos fronterizo*, *se da como «ser del límite»*. Aquí radica la importancia de la *exposición simbólica* y la *especulación indirecta*.

Es el propio *límite* el que revela el carácter simbólico de la existencia, pero más radicalmente, en sí mismo, el que manifiesta como *presión*, una parte disponible que nos hace *potencialmente* seres limítrofes, al mismo tiempo, se reserva *otra parte* «indisponible», cuya referencia se da justamente en el *cercos fronterizo*. «Ese sujeto se destaca en su *elipsis* como sujeto silencioso de donde procede la “voz” (ético-ontológica, o ético-filosófica). Como aquella “voz” que da *lógos* (palabra y razón) al límite (y al ser del límite)» (HV: 130). Se trata de un *sujeto insoslayable, eludido o elíptico* que, no obstante, dentro de la *espiral reflexiva* limítrofe, pertenece a la esencia misma del ser del límite.

En definitiva, este sujeto «x» corresponde al ámbito propio de la «proposición topológica». En esta proposición el «límite» es «*espacio-luz*», con lo cual se sugiere su «capacidad de transparencia» en las tres verdades propuestas. Es esa barra (/) o cópula que *une* y *escinde* el ser y la nada, la mismidad y la alteridad, la unidad y la variedad, el reposo y el movimiento. «El

espacio-luz, en cuanto unidad última, es coincidencia de identidad y diferencia, “potencia de unión-y-diferenciación”³⁷⁸. A partir de esta proposición topológica, no solo es posible una verdad ontológica y filosófica, sino una *onto-topología* articulada en cuatro barrios. Es el *límite* origen y fundamento también del *cercos fronterizo* en el que el «*ser del límite*» *se da a la existencia* y en el que *acontece* el «*sujeto*» del *ser del límite* (del *don* o *cita*) y la *condición fronteriza*.

2.2.1.1 La proposición ontológica

El modo de exposición triasiano es, como sostiene Alberto Sucasas, «*more platonico*». «La filosofía no es visión inmediata del Absoluto, sino paciente trabajo del concepto que puede culminar, tras una larga andadura, en aquella visión, y que luego ha de rehacer en sentido inverso el camino inicial»³⁷⁹. Eso es precisamente lo que se obra de un modo paradigmático en *Los límites del mundo*. Este texto de fundamentación conceptual y sistemática está configurado en dos partes que Trías llama «*sinfonías*». La «*primera sinfonía*» es el desarrollo de la ontología moderna que culmina en un *fundamento en falta*, ineludible pero inatrapable e indomable, al que la modernidad no supo dar respuesta, por eso se trata de una «ontología trágica». La *sinfonía* concluye con el *despliegue* de la «proposición ontológica».

No obstante, el desarrollo de esta «proposición ontológica» no solo señala la necesidad de ampliar el concepto de «*mundo*» platónico o schopenhaueriano, sino que parece inevitable *ir más allá* del concepto de «*razón*» moderna y postular una *razón fronteriza*. Una noción de «*razón*» que abarque *lo imposible*, «inaccesible al método», lo que solo admite «exposiciones simbólicas y alegóricas». Significa *rebasar*, mediante una proposición más amplia, la *ontología moderna siempre dualista entre el ser y la nada* y, por tanto, «trágica», sin fundamento último. Y este es el *leitmotiv* de la «segunda sinfonía» que comprende la segunda parte de *Los límites del mundo*. Representa la propuesta radical del «*límite*» como *fundamento*. Sin embargo, no significa negar el *ser* de la ontología moderna, sino situarse más allá de este fundamento, propuesto ahora como «*ser del límite*». Esta es la «proposición topológica» del *límite en tanto límite*.

¿Cómo llega Trías a su «Idea filosófica» del «*ser del límite que se recrea*»? Justamente siguiendo los pasos de la modernidad. Asumiendo el pensamiento moderno en lo que tiene de asumible, pero para *ir más allá*. En este sentido, las primeras páginas de *Los límites del mundo* comienzan haciendo una crítica a lo que fue uno de los bastiones modernos, *el método*. Para Trías «el método es un medio y nunca un fin», pero añade después, «eso sí: un medio indispensable» (LM: 733). El *método* es siempre «un camino, una senda» que lleva a alguna parte. Y esto es lo primero a tener en cuenta: no se puede filosofar hoy sin tener presente la tradición de la modernidad, la que inaugura Descartes con el *Discurso del método* (1637) y llevan a su perfecto cumplimiento, en la historia moderna, principalmente Kant, Hegel, Husserl, Heidegger y Wittgenstein.

La presencia de Descartes en la filosofía moderna es tutelar, incluso en la comprensión de la filosofía antigua. Filosofar hoy sin asumir el método moderno solo revela una ilustración frágil y una modernidad quebradiza. «Solo asumiendo integralmente la modernidad será posible, acaso, rebasarla» (LM: 734). El *método* caracteriza inextricablemente a la filosofía de la modernidad. Tautológicamente «la filosofía moderna es moderna porque es metódica, y es metódica porque es moderna» (LM: 735). El *método* es una apuesta moderna de capital importancia, «cualquier saber fundado exclusivamente en el principio de autoridad queda desde este momento cuestionado» (*Ibid.*). Este principio representa una gran conquista moderna en

³⁷⁸ A. SUCASAS, «Pensar la frontera. La filosofía del límite de Eugenio Trías», en *o.c.*, p. 349.

³⁷⁹ A. SUCASAS, *La música pensada*, *o.c.*, p. 21.

favor de la reflexión venidera: cualquier propuesta que se ofrezca como filosófica no obedece a un criterio de autoridad, sino que ha de plantearse *conforme* a la razón. Aunque ciertamente, radicalizado, termina en la usurpación.

Para Trías, es siguiendo el *método moderno* como *se llega al límite*, no como muro infranqueable sino como *fundamento*. «Solo atravesándolo puede ser posible, acaso, su metódica liberación y trascendencia. Solo asumiendo método y modernidad puede hacerse posible, quizás, ir más allá del método y de la modernidad» (LM: 737). En definitiva, una filosofía sin la asunción e integración de la modernidad metódica es irrisoria y carente de sentido, una «tentación ridícula». «Sólo con y desde el método puede irse más allá de él» (*Ibid.*). Pero la pregunta radical es por la metafísica, entendida como *filosofía primera*, o filosofía en sentido estricto, ¿cuál sería el método metafísico? ¿Es posible?

La *respuesta* a esta posibilidad de la metafísica es, justamente, el contenido de esta «primera sinfonía». La misma se estructura en ciclos y movimientos denominados: *cercos*, *acceso* y *despliegue*. «La primera parte define el cerco de lo que puede comprenderse y decirse; en ella se determinan y circunscriben los límites del mundo de la representación; en la segunda etapa se abre el pensamiento a la aventura ética del acceso de lo que trasciende al límite; en la tercera y en la cuarta se despliega la trascendencia en la inmanencia» (LM: 738). Para Trías, se trata de una tarea *mostrativa*, tiene la «firme convicción de que el pensar radical tiene su senda; o mejor; se da a sí mismo el espacio de un recorrido. Hacia la luz» (LM: 739).

El presupuesto metódico hace del pensamiento moderno una filosofía crítica sobre los límites del conocimiento, especialmente para la metafísica, pero también es una reflexión que apunta a los grandes problemas irresolubles para la propia razón. «A modo de grandes interrogantes que cuelgan del límite mismo del conocer, esos problemas dibujan áreas ideales que ganan tierra al corazón del enigma» (*Ibid.*). Estas ideas problemáticas son principalmente las de *naturaleza*, *sujeto*, *Dios*. Pero estos límites que traza la razón moderna en el terreno metafísico también son su posibilidad. Ellos apuntan al *rasgo diferencial* que caracteriza a la modernidad y que pueden plantear igualmente (con el criterio metodológico) las posibilidades y limitaciones de la razón moderna: «La filosofía moderna es crítica en razón de que, antes de decir qué sea el ser, se pregunta respecto a la posibilidad de ese decir» (LM: 740).

De este modo surge el concepto de «mundo» moderno, como todo aquello que podemos conocer y nombrar mediante el criterio de *verdad como «adaequatio»*. El conocimiento (Kant) y el lenguaje (Wittgenstein), por ejemplo, marcarían los límites y los alcances de lo que se puede conocer y decir. En cierta manera se establecía una coincidencia entre el «cerco gnoseológico o lingüístico» y el propio «mundo» así definido. Dentro de esta «*adaequatio*» establecida entre mundo y conocimiento, «el límite que define lo que puede conocerse o decirse es, por tanto, el límite del mundo» (*Ibid.*):

Más allá subsiste aquello en donde no hay lugar a conocimiento ni a decir con sentido; más allá está lo que rebasa o trasciende el mundo mismo (o por decirlo en términos kantianos: la naturaleza o lo físico). Más allá, *epekeina*, allende los límites del conocer y del decir, allí, en ese ningún allí, subsiste, inmarcesible, silencioso, lo metafísico, lo que rebasa los límites del mundo, lo que desborda el cerco y el confín: el otro mundo (LM: 740-741).

Según Trías, este «límite» o «confín» del mundo que podemos conocer y, por tanto, mundo fenoménico, o lo que llamará «*cercos del aparecer*», constituye desde Kant hasta Heidegger o Wittgenstein, la cuestión primera y fundamental de la filosofía metódica moderna. El *método* moderno se circunscribe a este mundo o *cercos del aparecer*. El *método* estaría en íntima relación con la misma limitación de la razón moderna, «siendo entonces método ese camino,

itinerario, escalerilla o como se lo quiera llamar que nos permite avanzar hasta el límite, límite del conocer y del decir, límite del comprender y del proyectar, límite de aquello que somos en tanto que sujetos de conocimiento y comprensión, en tanto que sujetos capaces de cogitaciones, verdadera prosapia del “Ego cogito/sum” cartesiano» (LM: 741).

El «Ego cogito/sum» cartesiano constituye la «piedra angular» que soporta el edificio metódico y, por tanto, a toda la filosofía moderna. El «sujeto» del *pensar/ser* no es un sujeto impertérrito a lo largo de este acontecer, no obstante, el axioma cartesiano se convierte en el tema dominante de la modernidad. En este sentido, la pregunta por lo que ese sujeto puede conocer, decir o proyectar, y por esa *nada* que está más allá, dibuja un panorama metafísico moderno en «extrema tensión». Representa «una sombra evanescente» que implica «la determinación desde dentro del lenguaje y mundo, o de conocimiento y naturaleza (Kant), de los límites del mundo, es decir, del cerco más allá del cual nada puede decirse ni proyectarse ni saberse» (LM: 744). La relación íntima y directa entre *método* y *mundo* «fenoménico» que caracteriza a la modernidad, constituye también la crisis radical de la metafísica moderna.

Es esta determinación moderna –caracterizada por la búsqueda de identidad *mundo-conocimiento* (Razón moderna) y, por tanto, también de los límites–, el punto de partida (*metódico*) y la posibilidad misma de una «proposición» más allá de la «ontológica trágica». Es decir, *representa la posibilidad misma de la propia metafísica*. A este respecto, según Trías, son obras señeras de esta primera parte «la *Crítica de la razón pura* de Kant, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el primer libro de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, el *Tractatus* de Wittgenstein y *Ser y tiempo* de Heidegger: obras todas ellas preparatorias, proemiales, auténticos prólogos que hacen posible, acaso, el acceso y el despliegue metafísico» (LM: 744-745).

¿Es posible rebasar el coto dentro del cual hay lugar a conocimiento (Kant), a saber, fenomenológico (Hegel), a comprensión (Heidegger) a proposición con sentido (Wittgenstein)? ¿Cómo, desde esa exploración proemial, debe, en rigor, concebirse el levantamiento del límite y la apertura del cerco y del confín? ¿Es tal cosa posible? ¿O solo pensar en ello constituye un imposible? (LM: 745).

Poco a poco y siguiendo el método moderno, Trías va descubriendo la *proposición ontológica* de la modernidad, pero también la *tragedia*. Una *cesura* que sólo puede conciliarse en la proposición de un ámbito más amplio. Sin embargo, desde su punto de vista, es evidente que al terminar esta *exploración proemial lo que tenemos como ontología es un «hiato»*. Un *corte trágico* que genera estas preguntas metafísicas sobre el *mundo*, el *hombre* y *Dios* que de una u otra manera constituyen las reflexiones que recorrerán la historia del pensamiento moderno a modo de «ideas-problema».

Si el sujeto gnoseológico porfía en colonizar lo que rebasa el límite, resbala y cae en picado en la ilusión trascendental (Kant) o bien incurre en una sarta de sinsentidos (Wittgenstein). Lo que se dice desde allende el límite es, para Wittgenstein, silencio. Muerte llama Heidegger a eso que no puede ser o a lo imposible: un no-lugar en donde no hay ya ahí arraigo para la comprensión y la proyección, *Ignotum = x* llama Kant a dicho territorio paradójico. Nada cabe decir a su respecto, pero pueden arrojarse sobre él preguntas fundamentales. Son las preguntas metafísicas (LM: 746).

Estas *ideas problemáticas*, según Trías, son signos de interrogación que cuelgan del límite mismo del mundo y se proyectan hacia el corazón del enigma. «Esas proposiciones poseen,

pues, sentido límite: hunden su sustancia noemática en la frágil barra que articula y escinde el sentido del sinsentido» (LM: 754). No obstante, son ideas metafísicas que, sin embargo, poseen opinión recta («creencia racional» Kant), pero que no avalan el crédito de ninguna autoridad más allá de los límites del mundo. Es decir, no hay sujeto de otro mundo que la testifique en su legitimidad, por tanto, es la negación de toda posibilidad de una «posible» palabra revelada. Y menos, sostiene Trías refiriéndose a la onto-teología europea de la Edad Media, «puede suponerse esa palabra revelada como carne de un sujeto que se hace hombre y habita entre nosotros» (LM: 755). En definitiva, «el sujeto de esas creencias soy yo mismo (o “aquel que en cada caso es mío y es común”, por decirlo en la expresión de Heidegger)» (*Ibid.*).

En esta perspectiva moderna, el *sujeto de los interrogantes* que soy yo mismo, también soy el *sujeto del método* que avanzo hasta el límite mismo que son los «límites del mundo», determinados por el lenguaje (Wittgenstein). La frontera la constituye el sentido. Más allá está el otro mundo, lo que excede y desborda, pero que, no obstante, *presiona* sobre mí y mi mundo bajo el modo de «un suplemento de interrogantes y decisiones lingüísticas, pronunciadas desde el límite, mediante las cuales se capta difícilmente lo que cerca está, el enigma» (*Ibid.*). Lo que se muestra en este itinerario metódico es un *hiato*, que solo un salto haría posible continuar el camino (método). Es la vía ensayada por la filosofía moderna del «*Eso que soy*», a «*Eso que somos*» y a «*Eso que es*».

En cuanto a las «ideas-problema» de la modernidad, aquellas que trascienden el límite, en cuanto referidas al *mundo como totalidad*, el *sujeto como libertad* y el *fundamento último de toda cosa*, Trías las define como «los vestigios visibles que, desde dentro del cerco, pueden alcanzarse de lo que desborda el límite» (*Ibid.*). De este modo, según él, en cuanto no tienen otra posibilidad que el *cerco del aparecer*, teatro de operaciones de la razón moderna, constituyen «los suplementos lingüísticos que dan forma proposicional a la imposible ciencia límite sobre el límite: meditación que puede, en rigor, ser llamada metafísica» (*Ibid.*). Se trata de un *saber y decir referido al límite*, límite que en sí mismo hace referencia a un dentro y un afuera.

Un «*dentro*» y un «*afuera*» que vistos desde «*Eso que soy*» indican respectivamente lo familiar, cotidiano, entorno intramundano, *mi mundo*, y también lo extraño, inhóspito, «lo antagónico al hogar o lo siniestro», *el misterio*. De este modo, «el límite es línea y frontera que permite el acceso mutuo entre esos dos mundos; y que asimismo sanciona su irremediable distancia» (LM: 756). Y, entonces, ¿quién es «*Eso que soy*»? Ese es el «*sujeto fronterizo*» propuesto por el propio Trías en *Filosofía del futuro*. «Éste es síntesis de *eros*, *lógos*, *poiésis*. Está determinado por eso que Hegel llama las “tres potencias del espíritu” (deseo, trabajo, lenguaje)» (LM: 757). En el fronterizo se da una doble dimensión que lo hace un ser excepcional, «centáurico», entre el cielo y la tierra, que experimenta la paradoja de la *inmanencia* y la *trascendencia* como orientación e inclinación existencial.

En la visión limítrofe «el fronterizo es, en puridad, la juntura y separación de eso que queda dentro (hogar) y de eso que desborda y trasciende (lo extraño, inhóspito, inquietante)» (*Ibid.*). De este modo, *el fronterizo es el límite mismo que define y circunscribe los dos mundos*. Al modo heideggeriano, en su análisis de la «ex-sistencia», en la cual señala que la piedra es, pero no existe como «claro del ser», Trías por su parte sostiene que el fronterizo «no habita plenamente este mundo, como por ejemplo el animal o la planta. No tiene por única referencia lo intramundano (bajo la modalidad de hábitat, nicho ecológico o entorno). Su casa se halla referida siempre a la intemperie» (*Ibid.*). El hombre es *potencialmente* fronterizo, puede participar de este *acontecimiento* (puede ser *lugar del acontecer del límite*, «carne del límite»).

En la filosofía triasiana esta es la condición *potencial* humana: la *condición fronteriza*. Según esta posición, en tanto que *potencialmente* fronterizo, el hombre no puede ser definido

solo en términos biológicos, psíquicos, materialistas (mecanicistas, dialécticos, culturales), pero tampoco, religiosa o teológicamente como un ángel incorpóreo. No puede ser una figura alegórica o mítica. «Su carácter centáurico radica en ser el límite, carne del límite, con un pie implantado dentro y otro fuera» (*Ibid.*). Para Trías, *en tanto que fronterizos, somos nosotros los límites del mundo*. «Somos pura línea, puro confín, referidos a la vez al cerco y al extrarradio» (*Ibid.*). Conforme se vaya desarrollando la propuesta limítrofe, el fronterizo está llamado a ser *habitante del límite*, en cuanto al «mundo» como límite de la modernidad se convierte en un «cerco» de los tres que conforman la realidad.

Por ahora importa señalar que «*Eso que soy*» de la modernidad somos nosotros mismos, los límites del mundo «con un pie implantado dentro y otro fuera. Somos los límites mismos del mundo» (LM: 758). Esta es también una conclusión derivada de la modernidad. Pero esta solo constituye una etapa de la proposición ontológica, la que corresponde a «su momento crítico-epistemológico». Como ha sostenido Trías, la modernidad es *método* y *crítica*, pero también *límite*. «La modernidad es el límite de un mundo que es mi mundo» (LM: 848). Una modernidad que arranca del *solipsismo cartesiano* «*Ego cogito/Ego sum*», pero que, no obstante, se ve abocada a abrirse a la experiencia intersubjetiva.

El solipsismo habría desbrozado la experiencia que hace el sujeto de «cuatro mundos» *mundanos* que, en cierta manera, anticipaban el segundo momento de la modernidad, «*Eso que somos*». Estos mundos eran el *conocimiento*, la *ética*, la *estética* y la *historia* que, en esta perspectiva, quedarían documentados, respectivamente, en cuatro juicios: *teoréticos*, *éticos*, *estéticos* e *históricos*. En esta reflexión, el segundo ciclo quedaría anunciado en el sentido de que «el sujeto que soy hace la experiencia intersubjetiva, y sabe y reconoce su relación intrínseca a lo que somos» (LM: 849). De este modo, la determinación de «*Eso que somos*» está dada por la propia modernidad y su método, pero también por sus consecuencias «*metódicas*».

Las *consecuencias* son las propias de la «modernidad en crisis». Somos «habitantes de un pueblo fronterizo arrastrados por esa crisis radical llamada modernidad, encarnaciones del límite mismo de un mundo que es, históricamente concebido, el mundo moderno, o el mundo en que habita el sujeto histórico moderno: sujeto en crisis de una crisis última, final, llamada modernidad» (LM: 849). La crisis de la modernidad es la crisis del *solipsismo* que, no obstante, significa un itinerario que conduce del cerco llamado «mundo», como única posibilidad, al *límite* mismo. Por lo que respecta a la senda moderna seguida por el pensamiento limítrofe, sigue un *camino ascendente* que muestra principalmente el avance desde el cerco hasta el límite del mundo, así como la determinación de la frontera, lugar en el que dos mundos se entrecruzan y se dan cita de un modo problemático. Representa, en cierta manera, una recreación o variación, ahora en clave comunitaria y social de los mundos *teoréticos*, *éticos*, *estéticos* e *históricos* que caracterizan al solipsismo moderno.

Recorriendo este itinerario moderno se concluye en la ontología que en términos triasianos se define como «*Eso que es*». Según Trías, «los dos primeros ciclos definieron el método: la escala o escalerilla que conduce al que soy y a los que somos hasta el tema o materia mismo de la filosofía primera» (LM: 921). De este modo se constata también la existencia de tantos métodos como fronterizos pueblan la «frontera del sentido». El método se difracta en múltiples caminos, pero en una misma dirección, *camino al ser*. En este sentido, si el solipsismo conducía a la experiencia comunitaria, al desplegarse ambos dentro de los límites del mundo, también se constituían en una *introducción a lo que excede el cerco, a lo que desborda este mundo*: «una genuina introducción a la metafísica» (*Ibid.*). No obstante, la tendencia moderna será la de replegarse dentro de los límites del mundo.

La determinación del límite o frontera del pensamiento moderno entre mundo y sinmundo, también significa la definición de la naturaleza de ese ser que puede habitar este límite o frontera. «Esa materia de inteligencia y pasión que accede a lo que trasciende, y que expone eso en forma de símbolos de su inconsciente querer» (*Ibid.*). El tercer ciclo que ahora se abre deja de ser un *despliegue ascendente* para *recogerse en el único mundo existente*, es decir, «en lo que hay, o lo que es, eso que es, dejando que se manifieste» (*Ibid.*). Esta es propiamente la *proposición ontológica* que a lo largo del discurso moderno del método se ha ido configurando. «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 sinmundo» (LM: 921-922).

Es una ontología que resulta del propio itinerario del método moderno y, por tanto, tiene las características de la «naturaleza anfibia» de ese ser que habita el límite o frontera. Es una explicitación *de 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 hacen con lo que excede y desborda dicho límite, y con lo que éste deja dentro, como cerco físico y mundano» (LM: 922). En este sentido, es una *ontología trágica y dualista*. Es «trágica» en razón del «desgarro» que se da entre un cerco y un exceso. Es la «cesura» y «fundamento en falta» que le caracteriza. «Es trágica porque trágica es toda materia animada de pasión y de inteligencia lingüística» (*Ibid.*).

Pero en cuanto distingue dos ámbitos, el *mundo* y el *sinmundo*, es también una *ontología dualista*. En este sentido, «abre o revela un ámbito plural de múltiples modos de afrontar la línea o límite» (*Ibid.*). En cierta manera, dibuja la «línea de la vida en la frontera»: «tantos modos como habitantes fronterizos en interacción dentro de campos o territorios compartidos, colonizados a través de formas, figuras o trazos mediante los cuales se expone en forma simbólica lo que desborda o trasciende» (*Ibid.*). Pero justamente aquí, en esta *cesura*, se da la posibilidad de la *proposición ontológica*. De hecho, en ella se asienta la *ontología* de *Los límites del mundo*. Es una propuesta que parte de estos presupuestos (y consecuencias) modernos, cuya conclusión es una «ontología dual, trágica y pluralista», la cual no solo evita contaminarse de las categorías lógicas o lingüísticas, sino que distingue radicalmente dos ámbitos que en el *límite* o *frontera* se dan cita.

Asimismo, es una ontológica que refuta las *propuestas ontológicas monistas* «que ahogan la dimensión trágica del ser y del límite del ser, o que reducen la diversidad dispersa del horizonte plural del ser en un único modo de decirse el ser o de mostrarse» (LM: 923). No hay en esta ontología un *ser supremo* que resuelva todas las antinomias, ni un *edén poético* que dé cuenta del *noúmeno*. Solo hay un «límite» en el que el cerco del aparecer o fenoménico y el cerco hermético o sinmundo se dan cita, pero marcados por la *cesura* o «fundamento en falta» ontológico de la modernidad. Igualmente, es una ontología que propone un «ser» que se abre – *se recrea* – en otros ámbitos más allá del estrictamente gnoseológico-filosófico. Pero es una ontología a la que le falta el capítulo culminante que no es ontológico.

¿Qué significa entonces la «proposición ontológica»? En el juicio triasiano significa el punto de llegada del pensamiento moderno. Una interpretación en la que poniendo como base esa *cesura*, fundamento en falta, «desgarro», entre lo fenoménico y lo hermético, el mundo y el sinmundo, se despliega como una *ontología trágica* porque no se resuelve en sí misma, sino que, al contrario, está determinada por esta *falta, cesura, límite*. Sin embargo, es una ontología que hace de este «límite» o «frontera» una franja habitable en la que estos dos ámbitos se dan cita y a la vez hace de nosotros no solo *límites del mundo* sino también *habitantes de la frontera*.

El itinerario recorrido en esta primera fundamentación es el propio de la modernidad y su «filosofía metódica». Justamente a partir del pensamiento moderno se descubre el *límite*, la *cesura* entre lo que se llamará «cerco del aparecer» o fenoménico y el «cerco hermético». Esta

«y» representa justamente la barra (/) que une y escinde estos dos cercos y, por lo mismo, se constituye también en un espacio, un ámbito, una franja habitable, *el límite*. El *posible* habitante somos nosotros mismos, *los pobladores de la frontera entre los dos ámbitos fenoménico y hermético*. Pero todo parte de la modernidad y su método, de hecho, en *La aventura filosófica* Trías llama a este habitante «sujeto del método».

Y esta *reflexión moderna*, tal cual lo interpreta Trías en *Los límites del mundo*, representa la posibilidad misma de una «proposición ontológica» con todas sus consecuencias: *dual, trágica, pluralista*. No obstante, también este despliegue ha puesto de manifiesto las insuficiencias y limitaciones modernas. La *limitación fundamental*: que circunscrita al cerco del aparecer es incapaz de pensar *el propio límite como cerco intermedio entre el mundo y el sinmundo*. Por eso este acceso significa también la distinción de nociones básicas, que en cierta manera *enlazan* con la herencia filosófica moderna, y a la vez, *le distinguen*.

Aquí llegamos al remate y culmen de la «*primera sinfonía*», esta justamente concluye como «proposición ontológica» (LM: 924-933). A partir de ahora, asistimos a una *redefinición* de los presupuestos y definiciones modernas. Tres conceptos abren esta exposición axiomática (desarrollada al modo de las proposiciones del *Tractatus* wittgensteiniano): *naturaleza, mundo y suceder*. La *naturaleza* es definida como el «conjunto de todo lo que pueda darse», «lo que hay», y el *mundo* como el «conjunto de todo lo que puede experimentarse» (LM: 924). No obstante, «lo que hay» rebasa todo lo que puede experimentarse. Es decir, *la naturaleza rebasa al mundo*. Ciertamente el «mundo» presupone a la «naturaleza», pero esta *solo llega a ser mundo* si llega a *experimentarse*. En este sentido, el *sujeto* se convierte en «lugar de toda experiencia posible». Si esto es así, «hay tantos sujetos como mundos». Sin embargo, el sujeto no constituye una materia más del mundo, sino una «materia de inteligencia y pasión». Asimismo, «lo que hay se da en el modo del suceder», de hecho, «*lo que hay*» *es todo lo que puede suceder*. De este modo, la *naturaleza* y no el mundo «es el conjunto de todo lo que puede suceder» (*Ibid.*).

En el despliegue de la proposición ontológica, «el suceder es la categoría verbal que constituye el comienzo absoluto de cuanto pueda decirse respecto a lo que hay (de toda ontología)» (*Ibid.*). Por tanto, «*lo que hay*» *es todo lo que puede «suceder», pero, al «conjunto de todos los sucesos» que pueden «experimentarse», se le ha de llamar «mundo»*. En este sentido, *hay tantos mundos como sucesos*. Igualmente, en la materia de inteligencia y pasión pueden determinarse tres órdenes de sucesos: *físicos, pasionales y lingüísticos*. «Los tres órdenes del suceder se producen en síntesis en la materia de inteligencia y pasión» (LM: 925). Según Trías, a diferencia de la «materia *simpliciter*», la «materia de inteligencia y pasión» desborda el cerco físico donde solo ocurrirían los sucesos físicos y, al contrario, se halla referida a lo que trasciende tanto a la naturaleza como al mundo.

Esta naturaleza singular que es el fronterizo, se encuentra orientada tanto a lo que sucede, igualmente al lenguaje, como también a lo que nunca jamás puede suceder, es decir, «a lo imposible». (*Ibid.*). «El sinmundo» forma parte de eso *imposible* que no puede experimentarse y a lo que, no obstante, la «materia de inteligencia y pasión» se halla referida, justamente por su *inteligencia y pasión*. «El sinmundo es lo que nunca puede aparecer, es decir, lo que no puede darse a experiencia» (*Ibid.*). De este modo, «el sinmundo» (después definido como «cerco hermético»), «es lo que se oculta siempre, aquella región o reino del que no puede decirse nada ni puede habitar la materia de la inteligencia y pasión. Ésta no puede intervenir allí ni nada puede hacer. Nada sabe tampoco respecto a si ese lugar está vacío u ocupado por naturalezas del otro mundo» (LM: 926).

Sin embargo, *este «sinmundo» puede ser pensado y nombrado como origen y como fin*. En este sentido, *nacimiento y muerte* son los límites de lo que puede darse o suceder en el «cerco

fenoménico» o «mundo». El nacimiento y la muerte forman parte de lo hermético del mundo: «nada sabemos del primer instante de la creación del universo. Nada sabemos respecto al reino de las sombras donde habitan los muertos» (*Ibid.*). Por eso mismo, «todo suceso tiene en el nacer y el morir su estricto límite y frontera». En este análisis de la modernidad, la *tautología* y la *contradicción* constituyen los límites modernos (metódicos) de todo cuanto puede suceder o darse o, de otra manera, «son el límite y la frontera misma del decir». No obstante «se puede hablar sin contradicción, sin incurrir en sin sentidos, de los posibles habitantes del sinmundo, de los cuales nada sabemos» (*Ibid.*).

Pero, además, «se pueden definir las categorías mediante las cuales sea pensable el ámbito del sinmundo» (*Ibid.*). Esto es posible porque *la materia de inteligencia y pasión que somos nosotros está referida a un doble ámbito*: el ámbito del suceder que forma el mundo y aquel «otro» cerco en el cual nada se da a la experiencia, el «ámbito del sinmundo». En síntesis, «la materia de inteligencia y pasión habita en la frontera misma entre esos dos ámbitos: es la línea o límite que diferencia y articula el mundo y el sinmundo. Desborda el cerco mundano y físico en lo que trasciende; y atrae el ámbito del sinmundo a nuestro mundo (a través de la exposición simbólica)» (LM: 926-927).

En esta exposición de la proposición ontológica, el concepto de «ámbito» o cerco, según Trías, «es el más radical y originario de todos los conceptos filosóficos», porque la filosofía ha de ser pensada radicalmente como «topología trascendental radical» (LM: 927). La proposición ontológica tiene que conducir a una proposición no ontológica, *más allá del ser*, porque la ontología solo puede ser dualista: «define una dualidad de ámbitos, determinados por la frontera o límite que distingue el mundo y el sinmundo» (*Ibid.*). De este modo se comprenden las «tres proposiciones» de la espiral reflexiva de *El hilo de la verdad*: la proposición ontológica constituye el «primer giro», el «*ser del límite*», que tiene su fundamento en la «proposición topológica», el *límite en sí mismo*, que tiene el *poder de recreación o variación* (proposición filosófica).

En cuanto a la *materia de inteligencia y pasión*, ella también está marcada por una tragedia: «consiste en hallarse, a la vez, en razón de su inteligencia lingüística y su pasión, referida al mundo y a lo que desborda al mundo; a lo que puede suceder y a lo imposible» (*Ibid.*). No obstante, *lo imposible* es lo «inaccesible al método» moderno. Es aquello que no puede darse a experiencia, independientemente de que pueda darse o suceder. Sin embargo, «el método y su habitante, el fronterizo, el sujeto que recorre el itinerario, se halla referido a ese ámbito de lo que no puede suceder y en el cual ya nunca jamás hay mundo» (*Ibid.*). En la proposición ontológica, *lo imposible lo constituye tanto lo que no puede darse ni suceder de manera absoluta, como también lo que no puede darse o suceder como «experiencia», «lo que no comparece dentro de los límites del mundo».*

En este segundo sentido del «sinmundo», como aquello *más allá del mundo moderno y su método*, representa las «ideas problemáticas» kantianas de la *inmortalidad* del alma, la *libertad* y la existencia de *Dios*, pero también las *exposiciones simbólicas y alegóricas* se constituyen en modos indirectos de aproximación a *lo imposible*. Por lo que respecta a la tautología y la contradicción, estas no pueden decir nada sobre el sinmundo: la primera porque «repite de forma redundante lo que sucede, nada añade al simple decir». La contradicción, por su parte, es la «neutralización del decir». Es la mutua «*aniquilación*» de dos afirmaciones. No obstante, «el mundo es mundo en la medida en que deja a un lado, como frontera, la identidad y la contradicción» (LM: 929). Es decir, puede hablarse del «mundo» porque se dejan a un lado esos dos principios de la razón moderna. Según Trías, a diferencia de todas las ontologías dualistas que hacen referencia a dos mundos, *la ontología del límite reserva el concepto de «mundo» para uno de estos ámbitos y se configura como una ontología de dos ámbitos*:

A diferencia de todas las ontologías dualistas anteriores (la platónica, la schopenhaueriana), la que aquí se propone no hace referencia a dos mundos sino a dos ámbitos, uno de los cuales está ocupado por el ente existente (lo que hay, el único mundo que puede darse y suceder como experiencia) y el otro ámbito como lugar al cual nuestra experiencia se refiere (a través del movimiento pasional y a través de proposición ético-metafísica o de la ley moral, lo mismo que mediante el movimiento inverso del decir y obrar estéticos, ese que trae al mundo lo que trasciende) (LM: 931).

¿Qué lugar ocupa el fronterizo, «sujeto del método» moderno, en esta *ontología trágica*? El habitante de la frontera o fronterizo está en íntima relación con el *ser de la ontología* y el *límite* que constituye ese ser. Según Trías, es «lugar del límite y desvelamiento o mostración, desde el límite, de lo que trasciende y del cerco. El fronterizo no trae el ser al mundo en su decir: sencillamente lo muestra» (LM: 932). Es como ese «claro del ser» que representa el *Dasein* heideggeriano. No obstante, frente a Heidegger y, en cierta manera, a toda la filosofía occidental desde Parménides, *el ser ya está ahí*. No es constituido en la palabra que lo anuncia, tampoco nació en Grecia. «Antes incluso de que hubiese vigía y aduana del sentido; antes de que hubiese habitantes en la frontera. Ya en la oscura noche de la materia sin emoción y sin palabra había ser. Ya en el presentimiento oscuro y confuso de la animalidad y de su entorno había ser» (*Ibid.*).

*El fronterizo no crea el ser ni el tiempo*³⁸⁰. Como también diría Heidegger, el tiempo y el ser se dan, son dones. No obstante, el fronterizo muestra y revela lo que hay, pero, naturalmente, su mostrar o comprender no significa que lo constituya. *El fronterizo habita el límite* como espacio habitable, por eso que se llamará «cerco limítrofe». Sin embargo, lo que importa manifestar aquí, en la proposición ontológica del límite, es el carácter *precedente del ser* con respeto al fronterizo. «El ser pudo existir sin comprensión, en la absoluta oscuridad y en la noche de la materia espacio-temporal sin emoción, sin palabra. Ya entonces el ser trazó su propia historia, como evolución cósmica y biológica» (*Ibid.*). Esta es, básicamente, la síntesis de la proposición ontológica desarrollada en *Los límites del mundo*.

En resumen, podríamos decir que, a la luz del planteamiento triasiano, *la modernidad concluye en una ontología trágica*. Esto lo señala recorriendo estos hitos del pensamiento moderno –desde Descartes hasta Heidegger y Wittgenstein– en los que se despliega este fundamento en los ámbitos *teóricos, éticos, estéticos e históricos*. Especificar un criterio de verdad, constituir un sujeto del método, recorrer ese camino metódico y determinar los límites del mundo (y, por tanto, una *definición del mundo*) constituye en buena medida la reflexión filosófica moderna. Hasta aquí, se puede decir que Trías se mantiene, pese a la originalidad de su pensamiento, dentro del espacio moderno. Según él mismo, es siguiendo la filosofía metódica y crítica de la modernidad como se puede abrir un espacio «hacia la luz».

Ese espacio lo constituye la noción de «límite» que se declara en la «Idea filosófica». Esta declaración constituye una «*espiral reflexiva*» que da cuenta de los tres elementos de la *idea*: *el ser mismo – el límite mismo – y el re-iterarse de ser y límite*, con los cuales tenemos tres respectivas proposiciones o verdades: *ontológica, topológica y filosófica*. Pero, como se ve, es

³⁸⁰ Trías hace aquí una distinción entre «naturaleza» y «mundo»: la *naturaleza* constituye «el conjunto de todo lo que pueda darse», en cambio el *mundo* lo representa «el conjunto de todo lo que pueda experimentarse». De este modo *el mundo presupone a la naturaleza que solo llega a ser mundo «si puede ser experimentada»* (LM: 924). En la concepción de la «realidad» el *mundo* constituye uno de sus cercos. Una *realidad* que se da en tres ámbitos y cuatro determinaciones temporales, uno de los cuales es el *mundo en este sentido moderno*. Según Trías, «ya en el orden de lo que hay, anterior a la experiencia del sujeto instalado en la frontera, puede hablarse de suceder y de suceso, de existir y de existencia. De tiempo, o de espacio-tiempo» (LM: 933). Este carácter forma parte de la *esencia* o *naturaleza* misma de la realidad.

una *única verdad filosófica* que se despliega. Es este un arco especulativo que une *Los límites del mundo* (1985), primera fundamentación del límite, con *El hilo de la verdad* (2004), la síntesis más acabada de este *proceso limítrofe*.

La «*proposición ontológica*» constituye el *primer giro* de la espiral reflexiva. Es la proposición que destaca el *ser mismo*. Pero es un *ser* que tiene su fundamento en el *límite* (/) que une y escinde, en esta verdad ontológica, el ser y la nada. El *límite* es siempre *de algo* y *con referencia* a otra cosa. En la ontología lo es *del ser*, declara a este como «*ser del límite*» y lo es *en referencia* a la nada (HV: 130). En la especulación triasiana, la proposición ontológica «se proyecta sobre el existir, dándose de este modo a la experiencia. Declara la verdad ontológica del *ser del límite*, mostrando la convergencia de los modos categoriales de la razón fronteriza y de la realidad. Pero en todo ello destaca, de forma preferente, el *ser del límite* (que se recrea). Ese ser del límite se da, como don, en la existencia» (HV: 154).

Esta *proposición* representa una redefinición de la ontología moderna, pero sin salirse de ella. Sin embargo, en la redefinición de la noción ontológica de «*mundo*», esta queda integrada en el más amplio concepto de «*ámbito*» o «*cercos*», reservando la noción de «*mundo*» solo para el «*cercos del aparecer*» o *cercos fenomenológico*. Es en este «*cercos*», en el *mundo* como *conjunto de todo lo que se puede experimentar*, donde *el ser se da a experiencia en la existencia*. Es la posibilidad de un *alzado* del sujeto de la existencia, pero también la *marca* de una tragedia. La *tragedia* de un sujeto marcado por una cesura entre el mundo y el sinmundo, la tragedia de no estar fundado en sí mismo, sino remitido a un origen y a un fin ignoto que, sin embargo, *presiona*.

El «*alzado*» constituye la posibilidad de un fundamento que no sea ontológico, *más allá del ser*³⁸¹. Sin embargo, la proposición ontológica, heredada de la modernidad y redefinida en el pensamiento limítrofe, o mejor, *situada* en el lugar que le corresponde, es una propuesta: la *verdad ontológica*. Es decir, corresponde a un primer giro o esfera de la especulación progresiva, pero en modo alguno definitiva. Es decir, la *cartografía ontológica* da cuenta de una tríada de ámbitos: «*hay tres cercos, ni uno más*. Pero esa triplicidad, que culmina en la descripción del cerco fronterizo, no constituye la última palabra de la “*aventura filosófica*”. Lo que ahora asoma en el horizonte implica un cambio de nivel, un *salto*»³⁸². Se trata, entonces, de una «*profundización en vertical de lo mismo, del límite* que, habiendo comparecido ya como cerco, debe ofrecerse ahora en su naturaleza última»³⁸³. Esta es la *proposición topológica del límite*.

2.2.1.2 La proposición topológica

La «*topología*», más allá de su carácter matemático, *hace referencia a «lugar»* (τόπος-λογία). En cuanto «*proposición*» constituye una de las nociones fundamentales de la filosofía del límite. Representa la *verdad topológica* que *piensa el «límite» en sí mismo*, «*el límite en tanto que límite*». Es la reflexión propia sobre el *límite «quoad se»*, como la mismidad y alteridad más absoluta y radical y, por tanto, fundamento de la identidad y la diferenciación. Es la *proposición del límite en tanto que límite*: fundamento de la «*Idea filosófica*» que aquí se expone. Fundamento también de la verdad ontológica y filosófica que el pensamiento limítrofe

³⁸¹ Esta es la *esencia e historia del ser*: un «*ser*» que el *fronterizo* no pone porque le precede. Un ser *que tiene su propia historia* y que va «*dando sus peculiares saltos*». Sin embargo, en la historia del «*ser*» hay un «*gran salto*» que es la «*erección del animal fronterizo*», ante el cual todos los saltos precedentes, biológicos y cósmicos, son «*genuinas preparaciones*». El *gran salto* es el sujeto *alzado a la condición de fronterizo*. «*Esa materia de inteligencia y pasión que, desde el último confín del mundo físico, salta hacia lo metafísico, se determina desde lo lógico puro y se abre al decir ético-metafísico, poblando su mundo, el que desde sí experimenta, de formas, figuras, trazos y símbolos artísticos, mediante los cuales inunda lo físico de sustancia y éter metafísico*» (LM: 933)

³⁸² A. SUCASAS, «*Pensar la frontera. La filosofía del límite de Eugenio Trías*», en *o.c.*, p. 347.

³⁸³ *Ibid.*

propone. «El límite se dice, por tanto, del ser, de sí y de todo» (HV: 131). Esta proposición piensa y propone el *límite* como «pura trans/parencia entre sí mismo y su propia alteridad», como «espacio-luz» (*Ibid.*).

¿Cómo llega Trías a esta noción fundamental de «límite»? Estamos ante el *fundamento de la filosofía del límite*, es decir, la contribución quizá más importante del pensamiento triasiano o, al menos, aquella que permite una comprensión sistemática y unitaria de su pensamiento. De esto se ocupa, precisamente, lo que denomina «segunda sinfonía» en *Los límites del mundo*. Pero esta primera propuesta del *límite* es tan radical como escueta. Desde esta perspectiva, la «primera sinfonía» (primera parte), puede parecer una gran obra a la que le falta un capítulo final y culminante. Un capítulo que dé una *salida a la tragedia*. Este «capítulo» lo representa esta «Crítica de la transparencia pura» (segunda parte o sinfonía) que, sin embargo, ocupará a lo sumo la cuarta parte de este texto fundacional³⁸⁴.

No obstante, esta «segunda sinfonía» propone como salida del laberinto trágico una suerte de invitación radical: «salto al espacio luz». La primera parte representaba una «sinfonía trágica», la misma culminaba en la proposición ontológica, igualmente *trágica*. Esta «segunda sinfonía», según Trías, pretende explorar lo que en la primera sinfonía pareció una tarea irresoluble: *un ser marcado por la cesura*. Según él, la imposibilidad radicaba justamente en los límites ontológicos. Se trata entonces de *explorar otra vía*. Pero el punto de partida tiene que ser ontológico, justamente por su carácter pedagógico, didáctico, *metódico*. «Era una sinfonía iniciática marcada por la idea de camino y de andadura, o de recorrido metódico ascendente. El símbolo que mejor la expuso era el canónico de la escalera, escala, escalerilla, el socorrido soporte imaginario de la *Fenomenología* hegeliana y del *Tractatus* de Wittgenstein» (LM: 946).

¿Qué queda ahora por desplegar a partir de esta «ontología trágica»? El sujeto del largo recorrido de la ontología trágica era «Ese que soy» y «Esos que somos» que culminaba en «Eso que es» de la filosofía moderna. Este es el camino a «lo ontológico puro». Pero, según Trías, «he aquí que, en el curso de ese despliegue, se reveló la radical remisión de lo ontológico a una instancia última y jerárquicamente superior, lo topológico» (*Ibid.*). De este modo, la *segunda sinfonía* comienza donde la primera concluía. «Ahora será preciso, en esta sinfonía de la pura transparencia, desentenderse de toda búsqueda y ascenso, librarse de toda iniciación y todo proceso, de aprendizaje y capacitación empírica» (*Ibid.*). Según Sucasas, constituye un «momento decisivo. Sin duda el más fascinante, pero también el más problemático y difícil de toda la propuesta de Eugenio Trías. Se trata de pensar el límite como *espacio-luz*»³⁸⁵.

³⁸⁴ En esta observación comparativa sobre las dos sinfonías –en cuanto a su extensión– en *Los límites del mundo*, la referencia bíblica es evocadora. Porque justo así podemos comprender la Biblia cristiana: la primera parte (Antiguo Testamento), aunque amplia en su extensión, no obstante representa una gran historia (de la salvación-revelación) a la que le falta un capítulo culminante (una salida), pues tal cual termina tiene las características de una tragedia-expectativa (en la visión de la ortodoxia judía no existe «Nuevo Testamento», la «Escritura» judía permanece inconclusa en la espera mesiánica). Sin embargo, en la fe cristiana esta *salida* la representa justamente esta segunda parte o Nuevo Testamento que, según esta interpretación, unifica y descubre toda la «Sagrada Escritura» como revelación-verdad de un mismo Dios, porque «los libros íntegros del Antiguo Testamento, incorporados a la predicación evangélica, alcanzan y muestran su plenitud de sentido en el Nuevo Testamento (Cf. Mt 5,17; Lc 24,27; Rm 16,25-26; 2 Cor 3,14-16) y a su vez lo iluminan y lo explican» (DV: 16). Así, en la visión cristiana el Nuevo Testamento constituye el fundamento y culmen de toda la revelación bíblica. No obstante, este resulta breve (en extensión) en comparación con el Antiguo Testamento. Asimismo podemos leer *Los límites del mundo*: parece obrar en unas pocas páginas – la *Crítica de la transparencia pura*– la revelación de una verdad expresada como *ser del límite que se recrea* que, sin negar la ontología moderna precedente (*primera sinfonía*), sino al contrario descubriéndola en sus posibilidades, también propone un modo renovado de reflexión filosófica. Es la propuesta de un «camino» que vaya *más allá del ser* sin negar la ineludible ontología de la modernidad. Es la *proposición* del «ser» que se da y de la «existencia» que experimenta este *ser* y puede hablar de lo que está allende al *ser* por el *suplemento simbólico*. Esta es la propuesta de la «segunda sinfonía» que completa y culmina la fecunda e ingente reflexión sobre la «Ontología trágica» o «primera sinfonía».

³⁸⁵ A. SUCASAS, «Pensar la frontera. La filosofía del límite de Eugenio Trías», en *o.c.*, p. 348.

Ahora estamos ante un *cambio de nivel*. Es una *nueva dimensión* que se abre en el territorio ya conocido. No es un ascenso, sino algo que se descubre y coloniza, un *hallazgo*. *No es una búsqueda, es un encuentro*. «Relata un hallazgo, algo por tanto súbito y refulgente, como el instante aquel en el que al iniciado se le revela la esférica redondez (del ser) desvelada por la diosa» (LM: 946). Es una segunda «sinfonía de ideas». ¿Qué significa esta «segunda sinfonía»? Según Trías, tiene un carácter radicalmente distinto de la primera. «Se construye después (y más allá) de la tragedia» (LM: 947). Siguiendo una metáfora nietzscheana, sostiene que desde ciertas altitudes montañosas «las más grandes tragedias aparecen como comedias». Esto es la *proposición topológica*. En definitiva, se trata de dar un salto que ya no es *búsqueda*, sino más bien *asistir a una contemplación*. El *Gran Vidrio* de Duchamp se convierte en la mejor metáfora del «espacio-luz» de esta propuesta.

Desde esta *interpretación del límite como espacio-luz* «todo lo humano (pero acaso también todo lo que hay, sea naturaleza o mundo) aparece como una simple mancha en el corazón de una estrella; o como una rascadura en la pura transparencia de un gran vidrio» (LM: 947). Es decir, estamos ante una *sinfonía* que se instala más allá de todo lo humano, como si se tratase de una *filosofía sin el hombre* (evidentemente *solo* una ineludible reflexión que pone «entre paréntesis» el *ser* y el *existir*). Si la «primera sinfonía», aunque trágica, era todavía humana, acaso demasiado humana, ahora se propone una *topología más allá de lo humano*. Esto no significa una negación de la ontología, pues ella es la base de la experiencia, por tanto, de la *existencia*. Pero dicha ontología tiene su fundamento en esta topología. Es un saber sobre el *ser del límite que se da en los tres cercos que, sin embargo, tiene un carácter fenomenológico*.

No obstante, si bien la ontología revela desde el cerco fenoménico la tragedia del fronterizo que se halla entre dos ámbitos, esta no puede revelar otra cosa que no sea el «límite» o *cesura*. *Desde la ontología el fronterizo se halla siempre en falta*. «Es fronterizo por cuanto, a través de la pasión y la inteligencia, refiere todo su ser (que es línea) a eso que falta. Y lo que falta se manifiesta en el origen y en el fin. Carece de fundamento y fin. O su fundamento es abismo, y su finalidad, sin fin» (LM: 947). Esa falta es justamente el ámbito del «sinmundo», «lo imposible», o lo que más tarde se llamará «cerco hermético». Según Trías, «todo lo que hay», *puede darse y suceder*, incluso el cerco fronterizo, «se halla determinado por ese límite infranqueable que le permite determinarse como ser finito, despedido de una falta originaria imposible de colmar, y remitido a un fin sin fin imposible de cumplir» (LM: 948). En una palabra, *hay un «hiato» o cesura en el origen y en el fin del ser y, por tanto, de la existencia del fronterizo. El ser es «constitutivamente finito»*.

Ser finito es hallarse marcado por la falta. Por cuanto el ser es finito debe determinarse como puro suceder. Y es propio del suceder la emergencia, esa forma de radical natividad en virtud de la cual se instituye y promulga de forma absoluta eso que puede llamarse ser. Pero también es propio del suceder el absoluto dejar de ser o el ya nunca más, jamás, volver a suceder, volver al ser (LM: 948).

Esta falta radical de todo cuanto sucede, sea de la naturaleza o del propio fronterizo, exige una fundamentación más allá del ser o suceder. «Un plano último o instancia última que da al ser o suceder razón y fundamento radical» (*Ibid.*). Esta «instancia» es *proposición topológica*. Este es el «espacio-luz» fundamento del ser. Según Trías, «ella constituye la clave de bóveda del edificio racional. Es asimismo el lugar o espacio que envuelve y atraviesa, trascendiendo, todo ser, haber o suceder. Es pues, radicalmente pensado, fundamento. Es lo que falta cuando se habla de falta» (*Ibid.*). No obstante, es un *hallazgo* derivado de la propia ontología, pero que representa «un paso al frente». Un «salto allende» los presupuestos ontológicos, pero, no obstante, es lo ineludible de la ontología trágica, la cual obtiene noticias de esta *instancia* a

partir de la «experiencia de la frontera» y de ese ámbito de «lo imposible» o del «sinmundo» al que el fronterizo se halla remitido.

La *proposición topológica* representa un hablar, decir y razonar *más allá del ser*. Más allá de la ontología, de la metafísica, «más allá de todo más allá», localizado a partir de la propia experiencia del fronterizo que se halla remitido, desde el «mundo» o *cerco del aparecer*, a un ámbito desconocido. Sin embargo, es un *salto* que mantiene una relación estrecha con la ontología. Según Trías, es seguir «un eslabón» que en la ontología trágica quedó suelto y colgando. Así como la ontología es la puerta que invita a entrar en un ámbito distinto, obviamente, esta segunda sinfonía se instala en un espacio y contexto radicalmente disimétrico del transcurrido y discurrido en la reflexión ontológica. En este sentido, el paradigma lingüístico, los modos de desplegarlo y las imágenes metafóricas de esta *topología* serán radicalmente distintas de las ontológicas. «Su imaginario verbal de apoyo icónico y sensible debe ser, por lo mismo, bien distinto. Otra es su lógica y, por lo mismo, otra debe ser también su estética» (LM: 949).

Mientras la primera sinfonía componía la dramática marcha de un ascenso, avance, itinerario o recorrido a través de una escala o escalerilla, subida al borde del cerco, etcétera, esta segunda sinfonía se compone desde el estar y reposar en eso que todo lo invade y apodera, eso en donde radicalmente se está y se reposa: la pura transparencia del espacio luz; la refulgente quietud de una sustancia de vidrio (*Ibid.*).

El trabajo ontológico culminaba con los conceptos de «fundamento en falta» y «fin sin fin». Representaba el despliegue de un ser que es devenir o suceder. *Un ser que es suceder de sucesos*, que en cierta manera constituye un «*positum* radical» o posición de objetividad, pero que, no obstante, era un fundamento con una falta o cesura. Por su parte, «en el espacio luz, en efecto, la ontología obtiene al fin fundamento, finalidad. La topología es, entonces, el discurso capaz de fundamentar la ontología» (LM: 952). ¿Cómo lo hace? Según Trías, la ontología «librada a sus meras fuerzas, solo alcanza un fundamento en falta y un fin sin fin. Rebasar esa doble frontera de la falta inserta en el origen y en el fin significa saltar de la ontología a la topología, del espacio lógico que se abre en y desde el ser que es suceder al espacio lógico que se abre en y desde eso que llamo aquí ámbito o espacio luz» (*Ibid.*). Esto es, ante un «ser» que es «suceso», *sucedir de sucesos y suceder de la existencia*:

Saltar más allá de lo brutal, del ser que es tiempo o suceder, significa saltar a un ámbito que es, respecto a ser y tiempo, fundamento. Allí no rige la legalidad propia del ser que es suceder o del ser que es tiempo. En el espacio-luz se está, pues, un paso más allá del ser y el tiempo. O dicho de otro modo, constituye una dimensión «n» desde la cual puede determinarse y medirse la naturaleza entera del ser y del tiempo (LM: 953.).

La metáfora de esta dimensión «n» la recoge Trías del *Gran Vidrio* de Marcel Duchamp. Por medio de esta *dimensión* la interpretación de esta obra debe entenderse proyectada desde una perspectiva por encima de nuestras dimensiones corrientes. De igual modo, las dimensiones de la ontología como el ser, el suceder, el tiempo, todo el conjunto categorial del discurso ontológico, la propia proposición ontológica y el orden de sucesos a los cuales refiere, resultan derivadas, una *proyección*. Es decir, todo el discurso ontológico de la modernidad «debe concebirse ahora proyectado, desde una dimensión superior en y desde la cual puede ser determinado y medido en sus absolutos modos de mostrarse» (LM: 954).

Para Trías, «toda esta segunda sinfonía constituye el despliegue, en sus principales trazos, sensibles e ideales, simbólicos y conceptuales, formales o abstractos, artísticos o filosóficos, de esa proposición referida a lo topológico, es decir, al espacio-luz, que es, radicalmente pensado, ámbito, ámbito radical absoluto previo al ser y decir del ser» (*Ibid.*). Aquí, *ser* significa darse a sí mismo un límite que lo separa de lo que «absolutamente trasciende». Eso es ese «sinmundo» al cual el fronterizo se halla referido. En este sentido, ese darse un límite del ser lo hace ser-tiempo. El tiempo sería ese límite que el ser se da con referencia a un absoluto *no darse*. Pero este absoluto no darse no es objeto de la reflexión ontológica, sino que la rebasa: es el ámbito propio de la *propuesta topológica*.

La *topología del límite* constituye la *postulación de una instancia superior más allá del ser y su ontología*. Es el ámbito del *espacio-luz topológico*. «En ese ámbito del espacio-luz pierden todo su sentido las expresiones tentativas y desgarradas (trágicas) con las que inevitablemente culmina y concluye toda ontología» (*Ibid.*). Pero, más allá de esta «tragedia», la propuesta de una proposición topológica «es el risueño resplandor de un gran cristal, de un gran vidrio, de una transparencia pura que llamo espacio-luz» (LM: 955). El ser, al darse necesariamente un límite y constituirse en un fundamento ontológico con una falta en su principio y en su fin, se resuelve en la proposición topológica. *El ser como suceder tiene su lugar-tiempo en alguna parte*.

De este modo, «el suceder de sucesos es el recrearse de las recreaciones» (LM: 956). O, de otra manera, «ser-para-la-recreación» (Así en *Filosofía del futuro*). Se descubre una espiral reflexiva en la que, a partir de este fundamento de la ontología, también se revela la propia historia como *poder de re-creación*. La proposición topológica que reflexiona la verdad del límite en sí mismo, une e integra una idea filosófica que es «*ser del límite*» pero también su *dynamis recreadora*: un despliegue a partir de este fundamento denominado *espacio-luz*. La *proposición topológica* es el *giro* que habla del *límite en tanto que límite*. Es la idea del «espacio-luz» como *pura transparencia*, como una lámina de vidrio al modo del *Gran Vidrio* de Duchamp.

Así, la proposición topológica representa un *paso más allá* de la filosofía moderna y su idea ontológica del «ser». Incluso allende la reflexión heideggeriana del ser como misterio y la verdad como *a-letheia*. Lo que Heidegger, y también Wittgenstein, deja como impensable, *lo imposible*, en Trías es pensado como «espacio-luz». Significa una radical afirmación del *límite* en sentido positivo, que contrasta radicalmente con la ontología de la modernidad que lo asumió como una *falta o limitación*: un «semáforo en rojo» del cual no se podría ir más allá. No obstante, se trata también de un ámbito problemático: una *delgada línea lo es todo*.

El caso es que ese ámbito de la pura transparencia es tan complejo y resbaladizo, tan dado a ser representado o expuesto a través de imágenes o iconos, o imágenes acústicas, engañosas, tan propicio a dar razón al carácter hechicero y embrujador que, según Wittgenstein, posee el lenguaje corriente (por lo demás, la única herramienta –si esta expresión fuese válida– apta para el decir filosófico), que esa analítica trascendental del espacio-luz debe ser a la vez y en el mismo sentido una dialéctica trascendental capaz de esgrimir el bisturí crítico, la criba seleccionadora y punzante o la navaja de Ockam en virtud de la cual se desinflen el ámbito de toda hinchazón neblinosa surgida de construcciones o hipóstasis que entenebrecen el territorio con pseudoideas o ilusiones de carácter oscurantista, que sin embargo poseen cierta inherente necesidad, ya que es terreno al que puede acceder el fronterizo, pero con sumo peligro siempre de resbalar, errar y mentir (LM: 958-959).

Es decir, se hace necesaria una «analítica» de esta *topología limítrofe*. De ahí que el pensamiento moderno represente una *iniciática* en este camino. Se trata de una analítica crítica tanto del *límite* como del pensamiento moderno. Frente a la imagen moderna del «espejo», que para Wittgenstein lo representaba el «lenguaje» como espejo del mundo, en la *analítica del límite* se promueve la imagen de la lámina de cristal o de un gran vidrio. Esto distingue lo que sería una analítica trascendental ontológica de esta *analítica topológica*. No obstante, como señala el propio Trías, es una imagen que, «como toda imagen, tiene su margen de error e inadecuación» (LM: 959). ¿Por qué la lámina de cristal es la mejor imagen que representa la proposición topológica o del espacio-luz?

La lámina de vidrio es pura superficie que presenta dos caras radicalmente diferenciadas. En el supuesto de que dejase fuera espacio, el eventual transeúnte podría, desde luego, mirar el vidrio colocándose frontalmente con respecto a una o a otra cara. La diferencia es radical: el transeúnte debería trazar una media circunferencia para virar de la visión frontal del anverso a la del reverso. Obtendría, además, una perspectiva visual plenamente diferenciada colocándose ante dicho anverso o reverso. A través de una de las caras se vería, por ejemplo, un paisaje montañoso; a través de la otra cara un despacho de abogados. (*Ibid.*)

No sucede lo mismo con el espejo. De hecho, puede ser definido como una lámina de vidrio con una única cara, un anverso sin reverso. A diferencia de la lámina de vidrio, un espejo mostraría únicamente el despacho de abogados. Ofrecería la misma visión que el cristal, pero siempre en una única dirección. «Detrás del espejo no hay nada, hay puro vacío, pura ausencia. Detrás del espejo no se recoge ninguna presencia» (LM: 960). El espejo es la mejor imagen de la lógica de la ontología trágica. La lógica marca el límite entre un adentro y un absoluto afuera que solo negativa y deficitariamente puede determinarse. «Eso que se halla afuera es lo innombrable, aquello de lo cual nada puede decirse (o solo puede decirse nada). Es lo trascendental. Éste define, asimismo, lo místico, a saber, lo radicalmente indecible, si bien trágicamente experimentable» (*Ibid.*).

Para la modernidad la *lógica* es «espejo del mundo» en cuanto da cuenta de *todo* lo que puede *suced*er. En el pensamiento moderno la tautología y la contradicción constituyen los límites del lenguaje y del mundo. No obstante, la imagen de la lámina de vidrio no es aún la mejor metáfora del espacio-luz. Ciertamente vislumbra el espacio-luz, pero no es todavía la imagen acabada de esta proposición topológica. Sin embargo, es un paso más con respecto a la ontología trágica de la modernidad: la realidad puede ofrecer algo más que lo revelado en el espejo de la lógica trascendental. El espejo, ciertamente, revela un límite, una frontera entre el ser y la nada, pero es justamente lo que manifiesta un fundamento en falta.

No obstante, «la propia ontología trágica abre o revela, bien que negativamente, un segundo ámbito» (LM: 961). Este es el marco «meta-ontológico» de la proposición topológica. «Ésta dice lo que este ámbito es: ciertamente, límite, pero imaginado y pensado como una lámina de cristal o gran vidrio. En él se refleja el adentro (el despacho de abogados), pero también un afuera luminoso (el paisaje montañoso). Esa lámina es límite: es pura diferencia intrínseca entre su propio anverso y reverso» (*Ibid.*). En esta interpretación preliminar del «espacio-luz» anverso y reverso son mismidad y alteridad de un mismo vidrio. Anverso y reverso tienen una «diferencia intrínseca», no son en nada lo mismo, pero «son lo mismo» en cuanto «la misma sustancia de vidrio». Se podría decir que es como «un doble espejo unido por el dorso, por la espalda». «Simbolizan del mejor modo la naturaleza misma del espacio-luz: éste es siempre lo mismo en su absoluto diferenciarse» (*Ibid.*).

Pero Trías da un paso más en esta proposición: imaginar una lámina de cristal transparente. Una lámina que carezca de referencia más allá de ella misma, que la mismidad y la alteridad sea ella misma en su anverso y reverso con respecto a ese transeúnte. Como si el despacho de abogados y el paisaje montañoso de la lámina de vidrio se imaginasen absorbidos por una sustancia porosa, cristalina, en la que la única diferencia del anverso y reverso fuera la observación del transeúnte. Esta imagen la tiene Trías en el *Gran Vidrio* de Duchamp. Potente metáfora con la que planteará radicalmente la proposición topológica y a la vez la superación del dualismo ontológico entre mundo y sinmundo. Con esta metáfora artística dará cuenta del «monismo topológico». Monismo que, al situarse más allá del ser, también supera o rebasa el «monismo ontológico» tipo hegeliano.

Es una proposición que se sitúa en el límite de la mismidad y alteridad, y por lo mismo, fundamento del ser y la nada ontológica del pensamiento moderno. De este modo, según Trías, «se va perfilando, a través de este discurso, un dualismo ontológico (de ámbitos, no de mundos) rebasado y transcendido en un monismo topológico. Ese monismo afirma de lo uno o de lo mismo su naturaleza de diferencia pura, intrínseca (su absoluto autodiferenciarse)» (LM: 965). Mismidad y alteridad que son siempre de lo mismo en su radical unidad y diferenciación de lo mismo: como el anverso y el reverso de una lámina de vidrio transparente. Esta mismidad y alteridad de lo mismo es lo que se percibe en el *Gran Vidrio* de Duchamp.

Vista la lámina en otra posición, se restaura la dualidad del anverso y del reverso. Pero en tanto la sustancia del mentado cuadro es vidrio, en esa duplicidad queda impreso ese carácter de pura transparencia, es decir, su remisión o absorción a esa mitad giratoria (Duchamp llama a ello gozne, bisagra, o bien barra [/], es decir, signo de concordancia). Pues tanto lo que se vea en el anverso como en el reverso resulta ser visible, con cambio de simetría, izquierda-derecha, en la posición antípoda (LM: 966).

El *Gran Vidrio* se va constituyendo así en símbolo de la proposición topológica. No obstante, como se ve, no es un doble espejo, ni un vidrio pegado por el dorso, sino un cristal que es pura transparencia. En esta obra de arte ocurre otra cosa, «se trata de dos espejos pegados con goma por la espalda. Pero que, de modo enigmático, se atraviesan radicalmente, de modo que cuanto se ve en uno, se ve en el otro» (*Ibid.*). En definitiva, el *Gran Vidrio* no es un doble espejo o dos caras diferentes de un cristal, sino que son las dos caras transparentes de un mismo cristal. Esta obra es una «pura transparencia» en la cual hay inscritos ciertos trazos o figuras, «La misma *Mariée* expuesta y puesta al desnudo por idéntico grupo de solteros (*Célibataires*)» (*Ibid.*).

Las figuras del *Gran Vidrio* no proceden del exterior como en la imagen que capta el espejo, tampoco son dos espejos con dos dimensiones, sino que se trata de un único cristal que en su pura transparencia revela una misma cosa en su mismidad y alteridad: un acontecimiento hecho obra de arte. Esta obra «no se trata de un cuadro en vidrio, sino de un retraso en vidrio. Las figuras brotan del eje o bisagra y se proyectan de idéntico modo y en diferente simetría en el anverso y reverso, en las dos caras de la lámina de vidrio» (LM: 967). Para Trías, esta obra permite desplegar la «estética transcendental» que corresponde a esta topología. «El *Gran Vidrio* es la figura, la cosa que, plenamente expuesta en nuestro mundo, expone de modo simbólico el campo y la proposición topológica» (*Ibid.*).

El *Gran Vidrio*, además, ofrece una visión aún más radical. «La dimensión “n”» o *vista de canto o perfil desde el gozne*. «El *Gran Vidrio* es, como señala su autor, una proyección en nuestro mundo de una última y radical dimensión “n” en y desde la cual adquiere su significación, su sentido» (*Ibid.*). Proyección en nuestro mundo que se intuye en nuestra experiencia cuando se mira de canto dicha lámina. Es en esta mirada «cuando resplandece el

eje o gozne como tal eje o gozne, cuando todo lo que allí aparece, las figuras, la escena relatada, los sucesos pintados en la superficie de vidrio se absorben en la absolutamente luminosa transparencia del eje, en la cual se anulan como figuras» (*Ibid.*).

En la vista de canto se contempla el espacio-luz. Todo el cuadro se repliega en esta línea inconmensurable que es espacio y luz al mismo tiempo, incluso deslumbramiento. «Lo absolutamente transparente puede parecernos lo oscuro, incluso, si quiere decirse de modo aun trágico, la noche oscura» (*Ibid.*). Aquí Trías se aproxima a la experiencia del éxtasis místico. Según él, en esta determinación del espacio-luz se legitimaría la «vía mística» en la cual, como en la vista de canto del *Gran Vidrio*, «toda visión de valles, montañas y cascadas se absorbe en la pura línea» (*Ibid.*): «la noche oscura mística sería momento indispensable para abrirse a la comprensión del espacio-luz, en el cual, en el seno del cual, vuelve a verse, desde las más pura de todas las transparencias, cuanto hay, existe, sucede, cuanto puede ser dicho y narrado» (*Ibid.*).

Sin embargo, «dimensión “n”» y «vía mística» conducen a reflexiones distintas. La visión del espacio-luz se diferencia de la mística, en el sentido de que la segunda es una *vía negativa del sentido* (*teología negativa apofática, poética del silencio*). En la visión mística «es preciso desprenderse de la sola tentativa y metódicamente justificada imagen del *speculum mundi*» (LM: 968). En este sentido, lo lógico-ontológico, como espejo del mundo, al modo wittgensteiniano, cae en picado desde esta visión mística. Para Trías, *hay un más allá del misticismo*: «hay una más allá de la evasión al silencio y a su poética. Hay una más allá que evita esa defeción de la razón, del *lógos*, consistente en instituir lo místico, la noche oscura, como final de partida de la experiencia» (*Ibid.*).

Desde la topología del espacio-luz se comprende que la máxima claridad sea equivalente a la máxima oscuridad. Ambas impiden la visión física (éxtasis místico), pero esta no es la idea fundamental de esta proposición limítrofe. Sin embargo, la mística es una vía que se rescata desde el acontecer simbólico. Se convierte en una imagen paradigmática de la categoría del *encuentro místico* (así en *La edad del espíritu*). No obstante, en la determinación del espacio-luz no se trata de una vía negativa (*mística*), sino de una *experiencia más radical, afirmativa y locuaz* que, sin embargo, «para gozarla» hace falta desprenderse de la concepción especular del mundo. Hace falta desprenderse de ese «reverso» del cristal del espejo, por el que este muestra una sola cara y todo lo que está detrás es sombra y nada. Hace falta pensar al *fundamento* tanto conceptual como también simbólicamente, porque estos (*idea* y *símbolo*) constituyen dos modos de mostrarse el mismo *límite*. En este sentido, el *Gran Vidrio* viene a ser una «expresión simbólica» (del repliegue/despliegue) del espacio-luz³⁸⁶.

La transparencia del espacio-luz es como *rascar* la pintura negra (plata u otro material que lo hace reflejante) que hace del cristal un espejo en el que se refleja un mundo de cosas. Para Trías, «si purificamos de toda oscuridad el cristal y restauramos su naturaleza estricta de cristal puro, logramos, con Mallarmé, como al final de *Igitur*, construir, más allá del silencio, un castillo de pureza» (*Ibid.*). En todo caso, la topología del límite triasiana se comprende en esa «dimensión “n”», ganada a partir del *eje* o *gozne*, a través de esa meditación radical sobre la línea o límite, concebida como *bisagra* de una puerta que se abre y cierra. De este modo, queda *rebasada* la ontología trágica de la modernidad en la cual *el límite* era concebido no solo de modo negativo, como muro infranqueable o «semáforo en rojo», sino como noción a la que se recurre, en general, para dar cuenta de *los límites del mundo*³⁸⁷.

³⁸⁶ Cf. A. SUCASAS, «Pensar la frontera. La filosofía del límite de Eugenio Trías», en *o.c.*, p. 349

³⁸⁷ Según Trías, «hasta el final de la ontología trágica el límite siempre ha sido límite en sentido genitivo y transitivo: límite de..., o bien límite en el sentido del “entre” de dos cosas diferentes» (LM: 968).

El *límite*, como «*límite del mundo*», también representaba los límites del ser, del decir y del cerco físico. «O ha sido límite entre el mundo y el sinmundo, entre el cerco y lo que trasciende. Ese límite ha sido siempre, por lo demás, visto de abajo arriba, como llegando a él, como elevándose o ascendiendo a él con el fin de que, una vez subida esa escalera o método, se pudiese mirar cierto afuera» (LM: 968-969). ¿Qué sucede ahora con el «*límite*» en la proposición topológica? *El límite es pensado aquí como tal límite*. «El límite en tanto que límite». Como gozne o bisagra que hace posible la mismidad y la alteridad transparente de lo mismo, que une y escinde la realidad.

El *límite* topológico, frente a la ontología trágica que lo considera un muro insuperable y de abajo arriba, ahora se determina desde una «visión horizontal». «Una visión frontal cuya mejor ejemplificación la daría la visión de un canto de puerta o del canto de una lámina de vidrio, visión en la cual solo se ve el eje vertical o la bisagra, la pura línea vertical cuyo barrido produce la superficie móvil» (LM: 969). Es la «dimensión “n”» que invita a contemplar el *Gran Vidrio* desde una *visión de canto*. Es el «puro repliegue absoluto del límite en su interior». Este es el «espacio-luz» del *límite en tanto que límite*. Una «bisagra» en la que la realidad se repliega en sí misma.

Pero es también la «bisagra o gozne» que permite otro movimiento, el que hace que el *Gran Vidrio* se desdoble en un anverso y un reverso de lo mismo, «exhibiendo así la diferencia interna a su mismidad». Este es el movimiento de *despliegue de la realidad en una mismidad y alteridad de lo mismo, fundadora de toda identidad y diferencia*. Es el «despliegue o aparecer del límite en tanto que límite». Es una visión que implica *movimiento* o *giro*, por la cual el *Gran Vidrio* se muestra en un anverso y un reverso. Pero en cuanto «*transparencia*», cristal transparente, la realidad se desdobra en *mismidad* y *alteridad de lo mismo*. «Él es puro límite que, desde su absoluta mismidad, se despliega al proyectarse como superficie desdoblada en un anverso y un reverso» (LM: 969).

La *proposición topológica* piensa así el *límite en sí mismo*, «ya no es transitivo ni genitivo». No hay nada a lo cual se refiera externamente, «nada respecto a lo que sea límite». «Ahora es pura y simple radicalidad de lo que límite significa: límite absolutamente interior, límite absolutamente reflexivo, límite que no abre nada fuera de sí, ni muestra ningún exterior a sí, ni libera ningún espacio externo a él» (*Ibid*). Ese anverso y ese reverso del mismo cristal transparente, «ese “en esta parte” y “en la otra parte”», brotan del interior de esta mismidad del límite. «Inclusive brotan de ese interior absoluto las figuras pintadas en esa superficie, visibles y transparentes, es decir, a la vez proyectadas en un anverso y un reverso» (LM: 969).

En el análisis de esta *transparencia del límite que es mismidad y alteridad absolutas*, Trías sostiene, agudamente, que esta visión significa comprender el *Gran Vidrio* como un cuadro que tiene existencia y significación en sí mismo. Como nuestra propia existencia limítrofe en la que somos sujetos y objetos de un don: «*ser*» del «*límite*». De entrada, ontológicamente no hay otro modo de comprender la realidad que desde esta existencia. Pues igualmente, dice Trías, las figuras pintadas brotan de ese interior absoluto que es espacio-luz, «en el buen entendido de que, en rigor, no hay testigos externos que puedan diferenciar esa diferencia absoluta, ya que los propios testigos han sido pintados dentro, a modo de testigos oculistas que ven desde dentro de esa barra o bisagra (/) replegada en su interior, fondo de línea del cual brota su radical diferenciación entre lo que, desde nuestra perspectiva mundana, llamamos anverso y reverso» (*Ibid*).

Para Trías, Duchamp con el *Gran Vidrio* construye una obra que es a la vez un «símbolo» del límite. Es una obra que además de tener las características de la *singularidad* de toda obra artística, es «un suceso físico material, en su brutalidad de materia ontológica o lámina de vidrio» (LM: 970). Es una pintura en vidrio que, no obstante, tiene la peculiaridad artística de

la «pura bidimensionalidad topológica capaz de alojar el ser y el suceder bajo el modo de figuras, manchas, rascaduras» (*Ibid.*). Es una obra artística que rompe con la imagen especular y alegórica de la estética moderna. Y, sin embargo, es mucho más: «produce, de manera estructural, no por vía alegórica, un símbolo adecuado a lo que es espacio-luz, es decir, puro límite idéntico a sí en su absoluta diferencia, pura línea replegada en su mismidad y desplegada en su diferencia» (*Ibid.*).

La genialidad de Duchamp estriba en que produce esa pintura de ideas no por vía alegórica sino a través de la construcción metódica de un sujeto o suceso (el Gran Vidrio) cuyos puros elementos materiales y constructivos se hallan en relación de correspondencia con aquella idea que exponen. Es decir, Duchamp sugiere una correspondencia estricta y rigurosa no entre lo representado en el cuadro y cierto cuerpo doctrinal filosófico o teológico, sino una correspondencia en el método de construcción que hace posible la generación del Gran Vidrio y el método constructivo a través del cual puede generarse la idea filosófica de bisagra, de barra, de límite en tanto que límite, eso que aquí llamo espacio-luz, lo topológico puro. Esa correspondencia puede llamarse proyección. La idea construida se proyecta en su símbolo, el Gran Vidrio, y ése revela y expone, como suceso material, brutal, la verdad misma de la idea (*Ibid.*).

El *Gran Vidrio*, en sí mismo, *saca a la luz lo topológico*. Es un símbolo del espacio-luz. Es expositor de la brutalidad de un suceso material u ontológico en un marco topológico: esto hace Duchamp con el Gran Vidrio. El artista se convierte en un revelador del límite: *un desvelador del espacio-luz que subyace en cualquier cosa o evento del mundo*. «No funde el arte con la vida, matando el arte, sino que toma la vida como se ofrece, como se da y, en exposición ultrarrápida, desvela el ámbito o espacio-luz en el cual se puede mostrar su verdad» (LM: 970). En el *Gran Vidrio* Duchamp revela un instante y una frontera. Es como si el arte se *redefiniera* limítrofemente. Es como una *Kairós* (tiempo oportuno) en el desvelamiento del límite.

El artista del pensamiento limítrofe es un *revelador del límite*. Su obra revela esta *bisagra en tanto que bisagra*. Un límite *que es patente* como «gozne y signo de concordancia y de diferencia (/) en todos los sucesos y proposiciones del mundo» (LM: 971). El artista limítrofe, frente al arte moderno, «hace saltar en astillas las falsas legalidades o causalidades» que no hacen otra cosa que oscurecer y ocultar el límite como fundamento. Es un arte *transgresor* de la medida y determinación modernas, «rompe el llamado sentido, produciendo sinsentido», *lo absurdo desde la legalidad física*. Sin embargo, este carácter no es otra cosa que la *ironía de una gran afirmación*: «la afirmación del sentido, el cual es siempre *lógos*, es decir, el decir mismo de la bisagra o de la línea en tanto que bisagra o línea» (*Ibid.*). Representa un *salto* más allá de la *legalidad causal*:

El artista es, pues, el desvelador práctico y productivo, o el héroe físico o moral, activo y ejecutivo que promueve la visión resplandeciente de la línea o de la bisagra, que es la verdad de todo ser y suceder. El filósofo construye la idea lógica que a dicha producción corresponde. Promueve la idea misma del límite como tal límite. Entre ambos, artista y filósofo, configuran lo verdadero: el arquetipo, la síntesis de la idea de espacio-luz y de su proyección como gran vidrio (LM: 971).

Esto es lo que han hecho Duchamp y Trías. En esta exposición en la que el *Gran Vidrio* se convierte en paradigma de la *estética topológica*, hay una «muerte y resurrección del arte» o una *redefinición del mismo*. ¿Qué arte muere y qué arte resucita en esta topología del espacio-luz? Muere el arte de la ontología trágica, con lo cual parece profético el anuncio hegeliano. La

obra de arte moderna era vista como una ventana abierta que dejaba ver aquello que hay o sucede detrás del cristal. *La obra artística era vista como espejo del mundo*. Esta concepción estética era deudora de su *ontología subyacente*, «en la que en la razón o el *lógos* 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)» (LM: 973).

La obra de arte moderna, como un *espejo*, solo reflejaba una dimensión: el «mundo» como ámbito del aparecer. El reverso de la pintura moderna, como sucede en el espejo, no revela nada, es nada artísticamente. «Pura opacidad, pura abstracción, algo pegado a la pared». Esta visión se corresponde con una ontología que solo alcanza a pensar el límite y la frontera como aquello que *escinde* el mundo de la representación respecto a una estancia silenciosa, invisible, nula. En la interpretación limítrofe ese fundamento en falta exige un salto de lo ontológico a topológico. Con este *salto* el arte que muere es aquel considerado solo como *speculum mundi* o ventana abierta al mundo. «Todo el movimiento moderno, raja y desgarras de parte a parte el espejo, lo hace reventar, con el fin de que se libere radicalmente la materia, es decir, lo que es, lo que sucede, en toda su brutalidad sin fundamento, puesta y expuesta ahí en toda su carnalidad pura y rabiosa» (LM: 975).

En el contexto del Movimiento Moderno, que tuvo su aurora en las postrimerías del siglo XIX y principios del XX, Duchamp representa para Trías, «un verdadero y genuino salto». Con él, «el cuadro ya nunca jamás será lo que ese concepto era en la época del arte como representación y espejo. Será, desde Duchamp en adelante, lugar topológico en el cual se recogen fragmentos desparramados del azar de la materia que se muestra; será, pues, como en esa composición irónica y afirmativa de Duchamp, azar en conserva» (LM: 976). Desde esta perspectiva, el *azar* constituye una cierta dimensión de la proposición topológica, como otro modo de llamar al *gozne* o la *bisagra* que el artista muestra de modo paradigmático.

El artista rompe las reglas de la «causalidad» modernas y presenta la «casualidad» como genuino gozne que, no obstante, no significa que no tenga su propia lógica y sus leyes, sino que tiene como fundamento el límite. «El artista se revela militante del espacio-luz, lugarteniente de la proposición topológica» (LM: 978). La tarea del artista consiste, en esta topología, en producir azar, rasgando el velo de la legalidad causal que ata y encadena las cosas y las palabras. En este análisis, Trías destaca dos características del arte que son «radicalmente nuevas y revolucionarias» en el Movimiento Moderno o «modernidad crítica en crisis»: por una parte, el hecho o suceso artístico, roto el velo encubridor, «comparece y se muestra en su pura y brutal factualidad material de suceso estricto, o de ser en tanto que ser» (LM: 980). Es un arte que, en cierta manera, conecta con los tiempos primitivos. Esto se puede decir de Picasso y de Matisse³⁸⁸.

Por otra parte, «ese suceso, en su pura transparencia de suceso, aparece alojado en un marco que ya no es en absoluto cuadro en sentido tradicional, sino signo topológico de inserción» (*Ibid.*). La obra de arte es más bien una conservación y develación de la desnudez de un suceso o evento del mundo. De este modo, «el marco o cuadro es, pues, redefinido de modo trascendental, espacio trascendental o topológico» (*Ibid.*). El arte se convierte en vida: materia de sucesos alojada en la verdad. Para Trías, «esa inserción en lo topológico garantiza la eterna vitalidad y resurrección del arte, el cual constituye el trazado radical o el desvelamiento del gozne o de la bisagra» (LM: 981).

¿Qué queda ahora a esta fundamentación topológica? Queda pendiente, siguiendo la forma ensayada en la «primera sinfonía», la formulación aforística (LM: 983-989). La forma,

³⁸⁸ «Esto explica también la radical connivencia entre ese arte y el llamado primitivo. Un Picasso es, a este respecto, del anteaer de la protohistoria y del pasado mañana en donde se abre el fin final de la historia. Lo mismo puede decirse de un Matisse» (LM: 980).

igualmente como en aquella, es la de breves enunciados, treinta y cuatro en total. En cierta manera estas sentencias vienen a ser como una síntesis de la reflexión realizada en esta proposición. Parten de la tragedia ontológica moderna para luego proponer el *salto* al *espacio-luz* del *límite* como fundamento. Al final hay una invitación: «*más allá de Heidegger*» y la *propuesta de una nueva doctrina de la verdad*. En definitiva, *rebasar la ontología trágica de la modernidad*.

La tragedia de la ontología moderna radica en fundamentarse en un «ser» que es suceder y una «existencia» que es suceso, porque ambos (*suced*er y *suc*eso) se hallan remitidos a un fundamento en falta y a un fin sin fin. Aquí concluye el discurso ontológico, es decir, en un *horizonte negativo*. «Hasta ahora toda la filosofía occidental, incluidos Heidegger y Wittgenstein, no han rebasado esta restricción del pensar a ese límite que es el ser en tanto que ser» (LM: 983). De ahí que la *filosofía primera* parecía más una «ontología fundamental». Por tanto, un *salto más allá de ese marco* significa buscar otro fundamento, «es preciso pensar el límite como tal límite»:

Ello significa modificar radicalmente la posición del propio pensar. Este debe saltar por encima de su limitación. Ésta le condiciona y le encadena, por el método y por el propio horizonte ontológico, a pensar el ser con lo que deja siempre, afuera, cierto allende vacío, solo conceptuable de manera negativa (como lo que pide el prefijo *sin*: sin-mundo, sin-ser, sin-tiempo) (LM: 983).

La idea es *proponer la filosofía primera* como una «topología trascendental radical». Es decir, como una verdadera *meta-física* que dé cuenta del ser y de lo que hay o puede darse allende al ser. Desde esta propuesta, «el espacio-luz es, respecto al ser, fundamento. Da al ser el fundamento que le falta. Pero esa fundación no es ontológica. Funda el ser desde el límite, pensado éste radicalmente» (LM: 984). De este modo, el límite que en el marco del método y de la ontología moderna se mostraba como referido a dos cosas («límite de» o «límite entre»), ahora, en el marco topológico radical, *esta dualidad queda rebasada*. El límite es solo límite, *límite puro*: «es límite absoluto y reflexivo», «límite de sí a sí, límite de lo mismo: es el límite en tanto que límite».

Esta es la propuesta del límite como fundamento. La *topología* significa *pensar la bisagra que une y escinde una misma realidad*. Una realidad que es *espacio-luz*. Este espacio-luz, «pensado intrínsecamente como límite en tanto que el límite o como transparencia pura, queda expresado a través del signo de diferencia y concordancia (/). Todo lo que quiere expresarse con el término espacio-luz queda cifrado por este signo al que llamo barra o bisagra» (*Ibid.*). De este modo, la *meditación topológica* constituye una «reflexión intrínseca sobre el espesor o el interior de dicho signo» (*Ibid.*). A partir de esta visión en «repliegue», es posible pensar el límite en «movimiento», como *despliegue* de lo mismo en su mismidad y alteridad. Pero es una meditación que se funda en el «corazón del signo»: *un signo que es fundamento de los sucesos y de las proposiciones*. Así, el *ser* que se da y acontece, y el *lógos* que le pertenece, está atravesado y fundamentado en el «límite en tanto que límite». La ética, la estética y la epistemología se esclarecen desde esa «remisión a la transparencia pura». Toda verdad y todo juicio remiten a este espacio-luz. Los juicios verdaderos deben mostrar la «bisagra».

El *límite*, representado como *bisagra en sí mismo*, es el «motor del signo» que le confiere «dinamismo» y «movimiento». Anverso y reverso de lo mismo. Principio de identidad y principio de diferenciación. Es así también «una bisagra que hace posible el despliegue y movimiento de aquello que aparece como una doble cara, anverso y reverso del signo en su revelación o manifestación» (LM: 985). No es, por tanto, una *meditación extrínseca*, sino que se deriva de la propia reflexión intrínseca. Es la «dimensión “n”» que, en el *Gran Vidrio*, en la

visión de canto hace posible comprender tanto el «repliegue» de la realidad en una «línea» que es «espacio-luz», como también el «despliegue» en un «anverso» y «reverso» de lo mismo, «*pura trans/parencia*». *El despliegue es proyección*³⁸⁹.

En resumen, a lo largo de este recorrido en el que se ha desplegado la *proposición topológica*, lo que ha hecho Trías es mostrar la capacidad de «*trans/parencia*» del *límite*. Es decir, manifestar la *dynamis* de juntura y escisión que tiene esta *bisagra* de desplegar en sí misma mismidad y alteridad. Es ese «espacio-luz» capaz de iluminar las sombras entre la mismidad y la alteridad, el ser y la nada, la unidad y la variedad, el reposo y el movimiento. También descubre el «cerco fronterizo» y su posible habitante. En definitiva, constituye *una salida o propuesta a la tragedia ontológica de la modernidad*. En esta *idea filosófica*, el «*límite*» representa ese fundamento en falta de la necesaria ontología, pero también su *recreación o variarse*.

El *límite* es de este modo «*dynamis*» o «*poder de recreación*». Reposando en sí mismo, en su interna mismidad y alteridad, obra «un giro interno que lo dota de interna y auto-reflexiva movilidad, o de movimiento propio», es un «auto-movimiento» (HV: 155). Es como la *luz* (tomando la imagen de la mecánica cuántica que es *energía*, movimiento, y *materia*, espacio), en la que todas las cosas pueden ser fundadas. En virtud de este auto-movimiento interno, según Trías, «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 repetirse (o al *da capo*)» (HV: 155).

En ultimidad, este *límite* en sí mismo constituye un sujeto (1) *fundante*, frente al sujeto (2) *que se da* en la existencia. Es ese sujeto (1) que da el *ser* en el existir. Este sujeto (1) es ese sujeto (x) de la proposición ontológica, que ahora se revela en su mismidad y alteridad como el «*límite en sí mismo*». Según Trías, «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: 155-156). No en vano, en la *proposición filosófica*, según Trías, puede ser llamado «espíritu» o, quizá en forma más personalizada, «Dios del límite» (HV: 137).

La *proposición topológica*, como propuesta del *límite* y del *ser del límite* ontológico, revela la necesidad de ir más allá de la hermenéutica heideggeriana y su «diferencia ontológica». Sin embargo, según Trías, Heidegger fue «un iniciador y desbrozador de esa posible vía fecunda» que representa ir más allá del ser (LM: 993). No obstante, frente al pensamiento heideggeriano, la existencia y lo ontológico no son lo último y culminante en el camino del pensar, sino que, desde el fundamento topológico, estas son proyectadas y pueden ser recreadas como despliegues de la *transparencia del límite*. El *ser* es pensado ahora como proyección del *límite como límite*. De este modo, el *límite* se ofrece como una *bisagra pura del ser* (ontología), *de sí* (topología) y *de todo* (filosofía).

El descubrimiento de la proposición topológica significaría, en cierta manera, seguir la metáfora wittgensteiniana de *arrojar la escalerilla metódica moderna*. Ahora se trata de asumir la modernidad crítica en crisis y su ontología trágica, seguir su itinerario metódico y dar el *salto*. *Es un salto*, pero no una renuncia a la ontología, sino su *redefinición limítrofe*. Según Trías, siguiendo este camino, «entonces puede acaso abrirse el ámbito como ámbito, la línea como línea, o el límite como tal límite (en su reflexiva mismidad y diferencia)» (LM: 994). En

³⁸⁹ «La bisagra hace posible que la lámina de vidrio gire o se mueva (en torno a la bisagra). Ese giro o movimiento se produce por razón de la propia proyección de la bisagra. Ésta genera su propio despliegue en movimiento» (LM: 985). En cuanto a la *verdad del límite* debe definirse como la «irrupción manifiesta» de esta *bisagra* que es fundamento de la «articulación y ligadura de sucesos y palabras». En suma, *la verdad es manifestación de la transparencia*. Por el contrario, «la falsedad o la mentira consisten siempre en dejar la transparencia en retirada o en evitar su refulgencia» (*Ibid.*).

cualquier caso, *el salto constituye una redefinición* en la que «ni Heidegger ni Wittgenstein, estos últimos padres filosóficos, pueden servirnos de guía u orientación» (*Ibid.*).

En definitiva, no fueron estos pensadores lo que permitieron el despliegue de la proposición topológica. Según Trías, es el arte y especialmente el Gran Vidrio de Duchamp «que dice lo que es espacio-luz, es decir, el límite en tanto que límite (o eso mismo que es lo mismo en su absoluto diferenciarse)» (*Ibid.*)³⁹⁰. El arte permite ese «salto» que Heidegger balbuceó pero que apenas llega a la *diferencia ontológica* entre ser y ente. Según la interpretación triasiana, el pensamiento heideggeriano en la reflexión de la «línea como tal» estuvo cerca del *límite*, pero «no prosigue en esta dirección. No atiende a las peculiaridades de la misma, hasta proponer que ese espacio, vasto y amplio, pueda ser habitado; o pueda tomarse la medida del mismo» (HV: 184). En la reflexión limítrofe, Heidegger «piensa en La Línea (*über die Linie*) pero no en el *Límite*» (*Ibid.*).

La proposición topológica no trata de una «diferencia» fundamental como la ontológica heideggeriana, sino de una «dimensión “n”» que *rebas*a toda diferencia y que tiene en el *Gran Vidrio* un símbolo (la imagen estética que mejor la representa). «Porque lo mismo (el mismo límite) se halla atravesado de parte a parte por la diferencia, por esa razón es principio dinámico generador y fecundo» (LM: 997). Es, así, *principio motor* que en su mismidad y alteridad de lo mismo proyecta la totalidad de los sucesos del mundo. En esta reflexión todos los sucesos del mundo, en virtud de estar atravesados por este signo (/) de concordancia y escisión, «se recrean o varían». Pero esta *dynamis* es el tema propio de la *proposición filosófica* cuya mayor expresión la constituye el *principio de variación*: «el tema es siempre el mismo (el límite). Pero siendo lo mismo pura diferencia, insiste en el modo de la serie de variaciones que lo recrean siempre de modo diferenciado» (LM: 998).

2.2.1.3 La proposición filosófica

La «proposición filosófica» constituye el tercer y definitivo giro de la *espiral reflexiva* limítrofe. La misma fue propuesta formalmente, bajo este epígrafe, al final de *La razón fronteriza* (1999). La enunciación sigue el estilo sintético y axiomático de las formulaciones ontológica y topológica de *Los límites del mundo*. Sin embargo, se podría decir que este «giro filosófico» ya está presente en esa primera fundamentación y quizá ya antes, especialmente en *Filosofía del futuro* (1983), con el conocido «*principio de variación*». Constituye, en cierta manera, la *proposición que conjunta* todo el edificio argumentativo, antes y después de 1985. ¿Qué significa esto? Representa la *convalidación de la filosofía del límite como «filosofía primera» capaz de desplegarse sistemáticamente* e, igualmente, como «*propuesta de verdad y de libertad*». Es la *proposición que despliega el «límite» como «límite de todo»*.

El giro interno e inmanente de esa trans/parencia del 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 auto-movimiento.

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

³⁹⁰ En la lectura que hace Sucasas, «si la “Segunda sinfonía” de *Los límites del mundo* es un extenso comentario de la obra de Duchamp, *La aventura filosófica* propone la barcelonesa Plaza de Sants como expresión simbólica del espacio-luz» (A. SUCASAS, «Pensar la frontera. La filosofía del límite de Eugenio Trías», en *o.c.*, p. 350). En definitiva, son interpretaciones que afirman la *unidad arquetípica* (idea y símbolo) que constituye límite.

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 variarse o recrearse de lo Mismo (del Mismo límite que, en virtud de su eterna 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: 156).

En la última sentencia de la «proposición topológica», Trías sostenía que una vez expuestas las proposiciones ontológica y topológica, pero, sobre todo, una vez expuesto el *despliegue de la «proposición topológica» como bisagra que une y escinde la realidad*, lo que sigue es «su mostración irruptiva en los sucesos y proposiciones del mundo» (LM: 989). El pensamiento limítrofe se ofrece, así, como algo más que una elaborada *onto-topología*. La *proposición filosófica* debe mostrar, como propuesta, el «*poder de re-creación*». La imagen musical del tema y las variaciones será una metáfora transversal en esta tarea: «siempre el mismo Tema» que se varía o recrea al modo de las variaciones musicales (HV: 133).

Según Trías, el *poder de recreación* que une este «gran tema» en una sola idea filosófica tiene una imagen en el «fenómeno originario» goethiano, «en el modo en que en Goethe se va formando y transformando el “fenómeno originario”, al compás de sus metamorfosis. Que son siempre metamorfosis de Lo Mismo. O variaciones del mismo Tema» (HV: 133)³⁹¹. Así, la

³⁹¹ Trías sostiene que «la idea goethiana de *metamorfosis*, la poderosa idea filosófica, poética y científica del creador del *Fausto*, arroja viva luz sobre *Así habló Zaratustra*» (HV: 241). Según él, ninguna *expresión* destaca mejor la idea de *metamorfosis* que el símbolo del «Ave Fénix» que atraviesa el poema nietzscheano. «Ninguno expresa del mejor modo la quinta esencia de la idea de *metamorfosis*. El Ave Fénix hace de su nido una pira sacrificial en la cual se inmola. Pero de sus cenizas logra revivir; es la imagen misma de la resurrección pascual. El poema está, todo él, plagado de referencias sacrificiales» (HV: 245-246). El pájaro solar debe arder, pero justamente, es la posibilidad de la re-suscitación, «su eterna recreación (*de lo igual*)». «Y lo sacrificial constituye la premisa de la transformación del gusano en mariposa de luz, pasando por los estadios intermedios de la crisálida y la ninfa. El “¡muere y transfórmate!” de Goethe, con el que enuncia en imperativo el propio proceso vital, asiste toda formación en el poema. La formación, la *Bildung*, exige ese alto precio sacrificial como peaje: o como rito de pasaje» (HV: 246). No obstante, *Fausto* (Goethe) es confrontado por Zaratustra (Nietzsche) en el capítulo «De los poetas». «Comienza con la exégesis del célebre “*Alles vergängliche / ist nur ein Gleichnis*”, “todo lo perecedero / no es más que un símbolo”. Zaratustra invierte el aserto: “todo lo imperecedero (*unvergängliche*) no es más que un símbolo”. Y añade como comentario propio: “y los poetas mienten mucho” (Pulla lanzada contra su egregio antecesor, el gran Goethe). Lo perecedero es lo pasado, lo ya sido; lo que ha sido pasado, transitado y traspasado; y que yace sepultado bajo nuestros pies; o solo aventado por los ágiles brinco de la involuntaria memoria» (HV: 247-248). En este sentido, el «*Superhombre*» *se convierte en un símbolo, es un símbolo*, un «Horizonte». «Un símbolo que nos permite exponer lo que llega a nosotros del “árbol futuro”. Como sucede con todo futuro, ese horizonte se halla siempre ciñendo y cercando nuestra posibilidad de percepción y de expresión; solo que nunca puede alcanzarse. Solo cabe orientarse hacia él, inclinarse de forma tensa en dirección a esa asíntota que pestaña en el horizonte; y dotar a esa dimensión del tiempo de una exposición simbólica» (HV: 248). Desde esta perspectiva del *Superhombre*, como *símbolo de un Horizonte*, «el futuro no se abre». Pero importa aquí la *metamorfosis*, según Trías, «hay en Nietzsche una reflexión muy particular en referencia a la muerte. No la conjuga en singular. No existe *la muerte* (como sucederá en la ontología existencial, o existenciaría, de su gran comentarista e intérprete Martin Heidegger). El existente no es un “ser relativo a la muerte” (*Sein zum Tode*) como en este gran pensador del siglo veinte. Es un ser que puede *recrearse*, en justo cumplimiento de la ley de la metamorfosis, o del *principio de variación*, a partir de una pluralidad sucesiva de “muertes” (en plural)» (HV: 250-251). En definitiva, «son muchas las muertes que va viviendo el creador. Éste es el que sabe transformarse y darse una nueva figura a través de sucesivas y plurales muertes» (HV: 251). En todo caso, en el «Pórtico llamado Instante» (que en Nietzsche es un «instante-eternidad» identificado con el presente, la «limitación» nietzscheana) nosotros nos

proposición filosófica cierra y completa la espiral reflexiva limítrofe, pero también es el descenso o *regressus* que comprende toda la realidad más allá del ser o mundo físico de la ontología moderna. Representa una *verdad* que revela la unidad y la multiplicidad, pero igualmente, el reposo y el movimiento que se da en la realidad del «ser del límite». Se podría decir que, si la proposición topológica es el *salto* necesario que sigue a una ontología trágica, la «proposición filosófica» es propiamente *la propuesta* de la filosofía del límite.

Sin embargo, el *límite* es el fundamento porque es la *bisagra* en sí mismo de toda radical y absoluta mismidad (*tautón*) y alteridad (*tó héteron*). Es esta naturaleza del límite la que promueve el *giro* en torno a sí, «su propio y específico *auto-movimiento*», pero también toda multiplicidad y movimiento como su poder de recreación. En esta visión *el límite que se da «ser» en la existencia siempre retorna*. Un retorno que es de «lo Igual» pero *variado* o *recreado*. El *límite* «en el giro filosófico lo es de “todo”: puro recrearse y variarse (de nuevo en el despliegue categorial y en sus formas de espacio tiempo); de este modo el límite se dice de sí como unidad que fecunda la multiplicidad (del ser, de sí, de todas las cosas). Reposa en sí, en su propia estructura temática, y genera desde dentro su propio auto-movimiento; sus propias variaciones o recreaciones» (HV: 130).

De este modo se va alterando y alternando en cada ronda que el límite produce en torno suyo. Y con él gira todo, el mundo, el ser, él mismo: todo se arremolina y dispara en cada *variación* de lo mismo, del mismo límite, que interviene como único y exclusivo Tema de una serie que jamás tuvo comienzo y que jamás tendrá cancelación. O que es comienzo eternamente incoado, y un fin eternamente diferido, y por lo mismo un presente siempre reiterado (HV: 134-135).

Así pues, el comienzo del límite es siempre «re-comienzo». Es el «gran tema» que, no obstante, para la existencia, se revela como un fundamento en falta, pero que desde el propio límite manifiesta la mismidad y alteridad de su esencia, «principio de identidad» y «principio de diferenciación» al mismo tiempo. En cuanto al «fin» de la *existencia*, igualmente se halla siempre aplazado, «por mucho que se descubra su emplazamiento», sin embargo, en cuanto al *límite* que la fundamenta, «como tal límite renace y se recrea; o cumple la ley de todas las metamorfosis» (HV: 135). De alguna manera, la *proposición filosófica* ya está anticipada en las declaraciones ontológica y topológica, no obstante, este último «giro filosófico» representa la unidad y finalidad del límite que propone la «Idea filosófica». El *principio de variación* así, «erigido en propuesta crítica y discernidora en relación a la verdad filosófica, revela o muestra, [...], el poder recreador del límite, o el recrearse de éste en Sí mismo, pero siempre en referencia a su propia alteridad» (HV: 133).

¿Cómo formula Trías esta «verdad filosófica» en *Los límites del mundo* y en *La razón fronteriza*? En *Los límites del mundo* la proposición o giro filosófico se expone expresamente como «*principio de variación*» y representa, justamente, el momento del «retorno», después del *ascenso* y *reposo* limítrofes. En el culmen de la «segunda sinfonía», la filosofía del límite debe mostrar el «*poder de recreación*» del *ser del límite*. Ahora se trata de un recorrido *descendente*. El recorrido consistirá en la «manifestación irruptiva» del límite descubierto en la *Crítica de la transparencia pura*. Significa un *volver al «ser», solo que ahora como «ser del límite» que se recrea*, porque –por mor de la irrupción del fundamento– «el ser es recreado y fundado».

descubrimos como lo que somos, «un abrir y cerrar los ojos a la existencia», «límites del mundo», pero también «flecha de anhelo hacia la otra orilla» (CC: 271).

Este *descenso* o *retorno* completa, en parte *more platónico*, la *metamorfosis* de Goethe, el *eterno retorno* nietzscheano, incluso los balbuceos de Heidegger y Wittgenstein, pero también las propias metáforas limítrofes (marinas, musicales, míticas) del *ascenso* ontológico y *reposo* topológico. La verdad desde el punto de vista de la proposición filosófica, ya en esta primera fundamentación de *Los límites del mundo*, es «pura transparencia». Para Trías esto exige «meditar profundamente ese signo (/) [barra o bisagra]. Exige, sobre todo, internarse en las profundidades o interioridades del signo» (LM: 1005). Así, la verdad filosófica es definida como «irrupción manifiesta de la barra o bisagra (signo de concordancia) en sucesos, pasiones, proposiciones» (*Ibid.*). Es una verdad que parte del reconocimiento del *límite como límite* y, por tanto, de esa barra o bisagra que *une y escinde todo lo que hay*.

La *verdad filosófica* es la manifestación de la *potencia unificadora* del *límite* en su *recrearse* o *variarse*, «articulación del suceder de sucesos». Desde la perspectiva del *límite en sí mismo*, *la mismidad es diferencia* y *la diferencia es mismidad*. No podría concebirse una idea sin la otra. «Por esa razón debe decirse que todo cuanto sucede, es decir, todo lo que es (y en consecuencia lo que soy y lo que somos) se recrea, es decir, insiste en forma diferenciada: se varía, o tiene la estructura de la repetición, de lo que vuelve a ser o es de nuevo demandado al suceder» (LM: 1007).

La *re-creación del ser del límite* tiene el carácter de un «*da capo*»: un *retornar*. Según el propio Trías, eso que Nietzsche intuyó con sus geniales ideas del «*devenir*» y del «*eterno retorno*», pero que, no obstante, «Nietzsche introdujo el equívoco al adjetivar la idea de retorno con el concepto de eternidad, concepto que pertenece a la tradición metafísica que debe ser abandonada, así como usar el término lo igual para concebir lo mismo» (*Ibid.*). Ideas que, sin embargo, *repensadas* pueden ser expresadas como «la idea de ser-para-la-recreación y la idea o principio de variación» (*Ibid.*).

En cuanto a *La razón fronteriza* y la «proposición filosófica», la mención expresa de la misma al final de este texto (RF: 1361-1382) constituye, en cierta manera, como en las formulaciones de las proposiciones anteriores, una síntesis orgánica de la propia *razón fronteriza*. Quizá más propiamente, de todo el pensamiento del límite propuesto hasta el momento, porque tal cual se expone aquí, se ofrece como justificación de su carácter arquitectónico. Es, por tanto, una *confirmación* de la idea de *límite* como fundamento, pero también de la *razón fronteriza* y de la *ontología limítrofe* que ahora se exponen bajo este giro filosófico. Se comprende así que dicha exposición comience con el *asombro* de la pregunta filosófica: «¿Por qué algo, y no más bien nada?» (RF: 1361).

La exposición retoma el tema de la *existencia* como don del comienzo, que, paradójicamente, *remite* a otro dato que está antes de *existir* (la *matriz*). Igualmente reanuda la cuestión del *límite* como «piedra rechazada por la tradición de la filosofía moderna, que puede descubrirse en Kant, en Schelling, en Hegel, y en la filosofía contemporánea en Heidegger, en Jaspers, en el primer Wittgenstein (el del *Tractatus*)» (RF: 1363). E incluso, según Trías, también en la tradición científica, «en el cálculo infinitesimal, o cálculo de límites» (*Ibid.*). Este *límite* que «nunca ha sido radicalmente pensado, o concebido, como piedra angular de una aventura y de una propuesta filosófica» (*Ibid.*). Esta *piedra desechada* se convierte en *piedra angular de una «Idea filosófica» que da nombre al pensamiento «del límite»*.

En este momento temporal de la propuesta limítrofe, el que representa *La razón fronteriza*, su autor sostiene expresamente que «se propone aquí pensar ese límite como ser, como el ser mismo» (*Ibid.*). Una *indicación* de contenido gnoseológico que, como noción ontológica, corresponde a la «razón fronteriza», pero quizá también es indicativa de la propia evolución sucesiva del pensamiento triasiano. Más adelante, en este mismo sentido, añade que «lo que desde Parménides y Aristóteles se llama ser es ese ser del límite que se da *lógos*, o razón, en la

forma de una razón fronteriza» (RF: 1364). En esta exposición de la proposición filosófica también distingue dos modos de acceso al límite, «*ad intra*» y «*ad extra*». La primera sería el límite en sí mismo, en su *mismidad* y *alteridad*, la que corresponde a la *crítica de la transparencia pura* de *Los límites del mundo*, la *proposición topológica*.

En cuanto al segundo modo de acceso al límite, *ad extra*, sería la que se manifiesta en la *ontología fronteriza* de los tres cercos: *aparecer*, *fronterizo* y *hermético*. Este modo incluye, naturalmente, la *proposición filosófica* como *variación* o *recreación* de ese *ser del límite*. Por lo que respecta a la *verdad del ser del límite* –vista desde la razón fronteriza– esta puede ser concebida como «el justo ajuste del concepto limítrofe y de la realidad, también limítrofe» (RF: 1366). Según Trías, «el ser del límite constituye la intersección misma entre el concepto limítrofe y la realidad. Funda de hecho ambos extremos. O es el fundamento de los mismos» (*Ibid.*). Se trata de un concepto de verdad «ajustado al *limes* que a la vez une y escinde realidad y concepto, o cosa en sí y razón fronteriza» (*Ibid.*).

Un elemento fundamental de la propuesta es justamente la idea de «fronterizo» o «habitante del límite». A un «límite» que se da como «*ser del límite*» en la existencia, le corresponde un ser «fronterizo». O con la formulación triasiana, «a esta concepción limítrofe del ser se corresponde una concepción limítrofe del habitante de ese *limes* (concebida como localidad, o en términos topológicos). Tal habitante se hace cargo de la carga y sobrecarga de ese ser del límite que le corresponde» (*Ibid.*). Todo hombre es, por su propia condición, «potencialmente fronterizo»: «depende de su libertad la posibilidad de ajustar la condición potencial, o virtual, a su propia existencia. Tal adecuación es, concebida en términos procesuales o dinámicos, lo que puede llamarse movimiento ético» (*Ibid.*).

El hombre, entonces, es un *ser ético por su propia condición fronteriza*. Está llamado a ser fronterizo. Justamente es en ese *alzado*, por el que puede hacerse cargo de la verdad del ser del límite, donde puede alcanzar el estatuto de fronterizo. No obstante, «la verdad del ser del límite tiende, sin embargo, a ocultarse. El hombre puede vivir, o malvivir, en el marco de esa ocultación. También la razón filosófica. Al hombre le es dada la posibilidad de ocultar y ocultarse esa condición fronteriza que le define» (RF: 1367). De igual modo, *el hombre no es individuo ni sujeto, sino persona*. «Personaliza y personifica, como posibilidad, ese descubrimiento de la verdad del ser del límite» (*Ibid.*). Es decir, puede encarnar o materializar (a través del *conocimiento*, *ethos*, *poiésis* y *religión*) ese «ajuste» entre su propia inteligencia fronteriza y su realidad existencial. Para Trías, «la ignorancia relativa a lo que se halla más allá del límite no justifica de ningún modo inferir su no existencia» (*Ibid.*).

A este *más allá del límite*, «esa presunta nada», «sombra del *lógos*», se llama *cercos hermético* en la proposición filosófica. «El asumir esa sombra como referencia es quizá, lo más característico de esta reflexión sobre el límite» (*Ibid.*). Este *cercos hermético* (que desde la ontología se postula como lo que excede al *ser* y desde el *discurso religioso* como lo innombrable, santo, misterio, ignoto) corresponde más propiamente a una reflexión indirecta de carácter simbólico, porque se trata de una «revelación simbólica». «En el *sym-bolon* (de *sym-ballo*, lanzar conjuntamente) se lanzan a la vez dos fragmentos de una unidad escindida: el cerco del aparecer, o mundo, y el cerco hermético, cobijo del misterio (o si quiere decirse así, de lo sagrado). Ese lanzamiento conjunto tiene lugar en el ámbito topológico al que suelo llamar cerco fronterizo, o *limes*» (RF: 1368).

El símbolo es portador de una revelación que proviene del *cercos hermético* y se manifiesta en el *cercos del aparecer*. Por lo que respecta a la *razón fronteriza*, frente a esta revelación simbólica, lo que se produce es una *interrogación* generadora de lo que Kant llamó las *ideas-problema* de la razón (creación del mundo, libertad del hombre, existencia de Dios). «Tales ideas, o ideas filosóficas, se instalan regiamente en el *limes*, constituyendo la razón en razón

límitrofe o fronteriza» (*Ibid.*). Aquí también surge la idea de «*espíritu*», noción desarrollada principalmente en *La edad del espíritu*. El «*espíritu*» constituye «la postulada conjugación de razón fronteriza y símbolo, o el acoplamiento, en la verdad, de símbolo (revelación del misterio) y de la razón fronteriza (sublimación de los usos verbales y los trazos de nuestra inteligencia límitrofe)» (RF: 1368-1369). Con esta noción igualmente se comprende la anunciada «*edad del espíritu*», como un *ideal* de esta razón «que tiene asentado su nido, como dice Nietzsche, en el árbol futuro» (RF: 1369).

Del mismo modo forma parte de la formulación de la proposición filosófica la justificación del despliegue categorial. Según Trías, las categorías se han de entender en sentido aristotélico como «lo que puede enunciarse (decirse o acusarse) en relación a lo que es, o a la esencia del ser. De un ser cuya verdad se expone como ser del límite» (*Ibid.*). La *tabla categorial* son las *determinaciones* que la razón fronteriza descubre en el «ser del límite». Importante de esta *septena categorial* es su *carácter articulado*, que «no sea simplemente rapsódica, como parece suceder en Aristóteles» (*Ibid.*). Para Trías, Kant da un paso sustancial en la descripción de las categorías, no obstante, «las concibió tan sólo en el plano sincrónico, sin especificar el modo como esas categorías se articulan diacrónicamente, en la sucesión lógica que debe ser exigida» (*Ibid.*):

El fronterizo surge de las entrañas matriciales de la tierra y emerge en un cerco de apareceres al que puede llamarse *mundo*, con su localidad y tiempo específico. Se encuentra en el mundo, y en esa cita con él descubre su propia condición humano-fronteriza, que a través de usos verbales y de trazos o escrituras adquiere, en consecuencia, sentido (o inteligencia potencial). Indaga entonces por las claves (hermenéuticas, interpretativas) de ese sentido que le conduce a remontar de su propio cerco del aparecer al ámbito que le rodea, o espacio del misterio. Y hasta se empuja a un encuentro (místico) con el límite mismo que le distancia del misterio. Y de este modo reconoce, finalmente, su condición de habitante del *limes* (*Ibid.*)

En resumen, el despliegue de la *proposición filosófica* manifiesta la radical y esencial unidad del pensamiento del límite. De este modo, las tres proposiciones agrupadas revelan una *idea armoniosa* que, sin embargo, ha sido configurada en «singladuras» que son estos tres giros de una única verdad filosófica: un *límite* que en sí mismo es *espacio-luz* fundador de la más radical mismidad y alteridad, pero que es también un «*limes*» que se revela en el «*ser del límite*» que se da a la existencia: un cerco entre el *aparecer* y lo *hermético*, una *franja habitable* que hace de su habitante un ser fronterizo dotado de *razón fronteriza*. «Una razón fronteriza abierta a lo simbólico, ya que el símbolo es aquello allende el límite que puede llegar a revelarse» a través de la religión y de la expresión artístico-poética (RF: 1382).

La *proposición filosófica*, así, es la que proyecta al propio pensamiento límitrofe como «filosofía del futuro», como propuesta de *conjunción* entre la razón fronteriza y el suplemento simbólico. Mediante la proposición filosófica, comprensible solo dentro de esta *única idea filosófica*, resulta un proyecto que manifiesta y a la vez allana el camino al surgimiento de una nueva edad (después de la época de la Razón moderna), la «*edad del espíritu*». A este respecto, el *principio de variación* —que enuncia la verdad en la proposición filosófica— se convierte en una *propuesta*, «se propone». Esta es la referencia directa a una posible *respuesta*, es decir, a la *libertad* del fronterizo.

La *verdad filosófica* que se despliega en este giro no es simplemente teórica, sino también ético-filosófica. «Ese principio filosófico no se limita a enunciar (como verdad) lo que hay, o a descubrir un ser del límite que se recrea. Yergue ese principio (de variación) en imperativo pindárico» (HV: 136). *Imperativo pindárico* que invita a vivir la condición fronteriza: «Sé

fronterizo». De este modo, se manifiesta también la ambivalencia «jánica» del límite: «no solo muestra una condición potencial, sino que también azuza o espolea en relación a la posibilidad de un alzado a la misma» (*Ibid.*). El principio de variación descubre la verdad de lo que hay, pero también *propone lo que debe ser o existir: la condición fronteriza.*

La espiral reflexiva, en este tercer giro, despliega la *esencia* (del ser del límite) sobre todos los barrios de la ciudad fronteriza, en diálogo con el *ethos* a través del uso práctico de ese principio (de variación), y a través del uso erótico-poiético, o imaginativo-simbólico; y admite también un uso simbólico-religioso relativo al Dios del límite, o al Espíritu que se descubre como sujeto (=x) en toda esta propuesta [...].

El sujeto que atraviesa esas variaciones de lo Mismo (del mismo límite que en ellas se crea y recrea); y que desde su innumerable fundamento (matricial) y en dirección a un arcano final se va dando presencia en la existencia; convocándose en su posible encarnación en el instante (capaz de recrearse) en el cerco fronterizo; o en general en su proyección en las distintas formas de acoger la experiencia de la existencia, y de constituir la condición de posibilidad de la misma (HV: 136-137).

La «proposición filosófica» propone como verdad lo que hay: *el ser del límite que se recrea.* Es propiamente toda la «Idea filosófica» la que expresa este giro, por eso su carácter «decisivo». Representa una prueba para el pensamiento limítrofe. Pero en esta *proposición*, un «sujeto siempre eludido y elíptico» se convierte en un «sujeto (1)» que «enuncia el eterno recrearse y variarse de lo Mismo» (HV: 156). Igualmente, es el sujeto de «enunciación ética», «sujeto de la Voz» que descubre, reta y envite la libertad del fronterizo o «sujeto (2)» que recibe la *existencia* y la *propuesta ética*. También es el «sujeto x», indirecta y analógicamente manifestado en la mediación simbólica de la religión y de la estética. De este modo es «proposición filosófica», «enunciación ética» y «mediación simbólica». En definitiva, en el *giro filosófico*, «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 permite dar exposición, y relato, a lo que hay y acontece» (*Ibid.*).

2.2.2 El ser del límite

El «ser del límite», comprendido dentro de la unidad de la «Idea filosófica» del límite, constituye la propuesta ontológica del pensamiento limítrofe. Es esta «piedra angular» la que despliega las posibilidades de esta propuesta que siempre tendrá la especificación «limítrofe» o «fronteriza». Podríamos decir que una vez esbozada la «Idea filosófica» en los tres giros (ontológico, topológico y filosófico) se puede ofrecer una propuesta *onto-topológica* que en su *variación* o *recreación* representa una única verdad filosófica. En tal sentido, el símil musical del *tema* y las *variaciones* se constituye en la mejor imagen de esta idea de «*variación*» que aquí se persigue. En esta argumentación, el *límite* es esa instancia más allá de la cual no se puede apelar.

El *límite en sí mismo* hace posible toda verdad ontológica y filosófica porque constituye el fundamento más allá del «ser» y se revela como un «*limes*» que crea un *cerco fronterizo* entre lo fenoménico y lo hermético, que se recrea o varía en el espacio y en el tiempo. Igualmente se manifiesta al potencial habitante de ese cerco, intermedio-limítrofe, bajo ciertas determinaciones o categorías. Es un límite que en sí mismo se manifiesta como puerta, bisagra, barra (/), *espacio-luz* (lo propio de la *proposición topológica*), pero también como proyectado en un «ámbito» que descubre todo «lo que hay» dado en tres cercos. Se le ha de llamar con propiedad *cerco del ser del límite (proposición ontológica)*.

En esta determinación limítrofe, la *trilogía de cercos espaciales*, la *cuaterna temporal* y la *septena categorial* forman parte de este singular pensamiento ontológico que puede llamarse «*ontología fronteriza*». Ontología que da cuenta del *triángulo* que el *ser del límite* forma con sus vértices de la *razón fronteriza* y del *suplemento simbólico* (elementos fundamentales de la *ciudad filosófica* compuesta por cuatro distritos: *filosófico, ético, religioso y estético*). Se ofrece, así, como una reflexión rehabilitadora de la metafísica como «verdadera filosofía», pero al mismo tiempo la purifica y libera (*inteligencia y libertad*) bajo la forma de una razón que no podría tener otro nombre que «razón fronteriza» (*razón moderna secularizada*). No es una vuelta a la «*onto-teología*» medieval, ni una versión mejorada de la «*ontología trágica*» de la modernidad, sino que representa una *síntesis secularizada de razón y símbolo*.

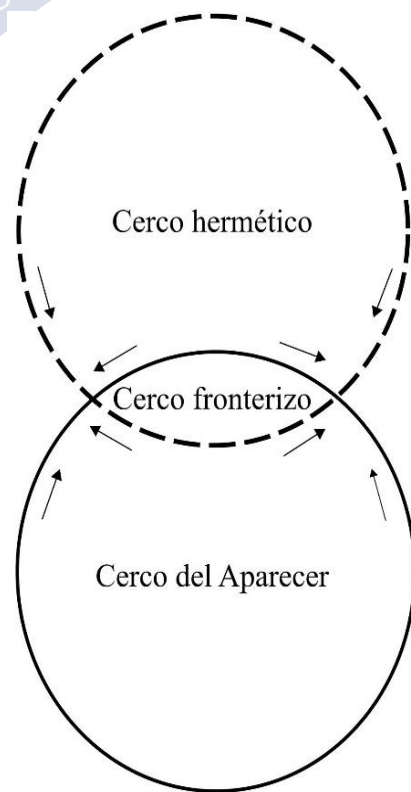
2.2.2.1 Espacio, tiempo y categorías del ser del límite

Según Trías, la *filosofía del límite* alienta un doble movimiento contrapuesto: «*expansión*» y «*contracción*». «Expansión por los territorios con los cuales dialoga, y de contracción hacia sus propios fundamentos filosóficos» (HV: 87). La determinación de los *ámbitos* o *cercos* forma parte de esta *contracción* o *repliegue* del «ser del límite» en sus fundamentos y principios. El *límite* en cuanto se da *como ser del límite* abre un *espacio, ámbito o cerco* que se denomina «*cerco fronterizo*». Es un *ámbito* que pertenece a la esencia propia del *límite* como «espacio-luz» (*reflexión de la proposición topológica fundamental*), una *proyección del «límite»*. Un «cerco de mediación» entre el mundo y el sinmundo de la ontología trágica moderna: entre el «cerco del aparecer» donde se da la existencia y el «cerco hermético» adonde se remite esta existencia tanto en su origen como en su fin. También forma parte de este movimiento contractivo la determinación temporal y las categorías de revelación-acceso (*revelación de la realidad y acceso del fronterizo*).

2.2.2.1.1 Los cercos

Esta idea de «espacio» o «cerco» deriva de la misma topología fundamental. Es el *límite*, como *espacio-luz*, el que abre esta franja o espacio fronterizo en el que el habitante del *limes* puede habitar, y de hecho habita. Según Trías, «el espacio es, sobre todo, espacio fundamental (espacio/luz) que dota de fundamento topológico a este despliegue del espacio (y al *ser del límite* que en él se gesta; y que desde él se proyecta)» (HV: 94). Pero es también ese *espacio* que en la existencia se descubre «*como forma que hace posible, junto con el tiempo, la recepción*» (“estética”, en el sentido de este término en la *Crítica de la razón pura* kantiana) de lo que se da o se muestra: el “fenómeno”» (*Ibid.*). El *fenómeno* se manifiesta fundamentalmente en la existencia como *dato del comienzo*.

¿De dónde proviene esta noción fundamental de «cerco», que a su vez asume en una síntesis más amplia la noción de «mundo» de la ontología tradicional? En la comprensión triasiana, «*cerco* en principio es expresión militar, geopolítica. Significa asedio, acoso, rodeo y envoltura; hace referencia a una fuerza o poder que *presiona*» (HV: 95). Trías llama la atención sobre el significado de «*presión*» que esta noción tiene, pues, es



Cercos de la realidad (HV: 97)

precisamente una de las características del *cercos hermético*. En esta hermenéutica el *cercos hermético* representa un «ámbito» del cual no puede tenerse experiencia directa, sino que tiene una condición escondida, encerrada en sí misma, «herméticamente clausurada». Este carácter inaccesible forma parte de su esencia.

La aproximación a este «cercos» es analógica, indirecta, principalmente vía *simbólica*. Sin embargo, «se tiene experiencia de la *presión* que ese *cercos* ejerce (sobre el *cercos fronterizo*, en el cual nos cobijamos como sujetos del límite)» (*Ibid.*). Pero «*cercos*», entendido a partir de esta *presión efectiva y determinante*, es un poder que envuelve y rodea en círculo, con lo cual también indica un significado de «círculo o círculo latino». «Una *presión* “cercana” que se “acerca” (de ahí el adverbio “cerca” y el sustantivo “cercanía”)» (*Ibid.*). Trías recoge en este sentido la experiencia mística de Juan de la Cruz y la «noche oscura del sentido», relatada como una experiencia de «poder divino» que «*cerca*» (poder que enviste y golpea) al místico.

Pero, si «*cercos*» tiene este sentido de «*presión*», como fuerza que presiona, también son «*cercos*» los efectos de esa *presión*. Y se habla así del *cercos de ceniza* que esta deja, a modo de «huella» sobre el cenicero, o del *cercos de luz* que resplandece a modo de «aureola o halo» sobre un cuerpo iluminado. Todos estos elementos vislumbran la comprensión de esta noción de «*cercos*». No obstante, «en sentido estrictamente espacial, o referido a lugar, *cercos* es también usado para significar el resultado topológico de esa *presión*, la *cerca* o el *cercado* que de esa embestida y rodeo, o envoltura, termina resultando, constituyendo un *coto* con sus límites y fronteras determinados» (HV: 95-96). Esta idea de «*cercos*» constituye la proposición topológica del *límite* mismo, con toda la complejidad que esta última noción fundamental tiene de frontera, *limes*, *circunscripción*, *conjugación* y *enlace*.

A partir de esta idea de «*cercos*» el pensamiento del límite postula *tres cercos* de la realidad. ¿Cómo lo hace? La imagen gráfica que dibuja Trías es la de «tres círculos entrelazados»: «dos de ellos definidos y determinados, aunque uno más grueso que el otro, y un tercero en cambio espectralmente difuminado en puntos suspensivos. Las flechas muestran las presiones y embestidas que esos tres *cercos* entrelazados se ejercen unos respecto a los otros (siempre a través del que ocupa el centro, un centro excéntrico; el *cercos* limítrofe o fronterizo)» (HV: 96).

Los llamo *cercos del aparecer*, o aquel en el que se da a experiencia *lo que se da* (la existencia); que sin embargo se halla siempre remitida a un *cercos fronterizo* en el que, en virtud de la prueba ético-ontológica (del *ser del límite*), se constituye el *sujeto*, como sujeto fronterizo, el cual habita ese *cercos* mediador, o puede habitar dicho *cercos* (de enlace y distinción). Y por último un *cercos* espectral, cerrado a directa experiencia, de naturaleza hermética (*cercos hermético*), que sin embargo admite una posible exposición a través del suplemento simbólico, o de razonamientos indirectos o metonímicos (*Ibid.*).

Nada hay más correlativo que la noción de límite. Este carácter del *límite* cuestiona cualquier comprensión de un «fundamento» entendido como «absoluto», como algo suelto y absuelto, incondicionado, como el «Uno» plotiniano «solo» y «solitario». «El límite expresa siempre una correlación. Así en la noción romana de *limes*. Pero el límite constituye una correlación que muestra cierta radical inconmensurabilidad, o desemejanza congénita, entre los términos que correlaciona» (HV: 97). En definitiva, *el límite es siempre «co-relación» entre términos que nunca son del todo conmensurables*. «Es siempre límite de (algo =x) y en referencia a (algo = x). [...]. Es siempre sombra de algo; algo que siempre se halla mediado, intervenido y tamizado por el límite» (HV: 98)

En este sentido, importa destacar aquí, en primer lugar, la idea de «*límite*» como elemento que siempre se halla relacionando y correlacionando dos cosas. Pero asimismo, esta *correlación*

no tiene aquí un sentido simple, como relacionar direcciones espaciales derecha/izquierda. «La divergencia y asimetría es, en el límite, de distinto orden; es más radical; es *toto coelo* diferente» (HV: 97). Significa la afirmación positiva y radical del *límite: franja delgada y habitable* a la que es *alzado* el fronterizo, «cerco» del ser que puede resolver mediante la unión y escisión que constituye este «ámbito» la tragedia ontológica del fundamento en falta en el principio y en el fin, y al mismo tiempo, el dualismo de mundos. Esta es la *realidad de los tres cercos* del ser del límite.

No es, pues, únicamente, como en las filosofías trascendentales (Kant) o del «giro lingüístico» (Wittgenstein) un límite (fundamentalmente negativo, o restrictivo) de naturaleza puramente lógica, o epistemológica, o gnoseológica, o lógico-lingüística. No es tan sólo un semáforo siempre en rojo que designa el acabamiento y extinción, o hasta el confín o término, de lo que podemos conocer, saber o expresar. Es algo más radical y relevante (que afecta al ser y al existir). Es límite del ser, o que se dice del ser; y es expresivo de un ser que nunca es ser «sin más», sino rigurosa y estrictamente *ser del límite*. Pero es también límite fundamental en estricta significación *topológica*. Es en este sentido, límite de *sí mismo* en referencia a su propia *alteridad* (HV: 98).

El límite constituye, al mismo tiempo que el espacio-luz en sí mismo, un ámbito de mediación. Es más, el límite en sí mismo, espacio-luz, es la posibilidad del *cerco del ser del límite* o *cerco limítrofe*. Este *cerco fronterizo* que emerge (proyección) del límite, representa el *cerco de mediación* de esta ontología de los tres ámbitos. Es el *cerco en el que el límite, como ser del límite, se da a la existencia del fronterizo*, «carne del límite». Cerco limítrofe y mediador entre el cerco del aparecer y el cerco hermético. Topológicamente se podría decir que el «límite» *se dice como «límite», espacio-luz, fundamento de la mismidad y alteridad de lo mismo.* Y ontológicamente es ese mismo «límite» que se da como *ser del límite* a la existencia en el «cerco fronterizo». De ahí que representa el «*espacio-luz*» en el que la realidad se repliega y a la vez el «cerco» de mediación fundamental en el que esa misma realidad se ofrece.

En cuanto a los otros dos cercos, a partir de este *cerco mediador* se tiene experiencia del *cerco del aparecer*, «en términos fenomenológicos –según Trías– sería conmensurable con el mundo. Y en términos estrictamente espaciales compone el *cerco* de cuanto puede aparecer o darse» (HV: 99). Es el *ámbito* propio de todo cuanto podemos *experimentar*. Pero es un «cerco» que se abre a la *experiencia* «a partir o desde el *cerco fronterizo*». En este sentido, constituye un ámbito de *presión fronteriza* porque este *cerco* «ejerce presión sobre el ámbito en el que se da cuanto puede darse o mostrarse, y en primer lugar la existencia; nuestra existencia» (*Ibid.*). En cierta manera, el cerco fronterizo es el ámbito de la mediación entre dos cercos o *presiones*. Así se puede comprender que el *cerco del aparecer* sea un «ámbito abierto y desplegado desde el cerco fronterizo». Es el ámbito del mundo y de la experiencia. No obstante, el «cerco fronterizo» se halla referido también al *cerco hermético*: «una referencia (=x)» para el *cerco del ser del límite*. «Tal sería el tercer cerco. Yo le llamo –asegura Trías– *cerco hermético*. De él se tiene la ambigua “experiencia” de la *presión* que ejerce sobre nosotros» (*Ibid.*).

En la interpretación de *El hilo de la verdad* el *cerco hermético* «enviste y cerca al fronterizo, o lo envuelve y rodea, presionando su experiencia y hasta haciéndola posible, a modo de ineludible condición de posibilidad (trascendental; en el sentido de la trascendencia del límite) de esa experiencia misma» (*Ibid.*). Se podría decir, entonces, que «más acá» del *cerco fronterizo* está el *cerco del aparecer*, y «más allá», el misterio del *cerco hermético*. En este «más acá» y «más allá» se sitúa el fronterizo que es límite del mundo, *habitante del cerco del ser del límite*.

Los cercos extremos (del aparecer y hermético) proceden, por proyección disimétrica y divergente, del cerco fronterizo (y de su peculiar *reflexividad*); éste debe pensarse como principio y fundamento topológico de proyección. Forman, en su triplicidad desplegada, la exposición cumplida en que éste, el fundamento (desde su repliegue fronterizo) logra ejercerse como lo que es; y darse en esa exposición a la experiencia y comprensión. En su repliegue reflexivo descubre el *cerco fronterizo* sus operaciones internas, sus potencias (conjuntiva/disyuntiva) (HV: 100).

Desde este *cerco fronterizo*, fundado en la verdad topológica, pero ahora desplegado ontológicamente, los tres ámbitos constituyen un despliegue *espacial* de la realidad. Es decir, estos tres cercos representan una definición de la *realidad limítrofe*. Trías es consciente de que, con respecto a la tradición filosófica en general, se trata de un «concepto de realidad polémico». Señala que «no es conmensurable con la esencia o sustancia aristotélica, con la *Wirklichkeit* de Kant o de Hegel (en su *Ciencia de la lógica*), o con la concepción de esencia y realidad en Xavier Zubiri» (HV: 101). Según él, es una definición de «*realidad*» que encierra dentro de sí su propia «contra-realidad». Es decir, su propio «cerco de misterio». Se parece a la verdad como «a-letheia» heideggeriana, solo que Heidegger se queda en ella, sin dar el salto al *límite*. Incluye también lo que el «sentido común» llama «*irrealidad*; o lo real de lo irreal»³⁹².

Una auténtica paradoja constituye la afirmación de este «cerco hermético». Se trata de un ámbito cuyo acceso resulta indirecto y analógico y, sin embargo, presiona sobre el «cerco fronterizo» (incluso en esos deseos y anhelos catalogados de *irrealidad*). Según Trías, esta dimensión misteriosa de la realidad «algo indica o señala en relación a esa fuente topológica (inconsciente) de nuestros deseos y anhelos» (HV: 102). La *experiencia trascendental* puede ser algo más que determinado postulado. Pero, ¿puede darse un testimonio plausible de este misterioso «cerco»? Trías sostiene que se pueden dar dos testimonios: «uno propio y específico de la razón fronteriza (la gestación de inferencias indirectas, o de conceptos metonímicos, como son dentro del despliegue de las siete categorías, la primera, relativa a un fundamento matricial, y la sexta, a la que suelo llamar categoría “mística”); otro y específico del suplemento simbólico, y de la imaginación simbólica que le es propia» (HV: 102).

2.2.2.1.2 El tiempo

La dimensión temporal también pertenece al *movimiento de contracción* del pensamiento del límite hacia sus fundamentos e, igualmente –como ocurrió con el «*espacio*» (con el cual se articula)– es objeto de una redefinición. ¿Cuál es esta novedad limítrofe sobre el

³⁹² Trías llama la atención sobre la «matización» que hace Ortega y Gasset de su célebre expresión «el hombre es un animal de realidades» en su *Meditación sobre la técnica*. Según Trías, «Ortega y Gasset decía, como ya hemos visto, que “el hombre es un animal de realidades”. El propio Ortega matiza la afirmación (que sin embargo debería comprenderse en su contexto); y lo hace de modo indirecto en su estupenda *Meditación sobre la técnica*. Lo hace, pues, en un ámbito que, en nuestro mundo, parece definir lo que por tal “realidad” podemos entender (hasta el punto de suplantar o sobreponerse a lo que por “naturaleza” suele concebirse). La técnica, al decir de Ortega, desborda aquellas apremiantes necesidades físicas que, sin duda, viene a socorrer, hasta gestar una verdadera “sobre-naturaleza” de carácter “artificial” que es, en relación a lo que computamos necesario, el reino de lo “superfluo”; y que responde menos a apremios del “principio de realidad” (Freud) y mucho más genuinamente al oscuro lenguaje de nuestros anhelos y deseos, con la cuota de “irrealidad”, hasta de imposibilidad”, que arrastran» (HV: 101). Trías destaca la dimensión paradójicamente «*superflua*» que tienen la ciencia y la técnica, por ejemplo, con relación al «mundo», entendido como *cerco del aparecer*. Ámbito en que por otro lado el conocimiento tecno-científico parece justamente englobar toda la realidad posible. Según Trías, Ortega y Gasset en esta meditación sostiene que «la técnica daría curso expositivo “real” a esas “irrealidades” por las que circula, a través de sueños y pesadillas, nuestro deseo inconsciente. Por ejemplo, volar; por ejemplo, aniquilar, en un abrir y cerrar los ojos, a todos nuestros enemigos reales o potenciales» (*Ibid.*). Más paradójico resulta frente a la necesidad del hacha de sílex, la huella pintada con todo rigor y cuidado en el interior de una cueva.

tiempo? Si en la dimensión espacial se presentaban tres cercos de la realidad, bajo la *mediación* del *cercos fronterizo –ámbito propio del ser del límite–*, en cuanto a la dimensión temporal se descubren *cuatro determinaciones*. ¿Cuáles son estas y en qué cambian con respecto a la tradición sobre la concepción tridimensional de la temporalidad? Estas son el *instante*, el *pasado inmemorial*, el *presente eterno* y el *futuro escatológico*. Y representan una visión del tiempo en *sucesiva recreación*.

La recreación en cuanto implica dinámica y movimiento, *poder recreador*, descubre otra forma de recepción de lo que se da como *don* en la existencia. Ese otro modo es el *tiempo*. «De este modo se irá recomponiendo un edificio de la razón que puede recrear la arquitectura kantiana, pero que puede definirla desde la presión onto-topológica, y filosófica, del límite y del *ser del límite*» (HV: 102). En esta interpretación la determinación del tiempo está en íntima relación con el despliegue categorial. Es una de las características que distinguen las categorías triasianas con respecto a otras formulaciones como las aristotélicas-kantianas: *pueden ser desplegadas tanto sincrónica como diacrónicamente*.

Según Trías, determinada la septena categorial de la realidad –*fundamento matricial, existencia, cita del sujeto, lógos, razón fronteriza, lo místico y ser del límite*–, «la primera (matricial), y la sexta (mística) constituyen puntos de fuga; las que permiten que el sistema de las categorías sea un sistema abierto. Pues ambas son, en algún sentido, inaprensibles. Pero son ineludibles, necesarias» (*Ibid.*). *Temporalmente* la «existencia» como dato del comienzo se halla remitida a la *fuerza matricial* (primera categoría). Esta última –vista desde el existir concreto– se sitúa en el pasado, pero no de cualquier «suceso», sino de un *tiempo inmemorable*. Así, la primera categoría –*temporalmente*– debe concebirse como perteneciente a un «pasado inmemorial». «Se trata de una suerte de “ser” anterior al *ser* (al ser que se nos da a experiencia en la existencia). Un *prius* radical respecto al ser que se nos da (como don, afortunado o aciago, en el existir)» (HV: 102-103). En la hermenéutica triasiana del *pasado inmemorial*, «más que un “ser” debiera decirse que ese “ser” es una *nada*. Pues nada de ella es, directamente, accesible a la experiencia. Pero es, en este supuesto, una *nada* que presiona» (HV: 103).

El modo de *presionar* de esta «matriz» ya se ha vislumbrado de alguna manera en el despliegue del «cercos hermético». La *categoría matricial* presiona como aquello (=x) de donde surge y emerge ese dato o el comienzo que nos constituye e instituye. Es decir, la *matriz categorial* representa un testimonio de este *cercos de misterio*. «Presiona como fuerza o potencia que *da* el don de la existencia; y con ella ese cerco de cuanto aparece, y al que llamamos *mundo*» (HV: 103). Así, *la «matriz» se revela como un pasado matricial que funda, fundamenta y presiona a la existencia*. Igualmente, algo semejante sucede con la *categoría mística* o *lo místico*. Una categoría que solo de *modo indirecto* –con la ayuda del «complemento simbólico» (religioso y estético)– puede acceder y desplegar la «razón fronteriza».

Con la *categoría mística*, «sucede con ella lo mismo que con la categoría matricial. De hecho, una y otra son congeniales, o son *lo mismo* en su radical diferenciación (relativa a las distintas formas de experiencia que permiten)» (*Ibid.*). Si la categoría matricial nos ponía ante un *origen antes del ser*, como «pasado inmemorial», la categoría mística (sexta) nos pone ante la *presión del enigma*, «del mundo hacia lo ignoto (=x)» (*Ibid.*). Con esta categoría no estamos ante una rememoración, sino más bien, ante un ejercicio imaginativo-simbólico, o reflexivo-dialéctico de anticipación de un futuro que nunca ha sido: un *futuro escatológico*, pero igualmente *eterno*³⁹³. La categoría mística instala al habitante del límite en el borde mismo del

³⁹³ En la interpretación triasiana, existe una peculiar afinidad y sintonía entre ese *pasado inmemorial* y el *futuro escatológico*, «esas dos formas de temporalidad guardan una extraña, y sugestiva, proximidad» (HV: 111). Este *futuro escatológico* es una temporalidad que desde el «presente eterno» nunca será. Es un futuro siempre *advenidero*, «en perpetuo adviento» y, sin embargo, resulta ineludible no solo en la concepción del tiempo, sino para el propio despliegue categorial. Pero, «sin lo eternamente pasado, primera forma o modalidad de los atributos del tiempo, la experiencia de éste no puede constituirse; y lo

«cerco fronterizo». Es esta una «acrobática posición». «Compone una ambigua puerta que se abre al misterio» (HV: 105).

En cuanto a la determinación del «presente», este discurre y se desarrolla en el «cerco del aparecer». Categoricalmente se corresponde con las determinaciones de la *existencia* (2), el *lógos* (4) y la *razón fronteriza* (5). El *presente* «traza la ruta de vida que nos es reconocible». En este sentido, estas categorías pueden distinguirse como *hitos* o *mojones* del «presente» y, por tanto, también del «cerco del aparecer». La *existencia como gracia* (nadie pide existir, es un «don»), es también el *mundo de vida* y, por tanto, el cerco de cuanto aparece y se da, o puede aparecer y darse. El *lógos* es el que hace que ese mundo se muestre impregnado de sentido y significación, naturalmente salvada la prueba de la *cita* del sujeto con el límite (tercera categoría). Es el «mundo interpretado» (nombrado, definido, en el que el *sujeto* se reconoce como animal que tiene palabra, *lógos*).

El «presente» es también el tiempo de la quinta categoría que es la «razón fronteriza», pues «es una espontánea auto-reflexión (crítica y hermenéutica) de ese *lógos* así formado y conformado» (HV: 104). Estas categorías que comprenden el «cerco del aparecer», se despliegan en la determinación temporal del «presente». Pero, ¿qué características se descubren en esta determinación? *Se revela un presente que retorna*. Es el «eterno retorno» nietzscheano. Representa un *presente eterno* que siempre retorna en la cotidianidad de la existencia. Aquí se sitúa la *razón fronteriza*, en el ámbito del «cerco del aparecer» y en la temporalidad del «presente eterno».

¿Quién o qué funda esta determinación del tiempo? Hemos dicho que el «cerco fronterizo» constituye el ámbito propio y radical del «ser del límite» y, por tanto, de la categoría culmen o séptima determinación. Es la declaración que convoca a todas las demás. En cierta manera, las

mismo debe decirse respecto a la segunda forma o modo de atribuirse lo temporal: lo eternamente futuro (lo que insiste en ser futuro y sólo futuro)» (HV: 111-112). Este futuro escatológico, insoslayablemente remite al «suplemento simbólico», más propiamente a lo simbólico-religioso. Esta dimensión temporal va a tener una gran importancia en la *etapa de recreación* del pensamiento limítrofe, fundamentalmente en los conocidos «*Argumentos musicales*». De hecho, según Sucasas, en la meditación que hace de la manzana musical del barrio estético representada en estos *Argumentos* (*El canto de las sirenas* y *La imaginación sonora*), «nunca había estado la filosofía de Trías tan cerca del compromiso religioso; nunca como ahora su pensamiento había dibujado con trazo tan firme el trayecto de una *ratio quaerens fidem*» (A. SUCASAS, *La música pensada*, o.c., p. 72). En la interpretación de Sucasas, no obstante, Trías evita hacer del pensamiento limítrofe una «filosofía directamente religiosa, menos aún una teología», mantiene la esencia crítica de la razón fronteriza. Sin embargo, quizá realiza un giro aún más radical y complementario: «acercarse al misterio» con el simbolismo musical, ofreciendo una «estética de vocación metafísica» (*Ibid.*). Empero, aquí, en esta determinación de los fundamentos y principios del pensamiento limítrofe (la que hace en *El hilo de la verdad*), a propósito de este «futuro escatológico», – que también en el «Instante» es experiencia anticipada de un fin final, determinación temporal de la *categoría mística*–, Trías adelanta una concisa e interesante reflexión sobre la muerte. Según él, «¿Se hace referencia en ella a lo que suele llamarse “muerte”? Quizás esta palabra resulta ser insuficiente, o revela una pavorosa pobreza semántica. Más que de muerte debiera hablarse del nexo, en el límite, que permitiría componer y concebir una comunidad fronteriza (ontológica y topológica) entre los vivos y los muertos» (HV: 117). En esta interpretación, los muertos no son exclusivamente «otros muertos» (el otro mundo de los muertos). «Esos muertos en cierto modo, en el modo de anticipación, *ya lo somos*. El cerco hermético no es algo ajeno a nosotros. Es algo que *está ya*, adelantado y anticipado, en nosotros, formando parte de nuestra propia experiencia. El muerto está en nosotros mismos. El cadáver que somos nos pertenece. Lo cultivamos acaso en nuestro jardín (como recuerda Eliot en *The waste land*)» (*Ibid.*). Subyace aquí la idea de un futuro escatológico que marca continuidad, aunque con las características propias del «cerco hermético», al mismo tiempo deja entrever un principio de esperanza (al menos desde el suplemento simbólico que le es más propio a este cerco). «Constituye ese futuro de nosotros mismos que forma acaso el *humus* de nuestra re-suscitación; o de la re-creación de nosotros mismos, según el modelo de todas las metamorfosis que constituye el Ave Fénix, quizás de un modo que es imposible imaginar o pensar; o de manera más fehaciente, a través de la recreación en la memoria y la tradición, a través de la piedad e inteligencia de hijos, herederos o descendientes (en el más alto sentido de la expresión)» (HV: 115-116). En esta misma línea de la esperanza escatológica también podemos comprender un artículo periodístico sobre la muerte, que se corresponde igualmente con su *fase tardía o de recreación*, al que justamente titula «El gran viaje», sostiene que si bien desde una «perspectiva mundana y carnal» la muerte representa una cesura radical, no obstante desde una «percepción espiritual» puede presentirse «como pasarela hacia otra vida mejor. [...] rampa de lanzamiento hacia una vida diferente» (E. TRÍAS, «El gran viaje», en o.c., p. 335). En cualquier caso, «según sepamos anticiparlo adquiere nuestra vida su propia radiación» (*Ibid.*, p. 338). Para Trías, su preferencia personal es la idea del «gran viaje», «por mucho que nos esté vedado conocer el paisaje que tras ese tránsito se nos descubre» (*Ibid.*, p. 339).

demás categorías vienen a ser «facetas o aspectos de *lo mismo*». Sin embargo, es una declaración que se halla anticipada en la *cita del sujeto con el límite*. Pero que, no obstante, alcanza su plenitud en esta última determinación. *Todas las categorías conducen al ser del límite como su síntesis*. De este modo, el «*ser del límite*» se convierte en un «instante» desde el cual se comprende –como fundamento– no solo la *septena categorial*, sino también las *determinaciones temporales* del pasado inmemorial, futuro escatológico y presente eterno, e igualmente, como hemos visto, los tres cercos *espaciales*. Temporalmente no es cualquier «instante», sino propiamente el «*Instante*» vislumbrado por Nietzsche («*Augenblick*»), sin llegar a determinarlo. Representa un *Kairós* (tiempo oportuno) respecto a toda determinación temporal.

De este modo, el «*cercos fronterizo*» espacial, el «*Instante*» temporal y la *declaración culminante* de la septena categorial –fundamentos del pensamiento limítrofe– tienen su centro de gravedad y conjunción en el «ser del límite» y más radicalmente en el *límite*. Según Trías, «entre ese pasado (que nunca “fue”) y este presente (que se nos da en la existencia), media el límite; el límite en su condición limitante, o en su forma restrictiva y prohibitiva; media el límite en su carácter de *cesura* y *hiato*: el que interrumpe la imposible solución de continuidad entre el fundamento y la existencia» (HV: 110). Es decir, entre ese *pasado inmemorial*, que representa la «matriz» a la cual la «existencia» se experimenta remitida, y este *presente eterno* que justamente se nos da en la existencia, dicha *conjunción* está determinada por una *cesura*.

Según Trías, en términos «mito-poéticos o de la imaginación religioso-simbólica», puede decirse que ese «*hiato limítrofe* queda consignado y expuesto simbólicamente por la Verja cerrada que impide el acceso al vergel, o al Jardín de Rosas. La rosaeda y sus imponentes árboles (de la Vida, de la Ciencia), con su palacio genesíaco, quedan fuera de nuestra experiencia; extramuros de nuestra existencia» (HV: 111). Es como si ese «límite» *expulsara* a la existencia, como la expulsión biológica del vientre materno en el parto, quizá más expresiva la *expulsión del Paraíso* de los mito-relatos simbólico-religiosos. En este sentido, «*existencia*» significa justamente eso en su etimología, «exilio, expulsión y exterioridad con respecto a un fundamento (matricial) que ha sido abandonado, o que se ha perdido irremediamente; o para siempre» (*Ibid.*). *Nadie vuelve al seno materno y, sin embargo, parece que es un «anhelo» que nunca se pierde.*

Por tanto, estas tres determinaciones temporales eternas son constitutivas de la experiencia del tiempo. ¿Qué cambia con la determinación del «*Instante*»? Para Trías, este es el punto clave de su argumentación y modo de comprender el tiempo. Quizá también motivo de incompreensión. Respecto del «presente» sin más, según él, la expresión «hay que vivir el presente», es una obviedad y una redundancia, porque siempre vivimos en el presente. «Siempre, en toda circunstancia, sea cual sea la experiencia de vida, o el modo (favorable, aciago, gozoso o doloroso) en que esa vida se viva, siempre se vive en el presente. No hay vida sin que reaparezca una y otra vez, de manera insistente y reincidente, casi de manera obsesiva y obsesionante ese “presente sin más” en el cual estamos instalados» (HV: 112). El presente así es un «presente eterno» que retorna una y otra vez («*eterno retorno*»).

Pero este *presente «eterno retorno»*, que nos acompaña desde el nacimiento hasta la muerte (obviedad de la *existencia*), no constituye la única experiencia temporal. Ciertamente *la existencia destaca el presente eterno*, pero es un modo que se enriquece con el «pasado inmemorial» y el «futuro escatológico». «Los tres son igualmente necesarios. Ninguno de los tres tiene prerrogativa o privilegio en vistas a determinar la experiencia del tiempo» (HV: 112). Este «presente eterno» es el grande y genial descubrimiento de Parménides: *el presente es eterno*. «Y se da como presencia, a la inteligencia, al *nous* (y al *lógos* que puede dar testimonio de ello). El ser es pura presencia, presencia sin más, insistente y reincidente» (HV: 113). En la

visión triasiana, la limitación de Parménides es la tendencia a *absolutizar el ser como presencia* desde esta visión del «presente eterno». Un *presente* que insiste en ser presente y solo presente.

Y aquí tenemos el punto de novedad triasiano: *El límite se da en el Instante*. Esta es la cuarta determinación temporal. «Un cuarto término, que es el que proporciona el gozne y la bisagra con la cual conjugar y articular esas tres dimensiones del tiempo a sus tres modos y formas, pasado, futuro y presente» (HV: 114). En la interpretación que hace Trías de *Así habló Zaratustra*, la filosofía nietzscheana anuncia esta «gran doctrina» que, sin embargo, «queda en barbecho», porque no acierta a convocar las tres temporalidades en ese «Instante» («*Augenblick*»: «golpe de vista», «vistazo», «abrir y cerrar los ojos», «pestañear») en el cual se transforman y varían cada vez, *se recrean*. Sin embargo, la idea *circular* del tiempo significa un «muñón» «valiosísimo, pero claramente insuficiente» (HV: 257). En esta exégesis, Nietzsche habría intuido el carácter circular, «pero de un círculo quebrado por su cabeza (por el Pórtico donde tres círculos, y no dos tan sólo, se dan de cabezadas con el Instante)» (*Ibid.*).

Esta es la novedad triasiana sobre el tiempo, en correlación con el «cerco fronterizo» espacial, pero fundamentalmente, con la esencia misma del límite como bisagra o espacio-luz. Representa una concepción de la temporalidad en la que *pasado, presente y futuro* son convocados por el «Instante», otro modo de llamar al *límite*. En él se proyectan las otras dimensiones temporales. «Ese cuarto término, que con demasiada frecuencia se asimila, erróneamente, a la dimensión presente lo constituye el Instante [...]. A través del Instante el tiempo “entreabre sus pestañas” desde el límite, desde el Horizonte (para decirlo en términos de Jorge Guillén, en su poema *Los nombres*); a través del Instante el tiempo *pestañea* (HV: 114).

En definitiva, en la visión de la temporalidad limítrofe, *Pasado, presente y futuro* se convierten en «modos intemporales del tiempo», por eso son «eternos». Poseen la intemporalidad y eternidad de toda atribución respecto a aquello a lo cual esa eternidad es siempre condicional. La existencia en cuanto radicalmente finita condiciona cualquier concepto de eternidad o intemporalidad. Se puede decir desde el punto de vista de la *temporalidad* que la «existencia», *alzada a la condición fronteriza* (sujeto del *límite*), la determinación temporal que le corresponde es siempre el «Instante». El «Instante» es «verdadera *carne* del tiempo». De este modo, se comprende también que el «Instante» se dé en el cerco fronterizo. Allí donde el habitante del límite es «capaz de audición de la “voz” (ético-filosófica) y de responder libremente a ella; capaz también por lo mismo, de comprensión, inteligencia y acceso al posible lógos» (HV: 117).

Pasado, presente y futuro, modos intemporales (y eternos) de toda experiencia del tiempo, se dicen o se atribuyen siempre de lo que da carne y carnadura al tiempo: el instante en que el existir se encarna; y puede recrearse y variarse.

El pasado, la primera eternidad, el presente, segunda eternidad, y el futuro, tercera eternidad, *se dicen* (los tres) del tiempo; y de la experiencia, como dice Nietzsche, del pórtico llamado instante, *Augenblick*: un abrir y cerrar los ojos; o un abrirse y cerrarse esa puerta que es el instante para Nietzsche. Allí, en ese entre-abrirse (los ojos, la puerta) del instante, allí es donde *acontece* el tiempo; allí se encarna; en esa *intersección* (Eliot) en la cual se conjuga el tiempo y lo intemporal (o sus tres modos, pasado, presente y futuro, los tres concebidos como eternos) (*Ibid.*).

En la interpretación limítrofe habría una *primera palabra* que en el «cerco fronterizo» tiene una referencia genesiaca al «pasado inmemorial», y habría también una *última palabra*, también desde este mismo *cerco limítrofe*, pero remitida al «futuro escatológico». Entre ambas parece

darse, como se ve, una «congenialidad». En este sentido de la *primera* y *última* palabra, Trías recuerda la recreación efectuada en la película de Orson Welles, *Ciudadano Kane* (o como de otra manera, que también él destaca, Eliot en su poema *East Coker* el cual *comienza* «en mi principio está mi fin» y *concluye* «en mi fin está mi principio»)³⁹⁴. No obstante, más allá de esta *congenialidad paradójica y misteriosa*, que solo se explica desde el «cerco fronterizo», el «Instante» no solo se constituye en «carne del tiempo», sino también en la *bisagra* que une y escinde estas dos temporalidades eternas. Determinaciones que, junto con el «presente eterno», son convocadas en este *Kairós*. El *Instante limítrofe* da sustancia, carne y posibilidad de experiencia a la temporalidad. El «Instante» es un *Kairós (tiempo oportuno)* que se da a la existencia convocando los tres modos intemporales del tiempo³⁹⁵.

Para Trías, «la propuesta filosófica puede asumir el carácter de una crítica de la razón fronteriza» (HV: 118). En este sentido, esta determinación tripartita del espacio y cuaternidad del tiempo constituyen una *estética trascendental fronteriza*, análoga a la «Estética trascendental» de la *Crítica de la razón pura* kantiana. Eso sí, la novedad del «cerco fronterizo» y del «Instante» temporal representan fundamentalmente una *redefinición de estas determinaciones espacio-temporales*. Como propuesta crítica fronteriza, el pensamiento del límite «debe proporcionarse un dato inaugural con el fin de desencadenar esa reflexión crítica» (*Ibid.*). En esta redefinición y recreación del espacio y del tiempo, en ambos, se descubre ese «dato inaugural», «ese dato es el don que nos es dado». *Este dato incontrovertible es la existencia*. «Tal dato es el que debe ser determinado según las formas que acogen lo que se nos da a la experiencia» (*Ibid.*).

³⁹⁴ T. S. ELIOT, *Cuatro cuartetos*, Alianza: Madrid 2017, pp. 46-47.

³⁹⁵ Desde el punto de vista del barrio simbólico-religioso, esta visión del *tiempo* es la que según el propio Trías más le interesa del *cristianismo* (E. TRÍAS, *Por qué necesitamos la religión*, DeBolsillo: Barcelona 2000, p. 138). ¿Por qué le interesa tanto la comprensión de la temporalidad cristiana? Porque en esta interpretación religiosa el tiempo se comprende desde el acontecer del Dios trinitario: la manifestación en la historia (de la revelación-salvación) de una divinidad que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Según Trías, «esa concepción trinitaria tiene el mérito de pensar a Dios en categorías temporales» (*Ibid.*). Según él, Lo evidente es que esta «triplicidad de personas» de la *Trinidad* cristiana se corresponden con las «tres modalidades» del tiempo: pasado, presente, futuro. «Quizá Dios sea eso: el tiempo mismo elevado a la condición onto-teológica» (*Ibid.*). En esta interpretación, «quizá Dios sea el pasado inmemorial que asociamos a la primera persona (matriz de toda la trama simbólico-religiosa). Quizá sea también el presente eterno en donde habita siempre el Hijo. Quizá sea, por fin, el futuro escatológico, ese futuro que siempre está por venir, o que es *advenidero* por principio; eso que la enigmática figura del Espíritu Santo parece sugerir» (*Ibid.*, pp. 138-139). Esta última idea del «Espíritu Santo» del dogma cristiano subyace en la vislumbrada *tercera edad del espíritu*. En este mismo sentido, según Trías, «quizá Dios pueda concebirse como la expresión del misterio relativo a la reunión paradójica y contradictoria de esos tres *modos* en los cuales se unifica (en la pura diferencia) la experiencia que todos hacemos del tiempo, en el cual tres infinitos (y no dos únicamente, como erróneamente creyó Nietzsche en *Así hablo Zarathustra*) se entrecruzan en el *Kairós* (“tiempo oportuno”)) (*Ibid.*, p. 139). Este *Kairós* tiene la singularidad de que su «plenitud temporal» no es la impronta de un determinado *presente*, sino que es más bien «la plena convocatoria, en un determinado acontecimiento, de las tres dimensiones del tiempo, que son como los “vestigios trinitarios” del misterio de las tres hipóstasis que la religión cristiana establece en el símbolo niceno» (*Ibid.*). Trías hace referencia al concilio cristiano de Nicea del año 325. Según él, el credo niceno representa un «símbolo que a través de la formulación dogmática da exposición, indirecta y análoga, al misterio que de ese modo, velada y fragmentariamente, se revela» (*Ibid.*, pp. 139-140). Teológicamente esta es también una idea fundamental de la especulación cristiana: la revelación de Dios encierra la concepción del acontecer de toda la Trinidad en cada manifestación, aunque cada testimonio en el tiempo tenga la impronta de una de las «Hipóstasis» divinas. De este modo, el *Hijo* está presente en la creación al igual que el *Espíritu*, aunque la figura protagónica sea la del *Padre* y así respectivamente en las revelaciones históricas del Hijo y del Espíritu. El teólogo alemán Karl Rahner (1940-1984) formuló de modo magistral esta idea en el siguiente axioma: «*La Trinidad “económica” es la Trinidad “immanente”, y a la inversa*» (K. RAHNER, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en J. FEINER – M. LÖHRER (Drs.), *Mysterium Salutis* II (Tomo I), Cristiandad: Madrid, 1969, 360-449, p. 370). Es decir, el *Dios histórico que se revela y salva es el mismo Dios Trinidad en sí mismo*. Trías sostiene que «como decía Hölderlin en su gran himno tardío *Patmos*, Dios está cerca, pero es difícil de captar. Y Dios es, sobre todo, el Dios del tiempo. Éste nos envuelve y nos rodea, nos cerca, nos presiona y nos intimida, aun cuando un límite (que es encrucijada y cruz) nos impide su perfecta comprensión, o nos deja tan sólo un exiguo fragmento del misterio que en él se aloja» (*Ibid.*, p. 140). Una idea que también Rahner desarrolla con el concepto de «Misterio absoluto» al cual estamos referidos por nuestra «experiencia trascendental». En cualquier caso, en estas dos interpretaciones del dogma de la Trinidad («Instante» triasiano y «axioma» rahneriano) puede vislumbrarse ese *pensar en compañía* que caracteriza la reflexión del límite y la vecindad entre los barrios que veremos en la ciudad limítrofe.

Esas «formas» son condiciones de posibilidad, determinaciones que hacen posible la experiencia de ese dato inaugural del comienzo. *Esas formas son el espacio y el tiempo*, como en la crítica kantiana, pero a la vista redefinidas y reelaboradas. Es en esta determinación espacio-temporal en la que el «ser del límite» se da a la existencia. Pero, ¿qué «espacio» y qué «tiempo»? Por lo que respecta al «espacio», este se determina a partir del *cercos fronterizo* que constituye el «hábitat» donde el *ser* se da, y así, también franja habitable para el fronterizo. A partir de este *cercos fronterizo* se proyecta, tanto cuanto puede aparecer o darse, el *cercos del aparecer* (mundo), como también aquel cerco de sombras o de misterio, un cerco de referencia que presiona, pero que solo indirectamente es concebible, el *cercos hermético*.

Pero esta concepción espacial, concebida en esta triplicidad de cercos, «en su presión y dinamismo», parecen presagiar y presentir la forma propiamente temporal. Esta la constituye el «Instante». Este «Instante» se convierte en encarnación del tiempo. De este modo pasado, presente y futuro tienen en el *Instante* su «carne y encarnación». Es quien promueve la «intersección de esa triplicidad o trinidad de modos intemporales. En virtud de esa encarnación, estos pueden ser experimentados» (HV: 119). De este modo «espacio y tiempo son las formas de la recepción de eso que se da (como don) en la existencia, y que determina toda posible experiencia» (*Ibid.*). Lo que se da es el «ser del límite» y las formas de recepción son esta triplicidad de cercos y cuaternidad del tiempo, que en el *cercos fronterizo* y en el «Instante» temporal se da a la existencia fronteriza o habitante del límite.

2.2.2.1.3 Las categorías

Las categorías, dentro de esta *crítica de la razón fronteriza* (que recrea y redefine la *Crítica de la razón pura* kantiana), representan las *declaraciones, determinaciones, esquemas, conceptos, designaciones, gradas, revelaciones, sistema y arquetipos* mediante las cuales la realidad se da (*ofrece*) y, al mismo tiempo, la razón fronteriza *accede* a ella. Significan, por tanto, una *definición de la realidad*, al mismo tiempo que de la *razón fronteriza*. Constituyen «el conjunto de determinaciones mediante las cuales la razón accede a la realidad; y a la vez y en el mismo sentido el conjunto (trabado) de determinaciones que la propia realidad ofrece» (HV: 46). Son las *condiciones de posibilidad del conocimiento* (como en la crítica kantiana), por las cuales la *realidad* se revela y en este mismo sentido la *razón*, ahora «*fronteriza*», tiene acceso a la misma. Representa, así, una emulación –como en las determinaciones espacio-temporales–, del *esquematismo categorial* kantiano (la «*Lógica Transcendental*» de la *KRV*).

Esta *septena categorial* puede representar el «*ars magna*» de la «Idea filosófica» del límite. De hecho, así la define Trías en *La razón fronteriza* (1999). En esta obra la tabla de las categorías es el tema principal, pero como *propuesta gnoseológica y ontológica*: definiciones de la *razón* y declaraciones de la *realidad*. No obstante, en *La edad del espíritu* (1994), obra dedicada enteramente al barrio simbólico-religioso, traza con este mismo esquema categorial una *recreación* de lo *sagrado* en clave de *variación* temporal: una *propuesta filosófico-metafísica*. ¿Cuál es la *novedad* de estas categorías que hace de ellas «*ars magna*» del pensamiento limítrofe y al mismo tiempo tan versátiles, con tal *capacidad de variación*? Según el propio Trías, estas categorías, si bien constituyen una «*columna vertebral*» del pensamiento limítrofe, no son, como en las determinaciones aristotélicas-kantianas, una «*tabla rapsódica* en la que las categorías van apareciendo sin que se especifique el nexo que entre ellas se establece. Ni es tampoco una tabla estrictamente sincrónica como la que representa Kant en su examen en las modalidades del juicio» (RF: 1331).

Las categorías son determinaciones propias de la ontología fronteriza: *dan cuenta de las declaraciones del ser del límite, así como de su posibilidad de recreación*. En este último

sentido pueden ser también condiciones de posibilidad de todo conocimiento que se inscriba en esta visión de la recreación limítrofe. Es decir, todo conocimiento, aunque, como veremos, no de modo exclusivo ni excluyente. En cualquier caso, están a la base de la *idea filosófica* que esta reflexión propone. Según Trías, no proceden de estrictas funciones lógicas, sino que «derivan de la propia naturaleza de la exposición que aquí se sigue, o del método que se recorre en esta filosofía del límite» (*Ibid.*). Como en la «*estética*» de la crítica de la razón fronteriza, las categorías también asumen el dato inaugural del comienzo: «una existencia que no puede ser fundamentada en nada más que el límite que la distingue de la pura no existencia» (*Ibid.*). *Las categorías dotan a la existencia de «credencial crítico».*

Estas determinaciones «deben *imaginarse* como posibles *esquemas* que hacen posible el entendimiento y la comprensión de esas formas espaciales y temporales» (HV: 120). Como sucede en la *Crítica de razón pura* y la relación entre «Estética trascendental» y «Lógica trascendental», las categorías limítrofes, sin referencia a las formas espacio-temporales, «están vacías». Pero, del mismo modo, esas formas del espacio y del tiempo sin la comprensión categorial-conceptual «subsisten ciegas». Por tanto, se trata de mostrar la manera en que el entramado categorial permite circular y discurrir a través de los tres cercos espaciales y de la cuaternidad temporal.

La novedad categorial triasiana consiste en la comprensión de estas «declaraciones» de la realidad y de la razón fronteriza tanto *sincrónica* como *diacrónicamente*, como la propia idea de límite (*en sí mismo y en su dynamis*) que las fundamenta. No obstante, como esquema de *acceso-conocimiento* pueden ser leídas de tres formas (*horizontal, vertical y diagonal*). De modo «*lineal*» (matriz / existencia / *limes* / *lógos* / razón fronteriza / símbolo / ser del límite) las categorías tienen un carácter «sintagmático». «En esta lectura de la tabla categorial se contempla la diferencia singularizada de cada una, la articulación orgánica de todas ellas, y la relevancia de las relaciones que guarda cada cual con la antecedente y la consecuente (en grado de influjo descendente a medida que las categorías se alejan entre sí)» (RF: 1349). Desde esta perspectiva, la categoría *matricial* constituye el «presupuesto positivo» de toda la tabla categorial. En cuanto a la *existencia*, «ante y sobre todo, tiene por categoría presupuesta y preferencial la matriz; que a su vez es, en relación a la existencia, una categoría latente (en el sentido en que ya en ella, en su condición de *materia matricial*, late en forma virtual, o potencial, la existencia y su mundo)» (RF: 1349).

Exceptuando la última categoría, la del *ser del límite*, en cuanto *empareja* o *sintetiza* a todas las demás, este carácter de «emparejamiento» lo tienen las seis precedentes, formando así tres grupos categoriales. Trías también las describe con un término proveniente de la terminología gnóstica valentiniana, «*szygias*». Según define estos bloques categoriales en *La edad del espíritu (cosmológicas, interpersonales y hermenéuticas)*, «los términos de cada pareja mantienen entre sí una relación de coimplicación, o de mutua atribución» (EE: 71). En definitiva, este emparejamiento, desde un punto de vista lineal, indica que «en principio todas las categorías mantienen relaciones preferentes con las antecedentes y consecuentes, o con las que presuponen y con las que ya laten, virtualmente, en ellas» (RF: 1349). Que las categorías, linealmente interpretadas, puedan formar un «sintagma», indican su carácter de «relato o narración»: pueden dar cuenta del acontecer histórico del ser límite.

Las categorías son, pues, sucesivas. Y en consecuencia se suceden en el acontecer histórico, marcando cada una de ellas, la que cada vez se elige como tónica, un gobierno y una hegemonía que puede ser llamado un mundo; y también una época (o en mi propia terminología, un eón). Esa sucesividad histórica se fundamenta en la sucesividad inmanente que las categorías poseen si se contemplan en su pura interrelación sincrónica (RF: 1348-1349).

Pero, además de esta *lectura lineal*, pueden ser concebidas también *verticalmente*, «formando relaciones en profundidad, en una profundidad vertical que las descubriría como paradigmas (por decirlo en términos de Saussure)» (RF: 1350). Esta es la *lectura vertical* en la que las categorías aparecen en «sucesiva ordenación no tanto lineal y expositiva como en columna, formando algo así presupuesto que hace posible su discurrir lineal (narrativo o mítico)» (*Ibid.*). En este sentido, se trata de *dos lecturas complementarias* por las que cada categoría puede ser «tónica», pero dentro del «mismo contexto» o sistema categorial. Según Trías, «de este modo pueden descubrirse las relaciones sistemáticas entre todas las categorías» (*Ibid.*).

Así leídas comparecen todas ellas referidas al sistema o paradigma que entre todas componen y que constituye la condición de posibilidad de que discurran expositivamente de forma sucesiva en su comparecencia sintagmática como partes de una gran frase (o de un relato completo que es, de hecho, narración, *mythos*) (*Ibid.*).

No obstante, además de estas dos lecturas, cabe otra posibilidad, la de *entrecruzar* ambas, este es el «*experimentum crucis*». Esta lectura representa una aplicación o prueba del sistema categorial, «experimentar con este modelo estructural». «Con este fin se trata de cruzar ambos tratamientos de la sucesión ordenada en que las categorías aparecen o se revelan, construyendo de este modo un modelo más complejo y mucho más significativo» (*Ibid.*). Así surge un cuadro en el que se cruza la línea o exposición lineal con la columna o exposición vertical de las categorías, que implica, igualmente, una *lectura diagonal o cruzada*. «Se trata de establecer la correlación entre ese tratamiento horizontal y vertical, o sintagmático y sistemático de la sucesión de categorías y de la posición que cada una de ellas ocupa en el orden sucesivo que entre sí traman» (*Ibid.*). El cuadro resultante no significa simplemente un *cruzamiento de dos líneas* expositivas estáticas.

El *experimentum crucis* de este modelo ideal consiste precisamente en dotarle de movilidad. O en mostrar que ese cuadro estructural genera desde sí, sus propias transformaciones. O que constituye una estructura o un sistema que, por sí mismo, sin necesidad de referirse a nada que sea ajeno a esta tabla categorial, puede mostrar su capacidad de generar variaciones de sí mismo; unas variaciones que derivan de una regla que puede descubrirse dentro de la propia estructura de las categorías (RF: 1351).

¿Cuál es esa «regla»? La *regla* la constituye la posibilidad que tiene cada categoría de ser considerada «tónica», «en sentido musical» –puntualiza Trías–, «de manera que organice desde su centro gravitatorio las restantes categorías, subordinándolas de forma jerarquizada en función de su carácter hegemónico» (*Ibid.*). De este modo, las categorías son sucesivas, como «escalones y gradas de una escala, de manera que no puede recorrerse ésta sin atender a cada uno de sus sucesivos peldaños» (RF: 1348), pero la posibilidad de que cada una pueda ser «tónica», dentro de esta escala, o lo que Trías llama, «promoción de una de las categorías a la condición tónica», afecta a todas las demás, «y lo hace de una forma determinada por el carácter del campo de fuerzas que establece» (RF: 1351).

Es obvio que serán las categorías que guardan máxima relación de contigüidad con la tónica las más afectadas, si bien todas ellas sufren del tirón que cada categoría erigida en tónica ocasiona sobre el sistema de las categorías en su conjunto; y sobre

la posición y definición, o redefinición, de cada una de las categorías (RF: 1351-1352).

¿Qué significa la «promoción» de una categoría del sistema a la condición de «tónica»? La «promoción» representa el *entrecruzamiento* entre la «línea horizontal y la vertical» del cuadro del «*experimentum crucis*». La promoción es el «momento de cruce entre la coordenada y la abscisa». Esta es una lectura que le da *movilidad propia* al sistema de las categorías. Según Trías, «de este modo comparece la misma categoría que se presenta en posición horizontal y vertical, pero ahora reaparece en diagonal, marcando así un recorrido, un método, que es de hecho el método mediante el cual este sistema genera su propia capacidad de transformación en diferentes variaciones de sí mismo» (RF: 1352). Subyace en esta «*variación*» metodológica toda la idea de *dynamis* o «poder de re-creación» del límite: el gran principio de *variación*.

De hecho ese modelo, que presenta su propio sistema de transformaciones, o de variaciones, (en sentido musical), está sobre todo inspirado en tradiciones musicales, o en algunos principios generales de la música occidental que se consolida a partir del establecimiento del temperamento igual. El principio general que preside ese modelo ideal es, de hecho, un principio al que siempre he dado relevancia ontológica, especialmente en mi libro *Filosofía del futuro*; y al que llamo principio de variación. En este sentido este principio es el que confiere carácter de sistema a esta filosofía del límite; pero de un sistema que explica, a partir o desde su propia organización estructurada, sus diferencias y variaciones, aquellas en las cuales la totalidad del conjunto sistemático se varía y se recrea (RF: 1345).

Para Trías, «el rendimiento de este principio sólo puede advertirse plenamente en y desde la tabla categorial presentada en *La Edad del espíritu*» (RF: 1345, n. 5). Tal despliegue representa esta lectura diagonal que imprime *movilidad* al sistema categorial, la propia de la *recreación*. Este *entrecruzamiento* hace que el despliegue categorial, además de su visión *sincrónica*, pueda, igualmente, proyectarse *diacrónicamente*, como de hecho ocurre en *La edad del espíritu*³⁹⁶. Así lo explica el mismo Trías, «este método es, asimismo, el que permite deducir de este modelo ideal sincrónico, que exhibe relaciones sintagmáticas y sistemáticas (o paradigmáticas, por decirlo con Ferdinand de Saussure), un modelo concreto y vivo, o real, capaz de dar cuenta de la base empírica sobre la cual se edifica como forma de comprensión y explicación» (RF: 1352).

En definitiva, en este *experimentum crucis* la septena categorial y el principio de variación muestran el acontecer del ser del límite que se da en la existencia, o de otro modo, esa «base empírica» representa «la existencia en que el ser del límite comparece, sólo que asumida como realidad temporal e histórica. O lo que es lo mismo, la existencia concebida como acontecer, o como acontecimiento histórico» (*Ibid.*). En este sentido, este *experimentum* representa la conjunción de las proposiciones (ontológica, topológica y filosófica) de la «Idea filosófica» en su *dynamis* o acontecer histórico. «Esa sucesión en diagonal constituye la modulación de la metodología sistemática de este texto [*La razón fronteriza*] hacia lo histórico: constituye una

³⁹⁶ Para Trías, una prueba de la pertinencia de este *experimentum crucis* la representa esta exploración simbólico-religiosa. Según él, en ella experimentó «con este modelo con el fin de comprender el acontecer histórico tomando un determinado ángulo de observación y reflexión: el que atiende a las sucesivas revelaciones simbólicas de lo sagrado, dando lugar a grandes movimientos religiosos y a formas de sabiduría y filosofía» (RF: 1353). En su interpretación, es un punto de vista «particularmente idóneo», no obstante, según él mismo, «no único ni privilegiado» (*Ibid.*). De hecho, en la *recreación* de la *manzana musical del barrio estético* el principio de *variación* tiene carácter preponderante (prescindiendo del *esquema* categorial).

genuina metodología que permite conocer y reconocer, en su verdad, lo que por tal acontecer histórico debe entenderse» (*Ibid.*).

	Matriz	Exist.	<i>Limes</i>	<i>Logos</i>	Razón	Símb.	Ser
Matriz	Matriz	Exist.	<i>Limes</i>	<i>Logos</i>	Razón	Símb.	Ser
Exist.	Matriz	Exist.	<i>Limes</i>	<i>Logos</i>	Razón	Símb.	Ser
Limes	Matriz	Exist.	Limes	<i>Logos</i>	Razón	Símb.	Ser
<i>Logos</i>	Matriz	Exist.	<i>Limes</i>	Logos	Razón	Símb.	Ser
Razón	Matriz	Exist.	<i>Limes</i>	<i>Logos</i>	Razón	Símb.	Ser
Símb.	Matriz	Exist.	<i>Limes</i>	<i>Logos</i>	Razón	Símb.	Ser
Ser	Matriz	Exist.	<i>Limes</i>	<i>Logos</i>	Razón	Símb.	Ser

Experimentum crucis del sistema categorial (RF: 1351)

Éste es el cuadro completo que resulta de este experimento. En él se destaca, sobre todo, la sucesión en diagonal de las categorías marcadas en negrita. Esa sucesión debe pensarse como el método que recorre el ser del límite en su acontecer histórico. Y cada comparecencia de una categoría en negrita revela el carácter de tónica de ésta: su revelación como categoría hegemónica que introduce un *novum* en el acontecer al redistribuir esta tabla categorial en y desde el campo de fuerzas que su hegemonía genera (RF: 1353).

Las categorías, así interpretadas, constituyen ciertamente la «*columna vertebral*» de la idea filosófica. Para Trías, representan un método «susceptible de aplicación universal tanto en forma sincrónica, sin atender necesariamente a su posible curso histórico, como en este *tour de force* que permite adaptarlo al acontecer histórico» (RF: 1353-1354). Sin embargo, en el contexto de las tres proposiciones de la «idea filosófica» la reflexión categorial corresponde propiamente a la *proposición ontológica*, «el ámbito del conocimiento, o la teoría del conocimiento». Proposición que como tal se constituye en su verdad en la categoría del *ser del límite*. No obstante, «se va concretando y enriqueciendo, a través de ese despliegue categorial y su *proyección* sobre el espacio y el tiempo (de manera que cada una de las categorías se articula y se conjuga con una específica dimensión espacial o temporal)» (HV: 120)³⁹⁷.

Las declaraciones categoriales se constituyen en *un modo de responder a la pregunta por la verdad del ser*. Esta es la pregunta que se hace justamente a partir de esta *analítica categorial* y de los elementos que, en cada categoría y su respectiva proyección relativa en el espacio y en el tiempo, van concretando esta *verdad ontológica*. Así, el sistema de las categorías *se ofrece, primeramente, como una verdad ontológica* que responde a la pregunta por el «ser» y, por tanto, afirma la posibilidad de los «juicios sintéticos *a priori*» de la ontología limítrofe. La

³⁹⁷ En cualquier caso, se podría decir que en este *entrecruzamiento* (sistema categorial en *dynamis*) también puede desplegar la *historia de la filosofía como «recreación» del ser del límite*. Para Trías, esto significaría «un modo renovado de recrear la historia de la filosofía; de hecho, ya el recorrido llevado a cabo en *La edad del espíritu* inició esa recreación, si bien en ese libro se privilegió, como punto de mira privilegiado, la inflexión y reflexión de las ideas filosóficas en y desde las previas revelaciones simbólicas que, sobre todo, tienen lugar en los grandes movimientos religiosos» (RF: 1354). En este sentido puntualiza, «pero sobre todo podría dar lugar a una verdadera historia del ser del límite que permitiera reconocer cómo éste se da en el curso histórico como acontecer, abriendo el campo posible de respuesta por parte del humano fronterizo (o el ejercicio de su libertad)» (*Ibid.*). No obstante, según el mismo, «queda pendiente, de todos modos, la versión histórica de esa teoría: la que pudiese proporcionar justamente el recorrido en diagonal de la tabla categorial» (*Ibid.*).

proposición ontológica es la pregunta por esta verdad que, «al discernir lo que por verdad (en términos ontológicos) puede entenderse, muestra la conformidad de esas categorías y esas formas (espacio y tiempo)» (HV: 121). En este mismo sentido, la verdad ontológica representa un «área local» del pensamiento limítrofe, la que corresponde al *giro ontológico*.

La *proposición ontológica* es una parte de la espiral reflexiva, la cual determina estas áreas locales (septena categorial) a las que se les podría llamar «*proposiciones sintéticas*». La verdad de esta «Idea filosófica», sin negar la «verdad ontológica», es mucho más amplia que la que esta última propone. Según Trías, «de hecho esa proposición (la *ontológica*) forma parte de un amplio movimiento reflexivo a través del cual la *esencia* del ser del límite se va exponiendo. Existen, además de la proposición ontológica, la proposición topológica y la estrictamente filosófica. Componen entre las tres, de manera escalonada, una *espiral reflexiva*» (HV: 121). Esto es justamente lo que hemos hecho en el despliegue de la triple proposición.

El despliegue categorial pertenece propiamente a la *onto-topología*, relativa al *ser del límite* y a su *poder recreador*. Forma parte de un nuevo concepto de inteligencia y razón. Es decir, de la *razón fronteriza*, y también, de un nuevo concepto de *realidad*. Esta «realidad» exhibe un juego de categorías que la razón fronteriza descubre y que la *proposición filosófica* despliega en la capacidad (*potencia*) de variación o recreación de este «ser del límite» (aunque no de modo exclusivo o independiente). De este modo, las categorías se convierten en *declaraciones de la razón fronteriza* porque son *modos a través de los cuales la realidad se descubre*. De hecho, según Trías, «con las categorías se pretende alumbrar la *verdad* de ese doble modo de declararse (la razón) y descubrirse (la realidad)» (HV: 150).

Por realidad debe entenderse la exposición, puesta al descubierto por el despliegue categorial, de esa existencia que se da en el mundo, y que acoge en su límite al sujeto (que puede iluminarla con la inteligencia, y su expresión verbal o escrita); y que en ese ámbito de exposición se pone a prueba, o se da cita con su propia libertad (de respuesta; responsable/irresponsable) (*Ibid.*).

La última declaración (séptima), la que corresponde al «ser del límite», constituye la «síntesis» que concreta a todas las demás categorías. Se podría decir que las seis primeras determinaciones categoriales son *categorías analíticas* (en términos kantianos), «simple desglose de las diferentes facetas o aspectos de esta séptima categoría» (*Ibid.*). Por lo que respecta al «ser del límite» como categoría es, a la vez, *lo que declara la «razón fronteriza» con respecto a la realidad y lo que la «realidad» muestra o descubre*. «Esta categoría es, a la vez, lo que se declara en relación a la realidad (o al ágora del pensamiento filosófico), y lo que esa realidad muestra o descubre. Luego es categoría y es, también, lo declarado y expresado en dicha categoría» (HV: 150-151).

En definitiva, el sistema categorial se sitúa en la esencia misma del fundamento limítrofe, porque «el *limes* es, se lo mire por donde se lo mire, una correlación (entre tres cercos)» (RF: 1341) que no admite «ser remitida a ninguna condición ulterior». En este sentido, el *límite* es el fundamento de la realidad que se da como *ser* en el «cerco fronterizo» o «espacio intersticial del *limes*». En cuanto al despliegue categorial, la *determinación culminante del ser del límite* es también la que revela el «*alzado*» del sujeto a la condición fronteriza. El *cerco fronterizo* es, como hemos visto, *cerco de mediación y comprensión* del sistema categorial. «Ese espacio intersticial del *limes* es el que aloja el despliegue categorial, en el cual confluyen la razón fronteriza (en su función declarativa) y la realidad limítrofe (que la autorreflexión esencial del dato o don del comienzo hace posible)» (*Ibid.*)

¿Pero cómo son las «categorías» triasianas? Se trata de una *crítica de la razón fronteriza*, la cual se sitúa en el camino categorial aristotélico-kantiano, no obstante, como el propio

concepto de *razón* que surge de esta *crítica*, constituye un *sistema categorial redefinido*. En ese sentido, por lo que respecta a la propia noción de «categoría», representa una *asunción* y *redefinición* de la tradición categorial presente en Aristóteles y en Kant. Es una *asunción redefinida* de lo que también se llamaba «*tratado de las categorías*»:

Convendrá recordar que la palabra *categoría* tiene la significación etimológica de «dirigirse al ágora» (*kath'agoreuein*). O de llegar hasta la plaza pública, o al centro de la ciudad (fundada e inaugurada según los ritos prescritos sobre los que muchas veces he insistido), con el fin de dirimir allí asuntos y contiendas judiciales, o de efectuar transacciones, o de adoptar decisiones de relevancia pública o política. O de promover (en la plaza pública) la posible fiscalización y crítica de lo que se dirime y contiene, o de los asuntos que se tienen entre manos, dándose en consecuencia «declaración» de ello. Quisiera retener, sobre todos esos sentidos, el específico de «declaración» (HV: 69).

¿Qué significa que Trías se fije en esta acepción del término «categoría» como «declaración»? Se inscribe en la propuesta de un nuevo concepto de verdad que convalide el pensamiento del límite. Según él, «toda filosofía se pone a prueba en su capacidad por elaborar un nuevo concepto de verdad» (HV: 68). En ese sentido, una *declaración* que efectúa la *razón* fronteriza, en su confrontación con la obiedad de la realidad (que está a la vista), significa también una propuesta de verdad. Aunque, «la inversa también expresa lo que por *categorías* puede entenderse, en las cuales esa pública realidad “se descubre” a la inteligencia» (HV: 69-70). Es decir, la verdad límite, en cierta manera y solo en este sentido categorial, asume la verdad en el sentido *De veritate* de Tomás de Aquino como «*adecuación*» de una declaración (*categoría*) con la realidad que se revela, pero también de la realidad con la declaración, porque la realidad se descubre en las categorías y a la vez es percibida categorialmente.

En la filosofía del límite, según el propio Trías, estas declaraciones de la realidad se han ido configurando en ciertos ámbitos privilegiados. Uno de ellos ha sido la teoría de las artes, así en *Lógica del límite* (1991), pero, sobre todo, en la analítica del símbolo desplegada en *La edad del espíritu* (1994). En esta última se despliegan las siete categorías del *acontecimiento simbólico-espiritual* hasta *concluir en el esbozo de una «edad del espíritu»* que sobrevendría a la «edad de la razón» moderna. Allí se despliega históricamente (*lectura entrecruzada*) este «juego categorial»: por medio de las categorías se da cuenta del *acontecimiento religioso de la humanidad* desde los templos protohistóricos (las cuevas) hasta la consumación del ciclo espiritual de la modernidad en crisis.

No obstante, las «categorías» constituyen una *teoría del conocimiento* del pensamiento del límite. En este sentido *La razón fronteriza* representa, «como en la primera crítica kantiana, un examen de las condiciones que hacen posible que haya conocimiento» (RF: 1300). Asimismo, que sea una *teoría del conocimiento* significa, sobre todo, que trata el problema de la verdad. No obstante, *la razón de toda la filosofía del límite es simplemente fronteriza*. Por lo que respecta a la verdad, este es el «gran problema» de toda reflexión sobre el conocimiento. Las categorías, de este modo, no son otra cosa que su despliegue. Determinaciones que la *razón fronteriza* escruta y descubre como sus posibilidades. Según Trías, «las dos condiciones más generales que hacen posible que haya conocimiento verdadero son el concepto y la realidad» (RF: 1302). Tradicionalmente la verdad significaba la «*adecuación*» entre concepto y realidad. Esta idea subyace en esta redefinición de razón y realidad (aunque —como veremos— en un sentido radical más allá de la verdad moderna). Y lo primero en un concepto de verdad es «alojar, antes que nada, concepto y realidad en ese espacio intersticial que abre el ser del límite» (RF: 1302). Esta es justamente la búsqueda de *La razón fronteriza*.

Estos «conceptos» son las categorías por las que la *realidad* (del *límite* que se da en *el ser del límite*) se ofrece, y la *razón fronteriza* y el *suplemento simbólico* dan cuenta. Con lo cual, lo que es una verdad ontológica puede constituir la declaración de toda la «Idea filosófica». Son «declaraciones escalonadas» en el doble sentido del ser y de la razón: todas conducen a la última categoría, la que corresponde al *ser del límite*, «la más importante» porque convalida a todas las demás. Esta tabla categorial, en unidad con el principio de variación, es la que le da armazón arquitectónico y constructivo al pensamiento limítrofe. Así, el método de esta *crítica de la razón fronteriza* «consiste en gran medida en la conveniente prosecución del sendero que esta trama de categorías establece» (RF: 1306).

Ese método, conveniente recorrido, puede conducir al efectivo logro del conocimiento. De un conocimiento que es filosófico en razón de que en él están establecidas las condiciones críticas que lo hacen posible. Y lo que se logra mediante esa aventura de conocimiento que se produce mediante la prosecución del recorrido metódico que esta tabla categorial establece es, justamente, lo que constituye el objetivo de toda filosofía: la posibilidad misma de enunciar, decir o declarar la verdad. Una verdad que aquí redefino como verdad del ser del límite (RF: 1306-1307).

La «verdad» del pensamiento limítrofe no es una verdad sin más, como *adaequatio* indeterminada entre un concepto y la realidad (concepción criticada radicalmente por Heidegger). Esta sería una verdad parcial. Pero tampoco, como en Hegel, el concepto emergente al final del sustrato categorial lógico. Asimismo, no representa la verdad como «*aletheia*» (*desocultamiento*) de la diferencia ontológica heideggeriana entre un «indeterminado» ser y el ente, «sino que es verdad concebida, y en lo posible conceptuada, de ese ser del límite que se aloja en el espacio luminoso, o ámbito intersticial» (RF: 1307). En la interpretación de Pérez-Borbujo, para el pensamiento del límite la filosofía a lo más que puede llegar es a la formulación de una *propuesta de verdad* porque «la verdad implica necesariamente la libertad»³⁹⁸. De este modo, «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»³⁹⁹. En esta lectura limítrofe se trata de un «hermanamiento» o «comunidad» entre inteligencia y realidad⁴⁰⁰. En definitiva, «ni idealismo ni realismo, sino una nueva forma de Ideal-realismo que pone de manifiesto que la inteligencia tiene una predisposición a descubrir su propio origen o inicio»⁴⁰¹.

Es, pues, una verdad que se repliega de la verdad relativa a la realidad, o verdad real, y de la verdad relativa al *lógos*, pensar-decir, o verdad lógica, hacia ese espacio intersticial que constituye el genuino espacio ontológico, y cuya raíz proyectada es topológica.

Esa verdad revela, integradas en ese espacio, tanto la realidad (referida a su contrario, la nihilidad, el no ser) como la razón (en referencia a la sinrazón o la locura). En esa referencia de la realidad a la nada y de la razón a la sinrazón se descubre el *limes* en el cual se produce la tensión de ambos cercos, de lo real y la nada, o de lo racional y la locura, en referencia a ese cerco fundante, de naturaleza

³⁹⁸ F. PÉREZ-BORBUJO, *La otra orilla de la belleza. En torno al pensamiento de Eugenio Trías*, Herder: Barcelona 2005, p. 96. Para el desarrollo de este tema cf. *Ibid.*, pp. 96-101.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁰⁰ Según Pérez-Borbujo, este «hermanamiento» 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» (*Ibid.*, p. 99).

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 100.

fronteriza, que a la vez los pone en conexión y los discrimina y distancia (RF: 1307).

Es una *verdad ontológica* que determina eso que se da en el «cerco fronterizo» o «espacio intersticial»: *el dato o don del espacio-luz*. Así, justamente, tiene su fundamento en la «*verdad topológica*» que es la declaración del *límite* en sí mismo, *bisagra* en su mismidad y alteridad, *espacio-luz* en el que se funda el «ser del límite». Sin embargo, esta verdad se completa en la *recreación* de este ser, la que se ofrece como *verdad filosófica*. La *reflexión sobre esta «verdad filosófica»* es, precisamente, uno de los temas de *El hilo de la Verdad* que en *La razón fronteriza* apenas quedaba señalado. Según Trías escribía en aquella primera aproximación, «también la filosofía en su historia exhibe barruntos o esbozos de filosofía fronteriza, que es preciso rescatar, recrear y reinterpretar» (RF: 1309)⁴⁰². En suma, las categorías configuran un «sistema», pero no son el único criterio del carácter arquitectónico de la filosofía del límite⁴⁰³.

Las categorías son siempre siete: «Matriz / Existencia / Limes / Logos / Razón fronteriza / Símbolo / Ser del límite» (RF: 1349). Y aunque este sea el nombre que les da en *La razón fronteriza* (1999), la denominación de estas puede variar en su invariable número y sucesión (en *La edad del espíritu*, en cuanto despliegue del «acontecer simbólico», se denominan respectivamente: «Materia, Cosmos, Presencia, Lógos, Claves, Mística, Símbolo»). Esto indica su carácter gnoseológico y metodológico. En este sentido, como *teoría del conocimiento* de la ontología constituyen un «*espacio lógico limítrofe*» en esa lectura *lineal-vertical*, pero también, pueden determinarse como acontecer histórico, lo que constituye una *lectura diagonal o entrecruzada* de las dos anteriores, un «*experimentum crucis*»⁴⁰⁴. Esta última interpretación representa una reflexión en la que se piensa en unidad el *despliegue categorial* y el *principio de variación*. Corresponde propiamente a la *proposición filosófica*.

En definitiva, todo parte del *límite* que se revela como «ser del límite» en el «cerco fronterizo», el mismo del «Instante» temporal e igualmente el que corresponde a la categoría séptima, al cual todas las demás categorías conducen como *síntesis unificadora*. Un límite que puede ser también comprendido como *acontecimiento simbólico*, en el modo de la verdad filosófica que corresponde a la reflexión simbólico-religiosa. Así en *La edad del espíritu* las categorías son también «condiciones de posibilidad» del acontecer simbólico (EE: 30). En este sentido, se podría decir también, que «en el acontecer simbólico se destacan, pues,

⁴⁰² En *La razón fronteriza* la *verdad filosófica* quedaba como una tarea diferida. «Queda pendiente la exposición de una historia de la filosofía que sepa destacar esos esbozos que aquí y allá, en esta exposición, sirven de punto de apoyo para la filosofía del límite que aquí se quiere llevar a perfecta culminación» (RF: 1309).

⁴⁰³ A partir de *Los límites del mundo* evidentemente hay más razones que hacen de la filosofía triasiana una propuesta conceptual y sistemática. Pensemos, por ejemplo, la *espiral reflexiva de los tres giros* e incluso la *ciudad filosófica* de los cuatro barrios en los que se recrean tres cercos espaciales y una cuaterna temporal. Y quizá más, como se ha referido, los «*argumentos musicales*» de esas magnas obras sobre la manzana musical del barrio simbólico-estético en los que despliega el *principio de variación* («cumplida expresión» de la *proposición filosófica*). No obstante, también es verdad que la *septena categorial* como *determinación conceptual* fundada (declarada) en la *realidad del ser del límite* que se ofrece (*revela*), también puede recorrer toda la filosofía del límite, y ciertamente también la configura como un *sistema*, aunque no de modo exclusivo y excluyente.

⁴⁰⁴ Las categorías pueden ser comprendidas como un criterio general o clave de interpretación del pensamiento del límite. Pero se tendría que decir que «uno» («un criterio») junto al «principio de variación» (que ha demostrado ser un «Gran Axioma») vertebrador de toda esta especulación. En cuanto a las categorías, estas pueden ser comprendidas según el ámbito de reflexión y agrupación que el pensamiento limítrofe da a las mismas. En *La razón fronteriza* las categorías son clasificadas en: *fenomenológicas* (Matriz, Existencia, Limes, Lógos), *hermenéuticas* (Razón fronteriza y Símbolo) y *fronteriza* (Ser del límite) (RF: 1335). En *La edad del espíritu* se proponen al menos dos clasificaciones, pero que también son equivalentes: «*simbolizantes*» (Materia, Cosmos, Relación presencial, Lógos), «*categorías relativas a lo simbolizado en el símbolo*» (Claves hermenéuticas, Lo místico) y «*categoría unificadora*» (Conjunción simbólica). Más adelante, en esta misma obra, señala que las categorías, exceptuando la última, se hallan emparejadas. «Forman parejas o *szgías*, para decirlo en terminología gnóstica» (EE: 71). Aquí son tratadas de dos en dos, resultando tres grupos (exceptuando la última) que denomina: *cosmológicas* (materia y mundo), *interpersonales* (relación presencial y lógos) y *hermenéuticas* (claves exegéticas del sentido y encuentro místico).

siete dimensiones o categorías del símbolo» (EE: 32). ¿Qué significa esto? Significa, en una *perspectiva radical*, la propia del *giro filosófico*, que el *acontecimiento simbólico* es quizá el modo más originario y prístino de la manifestación del *límite* (o al menos el más antiguo en la historia reflexiva del *homo sapiens sapiens*). *Límite* que ontológicamente se revela a la existencia como *ser del límite* y en la reflexión filosófica limítrofe del barrio religioso como «símbolo»⁴⁰⁵.

La primera categoría es la «matriz» de todas ellas. Es la *categoría matricial*. No obstante, su declaración es indirecta. *Se presupone*. Ontológicamente la primera declaración del «ser del límite» es la *existencia*. El «*don de existir*». Es decir, *la existencia se descubre como un don*, puede que un «regalo envenenado», pero siempre un «don» que no se fundamenta en sí mismo. Es justamente la pregunta por el *origen* (fundamento, «*Grund*») la que lleva a la determinación de la categoría matricial. De este modo, son determinaciones ontológicas, pero también filosóficas, en el sentido de la «proposición filosófica» limítrofe. Significa la asunción de ese principio que, en el epílogo de *La edad del espíritu*, Trías define como «principio de mediación entre el orden y el acontecimiento, o entre la unidad y la variedad» (EE: 503). Es decir, el *principio de variación*.

Así se comprende el surgimiento de la pregunta filosófica por el fundamento (origen, principio) que desde Heráclito y Parménides ha guiado a la filosofía occidental hasta nuestros días, pero también la misma pregunta en el *acontecer* simbólico, en eso que Trías llama *tradición* «profético-sofiológica» (la tradición cultural irano-judaica). En la tradición judía la pregunta por el origen es posterior a la experiencia de la existencia como don, e incluso a la conciencia de pueblo elegido. Aunque diacrónicamente el primer libro de la Biblia judía tenga el nombre sugerente de «Génesis», y más explícitamente contenga los relatos creacionistas, no obstante, sincrónicamente en esta tradición, primero es el «Éxodo», nombre también sugerente en el sentido de *exilio, salida* (como la propia «existencia» con respecto al fundamento matricial ontológico).

De ese modo, la *categoría matricial* es la declaración base, fundamento, cimiento. «Es, en cierto modo, la naturaleza en su modo “naturante” (o de *natura naturans*)». Según Trías, la propia palabra «*materia*» sugiere la idea de «madre, *mater*» (HV: 72). En efecto es «la madre de todas las demás» categorías. De alguna manera, en esta determinación están todas las demás «presentidas y preformadas». Pero, siendo así fundamento de todas las demás, no obstante, su acceso es «indirecto». Sin embargo, tampoco representa un presupuesto más. La pregunta por el fundamento es ineludible e insoslayable, solo que su declaración es indirecta o metonímica. Desde la perspectiva de la *razón fronteriza* representa un «razonamiento bastardo» (Platón en el *Timeo*), pero constituye justamente esa «*jora*» platónica, como *lugar, espaciamento, receptáculo que no es sensible ni inteligible*.

No obstante, cabe otro *camino* de acceso: el *simbólico*. La vía filosófica limítrofe. «Cabe también proveerse de figuras simbólicas (poéticas, narrativas, míticas) con las que acercarse a esta categoría primordial y primigenia» (HV: 73). En definitiva, constituye una categoría que se nos impone. Brota de la propia realidad de la existencia y, sin embargo, *no podemos tener una experiencia inmediata*. «Solo podemos acceder a esta primera categoría por razonamientos indirectos, o a través de esa forma “indirecta y analógica” de exposición que Kant llama, en su

⁴⁰⁵ El símbolo por su propia naturaleza, esa que refiere su etimología como «unidad (*sym-bállica*) que presupone una escisión» (EE: 23), tiene en el «acontecimiento simbólico» que corresponde al barrio religioso, una potente imagen o manifestación del «límite en tanto que límite». Propiamente el *límite* se puede decir como un *símbolo* que une y escinde *lo que hay*. Él es radicalmente *lo que hay*. El *acontecer simbólico* no es otra cosa que otro modo (*religioso*) de desplegar el *acontecer* del *ser del límite* ontológico. Aquí también se destaca eso que Trías llama «arquetipo», «síntesis de símbolo e idea» (EE: 505). O de otro modo, entre el *símbolo* y la *idea* se da un *gozne* o *bisagra* que las articula en forma copulativa y conjuntiva. Este *gozne* es el *límite* que puede declararse ontológicamente, pero también como acontecimiento simbólico.

Crítica del juicio, “simbólica”» (HV: 74). Así pues, se trata de una categoría que en términos espacio-temporales se encuentra «agazapada» en el *cercos hermético*. Sin embargo presiona a la existencia, «desencadena un proceso en dirección al cerco del aparecer». En términos temporales, como sostiene Trías, «se corresponde con el pasado inmemorial, sepultado también en el *hortus conclusus* que constituye el cerco hermético» (HV: 143)⁴⁰⁶.

La segunda categoría, *la existencia o mundo*, constituye el lugar desde el cual surge la pregunta por el fundamento. Un fundamento que se descubre como *falta* en el origen. La existencia se descubre como *expulsada*, en exilio y éxodo, «expulsada del *hortus conclusus*» (RF: 1331). Es la categoría cosmogónica y cosmológica. En ella el mundo surge como un «*cosmos*» *ordenado en el espacio y el tiempo*. Con esta categoría se abre el *cercos* de cuanto aparece y se da. El primer dato es la propia experiencia de la existencia. Con ella se inaugura el *cercos del aparecer* (el mundo, lo que puede experimentarse). Como sostiene Trías, «con ella se abre el cerco de cuanto aparece y se da; y el presente que siempre se reitera (mientras tal existencia se renueva en el mundo de vida que le acoge). Se corresponde, por tanto, con el cerco del aparecer, en términos espaciales, y con el modo de presente de la temporalidad» (HV: 144).

Como categoría primera del *cercos del aparecer* «constituye el firme fundamento metódico del conocimiento de todas las demás, ya que se impone con estricta necesidad y con nítido carácter de evidencia» (HV: 74). Pero es también el lugar de la experiencia de *algo dado*, «*se ha ciado*». Si la *matriz* suponía un «presupuesto latente», la existencia «constituye algo *ya puesto* (ahí) que se halla, por lo mismo, siempre *presupuesto*» (HV: 75). *Existir*, dichoso o aciago, es un don que no tiene fundamento en sí mismo y, sin embargo, constituye el *factum* primero de toda experiencia posible. Cualquier declaración categorial, incluso la *matriz* como fundamento, parte de este hallazgo primero: *la experiencia de la existencia*. Igualmente, «la existencia no es, por lo demás, un dato descolgado, puesto ahí sin ámbito de exposición. Se da y se expone en lo que debe llamarse mundo» (HV: 76). Un «mundo» que no solo es lugar de experiencia, sino también de toda posible experimentación.

Por otra parte, en la comprensión de las categorías (escalonamiento, sucesión, presuposición y orden), se ha visto que Trías vincula y expone estas declaraciones, exceptuando la séptima, en grupos de dos. Es decir, el orden de declaración de todas ellas es escalonado y sucesivo, pero aquí se trata de un orden *emparejado*. Las categorías forman *parejas* o «*szygias*». En *La edad del espíritu* estas parejas conforman los *bloques*: «*cosmológico, interpersonal y hermenéutico*» (EE: 71). De este modo, *la primera categoría es* «condición de posibilidad de la segunda categoría», la segunda es, en cambio, «consumación del marco de realidad que la primera establece (su causa final, su *entelequia*)».

En estas dos primeras determinaciones, *matriz* y *existencia*, «el fundamento matricial lo es siempre en relación al mundo. Es fundamento del mundo, y de la existencia que en él se da, o es expuesta» (HV: 76-77). Aunque la existencia sea el primer dato, *dato del comienzo ontológico*, la primera determinación es «condición de posibilidad de la segunda categoría». La

⁴⁰⁶ Las categorías, como hemos visto, constituyen una *lógica trascendental limítrofe* en íntima relación con las determinaciones espacio-temporales o *estética trascendental del límite* (tal cual la presentación esquemática triasiana que se ofrece en el gráfico «Las categorías y la realidad limítrofe»). En este sentido, la *Matriz* pertenece al «cercos hermético» y al «pasado inmemorial». La *Existencia o Mundo* al «cercos del aparecer» y al «presente eterno». En cuanto al *Sujeto en su cita con el límite* al «cercos fronterizo» y al «Instante». El *Lógos* al «cercos del aparecer» y al «presente eterno». También la *Razón fronteriza* está en relación con el «cercos del aparecer» y el «presente eterno». Por su parte la categoría *Mística o Simbólica* pertenece al «cercos hermético» y al «futuro escatológico». Finalmente, la séptima categoría del *Ser del límite* pertenece al «cercos fronterizo» y al «Instante». Esta última determinación constituye la síntesis del despliegue categorial. Sin embargo, toda esta relación categorial-espacial-temporal revela una coincidencia o conjunción radical: el *límite* que se revela o proyecta como «ser del límite» en el *cercos fronterizo*, el *Instante* temporal y la *síntesis categorial*, fundamento y centro de gravedad de todo el *pensamiento limítrofe*.

segunda es, en cambio, «consumación del marco de realidad que la primera establece (su causa final, su *entelequia*)» (EE: 71). Este es un modo singular de interrelación categorial que le da tanto lógica como movimiento al sistema de las categorías.

Pero más allá de esta interrelación emparejada, el *despliegue categorial* tiene su propio orden y lógica interna: *una presupone a la otra*, de alguna manera, *la anuncia* (a partir de la *matriz* cada categoría presupone a la anterior y posibilita la sucesiva). Por lo que respecta a la «existencia» como categoría, esta «*se expone*» en el «mundo», que es también el ámbito en el que la existencia «puede ser *probada*». La prueba la constituye el «*límite del mundo*». Es decir, en el *mundo* la existencia se experimenta como don y como límite. «Lo que *se da* no es el ser, o el existir sin más, sino el ser incardinado *en el límite*. Se da el ser en la existencia; y se da en él mismo, como don (unido intrínsecamente al ser del existir), ese límite que es lugar de prueba y experimento» (HV: 77). La existencia como don, anuncia también la *cita con el límite* (tercera categoría).

La *tercera categoría* constituye un «*alzado*» en la trama categorial. *Es la declaración que concede «sujeto» a la existencia. Se le llama categoría del Limes. «Determina la naturaleza y esencia del fronterizo, su libertad, su capacidad de alzado, su encuentro con la voz imperativa que, desde el limes, le urge y apremia a llegar a ser lo que virtualmente es (habitante de la frontera)»* (RF: 1333). Aquí el sujeto descubre su ser que se da en la existencia como *flecha* que apunta a la otra orilla, pero también llamado a ser lo que es: *fronterizo*. A actuar en consecuencia. Ese *límite* que se experimentaba en el mundo, ahora se convierte en ámbito habitable. Por eso se convierte en una categoría de *prueba*. El sujeto es puesto a prueba por el límite. La *inteligencia* y la *libertad* son constitutivas de esta categoría.

En el *limes* se prueba lo que más caracteriza al sujeto fronterizo, *animal que tiene lógos* («*zoon lógon ékhon*»), con todo lo que eso significa de *acceso* a la palabra, a la escritura, el orden y la significación. Esta categoría anuncia propiamente la declaración de la cuarta categoría, la *categoría del lógos* (con lo cual se muestra la potencia del argumento triasiano, tanto de la *sucesión categorial*, como también del *orden emparejado* de la trama). Así comprendidas estas parejas del *limes* y *lógos*, como *categorías interpersonales*, el *limes* es la determinación del *encuentro* que «*da sujeto* a esa existencia (que, como tal, es previa a cualquier distinción y diferenciación entre sujeto y objeto)» (HV: 77). Por esta declaración del *limes* la existencia se descubre remitida al «límite del mundo», pero también se confronta con lo que en ese límite *se da*: «la propia existencia suspendida en relación a la nada, o a su modo de negación» (HV: 77).

En la categoría del *limes* se da como una «*conversión*» por la que un «simple viviente» se descubre «sujeto fronterizo», *potencialmente* dotado de inteligencia y libertad. *Capaz de ser y de responder como fronterizo*. Desde este carácter limítrofe, es «sujeto ético» llamado a *existir como fronterizo* porque en él resuena la inaudible y silenciosa «voz» de un imperativo ético: «haz la experiencia de ser, o llegar a ser, habitante de la frontera» (HV: 78). Es la determinación de la *cita* del sujeto con el *límite*, al mismo tiempo que del sujeto consigo mismo como sujeto limítrofe. Aquí se da, en la existencia, una «*relación presencial*» entre el límite y el sujeto fronterizo. «El sujeto se da *cita* con su propia libertad capaz de *responder* a la “voz” que le invita a ser, y a llegar a ser, eso que potencialmente ya es» (HV: 145).

Pero, igualmente, representa la determinación de la *cita con el límite*. Admite así una exposición que puede ser tanto ontológica como simbólica. Simbólicamente se puede comprender como *cita* del sujeto (testigo) con el «límite» (en el sentido del «Dios del límite» que acontece en el «Instante» y en el «cerco fronterizo») expresada en *lo sagrado* cuya revelación tiene también las características del «espacio-luz» y no solo como misterio proveniente del «cerco hermético» (EE: 72). «En esta tercera categoría el límite no se “limita”

a restringir; invita a una elevación; azuza, espolea, pone a prueba. Suscita un posible alzado. ¿A dónde, a qué lugar, hacia qué ámbito? A eso mismo que en él se da. Se da con el ser (y con la existencia y el mundo), él mismo es su condición de *ser del límite*. Se da como límite y *finis terrae*» (HV: 79).

Se podría decir también que es la categoría de la «voz» («x») que *interpela al fronterizo*. Es una «voz» que sobreviene en el cerco fronterizo, y que da sentido y *lógos* a ese límite, que se expande y despliega en el cerco del aparecer (en el mundo). «Voz» que hace que no solo el sujeto se descubra más que viviente, sino que el mundo, como lo experimentable, «sea algo más que el puro ámbito de exposición del existir exiliado de la matriz» (*Ibid.*). Esta determinación constituye la declaración en la que el sujeto recibe el «*don del límite*» y el *poder* de integrarlo en su existencia, lo que lo constituye *sujeto fronterizo* o *sujeto del don límite* (*sujeto del ser del límite*). Es una determinación que se convierte en una *anticipación* de la séptima categoría, síntesis categorial que representa al propio *ser del límite*. «Un sujeto al cual se otorga ese don que el límite es, y que anticipa por tanto lo que el límite, y el *ser del límite*, será en la séptima (y decisiva) categoría» (HV: 144).

La revelación del *limes* es *declaración de cita y prueba*: el fronterizo puede adquirir inteligencia y «libre capacidad de elegir». Se establece así «el *ethos* del habitante del límite». «Éste “oye” la voz que le propone ser, o llegar a ser, habitante de la frontera» (*Ibid.*). *En cuanto anticipación como prueba, es una declaración categorial «de pasaje», de «prueba iniciática»: «toda la vida del fronterizo tendrá desde entonces ese carácter: una suerte de iniciación que compone un auténtico Bildungsroman (o novela formativa, educativa)» (Ibid.). Esta determinación anticipada y liminar de la realidad, espacio-temporalmente se da en el mismo sentido que el ser del límite. Espacialmente en el cerco fronterizo, aquí el sujeto se descubre como habitante de la frontera. Es decir, en el «limes» en el sentido que daban los romanos al término. Temporalmente, por esa condición liminar habita «en esa Puerta llamada Instante (Augenblick), en donde el tiempo “pestaña”. Él es la carne del tiempo (en su condición de fronterizo que habita esa puerta llamada instante)» (HV: 145).*

Trías también destaca aquí, en esta trama categorial, las emociones filosóficas del sujeto de «inteligencia y pasión», que *potencialmente* tiene la condición fronteriza. Estas emociones son el «amor-pasión», el «asombro» y el «vértigo» y se corresponden, respectivamente, con las tres primeras categorías de la *matriz*, la *existencia* y la *cita*. El «*amor-pasión*» es la nostalgia de un hogar siempre perdido, volver a la matriz, pero es también experimentar la condición limítrofe que presiona desde el origen. El «*asombro*», por su parte, anticipa el «puro *darse el ser en la existencia*», «suscitador de interrogaciones ontológicas» (CC: 69). En relación a la *cita* con el *límite*, «el *vértigo* documenta la emoción, afecto y pasión de una *suspensión* a través de la cual el *límite* cerca y ciñe la experiencia» (HV: 145). En la concepción limítrofe, «se vive la suspensión y el balance entre el deseo de muerte (o retracción al fundamento matricial) y el anhelo de ser y llegar a ser (a través de esta decisiva prueba *ética*; o *ético-ontológica*)» (*Ibid.*).

La *cita* es la categoría en la que se da ese posible y potencial «*alzado*» del mundo a su límite y confín: de la mera existencia (viviente) a la condición fronteriza, del puro «mundo de vida» a la posibilidad de elegir, del mero viviente al colonizador del *limes* (cultivo y culto, bajo todas las formas de labor y *poiésis*). Según Trías, «de hecho esta tercera categoría constituye el presupuesto y la condición de posibilidad de la siguiente, que constituye su culminación; o su concreción» (*Ibid.*). Las categorías «interpersonales» se consuman porque esta *cita* deriva en una comunicación oral o escrita. Es la declaración en la que el mundo es interpretado a partir de esta *cita* del sujeto fronterizo con el «*límite*» (simbólicamente como «misterio») y consigo mismo como *fronterizo*.

La *cuarta categoría* es la definición del *lógos* con la cual se consuma el *bloque interpersonal*. «Declara y determina lo que resulta de ese movimiento de alzado, que afecta a la existencia y a la inteligencia: la colonización de ese cerco de cuanto aparece a través de usos lingüísticos, de trazos, de inscripciones, en virtud de lo cual ese cerco del aparecer comparece como una Babel de interpretaciones, y de decisiones de significación y sentido» (RF: 1333). Se trata del *acceso pleno al lógos* en el que el «fronterizo» despliega su capacidad de comunicación por la palabra y la escritura. Es, en este sentido, la categoría del «*mundo interpretado*».

En esta *declaración categorial* el «mundo» deja de ser un simple «mundo de vida» que acoge lo que se da como una «existencia viviente» y se convierte en un mundo experimentado y con significado. Un *mundo interpretado* desde un ámbito muy peculiar, el de la *cita* del sujeto con el «límite». «El mundo ya no es un simple acopio o colmado de “existencias” o de “haberes”. Éstos adquieren nombre, significación; y los eventos y aconteceres del mundo adquieren verbalización» (HV: 146). Por este *lógos*, el mundo es mucho más que un *cosmos* ordenado. Por medio del *lógos* el «mundo» deja de ser una materia ordenada, la que surge de la ruptura del cordón umbilical con la *matriz*, y se convierte en un *mundo con sentido*.

En la categoría del *lógos*, este mundo se halla pleno de significado, «repletos de juegos complejos y abigarrados, por plurales, de lenguaje y de inscripción, o de escritura y palabra. Y todo ello en vínculo intrínseco con lo que Hegel llamaba las “potencias del espíritu”, que eran, además del lenguaje, también el deseo y el trabajo» (*Ibid.*). De esta manera, es también la determinación que *muestra la marca distintiva del habitante de la frontera*, no solo como *animal que tiene palabra*, sino también poseedor de respuesta ético-ontológica, la que implica su potencialidad fronteriza. El *lógos* –como determinación categorial– espacial y temporalmente pertenece al ámbito propio del *aparecer* y del *presente*. Viene a ser como una *remisión* al mundo interpretado desde la *cita* que ha tenido lugar en el «cerco fronterizo». De este modo se consuma la pareja categorial interpersonal en la que, a partir de la *cita con el límite*, el «sujeto» descubre su propia *condición fronteriza* e interpreta el mundo a través de «usos verbales» y de «trazos de escritura».

La *quinta categoría* es la declaración de la *razón fronteriza*. Por una parte, con ella se abre lo que Trías denomina «bloque hermenéutico» constituido por esta pareja de la razón fronteriza y la declaración de *lo místico*⁴⁰⁷. Se le llama *hermenéutico* porque es una pareja de categorías que «hacen referencia a la *remisión* de la palabra o escritura comunicada, sustentada en la presencia configurada, hacia un horizonte de sentido que, en última instancia, se orienta hacia el punto de fuga de éste» (EE: 72). Pero, por otra parte, la «*razón fronteriza*» constituye también una de las declaraciones que configuran, junto con el «*símbolo*» y el «*ser del límite*», el triángulo onto-topológico. De este modo, estas tres determinaciones también son llamadas «*categorías reflexivas*» (Así en *El hilo de la verdad*).

La *razón crítica fronteriza*, en el pensamiento limítrofe, corresponde a la *remisión hermenéutica* de las declaraciones categoriales. En esta quinta determinación se invierte el curso del despliegue categorial: de un curso *descendente* a otro de tipo *ascendente*. En las cuatro primeras categorías todo era *don* o, de otro modo, *descubrimiento*. Se iba «ocupando y colonizando el cerco del aparecer, hasta conceder a lo que en él comparece (*fenómeno*) significación y sentido (*lógos*)» (HV: 147). Ahora, a partir de la *razón fronteriza*, se *asciende* hacia una *remisión hermenéutica* en la que se buscan las «*claves críticas*» que, en el *límite*, den consistencia y fundamento a esta razón desplegada como fronteriza. Es el lugar de toda posible *aventura filosófica* como, en general, de toda reflexión sapiencial o de sabiduría de la vida.

⁴⁰⁷ En *La edad del espíritu* Trías llama a estas dos *declaraciones* «Llaves (exegéticas) del sentido» y «Sustrato sagrado y santo (o místico)» (EE: 31), por su parte en *La razón fronteriza* tienen el nombre de «*razón fronteriza*» y «*símbolo*», agrupadas como «*categorías hermenéuticas*» (RF: 1335)

La quinta determinación discurre fenomenológicamente en el «cerco del aparecer» y en el «presente eterno», pero en su *búsqueda* de claves críticas de significación y sentido, o en ese «repliegue espontáneo hacia una auto-reflexión sobre sus propias capacidades y límites», *inicia un remonte* en el cual descubre el «límite» que la determina y define, o en cierta manera, la «invieste» del carácter de *razón fronteriza crítica*. Con la razón fronteriza *se transita* de las «categorías espontáneas» que representan las cuatro primeras categorías, hacia las «categorías reflexivas» que se corresponden con el triángulo *limítrofe* onto-filosófico.

La *razón fronteriza*, como categoría, es una determinación que da cuenta de lo que puede experimentarse, del mundo y, por eso, su modo de darse es el presente. La designación de la razón fronteriza es, así, una *declaración afirmativa y hermenéutica* que surge de la propia «auto-reflexión crítica» que tiene su origen en el *lógos* por la propia *naturaleza reflexiva* que le caracteriza. Declaración que presupone a la cuarta categoría: el «lógos» *representa sus formas y contenidos*. «Se produce, pues, una remisión hermenéutica a las claves que permiten dar al *lógos* refrendo crítico al esclarecerle su referencia al límite que le invierte» (HV: 81). El «sujeto», así, se consume no solo como un *animal que tiene palabra*, sino como *aquel que tiene en el ser del límite su fundamento*, dotado de una *razón fronteriza (crítica, auto-reflexiva, limitada)*.

La *sexta categoría*, llamada según el contexto declarativo, «sustrato sagrado y santo», «símbolo», o como en *El hilo de la verdad*, «lo místico», constituye esa designación que declara y determina el «carácter arcano» del *ser del límite* que «libera siempre un suplemento de misterio y transcendencia» (RF: 1334). Si la quinta determinación daba cuenta del «mundo» en cuanto «cerco de aparecer», esta sexta categoría lo hace de *modo indirecto y analógico* de aquello que desborda dicho *ámbito*, es decir, el «cerco hermético». De este modo, la *razón fronteriza* y el *símbolo* constituyen, en el triángulo filosófico, las dos estrellas por medio de las cuales el *ser del límite* no solo *se da*, sino que *se varía o recrea* como verdad filosófica. En esta sexta declaración, según Trías, el «símbolo» se asume «como el único modo de dar versión expositiva a ese misterio. Y se invita, por fin, a una última aventura filosófica hacia ese más allá de todo confín, a través de un diálogo entre la razón fronteriza y la exposición simbólica» (RF: 1334).

El «símbolo», como nombre de esta determinación categorial, indica de modo «performativo» la naturaleza del propio «límite» que en la séptima categoría se ofrece como «*ser del límite*». El «símbolo» es «*sym-bolon*» (*unidad escindida*), en esa parte disponible y esa «otra» indisponible. Encarna, por tanto, en su etimología y naturaleza (*sym-balein, moneda partida, cesura, lanzar conjuntamente*), la esencia del propio *límite* que *une y escinde*, en su propia mismidad y alteridad, el «ser» *disponible* y la «nada» *indisponible*, el «cerco de aparecer» *fenoménico* y el «cerco hermético» *ignoto*. Según Trías, «el simbolismo, entendido en su radical etimología, y en el sentido kantiano de una exposición siempre indirecta y analógica del cerco que nos trasciende, se produce de manera espontánea ya en referencia a la primera categoría; pero en ésta adquiere una significación reflexiva y reflexionada» (HV: 149). En esta especulación el «suplemento simbólico» (como también se conoce esta *declaración categorial*), se convierte en un *apoyo complementario* a una «razón» que aquí también se declara «*fronteriza*».

A la indigencia de los conceptos críticos de la razón fronteriza se sobrepone la posibilidad de ciertos modos simbólicos de exposición que arranque sentido al arcano; el arcano de las grandes transiciones en las que lo sagrado afinca (el nacimiento, la muerte); y el arcano en general de los grandes enigmas de nuestra existencia: la existencia misma como tal, el límite que le azuza y reta, el lenguaje

como misterio en sí mismo (Wittgenstein); y sobre todo el gran enigma de la esfinge, el relativo a nuestra propia condición, o a lo que somos (HV: 149).

El *símbolo* representa así la declaración en la que el *lógos* se encuentra bajo la presión del *límite*, pero no como en la categoría de la «existencia» cuya *presión* la ejercía el hallarse remitida a un origen desconocido o enigmático, sino de un modo que se sitúa en el «confín o fin final». El *lógos*, en su auto-interpretación, se encuentra ante una «prueba letal y terminal», la de hallarse también sin fundamento en el fin. Según Trías, a esta prueba debe llamarse «prueba mística» porque señala «el tránsito del mundo hacia el arcano, o la transición final y estribo entre ese mundo y el misterio» (HV: 81). Esta *prueba mística* tiene en el suplemento simbólico (constituída por la religión y la estética) el «*talismán*» mediante el cual se anticipa o se adelanta esa travesía. Es como ese «hilo de Ariadna» que posibilita orientarse en esa «Gran Prueba del existir» (*Ibid.*). Como parece evidente, es la prueba que tiene al *futuro escatológico* ignoto (pero que *presiona* a la existencia) como determinación temporal y al *cerco hermético* como ámbito propio.

Esta *declaración mística* o del *suplemento simbólico* mantiene un «consorcio» con la *categoría matricial* (primera categoría). Ambas pertenecen al «cerco hermético». *Espacialmente* son datos *dados* y *referidos* a este *cerco de misterio*. La *categoría matricial* «designa el comienzo; la base y fundamento de cuanto existe; la sexta categoría señala el fin, el cumplimiento, el tránsito (hacia el cerco de los destinos cumplidos)» (HV: 147-148). En cierta manera, estas dos determinaciones son *declaraciones de tránsito*, la primera al *principio* y sexta al *final*: la primera da cuenta de la transición de la naturaleza al mundo, *de la matriz al exilio y destierro de la existencia* en el «cerco del aparecer». La categoría mística, por su parte, hace referencia a un tránsito inverso: del mundo, a través de su último confín, hacia el arcano, o de nuevo al misterio y al enigma. Eliot parece dar cuenta de este *misterioso consorcio*: «en mi principio está mi fin» / «en mi fin esta mi principio».

La primera destaca los misterios del nacer y del emerger, esta sexta los misterios del declinar y del perecer. Una nos informa sobre la cuna; la otra sobre la sepultura (que era para Calderón de la Barca una cuna invertida; el actor representaba cuna y ataúd con la mano formando un triángulo con los dedos apiñados; la cuna con la palma de la mano hacia el cielo; el ataúd con la palma de la mano hacia la tierra) (HV: 148).

Estas dos categorías (*matricial* y *mística*) solo admiten un concepto indirecto y metonímico, un «razonamiento bastardo» (insiste Trías siguiendo a Platón). Por consiguiente, aunque pertenezcan al mismo «cerco» (*hermético*), no obstante se distinguen por su temporalidad: la *revelación matricial* remite a un «pasado inmemorial» y la *declaración mística* al «futuro escatológico». Sin embargo, *espacialmente* ambas se agazapan en el «cerco hermético», pero también con una diferencia, lo hacen en dirección contraria: «la primera, avanzando hacia el cerco del aparecer; y ésta, la sexta, en tránsito final hacia el estribo o confín que linda con el cerco de misterio» (HV: 148). De este modo, estas dos *determinaciones* no solo se expresan en el «suplemento simbólico», sino que, gracias a ambas, este «suplemento» se convierte en ayuda (*complemento*) de la propia *razón fronteriza* que en ellas revela su indigencia.

El suplemento simbólico se constituye en un complemento que se expresa, naturalmente, como *razonamiento indirecto*. «Un apoyo suplementario», «que a modo de talismán o clave hermenéutica permite accionar los cerrojos de la puerta del límite, y entreabrir, si bien de modo precario y fragmentario, algún jirón de revelación ganado para la palabra y la escritura (en

forma artística, poética, o de mitología y ceremonial religioso)» (HV: 148-149)⁴⁰⁸. En esta interpretación, «arte y religión, *poiésis* y *religio* hallan, por caminos diferenciados, modos de remisión de sus quehaceres u operaciones respectivas hacia esa trama de simbolismo que les concede criterio, solvencia y legitimidad cultural y filosófica» (HV: 150). Este es el campo propio del *suplemento simbólico* o *sexta revelación categorial* que constituye, junto con la *razón fronteriza* (quinta), la reflexión sobre dos cercos constitutivos del triángulo filosófico (el *cercos del aparecer* y el *cercos hermético*). Ambos *fundados, determinados y mediados* por el *cercos del ser del límite* o *cercos fronterizo*.

La *séptima categoría* es la declaración del *ser del límite*. Es la determinación a la que apunta y en la que culmina todo el despliegue categorial. Como sostiene Trías, «todas estas seis categorías constituyen, de hecho, las distintas declaraciones que puede hacerse de todas las posiciones posibles que asume el cerco verdaderamente fundador, el cerco fronterizo, al cual todas se retrotraen» (RF: 1334). ¿Por qué el *cercos fronterizo*? Porque es el «cercos» en el cual se da el *límite* como «ser del límite». Las seis categorías precedentes vienen a ser «manifestaciones» relativas al *ser del límite* que hallan su lugar de acogida, su síntesis y su consumación en este «*espacio intersticial*» e «*ismo luminoso*». «A través de esas categorías se dice lo que se sabe del ser, de un ser que debe concebirse como ser del límite» (*Ibid.*).

En la séptima categoría se da la *coincidencia* espacial, temporal y categorial del «ser del límite». Hacia ella apunta y en ella se consume todo el despliegue. «Es de hecho la síntesis que da concreción a todas las anteriores; que son, por esta razón, analíticas; simple desglose de diferentes facetas o aspectos de esta séptima categoría» (HV: 150). En este sentido, las demás categorías son como «declaraciones» espacio-temporales (en el estricto sentido de las palabras), es decir, *tentativas* del «ser del límite». *Fundamento* que espacial y temporalmente *en el cerco fronterizo* y *en el instante* se da (*se dona*) a la existencia. La séptima categoría es, así, una categoría sintética.

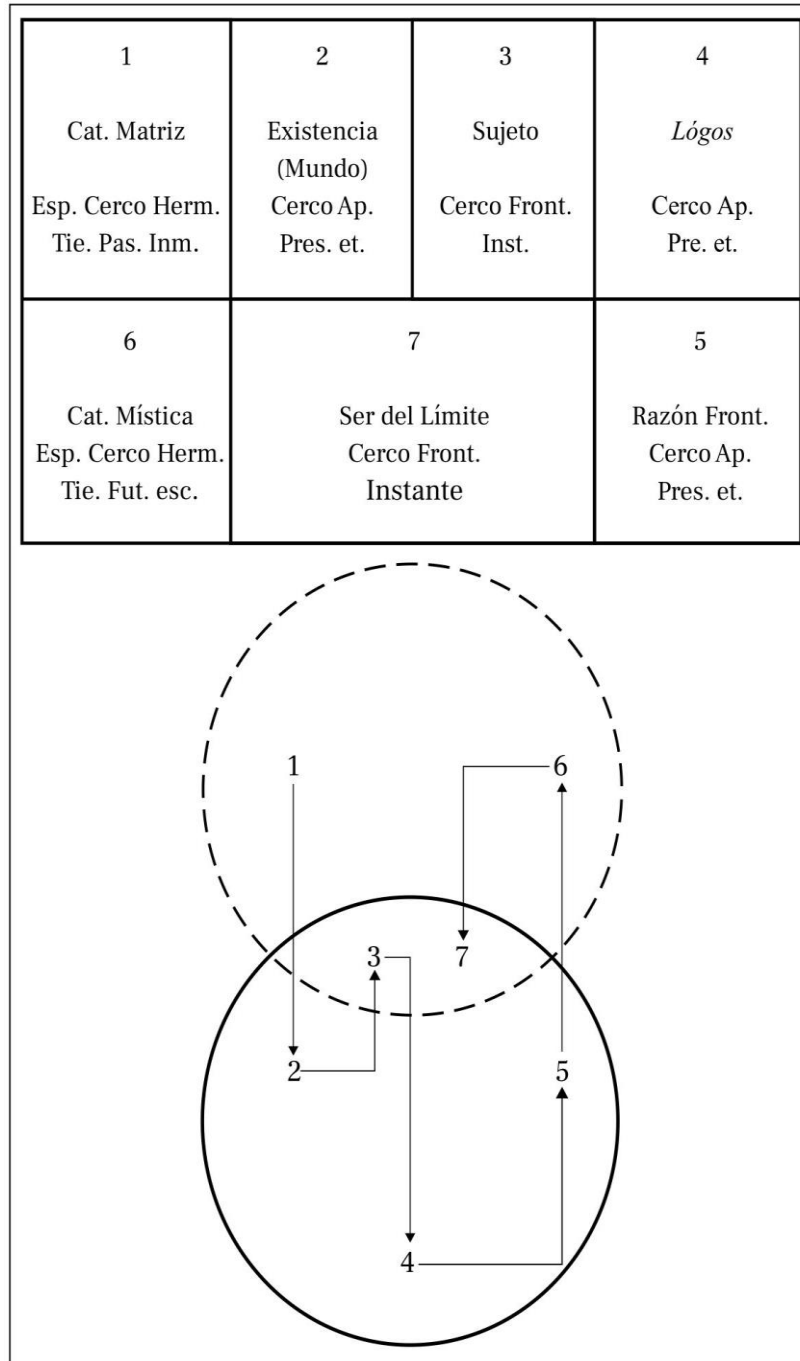
En resumen, estas *siete categorías*, «todas ellas se dicen y declaran de lo mismo, el ser del límite que se varía o recrea (en la existencia), y que por tanto circulan en torno a la séptima categoría» (HV: 81). De alguna manera, el despliegue categorial, como si de un *giro circular* se tratara, inicia y culmina con el «ser del límite». La *categoría matricial* no es otra cosa (en cuanto origen de la existencia, que *da la existencia*) que declaración de ese mismo «ser del límite» que desde el «cercos hermético» se manifiesta como «misterio». Con séptima revelación se culmina y consume la septena categorial. Se trata de *asignaciones* categoriales que revelan el propio «ser del límite» a la *razón fronteriza*. Ellas dan cuenta del «ser del límite» en sí mismo, sincrónicamente (*proposición ontológica*), pero también diacrónicamente como *recreación* o *variación* de este mismo «ser» (*proposición filosófica*).

Según lo expuesto, las seis determinaciones precedentes a la declaración del «ser del límite» se convierten en *revelaciones* temporales y espaciales (*tentativas, previas, relativas*) de esta última categoría. Todas las categorías son así «declaraciones que la razón fronteriza efectúa en el ágora (o laberinto del mundo; también llamado por Calderón el “gran mercado” y el “gran tinglado teatral”)» (HV: 150). En definitiva, todas ellas son las proyecciones del *límite* (que es el verdadero *fundamento*) desde el «Pórtico» que representa el «Instante» como determinación temporal y el «cercos fronterizo» como ámbito espacial. Así se puede decir que las categorías son «modos a través de los cuales la realidad se descubre» (revela) y la razón fronteriza, por su parte, *declara* (define, accede).

⁴⁰⁸ «La suelo llamar categoría “mística” –insistía Trías– porque en ella el misterio, o lo que *se encierra en sí* (segregado y separado, como siempre es lo sagrado) admite quizás, como ninguna, esa suerte de exposición simbólica, mediante la cual a la vez que se gana para el sentido un fragmento de revelación, se preserva y se resguarda ese misterio en su propio arcano. Los místicos hablan de una anticipación de la Muerte en términos de “pequeña muerte mística”. Y la *meditatio mortis* forma parte de lo más sobresaliente de toda reflexión mística; o de todo descenso hacia la “noche oscura del sentido» (HV: 149)

2. Eugenio Trías, un filósofo de sistema en tiempos de «antisistema»

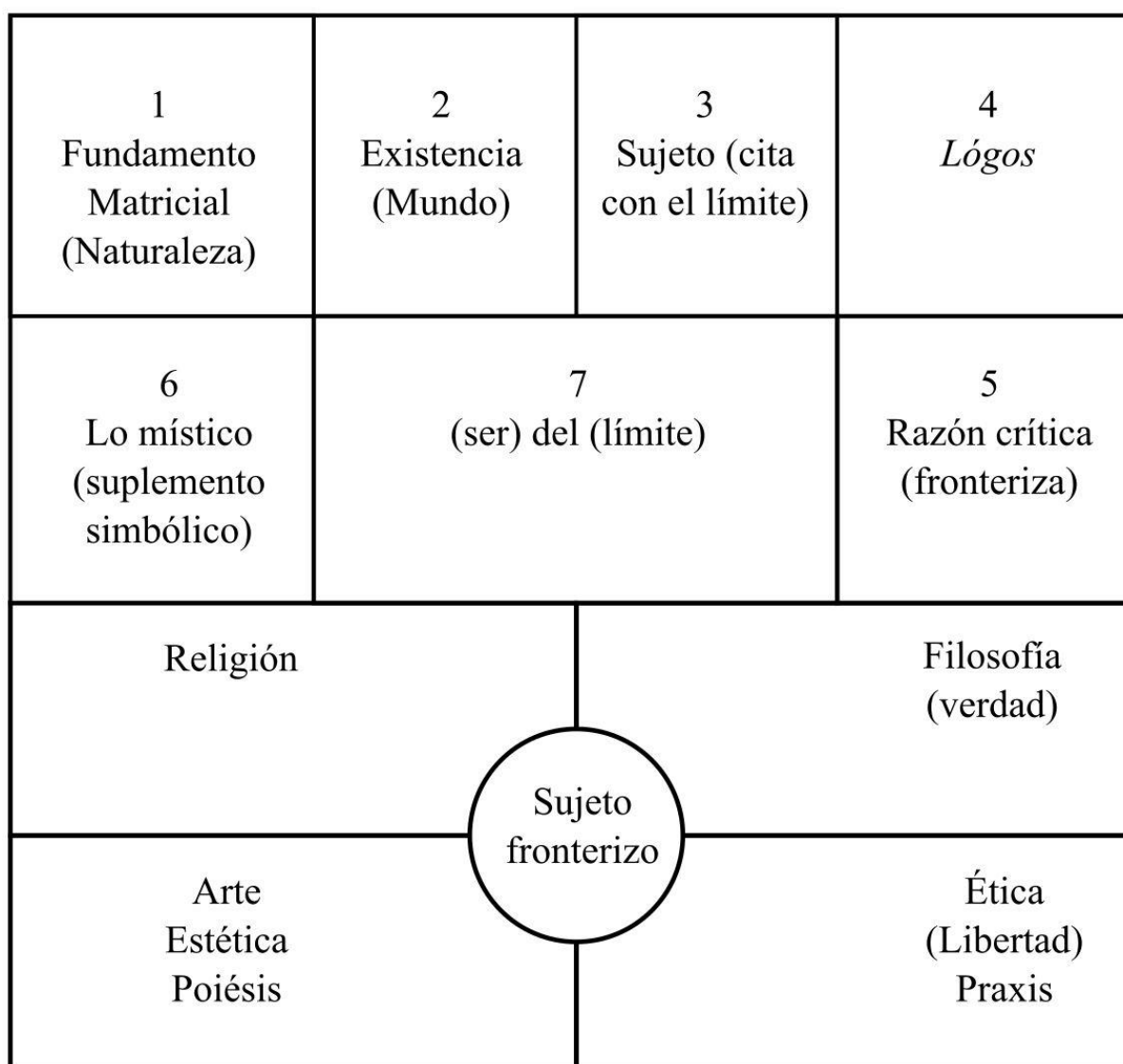
Por realidad debe entenderse la exposición, puesta al descubierto por el despliegue categorial, de esa existencia que se da a experiencia en el mundo, y que acoge en su límite al sujeto (que puede iluminarla con la inteligencia, y su expresión verbal o escrita); y que en ese ámbito de exposición se pone a prueba, o se da cita con su propia libertad (de respuesta; responsable/irresponsable) (*Ibid.*).



Las categorías y la realidad limítrofe (HV: 85)

2.2.2.2 *El triángulo filosófico. Una ciudad fronteriza de cuatro barrios*

La *ciudad filosófica fronteriza*, descrita especialmente en *Ciudad sobre ciudad* (2001), representa la visualización de la propuesta de la filosofía del límite. A partir de la verdad que determina la «Idea filosófica», siguiendo la imagen metafórica de la *Politeía* platónica, el pensamiento limítrofe *recrea* el *ser del límite* como «centro de gravedad» en torno al cual giran la «razón fronteriza» (en su dimensión *gnoseológica* y *ética*) y el «suplemento simbólico» (constituido por la *religión* y la *estética*). De este modo, las «categorías reflexivas» del «ser» que se da en el «cerco fronterizo» configuran un triángulo que es «ontológico» pero también «topológico», en definitiva, «*filosófico*». Estos ámbitos (*gnoseológico*, *ético*, *religioso* y *estético*) constituyen igualmente la *idea* de una ciudad conformada por cuatro *quartiers*. Una *ciudadela fronteriza* que representa las principales áreas de reflexión de la filosofía del límite. Es, así, una «filosofía de la ciudad»⁴⁰⁹.



Categorías y barrios de la filosofía del límite (HV: 82)

En la comprensión del «doble movimiento contrapuesto» (*contractivo* y *expansivo*) que inspira el pensamiento del límite, la *ciudad filosófica* corresponde al «*movimiento expansivo*»,

⁴⁰⁹ F. PÉREZ-BORBUJO, *La otra orilla de la belleza*, o.c., p. 26.

es decir, a la apertura, diálogo y encuentro con los diversos territorios del pensamiento. Representa una *recreación sincrónica* de la «Idea filosófica» a la vez que una *puesta a prueba*. Según Trías, «el movimiento expansivo se esparce por los ámbitos en los cuales puede ponerse a prueba la *idea filosófica*, o la idea central de la propuesta que efectúa esta filosofía del límite» (HV: 87). Y la «metáfora de la ciudad», según él, «sirve para resaltar ese carácter». Este es el *modelo de una ciudad del límite* con el cual «se descubre el despliegue de la propuesta en cuatro barrios, evocando con ello el rito inaugural de las ciudades y la forma simbólica en la cual se fundaban en la antigüedad» (*Ibid.*).

Esos cuatro barrios (el propiamente filosófico, relativo a la verdad; el ético, relativo a la libertad; el religioso, relativo a lo sagrado; y el estético, relativo a la belleza), o esas cuatro circunscripciones en las cuales puede circular esta *idea filosófica*, tienen todas ellas la misma relevancia. Ninguna es superior a las demás, o está jerárquica y axiológicamente subordinada a una o a varias; ninguna se fundamenta de manera unilateral en las otras, ni deriva de ellas (*Ibid.*).

Una ciudad conformada por estas «circunscripciones» (con estas *características*) no deja de ser una *ciudadela filosófica*. Es decir, que se fundamenta en la filosofía. O de otra manera, «eso no es obstáculo para reconocer que una de ellas atañe de manera más crucial al corazón de esta reflexión filosófica; y por ello puede decirse que da la pauta metodológica para establecer la naturaleza y carácter de las restantes» (*Ibid.*). Es decir, en esta *recreación* o *expansión* de la «*idea filosófica*» el *barrio filosófico* constituye la «pauta metodológica», «es aquella que de manera más explícita y temática atañe a la *idea filosófica* misma, o a la idea de una razón fronteriza en su uso estrictamente filosófico» (HV: 87-88). El *quartier filosófico* es el punto de vista y determinación de esta *ciudadela del límite*.

En cuanto *ciudad filosófica*, la *circunscripción metodológica* o del *conocimiento* es la que promueve una posible «teoría de la verdad» o «una ontología que investigue el nexo entre razón y realidad (y el consiguiente concepto de verdad ontológica; sin renunciar a una posible reflexión topológica o estrictamente filosófica)» (HV: 88). No se trata de una «preeminencia» sectorial, sino de un punto de vista *metodológico*, el propio que corresponde a la filosofía desde un determinado concepto de «razón» derivado de la propia naturaleza del *límite*. Es esta la «razón fronteriza». Sería, en este sentido, la reflexión de la *razón limítrofe* «de forma específicamente filosófica (como ontología, topología y “filosofía primera”)» (*Ibid.*).

Pero ese ámbito [el barrio filosófico] no goza de preeminencia alguna sobre las demás. Al fin y al cabo la filosofía es también, de forma nuclear, actividad (Wittgenstein), y como tal constituye un *ethos* que tiene su expansión en el «uso práctico» de esa razón fronteriza. O es también *poiésis*, creación, que se manifiesta en las dimensión ensayística y artística de toda genuina escritura filosófica, que sabe combinar la aventura literaria, de literatura de conocimiento, con la gestación tentativa de conceptos, y hasta de tramas categoriales.

Pero así mismo la filosofía se nutre y se alimenta de la sustancia de problemas y desvelos que compone el ámbito de la praxis; o de la creación artística (*poiésis*) en que se afinca el arte. La filosofía, tal como aquí se concibe, es *ars vivendi* que tiene, en el arte generador de conceptos críticos capaces de iluminar nuestro camino, su complemento; para lo cual se esfuerza en propiciar también recreaciones interpretativas y hermenéuticas de quienes nos precedieron en el arte del pensar, y también en otros ámbitos de la creación (simbólico-artística) o de la revelación e iluminación (simbólico-religiosa) (HV: 88).

Este es el talante que caracteriza esta particular puesta a prueba. Se trata de una *interpretación filosófica* en sentido *ontológico*, incluso *metafísico*, que se funda en la *dynamis* del «ser del límite», en su *poder de recreación* en los diversos ámbitos del pensamiento. Es la reflexión propia de una *razón filosófica* declarada *fronteriza*. Pero, además, una *filosofía para la vida*, o de otro modo, un «ideal-realismo». De ahí que también se enfrente a los problemas éticos de la «libertad» y de la «buena vida», «o a los temas pendientes relativos a la justicia, igualdad o seguridad. Y por supuesto a los grandes asuntos pendientes de una posible filosofía política» (*Ibid.*). En definitiva, esta *ciudad* es una *especulación fronteriza* sobre la *recreación limítrofe*. De esta manera, según Trías, «esta propuesta filosófica compone, antes que nada, un triángulo en el que se proyecta el *ser del límite* en un concepto de razón, la razón fronteriza, y en un suplemento simbólico que permite cierto acceso, siempre precario, a lo que presiona desde allende el límite» (*Ibid.*).

La *ciudad limítrofe* no solo da cuenta de la recreación, sino también de nosotros mismos, de nuestra propia condición como potenciales fronterizos o habitantes de la frontera. Según Trías, «se considera, de este modo, la expansión de la propuesta filosófica en todos estos dominios: en el arte, en la religión y en la praxis. Y en diálogo con ese centro de irradiación al que todos estos barrios o cuadrantes apuntan, que es el sujeto (fronterizo). Y con él, también, la reflexión sobre esa condición que *somos*» (HV: 89). Este análisis, no solo representa un *diálogo* con las *ciencias humanas* (*antropología, sociología, psicoanálisis*), sino con el propio *estructuralismo* en cuanto búsqueda-encuentro de un «modelo estructural que generase, desde sí mismo, desde su propio dispositivo estructural, sus propias transformaciones: o que gestara desde dentro de su estructura su propia dinámica de funcionamiento; o su interno movimiento» (HV: 89-90).

Esta es la *plasmación y puesta a prueba* que se lleva a cabo aquí: una «estructura dinámica» que piensa en unidad las tres *categorías reflexivas* y el *principio de variación*. De este modo, lo que en *La edad del espíritu* constituyó una «prueba histórica» de la «*Idea filosófica*», con la *ciudad del límite* se lleva a cabo una *prueba filosófica: la recreación del «triángulo filosófico»* que parte del «ser del límite» como *centro* en torno al cual giran la *razón fronteriza* (en su doble uso teórico y práctico) y el *suplemento simbólico* (religión y arte). Pero la *recreación* que se opera en esta *ciudad limítrofe* no es la del «*ser*» *sin más*, sino toda la *idea filosófica* cuyo origen y fundamento es el *límite*⁴¹⁰.

La idea del «ser del límite» es una *proposición onto-topológica* que en sí misma no da cuenta del carácter *recreador* del *límite*, sino que su *dinamismo* sincrónico (filosófico) y diacrónico (como acontecer histórico) se completa con el *principio de variación*. O de otro modo, «esta expresión sólo recubre una parte de dicha formulación, que en ella queda únicamente incoada y alumbrada; o captada de manera estática» (HV: 90). De ahí que la *ciudad filosófica* represente una prueba del pensamiento del *límite*. Esta *idea* «dice que la verdad debe afirmarse en referencia, ciertamente, al *ser del límite*. Pero al *ser del límite que se recrea*, o que insiste en recrearse en el modo dinámico de las variaciones (musicales); o de lo que en música se entiende por “variación”» (*Ibid.*). Es esto lo que se lleva a cabo en *Ciudad sobre ciudad*.

¿Qué es *Ciudad sobre ciudad*? Es la obra en la que, rehabilitando a Platón y su metafísica, justamente en un contexto contemporáneo antiplatónico y antimetafísico propone una *filosofía metafísica* bajo la metáfora de la ciudad de inspiración platónica. «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*» (CC:

⁴¹⁰ Así queda expresado por el propio Trías: «no es, por tanto, la noción nuclear de *ser del límite* la que expresa la *proposición* que da forma verbal, o textual, a la *idea filosófica* que en esta filosofía del límite se intenta formular. No es el *ser del límite sin más*» (HV: 90).

13). Representa una *recreación* limítrofe de la ciudad ideal platónica, como sostiene Trías, «el Platón del “camino intermedio”, el de las distancias limítrofes y hermenéuticas (*éros, poiésis, anamnesis, lógos*) con el fin de refundar desde ellas el Alma y la Ciudad; o lo que es lo mismo, nuestra propia condición humana y la suerte de Ciudad que puede corresponderle» (CC: 14).

La fundación de la ciudad filosófica que propone Trías no es la «*Ville Radièuse*» moderna al estilo de Le Corbusier, ni tampoco la que podría derivarse del método cartesiano, sino que es más bien, tal como lo señala Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, «una ciudad que, al estilo de las viejas ciudades europeas, posee sus barrios y suburbios sobre los que se edifican nuevos acomodos urbanos, y en donde conviven viejos barrios con expansiones o ensanches de nueva planta» (CC: 15). Siguiendo al segundo Wittgenstein y su concepto del *lenguaje* (en el que lo compara con una pluralidad diversa de barrios y de suburbios que, no obstante, tienen entre sí «aire de familia»), Trías también tiene esta idea en su ciudad. «Toda ciudad es una per/sona a través de la cual “resuena un aire común”, un rumor propio y específico: el que le da su clima estilístico siempre reconocible» (CC: 17).

La ciudad filosófica también se enmarca en una propuesta de «*ideal/realismo*». Idea que representa a todo el pensamiento limítrofe que se asienta justamente en esta noción fundamental: *el «límite» como fundamento de una realidad que se revela en tres cercos o ámbitos*. Uno de estos ámbitos, el *cercos fronterizo*, *se convierte en el espacio en el que el «límite» se da como don («ser del límite») a la razón fronteriza*. La propuesta de *Ciudad sobre ciudad* es la *contemplación* de esta *recreación* como *verdad, libertad, sacralidad y belleza*. «Contemplar la ciudad entera, o la región en donde ésta se asienta, [...] transitar por sus principales redes viarias, y hasta visitar sus principales barrios y suburbios» (CC: 21). Esta obra, según Trías, tiene un cometido esclarecedor para toda su reflexión: «promover recorridos que permitan efectuar esos tránsitos con mayor facilidad que en textos anteriores» (CC: 21). O de otro modo, constituye para el pensamiento triasiano algo así como la «personal versión de la *Politeía*, o *Res Publica* platónica» (*Ibid.*).

Mi propuesta filosófica compone un triángulo con sus tres vértices: un vértice, el que forma ángulo recto, expresa o nombra mi propuesta relativa al *ser* (que es la idea de *ser del límite*). Uno de los dos vértices agudos expresa mi propuesta relativa al *sentido* del ser (que es mi idea de razón, o *lógos*, de carácter fronterizo); y el otro vértice nombra mi propuesta relativa a la posible exposición (siempre supletoria o vicaria) de lo que excede el *ser del límite*. Una exposición que es «indirecta y analógica» (según el decir de Kant), y a la que llamo *símbolo* (CC: 30).

Según Trías, lo importante aquí es retener que estas tres categorías, por tener como fundamento el «ser del límite» que representa la síntesis categorial, centro de gravedad de esta idea de la ciudad, no son compartimentos estancos, sino que se hallan «estrictamente entrelazados». *Se trata de una ciudadela que tiene un fundamento, pero en cuanto se recrea o varía*. En este sentido, la definición de «razón» como *razón fronteriza* «marca, pues, las distancias con respecto a otras formas de definir la razón» (CC: 31). Es un concepto de «razón» que solo se comprende desde este fundamento del *límite*. Pero, igualmente, se podría decir del «suplemento simbólico», que en cuanto «asume la condición limítrofe del ser y de la razón se distancia radicalmente de otras teorías del simbolismo» (*Ibid.*). En definitiva, es una «razón fronteriza» y un «suplemento simbólico» que solo se comprenden plenamente dentro de esta estructura dinámica del *ser del límite* y su *poder de recreación*. Es una propuesta de *redefinición* o *desplazamiento*.

Entre el ser del límite (que define y determina el campo gravitatorio) y esas dos estrellas binarias que giran en torno a él (la razón fronteriza y el suplemento simbólico) se instituye una propuesta que tiene la pretensión de desplazar radicalmente el orden de ideas y conceptos que componen nuestro *pensamiento* (*Ibid.*)

Razón fronteriza y suplemento simbólico aquí son pensadas filosóficamente como categorías del «ser del límite». Es decir, como *declaraciones* de la realidad y en el mismo sentido modos de *acceso* y *determinación* de la misma. Así, la razón se determina como el «conjunto de usos verbales y de escritura mediante los cuales se puede producir significación y sentido» (CC: 32). Esta idea de «razón» representa un «*espacio lógico-lingüístico*» que implica la posibilidad de «múltiples, dispersos y plurales *usos lingüísticos* o *modos de inscripción* acordes con formas de vida, o a determinados “mundos de vida”» (*Ibid.*). Es una «razón» que deriva de un «mundo interpretado» que produce *significación* y *sentido*, no sólo teórico sino también para la vida (ético). «La *razón filosófica*, que yo concibo como *razón fronteriza* –asegura Trías–, constituye la *reflexión crítica* y *auto-reflexiva* de ese ámbito en el cual se puede producir significación y sentido» (*Ibid.*).

Esta «razón» se convalida en la *determinación de sus propios límites*, y así se llama con propiedad *razón fronteriza*. Una «razón» determinada por el *límite*. Desde esta *razón* redefinida, la tarea filosófica no sería tanto determinar un espacio lógico del sentido, en base a proposiciones verdaderas «lógicamente» e incluso una verdad como «*adaequatio*» (que domina bajo tantos nombres en el pensamiento científico), sino la de «trazar, con criterio filosófico, la demarcación entre los dispositivos (de expresión lingüística o de escritura) que pueden producir significación y sentido, y la *sombra* aquella en la cual el sentido y la significación topan con el Límite Mayor que solo de modo hermenéutico, y a través del recurso a *símbolos*, puede traspasarse» (CC: 33). De este modo, es una razón propia de nuestra potencial condición.

Pero ese *limes* no es solo un Muro (de silencio) que impide todo acceso a lo inaccesible; es más bien, como sucedía en todo antiguo trazado del límite de la ciudad que se construía (que era una forma abreviada y ritual de recrear y repetir la *inauguratio* del *cósmos*), un trazado mural que permitía aperturas, o puertas, mediante las cuales se podía promover cierto acceso a lo inaccesible. Ese acceso es, a mi modo de ver, de naturaleza simbólica (CC: 33).

En cuanto a la noción de «símbolo», el que corresponde al «suplemento simbólico», este término es quizá desde su propia etimología el que mejor represente la esencia de la noción fundamental de *límite*. «El símbolo es una unidad (*sym-bálica*) que presupone una escisión» (EE: 23). No obstante, en la determinación de la ciudad filosófica se usa, primeramente, en el sentido kantiano de la *Crítica del juicio*. «Kant habla de una posible *exposición simbólica* de lo suprasensible (entendiendo por ello el ámbito de las Ideas de la Razón, que son para este pensador las ideas de Dios, Alma y Mundo)» (CC: 33). Son esas *ideas metafísicas* «problemáticas» e imposibles para la *razón pura* que, no obstante, poseen un uso práctico como *postulados* de la *razón práctica*. Según Trías, «podría decirse entonces que podrían poseer también un *uso simbólico* en la exposición que puede hacerse de ellas en los ámbitos tratados en la *Crítica del juicio* (particularmente en relación a la estética, o a la concepción de la belleza)» (CC: 33-34).

Se trata de aquellas ideas de la razón que solo pueden ser referidas de forma «indirecta y analógica», es decir, que jamás se podrá dar «una exposición directa, inmediata o carente de mediaciones. *Un límite impide esa inmediatez*» (CC: 34). Es el *límite* que establece el propio

símbolo en su definición: entre *el simbolizante* y *lo simbolizado* se da siempre una cesura, un hiato, «un peculiar desplazamiento» por el cual *el simbolizante* siempre es una expresión «indirecta y analógica» de *lo simbolizado*. Esto es el «símbolo»: un constante darse de una realidad que siempre está marcada por una *escisión*, como lo que significa propiamente en su etimología, como dos partes de una moneda, en las que nunca se podrá dar una conjunción que no esté marcada también por la escisión (cesura). ¿Esta, no es también la esencia del «límite», ese *límite* que se da como «*ser del límite*»?

Evidentemente, Trías sostiene que la *exposición simbólica* es mucho más que lo que Kant piensa con ella. Definición kantiana limitada al campo estético en la concepción de la belleza como «símbolo moral». Sin embargo, el ámbito estético es tan solo una ruta de este suplemento simbólico que, no obstante, emparenta con la modernidad. Pero la exposición simbólica cubre una «espectro más amplio» que esta determinación estética moderna. Sin embargo, esta determinación kantiana de la *exposición simbólica* y del propio «símbolo» en su carácter «indirecto y analógico», es una idea que Trías asume y radicaliza, como exposición que también da cuenta de las ideas-problema del filósofo de Königsberg, que podríamos poner bajo el epígrafe (más o menos aproximado) de *ideas metafísica-religiosas* sobre nuestra condición, el mundo y Dios.

¿Cómo se despliega la «Idea filosófica» en esta ciudad ideal? Lo primero que Trías destaca es la configuración filosófica de su reflexión, también de su ciudad ontológico-metafísica. Por un lado, no representa un desarrollo fragmentario sobre ciertos *hitos* del pensar. La idea de esta ciudad tiene su fundamento en el *protá arjé* que define esta filosofía. Toda la configuración de la ciudad deriva de las declaraciones del «ser del límite»: los cuatro barrios se definen a partir de las categorías reflexivas limítrofes. Pero, además, es una ciudad que muestra el *poder de recreación* de este «ser». *La ciudad filosófica no es otra cosa que una recreación del «ser del límite» en cuatro ámbitos del pensamiento y de la vida: verdad, libertad, Dios y belleza.* Esta configuración urbana representa un *giro* alrededor del límite, una *variante* de su recreación.

En tercer lugar, los barrios tienen, aunque entrelazados, su propia autonomía. Como *propuesta filosófica* tiene en la «razón» su propia metodología, exposición y convalidación. Por decirlo en términos teológico-religiosos, se trata de un pensamiento «conforme a la razón». Una *razón fronteriza y crítica* que busca *claves de significación y sentido, directas e indirectas.* Así, el método de la descripción de esta *ciudad* es el propio filosófico. «La razón fronteriza tiene su propia andadura; o puede trazarse su propio recorrido argumental, determinando y detectando el *dato* a partir del cual se pone en marcha» (CC: 37). En este sentido, es una razón fronteriza que tiene un «privilegiado acceso a lo inaccesible» a través del *suplemento simbólico.* *Acceso* que, sin embargo, es indirecto y analógico. Además, acepta «una exposición entera, propia, independiente», como teoría del conocimiento. Es esto lo que se lleva a cabo en *La razón fronteriza.* Es posible también desplegar su *uso práctico* como «razón práctica» sobre el *ethos* y la *praxis* de la condición humana y sus instituciones, así en *Ética y condición humana.* Este es el concepto de razón que subyace en toda la especulación limítrofe.

Igualmente, en cuanto al *suplemento simbólico*, este tiene la importancia de representar una «estrella» (religiosa y estética) de *recreación* limítrofe. Según Trías, «también debe afirmarse que sin el doble uso del simbolismo (en el ámbito del arte y de la religión) no queda expuesto en todas sus posibilidades lo que puede hacerse, decirse o referirse en y desde ese campo gravitatorio que el *ser del límite* provoca» (*Ibid.*). En este sentido, la *recreación en la ciudad fronteriza* admite *cuatro rutas posibles*, las que corresponden a las dos estrellas de este sistema (que giran en torno a este centro de gravedad). Son rutas, métodos, usos y hasta aplicaciones de un mismo y único ser. El suplemento simbólico es igualmente un *complemento de la razón.*

Así, el suplemento simbólico abre dos rutas posibles. Una de ellas es el *simbolismo religioso*, «o las formas de *revelación* de lo *simbólico-religioso*». Otra posibilidad es la que puede transitar el modo de producción del arte. «Hay, pues, un uso religioso del simbolismo y un uso estético-artístico que, en su momento, deberán ser recorridos en su hermandad y radical distinción» (CC: 38). Por su parte, como hemos visto, la razón fronteriza también concebida como «estrella» permite igualmente una doble ruta: una «estrictamente gnoseológica, o relativa al conocimiento», que es justamente la que manifiesta y traza las declaraciones (la septena categorial) que pueden realizarse y descubrirse en el *ser del límite*. Se corresponde con una *teoría del conocimiento crítico*. La otra ruta es su *uso práctico*, es «la vía expedita para una posible ética del límite» (*Ibid.*). De ella deriva también la posibilidad de un «uso cívico-político de la razón fronteriza».

Estos «usos» que derivan de estas dos categorías constituyen los cuatro *quartiers* de la ciudad. Son distritos hermanados por un mismo centro de gravedad. Constituyen «los cuatro espacios habitables que esa doble avenida entrecruzada que compone el *ser del límite* proyecta sobre esa ciudad» (*Ibid.*). Cada uno representa una recreación específica y, en su conjunto, una propuesta de «filosofía primera». Una auténtica metafísica limítrofe. «En cada caso, se da su propio modo argumental, pero en el buen entendido de que en cada uno de esos trechos y recorridos debe verse una genuina vecindad, hermandad» (*Ibid.*). Que sea una propuesta filosófica indica también la necesidad de ser ofrecida como propuesta metafísica. Por eso, según Trías, «el augur que promueve esa fundación es, como en *La ciudad del sol* de Campanella, el metafísico» (CC: 39).

No obstante, es evidente que, como barrios, cada uno también tiene su autonomía «relativa». Pero no son distritos sueltos. Asimismo, no necesitan fundamentarse ni fundarse en los demás para su propio esclarecimiento. En tal sentido, la razón fronteriza tiene en el despliegue categorial su propio recorrido y método, pero parte de un *dato* que ella no ha puesto. Este «dato» lo constituye la «existencia». «La razón fronteriza acoge tal dato como aquel que le determina su propia marcha metódica argumental, en tanto que puede ser debidamente justificado como el inevitable y genuino *dato del comienzo*: aquel a partir del cual puede ponerse de manifiesto como lo que es, como tal *razón fronteriza*» (CC: 42). Esta *razón limítrofe*, al final del recorrido categorial, se descubre no solo girando en torno al «ser del límite», sino en el «ser» mismo como *existencia dada* (ontología) y también como *propuesta* (ética).

Por lo que respecta al *suplemento simbólico*, el barrio religioso «constituye quizá el más añejo y familiar, algo así como el “casco antiguo”» (CC: 48). Asimismo, el más preponderante en los más antiguos eones de la existencia del *homo symbolicus*. Según Trías, «en cierto modo las grandes culturas de la Antigüedad y de la Edad Media estuvieron precedidas por el predominio brillante de aquella estrella binaria que representa el suplemento simbólico, o simbólico-religioso» (*Ibid.*). Igualmente, a este barrio antiguo se accede también de un modo categorial que tiene en el *encuentro con lo sagrado* su *dato inaugural*. Es una «cita» que se anticipa en la tercera categoría, pero que su síntesis *simbólica* (indirecta) la tiene (como la razón fronteriza) en la declaración culminante del «ser del límite» (unión *sym-bálica*). Categorialmente puede decirse también como *acontecimiento simbólico*. *La edad del espíritu* representa un recorrido monumental e histórico de esta circunscripción.

En cuanto al *barrio estético*, este representa, con respecto al más antiguo (el simbólico-religioso), un *ensanche* en la ciudad del límite. En cierta manera es el último en formalizarse como *quartier* específico e independiente. Como *recreación* representa la formalización simbólica, quizá más bien *alegórica* en el «mundo» de la modernidad a través de la *poiésis* humana. Tiene la importancia de constituir un «barrio transgresor» frente a la hegemonía del barrio filosófico en la edad de la «Razón» ilustrada. De alguna manera es la circunscripción que

la modernidad propone para usurpar el lugar del barrio simbólico-religioso. Sin embargo, y paradójicamente, es un distrito que se revela hermanado con este, al mismo tiempo que independiente y con vida propia⁴¹¹. Igualmente culmina en la declaración limítrofe. Es más, la obra de arte puede comparecer como metáfora del propio «límite» que *se da* en el cerco fronterizo. Esto representa, por ejemplo, el *Gran Vidrio* de Duchamp. También da cuenta de la verdad filosófica del principio de variación, así el *símil musical* del «Tema y las variaciones»: pero, sobre todo, la *recreación* llevada a cabo en los «argumentos musicales» de *El canto de las sirenas* y *La imaginación sonora*.

2.2.2.2.1 El barrio onto-topológico

El barrio «onto-topológico», llamado aquí así, en cuanto ámbito de la razón fronteriza crítica en su *ruta teórica*, representa la *gnoseología* o *teoría del conocimiento* de la ciudad fronteriza. Esta es la idea fundamental que subyace en el trazado de las distintas declaraciones sobre el ser del límite. No obstante, en cuanto plantea también el problema de la verdad de toda la «Idea filosófica», no solo en este distrito, sino en el conjunto de la ciudad, se convierte en un barrio que es *onto-topológico* al mismo tiempo que *filosófico*. De este modo, quizá el mejor modo de distinguirlo sea llamarlo «barrio onto-topológico». Es decir, el *quartier* que trata sobre la «verdad del ser del límite» que se despliega en la *ciudad filosófica limítrofe*.

Uno de los primeros temas de este barrio, que Trías considera de relevancia, son las conocidas *pasiones filosóficas*: *amor-pasión*, *asombro* y *vértigo*. Según él, se constituyen en una «prueba añadida que permitiría conceder crédito y solvencia al desarrollo argumental de la *razón fronteriza*» (CC: 57). Son pasiones que, no obstante, también ayudan al mismo desarrollo categorial del ámbito simbólico-religioso. Las categorías, no hay que olvidar, son determinaciones que descubre la *razón fronteriza* en su acceso a la realidad del límite, pero se convierten –por este carácter– en determinaciones de toda posibilidad que tiene el «ser del límite» de recrearse. Asimismo, «razón fronteriza» y «suplemento simbólico» corresponden a un único «ser» y ámbito de experiencia (uno directo y otro indirecto) de un mismo «fronterizo».

Estas pasiones filosóficas afectan, principalmente, a las tres primeras categorías, es decir, a la *matriz*, la *existencia* y la *cita del sujeto con el límite*. Y que pueden decirse igualmente en clave simbólico-religiosa, es decir, como *acontecimiento simbólico* o *espiritual*. Desde esta última clave, la *matriz* asume el carácter de una «gruta o hendidura en donde se constituye el santuario de la protohistoria». Por su parte, la *existencia* descubre en ese mundo ordenado, *cosmos*, su inserción, lugar y tiempo, o de otra manera, *el cosmos como templo y la fiesta como culto*. Esta categoría hace posible la siguiente, es decir, *la cita como encuentro del testigo con la presencia sagrada* en el cerco fronterizo.

La propuesta de las *pasiones filosóficas* hace referencia al «fronterizo», pero sobre todo recuerda que este es una *materia de inteligencia y pasión*. Es un tema cuya importancia ya puso de manifiesto Trías, especialmente en el *Tratado de la pasión* (1979), pero incluso en *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel* (1981) y en *Lo bello y lo siniestro* (1982). Lo cual también es indicativo de la evolución y continuidad de su reflexión. Porque es en *Filosofía del futuro* (1983) donde, según el propio Trías, hace su «principal aportación a este tema de las emociones y de las pasiones que se adelantan siempre a toda propuesta filosófica» (CC: 62). *Vértigo y pasión* (1997), análisis filosófico de la película *Vértigo* de Hitchcock, también pone

⁴¹¹ «Lo estético será ahora el ámbito privilegiado donde se produce el retorno de lo simbólico reprimido, todo lo que en el primer ciclo tenía una clara connotación religiosa y que asume ahora una dimensión estética, el espacio mediador entre la razón y lo simbólico» (F. PÉREZ-BORBUJO, «La odisea del espíritu», en A. SÁNCHEZ PASCUAL – J.-A. RODRÍGUEZ TOUS (eds.), *Eugenio Trías: el límite, el símbolo y las sombras*, Destino: Barcelona 2003, 283-332, p. 307). Sin embargo, Pérez-Borbujo también asegura que en este *retorno de lo simbólico* «el espíritu se reconoce a sí mismo, reconoce su propia historia inconsciente» (*Ibid.*).

de manifiesto el tema de las pasiones filosóficas. Para Trías, la *filosofía*, antes de ser un exquisito producto de la inteligencia, es primero una «*emoción*».

La reflexión filosófica, según Platón, tiene su origen en «*thaumas*»: en la admiración y el asombro. «Antes de ser un elaborado producto de la razón, o de la inteligencia que reflexiona, constituye una emoción. La admiración o el asombro son emociones comunes y características. Tienen su transcripción lingüística en el signo de admiración» (RF: 1295). En este enfoque, en primer lugar está la *emoción ante la existencia como don*. Este es el *asombro*. Se podría decir que constituye la *primera interrogación filosófica*. Representa una «*héxis*» para el filósofo, es decir, una disposición habitual (tomando este término griego del lenguaje ético de Aristóteles).

El *vértigo*, por su parte, se relaciona con el registro afectivo, emocional y pasional del *límite*. O de otra manera, «puede definirse como la prueba empírica emocional del límite; de éste que nos invade y nos penetra; o de lo que se sume sobre nuestra propia existencia, espoleándola, amenazándola y dotándola a la vez de fuerza y capacidad de respuesta» (CC: 63). Es la emoción de la *cita con el límite* (tercera categoría). En este sentido, tiene un carácter igualmente ontológico como el *fundamento* que la produce. Según Trías, «en forma de hábito y disposición pasional constituye, a mi modo de ver, la pasión filosófica por antonomasia, la que es más acorde y ajustada a la filosofía del límite» (*Ibid.*).

La *razón fronteriza* tiene en el vértigo una pasión-emoción que se le adelanta. Anticipa la *cita* como *encuentro* entre el sujeto límite (materia de inteligencia y pasión) y el *límite* que se revela como «ser» («y allí es donde el vértigo nos pone de bruces o de sopetón ante *el ser mismo (autó tó ón)*») ⁴¹². En este «encontrarse» (dicho en términos heideggerianos), el vértigo anticipa la «comprensión» que la razón puede hacer, en su capacidad reflexiva, de toda significación y sentido. Según Trías, *es vértigo, que no la angustia* existencialista, ni siquiera la heideggeriana. Según él, Heidegger despacha el vértigo como «un trastorno sin relevancia ontológica» (*Ibid.*). Sin embargo, *el vértigo es la emoción que documenta la evidencia del ser del límite*: «el vértigo nos documenta sobre una experiencia (emocional, afectiva) de *suspensión*. Revela o muestra un modo de ser o estar suspendido y en suspenso» (CC: 64).

Se siente vértigo en razón de saberse alguien colgado y amarrado a un límite, que de pronto se le presenta en toda su evidencia de fino hilo o alambre que no dejará de truncarse. Se siente vértigo en razón de que se advierte el carácter de frágil línea sobre la cual se traza la propia aventura de vida. O porque de pronto el *limes* como espacio habitable y cultivable se estrella hasta presentarse como un angosto camino (productor de angostura, angustia) (CC: 65).

En definitiva, es un *vértigo* que se funda en el propio *límite* en el cual se descubre el *fronterizo* ⁴¹³. «Vértigo relativo al límite y al ser del límite; y al límite que trans/parece entre ser y nada; o entre razón y locura» (*Ibid.*). Es el *vértigo* de habitar el *límite*, al mismo tiempo que, paradójicamente, se abandona la «entraña matricial». Es el *vértigo* de la *existencia que se descubre como don*, pero igualmente, como si de un «regalo envenenado» se tratara, siempre y

⁴¹² Sostiene Trías en confrontación (o polémica) directa con Heidegger: «no es sin embargo un indeterminado *Seyn* (más o menos tachado o crucificado) que marca su diferencia ontológica con el ente, ni es tampoco un Ser siempre olvidado que se da lugar (*Da*), ahí donde el *Dasein* “se encuentra”, y sobre todo en ese señalado modo de “encontrarse” que es la angustia, en la cual se le revela el desnudo *ser en el mundo*» (CC: 64).

⁴¹³ En la lectura límite que hace Lanceros, el *vértigo* da cuenta al *fronterizo* de su «suspensión» entre dos «cercos antagónicos» (P. LANCEROS, «La aventura del emisario. Del principio de la experiencia al principio de la ciencia», en A. SÁNCHEZ PASCUAL – J.-A. RODRÍGUEZ TOS (eds.), *Eugenio Trías: el límite, el símbolo y las sombras*, Destino: Barcelona 2003, 167-194, p. 184), pero, además, «dice algo al respecto del lugar e instruye al sujeto sobre su propia condición» (*Ibid.*, p. 185). Así, el sujeto antes de convertirse en *fronterizo* (su potencial condición) y «sujeto activo» (ético y político), «experimenta el *pathos*, la pasión del vértigo que se le impone». De esta manera, *el vértigo permite la manifestación del propio límite*.

desde siempre amenazada. *Vértigo* de vivir una «condición siempre emplazada» en relación y dirección a una «muerte una y otra vez aplazada», «vértigo de sentir a la vez atracción fatal por el abismo del no ser y verdadera “fobia de altura” en relación a tan inhóspito huésped» (*Ibid.*). De ahí que, según Trías, es la angustia la que debe ser comprendida desde el «vértigo».

Pero hay también una emoción ante la «matriz» de la existencia. Esa *entraña de misterio* que nos precede. Es la emoción filosófica del «*amor-pasión*». Para Trías, esta emoción constituye quizá el *paradigma de toda pasión*. «El amor-pasión puede concebirse como un paradigma cultural de relación amorosa que se introduce en Occidente a partir del siglo XII, y que tiene su máxima expresión en novelas como *Tristán e Isolda* de Gottfried von Strassburg, así como en otras novelas de caballería (y en continuidad con el “amor cortés”)» (CC: 67). No obstante, más radicalmente el *amor-pasión* hace referencia a una «experiencia común, inherente a la humanización», por la cual se tiene *nostalgia de la matriz*. Se trata de una «oscura nostalgia» en inequívoca dirección hacia ese «principio matricial», el cual se reconoce como origen y a la vez manifiesta el deseo (amor-pasión) de fundirse y confundirse en él. Es el amor-pasión «de alcanzar una unión pura y fusiva con ese principio materno» (*Ibid.*).

El *amor-pasión* daría cuenta de la *reminiscencia* del éros platónico, pero también de la «regresión al escenario primordial» de corte psicoanalítico, freudiano. Es la emoción que suscita el deseo de *atrapar el pasado inmemorial* al cual remite la existencia. «La matriz tiene en el jardín del Edén, en el Paraíso, su simbolización adecuada, su exposición indirecta y analógica» (CC: 67-68). Naturalmente, desde el *acontecimiento simbólico*, en cuanto pregunta por el principio (desde la *cita con lo sagrado* al origen, a la *matriz*, en la interpretación bíblica que recoge la tradición mesopotámica), tiene la figura simbólica de un Dios personal (quizá más masculino por el contexto patriarcal).

No obstante, lo que importa señalar aquí es que «esa experiencia de feliz unión con el principio matricial constituye el paradigma mismo de una experiencia de felicidad edénica o paradisiaca: el máximo de felicidad que es dado recordar en esta vida» (CC: 68). Desde esta perspectiva se comprende, especialmente en el despliegue categorial del acontecimiento simbólico, que esta «rememoración nostálgica» se viva desde la experiencia de una *existencia en exilio y éxodo*. Los relatos bíblicos sobre la *expulsión del jardín del Edén* se convierten en una imagen potente (aunque *simbólica*) de este amor-pasión. En términos temporales y espaciales, evidentemente, estas emociones filosóficas se corresponden con las mismas determinaciones categoriales que las declaran.

El «*amor-pasión*» se refiere a un *pasado inmemorial que nunca jamás fue presente* y al *cerco de misterio* en el que se descubre el *don de la existencia*. Por lo que respecta al «*asombro*», este reconoce el tiempo como *presente esencial* en el cual se ofrece el dato del comienzo que se puede experimentar y lugar de la experiencia: *el don de la existencia en exilio y en éxodo*. De este modo, es la pasión propia del *cerco del aparecer*: el asombro ante lo que se experimenta, lo primero, la *existencia*. El «*vértigo*», por su parte, se corresponde con la categoría de la *cita*. Es esa anticipación con el límite, encuentro con el misterio que presiona. Es la propia del *cerco fronterizo* y del *futuro escatológico* porque solo constituye una *anticipación que pone a la existencia en tensión y la descubre fronteriza*.

La conjunción triádica de estas «pasiones esenciales» (*amor-pasión, asombro y vértigo*), según Trías, constituyen una peculiar constelación con las categorías («*amor-pasión y matriz; admiración y existencia; vértigo y límite*») que deja como saldo resultante la *razón* entendida como «*fronteriza*». Una razón que constituye el *conjunto de dispositivos de producción de significación y sentido* que se manifiesta a través del lenguaje y de la escritura. «El mundo ya no es, tras esa investidura de la razón, la simple ordenación organizada de una matriz originaria, o de un caos primigenio. Ahora el mundo resplandece como pletórico de sentido y significación.

Solo que este mundo pende de un hilo que lo suspende en su contrario: el asedio y el acoso del sin-sentido y del absurdo» (CC: 70).

Las pasiones esenciales son entendidas, entonces, como emociones que se descubren como *amor-pasión* remitido a la matriz, *asombro* ante la experiencia de la *existencia* como don y *vértigo* de esa *cita* con el «límite» (que fundamenta esta existencia en un cerco fronterizo que se sitúa entre el misterio y el mundo). Pero estas pasiones esenciales son estrictamente filosóficas, «todas las categorías, en cierto modo, se desprenden de esa triplicidad de emociones que pueden constituir pasiones. Estas se adelantan a la razón fronteriza (y a su recurso a formas simbólicas) a modo de testimonio y prueba anticipada de su solvencia y suficiencia» (CC: 71). Estas tres categorías y estas tres emociones constituyen, según esto, lo que se entiende por «razón», *el lógos de la cuarta categoría* por la que el *mundo de vida*, como «cobijo» de la simple existencia se reconoce como «mundo interpretado».

Esta *recreación* del barrio filosófico se constituye en *teoría del conocimiento* y, en cierta manera, *método de acceso y despliegue en la comprensión de la recreación limítrofe*. Carácter no solo de toda la ciudad filosófica en sus grandes trazados (determinación en distritos y manzanas), sino también en las peculiaridades de los otros tres barrios. Que tenga esta característica, se debe, fundamentalmente, al puesto que tiene el despliegue categorial en el pensamiento limítrofe, pero quizá más porque es la proyección de un «ser del límite» que se varía o recrea en estos barrios. Un mismo tema que se varía. Aquí se comprende también el desarrollo triasiano sobre los *distintos modos históricos de acoger el ser del límite*. En cierta manera, comprender estos *modos* es también comprender la esencia y características históricas de las dos estrellas binarias de las cuales derivan los barrios limítrofes, pero también, nuestra propia condición histórica como fronterizos.

Este recorrido histórico fue el propuesto por Trías en *La edad del espíritu*. Esta obra está determinada en dos grandes partes, pero con un mismo centro de gravedad: *el ser del límite como acontecimiento simbólico en la era del símbolo* (primero y segundo libro) y *como acontecimiento espiritual en la era de la modernidad* (tercer libro). Al final de la segunda parte –la que se corresponde con nuestra modernidad tardía o en crisis– se avizora la posibilidad de una nueva edad (tercera), la de la *consumación* o, al menos, *reconciliación* entre razón y simbolismo. Según esto, Trías sostiene que «hay de hecho dos modalidades del acontecer histórico, y en consecuencia dos secuencias narrativas. En la primera prevalece el registro del ser del límite en clave predominantemente simbólica [...]. En la segunda, en cambio, se invierte la posición de las estrellas binarias en relación al cerco del aparecer, o al mundo. La razón fronteriza va, poco a poco, revelándose» (CC: 75-76).

¿Cómo explicar estas dos primeras edades desde el *barrio onto-topológico*? En la primera edad prevalece el centro de gravedad como *acontecimiento simbólico*. De este modo, el «suplemento simbólico», fundamentalmente la vía simbólico-religiosa, domina durante todo este tiempo como la luz que ilumina la existencia y el mundo. Históricamente esta época abarcaría hasta el final de la Edad Media, especialmente en Occidente. Durante este ciclo de hegemonía simbólico-religiosa la «razón fronteriza» se hallaba en *plena ocultación*, «en estado de latencia». Es verdad que asoma y alumbra en determinados episodios (la filosofía griega, principalmente), pero la primacía la tiene el registro simbólico. Se podría decir que la razón se halla en «estado de crisálida». Pero, ¿qué sucede, *radical y principalmente en la modernidad*? Por decirlo coloquialmente, se cambian las tornas. La modernidad representa una segunda edad que invierte radicalmente la posición de las estrellas. El puesto prevalente del «suplemento simbólico» ahora es asumido por la razón también con un carácter hegemónico.

En cuanto a la *segunda edad*, el «cerco del aparecer» ahora es dominio preponderante de la «razón fronteriza». «Y el simbolismo, en cambio, se retira del escenario del mundo,

subsistiendo en estado de latencia u ocultación» (CC: 76). Según Trías, «en la primera edad se da un curso indirecto y analógico, o simbólico, al recorrido categorial que, en la segunda edad, se revela como trama de la razón fronteriza» (*Ibid.*). La tabla categorial en el primer ciclo comparece como categorías del *acontecimiento simbólico*, pero, a partir del «tercer libro», que representa el *ciclo espiritual*, las siete categorías se despliegan ahora como «categorías del espíritu». Sin embargo, son propiamente *categorías de la razón* que culminan en la propuesta del «espíritu» como *síntesis y consumación* entre *razón* y *símbolo* (también es esa «nueva edad» como en esta *ciudad del límite una propuesta ideal*).

En este despliegue histórico-religioso de las categorías, las mismas comparecen dos veces. Pero representa una *recreación diacrónico-filosófica*. Sin embargo, desde el punto de vista del «triángulo filosófico» que se despliega en la ciudad del límite, se trata de un mismo centro de gravedad que se varía en cuatro ámbitos. Es decir, una *recreación sincrónico-filosófica*. Se podría decir, de alguna manera, que el despliegue operado a lo largo de *La edad del espíritu* representa la recreación de un mismo *fundamento* solo que obrado desde el distrito religioso o en un registro simbólico-religioso. Podría ser así igualmente *historia filosófica del ser del límite*. En cualquier caso, en cuanto a esta doble comparecencia categorial de *La edad del espíritu*, la primera tiene un *revestimiento simbólico* y la segunda representa una *manifestación de la razón* (en despojo del simbolismo). De todas maneras «no son categorías misteriosas; son las que corresponden al ser del límite, solo que una vez en clave simbólica y la otra en clave de razón limítrofe. Tal ser del límite se da, como acontecer, en primer lugar como acontecimiento simbólico; luego como acontecer de la razón» (*Ibid.*).

¿Y qué hay después de este segundo *acontecer* en *clave espiritual* dominado por la «razón»? Después de este acontecer estamos nosotros, *nuestro tiempo y el eón que le corresponde*, el momento de la «modernidad en crisis» («posmoderno»). Nuestro tiempo es el de una *cesura* marcada especialmente por el *nihilismo* que impide la consumación espiritual. Esta constituiría la *unión sintética* entre el lado oculto del espíritu (símbolo) y su lado manifiesto (la razón), a la cual le seguiría una «tercera edad» que Trías denomina «edad del espíritu». Este *tiempo de espera* de la *consumación* se corresponde con nuestro tiempo presente, también llamado por Trías «postprofético». En este contexto, según él, «cabría, entonces, postular acaso una tercera edad que asumiera la conveniencia y convergencia entre ambas estrellas binarias; o su necesaria comparecencia en relación al campo gravitatorio por el cual circulan (el ámbito, o espacio-luz, en el que se otorga, como dato o don del comienzo, el ser del límite)» (*Ibid.*). Según el propio Trías, «tal es, en síntesis, el guion que da todo su sentido al relato que constituye *La edad del espíritu*» (*Ibid.*).

La gran novedad del pensamiento del límite como *acontecer categorial* la constituye la propuesta de ese «horizonte *ideal*» en el que *suplemento simbólico* y *razón fronteriza* representarían una *síntesis* bajo esta noción fundamental. Según esta *idea*, las categorías pueden comparecer tanto simbólicamente como también racionalmente, sin que esto signifique la negación u ocultación de la una por parte de la otra. «Razón fronteriza» y «suplemento simbólico» serían dos rutas de un mismo acontecer: *la variación del ser del límite*. Cada una mantiene su independencia, su propio barrio y edad histórica, pero entrelazadas por un mismo fundamento que es, al final de todo, el *comienzo de todo*, el mismo que se *varía* y *recrea* en estos despliegues categoriales. Postular esta *tercera edad* significa, justamente, el *mutuo reconocimiento de estas dos estrellas de recreación y variación limítrofes*. Desde el punto de vista del barrio filosófico representa la apuesta por una metafísica fundada en estas dos estrellas.

Sin embargo, la entrevista *edad del espíritu* constituye «una edad que, en rigor, tendría carácter escatológico, o de horizonte *ideal* que diera sentido al curso histórico» (*Ibid.*). Esta *tercera edad es tarea del futuro*, o de otra manera, se desplegaría según las propias

características del *límite*: una *cesura* que une y escinde todo al mismo tiempo. En este sentido es «un ya, pero todavía no» (como la cristiana «escatología realizada»). Para el *fronterizo* representa un «reto ético», siempre *in fieri*. Esta *edad* que sobrevendría, una vez arrancadas las sombras tanto de la «razón fronteriza» como del «suplemento simbólico», representaría la *verdad de la idea filosófica* que se recrea en estos barrios de la ciudad fronteriza, lo cual significaría también una propuesta y un reto a la *inteligencia y libertad* del ciudadano limítrofe.

Se trataría, en todo caso, de una tercera edad en la que se asumiera la posibilidad de encarnación histórica, como ser y acontecer, de lo que pudiese producirse en el *hic et nunc* como precaria y siempre frágil coincidencia de razón fronteriza y acontecer simbólico. A la toma de conciencia de esa posibilidad se consagraría, entonces, esta filosofía del límite (que lo es también de la razón fronteriza y del acontecer simbólico). Ello podría significar un nuevo recorrido de la trama categorial que hiciese posible que el acontecer se formara en torno a esa postulada aproximación asintótica ideal de razón fronteriza y suplemento simbólico. Una convergencia que pudiese tener, entonces, cierto curso en el acontecer, más allá de las limitaciones y carencias de la edad propiamente simbólico-religiosa; y de la «edad de la razón» propia de la modernidad. Pero esa posibilidad queda pendiente como tarea del futuro (CC:77).

Esta tercera edad significaría la *asunción* consciente de una *razón* que se reconoce «fronteriza» porque está *incardinada en el ser del límite*, pero que, sin embargo, complementa esta *cesura* (limitación) de naturaleza, a través del suplemento o mediación simbólica. Se trataría de una *asunción radical* que constituiría la «forma general de la orientación y del *ethos* del habitante de la frontera». En este sentido, es también una propuesta *ecuménica* al mismo tiempo *plural y reconciliadora*. De este modo, la *razón fronteriza*, en su doble ruta, y el *suplemento simbólico*, también en su doble camino, «ambas son igualmente relevantes y necesarias» (*Ibid.*), porque se parte del supuesto –y en cierta manera la contundente evidencia– de que el *límite* es el fundamento de todo y que, sin embargo, está marcado por la *cesura*.

Según Trías, «no hay concepto más relativo que *limes* (siendo lo relativo y condicional lo que se opone a absoluto). El *limes* es, se lo mire por donde se lo mire, una correlación (entre cercos)» (RF: 1341). Pensado como lo pensaban los romanos, es «una franja estrecha y oscilante, o movediza, pero habitable y susceptible de colonización, cultivo y culto» (CC: 35). No hay un único camino (método) para llegar a la verdad que es a fin de cuentas el propósito de toda auténtica filosofía. En este sentido, *razón fronteriza* y *suplemento simbólico*, como sucede en *La edad del espíritu* y en *Ciudad sobre ciudad*, se complementan en una misma recreación, pero, al mismo tiempo, se reconocen en sus respectivas independencia y *autonomía relativa*. No es auténtica verdad aquella que reclama, dentro de esta perspectiva binaria, la subordinación de la una a la otra.

Como *crítica de la razón fronteriza* que representa este barrio filosófico (adelantándonos al final), se podría decir que un pensamiento religioso que reclama la hegemonía sobre lo sagrado como exclusivo territorio suyo está condenado a la intrascendencia o al extremismo práctico. Pero, igualmente, una propuesta filosófica que oculte o niegue la importancia y complemento que representa el suplemento simbólico está limitada en su verdad y condenada a la fragmentación. «Ambas revelan sus propias carencias cuando dejan una u otra en ocultación. En cierto modo pueden salvar ciertas insuficiencias propias mediante esa activa conciencia relativa a la coincidencia posible de ambas figuras estelares» (CC: 77). No sería, en todo caso, posibilidad propia de esta *tercera edad*, nominada «*edad del espíritu*» en la que se juntan razón y símbolo, la hegemonía de uno de estos barrios fronterizos. En definitiva, es la

propuesta de una *forma de vida* que es un ideal: «algo así como el ideal de una “edad del espíritu”» (CC: 79)⁴¹⁴:

Se propone, pues, una vida activa y contemplativa determinada por el entrecruzamiento, en el ser del límite, de esa doble estrella binaria, que proyecta su luz sobre la ciudad fronteriza, alumbrando un doble modo de declinarse la razón fronteriza y otro doble modo de inflexionarse el suplemento simbólico. Se propone un modo de existir impregnado del *ethos* que corresponde a la razón fronteriza, y de una *vita contemplativa* que derive de la sabiduría lograda por el correcto uso de la trama categorial en su uso gnoseológico; y que complete esa *paideia* mediante una educación estético-artística en la que se asumen los símbolos artísticos como esquemas de sensibilidad y de incitación a la *poiésis*; y que no se arredre en avanzar hacia el misterio a través de una *religatio* ilustrada e iluminada por las enseñanzas que la religión (esclarecida por la filosofía del límite) puede proporcionarle (CC: 78-79).

2.2.2.2.2 El barrio ético

El *barrio ético* no sigue en *Ciudad sobre ciudad* al *quartier* onto-gnoseológico, como cabría esperarse en un sentido lógico de las *dos rutas de la razón fronteriza* (filosofía y ética). En su lugar está puesto el barrio de la religión, ocupando aquel el final de la exposición de las circunscripciones fronterizas. ¿Qué indica esta situación? Fundamentalmente las «privilegiadas correspondencias» entre los barrios *onto-topológico* y *simbólico-religioso* así como entre el *ético* y el *estético*. De hecho, la ciudad del límite está determinada por una cruz o intersección «de dos grandes avenidas, *Cardus* y *Decumanus*, que se proyecta desde el “templo” celeste, o campo gravitatorio sobre el que giran las dos estrellas binarias» (CC: 245). Esta *cruz* muestra la ubicación de los cuatro barrios «correspondientes a la intersección cruzada de las dos grandes avenidas» (*Ibid.*).

Estas avenidas también determinan la posición de los respectivos barrios. De este modo puede hablarse de «barrios norte» y «barrios sur», «de hecho mantienen, a su vez, privilegiadas relaciones recíprocas entre sí los barrios del lado norte y los del lado sur. Esta vez se trata de dos formas de cruce de la intersección entre la refulgencia de las estrellas binarias» (CC: 246). Esta vecindad sin confusión entre las circunscripciones de la ciudadela fronteriza manifiesta la propia centralidad del pensamiento limítrofe. Un *límite* que se revela como «ser del límite» y que se «recrea» en una cuádruple ruta *onto-topológica*, *ética*, *religiosa* y *estética*. Es la asunción del carácter *fronterizo* de la «razón» al mismo tiempo que la *rehabilitación* del «suplemento simbólico». Ambas, cada una con su modo específico y ámbito propio, dan cuenta de un mismo ser y acontecer. Por eso el retorno o rehabilitación del símbolo es una «exigencia» de esta «razón», «una razón que es fronteriza sólo y en tanto sabe reconciliarse con lo simbólico-religioso» (CC: 247)⁴¹⁵.

⁴¹⁴ Trías agrega, además, «por supuesto que un ideal así choca frontalmente con todos los caracteres del mundo de vida contemporáneo. Pero no deja de estar, en forma latente, en la raíz de los anhelos y aspiraciones del hombre de hoy; por mucho que el desengaño y desconsuelo ante la facticidad parezcan prohibir la sola posibilidad de soñar o ensoñar un proyecto de esta naturaleza» (CC: 79). Lo cual resulta también en una *filosofía de la esperanza* en cuanto mantiene el *ideal* de que otro mundo es posible, aunque ciertamente es un «mundo» por hacer y construir. *Es un ideal*. Es el mundo de la *reconciliación* entre *símbolo* y *razón*, pero igualmente aquel en el que el habitante del límite vive su condición fronteriza como propuesta también «ética». No obstante, como él mismo sostiene, se trata de un «un sobrio humanismo relativo a nuestra condición limítrofe (más allá de todo exceso o defecto, o de toda autocomprensión como dioses virtuales o como criaturas ecológicas)» (CC: 82). Es también la propuesta de «una razón secularizada y una simbolización (artística y religiosa) marcada por la ilustración, avisada respecto a sus propios límites, bien advertida por efectos de distanciamiento crítico» (*Ibid.*)

⁴¹⁵ Esa «razón», escribe Trías, «que al fin descubre su condición fronteriza, termina por advertir su emparejamiento radical con las formaciones simbólicas de las que debió despojarse, y que en cierto modo se le adelantaban y anticipaban, manifestando de modo indirecto y analógico lo que, en términos estrictamente filosóficos, u ontológicos, debía finalmente revelar» (CC: 247).

Entre la razón fronteriza que tiene su expansión en la filosofía del límite, y el simbolismo religioso esclarecido de una posible «religión dentro del límite» median puentes hermenéuticos que se levantan sobre las extremidades de ambos barrios, sobrevolando la red viaria que a la vez los distingue y conecta. Lo mismo puede y debe decirse en relación al nexo (diferenciante y unitivo) que puede advertirse en el barrio sur de la ciudad fronteriza, entre el barrio relativo al uso práctico, o ético, de la razón fronteriza, y al uso *poético*, o estético-artístico, del suplemento simbólico. Se trata de mostrar, como es de rigor, las obvias conexiones entre la ética y la estética, o entre la *praxis* y la *poiésis*, o entre el *ethos* que se despliega a través de la argumentación de la acción y el que da, como resultado de su obrar, un evento *artístico* en cuya forma resuena, de manera siempre indirecta y analógica, el misterio a través de lo simbólico (CC: 248).

Es fundamentalmente este «parentesco» el que determina la exposición de los barrios de la ciudadela del límite en *Ciudad sobre ciudad* (no obstante, aquí seguiremos el orden lógico de la doble ruta de cada una de estas estrellas). En cuanto a la exposición del *quartier ético* o *ética limítrofe*, esta representa el *uso práctico* de la «razón fronteriza» que, según el propio Trías, ha tenido su despliegue más ajustado en *Ética y condición humana* (2000) y, naturalmente, como filosofía política en *La política y su sombra* (2005). Sin embargo, la idea fundamental de la ética fronteriza la encontramos expuesta en *Los límites del mundo*⁴¹⁶. Esos «trazos generales», denominados así por Trías, constituyen el preámbulo fenomenológico de la exposición que se hace aquí del *distrito ético*.

¿Cómo comprender la *ética fronteriza*? En primer lugar como una de las *rutras* o *caminos* de *recreación* limítrofe. La ética constituye, así, una de las circunscripciones de la *razón fronteriza*, la propia del *habitante del límite*. De este modo la ética tiene la misma lógica de *adecuación* de la verdad gnoseológica, solo que como «justo ajuste» entre el *ethos* del fronterizo y la realidad limítrofe. En definitiva, el hombre es *potencialmente* «carne del límite» o su *encarnación*. «Puede encarnar o materializar ese ajuste (entre su propia inteligencia limítrofe y su realidad existencial) a través de su conocimiento. Y también a través de su *ethos*, o de su conducta. O a través de su producción (*poiésis*). O mediante sus formas de religación con el misterio» (RF: 1367).

En segundo lugar, representa de esta manera, *more kantiano*, «una crítica de la razón práctica fronteriza» o «la razón fronteriza como razón práctica» en la cual el barrio onto-filosófico vendría a ser la *teoría del conocimiento* de la razón limítrofe⁴¹⁷ y la circunscripción

⁴¹⁶ Como destaca Alberto Sucasas (Cf. «Bondad y límite: la ética de Eugenio Trías», en *Bajo Palabra, Revista de Filosofía*, Época II, nº 22, año 2019, 21-56) el planteamiento de la ética fronteriza se encuentra desarrollado fundamentalmente en: el *segundo movimiento* («el acceso») del *primer ciclo* de la *primera sinfonía* («Ontología trágica») de *Los límites del mundo* (LM: 759-797), la *tercera singladura* o «La frase imperativa» de *La aventura filosófica* (*Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2009, 1039-1062), «Pasión y logos» de *Lógica del límite* (LL: 447-466), «La razón fronteriza como razón práctica» de *La razón fronteriza* (RF:1354-1359) y naturalmente *Ética y condición humana* (Península: Barcelona 2000), el tratado específico de este distrito, y esta *quinta parte* de *Ciudad sobre ciudad* «Ética y condición humana» (CC: 215-266). Sin embargo, como escribía el propio Trías, «la reflexión ética que llevé a cabo en *Los límites del mundo* es, sin duda, la pieza clave de una *ética fronteriza*» (*La razón fronteriza*, Destino: Barcelona 1999, p. 67). En esta versión de 1999, Trías también dedica un apartado que denomina «Ética fronteriza» (*Ibid.*, pp. 65-75), el mismo no está recogido en las *Creaciones filosóficas*. No obstante, el propio Trías introduce en este *quartier* obras como *Meditación sobre el poder* (1977) y *Tratado de la pasión* (1979), creaciones especialmente en diálogo con la ética spinozista y el concepto de «pasión» como «*puissance*». Esta definición inspirará el *poder recreador del límite* frente al «poder de dominación». De hecho, *Tratado de la pasión*, aunque con «reparos» del propio Trías (por tratarse de un ensayo que es «algo más que una ética»), aparece en *Creaciones filosóficas* en el apartado dedicado a la «Ética y condición humana», «recoge la primera mitad, aproximadamente» (*Creaciones filosóficas I. Ética y estética, o.c.*, pp. 697-833).

⁴¹⁷ En este sentido, para Trías el libro *La razón fronteriza* «constituye una teoría del conocimiento. Se sustenta, sobre todo, en un elaborado tratado acerca de las categorías del pensamiento, o del pensar-decir en que éste se manifiesta (supuesta la

ética el *uso práctico*. En este mismo sentido, el *quartier onto-filosófico* ofrece el «escenario» de recreación del ser del límite. Se trata de una ética cuyas raíces son ontológicas, pero al mismo tiempo tiene un carácter crítico y propositivo. De este modo, en tercer lugar, la ética representa un «alzado del fronterizo», una *llamada*. En el *órganon* de la razón limítrofe se inscribe en la *categoría de la cita o alzado del hombre* a la condición fronteriza. Es allí donde experimenta tanto la *llamada limítrofe* como su *libertad*. En este mismo sentido la ética fronteriza representa un *acontecimiento* en el que «su orientación hacia el *limes* constituye la principal explicación de esa libertad del habitante de la frontera» (RF: 1356).

El *limes* es, de hecho, una incitación y un reto; tiene también, en su condición de obstáculo, barrera limitante, o pedrusco o mojón interpuesto en el camino, el carácter de algo escandaloso, *skandalon*: una trampa o celada que, caso de ser sorteada (es la gran prueba de toda ética fronteriza), permite el acceso a la condición personal misma: la de auténtico habitante del *limes* (*Ibid.*).

De este modo la *ética limítrofe* es definida por Trías como «aquella que propone modos de acceso a esa condición fronteriza, o que alienta el alzado del hombre (*humilis*) a esa condición. Propone el justo ajuste de la existencia (en exilio y éxodo) a esa condición fronteriza» (RF: 1373). *La ética fronteriza habla de la condición humana*: solo él puede ser fronterizo, «pero el hombre puede realizar esa condición a la cual está llamado, o puede también vivir en plena ocultación u olvido de su propia naturaleza y esencia; o de su verdad» (RF: 1374). ¿Quién llama? ¿Cómo llama? ¿De dónde llama? ¿Cómo se *experimenta* la llamada? En *La razón fronteriza* Trías sostiene que es «el ser del límite el que llama al hombre a realizar su condición esencial, o a adecuar su esencia a su existencia» (*Ibid.*).

Esta *llamada* se constituye en una *encrucijada* o «cruce de caminos» para cada hombre, porque puede corresponder a ella o no, *es libre de responder*. «Ser libre significa ser responsable». Esta idea ética recuerda el episodio bíblico de *los dos caminos*⁴¹⁸. Estas referencias explícitas o tácitas de carácter simbólico-religioso, especialmente bíblicas, formarán parte de la especulación de la ética limítrofe⁴¹⁹. Carácter que afirma la profunda unidad de la *idea filosófica* que fundamenta la *íntima vecindad entre las circunscripciones limítrofes*. Pero en modo alguno significa la pérdida de autonomía de cada circunscripción, ni que la ética fronteriza sea una «homilía laica». Su *carácter es crítico*. El *ethos* limítrofe se experimenta como un *imperativo* que «halla el hombre en su propia razón fronteriza» y que se convierte en «determinación ética de su conducta y de su acción». Este imperativo ordena: «sé fronterizo, aprende a ser fronterizo» (RF: 1290). Según Trías, «lo que las éticas suelen llamar realización

intrínseca vinculación, afirmada en nuestro siglo, entre pensamiento y lenguaje» (RF: 1380). En cualquier caso se trata de una visión que parte de una *idea filosófica fundamental* que es *unitaria* a la vez que *orgánica*, «piensa la filosofía como unidad, o como experiencia unitaria» (RF: 1373). Para él, «cuando se alcanza una idea filosófica, ésta tiende a desplegarse por todas partes, sin que tenga sentido efectuar esos enojosos distingos» (RF: 1373-1374).

⁴¹⁸ Este episodio lo encontramos en el libro del *Deuteronomio*. Yahvé pone delante del pueblo elegido *los dos caminos*, no obstante se propone como una *llamada personal* a cada hombre: «Mira, yo pongo hoy delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal» (Det 30,15).

⁴¹⁹ Juan Alberto Sucasas vincula esta inspiración simbólico-religiosa de la ética triasiana con el judaísmo. En su hipótesis, «a la tematización de lo ético a cargo de Trías subyacería, aun sin asomar a la superficie discursiva, *cierta* forma de religión, nucleada en torno a significaciones afines a la propuesta categorial del filósofo. Nos referimos a la experiencia del Israel bíblico y su prolongación en la tradición rabínica; con otras palabras, al *judaísmo*» («Bondad y límite: la ética de Eugenio Trías», en *a.c.*, p. 46). No obstante, se podría añadir que es toda la tradición judeo-cristiana una de sus fuentes y elementos configuradores fundamentales. Se trata de una ética que tiene un fondo tanto ontológico como metafísico y simbólico. Ética fronteriza en coherencia con la unidad originaria entre *sofiología* y *filosofía*, pero también la propia de una plena *existencia espiritual* en una venidera «edad del Espíritu» a la que le corresponde su propia *religación*, una religión que descubre y afirma la unidad arquetípica entre *idea* y *símbolo*.

ética, felicidad o buena vida es, de hecho, el corolario empírico de este imperativo: lo que se desprende de su cumplimiento» (RF: 1374).

Pero ¿cuál es el fundamento de esta ética limítrofe que se funda tanto en la *razón fronteriza* como también parece en el *suplemento simbólico*? La ética fronteriza como barrio de la ciudad filosófica tiene su fundamento en el *límite* que *alza* al sujeto *humilis* a esta condición a la que puede *ajustarse* (verdad ética) o renunciar por exceso o defecto. Representa una *variación* del mismo tema. «La filosofía del límite enuncia como verdad el poder recreador del ser del límite» (HV: 163). Es una *propuesta de libertad* y, por tanto, también *ética*. *Verdad y ética forman parte de una misma proposición-propuesta limítrofe*. Sin embargo, la ética tiene el carácter de una *vocación*: es una *llamada* o *cita*.

¿Cómo explica Trías esta «fenomenología de lo ético»? En primer lugar, el hombre experimenta un «silencioso decir que nada dice y sin embargo ordena» (LM: 759). Un *imperativo* vacío de contenido que es *categorico* y que nos determina a ser y actuar por medio del *juicio ético* y de la *conducta*. Es decir, hay un *emisor* de la llamada, un *receptor* y una *respuesta*. En la interpretación de Sucasas «tres niveles de subjetividad», pero que se resuelven como «una subjetividad a la par tripartita y unitaria»⁴²⁰. La ética fronteriza constituye un *acontecimiento* por el que el hombre da *respuesta libre* a la «requisitoria del *limes*»: «éste hace su acto de presencia a través de una voz, de naturaleza imperativa, que exige al fronterizo llegar a ser lo que potencialmente es» (RF: 1290). Según Trías, a esta voz *emisora* «modernamente se le llama voz de la conciencia» (*Ibid.*).

Sin embargo, es una *llamada* que se experimenta como proveniente de fuera del mundo o cerco del aparecer. «Esa voz constituye, acaso, el único testimonio que a nuestros oídos llega del cerco hermético» (*Ibid.*). Pero en cuanto audible por el hombre, este experimenta su *capacidad de escucha* que es tanto como su *condición fronteriza* o su *alzado* más allá del cerco del aparecer e, igualmente, propicia un retorno como *acción libre* en el cerco fenomenológico o mundo. Aquí tenemos tres sujetos del fenómeno ético: una *voz* que proviene del «cerco hermético» (sujeto misterico), que *escucha* el sujeto que «soy yo» (sujeto receptor) y que *respondo* a ella libremente (sujeto de la acción). Obviamente es el sujeto receptor el que experimenta este *triple movimiento* en un *único acontecimiento*.

Una voz imperativa proveniente de un sujeto ajeno a mí, situado más allá de la frontera, un sujeto metafísico, pronuncia sobre mí un juicio imperativo que puede formalizarse al modo de un «Haz esto» u «Obra de esta manera». El interpelado, soy yo. Y lo que esa voz enuncia es una orden formal, un «Yo te ordeno que...». La primera parte de la frase es pronunciada desde allende el cerco y la frontera. Luego la comunicación se interrumpe. Esa interrupción, ese hiato telefónico, funda radicalmente mi libertad (LM: 760).

La *llamada* ética constituye una cita como en el acontecer simbólico-religioso. De ahí la *vecindad*, *complementariedad* y *analogía* entre estos dos barrios. Pero es una relación fundada en el *límite* que tiene las características propias de esta *escisión originaria fundamental*. De este modo constituye una *ética ontológica* pero también *topológica* y desde luego *metafísica*. Se trata de una *ética trascendental limítrofe* en la que se resuelve tanto el imperativo categorico como la libertad del hombre. La *llamada ética* constituye un salto cualitativo desde la naturaleza hasta la condición humana: es una «voz» que impone como deber llegar a ser lo que soy, «habitante de la frontera». En definitiva, es un *alzado a la condición fronteriza*.

⁴²⁰ Cf. «Bondad y límite: la ética de Eugenio Trías», en *a.c.*, pp. 38-45.

Pero esta «voz» no tiene localización específica, representa un «lugar vacío» allende la frontera y, sin embargo, el hombre es *oyente de la palabra pindárica*. De ahí que este «sujeto ausente» pueda «alegorizarse» como *la voz de la divinidad* presente en la mayoría de las religiones (aquí radica la familiaridad pero también la distinción entre barrios). Frente a la religión que personaliza esta «voz», la ética fronteriza solo puede afirmar que es una *llamada* que proviene del cerco hermético⁴²¹. Se trata de un «sujeto metafísico» situado fuera de la frontera que «llama al sujeto radicado en el límite del mundo». No obstante, ética y religión constituyen una *cita*. Según el *órganon* categorial, la tercera categoría: la que corresponde a la determinación del *sujeto* y la *prueba del límite*.

En la tercera declaración categorial el hombre recibe el «don del límite» que se ofrece como «ser del límite». Junto con la *existencia* (segunda categoría) el hombre descubre también otro don, el del «ser *del límite*», y se convierte así en «carne del límite». El hombre se descubre *sujeto fronterizo* distinto de toda la naturaleza vegetal o animal como también la angelical o divina, «a caballo entre el mundo y el misterio, a modo de istmo entre el cerco del aparecer y el cerco hermético» (RF: 1374). En el *límite*⁴²². La tercera determinación es la categoría de la inteligencia y de la libertad. De este modo se constituye en una «prueba» para el sujeto⁴²³. «El sujeto se da *cita* con su propia libertad capaz de *responder* a la “voz” que le invita a ser, y a llegar a ser, eso que potencialmente ya es (habitante de la frontera)» (HV: 145).

Aunque ignore el origen de la «voz» («sólo sé una cosa, que se halla fuera del mundo»), sin embargo puedo denominarla como «voz interior o voz de la conciencia»: «en lo hondo de mi corazón habita esa voz: en la raíz última de eso que soy, a modo de dimensión radical del “Ego cogito, ergo sum”» (LM: 764), pero esto solo habla de la capacidad fronteriza de recepción y acción. Aquí también radica la capacidad simbólico-religiosa de personalizar en algún sentido la voz «extranjera» que me *llama* a ser fronterizo. Sin embargo, éticamente hay que preservar el «*carácter vacío*» del origen de la voz y el *carácter formal* de la proposición imperativa, sin negar que filosóficamente se trata de un «sujeto metafísico» situado más allá de la frontera⁴²⁴. Que sea un «lugar vacío» la voz de la orden y «formal» el imperativo pindárico de su llamada es la posibilidad misma de la libertad del fronterizo.

Cuando se concede valor de realidad al sujeto metafísico de allende el límite y carácter de materialidad a la pura forma verbal imperativa, entonces el sujeto que

⁴²¹ «El pensamiento crítico, metódico, esclarecido, se evidencia en su voluntad de preservar el carácter vacío del lugar del sujeto de la orden y el carácter estrictamente formal de la proposición imperativa. Ello no significa formalismo, ya que éste utiliza ese logro del pensamiento ilustrado y moderno para sancionar como positivo lo existente: el formalismo termina siempre siendo positivismo moral y jurídico. [...] El pensamiento ilustrado tiene, en efecto, plena consciencia de que el sujeto de la orden y de la palabra imperativa se halla situado más allá de la frontera y es, por tanto, metafísico, mientras que la proposición en su forma verbal, su audición y la posible respuesta y concreción material de la misma se producen en y desde la propia frontera» (LM: 765-766)

⁴²² En la tercera categoría el hombre es interpelado a vivir la *condición límite*. Es un «“separate de lo físico, salta por encima de la matriz o del regazo”, es decir, escíndete de todo deseo o voluntad de permanecer unido a la matriz» (LM: 774). Pero frente a esta *llamada a abandonar la matriz* (primera categoría), hay otra igualmente fundamental, «se me prohíbe que quiera ser y ocupar el puesto vacío del lugar sin límites (tras la frontera)» (LM: 781). Esto es, ser «carne del límite» y *vivir fronterizamente*.

⁴²³ Ante esta «voz» que llama, el sujeto ético o fronterizo experimenta «extrema indigencia y penuria» porque «carece de correlato sensible o apariencia en relación a su pretensión de alguna norma o ley que dé forzosidad y obligatoriedad a su conducta, a su *ethos*» (*La aventura filosófica*, en *o.c.*, p. 1040). Es esta *voz silenciosa* que se revela desde el «cerco hermético» (o *nouménico* kantiano) y que *habla al fronterizo como fronterizo*. «Nada de lo que es indicado, señalado o deícticamente recorrido, nada de lo que es enunciado le da indicio alguno de forzosidad relativa a su modo de conducirse» (*Ibid.*, pp. 1040-1041). No obstante, no es una voz indiferente. En cierta manera en esta llamada-recepción-respuesta se juega la condición fronteriza, heideggeriamente *le va su ser* (fronterizo).

⁴²⁴ «El vacío del verbo puede ser llenado o completado por una infinita variedad de lenguajes (legislaciones morales) que, sin embargo, penden del frágil fundamento de una inaudible e ignota voz que habla desde detrás de la barrera. Cada legislación llena como puede ese vacío» (LM: 767)

soy («Ego sum») queda dependiente, esclavo y súbdito de un sujeto ajeno que le determina y domina: allí se halla la raíz despótica de toda dominación; ya que ese sujeto encarnado situado en el otro mundo no es más que una proyección naturalizada del propio sujeto llamado e interpelado por la voz de mando (LM: 768).

La referencia simbólico-religiosa representa una potente alegoría de esta voz del «cerco hermético», pero también manifestación del carácter despótico en el que pueden derivar estas interpretaciones del «cerco hermético». La *materialidad* de la orden formal corresponde al sujeto fronterizo. Es él quien da carne a la orden formal del sujeto metafísico, el que da *continuidad* al hiato que se produce en la comunicación del imperativo fronterizo. «Esa respuesta es un libre modo mediante el cual se intenta completar la frase: “Yo te ordeno que (honres a tus padres)”, “yo te ordeno que (no desees a la mujer del prójimo)”: del otro mundo llega la primera parte de la frase. La segunda es, en realidad, respuesta que yo doy a la conminación vacía y formal de la orden» (LM: 770).

Es una «frase rota en dos pedazos» uno de los cuales me viene dado del «cerco hermético» y el otro se concreta como respuesta-acción en el «cerco del aparecer». Pero es la frase que me instituye «sujeto físico-metafísico», *sujeto de la frontera*, «con un pie en el coto y otro fuera». Esta es la propuesta de libertad limítrofe. No solo es la vocación fundamental a ser fronterizo, sino que escuchando esta *llamada* jamás «puedo asegurarme la validez o legitimidad de mi precaria interpretación de lo indecible, es decir, de la decisión lingüística mediante la cual verbalizo el silencio del otro mundo» (LM: 777)⁴²⁵. En la visión de Patxi Lanceros, esta «frase rota, cortada y rasgada, informa al sujeto al respecto de lo trágico de su condición, al respecto de la herida trágica de su propia identidad rota, de su propia existencia escindida»⁴²⁶. Sin embargo, hay una «extraña comunicación silenciosa» entre la llamada y la recepción: esta es la *condición fronteriza* que se funda en el *límite*.

Esta condición representa una *prueba con mi propia libertad*. No teniendo certeza del «justo ajuste» ético, el fronterizo la vive «angustiadamente». Se trata de la paradoja o contradicción experimentada entre la escucha de un imperativo que me ordena ser y el «carácter condicional» de mis decisiones. «Esa angustia es registrada como sentimiento del deber y de la culpa» (*Ibid.*)⁴²⁷. Para Trías, la *culpa* constituye la *base empírica* de la proposición ética. Cree que el «sentimiento de culpa» constituye un «dato fundacional, característico del fronterizo, un genuino dato antropológico, si quiere hablarse así. Allí donde hay hombre, hay sentimiento de culpa y oscura o clarificada conciencia de la misma» (LM: 785)⁴²⁸. Pero es una *culpa* que según esta exégesis debe entenderse en el sentido nietzscheano desvelado en *Genealogía de la moral*: «culpa, *Schuld*, significa en alemán lo mismo que deuda. Ser culpable es ser deudor, estar y sentirse deudor» (LM: 786).

⁴²⁵ Para Trías, las éticas, desde la platónica, aristotélica, estoicismo, la kantiana, Hegel, Nietzsche, Heidegger o Wittgenstein, y todas las demás, al igual que las alegorías filosóficas representadas en las éticas de carácter simbólico-religioso no son otra cosa que *exégesis* de la voz del *cerco hermético* que «tiene su sede en el silencio del otro mundo, más allá de la aduana del sentido» (LM: 779-780). De ahí mismo se comprende la pluralidad de interpretaciones. No obstante, existe como un fondo de misterio que las une a todas ellas en la verdad, la bondad y la belleza, aunque siempre marcadas por exégesis concretas (relativas y condicionadas) particulares o comunitarias.

⁴²⁶ P. LANCEROS, «La aventura del emisario. Del principio de la experiencia al principio de la ciencia», en *o.c.*, p. 191.

⁴²⁷ Según Trías, «sólo una conciencia crítica y esclarecida de naturaleza moral, un *ethos* ilustrado, puede, mediante asunción de esta verdad, dar a esa angustia un sentido radical, rubricado por lo que el deber impone como vocación y destino: ser carne del límite o confín» (LM: 777).

⁴²⁸ En la argumentación limítrofe, el sentimiento de culpa (y leyes universales como «la prohibición del incesto» y «la tabuización del ser sagrado») constituye algo cualitativamente característico de la condición fronteriza. «Constituye algo diferencial y distintivo del habitante del límite el ser finito y, en consecuencia, existir en régimen de culpa, o instituir un orden de ser cuya fundación constituye cierto fundamento en falta» (LM: 785).

¿Con quién se tiene esta *deuda (culpa)*? En el análisis fronterizo la deuda significa estar referido a alguien. «En tanto no se pague esa deuda contraída, el sujeto se halla en falta» (*Ibid.*). Es esta *deuda* la que determina la *conciencia de culpa* y el *sentimiento angustioso* consecuente. Es esta *angustia* la que supieron comprender Freud y Heidegger: «la referencia a un no lugar, imposible de determinar desde el sujeto, desde el cual éste ha sido arrojado, expulsado, hallándose en un callejón oscuro y angosto que siente como cerco, lugar limitado y encerrado» (*Ibid.*)⁴²⁹.

Se es culpable, en última instancia, porque ese sujeto que es y encarna el límite mismo y la frontera del mundo se sabe definido, cercado, es decir, finito: referido a un antes en el cual aún no existía, o era, cuando más, proyecto o sueño de los propios progenitores; y referido a un después en donde habitará el mismo lugar sin límites donde yacen los ancestros muertos. Se es, pues, consciente de esa finitud cercada (LM: 787).

En la argumentación fronteriza esta *deuda* constituye la «culpa originaria o pecado original» presente en los relatos simbólico-religiosos que desencadenan lo humano como seres libres y finitos. Seres fronterizos a mitad de camino entre la cuna y la sepultura. Pero ante esta *cita* ética que representa la *llamada*, un *encuentro en el cerco fronterizo* entre el *cerco hermético* y el *cerco del aparecer*, el habitante de la frontera descubre su *vocación y razones para obrar en consecuencia*. La *respuesta* representa un *regressus o descenso* que sigue al *alzado* de la condición fronteriza. Sin embargo, siendo su fundamento un imperativo vacío y escindido, el fronterizo descubre su libertad de acción, más propiamente, «se ve en la necesidad de hacerse cargo, desde su libertad, de esa respuesta» (LM: 790). Este es el origen de los múltiples lenguajes morales y propuestas éticas en los que cada «experiencia de libertad» configura el *ethos* de una comunidad o ciudad.

¿Cómo comprender la verdad y el error, el bien y el mal en esta *ética fronteriza*? Ya se ha afirmado que se trata de un imperativo pindárico que el sujeto escucha como una llamada y que le instituye fronterizo. Pero es un imperativo escindido fundado en el propio *límite*. «Es el gozne como tal, o el límite en tanto que límite, lo que asegura firme y contundentemente el doble distanciarse y extraversarse de las dos partes de la frase ética escindida, así como el doble distanciarse y extraviarse del indicativo y del imperativo»⁴³⁰. Porque hay *límite* existe la posibilidad de dos ámbitos y de habitantes de la frontera que tienen justamente en esta *bisagra* su condición de posibilidad, su razón de ser y su fundamento. En suma, se trata de una *ética del límite* que une y escinde en una misma realidad la condición fronteriza del hombre, así como el carácter escindido del imperativo ético. El hombre es constituido «carne del límite», «límite o gozne» entre el cerco del aparecer y el cerco hermético. Este es también el carácter pindárico del imperativo categórico: la llamada a realizar la potencial condición fronteriza.

La *verdad ética* limítrofe se comprende como *ajuste o adecuación del fronterizo con su condición*. En este mismo sentido, el error se ha de comprender como un *errar o extraviarse de la condición fronteriza*. «Error es, siempre, dejar en ocultación u olvido, o destruir y aniquilar, esa condición y régimen general del gozne que determina, topológicamente, la condición misma del habitante de esa zona fronteriza»⁴³¹. Se trata de dos modos de error que derivan

⁴²⁹ «Alguien, pues, arrojó al sujeto al ser en ese angosto cerco y le dio el ser: su base física, su carne; su base lógica, su palabra y su capacidad de proyectarse y proponer. Ese alguien se dibuja como autor del propio sujeto angustiado y culpable. Críticamente aparece como el doble ancestro muerto, como la doble sombra andrógina del padre y de la madre originarios, de cuya matriz derivan el padre y la madre singulares con quienes el sujeto se determina de modo inmediato, infantil, primaveral, primerizo» (LM: 786)

⁴³⁰ *La aventura filosófica*, en *o.c.*, p. 1049.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 1055.

fundamentalmente del olvido de la condición fronteriza. Una de estas modalidades la representa la afirmación del «cerco hermético» como único ámbito existente, la segunda es justamente la antípoda, la afirmación absoluta del «cerco del aparecer». Entre la transcendencia absoluta y la inmanencia radical, la bisagra la constituye el límite. Sin embargo, según Trías, «ambos extravíos se corresponden con las inclinaciones de dos destinos históricos: el griego y el hespérico»⁴³².

Asimismo, el bien y el mal fronterizos se inscriben en este *ajuste con el límite*. Según Trías, «debe entenderse por bondad el ajuste del fronterizo con el propio límite o frontera, o gozne, que constituye el lugar, topológicamente encarado, en donde habita»⁴³³. Es en el *límite en sí mismo*, «lugar mismo de la diferencia como diferencia», donde se produce la verdad, la justicia, el bien. Todos ellos representan un ajuste con el límite en sí mismo, «entre el límite y sí mismo». Es también en el *límite* donde tiene lugar el diferenciarse entre los cercos del aparecer y hermético. En este mismo sentido, el mal y su concreción en la «inhumanidad»⁴³⁴ deben entenderse como «negación del límite»: «sucede cuando tal ajuste o bien no llega a producirse, o se destruye y olvida»⁴³⁵. Representa, así, el olvido o negación del límite que se manifiesta como afirmación de «lo infinito verdadero». En definitiva, *el mal se produce cuando se piensa que no hay límite, ni condición fronteriza, ni diferenciación entre cercos*.

El mal se produce cuando se quiere pretender que todo se agote en el ámbito del aparecer, o que todo, el todo, lo absoluto, sea forzado a manifestarse y revelarse (así en Hegel), o bien si se quiere o pretende que todo, el todo, el absoluto se repliegue en un único cerco afirmado, el cerco teológico-teocrático que impera y reina, desde su místico encierro en sí, sobre todo lo que aparece, reducido entonces a sombra, vanidad, quimera, sueño, humo, nada. El mal se produce si se reduce a nada o bien el cerco hermético o bien el cerco del aparecer⁴³⁶.

⁴³² *Ibid.* Según el propio Trías, «ambos extravíos surgen de no haber puesto medida y limitación a la inclinación natural y espontánea del propio destino histórico» (*Ibid.*). De no haber reconocido el *límite* como fundamento.

⁴³³ *Ibid.*, p. 1056.

⁴³⁴ En la visión fronteriza, «cuando se pone como principio y causa del ser, del actuar y del decir-pensar algo infinito, sea trascendente, sea immanente, entonces sobreviene de modo causal lo inhumano» (*Ibid.*, p. 1060). Es el *mal* que en épocas históricas está representado en la sacralización de la razón ilustrada que ha generado *tiempos pródigos en inhumanidad*, pero también son los siglos de sangre por motivos religiosos, fundamentalmente durante el predominio del ciclo simbólico-religioso. Al contrario, la *humanidad de lo humano* se realiza en la medida en que se da la *adecuación* entre el decir, juzgar, obrar, determinarse y decidirse del hombre con su condición fronteriza. En definitiva, *adaequatio* con el *límite*. En esta perspectiva, Trías destaca un «doble sentido» del término *humanidad* que, sin embargo, «guardan un secreto parentesco». Por una parte, *humanidad* significa algo fáctico, la *condición humana* (contrapuesto a lo animal, lo vegetal o lo angélico y divino): limítrofemente la condición potencial (*esencial*) fronteriza del hombre, *materia de inteligencia y pasión*. Pero también tiene una significación de carácter ético-metafísico que «se contraponen tajantemente a lo no humano en un sentido e inflexión ético-metafísica peculiar: a lo inhumano» (*Ibid.*, p. 1061). Desde este punto de vista, «se puede ser humano, demasiado humano; o bien humano en el sentido acorde a la condición de límite; se puede bascular entre el juicio heroico-trágico sobre las virtudes de aquel que se alza por encima del cerco realizando humanidad, lo humano, o bien el juicio irónico y cómico sobre la percepción de los excesos que provienen de la demasiada humanidad (fragilidades, debilidades); pero en ambos casos se puede hallar el justo medio de lo humano en su tajante contraposición con lo inhumano» (*Ibid.*, pp. 1061-1062). Se podría decir que realizar la humanidad en sentido ético equivale a *asumir la condición fronteriza* y la *llamada ética* que se recibe con este *alzado* fundante de la *libertad*. O de otro modo, «la humanidad es aquel ente que puede realizar en el mundo humanidad (en el segundo sentido) o bien inhumanidad» (*Ibid.*). La condición humana «esencial» en un sentido tradicional, *potencialmente fronteriza* en la comprensión del límite, se define fácticamente en esa posible alternativa de elección y decisión entre lo humano y lo inhumano. De este modo, «en la medida en que lo inhumano es efecto de una decisión libre, se distingue radicalmente de lo simple y fácticamente no-humano. Nunca el animal es inhumano. Lo inhumano sobreviene como efecto del desacuerdo entre el fronterizo y lo que es, límite y medida del mundo» (*Ibid.*). *Lo inhumano es el ser, decir y obrar sin límite ni medida*: indeterminado, informe, inconmensurable, infinito, ilimitado.

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ *Ibid.*, pp. 1056-1057.

El mal significa la *negación* personal o comunitaria de la *diferencia* misma entre cercos, de ahí que represente una *negación del límite*, y se da por afirmación absoluta de uno de los cercos limítrofes y, por tanto, en despótica «ocultación» (*negación*) del otro. Constituye así una *reducción a nada* de uno de estos ámbitos con lo cual es también todo intento de *introducir esa nada dentro del ámbito de lo que hay*. Sin embargo, «lo que hay, el ser, como sabe el sujeto epistémico, es a la vez lo que aparece y lo que se repliega en sí, uno y otro brotando del gozne o límite»⁴³⁷. Esta *nada* deslizada dentro del ámbito de lo que hay tiene el nombre filosófico de «*nihilismo*», pero también la posibilidad histórica de la libertad del fronterizo: el que es *encarnación del límite* puede vivir en *ajuste* con él o también en *desajuste*.

Ser fronterizo se podría decir que es *vivir* en el «resplandor de la verdad», entendida como «concordancia en el decir, actuar, obrar y decidirse con relación a esa condición de línea o límite, es decir, si el fronterizo se adecua a su condición de frontera, elaborando un *ethos*, un *epos* y una *episteme* relativa a dicha condición»⁴³⁸. Como se ha visto, esta fenomenología de la ética fronteriza pone en relación toda la ciudad filosófica con sus respectivas circunscripciones, especialmente con el barrio simbólico-religioso. En este último sentido las referencias pueden ser tanto explícitas como implícitas. Por ejemplo, Trías sostiene que «la muerte, al revelar la nada, es la gran prueba de la ética fronteriza» y vivir su anticipación como «pequeña muerte» («des-subjetivación del sí-mismo») constituye una *experiencia espiritual*.

En este sentido, no podemos olvidar que se trata de una *ética fronteriza* que se propone en el contexto de una vislumbrada *edad del espíritu* de conciliación o consumación entre idea y símbolo. Este contexto marca el vocabulario ético limítrofe, las recurrentes *referencias simbólicas* («alegóricas» a las revelaciones religiosas), especialmente judeo-cristianas y, sobre todo, la comprensión del origen y fundamento de la «voz» que llama a la condición fronteriza. En tal sentido, la íntima relación que parece manifestarse con la religión forma parte de un movimiento más radical, el de la *experiencia espiritual* por la que apuesta la filosofía del límite.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 1057.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 1059. Esta imagen del «resplandor de la verdad» recuerda la noción de «*veritatis splendor*» de la teología cristiana. «Llamados a la salvación mediante la fe en Jesucristo, “luz verdadera que ilumina a todo hombre” (Jn. 1,9), los hombres llegan a ser “luz en el Señor” e “hijos de la luz” (Ef. 5,8), y se santifican “obedeciendo a la verdad”» (JUAN PABLO II, *El esplendor de la verdad*, Trípode: Caracas 1993, p. 3). En definitiva, «el esplendor de la verdad brilla en todas las obras del Creador y, de modo particular, en el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios (Cf. Gn. 1,26), pues la verdad ilumina la inteligencia y modela la libertad del hombre» (*Ibid.*). En la especulación triasiana, este «resplandor» tiene el nombre de «espacio-luz» que es «domicilio del ser del límite y fulgor de su refulgencia (en la existencia en exilio y en éxodo, acosada por la nada; y en la inteligencia fronteriza, a modo de brillo que ilumina, o que enciende la luminaria del sentido)» (RF: 1375). Pero la argumentación triasiana da un paso más en esta idea de la «refulgencia» del espacio-luz. «El espacio-luz es el límite concebido en su más pura y diamantina transparencia» (*Ibid.*). Es una *trasparencia* que se da en la realidad y en la inteligencia y, naturalmente, en la *verdad* como «justo ajuste» de las dos. «Una verdad que tiene su lugar de irradiación en ese espacio-luz que la funda y constituye» (*Ibid.*). En cuanto al *sujeto fronterizo*, inteligente y libre, «se le ofrece el espacio luz como experiencia anticipada de una verdad que puede asentar su nido en el árbol futuro (por decirlo en forma nietzscheana)» (*Ibid.*) Es aquí donde tiene lugar y se descubre la intersección y conjunción entre razón fronteriza y realidad, pero también de la «inteligencia simbólica con lo que se le revela del cerco hermético». ¿Cómo comprender, entonces, este *espacio-luz* fuente y fundamento de toda intersección y conjunción, por tanto, de toda verdad y de toda ética? Se le puede llamar propiamente «espíritu». Es más, «el Dios del límite sería la personalización de ese espacio-luz que constituye el hábitat y la naturaleza misma de ese espíritu que solo puede anticiparse» (*Ibid.*). Se trata de una *comprensión espiritual* de la «idea suprema filosófica» del *límite* como *espacio-luz*. Para Trías esta experiencia no solo habilita a la religión como barrio de la filosofía del límite, sino la propia aventura filosófica en toda su radicalidad. Esta idea del «Dios del límite» (que es *intersección* entre la realidad y la verdad, entre la inteligencia y el cerco hermético, en fin, la *experiencia espiritual* que se da en la *condición fronteriza*) puede tener en la figura de «Jesús-Cristo» de la teología cristiana (*verdadero Dios* y *verdadero hombre*, imagen visible de Dios invisible y «hombre perfecto» que nos descubre nuestra verdadera vocación: vivir en el resplandor de la verdad) un ideal o paradigma de la anticipación de esta experiencia o plenitud fronteriza. Es decir, un modelo o ideal arquetípico de la «existencia espiritual» de la venidera «edad del espíritu». Más adelante (al final de la tercera parte), a modo de *excursus*, se explorará el paralelismo cristología fundamental-antropología fronteriza a partir del dogma cristiano de la «encarnación».

Por mucha que sea la suspicacia que el término *espiritualidad* suscite en medios agnósticos, o de una modernidad poco flexible, no se me ocurre llamar de otro modo a aquello que se descubre como una plusvalía de sentido en ciertas manifestaciones personales, místicas, gnósticas, pero también artísticas, literarias, musicales, o en nuevos modos de acercarse a lo religioso a partir de la experiencia propia, o en una filosofía que aspira a promover una inflexión en valores, conceptos y formas de vida⁴³⁹.

Se trata de hacer «*habitable*» este mundo o ámbito del aparecer mediante una comprensión completa de la realidad o *lo que hay*. Este sentido tiene la ética fronteriza y la ontología trágica de los tres cercos que la fundamentan. En este marco se comprende la ciudad del límite y los barrios que la conforman. En definitiva, en esta *ética* como en toda la especulación de la filosofía del límite lo que subyace insoslayablemente es la «Idea filosófica» del *ser del límite que se recrea*, la cual le da armonía y coherencia a toda esta construcción.

De este modo se podría decir que en esta fenomenología fronteriza religión y ética tienen su origen en una *cita*. Un encuentro que desde la onto-topología (barrio filosófico) representa la determinación por la cual el hombre es *alzado a la condición fronteriza* (tercera categoría). Éticamente este *encuentro fronterizo* representa una «voz» que el potencial habitante del límite «escucha» («voz de la conciencia») y a la cual *responde*. En este sentido, el diálogo ético voz-recepción-acción tiene en el *suplemento simbólico*, especialmente el religioso, otro modo de comprensión complementaria. Pero la ética, a diferencia de la religión, críticamente se ha de situar en la enunciación del «cerco hermético» de donde proviene la «voz», inaccesible de modo directo para la razón fronteriza.

Éticamente la «voz» que llama a ser fronterizo, fundamento de la libertad, ha de ser vacía y formal, cuya *materialidad y concreción* la representa el fronterizo en sus decisiones y acciones libres. Es una *llamada* que forma parte de lo indecible. De ahí el recurso a la comprensión por la *vía* del *suplemento simbólico* tanto *religioso* como *estético*. No podemos olvidar que también «en la obra de arte se da palabra material, concreta y viva a lo indecible» (LM: 795). En definitiva, el *suplemento simbólico* constituye una «ayuda complementaria» (indirecta y analógica) de esta exposición fronteriza, como también la ofrece en la argumentación del *órganon* categorial onto-topológico (en todo esto subyace el «arquetipo» que une *idea* y *símbolo*, dos modos complementarios de revelarse y referirse lo mismo).

¿Cuál es la *naturaleza* de esta voz? Esta «voz» que llama y alza al hombre a la condición fronteriza es interpretada en el pensamiento limítrofe de varios modos complementarios. Es una llamada desde el «cerco hermético» marcada por la *escisión* del propio *límite*. Entre la llamada imperativa a ser fronterizo y la recepción de la misma por el potencial habitante limítrofe hay una «hiato infinito» que funda el origen hermético de la llamada y la libertad de receptor. *Este hiato lo constituye el límite en sí mismo*: «el gozne que une-y-escinde esa “voz” del allende el límite y la inserción del fronterizo en el cerco del aparecer»⁴⁴⁰. Es una «voz silenciosa» que la *razón* puede reconocer como «voz de la conciencia» y la *religión* concreta simbólicamente como revelación o mandato divino. Se trata, así, de una *proposición ético-metafísica*.

Pero, ¿éticamente cuál o quién es el *sujeto* de esa «voz»? En *La razón fronteriza* este «sujeto» parece representarlo el propio hombre en su condición limítrofe. Frente a la concepción «*sustancial*» de la condición humana, el sujeto fronterizo es «un sujeto enroscado en esa frontera que lo desdobra; un sujeto urgido y apremiado a “llegar a ser” eso que, esencialmente, “ya es” (habitante de la frontera)»⁴⁴¹. De este modo, *asumir esta «condición*

⁴³⁹ E. TRÍAS, «Prólogo», en *Creaciones filosóficas I. Ética y estética, o.c.*, p. XXXII.

⁴⁴⁰ E. TRÍAS, *La razón fronteriza, o.c.*, p. 67.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 73.

escindida» constituye el fundamento de la ética fronteriza. Sin embargo, esto no resuelve el carácter de la *llamada o cita*. No obstante, la «muerte» del sujeto limítrofe se convierte en «la gran prueba de la ética fronteriza», no solo por su anticipación que «reta e incita al fronterizo a un “vaciado” respecto a su propia voluntad relativa a *ser sujeto*»⁴⁴², sino que abre la *posibilidad escatológica y futura* «de un evento *espiritual* en el que se den cita, en la frontera del mundo, el fronterizo con su auténtico sí-mismo (su *daímon* propio)»⁴⁴³.

De este modo, la anticipación de la muerte constituye una «genuina experiencia espiritual» pero también la *experiencia ética*, pues de alguna manera representa un encuentro del sujeto con esa «voz» que es su sí-mismo ideal, «su doble ideal y su espejo no empañado», su *daímon* situado en el cerco hermético. La ética fronteriza constituye un *acontecimiento espiritual* (en el sentido de la «*espiritualidad*» más arriba señalada como «plusvalía de sentido»):

Yo propondría dejar de hablar de ética y de lo ético y referirse, en cambio, a lo que en el *ethos* acontece: el genuino *acontecimiento ético* del encuentro del sujeto personal consigo (con su *daímon*), por mucho que ese agente externo personal (ángel tutelar, *daímon* propio) no comparezca en experiencia visionaria, con toda su majestad y magnificencia en aspecto y figura (PR: 198).

La *ética fronteriza* no es solo la *dimensión práctica* de la razón sino también un *acontecimiento simbólico* que se explica como *encaje o desencaje* del sujeto con su *daímon*. El *ethos* del fronterizo adquiere así un despliegue simbólico inscrito en la lógica propia de la barruntada «*edad del espíritu*». Pero no significa que pierda su dimensión de razón práctica. De hecho constituye una de las vías de la razón fronteriza, pero una «razón» (*gnoseología* y *ética*) que como el «suplemento simbólico» (*arte* y *religión*) están fundados y giran en torno a la manifestación del *límite*, es decir, *el ser del límite*. La ética fronteriza manifiesta el encuentro o desencuentro del fronterizo consigo mismo, esencialmente desdoblado entre el cerco del aparecer y el cerco hermético. «El *ethos* del sujeto es el *daímon* propio. Eso significa que el *daímon* es lo que dota de oriente y de sentido a la conducta y al comportamiento, al *ethos*» (PR: 199).

Esta *condición escindida del fronterizo* lo hace *símbolo del límite*, «escisión absoluta», pero hace también que la ética pueda comprenderse como un *acontecimiento simbólico*. «El sujeto se halla, por consiguiente, desdoblado. O mejor, se halla partido, como una moneda o medalla, una de cuyas partes constituye la principal pertenencia del sujeto (su signo de identidad), mientras que la otra parte ha quedado como una propiedad y pertenencia de su *alter ego* que es el *daímon*» (PR: 201). Sin embargo, la ética como acontecer simbólico solo constituye una prueba del límite como fundamento: *acontecer simbólico* son también el conocimiento⁴⁴⁴, la religión y la estética, porque «razón fronteriza» y «suplemento simbólico» son las *dos vías de recreación* de lo mismo. Ambas son manifestaciones *arquetípicas* de un mismo *límite*. En definitiva, «el acontecimiento existencial simbólico es, ante y sobre todo, un acontecimiento filosófico» (PR: 203).

Resumiendo esta argumentación fenomenológica de la ética fronteriza, que concluye como *acontecimiento simbólico*, ¿qué lugar ocupa la divinidad o lo divino? Fundamentalmente una *alegoría*. Un modo concreto de comprender indirecta y analógicamente el *acontecimiento* por

⁴⁴² *Ibid.*, p. 150.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁴⁴ El *imperativo socrático* «¡Conócete a ti mismo!», «es, a la vez, imperativo ético e imperativo gnoseológico, o gnóstico» (PR: 203). La *verdad* fronteriza se comprende como *ajuste o adecuación* del fronterizo con la realidad del límite. Esta es la importancia del *órganon* categorial: cada categoría es a la vez *declaración del límite* y posibilidad de *acceso* del fronterizo. Además, a partir de la *unidad arquetípica* que fundamenta esta *columna vertebral*, las siete categorías pueden ser comprendidas y articuladas como *determinaciones tanto de la razón como del símbolo*.

el cual se estipula una *llamada-escucha-respuesta*: un Dios que se revela, Moisés o el pueblo que escucha sus mandatos y actúa-responde en consecuencia. *Voz* que no siempre es diáfana y *respuesta* a veces ajustada a la llamada (bien), otras como desajuste (mal). Carácter de la *llamada* que preserva su ser hermético (incluso religiosamente) y modo de *respuesta* que funda la libertad. Obviamente, tampoco se trata de una separación y distinción radical ética-religión. No es este el talante esencial del pensamiento limítrofe⁴⁴⁵.

La determinación del «sujeto» ético que *llama* a ser fronterizo, como igualmente el «sujeto» de la *cita* que convoca el acontecimiento religioso, se comprenden como acontecer simbólico: *pertenecen «ambos» al cerco hermético y determinan la ética y la religión como encuentro o desencuentro –en el cerco fronterizo–* entre el sujeto llamado a este alzado y esa «X» siempre ignota y solo alegóricamente personalizada. En suma, se podría decir que se trata de «un único» sujeto ignoto cuya personalización como «*Dios del límite*», «*daímon*», e incluso «*voz*», tiene ante todo un *carácter metodológico*. Esto mismo habría que decir de los «tres sujetos» de la *llamada-escucha-respuesta ética*: esta *condición tripartita es metodológica* y se comprende como *acontecimiento simbólico*. «La ética tiene en el símbolo su determinación, su contraseña» (PR: 202).

La *septena categorial*, junto con el *principio de variación* como *recreación del límite*, constituye el fundamento ontológico y filosófico que articula toda esta *idea filosófica* y hace de la categoría de la *cita* la determinación del sujeto ético como *encuentro* o «experiencia espiritual»⁴⁴⁶. Se podría decir, así, que se trata de *enfoques metodológicos* que se resuelven en el «*espacio-luz*», «lugar de acontecimientos radicales y absolutos». En la visión fronteriza, «en él acontece la conversión de la existencia en encaje simbólico, o la trasfiguración del ser en símbolo, o la producción de la verdad (que es conformidad o *conversio* del ser limítrofe en *lógos* simbólico)» (PR: 214).

En *El hilo de la verdad* el «ser del límite es, también, el sujeto (1) que invoca y convoca a ese sujeto (2) que *se da* en la experiencia de lo que somos; se propone, así como *propuesta*, expresada a través de la “voz”, la que apremia al sujeto (2) a ser, o llegar a ser, lo que potencialmente es» (HV: 151). Categorialmente, el «ser del límite» (la séptima categoría de consumación) *es declaración-propuesta y la expresión misma de dicha declaración*: determina la verdad de lo que se da en la existencia y propone a la libertad del fronterizo una posible respuesta. Esta determinación no es revelación del carácter problemático de la proposición ética, sino manifestación del fundamento de la idea filosófica limítrofe. «El sujeto (1) de esa propuesta, o proposición, no puede ser determinado; o solo admite una inferencia indirecta y metonímica, bien pertrechada de mediaciones simbólicas» (*Ibid.*).

Así, estamos ante una *proposición* que es «*ético-ontológica*»: «ese sujeto (1) es el sujeto (=x). Que es, a la vez, *declaración* de la verdad del ser del límite, y *propuesta* (imperativa) que reta a la libertad del sujeto que inviste de límite» (HV: 152). Aquí mismo Trías señala que ese *sujeto «x»* «forma parte de ese sujeto *que somos*. Pero de ningún modo es reductible a esa condición (humana, fronteriza) en la que nos reconocemos existiendo» (HV: 129). En definitiva, es *parte de nosotros mismos* y a la vez sujeto (x) incógnito «de donde esa “voz”

⁴⁴⁵ En este sentido, *el daímon ético no sería divino ni mortal*, sino que «equidistante entre mortales e inmortales, puede el *daímon* salir al encuentro, cual semidiós, del sujeto al que tiene encomendada su asistencia, y poner en comunicación así, de forma hermenéutica, a ese sujeto de carácter mortal con las formas inteligibles (o las claves del sentido de lo bello, de lo bueno, de lo verdadero)» (PR: 202).

⁴⁴⁶ Como «*experiencia espiritual*» el *daímon* ético constituye un *a priori* en relación al sujeto. Un agente *mediador* entre la «voz» del cerco hermético y el sujeto del «cerco del aparecer». Sin embargo, en el *alzado* que experimenta el *humilis* por el cual se descubre *fronterizo*, religiosamente con «alma» espiritual o principio divino, el *daímon* es «*pneuma*» (espíritu). Una *dynamis* (fuerza o potencia) ligada al fronterizo, al mismo tiempo que «perfectamente distinguida de éste», que puede provocar en el sujeto una «experiencia carismática» (PR: 206). Desde este ángulo, el «justo ajuste» ético constituye una «*experiencia de la gracia*». Una «gracia» que constituye una *experiencia personal del sujeto*.

puede, en nosotros, alcanzar pronunciamiento y expresión» (*Ibid.*). Esta es la fenomenología lógico-simbólica en la que se inscribe la ética fronteriza. Y aquí también tiene la posibilidad de exponerse y proponerse como *ética cívica o política*.

¿Cómo explica la ética fronteriza este movimiento del *ethos* del sujeto a la concreción cívico-política? Según la exposición triasiana del *imperativo pindárico* («categórico» *more kantiano*) se infieren «dos prescripciones» que marcan la ética limítrofe: *una llamada a alzarse a la condición fronteriza y al mismo tiempo la exigencia de mantenerse en el límite*. El *alzado del humilis* significa *desprenderse* de la categoría matricial de la naturaleza. Pero en cuanto a *mantenerse en el límite* representa la exigencia de «habitar el límite del mundo, sin pretender rebasarlo»⁴⁴⁷. Y esta segunda exigencia compete a la relación de uno consigo mismo y con los demás. De aquí deriva el fundamento de una ética cívica o política y constituye la exigencia comunitaria de mantenerse dentro del *límite*.

La ética de la ciudad en su conjunto o ética política representa la exigencia profunda a vivir la mayor correlación que fundamenta el pensamiento limítrofe: *el poder recreador del límite* frente al *poder despótico del centro*. Este último es el propio de quien pretende colonizar el centro del laberinto como *poder infinito*, o de otra manera, situarse más allá del límite. Se trata de vivir la *condición deudora de los habitantes del límite*, salvada mediante este *alzado ético* que hace de la *frontera* «su patria y su espacio cívico de convivencia»⁴⁴⁸.

Se trata, negativamente, de impedir que nadie se alce por encima de su propia condición limítrofe y fronteriza (como sucede en toda forma de tiranía, despotismo o dominación ilegítima). O de que nadie pretenda ocupar; o usurpar, el lugar vacío en donde se afinca la subjetividad de la que procede la orden imperativa; tal lugar vacante puede concebirse, en términos míticos simbólicos, como el lugar o sinlugar, del Dios o del Padre muerto⁴⁴⁹.

La *ética cívica* representa en este diálogo llamada-escucha-respuesta un *retorno* desde el *alzado fronterizo* a la significación y sentido del *cercos del aparecer*. Manifiesta la condición inteligente del fronterizo que se expresa y concreta en la capacidad de *lógos*. En definitiva, la *capacidad de interpretar el mundo* (cuarta determinación categorial) más allá de *egoísmo* congénito matricial, pero también de quien descubre una *existencia debida* en exilio y éxodo, solo *salvada* a través de este *alzado*. No obstante, la condición fronteriza no significa un desarraigo radical de la matriz (*materia de la existencia*), ni una negación absoluta del *poder del límite* que tienen los fronterizos como *don*. Al contrario, representa una *prueba de verdad y libertad*: la de ser (justo ajuste) habitantes de la frontera (carne del límite) y la de compartir este *hábitat*.

En la ética fronteriza, el imperativo que proviene de esta ignota «voz» constituye formalmente un «*a priori* ético-práctico del que puede derivar la propia condición cívica y social del habitante de la frontera». Representa entonces el reconocimiento mutuo de la «naturaleza» fronteriza de todo ser «materia de inteligencia y pasión». «No hay civilidad ni ciudad, *polis* ni sociedad legítimamente fundada sin esa precedencia *a priori* de dicho imperativo ético»⁴⁵⁰. Una ciudad es, así, una *comunidad de fronterizos que cultivan y colonizan esta franja habitable* entre el «cercos del aparecer» y el «cercos hermético».

⁴⁴⁷ E. TRÍAS, *La razón fronteriza, o.c.*, p. 69.

⁴⁴⁸ «Ser constitutivamente deudor, o culpable, consiste en saberse fundado por un fundamento en quiebra, o ser portador fundamental de una «inanidad» que afecta a la propia condición fronteriza» (*Ibid.*, pp. 70-71).

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, pp. 74-75.

Puede decirse que en ese espacio *a priori* los sujetos fronterizos efectúan de modo implícito un «contrato» en virtud del cual pactan dejar vacante el lugar vacío de allende el límite (lugar, o no lugar, del Padre ausente, o del Dios muerto); así como también pactan, en genuina comunidad fraterna, dejar a resguardo, bajo tierra, la materia matricial, o maternal, que constituye la *base* de su existencia fronteriza, así como la condición material misma de su alzado al rango *cívico y político*⁴⁵¹.

También una vez expuesta esta fenomenología de la ética fronteriza se comprende la exposición temática que se desarrolla en *Ciudad sobre ciudad* y quizá igualmente su ubicación aquí al final de los barrios limítrofes. En cuanto al *quartier* ético, tres apartados son foco de reflexión: el relativo a la «acción y pasión» en la ética en el que la *pasión* queda definida como una «disposición que determina el *ethos* y el carácter del sujeto» (CC: 220)⁴⁵². Una idea que ya aparece desarrollada en diálogo con la ética de Spinoza en *Tratado de la pasión* (1978). Le sigue la justificación de la ética como «uso práctico de la razón fronteriza» con la cual se establece la conjunción entre ética y nuestra condición humana. Y finalmente la relación entre ética y estética, que en cierta manera completa la unidad profunda entre *razón fronteriza* y *suplemento simbólico* fundada en la conjunción arquetípica de *idea* y *símbolo*, ahora recreada en el terreno *práctico-poiético*.

En este último sentido, *el arte tiene una virtud particular que lo relaciona con la ética*: la de «mostrar el *ethos* del habitante del límite (en sus complejas interacciones comunitarias)» (CC: 253), porque la creación artística muestra «la verdad subyacente a la realidad a través de la revelación de conductas buenas y malas, humanas e inhumanas. Revela, por ejemplo, formas de extralimitación, desmesura y obcecación como las que se advierten en las grandes tragedias áticas» (*Ibid.*). Según Trías, en la *poiésis* o *creación* «resuena, pues, la *praxis*, o el modo de conducir el *ethos* a través de ésta. Pero lo hace a través de una mediación (indirecta, analógica) de las Ideas que pueden orientar dicha acción. Ideas relativas a nuestra propia condición, y a su propensión a conductas inhumanas; ideas relativas al drama y tragedia de nuestra propia libertad» (CC: 254).

Desde este punto de vista ético, la tragedia griega «muestra el *ethos* del héroe trágico y de su entorno; y en esa *mostración* produce, como dice Aristóteles, un efecto “catártico” en el receptor al suscitarle compadecimiento y pavor» (CC: 256). En esta interpretación de la catarsis obrada en el arte público griego, toda la obra tiene esta dimensión ética. De este modo, «el contrapunto del coro da la entera medida de la cuestión ética que allí se plantea, en el arco tenso que conduce de la *hybris* a la *phronésis*» (CC: 265). En definitiva, en esta forma de *poiésis* griega «resuena» lo ético de un modo *indirecto y analógico*. Es decir, como *acontecimiento simbólico*. En la reflexión limítrofe, a través de los personajes (figuras o máscaras) de las tragedias (como Edipo Rey, Antígona/Creonte, Agamenón-Yocasta-Orestes) «resuena la voz de lo ético». Para Trías, esta *simbolización de lo ético* «podría extrapolarse también a todos los demás dominios del arte, tanto de las artes fronterizas como de las artes apofánticas» (CC: 266).

En el terreno de la *ética cívica-política*, especialmente la que se expone de modo sintético en *El hilo de la verdad*, dos conceptos binarios parecen orientar esta reflexión. Por una parte la

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁵² Para Trías, «la pasión se adelanta a la razón haciéndola posible. La pasión se adelanta al uso activo y práctico de la razón, proporcionándole una base empírica» (CC: 222). Es decir, antes que la *razón* está la «materia de inteligencia y pasión», fuente del conocimiento y de la acción inteligentes. La ética sin esta asunción de la condición humana subsiste en la pura indeterminación. De ahí la importancia que tiene el concepto de «inhumanidad» en el *ethos* del fronterizo. «*Es propio de la condición humana la posibilidad de contra-decirse, o de comportarse en un sentido que contradice las condiciones mismas de una posible definición de lo humano*» (CC: 229). Esta es la esencia de la *libertad* fundada en el *límite*. En este sentido, la ética fronteriza representa un *humanismo de la libertad y de la responsabilidad* afianzado en la propia condición humana inteligente y libre. Una *libertad* que tiene inscrita la temible posibilidad de lo *inhumano*.

«política de la verdad» en la línea del «poder recreador» del límite, por otra la estructura o «poder de dominación» del «centro». En cuanto ética que se funda en la onto-topología del límite es propiamente una *proposición filosófica* que se inscribe en el *poder de recreación*. Onto-topológicamente el fronterizo o habitante de la frontera es *lugar* del «ser del límite» que se sitúa en el cerco fronterizo. Habitar el *cerco fronterizo* es ser limítrofe, *encarnación del límite*, pero al mismo tiempo es una proposición: *vivir la condición fronteriza*.

El «poder del centro» representa una *sombra* del carácter jánico del fundamento y de la posibilidad esencial que tiene el habitante fronterizo de situarse más allá del límite. «Poder del centro» que en esta perspectiva comunitaria o manzana cívico-política se expande por todos los barrios como *poder de dominación*. Este *dominio* se convierte en un «perpetuo obstáculo y reto a la verdad y libertad» del habitante de la frontera. Verdad y libertad que constituyen un «derecho» del habitante del límite y facultades en las que se funda la ética-política más allá del propio sujeto, pero también allende o aquende los relativismos y localismos absolutos.

Esta propuesta de verdad y libertad propone el límite como «puerta de acceso y salida del laberinto, donde se halla atado el hilo de Ariadna, o hilo de la Verdad, que es también el hilo que permite la libertad y el rescate de ese jardín mágico que, a modo de trampa y obstáculo, dificulta, pero a la vez pone a prueba, a todo fronterizo» (HV: 196). Aquí radica también el relato y la argumentación sobre la vida del fronterizo. La misma consiste en una «iniciación, una prueba de pasaje, una novela educativa encarnada, una vida en perpetua transmutación, o en metamorfosis de cuerpo y alma» (*Ibid.*). Aquí también se comprende el sentido de las alegorías simbólico-religiosas, especialmente el *carácter pedagógico* que contienen muchas de sus revelaciones.

Sin embargo, frente al «poder del centro», *estructura de dominación de un modo desajustado de pensar y actuar* (verdad y ética) «infinito» allende el límite, el «poder de recreación» se manifiesta como marginal y periférico. «Nada hay más periférico que el límite» (*Ibid.*)⁴⁵³. No se va al «centro del laberinto» para descubrir el poder del límite, sino que se parte de su *poder recreador* a través del «hilo de Ariadna» o *verdad del ser* justamente para revelar sus sombras. Este *hilo* está atado en este «Instante», «Puerta», «gozne» y «frontera» que es el límite mismo. Se avanza por medio de él hasta descubrir y desenmascarar el poder de dominación, para volver a la frontera y hacer la experiencia fronteriza. Para *ser fronterizos* en el límite.

Es esta una crítica fronteriza a toda forma de dominación. Frente a las pretensiones de la razón moderna, patentes en el desarrollo tecno-científico (en todas sus variantes) como *poder o estructura de dominación* («*Gestell*» heideggeriano) de un ser convertido y cosificado en ente, la filosofía del límite no solo desenmascara y denuncia (*reconstruyendo* y *redefiniendo*) este «Poder», sino que propone un *poder de recreación* propio del carácter periférico del límite, con *consecuencias limítrofes*. Es decir, el fronterizo es un sujeto *convocado* por su misma condición a *experimentar* y *pensar* la verdad y la libertad desde este *centro descentrado* del ser. Un «ser» que es proyección del propio «límite» y su «poder de recreación».

En este *gozne fundamental* el potencial *habitante* queda convocado desde su poder de verdad y libertad limítrofes (*razón fronteriza*) para que responda con su *acción*, *praxis* y *expresión lingüística*. Por tanto, es una propuesta que parte del supuesto de que este límite «periférico» es el *fundamento*, pero también que constituye y se ofrece como una *franja habitable comunitaria: el cerco de los sujetos fronterizos*. Sujetos que pueden *recrearlo* o *variarlo* por esta misma condición. Pero que también, justamente por su condición fronteriza, pueden renunciar a ella o establecer e instalarse en un «espacio de dominación meta/lingüístico

⁴⁵³ «Y todo lo que no tiene ese carácter constituye el perpetuo obstáculo que éste, para proponerse como verdad, y como envite a la libertad, lo dificulta y pone a prueba. Aquí se proclama que la verdad es ese ser del límite que se recrea» (HV: 196).

y meta/físico (en mal sentido de la expresión)» que solo se sitúa en el «poder del centro», *poder o estructura de dominación*. No obstante, es la *sombra* del propio *límite*:

Esa Sombra deriva, de hecho, en términos ontológicos, de la suerte de ambivalencia propia del límite, que nos lanza a la vida y a la aventura para que sepamos lidiar, esquivar, o confrontarnos, con sabiduría y prudencia, con audacia pero sin temeridad, a ese Monstruo Frío que es el Poder de Dominación, el que una y otra vez se produce y se reproduce, en una suerte de «fertilidad» aparente, pero que tiene como fruto amargo la desertización de lo vivo, o la conversión en yermo de cuanto pueda ser cultivado y gozado en el linde en el que habitan los fronterizos (HV: 181).

Es esta una ética ontológica y metafísica, *proposición filosófica*, que concluye en una *ética cívico-política* fundada. «En última instancia la filosofía del límite es, siempre, una filosofía del poder; una filosofía política» (*Ibid.*). Significa situarse en el *límite* mismo como sujetos fronterizos. Solo que este poder fundado aquí tiene un *carácter ambivalente* que puede ser *poder de recreación*, pero también, *poder o estructura de dominación* como su *sombra*. En definitiva, esta *potencia*, «*dynamis*» *recreadora*, no anula el carácter jánico que exhibe el propio «Poder». El fronterizo puede renunciar a su condición manteniéndose en la *matriz*, pero también tiene la posibilidad de renunciar a mantenerse en el *limes*. Este es el *desajuste* (ausencia de *verdad* y *libertad*) personal o comunitario con el propio *límite* (la existencia *debida*) y su poder recreador (*alzado*), el cual está presente en toda «*estructura de dominación*»:

Una suerte de Meta-estructura que sobre-determina la condición fronteriza desde una suerte de lugar ilusoriamente concebido (si bien trágicamente real en sus efectos) «por encima» de nuestras disposiciones fronterizas y limítrofes: allí donde la eterna lejanía del Amo y del Esclavo, con la conjugación perpetua de su único verbo (mandar/obedecer) adquiere su pertinente estatuto (*Ibid.*).

En la historia cívico-política de la humanidad este *poder de dominación* puede ser indicado en esa «Magna Sombra» («*vis inertiae*», la prueba del «pecado original» según Leibniz) que representa el «rostro de Horror del Minotauro» (*poder en su versión monstruosa*). Este constituye el «centro del laberinto» desvelado como «*estructura de dominación*» presente en el acontecer histórico. Es ese «*poder del centro*» denunciado en la *modernidad* «*profética*» como *poder* que adquiere diversas máscaras en la historia humana, pero que, sin embargo, se trata de una misma «estructura» *camaleónica*: en la Antigüedad la pudieron representar los faraones y emperadores sacralizados, en la Edad Media occidental el Dios cristiano de la Iglesia-Estado, en la Edad Moderna la Razón ilustrada, y en esta «modernidad en crisis», «posbélica», posprofética y posmoderna, la real imposición de la ciencia y de la técnica (por definirlo en términos del «*Gestell*» heideggeriano).

Para Trías, «lo cierto es que ese “poder del centro”, que es ese Dios cuestionado por Nietzsche y por sus seguidores, es el que en esta filosofía del límite se asume como el perpetuo obstáculo y reto con el cual la propuesta de la Idea de límite tiene que lidiar» (HV: 192). En todo caso, más allá de una determinación de este *poder de dominación*, el mismo queda definido como el «permanente obstáculo» que se interpone a toda propuesta de verdad y de libertad. Representa una *monótona* hegemonía con caracteres «logo-céntricos y falo-céntricos») que sustenta la estructura de dominación como única realidad posible. De este modo, *la razón fronteriza es también crítica del poder del centro* pero que, a diferencia de otras críticas contemporáneas, se propone como una redefinición y desplazamiento que, sin renunciar a la

tradición del pensamiento, se ofrece como una *propuesta de verdad y libertad de ética cívica y política*.

Ésta asume el criticismo que ha denunciado ese «poder del centro» (logo-céntrico, falo-céntrico). Pero a diferencia de desconstrucciones y *pensamientos débiles*, no se contenta con una dislocación epigonal de huellas o diferencias dispersas en los discursos, sino que concibe la forma de la filosofía como una recreación, reconstructiva, que en el sentido de un *pensar en compañía* de la propia tradición (susceptible de ser recreada en la interpretación, o en la hermenéutica), puede aspirar a la elaboración de una propuesta que a la vez propone lo que por verdad (y no verdad) puede entenderse, y ofrece esa propuesta a la libertad, o al libre uso (responsable/irresponsable) de la misma, de manera que pueda libremente *disponerse* (en referencia al *ethos* del fronterizo) lo que la propuesta *propone* (como verdad/no verdad) (*Ibid.*).

Pero, ¿qué es este «poder del centro» que marca a la ética fronteriza, especialmente como crítica cívico-política? Se trata de un *poder de dominación tan creativo como global*, con tentáculos insospechados. Límitrofemente se puede comprender como «la expresa voluntad de situarse más acá o más allá de todo límite del mundo; o en consorcio con la matriz, la madre tierra; o en un lugar pretendidamente meta-lingüístico, meta-físico, desde el cual dominar la naturaleza, el mundo, el ser, el sujeto, todo» (HV: 167)⁴⁵⁴. Domina los ámbitos tecnológicos más avanzados, al mismo tiempo que las necesidades primarias de alimentación, vivienda, educación. Igualmente puede ser detectado en las políticas «nacionalistas» que en un *sentido matricial* se fundan en principios de dominación como la «madre patria», la «seguridad» nacional, la «legítima defensa» de los «valores» de comunidades particulares, entre otros elementos de dominio.

¿Qué ofrece la *ética fronteriza* frente a estas *estructuras de dominación*? Como ética cívico-política la filosofía del límite propone una «*política de la verdad*». Política que señale este poder de dominación que constituye la propia sombra del límite y, por tanto, *sombras* de todo barrio o manzana en la política de la ciudad. «La política de la verdad permite discernir, críticamente, el *poder recreador* (que se propone a la libertad) del *poder de dominación* que se reproduce como obstáculo y prueba de ésta» (HV: 171). En este sentido, representa una *filosofía crítica* que discierne y distingue el *poder recreador*, fundado propiamente en el *ser del límite* y sus *variaciones*, de esa *sombra* que representa el *poder de dominación* que, sin embargo, ha de ser definida como una *posibilidad* de la propia *libertad* que ofrece el *límite* (en su carácter *jánico*), fundador de toda *escisión*.

Es esta una síntesis de la ética fronteriza como *quartier* de la ciudadela del límite. Se trata de una ética fundada en la ontología que deriva y concluye en una *filosofía política*, la cual viene a constituir una manzana propia del barrio ético. Para Trías este carácter representa una de las mayores virtudes de la ética limítrofe: que funda la libertad del fronterizo en la propia onto-topología del ser del límite, la misma por la que se entiende la *verdad* como «justo ajuste» entre la *declaración* de la realidad y la *definición del fronterizo*⁴⁵⁵. Como sostiene Sucasas, en

⁴⁵⁴ «De esa voluntad de dominación dan prueba los poderes de la tierra, y las estructuras complejas en que éstos se constituyen. No solo se expresa esa voluntad a través del poder político. Hoy comparece el entramado empresarial global; y en ámbitos específicos (de información, de comunicación, de cultura) de un modo particularmente flagrante» (HV: 167).

⁴⁵⁵ Así aseguraba Trías en *El hilo de la verdad* al referirse al *ethos* de la condición fronteriza. «A diferencia de ontologías que arruinan toda posibilidad de una ética (de la libertad; de la responsabilidad), o de éticas que creen imposible su posibilidad si se fundan en planteamientos ontológicos, esta filosofía del límite es, desde su origen, propuesta que se propone como verdad; y proposición que se propone a la libertad y responsabilidad del fronterizo, de modo que éste, en su libre respuesta a la misma, disponga libremente su *ethos*» (HV: 195).

la ética fronteriza «si lo ético es *acontecimiento*, lo ontológico constituye su *escenario*»⁴⁵⁶. Es decir, es en la *ontología de los tres cercos del ser del límite donde tiene lugar el acontecimiento ético como llamada* desde el «cerco hermético» que *alza* al sujeto desde el «cerco del aparecer» al «cerco fronterizo» y, a su vez, este puede *responder* en su condición limítrofe⁴⁵⁷. *La libertad del fronterizo forma parte esencial de su potencial estar en el ser*. Así, puede hacer *habitabile el limes* o arruinar esa posibilidad por *exceso* (situarse por encima del *límite*, «Dominación») o por *defecto* (renunciar a su condición fronteriza, «manteniéndose atado y atascado en la matriz»).

De otro modo, la verdad de toda la filosofía del límite se corrobora y contrasta en la *disposición del «ethos»* del sujeto fronterizo. Es a la vez una «proposición indicativa», relativa a lo que hay, pero igualmente debe considerarse como «modalidad imperativa» o como «imperativo categórico» que en el pensamiento limítrofe tiene una *forma pindárica*: «aprende o haz la experiencia de llegar a ser lo que eres, límite y confín del mundo, habitante de la frontera» (*Ibid.*)⁴⁵⁸. Se trata de una *conjunción copulativa* entre verdad y libertad. Proposición y propuesta que la hace filosofía limítrofe más allá de todo dogmatismo, pero también de posturas empiristas. «La filosofía del límite es una filosofía transcendental, pero que concibe el límite como aquello que hace posible, como condición, toda experiencia» (*Ibid.*).

En la interpretación y crítica de esta ética, Antonio Campillo sostiene que «Eugenio Trías no ha desarrollado el potencial político de su filosofía del límite y de su imperativo moral “pindárico”»⁴⁵⁹. Ciertamente, como se ha apuntado, no parece ser el barrio de mayor exploración limítrofe y, sin embargo, se trata de una ética que se ofrece desde el mismo centro de gravedad que fundamenta toda esta especulación fronteriza. Quizá una manifestación de la complejidad de nuestra *humana conditio*, pero fundamentalmente que toda esta argumentación limítrofe se sustenta en algo frágil, irregular y quebradizo: el propio *límite*.

No obstante, es también una argumentación fronteriza que marca elementos irrenunciables para una *política de la verdad* o *filosofía política en un contexto de «modernidad en crisis»*, pero en un «mundo» posmoderno con caracteres *ecuménicos* y *policéntricos* en el que no solo la cultura, sino también la guerra y las enfermedades son cosa de todos. «Vivimos, de hecho, en un mundo ecuménico en el que todos los rincones del orbe se hallan interrelacionados. Y, sin embargo, ninguno de ellos revela una verdadera hegemonía» (PR: 63). La *política de la*

⁴⁵⁶ «Bondad y límite: la ética de Eugenio Trías», en *a.c.*, p. 25.

⁴⁵⁷ En este *alzado* se *escucha* la «voz» ética proveniente del *cerco hermético* que constituye el imperativo pindárico: «*sé fronterizo*». Según Trías, en la metáfora del «hilo de Ariadna» el momento álgido del pensamiento limítrofe lo constituye lidiar y combatir con el Minotauro del laberinto, que representa el «*poder del centro*». Poder que deriva de la propia naturaleza del límite en su «ambivalencia jánica» (*doble rostro en su Mismidad y Alteridad*). Es la *referencia negativa* o *sombra* que el límite descubre en su ser *conjuntivo* y *disyuntivo* al mismo tiempo. En su *unir «y» escindir*. Ya hemos dicho que ese *ser del límite que se nos da como «don» en la existencia*, en el mismo sentido en que *se nos da con la existencia, nos «alza» también a la condición de sujetos fronterizos*, «al menos potencialmente» (HV: 180). Nuestra condición fronteriza, habitantes del ser del límite, es por tanto una *propuesta de libertad*. En ser *potencialmente* habitantes del ser del límite se juega también *lo que somos*. En la «sombra» del límite se descubre también «la *sombra* misma del *ethos*», lo *inhumano*. Descubrir la condición fronteriza es así una *prueba*. «Y esa prueba del límite, en la que se puede producir nuestra capacitación como sujetos (fronterizos), aptos para la comprensión y el habla, o para el ejercicio (apasionado, inteligente) de nuestra propia libertad, puede también ser lo que nos arruina y destruye, o lo que impide la realización de la medida de nuestro habitar (humano) de ese *linde* que es siempre el límite, índice de nuestra definición potencial y ámbito susceptible de ser vivido y habitado, y convivido» (*Ibid.*). En *El hilo de la verdad* Trías remarca: «he insistido en muchos contextos en la ambivalencia de ese *don*: puede ser (para decirlo en términos de Jacques Derrida) un “regalo envenenado” (y valga la redundancia)» (*Ibid.*). Desde la exégesis del *límite*, «el hecho de existir tiene carácter forzoso; nos antecede y se adelanta a nuestra propia comprensión e inteligencia» (*Ibid.*).

⁴⁵⁸ Para Trías, este imperativo propuesto como «obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta y de acción a tu propia condición de habitante de la frontera» constituye una proposición que expresa «en forma lingüística el uso práctico de la razón fronteriza» (CC: 233). Según él, constituye la «única proposición mediante la cual la razón fronteriza se da un método posible en el ámbito de la praxis, o permite determinar el *ethos*, o conceder una orientación a la conducta» (*Ibid.*).

⁴⁵⁹ A. CAMPILLO, en *o.c.*, p. 171.

verdad forma parte de las posibilidades reales que ofrece la ética fronteriza. Una *política de la verdad* que ha de empezar por reconocer las propias *sombras*. Las primeras, las de la propia razón moderna y el desarrollo tecno-científico que en este *instante* (eón posmoderno) domina, como «Gran Casino» el «mundo» o *cercos del aparecer* «más allá de todo límite».

Un *mundo* que tiene, por esta herencia, un carácter hegemónico mercantilista, pero como «juego» de unos pocos que, sin embargo, genera «perspectivas inquietantes de conflictividad generalizada» (PR: 64). Es esta una propuesta de *política* que en este mundo concreto, *hic et nunc*, tiene que llevar a reconocer el «límite» en su *poder de recreación* y hacer del reto fronterizo un modo de vida. Es la apuesta por una *política* que reconozca la *condición fronteriza* más allá del *cercos de aparecer* o mundo en su conjunto y, por tanto, abierta a la *trascendencia* en los barrios limítrofes que la representan. Con ello se sugiere una «correlación entre nuestra condición y la ciudad en su conjunto, al modo platónico, abriéndose cauce a una posible filosofía política» (HV: 157).

Es así una *proposición-propuesta* que «se enuncia como verdad; y como reto a la libertad (del fronterizo). Y se propone como reto a la libertad y a la justicia de la ciudad tomada en su conjunto» (*Ibid.*). Una ética-cívica fundada en el poder recreador del límite. Es esa otra cara del «poder», «poder como *puissance*, potencia y *dynamis*: poder de creación y recreación» (*Ibid.*). En definitiva, es una propuesta de *verdad*, al mismo tiempo que de *libertad* y *justicia* en un sentido cívico-político. Como el mismo Trías aseguraba, se trata de una ética fronteriza en la que se recrea la proximidad con la ética spinozista del poder como «*puissance*» (potencia o energía que determina la capacidad de crear, actuar o producir), pero, sobre todo, con el *imperativo categórico* kantiano y la concepción aristotélica del *justo medio* en la cual se inspira la *condición fronteriza*, la *libertad* y la *buena vida*. De esta *humana conditio fronteriza* deriva toda posibilidad de una ética tanto personal como cívico-política⁴⁶⁰.

2.2.2.2.3 El barrio religioso

El *barrio de la religión* es uno de los distritos más explorados en el pensamiento del límite. Conforman, junto con la estética, el *suplemento simbólico* de esta «Idea filosófica». Tiene la importancia de representar el «casco antiguo» de la ciudadela fronteriza. Según Sucasas, la exploración del *quartier* simbólico-religioso por parte de Eugenio Trías tiene un interés solo parangonable con aquel que le ha dado al estrictamente filosófico. Son obras específicas y fundamentales de esta circunscripción *La edad del espíritu* (1994), que viene a ser como un «planeta mayor» en torno al cual giran tres satélites menores: el *Diccionario del espíritu* (1996), *Pensar la religión* (1997) y *Por qué necesitamos la religión* (2000). Juntas conforman un «orbe enciclopédico»⁴⁶¹.

Por lo que respecta a *La edad del espíritu*, como la obra más representativa en esta *variación* específica, constituye quizá la mayor aplicación de la tabla categorial como «columna vertebral» del pensamiento limítrofe. Pero, radicalmente, aquí se pone a prueba toda la *idea filosófica del límite*, porque junta sus dos fundamentos: es la primera obra que piensa en unidad y de un modo explícito el *despliegue categorial* y el *principio de variación*. De este modo, si bien se podría definir como la creación triasiana que da cuenta de un *acontecer simbólico-espiritual*, sin embargo, se podría decir que es el mismo «*ser del límite*» de la onto-topología el que aquí se recrea como historia del hecho simbólico-religioso de la humanidad. Así podríamos

⁴⁶⁰ Escribía Trías en 2009 en sus *Creaciones filosóficas*, «siempre me he sentido próximo a tres éticas tradicionales que en diferentes coyunturas he intentado recrear. Una es la spinozista, muy presente ya en un libro no incluido en esta selección, *Meditación sobre el poder* (1977), y especialmente el *Tratado de la pasión*. En segundo lugar, la ética kantiana, sobre todo a partir de mediados de los años ochenta, cuando escribo *Los límites del mundo*. En tercer lugar, la ética aristotélica, en particular la *Ética a Nicómaco*» (en *Creaciones filosóficas I. Ética y estética, o.c.*, p. XXVIII).

⁴⁶¹ A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, p. 47.

comprender este magno recorrido *categorial-variacional*: desde las cuevas de Pech-Merle o Altamira, definidas como *fascinantes santuarios de la protohistoria (testimonio del «homo symbolicus» que somos)*, hasta un horizonte de consumación espiritual que correspondería a «nuestro momento», como una época de pasaje y tránsito hacia una nueva edad.

La impronta del *barrio simbólico-religioso* en el pensamiento limítrofe representa una apuesta en la recuperación del «símbolo» en su esencia. Es decir, el significado que le viene de su *etimología* como «*symbalein*» (moneda partida en dos partes). *Una unidad «sym-bálica» que se asienta en una escisión* donde, no obstante, lo que aparece escindido (desencajado) en el símbolo también constituye un «horizonte de sentido». *El símbolo, al mismo tiempo que da cuenta de una escisión, es también lo que igualmente puede unir lo escindido*. Une y escinde en sí mismo la realidad, en la que una parte está disponible en el «cerco del aparecer» (*lo simbolizante*), pero que *remite*, sin embargo, a otra parte (*lo simbolizado*) que permanece en el misterio, en eso que se llama «cerco hermético». Pero estas dos partes, *lo simbolizante* y *lo simbolizado*, constituyen igualmente un *horizonte de significación radical*. Así, el símbolo también representa la naturaleza misma del *límite* en tanto que límite.

Para Trías, «hay, pues, una originaria escisión, o partición, a modo de premisa de todo el drama simbólico» (EE: 23). Drama que es el mismo de la existencia como don y, sin embargo, con un fundamento en falta. Una existencia que se descubre en éxodo y exilio de un misterio que la fundamenta (*categoría matricial*). Este es el *límite* que como «*ser*» (en el *cerco fronterizo*) une y escinde esta realidad trágica. De este modo, la realidad aparece para los cuatro barrios limítrofes como *realidad que se da en tres cercos* a partir de este *cerco intermedio*. *Cerco de mediación* entre este mundo (*cerco del aparecer*) y ese fondo de misterio que se llama *cerco hermético*. En el *cerco fronterizo* la existencia se descubre sin fundamento, no solo en su origen, sino también en su fin. Es una *realidad limítrofe* en la que el «ser del límite» se da a la existencia en este ámbito fronterizo. Un ámbito en el que se revela el *límite mismo* como *instante, espacio-luz*. *Límite* que constituye el fundamento topológico de esta ontología y de este *cerco fronterizo* que nos define a nosotros mismos como potenciales *seres limítrofes*.

Pero esta definición de la *realidad limítrofe* significa, igualmente, una cura, adelgazamiento o, simplemente, «secularización» de la razón moderna y sus pretensiones «sin límite» (más allá del límite). Constituye así la redefinición de la *razón que se declara ahora «fronteriza»*, la propia del habitante de ese límite en el que la realidad se da en tres cercos y en una cuaterna de temporalidad pero que, como *ser* que se da a la existencia, se proyecta en un *cerco fronterizo* y un *instante* temporal. El *límite, espacio-luz* topológico, hace posible una ontología limítrofe en la cual se fundamenta y se puede comprender no solo este cerco fronterizo, sino todo *lo que hay*. Representa, así, la proyección de una posible ciudad fronteriza de cuatro barrios, circunscripciones que no son otra cosa que *recreaciones* o *variaciones* de este mismo fundamento onto-topológico. Es igualmente una propuesta de verdad y de libertad al fronterizo.

En cuanto al distrito religioso, este constituye un *ámbito simbólico* tan familiar como objeto de crítica. Esto hace de la religión un ámbito paradójico, pero al mismo tiempo, ineludible e insoslayable en una reflexión filosófica orgánica como la que propone Trías. Puede ser visto como *opio del pueblo* y, de hecho, ha llegado a serlo en determinadas épocas y contextos históricos. Al mismo tiempo la religión da cuenta de la esperanza humana ante la opresión, que en último término se resuelve como esperanza «escatológica». Este barrio igualmente revela la dimensión simbólica de la peculiar existencia del hombre que lo hace inteligente y simbólico al mismo tiempo. *Homo symbolicus* que da testimonio de lo que somos, quizá por vez primera, «estampando sobre el muro de la caverna su percepción del mundo y, salpicando sus impecables sobreimpresiones de caballos, bisontes, renos o mamuts con esotéricos signos de puntuación

(puntos rojos, triángulos, redecillas) que componen un incipiente alfabeto organizado» (CC: 135).

Todo aquel que se acerca a ésta con estremecimiento y asombro no puede evitar cruzarse con ese fenómeno que ha acompañado y acompaña al hombre desde que puede reconocérsele como lo que todavía es: un habitante del mundo que no se limita a mantener intercambios fabriles con el entorno (mediante la intercalación entre él y su medio del instrumento o del utensilio), sino que añade a ello una capacidad sorprendente por plasmar, a través de complejos símbolos, su peculiar modo de interpretar ese entorno, y de comprenderse a través de ellos a sí mismo (CC: 124).

En otro sentido el barrio religioso tiene muchas vertientes (calles y callejuelas) que siempre han significado un reto a la inteligencia y libertad del fronterizo. Una de ellas es la reflexión sobre la muerte, otra es el problema del mal y, desde luego, las tradicionales ideas-problemas recogidas por Kant sobre la eternidad del mundo, la inmortalidad del hombre y la existencia de Dios. Estos problemas, en cierta manera, capitalizaron el despliegue categorial que en *La edad del espíritu* corresponde al «acontecimiento simbólico». *Acontecer* que abarcaría históricamente (de un modo más o menos continuo y hegemónico) desde los santuarios de la protohistoria hasta el final de la Edad Media. Sin embargo, son problemas que pueden ser igualmente *ocultados* o desplazados. Esto ocurrió en la modernidad como *edad de la «ocultación»* de lo santo y sagrado. No obstante, son problemas que jamás pueden ser suprimidos, quizá sí inhibidos y desplazados, pero que siempre retornan como problemas que constatan nuestro carácter fronterizo.

En cuanto al *problema de la muerte*, propiamente representa el acercamiento que hace de la religión un *principio o discurso sobre la esperanza*. «Hay muchos modos de acercarse a la religión. Hay quien se acerca a ella en un estado de extrema necesidad, en la esperanza de hallar en ella, o en algunas de sus manifestaciones, salud y cobijo a su ánimo turbado» (CC: 123). Para Trías, «hasta puede decirse que es esa la tesitura que convierte a la religión en algo necesario para la supervivencia de lo humano» (*Ibid.*). Esta callejuela hace de lo simbólico-religioso un «Ave Fénix» que explica la persistencia e insistencia de la religión, que nace y renace, incluso en épocas de ocultación (modernidad) o de franco declive como parece en nuestro tiempo de *modernidad en crisis* o «posmoderno».

La muerte, más allá de las estructuras de dominación de ese «poder del centro» que hace del mundo la única realidad, es un *gran problema que nos iguala a todos*. Esa mega-estructura que hace del mundo un «Gran Casino» en el que los destinos de la humanidad vienen dictados por unos pocos (muchas veces como un juego pueril y que, sin embargo, genera «bolsas de humanidad empobrecida» cada vez mayores y cuyo origen radica fundamentalmente en el juego de esta «Gran Ruleta»), ante el problema de la muerte parece una nimiedad existencial: un «problema» relativo y *algo* de este mundo, el *poder del centro* o *estructura de dominación*. Sin embargo, este escenario que podría parecer desde el punto de vista marxista «como lo que máximamente nos oprime», frente al problema de la muerte es tan relativo como todos los demás problemas sobre la faz de la tierra. *El poder de la muerte nos oprime a todos*. Ante la muerte *todos somos irremediabilmente una bolsa de mortales*.

Pero justamente, como sostenía Heidegger, la *existencia auténtica* es posible en la propia asunción como *seres para la muerte*. Por su parte, Trías sostiene que «somos humanos porque somos y nos sabemos mortales» (CC: 129). Según él, «quizá sea la muerte la que nos hace humanos; la que nos constituye humanos» (*Ibid.*). Y quizá también una de las experiencias que nos descubre *una existencia en la que el ser se da*. En este sentido, Trías hace una profunda

reflexión pascual (*paso*) sobre la muerte que recuerda el dogma cristiano de la «comunidad de los santos». Según él, «más que de muerte debiera hablarse del nexo, en el límite, que permitiría componer y concebir una comunidad fronteriza (ontológica y topológica) entre los vivos y los muertos» (HV: 115). Para Trías, frente al «*homo faber*», que ya enterraba a sus muertos, con lo cual ya aparecen vestigios religiosos, solo el «*homo symbolicus*», «al que suele llamarse *homo sapiens sapiens*», supo dar sentido existencial al misterio de la muerte.

Sólo esa especie que nos es contemporánea desde hace más de treinta mil años (pero no mucho más), sólo ese nuevo habitante del mundo que se descubre en el litoral cantábrico o en el hábitat del valle de Dordoña, en el Perigord, solo ese «hombre del Cromagnon» (o sus parientes cercanos) supo dar la genuina propuesta humana a ese reto o a ese invite de su descubrimiento de su condición mortal: la expresión genuinamente simbólica con la que invadió el recinto más recóndito y sagrado de su hábitat.

Fue él el que por vez primera puso los cimientos de la religión (en tanto que relación o conexión con lo sagrado). Fue el primero en configurar lo que constituye la condición misma de posibilidad de que exista algo así como lo que solemos llamar, por convención, religión. Fue el primero que convirtió un accidente de la naturaleza, la hendidura de una montaña en forma de gruta o caverna, en nada menos que un santuario: un recinto donde tramar relación, conexión y comunicación con la presencia posible de lo sagrado; y en responder a esta mediante creaciones propias, signos, emblemas, símbolos y cifras mediante las cuales documentó esa conexión, o ese nexo religioso (CC: 133-134).

La dimensión simbólica de la existencia nos descubre ya en sus propios orígenes históricos como seres inteligentes o *animales que tenemos palabra*. «Un habitante del mundo que no se limita a relacionarse con su entorno en forma de intercambio fabril o tecnológico (a través del hacha de sílex, o de la piedra laminada y pulimentada) sino mediante la plasmación de formas simbólicas» (CC: 136). Para Trías, es esto «lo más fascinante», «lo más misterioso de esa condición que somos radica en el enigma de nuestra propia inteligencia» (*Ibid.*). La dimensión simbólica es también una revelación de la inteligencia, «de una inteligencia sensible que es capaz de plasmar en formas simbólicas, acudiendo a figuras arrancadas de la percepción natural, pero recubriéndolas de un halo de signos enigmáticos, o de jeroglifos, que confieren a esas formas familiares el carácter de lo sagrado» (*Ibid.*).

El simbolismo se constituye en una respuesta ante esta posibilidad ineludible, inexorable, irresoluble y personal. La más personal de todas las posibilidades de la existencia es la *posibilidad de morir*. El *poder de la muerte* acucia al hombre simbólico, habitante del ser del límite. «Al poder de la muerte solo puede oponer el *homo symbolicus*, a modo de contra-poder resistente, su inagotable capacidad simbólica y significante» (CC: 139). Frente a la «magia», como poder o dominio sobre el misterio de la muerte, la «religión» se manifiesta como «su más completo desmentido» (CC: 141). La *magia* es entendida como «la voluntad por alcanzar, mediante símbolos, un poder sobre el misterio, o sobre lo sagrado, que el hecho evidente de la muerte no hace sino cuestionar y poner siempre en cuarentena» (CC: 140). Sin embargo la *magia* –según Trías– está siempre presente «en la alborada de toda expresión religiosa; también lo está en la raíz de toda verdadera expresión artística, o *poiética*» (*Ibid.*)⁴⁶².

⁴⁶² Trías señala, respecto a la «*magia*» en el arte, que «no en vano los simbolistas franceses, con gran tino, hablaron de la magia del verbo, o comprendieron su quehacer en términos de alquimia verbal (Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé)» (CC: 140). Así también se puede comprender la *época renacentista* como «recreación neo-mágica del mundo» (*Ibid.*). Señala, en este mismo sentido de la *magia* en las manifestaciones artísticas, «como muy bien ha mostrado Eugenio Garin, la profusión de la magia en

Pero, en cuanto a la religión, su relación con la magia y el poder de la muerte, esta «nace y surge como una forma anticipada de inteligencia ilustrada que sabe poner límites a eso que Freud conceptuó como “omnipotencia de las ideas”» (CC: 141). *Omnipotencia que tienen las ideas mágicas* que hacen pensar (*creer*) que puede doblegarse un poder como la muerte. La religión, por su parte, es justamente su desmentido: no hay nada en el *mundo* (cerco del aparecer) que doblegue directamente a la muerte. «La religión nace justamente de la conciencia despierta y lúcida de que ese Poder Mayor, que sobre todo la muerte testimonia, no permite ser doblegada por ninguna incidencia expresiva por parte del ser humano: no hay Símbolo capaz de enfrentarse a ella, o de someterla a su dominio» (CC:141).

La religión, precisamente ante un problema mayúsculo como este *poder de la muerte*, manifiesta y despliega su capacidad y potencial simbólico, su carácter «simbólico-religioso». El simbolismo de la religión se convierte en una *salida* ante el problema irresoluble de la muerte *remitiéndola a lo santo y sagrado*. Usa su capacidad de expresión simbólica para *plasmarse* justamente el misterio que une y escinde la vida humana en su existencia, infundamentada en sí misma. Ante *lo tremendo y fascinante de lo santo y sagrado*, «la religión, en lugar de querer dominar lo sacro, se postra ante el misterio consternada» (*Ibid.*). Esto lo revela el *hombre religioso* no solo en sus *creencias*, sino también en sus prácticas de *adoración y postración*.

El símbolo y su riqueza expresiva se convierten en el modo como el sujeto se reconoce en el *límite* mismo entre el mundo que *experimenta* y el misterio que le *presiona*. Y ante la muerte, no como una presión más, en la que el mortal podría dar cuenta retrospectivamente, sino en el radical enigma de un acontecimiento al que no le sigue la aurora del día después. Pero con todo esto la religión no suprime el poder de la muerte, ni intenta dominar el misterio, sino que mantiene viva la expectativa en la intercesión de lo sagrado. Por decirlo en términos teológicos, ante el enigma y poder de la muerte, la religión *adora y confía*. Este reconocimiento lo representa la adoración, la súplica y la acción de gracias del hombre religioso. La religión se sitúa así en el límite de la posibilidad de «otro mundo» (*cerco hermético*) en el que la muerte no sea la última palabra y quizá *morir no otra cosa que otro modo de renacer*⁴⁶³.

En íntima relación con el tema de la muerte –que tiene en el suplemento simbólico-religioso, en definitiva, en la religión, la posibilidad de *abrirse al cerco hermético*– está también el tema de la «*salud*», más propiamente, la «*salvación*». Evidentemente, es una *apertura marcada por este acceso indirecto y analógico –y anagógico– que ofrece el símbolo*. Dice Trías, «creo no equivocarme si afirmo que lo que siempre se espera de la religión es salud; se aguarda de ella que ésta se perpetúe, o se recomponga y restablezca» (CC: 147). De alguna manera, ante la finitud de la existencia (*in-firmus, sin-firme*), la religión ofrece en el mito, el

el renacimiento es el preanuncio de la técnica ingeniosa moderna. Leonardo da Vinci es la expresión misma de esa unión misteriosa entre el designio mágico y la ingeniería moderna» (CC: 141).

⁴⁶³ «La religión de la protohistoria, la más vieja de todas las religiones del mundo, la que halla su cauce expresivo y expositivo en las cuevas de Pech-Merle, de Lascaux, de Altamira, parece la respuesta simbólica, a través de su peculiar revelación, a esa inquietud que el ciclo vida-muerte-vida, provoca en el ser humano. Se da forma y figura simbólica (indirecta y analógica) a la idea de un germen, o de una matriz general de donde surge toda vida, verdadero principio generatriz de toda forma vital. La propia gruta, hendidura de la montaña, logra ese cometido del modo más asombroso [...]. No se elige en vano la caverna, con su lobreguez propia, con sus pasadizos, con sus juegos de estalactitas y estalagmitas, incluso se provocan las más relevantes imágenes en los recintos más recónditos e inaccesibles. Se tiene la impresión de penetrar en la entraña formativa misma en la que se está gestando, como en su fábrica más secreta, el misterio del mundo. Pero éste se halla celado y sellado en la cripta en la cual vive una existencia de crisálida, si bien acoge así las formas mismas de la experiencia de vida del cazador-recolector, las imágenes de animales superpuestos, de renos, caballos, bisontes, mamutes, rinocerontes y elefantes. Se revela la vida encapsulada en su matriz, en forma de embrión o de feto: el misterio mismo que asegura la renovación fecunda de lo que existe [...]. Todavía lo sagrado vive aquí agazapado en su regazo. Se ha revelado el misterio matricial que posee el secreto de la Vida; pero todavía no se ha logrado revelar el Mundo. Nos encontramos, aún, en una época anterior a lo que, propiamente, puede considerarse el inicio de la creación del mundo. Lo que en esta proteica religión parece revelarse es el misterio de la *materia viviente*. Materia significa madre y matriz. Materia es siempre lo matricial, lo materno: lo que debe de ser ordenado y organizado hasta constituir un mundo, un *cósmos*» (CC: 142-143).

rito y la ceremonia *una transformación* que se convierte en «esperanza» para el creyente. Promete una vida sana, saludable. *Promete salvación*. «Promete desde el límite un mensaje de salud» (CC: 148). Pero que, desde luego, al pertenecer al ámbito de *lo simbólico*, la promesa también es simbólica («indirecta y analógica»).

No obstante, lo peculiar ante esta promesa de la religión es el «acto de confianza en la naturaleza existencial» del creyente como sujeto simbólico. El creyente concede crédito y le atribuye un principio o «carácter de realidad» a lo que celebra y dice el símbolo. Para Trías, «en el primer *eón* esa salud que se demanda parece revelarse bajo la forma de un perpetuo restablecimiento del principio de vida y fecundidad, de manera que ese ciclo de la vida y de la muerte no se interrumpa jamás» (CC: 148). Pero esta demanda se modifica, quizá en Egipto y Mesopotamia, «por lo que nos cuentan y relatan sus himnos, poemas o narraciones, es más bien restablecimiento del orden cósmico (o del *cósmos*) frente al acoso de las fuerzas disgregadoras» (CC: 149). Frente al *caos* y todo lo que significa desorden (los fenómenos naturales), *la religión promete restablecimiento del cosmos*. Es esto propiamente en el acontecer simbólico el paso de la *matriz* al *cosmos*.

En cuanto a la *categoría cósmica del ciclo simbólico*, según Trías, «en ese segundo *eón* la religión parece revelar, sobre todo, ese orden cósmico que una y otra vez, cada aurora, o con la creciente anual del Gran Río, parece restablecerse» (CC: 149). Aquí el acto cultural y ceremonial consiste, ante todo, en la plegaria, la oración y el ritual que hacen posible el restablecimiento de las relaciones entre la divinidad y los sujetos bajo esta forma de orden («*cósmos*»). «El principal relato de esas culturas lo constituye el relato de la creación del mundo. Parece como si las religiones egipcia y mesopotámica se abreviaran siempre de ese relato como de su propio mito de referencia» (*Ibid.*). Por lo que respecta al lugar del culto, en este segundo *eón* se pasa de la caverna o gruta a la propia montaña. En Mesopotamia, por ejemplo, se asume la montaña como templo, «se va horadando el lomo montañoso hasta producir un escalonamiento de gradas» (CC: 150). Igualmente, en el mundo egipcio «la montaña suministrará el modelo para la figura piramidal que le concederá cobijo al Faraón divinizado» (*Ibid.*). Son, así, *religiones cósmicas*. De hecho, la concepción de un Dios creador «*ex nihilo*» o través de una materia primigenia es una idea tardía.

Sabemos, gracias a un excelente estudio de Gerhard Scholem que esta idea teológica de la «creación desde la nada» es una idea muy tardía; surge en la tradición talmúdica hacia el comienzo de nuestra era cristiana; posteriormente es asumida por la patrística cristiana y termina convirtiéndose en uno de los dogmas más característicos del naciente cristianismo eclesiástico (CC: 151).

Como se ha dicho, el mundo judío conoce primero la existencia de un Dios histórico-salvador antes que una divinidad creadora. Frente al *Éxodo* como relato fundante de la religión judía, el *Génesis* constituye una respuesta tardía a la pregunta por el principio u origen del universo. La idea simbólico-religiosa de *creación* pertenece propiamente a un estadio (*categoría, eón*) muy avanzado de la religión. Trías sostiene agudamente que esta concepción en el texto bíblico es propia de las *claves hermenéuticas* (quinta categoría) y, por tanto, de un *eón* posterior al momento fundamental de la *cita*. La Biblia, tal cual la conocemos, «gravita toda ella sobre el *Éxodo*». «Tiene su gran centro de atención e interés (narrativo y religioso) en la grandiosa teofanía que acontece en el Sinaí, donde el testigo de la comunidad elegida, Moisés, se da una cita con la presencia sagrada» (CC: 153). Las imágenes de la zarza ardiente y de la «Voz» son quizá las más significativas de este encuentro (*Éxodo* 3, 1-15). Todo el «Pentateuco» (*Torah*) – los cinco principales libros de la Biblia judía (Génesis, *Éxodo*, Levítico, Números y

Deuteronomio), los libros fundantes de esta religión— gira en torno a esta *cita*. Una *cita* que establece una «alianza» que identificará radicalmente a este pueblo y al Dios de los judíos.

Situados en esta *cita* que identifica a la religión judía, a la pregunta «¿qué es la religión?» (que es la pregunta por su *naturaleza* y *esencia*), Trías responde que «*es una cita*»: «la cita del hombre con lo sagrado» (CC: 157). En el pensamiento del límite, la *cita* constituye propiamente el hecho religioso que se produce como *revelación* entre *lo sagrado* que sale de su ocultación (se revela, se des-vela) y el *testigo* que la recibe y da testimonio. El testimonio es la palabra revelada, pero es también el culto que inaugura esta *cita*. El culto se convierte en una *anámnesis* (memoria) de la cita fundante. La Pascua (*Pésaj*) judía como fiesta fundamental (*Éxodo* 12, 1-28, también *Levítico* 23, 5-8 y *Deuteronomio* 16, 1-8; pero también la «*Hagadá de Pésaj*», narraciones sobre la Pascua, y el propio «*Séder de Pésaj*», orden de la celebración de la fiesta pascual) es un precioso *testimonio* en clave anamnético-litúrgica de esta *cita* fundante.

La *cita* supone un espacio y un tiempo propicio, oportuno, en los cuales *se recrea* «*simbólicamente*» este *encuentro*. Es el lugar y el tiempo propio del sacrificio que *renueva* la *cita* (alianza) de un modo simbólico. El *lugar* es el templo, «término que en su etimología griega significa “recorte”, “demarcación”, “delimitación”» y la temporalidad es el *tiempo festivo*. «El sacrificio constituye la materialización del pacto o alianza que entre los *dramatis personae* de la cita puede tramarse; un pacto que queda sellado, o *simbolizado*, a través de un intercambio de dones, o de presentes, entre la presencia sagrada y el testigo» (CC: 156). Pero, como remarca Trías, *es una cita simbólica* y «símbolo» significa, «la conjunción (*sym*) de dos piezas fragmentadas que pertenecen a una unidad originaria (una medalla, una moneda)» (CC: 157). De este modo, el *sacrificio* no solo recrea, sino que actualiza la alianza original. Es decir, el acontecimiento simbólico supone esta conjunción de las dos partes de la alianza (*símbolo*) o *encuentro*.

Pero, ¿qué sucede si este *encuentro* no se produce, si en lugar de «encuentro» se da el «desencuentro»? Según Trías, «lo contrario al “símbolo” es *dia-bolon* (de donde la palabra “diablo”). Lo dia-bólico indica el desencaje y la desavenencia entre esas “partes”» (*Ibid.*). Según él, el acto religioso puede dar lugar a esas formas contrarias: el *encuentro* (acontecimiento simbólico) y el *desencuentro* (diabólico). «La ambivalencia misma de lo sagrado, que puede significar lo más elevado y sacrosanto, o bien lo execrable y dañino, no es ajena a esta ambivalencia general que recorre, desde el corazón de su esencia, toda actividad y expresión que asociamos con la palabra religión» (CC: 158). La *cita* es un encuentro, ya de por sí *fascinante* y *tremendo* al mismo tiempo. Pero, además, la *alianza* que se establece es un *pacto* con obligaciones y derechos (el sacrificio de animales, partidos en dos, así como la sangre que se rocía sobre el altar y el pueblo, también son indicativos de las consecuencias funestas de trasgredir la *alianza* establecida).

En el pensamiento limítrofe *toda religión tiene su propia revelación*. Una revelación que da cuenta de la *cita*, pero también de las determinaciones (estipulaciones) que determinan dicho encuentro, por tanto, se expresa tanto simbólicamente (*encuentro*) como diabólicamente (*desencuentro*). No obstante, el carácter que domina en la religión es un *acontecer simbólico* que se manifiesta como *recreación* de la *cita* que lo ha originado (en el *lógos* y en las *claves hermenéuticas*), pero también en el ceremonial y rito que hacen posible esta actualización. Es decir, en este *acontecer* la religión manifiesta su verdad «indirecta y analógica». Pero una verdad religiosa en íntima relación con la verdad ontológica, revelando así un mismo origen matricial. Solo que la verdad ontológica tiene su dato del comienzo en la *existencia* que *se da* (segunda categoría), mientras el acontecer simbólico está referido a la *cita* entre *lo sagrado*, *mistérico*, *incondicionado*, *santo*, y el *testigo* (tercera categoría). Esta *cita* simbólica constituye

la esencia y naturaleza del barrio de la religión. Un barrio que tiene su origen en el *cerco fronterizo*.

En cuanto a la condición mortal del fronterizo (como ya vimos en el barrio de la ética), la *muerte* representa una *verdadera prueba* para el *sujeto* de la *cita*. Pero que sea una *prueba* indica también que no se concibe como la «última palabra» en relación al enigma de la existencia. No obstante, constituye una *cesura* trágica. La *potencia disyuntiva* del límite hace acto de presencia en la absoluta ausencia de la *potencia unitiva*. Es una *disyunción sin cópula*. «La muerte es la absoluta y radical falta de *limes*»⁴⁶⁴. Es la presencia salvaje de la nada en el cerco del aparecer, «infestándolo de nihilidad». La muerte es un *vaciado radical de la subjetividad*, una «des-subjetivación del sí-mismo» fronterizo. Según Trías, es una experiencia que se puede anticipar en el *vértigo* o *angustia* de la existencia. «Tal es la “pequeña muerte” que permite anticipar la muerte, atrayendo hacia sí la nada como experiencia de vacío propio»⁴⁶⁵.

Pero si éticamente en esta *experiencia espiritual* «puede nacer, o co-nacer, el germen de la conjunción *sym-bólica* del sí-mismo del fronterizo con su *daímon*», entonces ¿qué es la muerte definitiva? Pareciera que la *consumación de una conjunción*, la realización de la séptima categoría de la existencia. Un *acontecer definitivo*. «El encuentro y la plena unión de las dos partes del símbolo, la que circula en exilio y éxodo por el cerco del aparecer y la que se halla replegada en el cerco hermético»⁴⁶⁶. Es esta una interpretación *escatológica, futura*, pues este *evento espiritual* representa el *fin final de la existencia fronteriza*. Morir sería la condición de que *haya futuro*, «futuro que solo puede ser tal, que jamás puede encarnarse en un presente». No obstante, en cuanto *acontecer* la muerte tiene lugar en el *instante* y en el *cerco fronterizo*, indica la idea de *pasaje* o *tránsito*, pero también de *encuentro* o *cita definitiva*.

¿*Pasaje* de qué? ¿*Encuentro* con quién? En primer lugar, la muerte en cuanto se hace presente como realidad efectiva tiene la *forma verbal, transitiva, infinitiva*. «No existe la muerte sino que acontece lo que se llama, en rigor, morir»⁴⁶⁷. De ahí el recurso a imágenes liminales como el *umbral* y el *estribo*. Es definitiva, *la muerte es el límite* que cierra y clausura el «cerco del aparecer» y el tiempo como «presente» de la existencia. Pero ¿*abre* otro ámbito, otro tiempo, otro *horizonte*? Según Trías, «abre, también, un ámbito nuevo del que, sin embargo, se carece de información y testimonio. Sólo cabe, a este respecto, tomar como punto de apoyo la prueba fenomenológica del deseo, o del gran anhelo (eso que, al decir de Nietzsche, “quiere siempre eternidad”»)⁴⁶⁸. El tema de la muerte es, entonces, un tema de comprensión indirecta y analógica a través del suplemento simbólico, especialmente el barrio de la religión, no obstante con repercusión en todas las circunscripciones de la ciudad limítrofe⁴⁶⁹.

En el cristianismo la comprensión de la muerte tiene estas mismas características escatológicas. Para esta religión revelada *representa el encuentro definitivo con Dios*. Más allá de la comprensión moral de este encuentro en el que se determinaría la salvación o la condena, y la imagen del «purgatorio» como fase previa de purificación de cara a la plenitud –pero en todo caso «otra vida» u «otro mundo» (especialmente en la versión católica)⁴⁷⁰–, *esta cita*

⁴⁶⁴ E. TRÍAS, *La razón fronteriza*, o.c., p. 150.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, pp. 151-152.

⁴⁶⁷ E. TRÍAS, *Diccionario del espíritu*, Planeta: Barcelona 1996, p. 130.

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ «Lo que acontezca con la muerte, en su máxima cercanía e inminencia, y sobre todo tras ella, se cela a toda comprensión y sólo admite acercamientos tentativos y poéticos: a ellos recurren las religiones reveladas, con sus metáforas del puente suspendido sobre un abismo que se ensancha o adelgaza según cuál haya sido el *ethos* del que realiza ese rito ceremonial del pasaje» (*Ibid.*, p. 126).

⁴⁷⁰ Un interesante acercamiento a este *teologema* cristiano lo encontramos en J.-L., RUÍZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, BAC: Madrid 2007², pp. 279-291. Aquí se expone de modo sintético la doctrina bíblica, así como su desarrollo

también tiene el carácter de una espera de la consumación y conjunción definitiva. «No es el fin, sino tránsito; no es término, sino pascua, paso de la forma de existencia provisional a la forma de existencia definitiva»⁴⁷¹. ¿Es la interpretación triasiana una exégesis quizá «reformada» de la teología cristiana?

A la afirmación de la pregunta se podría agregar el *discurso escatológico cristiano* que «habla del *todavía no* desde el *ya*. [...] Confiamos en ser divinizados porque “ya ahora somos hijos de Dios»⁴⁷². Trías por su parte habla del «futuro *del presente* [...] Este es el futuro *inmediato* que cierra el eón *presente* en el que habita el *fronterizo*»⁴⁷³. Pero hay además otro elemento *fronterizo* que parece asumir la *parusía cristiana*: el que conjuga la *dimensión debida y graciosa de la existencia* con el *principio y fin herméticos* (la que corresponde a la *matriz y cita definitiva* de la especulación *límitrofe*)⁴⁷⁴. En la reflexión cristiana «la *parusía*, pues, en cuanto último acto de la historia de salvación, es lisa y llanamente *la pascua de la creación*, su *paso* a la configuración ontológica definitiva mediante la anulación del desfase aún vigente entre Cristo y su palabra creadora»⁴⁷⁵.

Este discurso teológico parece ser el mismo triasiano, no obstante, en la determinación del sujeto del «cerco hermético» del *encuentro* surge la idea de un «*daímon propio*», «doble celeste» o «ángel tutelar». En cualquier caso no parece representar el *encuentro con la divinidad cristiana* (pero sí probablemente una comprensión gnóstica o «subordinacionista» en la que Jesucristo representa un «hombre divinizado» o «semidiós»). Sin embargo, en esto la interpretación *límitrofe* parece hundir sus raíces en la mística del sufismo de Ibn Arabí. En este místico musulmán destaca la imagen de un «Dios pasión» que se compadece de los hombres. «Dios sufre y siente *pasión* por encontrarse, a través del despliegue de sus Nombres con esos “fieles de amor” que constituyen su comunidad propia espiritual»⁴⁷⁶. Se trata de una verdadera «*teo-patía*» divina, sin embargo, el *encuentro* o *relación* entre Dios y su amigo no es directo. Según Trías interpreta la mística sufi, se trata de un «“maestro interior” que todo místico sufi personifica en la figura de un doble ideal del sujeto, auténtico ángel tutelar»⁴⁷⁷. Pero el *encuentro definitivo* con este *doble celeste* se trata siempre de un *evento escatológico*, solo anticipado, como podría ser también en el discurso teológico cristiano, como «*experiencia espiritual*». Pero en ambos casos, la muerte constituye un acontecimiento de ajuste o desajuste bien con la divinidad, bien con su *daímon propio*.

en la historia de la fe cristiana y de la teología, asimismo algunas de las reflexiones teológicas contemporáneas más importantes. No obstante, esta exposición se comprende en el contexto de los grandes temas de la escatología cristiana como «La vida eterna», «La muerte eterna» y «La muerte» (*Ibid.*, pp. 123 ss.).

⁴⁷¹ J.-L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, o.c., p. 266.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 221.

⁴⁷³ E. TRÍAS, *La razón fronteriza*, o.c., p. 152.

⁴⁷⁴ Sucasas sostiene en la interpretación de *La imaginación sonora* que «se impone reconocer que la idea de re-nacer entendido como retorno a la categoría matricial [...] no solo tiene en esta obra significación historiográfica, sino que se carga de valencias ontológicas, metafísicas» (A. SUCASAS, *La música pensada*, o.c., p. 66). ¿Qué significa esto? Que Trías descubre en creadores como Ligeti o Scelsi, que a través de sus obras musicales «rememoran, aun sin saberlo, un viaje de regreso a la vida pre-natal, escenario primordial de toda producción sonora y anticipo de una vida tras la muerte» (*Ibid.*). Para Sucasas, la *exploración de lo pre-natal en tanto promesa o esperanza de otra vida, por tanto escatológica*, «constituye la apuesta especulativa mayor de *La imaginación sonora*, a cuyo servicio está el minucioso trabajo analítico sobre quince universos musicales» (*Ibid.*, p. 67). Como sostiene el propio Trías, «el tema de la muerte –muerte e inmortalidad, muerte y resurrección– está especialmente vivo y presente en todo el libro» (*La imaginación sonora*, o.c., p. 25). De ahí que Sucasas sostenga la hipótesis de que «*La imaginación sonora* consiste en una verificación, filosófico-musical, del apotegma de Eliot, *En mi principio está mi fin*» (A. SUCASAS, *La música pensada*, o.c., p. 69). Para Sucasas, esta obra tiene un *único tema*, la *muerte*, y una *inspiración religiosa* marcadamente omnipresente.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁷⁶ E. TRÍAS, *Diccionario del espíritu*, o.c., p. 35.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 36.

Para Trías, «el ser del límite solo adquiere verdad y cohesión, avanzando hacia la reflexión que unifica la cópula y la disyunción; aventurándose en la esencia»⁴⁷⁸. Al igual que la teología cristiana, la *meditatio mortis* es un modo de responder a la pregunta sobre el *sentido de la vida*, pero también sobre el *sentido de la historia*, los *imperativos éticos*, la *determinación del tiempo*, la *esperanza* y, en definitiva, la pregunta sobre la *humana conditio*⁴⁷⁹. Solo que en Trías la *condición escindida* del fronterizo no se resuelve en el encuentro con Dios, sino con el «*daímon propio*». Un *daímon* que «no es divino; tampoco su naturaleza es, estrictamente, mortal» (PR: 202). Un *semidiós intermedio que pertenece al ámbito hermético o mandorla de lo sagrado. Un a priori preexistente en relación al sujeto*.

Sin embargo, un *doble celeste que se podría personificar en el «viento huracanado»* que debe llamarse *pneuma, espíritu*: «una fuerza o potencia que, ligada al sujeto, pero perfectamente distinguida de éste, irrumpe y agarra a éste hasta provocar en él una experiencia carismática» (PR: 206). En suma, el encuentro del sujeto fronterizo con su *daímon* es la esperanza escatológica de la *vida espiritual* definitiva: la *consumación pleromática*. De ahí que la muerte represente un *paso*, una *pascua*, un tránsito. La metamorfosis por la que la libélula se convierte en mariposa. La muerte es también, así, un *instante-eternidad y espacio-luz* en la que toda la realidad del fronterizo queda *replegada*. No olvidemos que el «espacio-luz» se constituye para el fronterizo en una «experiencia anticipada de una verdad» que es escatológica. Un «espacio-luz» que representa al «espíritu» que da cuenta de la *conjunción* de la «inteligencia simbólica con lo que se le revela del cerco hermético» y que puede ser personalizado como «Dios del límite» (RF: 1375).

En definitiva, que el *límite* puede decirse desde la inteligencia simbólica como *espíritu* que *media* entre el cerco del aparecer y el cerco hermético y, por tanto, fundamento del *cerco fronterizo*. Es *por medio* de este «espíritu» que se da la *experiencia espiritual* que posibilita esta vivencia o reflexión anticipada de la muerte, pero también la que manifiesta en toda su radicalidad una aventura tanto filosófica como artística, ética y religiosa. Una propuesta como la *filosofía del límite*. Un «espíritu» que desde la perspectiva simbólico-religiosa cristiana se personaliza como «Espíritu Santo». Realidad divina que no solo es una «conjunción amorosa» («amor del Padre y del Hijo») sino también el «Espíritu» que habita en el creyente que está en gracia (ajustado a la verdad de Dios que es el amor). «Espíritu santo» que habita entre el cielo y la tierra. Es «Dios» y también «Espíritu de Dios» que mora en el creyente que vive en el mundo. En este sentido *una realidad fronteriza*. Este es el fundamento de la «inhabitación» del Padre y del Hijo *por medio* del Espíritu (Cf. Jn 14,23).

Asimismo, la reflexión teológica cristiana propone la idea del «alma inmortal», *principio divino* (quizá comparable con el *daímon* límite), en concordancia con el «cuerpo espiritual» de la resurrección (Cf. 1 Cor 15, 44-49). De este modo se comprende que «*todo el hombre será, a la vez, el mismo y distinto (esto es, transformado)*»⁴⁸⁰. Esta *resurrección* significa otro *status*, «es la total coincidencia del hombre con su destino: Cristo, el hombre nuevo»⁴⁸¹, el *daímon límite*. Del mismo modo que en la reflexión fronteriza la *experiencia espiritual* del encuentro del fronterizo con su *daímon* propio (ya anticipación, ya definitiva) es una «*experiencia de la gracia*» que puede ser «encuentro amoroso y pasional» o «desencuentro trágico del abandono, de la lucha» (PR: 206), en la interpretación simbólico-cristiana «la postrera y cabal identidad de una persona creada es don graciosamente acordado de lo alto»⁴⁸², pero «Dios no puede salvar al hombre sin el hombre, la gracia divina no puede operar sin el concurso de la libertad

⁴⁷⁸ E. TRÍAS, *La razón fronteriza, o.c.*, p. 152.

⁴⁷⁹ CF. J.-L., RUÍZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación, o.c.*, pp. 260-265.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 171.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 174.

⁴⁸² *Ibid.*

humana»⁴⁸³. En resumen, tanto para la meditación teológica como limítrofe, la reflexión sobre la muerte representa un *principio de esperanza* y su anticipación una *prueba*, no obstante, es también el gran enigma de la existencia (*cercos de misterio* y, sin embargo, ineludible e insoslayable).

En cualquier caso, la reflexión fronteriza constituye una negación del sujeto humano como «ser-para-la-muerte» y la afirmación del sujeto fronterizo como una realidad inmanente/trascendente, humano/espiritual, *en-el-límite (/)*, entre el cielo y la tierra. No somos seres para la muerte, sin embargo, sabernos mortales es conocernos fronterizos con el *don de la existencia y del límite*. Morir es la posibilidad de ser nosotros en el modo más auténtico y consumado, pero no fronterizos, *escindidos*, sino como *experiencia espiritual definitiva o conjunción sym-bólica realizada*. La muerte es la *esperanza* de otro «domicilio» (ámbito, cerco, vida). En cualquier caso, *cercos herméticos*, solo comprensible analógica e indirectamente (*razonablemente*). Esta es la condición simbólica e inteligente del fronterizo que hace del poder de la muerte un tránsito necesario. Y esta es quizá también la última, definitiva y más radical *cita* que tiene el fronterizo. Quizá más propiamente «un Gran Viaje»⁴⁸⁴.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 242.

⁴⁸⁴ Esta es la definición sobre la «muerte» que da Eugenio Trías en el artículo titulado «El gran viaje» (2008): «Quizás eso sea la muerte: el inicio del más arriesgado, inquietante y sorprendente de todos los viajes» (*o.c.*, p. 338). Se trata de un artículo periodístico que está recogido en la obra póstuma *La funesta manía de pensar* (*o.c.*, pp. 333-339). No obstante, reviste un carácter singular no solo por la reflexión intempestiva sobre la muerte, sino porque también se constituye en un testamento espiritual sobre esta *última y radical cita de la existencia* que se declara cercana en la vida del propio autor. Eugenio Trías es alguien que sabe próxima su hora definitiva. Temporalmente se corresponde igualmente con *La imaginación sonora* (2009) y con su propia *antología o selección de textos*, las *Creaciones filosóficas* (2009). Obras que tienen un carácter culminante en la filosofía del límite. Representan la *recreación madura y final* de toda la propuesta limítrofe que puede ofrecer en ese momento vital como una «intersección entre el esclarecimiento diamantino de la filosofía y la hondura de la vida espiritual» («Prólogo», en *Creaciones filosóficas I, o.c.*, p. XXXIX). A la pregunta sobre «¿Qué somos?» le sigue otra larga pregunta que en modo declarativo da cuenta de la novedad de nuestra condición fronteriza, pero también la realidad de nuestra radical finitud y, sin embargo, toda ella unida por un *hilo de esperanza* que parece declarar que el fin final de la existencia no es la última palabra: «¿Acaso una suma entrelazada de variaciones, dentro de un complejo proceso de metamorfosis, que se inicia dentro del seno materno, que se pone a prueba en este mundo, y que postula, a través de una inferencia razonable una *vita nuova* entendida como futuro escatológico?» (*Ibid.*, p. XXXVIII). Para Trías es una pregunta «lanzada, expuesta, sin que sea posible otra resolución que una respuesta razonable» (*Ibid.*). O de otro modo, *una creencia, por tanto, no demostrable y, sin embargo, razonable*. «Creación y nacimiento; recreación, renacimiento; tal es nuestro destino (y no la existencia definida como ser relativo a la muerte)» (*Ibid.*). Para Trías, esta es la *insuficiencia, precariedad y amputación de la filosofía de la existencia*: «no atiende a la voz procedente de la matriz, ni es sensible al deseo o gran anhelo que postula eternidad: siempre, siempre eternidad, como se lee al final del tercer libro de *Así habló Zaratustra*» (*Ibid.*). Esta es quizá la esencia de una *existencia espiritual*, la propia de la *religión del espíritu*, que descubre que «Idea» y «Símbolo» son dos modos de referirse a lo mismo. Una *existencia* que niega desde su propia esencia el ser-para-la-muerte y el nihilismo como única *chance*. «Expresa la dignidad de una condición que no se satisface con vivir sin adquirir comprensión y conocimiento de lo vivido, de lo que se tiene todavía por vivir, de lo que acontece al morir; de lo que significa desde el principio nacer; del vivir como nacer y renacer» (*Ibid.*). En definitiva, una afirmación de la trascendencia que en el momento vital de Eugenio Trías adquiere un plus singular y quizá una *prueba al pensar limítrofe*. La reflexión sobre la muerte que se hace en «El gran viaje» constituye la manifestación de una creencia o testamento espiritual en favor de la «otra vida». Para Trías «disponemos de la evidencia de haber vivido dos vidas», una en el seno materno, «paradigma de todo vínculo comunitario y de todo idilio amoroso». Una verdadera «*unión mística*». Y justamente este escenario permite situarse en el fin final de la existencia, más específicamente en el «escenario post mortem». Pero es un «escenario» radicalmente filosófico porque solo se puede sostener en el preguntar, las respuestas que demos tienen el carácter de lo razonable y contextual y, sin embargo, «la vida se oscurece o se ilumina desde el sentido que concedemos a la muerte» («El gran viaje», en *o.c.*, p. 338). Si la vida es una *aventura*, paradójicamente el último suspiro es decisivo, porque según sepamos «anticiparlo» adquiere su completa «irradiación». Esta es quizá la lógica que se da en el nihilismo sin horizonte que sigue al ser-para-muerte, si «esta vida es única», si no hay más vida (aunque sea radicalmente «otra vida»), la existencia en este mundo puede ser la más terrible de las «condenas», porque somos inteligentes y libres, pero no hay más, «carece de continuación». Para Trías, ciertamente «la muerte está ahí: no admite reconciliación sencilla» (*Ibid.*). Pero aquí también confiesa una «gran admiración» por la religión de los antiguos egipcios: «durante tres milenios sustentaron la creencia inquebrantable de que la muerte constituye el inicio de un Gran Viaje» (*Ibid.*). Por eso el carácter de «guía de viaje» del *Libro de los muertos*. Y esta parece ser su propia afirmación en el momento decisivo de su propia *cita definitiva*, en la que es consciente de la cercanía de su propia «hora», pero también de lo intempestivo de su declaración: «prefiero entender la muerte como el gran viaje» (*Ibid.*). Aunque ciertamente conocer el paisaje después de la *esperanza*, no forme parte de la existencia fronteriza, sino del radical cerco hermético que nos descubre el *límite*. «¿Qué es nuestra vida sino una serie de preludios de

2.2.2.2.4 El barrio estético

El barrio estético constituye, junto con el distrito religioso, uno de los más fecundos del pensamiento triasiano, especialmente la «manzana» musical. Quizá las obras más monumentales de su pensamiento pertenezcan a esta circunscripción. *El canto de las sirenas* y *La imaginación sonora*, dos creaciones agrupadas bajo el epígrafe «*argumentos musicales*», representan el mayor desarrollo y recreación de lo que se podría llamar la «fase tardía» del pensamiento límite. Estos *argumentos* configuran una magna *variación* de la historia de la música occidental de más de mil años. Para Sucasas es tal la importancia de este despliegue que hasta se podría hablar de un «giro musical» en la filosofía triasiana, especialmente como respuesta al «giro lingüístico» que caracterizó el pensamiento del Novecientos⁴⁸⁵.

Según Sucasas, este *giro* se inició justamente con *El canto de las sirenas* (2007). Para él, «aunque la música estuviese ya presente en múltiples ensayos de libros anteriores y la inspiración musical haya sido seña de identidad de esa escritura, la obra de 2007 ostenta carácter inaugural»⁴⁸⁶. *La imaginación Sonora*, que Sucasas define como una «escatología musical», es una magnífica *poiésis* triasiana en la que la muerte y la posibilidad de una ulterior supervivencia se convierten en el *leitmotiv* de todo el recorrido musical en clave de *variación*. Este carácter hace que dicha obra logre «que el Principio de Variación comparezca como *Principio Esperanza*»⁴⁸⁷.

Pero, más allá de esta deriva musical que parece marcar la etapa final del pensamiento triasiano, o al menos resulta una de las manzanas del barrio estético más visitadas (*recreadas*), ¿qué significa este barrio en la ciudad filosófica? Tres aproximaciones que se llevan a cabo en *Ciudad sobre ciudad* marcan la determinación de este distrito. La primera *sobre lo bello y lo siniestro* (justamente el título de una de las obras ensayísticas de su etapa inicial exploratoria, escrita en 1982). La segunda comprende una *determinación de las artes*. Y la tercera explora lo que se denomina «*el laberinto de la estética*»: una reflexión sobre la relación y vecindad entre «ética y estética», los «*barrios sur*».

Sin embargo, el arte y la estética tienen una importancia singular en la configuración, fundamentación y culminación de todo el pensamiento triasiano. Podríamos decir que es el

una canción desconocida cuya primera y solemne nota es la muerte?» (Franz Liszt)» (*Ibid.*, p. 339). Esta *declaración intempestiva* en el contexto de la filosofía contemporánea, algunas reflexiones radicalmente a ras de tierra bajo el *dogma de la espera en la nada* (y no precisamente el «Nirvana» o «vacío radiante» del budismo), hace de la *filosofía del límite* algo más que un sistema filosófico en tiempos de «antisistema» y de la propuesta de la «edad del espíritu» una conciliación arquetípica de «Idea» y «Símbolo»: ofrece una salida «razonable» a una existencia centáurica, fronteriza, frente al enigma de «la Hora» o «última nota» de la vida en este mundo. Es síntesis, ofrece una *espiritualidad* o *experiencia espiritual fronteriza* que según el propio Trías, «no es en absoluto incompatible con criterios racionalistas como los que imperan en el marco de una ciencia consciente de sus propios límites, y de una filosofía que asume un concepto de razón sometido a crítica, una razón capaz de comprenderse a sí misma como razón fronteriza» («Prólogo», en *Creaciones filosóficas I, o.c.*, p. XXXII). En resumen, la reflexión triasiana sobre la muerte, más fundamentalmente el «paisaje» *post mortem* es sin duda un *principio de esperanza* que palpita en este brevísimo como significativo artículo, pero igualmente en obras monumentales como *La imaginación sonora* y, en general, se podría decir que en toda la «*Idea filosófica*» del *límite*.

⁴⁸⁵ Para Pérez-Borbujo se trata de un «giro» aún más radical que se inscribe en la *dynamis* del propio *límite*. Una vuelta de tuerca que comprende «todo el mundo de la producción y quehacer humanos» desarrollados en el ámbito de esta ciudad. Según él, «este giro metafísico es el que permite calificar la propuesta de la filosofía del límite como de una “metafísica estética”» (F. PÉREZ-BORBUJO, *La otra orilla de la belleza, o.c.*, p. 28). Una filosofía en la que se realiza «el viejo ideal de llevar a comunión Verdad y Belleza» (*Ibid.*). En ella, verdad y belleza se funden –sin confundirse– «en un místico abrazo, que abre y cierra la historia entera de la metafísica occidental» (*Ibid.*, p. 29).

⁴⁸⁶ A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, p. 63. Esta obra de Sucasas resulta una interpretación irrenunciable en la comprensión de la *manzana musical de la estética triasiana*. Aproximación que el propio Eugenio Trías describe como «sencillamente, magnífica». Según él mismo, Sucasas «ha sabido descifrar del modo más sorprendente muchos de mis pensamientos escondidos, latentes: los que insemínaron de principio a fin mis textos, y en especial uno de las más complejos de todos, *La imaginación sonora*» (*Ibid.*, pp. 142-143).

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 136.

fondo de su exploración en el primer ciclo, el *quartier* más explícito de su etapa de fundamentación y la ocupación más fecunda en su última fase de recreación. El propio Trías reconoce que las nociones fundamentales de su especulación fueron vislumbradas originalmente a partir de la reflexión estética. Así podemos comprender que la determinación de la «Idea filosófica» que se fundamenta en la *proposición topológica* y en el *principio de variación* tenga un inspiración y exégesis estética. Esto es lo que vemos especialmente en el *Gran Vidrio* de Duchamp en la comprensión del *límite en sí mismo* como «espacio-luz» y en la imagen del «tema y las variaciones» musicales en su *poder de recreación*. Como el propio Trías señala, el mayor testimonio de su reflexión estética es el volumen que ocupa esta temática dentro de toda su obra. No obstante, como se ha visto, se trata de una filosofía, auténtica filosofía sistemática, marcada por el distrito estético.

Estético es el *leitmotiv* de obras triasianas como *Drama e identidad* (1974), *El artista y la ciudad* (1976), *La memoria perdida de las cosas* (1978), *Thomas Mann* (1978), *Tratado de la pasión* (1979), *Prefacio a Goethe* (1980), *Lo bello y lo siniestro* (1982), pero también, *La aventura filosófica* (1988), *Lógica del límite* (1991), *Vértigo y pasión* (1997), *Pensar en público* (2001), *Calderón de la Barca* (2001), *El árbol de la vida* (2003), los imponentes «argumentos musicales» de *El canto de las sirenas* (2007) y *La imaginación sonora* (2010) o *De cine* (2013). Musicalmente –en «sinfonías», «ciclos» y «movimientos»– también está estructurada la prístina y programática fundamentación de *Los límites del mundo*.

Esta *marca estética del pensamiento del límite* forma parte de la propia idea de «filosofía» que tiene Eugenio Trías. «La filosofía es un acto de creación, de *poiésis*» (HV: 39). De ahí que se halle emparentada con el arte como *forma de creación*. No obstante, «la gran complejidad de la creación filosófica consiste en que debe usar, como la poesía, o la literatura en general, la expresión escrita para poderse producir» (*Ibid.*). Pero la *poiésis* está presente en la filosofía desde los mismos orígenes. *Filosofía es preguntar, descubrir, acceder, pero también crear*. «Sócrates es, sobre todo, un personaje de ficción; de la ficción platónica tramada en sus extraordinarios diálogos. Es una fabricación (*fictio*) de la *poiésis* platónica que asume en muchos de sus diálogos el papel extraordinario con que lo reconocemos. Así nos llega Sócrates a nosotros (con el permiso de Xenofonte)» (*Ibid.*).

El filósofo es un «compositor» que interpreta la realidad. «Intérprete de sus propias tradiciones» y «exégeta de los signos de su tiempo», también hermeneuta de su propia obra. De este modo, puede hacer una *proposición o propuesta* surgida de su quehacer, ya en modo de tanteos, esbozos y exploraciones, ya mediante la fundamentación, conceptualización, convalidación y recreación de una «Idea». No obstante, la *creación filosófica* siempre estará marcada por un ineludible «hilo de Ariadna», un hilo que la atraviesa en todos los sentidos: el *hilo de la verdad*, aspiración de toda auténtica filosofía. Para Trías, la poesía también es un modo de conocimiento, solo que con otros medios y estrategias. Como sostenía Heidegger, los pensadores y poetas guardan la verdad del ser en el lenguaje⁴⁸⁸. Así se comprende la máxima

⁴⁸⁸ El pensamiento heideggeriano también da una importancia fundamental a la estética, especialmente a partir de su conocida «*Kehre*». Son magistrales las reflexiones sobre la «verdad del ser» y lo que obra en la «obra de arte». Es conocida su famosa interpretación ontológica del cuadro *Las botas de la campesina* de Van Gogh (Cf. M. HEIDEGGER, «El origen de la obra de arte», en *o.c.*, 11-62). Pero también la importancia que tiene la «*poesía*» en esta ontología fundamental. Según Heidegger, el lenguaje es «la casa del ser» en cuya morada habita el hombre y cuyos «guardianes» son los pensadores y poetas (M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Alianza: Madrid 2001, 11). La *guarda* «consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian» (*Ibid.*, p. 12). De este modo, «*los poetas echan los fundamentos de lo permanente*» (M. HEIDEGGER, *Hölderlin y la esencia de la poesía*”, Anthropos: Barcelona 1989, p. 29). Se podría decir en términos triasianos que el poeta está en una situación o cerco limítrofe, «el poeta mismo se tiene entre aquellos, los Dioses, y éste, el pueblo» (*Ibid.*, p. 37). En la *ontología fundamental* heideggeriana «el lenguaje primogénito es la Poesía, por ser fundación del Ser» (*Ibid.*, p. 32). Por lo que respecta a Trías, *este fundamento matricial-cosmológico* lo representan la música y la arquitectura, justamente por ser «artes» sin referencia a iconos o a signos lingüísticos.

triasiana según la cual «no hay verdadera filosofía sin estilo, escritura y creación literaria; pero tampoco la hay sin elaborada forja conceptual» (HV: 43). Una relación tensa, pero es justamente la señal y referencia de una determinada *propuesta filosófica*. Su identidad.

Toda filosofía auténtica posee «aires de familia» que son comunes con la buena poesía; pero no hay filosofía sin la gestación de tramas y urdimbres *conceptuales* que le permiten la trabazón de una proposición que constituye su hecho diferencial y su seña de identidad.

Sólo que esa retícula de conceptos se halla siempre, a diferencia de la ciencia, al límite mismo de su encuentro con el misterio; y en consecuencia en la frontera misma de lo que puede expresarse y decirse [...].

Nada sería la obra escrita platónica sin la *aporética* y difícil tensión que la idea de Idea produce; nada Aristóteles sin su terca y maravillosa tensión escrita en torno a la Energía, o al acto enérgico que da consumación y Fin a lo Potencial; nada Hegel sin su Espíritu Absoluto en su capacidad de enajenarse y perderse, y de reencontrarse consigo; nada Heidegger sin su Diferencia Ontológica (o sin su Ser en el Mundo), ni nada Wittgenstein sin su significación de los límites del mundo a partir del auto-esclarecimiento de los límites del pensamiento en su forma de expresión verbal (en el más amplio sentido de la palabra) (HV: 43-44).

En definitiva, que el pensamiento del límite tenga este recurso *recurrente* de la estética, no la hace menos «filosofía», sino, al contrario, una propuesta de verdad filosófica. Una «Idea filosófica» que se despliega, por la propia esencia de la verdad que propone, en diversos ámbitos o barrios como los que se *recrean* en la «ciudadela del límite». Podríamos decir que a la reflexión limítrofe no la hace potente el recurso de expresión, sino la *capacidad de recrear* una verdad y hacer (y en cierta manera *recuperar*) del ámbito estético un auténtico lenguaje filosófico. Pero, aún más, según Trías, «es falso pensar que el concepto, si es receptivo a la experiencia humana, o si acoge y recoge con prontitud los latidos de la vida y de la existencia, reseque la experiencia y la tergiverse; o que sea incapaz de despertar emociones y hasta pasiones. El buen concepto filosófico logra esto con creces» (HV: 46-47).

La *materia* que somos, *inteligencia* y *pasión*, esa que tiene la *potencia* de hacernos fronterizos, habitantes del límite, no es solo facultad de dominación, sino también la que nos pone en la *verdad del ser del límite*. Situación que se convierte no solo en propuestas radicales de sentido y de libertad, sino que también nos abre a ese *cerco de misterio* del cual el «suplemento simbólico» da cuenta, bien porque nos remite a él (simbólico-religioso), bien porque nos ofrece imágenes y metáforas de comprensión (simbólico-estético). «Estilizada en la mejor conceptualización filosófica la inteligencia halla en esa *literatura de conocimiento* un modo de expresión de la mejor verdad humana; y una gesta épica de desafío y riesgo en torno al misterio que nos rodea, situado al filo mismo del límite entre lo accesible a nosotros y el Arcano» (HV: 47).

Así podemos comprender el carácter de *esbozo estético* que tiene el pensamiento limítrofe y que se consolida como una *propuesta de verdad*. Un sistema que da cuenta de esta «Idea filosófica» sin renunciar a su carácter estético. Según Trías, es justamente en *Lo bello y lo siniestro* (1982) donde se le «impone» por vez primera la idea de «límite». Precisamente al afirmar que «lo siniestro es la condición y el límite de lo bello» (CC: 173). De este modo, *lo siniestro se convierte en condición y límite de lo bello* en cuanto constituye como la otra cara de «lo sagrado». Frente a lo sacrosanto de lo sagrado, que ha de permanecer *separado* (sagrado) *en cuanto santo*, la violación de este ámbito significa romper este límite: «cuando ese efecto de violación se produce, lo sagrado asume ese carácter ominoso y execrable que el término latino

sacer también tiene. Sobreviene entonces lo siniestro: aquello que “debiendo permanecer oculto, se ha manifestado” (Schelling)» (*Ibid.*).

El arte también cumple una *labor de mediación, limítrofe*, entre lo «*tremendum et fascinans*» (por decirlo en la terminología de Rudolf Otto). Entre lo *siniestro* y lo *bello* que lo simbólico-religioso opera de un modo singular. El arte también revela esta *mediación simbólica*, uniendo y escindiendo al mismo tiempo una realidad radicalmente asimétrica en su ambivalencia. *Es una poiésis simbólica*. «El arte es, como la belleza, un velo; un velo producido (un velo de ilusión) que, sin embargo, deja entrever el misterio, sin permitirle su expansión inmediata y sin límites; pero que a la vez preserva el misterio al promoverlo siempre a través de las mediaciones que se producen en el límite; mediaciones indirectas y analógicas (o simbólicas)» (CC: 174).

Para Trías, este «misterio» preservado por el arte es el *misterio matricial* que «debe ser mantenido en protección y resguardo en su propio cerco (sellado, hermético)» (*Ibid.*). De este modo, la creación artística ofrece una mediación que es primera y fundamentalmente *fronteriza*. El arte ofrece, por sí mismo, la *idea* del «límite». En su propio *acontecer* se descubre también su intermedio, «espacio de mediación, espacio “del medio”» entre el cerco hermético y el propio mundo que experimenta. Es la experiencia del temor y fascinación de una *matriz* que es fundamento, pero que debe ser resguardada en su misterio. *El misterio debe ser preservado y revelado en la mediación simbólica*. Lo *siniestro* es la revelación del misterio sin mediaciones.

En este sentido, *El artista y la ciudad* (1976) representa también un intento de *teorización* del «ámbito del arte y de la estética» (CC: 176). Allí se destacaba también este «carácter mediador del artista» entre la trascendencia mística y la inmanencia cívica, y entre el *éros* como lo «encerrado en sí» (como anhelo de un cerco hermético desconocido) y la *poiésis* como producción y creación. Un proceso que constituye una *plasmación en la ciudad* de aquello que pertenecía a la trascendencia mística. De este modo, en el ámbito estético igualmente se descubre lo que constituirá los tres cercos de la realidad. «En cierto modo, esa trascendencia era la del cerco hermético; y la ciudad era el lugar propio y específico que desde el cerco fronterizo puede proyectarse sobre el cerco del aparecer, o sobre el mundo» (CC: 176). Se trataba así de una «doble conexión entrecruzada» entre *trascendencia* (mística) e *inmanencia* (cívica) y entre *ascensión erótica* (procedente del alma) y *descenso poiético* (plasmación creadora en la ciudad de los frutos de la ascensión).

A partir de aquí, Trías elabora un *concepto de arte* entendido como «la producción, o *poiésis*, de un “juego de formas simbólicas” mediante el cual se *formaliza* el cerco del aparecer, o el mundo, o un aspecto o proceso del mismo. En la posibilidad de mostrar ese “juego” se cifra lo que tiene de peculiar el arte. En ello podía hallarse el tan buscado como denostado *criterio estético*» (CC: 177)⁴⁸⁹. En definitiva, lo propio del arte es la *plasmación*, por vía de la *poiésis*, de una «singularidad salvaje». Una *singularidad* que, sin acudir a la elaboración conceptual, por medio del arte puede abrirse a la *universalidad*, «universalidad sin concepto» (*Crítica del juicio* kantiana). Pero al mismo tiempo es una *poiésis simbólica* –analógica e indirecta– de una prístina manifestación.

El arte es así *simbólico* y también por este mismo carácter algo más que una *formalización* del cerco del aparecer (tiene una «*causa final*»). En la reflexión estética radica también la

⁴⁸⁹ En *Lógica del límite* –establecida esta piedra angular del *límite*– sostiene que «el arte es un modo de producción (*poein*) que quiere hacer manifiesto lo que se sustrae a toda revelación: en esa paradoja instala sus formas y sus motivos. En el gozne entre lo que *puede* revelarse y lo que *debe* permanecer oculto resplandece el límite mismo en el cual halla el arte su raíz vital y fecundante, así como su cadena de necesidad. Sólo un modo de exposición se le ofrece para dar forma lógica (de *logos*, pensar-decir) a ese sustrato que se repliega en sí mismo y al que aquí se llama cerco hermético: ese modo expositivo que Kant supo conceptualizar como exposición simbólica. Todo arte tiene en el símbolo su horizonte trascendental. En relación con él revela cada arte su peculiar estrategia» (LL: 113).

importancia del símbolo como «*suplemento*» de la razón fronteriza. Según Trías, es esto lo que él destacaba en *Filosofía del futuro* (1983): que el *símbolo*, concebido en la crítica kantiana como una mediación expositiva (indirecta y analógica), permitía que esto *singular (universal sin concepto)* que plasma la obra de arte se abriera también a la *universalidad en su infinita apertura* más allá del cerco de aparecer. «El símbolo aseguraba esa apertura: justamente en el hecho de que el símbolo, por definición, mantiene un núcleo “místico” de reserva, de enigma y de misterio» (*Ibid.*).

A partir de la noción de «símbolo» en este sentido kantiano, Trías desarrolla en *Lógica del límite* una clasificación de las artes en su origen espacial-temporal. Clasificación que distingue y determina entre las artes que no tienen referencia a iconos o a signos lingüísticos de aquellas que sí se fundan en ellos. Estas primeras son las *artes fronterizas* (la *música* y la *arquitectura*), «pura combinación de trazos diferenciales», las otras –que se podrían denominar *apofánticas*– están fundadas en la peculiaridad (*icónica*) de las imágenes (la *escultura* y la *pintura*) e igualmente aquellas que sí constituyen propiamente «producción de signos lingüísticos» como la *literatura*. En definitiva, se trata de una *clasificación trascendental*. Indicativo es que la primera parte de *Lógica del límite* –donde establece esta ordenación– se llama «estética del límite»⁴⁹⁰.

Según el propio Trías, en *Lógica del límite* también se vislumbra lo que luego constituirá uno de los elementos más importantes y sistemáticos del pensamiento limítrofe, el que se considera la *columna vertebral de la misma*, es decir, el sistema categorial. Según él, «ese texto fue el crisol de la trama categorial que luego pude perfeccionar en *La edad del espíritu*. Cuando escribí esa “sinfonía de las artes” no tenía todavía clarificado ese sistema escalonado de siete categorías» (CC: 181). No obstante, las «artes fronterizas», es decir, la *música (temporalmente)* y la *arquitectura (espacialmente)*, constituyen aquí un *hábitat* que está en íntima relación con las dos primeras categorías (*matriz* y *cosmos*). Un *hábitat* que viene a ser los modos generales de ordenar la materia en el mundo. «Lo que Kant llama las dos formas puras *a priori* de la intuición sensible, el espacio y el tiempo. La arquitectura hace *habitable* el espacio y el lugar; la música hace *habitable* el tiempo (concediéndole metro, número y acento rítmico)» (*Ibid.*).

Por lo que respecta propiamente a las «*artes apofánticas*», es decir, la *pintura* y la *escultura*, estas *clarifican* «la naturaleza del habitante de ese mundo». Ellas configuran el *paso* de un mundo ordenado (por eso la *música* y la *arquitectura* las llama también «*artes cosmológicas*») a la «identificación de la condición de su habitante (y de la suerte de encuentro o cita que tiene, en el cerco fronterizo, con el misterio)» (CC: 182). En cuanto a las «*artes literarias*» que implican la constitución y despliegue del signo lingüístico, ciertamente son las más potentes en sentido y significado, pero también las que presuponen a todas las demás. No obstante, en la interpretación de *Lógica del límite* «revelaban ya a la cuarta categoría, en la que el mundo deja de ser simplemente *ordenado* (o apto para ser *habitado*) y comienza a comparecer repleto de *significación* (en razón de los dispositivos propios del *lógos*, usos lingüísticos y de escritura)» (*Ibid.*).

De este modo, las artes literarias constituirían el mundo del *lógos*, el que corresponde a la cuarta determinación de la razón fronteriza, por la que el habitante de la frontera por medio de la palabra (*el mundo interpretado*) da *sentido* y *significación*. En el *lógos* ya se ha dado la *cita* con el límite (o con el *misterio* de lo sagrado desde el punto de vista del acontecimiento simbólico-religioso). Según Trías, la literatura era en *Lógica del límite* «la suerte de *poiésis* capaz de mostrar o clarificar esa composición significativa del mundo mediante la poiésis de

⁴⁹⁰ Esta es justamente la pretensión y propuesta de *Lógica del límite*. «Este texto pretende desarrollar una lógica sensible, una lógica de las formas sensibles. Éstas, en su forma misma, desprenden sentido a través de las formas artísticas. En el curso de este texto se van recorriendo algunas de estas formaciones, que constituyen el llamado “sistema de las artes”» (LL: 99).

signos lingüísticos» (*Ibid.*). Trías también destaca aquí la íntima relación entre los barrios estéticos y éticos, reciprocidad complementaria que va a estar muy presente en el pensamiento del límite. Estas «*artes cosmológicas*» son las que *disponen el hábitat* (espacial-temporal) del fronterizo.

Así, la música y la arquitectura *preparan la morada o casa del fronterizo*. Este «*habitar*» lo piensa Trías en *continuidad* con la «*héxis*» de la ética aristotélica (y no como Heidegger en sentido existencialista de *habitar la tierra*, que es también *construir y pensar*). Es decir, en *continuidad* «con aquellas disposiciones o hábitos que, a través del ejercicio, se van consolidando (en forma de excelencia de la conducta, o virtudes, o de sus contrarios). La idea es que la arquitectura y la música dan forma al *ethos* del habitante; *ethos*, como se sabe, significaba originalmente morada; hacía referencia al lugar» (CC: 183-184). En todo caso, con esta determinación espacio-temporal pretendía no solo destacar el *lugar del hábitat* sino igualmente el *tiempo o movimiento*.

Música y arquitectura son disposiciones y hábitos en los modos de poder habitar. Ellas hacen que el *mundo*, en su doble determinación como espacio y tiempo, sea un *cosmos habitable*. «En cierto modo hacen que ese mundo se prepare para ser, *a posteriori, significativo*» (CC: 184). Así, frente a la «casa del ser» heideggeriana que constituía el *lenguaje*, Trías por su parte coincide con Severino definiendo a la *música* como «la casa del lenguaje», es decir, *hogar antes del ser*. Así, Heidegger se situaría en la categoría del *lógos* (del «*ser*» como *lógos*), mientras que las *artes cosmológicas* se sitúan como las que primero hacen posible el *hábitat*, configurando una *disposición habitual del habitante*.

La música prepara el mundo abierto a la significación, y al *signo* (lingüístico) mediante la constitución de esos hábitos y disposiciones previos que lo hacen posible; o que constituyen su *a priori* fronterizo. Y lo mismo debe decirse en la relación de la arquitectura con la configuración monumental e icónica del habitante del mundo; y del mundo mismo. La arquitectura es definida como el *a priori fronterizo* (espacial, preferentemente) que hace posible que el mundo sea habitable, o que se creen en él hábitos y disposiciones que permitan, *a posteriori* que el mundo sea, además de habitable, también dado a la visión y percepción a través de monumentos e iconos (mediante la estatuaria y la imagen) (*Ibid.*).

Pero, ¿qué hace que la música y la arquitectura sean las primeras configuradoras del *hábitat* mismo y de la *disposición habitual* del habitante que le corresponde? Para Trías, en ambas artes se produce *sentido*. Una producción que tiene la «gran peculiaridad» de no ser icónico como en la pintura y la escultura, ni sígnico como en las artes literarias, sino que es un *sentido* que está antes de la «imagen especular que da lugar a la gestación de los iconos» y, desde luego, antes de los signos lingüísticos «que confieren al *mundo* además de sentido también *significación*». Esta gran peculiaridad de las artes cosmológicas se da por la *mediación simbólica*, específicamente por medio de la «*figura simbólica*» (CC: 185). «La tal figura no es una figura icónica ni una figura sígnica. Es algo anterior (lógicamente); algo más arcaico; o más arqueológico. Es el *a priori fronterizo mismo* de todo icono y de todo signo lingüístico» (*Ibid.*).

La música y la arquitectura representan un «gran misterio», el de *producir sentido* sin ser monumentos ni tampoco imágenes icónicas, y menos signos lingüísticos, sino un «simple juego de figuras». Son así «*artes fronterizas*» que representan un *a priori del sentido* situadas en el *limes* mismo. Son ellas las que hacen posible que haya *sentido en el mundo*, antes de toda imagen o icono, antes de todo signo lingüístico. «Una anterioridad que es lógica y fenomenológica» (CC: 186). Es un «*sentido*» *limítrofe y liminar* de *naturaleza simbólica*. Es un «sentido» que se desprende de la disposición de los símbolos que ocupan ese lugar del límite.

«Estos consiguen, en virtud de su mediación, que un conjunto de trazos o de figuras articuladas y estructuradas, como las que se muestran en las composiciones arquitectónicas o musicales, desprendan un inequívoco sentido. Sólo que se trata siempre de un sentido abierto a la más compleja polisemia, como siempre sucede con los símbolos» (CC: 187).

De este modo, en cuanto *simbólicas* son *artes limítrofes*. Mantienen un *remanente de misterio o remisión más allá del mundo del sentido*. Estas artes configuran una «cosmogonía» que puede «acoger monumentos, iconos y signos lingüísticos» (CC: 188). Así, «el mundo no solo queda ordenado y dispuesto para ser habitado; sino que adquiere, finalmente, la posibilidad de configuración de su habitante» a través de las consideradas artes *apofánticas*. Se trata de las artes que van *mostrando-declarando* («*lógos apofantikós*, o *lógos* mostrativo» en sentido de la «*apofansis*» aristotélica) el remanente misterioso de la figura simbólica mediadora de las *artes fronterizas*, «solo que ese esclarecimiento es siempre precario».

En primer lugar, el monumento produce esa clarificación al *mostrar* al habitante del mundo a través de la configuración estatuaria. En segundo lugar, el icono se desprende del juego especular de las miradas a que se entrega el habitante del mundo una vez habita éste (en el espacio y en el tiempo). Y en tercer lugar, el signo lingüístico *muestra* a través de la comunicación la *significación* de ese mundo al fin *habitable y visible* (CC: 188-189).

Para Trías, «en términos *poiéticos*, o de producción y creación artística, tal es el cometido, respectivamente, de la escultura, la pintura y la literatura» (CC: 189). No obstante, más que de esclarecimiento radical se trata de una «voluntad de clarificación» o «voluntad apofántica», porque constituye un «esclarecimiento precario». Son así artes «*tendencialmente apofánticas*; nunca pueden serlo del todo» (CC: 190). La genuina *poiésis* remite siempre a ese fondo de misterio. No hay arte que lo muestre radicalmente. «El arte es siempre, en este sentido, una clarificación que exige un reenvío, o un viaje de vuelta (hermenéutico) en dirección a ese fondo de misterio» (CC: 189). Se podría decir que todo verdadero arte tiene un *carácter remitido*. «*De ahí que esa fenomenología de las artes, desde la arquitectura y la música hasta la escultura, la pintura y la literatura, debe completarse con un reenvío hermenéutico hacia ese simbolismo liminar que inicialmente sólo es patente en el caso de las artes fronterizas*» (*Ibid.*). Según Trías, así también se dibuja una *topología del límite*.

No obstante, *arte y religión* son dos fenómenos originarios de la expresión simbólico-religiosa humana. La separación ilustrada y la concepción de la obra artística como «puro arte» y con ella el nacimiento de los museos y la aparición de la estética como disciplina filosófica autónoma constituyen una *escisión* creada por la conciencia moderna con lo cual separaba lo que originariamente constituían dos aspectos de un mismo fenómeno. Las iglesias y catedrales antiguas, medievales, pero también las modernas y actuales son una viva manifestación de esta íntima relación. Sin embargo, la separación religión-arte también introduce una distinción y autonomía entre ambas que es tanto ilustrada como igualmente la propia de un *retorno secularizado* de la religión. Aquí radica la importancia que Trías da a esta distinción que tiene su origen en la modernidad.

El arte, junto con lo simbólico-religioso, representan dos vías del acontecimiento simbólico, o de ese fondo de misterio (*cercos herméticos*) al que tanto la religión como el arte se hallan remitidas. Pero, ¿qué las diferencia? Esto es justamente lo que tratan de determinar y distinguir, respectivamente, *Lógica del límite* y *La edad del espíritu*. En cierto modo, estas constituyen dos intentos, el primero por *vía del arte y de la estética*, y el otro por *vía de la religión*, de «pensar filosóficamente el viejo tema del tránsito *del mito al lógos*» (CC: 191).

Según Trías, un tema que le preocupó desde que escribió *Metodología del pensamiento mágico* (1970).

La diferencia entre el arte y la religión estriba en que aquel es una forma de producción (*poiésis*) que permite formalizar, de manera simbólica, el cerco del aparecer (o algún episodio del mismo). Mientras que la religión constituye un intento por vincular al fronterizo con el cerco hermético, de manera que éste permita revelar algún fragmento de su propio enigma a través de la mediación simbólica. En ambos casos la mediación viene dada por la instancia limítrofe y el símbolo; pero en el caso de la religión se trata de re-ligar al fronterizo con el cerco hermético, mientras que con el arte se intenta *formalizar* algún aspecto del cerco del aparecer en y desde esos presupuestos simbólicos (*Ibid.*).

En definitiva, la *religión* (*religio*: religar, religare), como su nombre refiere, estaría marcada por la *vinculación o religación*. Por su parte, el arte indicaría una *formalización*. No obstante, ambos coinciden en el *cerco fronterizo* en el que se sitúan y en la *mediación simbólica* que opera en ellos. Pero, según Trías, «el arte es, por lo demás, un interesantísimo y paradójico híbrido de ilustración “apofántica” y de remisión simbólica (a un misterio que, sin embargo, en el arte no comparece con el carácter de lo sagrado)» (CC: 192). *Misterio* que para la «religión» representa lo sagrado, no así para el «arte», lo cual no indica que no le sea una dimensión relevante, sino que con la *secularización estética* se convierte en un elemento reprimido. Es decir, el misterio en el arte no comparece como dimensión sagrada, del mismo modo que para la religión, lo estético, por mucho que esté presente en ella, no es determinante. Según el propio Trías, «el arte no es un acto desmitificador de lo sagrado religioso. Es más bien una variante diferenciada de aproximarse al cerco hermético» (*Ibid.*). Modo que surgió en la modernidad ilustrada justamente con un carácter «*usurpador*» de lo simbólico-religioso.

Por lo que respecta al origen, la religión tiene su génesis en el *homo symbolicus*, pero más aún, como *misterio* que se revela y presiona desde el *cerco hermético*. No obstante, *el arte es hijo de la Ilustración*. Tiene su propio y específico «*acto inaugural* en el que se promueve su propia revelación» (*Ibid.*). Tiene un «*tempo* histórico específico y concreto». Este tiempo constituye su clave de interpretación temporal e histórica. También se distingue de la religión en el ámbito de la revelación que promueve y propone. Para la religión, la revelación forma parte del misterio (*cerco hermético*) que se va revelando y tiene su punto culminante en la *cita con lo sagrado*, que, sin embargo, es *anuncio de consumación*. La *revelación estética*, en cambio, tiene una determinación histórica y temporal concreta, que la sitúa y determina.

El arte se constituye como lo que por tal cosa entendemos nunca antes de mediados del siglo XVIII, en plena Ilustración. Del mismo modo como la razón se revela en la «edad de la razón», no antes de Descartes; del mismo modo también en que la filosofía, o la ontología como reflexión como el gozne entre el ser y la nada, no es anterior al «Poema» de Parménides, igualmente el arte tiene en plena Ilustración su propia y específica comparecencia como lo que desde entonces es: una peculiar modalidad de producir a través de la *poiésis* esa formalización del cerco del aparecer a través de figuras cuyo último remanente es simbólico (CC: 192-193).

A la luz de esta idea sobre el origen del arte, Trías propone «cuatro acontecimientos inaugurales de la trama onto-lógica» del pensamiento limítrofe, el último de los cuales correspondería a la emergencia de la estética. Es una articulación *cronológico-diacrónica* que se ofrece como historia de la *recreación del ser del límite*. Para Trías, «se trataría de un cuádruple *Big Bang* de mayor enjundia que el que nos acostumbran a relatar los cosmólogos y los astrofísicos» (CC:

193). El «acto inaugural», el primer acontecimiento, es el ocurrido hace más de treinta mil años. El que corresponde al *homo symbolicus* y la constitución del «santuario de la protohistoria». La cueva o gruta como santuario. Aquí tiene lugar el acto de nacimiento del «acontecimiento simbólico». Es el ámbito del *nacimiento de la religión*.

El segundo acontecimiento es el «acto inaugural onto-lógico». Representa a partir del poema de Parménides el nacimiento de la «ontología» en el sentido de *filosofía primera*. «Se descubre el *límite* entre el ser y la nada, y se determina el *lógos* que a ese límite corresponde» (*Ibid.*). El tercer acontecimiento estaría marcado por la «autorrevelación de la razón» en la modernidad. Históricamente lo iniciaría Descartes. A partir de este acontecimiento se va descubriendo el *límite* entre la razón y sus sombras. Finalmente acontece «el acto inaugural de la revelación del uso artístico del suplemento simbólico a través de la definición de la estética y del “sistema de las (bellas) artes”» (*Ibid.*). Según Trías, un inicio que tiene lugar en plena *Ilustración*.

El misterio ya no es expuesto en la modalidad de una simbolización de lo sagrado; el misterio se revela ahora como causa metonímica de una forma de *poiésis* que permite al arte su formalización del cerco del aparecer a través de figuras simbólicas; figuras que hallan su esclarecimiento a través de monumentos, imágenes icónicas y signos lingüísticos (CC: 193-194).

Trías remarca la no exclusividad del *cerco hermético* como territorio propio de la religión. Afirma que lo *sagrado* es solo «una de las modalidades» de presentarse el *cerco hermético* con todo lo que significa el *misterio* y enigma que contiene. «*Lo sagrado es el cerco hermético en su revelación ante el testigo en la forma específicamente religiosa. Lo sagrado es la exposición simbólica del cerco hermético en su forma genuinamente religiosa*» (CC: 194). Pero, ese *cerco* admite «una segunda exposición», la que corresponde al *barrio estético*. Una «mediación» mediada por el recurso simbólico, quizá la característica más común con la religión. Naturalmente, en el arte y la estética *lo sagrado no es lo predominante*. El misterio y el cerco hermético subsisten en el barrio estético, pero bajo otra actitud: «el *ethos* propio de la *poiésis*»:

En lugar del *culto* (con su profuso ceremonial ritual y sacrificial) se despliega un *poema* (es decir, el «ente» que deriva de la producción o creación), en el que se alude metonímicamente al misterio a través de la mediación simbólica, pero siempre a través de una rigurosa formalización mediante figuras (puramente simbólicas, monumentales, icónicas o significantes) que introducen una mediación *distante* entre dicho «ente» y el receptor» (*Ibid.*).

Otro elemento de distinción entre los barrios de la religión y el estético es la «creencia» que opera en cada uno. De este modo, en el ámbito religioso la creencia afirma el culto como *recreación del misterio*. «Por fe debe entenderse la actitud o el *ethos* que confiere crédito *existencial* a lo que en la revelación simbólico-religiosa se muestra» (CC: 195). En la religión, *el culto, de alguna manera, queda convalidado por la fe del creyente*. La revelación religiosa tiene un carácter *performativo y eficaz para el creyente*. No obstante, en el arte y la *reflexión estética*, «a lo que se presenta en esa creación o producción se le atribuye el carácter de lo que *podría ser*» (*Ibid.*). El arte es *poiésis*: una *creación que recrea* por medio de la mediación simbólica (indirecta y analógica). «Más que asemejarse a la existencia, constituye una revelación de las condiciones de posibilidad de ésta» (*Ibid.*). Sin embargo, el arte tiene una *dimensión catártica* que la distingue de la religión, pero también de la elaboración conceptual.

No es una *catarsis* en el sentido de la *salus* religiosa, sino que *da que pensar*, «ensancha genéricamente nuestro conocimiento» sin la mediación de conceptos.

Pero, ¿qué representa este *quartier* tan «moderno» de la ciudad filosófica y a la vez en relación con el barrio religioso en cuanto ambos *proviene*n y *remite*n a un mismo *suplemento simbólico*? ¿Qué significa que coincidan en la *mediación simbólica*? Trías sostiene que el *arte constituye una «promesa de felicidad»*, «aunque perpetuamente diferida, dibuja siempre la forma de aquello que máximamente se desea» (PR: 105). *El arte tiene una relación paradójica con el barrio religioso*. Ambos pertenecen al mismo suplemento simbólico y, como se ha visto, lo más común que tienen, la *mediación simbólica*, está en íntima relación con el «cerco hermético». Pero, frente a la religión que por este *acontecer simbólico* da cuenta de lo sagrado, el arte, por su parte, da cuenta del cerco hermético, pero no en cuanto sagrado sino como *poiésis* humana acerca del *ámbito* del misterio. En cuanto que este representa un *cerco* que nos precede, desborda y presiona, también es *motivo* de *poiésis*.

El arte, en este sentido, aspira a desmitificar el *cerco hermético*, pero lo hace, paradójicamente, por medio de la mediación simbólica. De este modo, «el arte es a la vez mitificante y desacralizador» (CC: 192). Lo cual ya significa una paradoja en sí mismo, «estupenda paradoja» sostiene Trías. Pero, además, como hijo de la modernidad, *el arte es profético* al mismo tiempo que *afirmación de lo sagrado*. *Profetismo* que se manifiesta en la crítica a la religión, pero también en el juicio a la modernidad y su razón ilustrada. Esta misma *promesa de felicidad* que encarna, *lo que podría ser*, es siempre diferida. Por lo tanto, como el *tiempo escatológico* de la religión, el arte siempre apunta al futuro. «El arte hallaría su consumación en un mundo resucitado» (PR: 105). El arte tiene así un carácter *tautológicamente aporético*.

El *arte*, afirma Trías, «es, en cierto modo, la mejor protesta de sentido que el hombre moderno ha sabido dirigir contra la muerte: la objeción hecha carne frente al espectáculo de caducidad y de exterminio que presentan los cuerpos, las almas y los pueblos» (PR: 105-106). Pero es, también, «un producto genuinamente moderno» que nace en el «siglo de las luces» (XVIII). «Es un producto típico de ese siglo y del movimiento propio de él, la Ilustración, la *Aufklärung*. Ésta combatió con todas sus fuerzas toda religión relativa a lo que, entonces, se tenía por santo y por sagrado» (PR: 106). Ciertamente, la Ilustración no se dio del mismo modo en todos los contextos. En este sentido se podría decir que frente a los ilustrados franceses «anti-religiosos», quizá más propiamente, «anticlericales», la Ilustración alemana fue más un producto de la religión.

En todo caso, en la interpretación limítrofe *el arte es un producto ilustrado*. «Antes de la ilustración no existía eso que todavía llamamos arte (como no existía la conciencia estética). Existía la artesanía, la *téjne*, el *ars*, las “artes plásticas” y las “artes liberales”, pero no en cambio lo que, desde el siglo XVIII, sobre todo en su tramo final, se entiende por arte» (*Ibid.*)⁴⁹¹. *El arte es un producto «secularizador» de la Ilustración*. De ahí que se diga como barrio «moderno» (en el doble sentido). Pero lo más sorprendente es lo que Trías parece descubrir: que representando ambos (religión y arte) las antípodas fundacionales de la ciudad del límite (el distrito religioso, el «casco antiguo», y el estético, el último en formarse) y perteneciendo

⁴⁹¹ Para Trías la *conciencia estética* «empezó a existir, ciertamente, en algunas artes ya en el Renacimiento (y sobre todo con el Manierismo). Pero de hecho sólo a mediados del siglo XVIII se unifican las artes bajo un único concepto de Arte (que incluye tanto las artes plásticas como las artes arquitectónicas, así como a las artes literarias y a la música) cuya autoconciencia la constituye la reflexión *estética*, la cual, junto con la propia palabra “estética” entendida como teoría de lo Bello, y en especial de lo Bello Artístico, surge entonces» (PR: 106, n.1). En su interpretación, «todavía en la *Crítica de la razón pura* de Kant la palabra “estética” hace referencia, puramente, a una teoría de las fuentes del conocimiento sensible» (*Ibid.*). No obstante, en la *Crítica del juicio*, publicada unos años más tarde, «ya tiene la significación de una teoría de lo Bello (y de lo Sublime), así como de las Artes Bellas» (*Ibid.*).

los dos al *suplemento simbólico*, no obstante, el barrio estético *nace enfrentado a toda religación con lo sagrado* y termina igualmente *resolviéndose en una «paradoja»*.

Una contradicción que lo hace un *quartier* tan moderno como simbólico: quizá la mayor *catarsis* que obra el arte, a partir de la Ilustración, sea dar cuenta del *anhelo de lo sagrado ocultado por la modernidad*. El arte, en tanto fenómeno ilustrado, tiene la pretensión original de «desencantar el mundo» de toda *religación* (vinculación, sujeción) a la religión, entendida como ámbito de lo sagrado (sin olvidar el carácter político, *liberador*, que en general tuvo la Ilustración frente a la hegemonía del barrio religioso)⁴⁹². Como hemos visto, los ilustrados usaron una palabra del Imperio para referirse al ámbito religioso, «*superstitio*» (superstición). Justamente el arte pretendía el *desencantamiento* del mito, del ceremonial y del rito que configuran el ámbito religioso como relación con lo sagrado. «Pero el arte cobra enseguida aguda conciencia de que no puede constituirse como tal sin referencia a aquello mismo que debe “desencantar” o “desmitificar”» (PR: 106).

Según Trías, lo que llamamos «*romanticismo*» –en cuanto crítica en el seno de la modernidad– es manifestación de esta clara conciencia: *el arte constituye una paradoja*. «El arte no puede constituirse como arte sin una referencia (oculta o metonímica, quizás) a eso mismo, lo sagrado, que tiene por deber ilustrado “desmitificar”» (PR: 107). La «prueba de probidad ético-estética» de la obra de arte la constituye este carácter contradictorio que manifiesta y que en cierto modo le «*crucifica*», pero que igualmente se convierte en una referencia ineludible. La obra de arte revela en sí misma una contradicción entre lo que busca o pretende (*desmitificar*) y la *remisión* o *causa final* que alcanza (*acontecimiento simbólico*). «El objeto artístico moderno debe ser un producto secularizador que, sin embargo, calma su sed en ese manantial (sagrado) que, sin embargo, porfía por cegar o por sellar» (*Ibid.*).

Las mejores intervenciones artísticas modernas inscriben en sus carnes esa paradoja: son enervantes autopsias de un mundo sin hechizo (que, sin embargo, suele revestirse de formas vicarias de lo sagrado). A través de esa sangría, o de esa vivisección, porfían por generar una conducción que inesperadamente sugiera el referente sagrado; un referente oculto, sustraído, elíptico. Son obras marcadas por lo más destructor de la inspiración profética, que tiende a demoler y desbaratar toda mentira vicaria relativa a formas de suplencia que parecen cercar nuestro mundo desencantado, a la vez que sugieren un camino (a veces esotérico, implícito, o únicamente connotado) que conduce hacia el ámbito genuino en donde puede hallarse el manantial de lo sagrado y de lo santo (*Ibid.*).

Para el pensamiento limítrofe, lo más paradójico de la *poiésis* artística es que sin esta contradicción, sin esta lucha interna que exhibe la propia obra, el «arte moderno» (un «pleonasma» según Trías) pierde su esencia profética. Pero, al mismo tiempo, sin esta remisión a la «*presencia/ausencia de lo sagrado*», pierde su vocación y su designio. Vocación que significa «bañar con una aureola de resplandor aquello en lo cual interviene: un espacio urbano o monumental, o un argumento musical o narrativo, o una instantánea poética, o un poema visual capaz de plasmarse en una imagen pictórica» (*Ibid.*). De este modo, *el arte es mucho más que un modo profético de negar la existencia marcada por la finitud y la caducidad*. «El arte es solo arte como una afirmación plena (en el *hic et nunc* de un instante-eternidad) de un mundo a la vez presente y trasfigurado» (PR: 108).

⁴⁹² Este sentido lo esclarece la respuesta kantiana a la pregunta «qué es la Ilustración». Se trata de *liberarse* del «yugo» de la minoría de edad, del «libre» uso de la razón, pero también *liberación* de la tutela de la religión (CF. E. KANT, “Qué es la Ilustración”, en *Filosofía de la historia*, FCE: Madrid 1981, pp. 25-34).

Según Trías, la creación artística es una «pócima catártica y purgativa» que manifiesta las miserias y deficiencias del tiempo presente y que en el episodio moderno de las vanguardias se llevó hasta el «paroxismo». Representa una «condición necesaria» pero insuficiente. «El arte exige algo más que una remisión, siempre diferida, a las postrimerías, o a los términos mesiánicos, o en relación a la consumación de deseo y felicidad que siempre, de modo implícito, propone» (*Ibid.*). El arte forma parte del «instante-eternidad» que representa el *ser del límite* por el que el fronterizo se reconoce entre lo caduco y lo inmortal. «El arte, cuando es arte, logra que el instante se bañe de la aureola de lo eterno» (PR: 109). *El arte es afirmación*:

Trasciende su necesaria condición profética (con su cuota de ira, de saña, de fustigamiento del presente; con su lejano horizonte de perspectivas mesiánicas o utópicas) al retomar al hoy, al tiempo presente, al mundo propio, consiguiendo una genuina afirmación capaz de transfigurarlo, siquiera sea en la forma temporal del instante eternidad [...].

Trae a presencia real lo sagrado dando a éste el estatuto de un referente que, aunque oculto y solapado (en «tiempos de ocultación» como son los tiempos ilustrados y modernos), sigue vigente. Pues lo sagrado es eso: el referente. Sin él el arte se sumerge en la marea incontenible y aniquiladora de lo que Nietzsche supo conceptualizar como *nihilismo* (PR: 108-109).

El arte, en cuanto *afirmación*, resiste siempre el *nihilismo* como destino. «Se aviene mal con el grito de guerra del profeta nietzscheano (“Dios ha muerto”). El referente sagrado existe, insiste y resiste. Sólo que de forma oculta, silenciosa y silenciada» (PR: 109). Esto es el «gran arte moderno», aquel que *remite* por su propia naturaleza a un fondo de misterio, sólo que de modo metonímico y elíptico (que es justamente lo que caracteriza al *arte* de la modernidad). *La creación artística moderna es una gran elipsis metonímica*, como el *rodeo inocente del niño* en torno a lo que descubre, como un *juego de malentendidos: la mediación simbólica*. Para Trías es esta elipsis y metonimia la que predomina en artistas –característicos representantes de lo moderno– como Mallarmé, Duchamp, Webern, Malévich. «El arte es, de hecho, una protesta de sentido en relación a la muerte. Postula una vida nueva resucitada, recreada» (*Ibid.*). No podemos obviar aquí la *voluntad escatológica* de *La imaginación sonora*. Podríamos decir que representa un punto culminante en esta aproximación al arte (por la *vía musical*). Para Trías, la música es «arte sagrado», «*materia revelada*»⁴⁹³.

De hecho, el verdadero arte posee otra causa final. Su meta no es desvelar ese dogma de la modernidad epigonal. Su objetivo y fin consiste en generar autopsias y trepanaciones de lo excesivamente edificado con el fin de que, a partir de ese proceso y esa praxis, resplandezca una forma a través de la cual, como a contraluz, se haga presente y patente (cierto que en forma metonímica y elíptica) lo sagrado (*Ibid.*).

También la obra artística tiene una *causa final* que –como en el barrio religioso– está dada por la *mediación simbólica*. El arte produce una intervención en el «mundo» o «cerco del aparecer» *mediante un objeto singularísimo* de ese «mundo» (la *obra* en sí), pero que es a la vez una

⁴⁹³ Así confesaba Trías en un artículo titulado «Preludio de Navidad» que gira en torno a la pregunta sobre lo que sucede *en y después de la muerte*: «la compañía de compositores ha sido para mí el mejor camino para vivir una suerte de *poética de la conversión*, en registro filosófico religioso, y sobre todo en vena existencial y vital, en línea semejante a la vivida en su día por gloriosos antepasados respecto a los cuales soy el más modesto y tardío de los seguidores: Pablo de tarso, Agustín de Hipona, Dante Alighieri, Francisco de Asís, Johann Sebastian Bach, Anton Bruckner, Gustav Mahler, Arnold Schönberg» (E. TRÍAS, *La funesta manía de pensar*, o.c., p. 169).

mediación simbólica igualmente singular. «Esa intervención produce, a través de ese proceso, una forma simbólica, siendo el símbolo, *sym-bolon*, el lanzamiento conjunto de lo sagrado y su presencia, una presencia que se da bajo cierta forma o figura, y que puede ser reconocida y atestiguada» (*Ibid.*). Una obra de arte es *inmanente al mundo en su acontecer* como *intervención fronteriza (con características peculiares como la singularidad, auto-interpretativa, subversiva, también contextual, crítica, incluso comercial)*, pero igualmente se *ofrece y remite* a una «polifonía de verdades» *más allá de este cerco en que aparece*. La obra de arte es una profecía (*denuncia y anuncio*) tanto de la inmanencia como de la trascendencia.

Trasciende la mediación profética en afirmación transfigurada del presente, aun cuando exija, para que esa forma resplandezca, la más despiadada excavación y autopsia del entorno monumental. Esa transfiguración del mundo es el fin, la causa final, que el arte pretende y porfía por conseguir. Late, pues, en el arte el postulado antes nombrado, el postulado de la resurrección, re-suscitación de una «creación» que ha enjugado y destilado toda su ganga de miseria y eficiencia (PR: 110).

Esta última idea sobre la trascendencia de la obra de arte recuerda la reivindicación que propone George Steiner en su influyente ensayo *Real presences*⁴⁹⁴. Obra traducida al castellano en una colección en la que Trías también publicó algunas de sus creaciones como *Lógica del límite*, *Pensar la religión* y *La razón fronteriza*. Para Steiner el arte nos hace palpable nuestra situación debida, pero también nuestra condición trascendente. Ante el problema irresoluble de la muerte, «es el ámbito de las artes donde se da a la metáfora de la resurrección el sesgo de la conjetura sentida»⁴⁹⁵. Es decir, la experiencia estética es comparable con la experiencia religiosa, el «conjuro más ingresivo» y «transformador» de nuestra existencia humana. Así, hay *creación artística* porque antes hubo *Creación*: el acto estético es una *imitatio* del inaccesible primer *fiat*. Para Steiner, «la música aporta a nuestras vidas cotidianas un encuentro inmediato con una lógica de sentido diferente a la de la razón»⁴⁹⁶.

En esta visión, las artes han sido «estadísticamente» religiosas tanto en sus motivaciones como en sus contenidos. Han sido manifestación de una «otredad» absoluta y que «ha sido invocada como divina, mágica o daimónica. Es una presencia de radiante opacidad. Esta presencia es la fuente de poderes y significaciones, en la obra, en el texto, poderes y significaciones no queridos ni comprendidos conscientemente»⁴⁹⁷. En este mismo sentido, el arte se resiste a los criterios «analítico-empíricos» del saber científico y técnico. La creación artística verdadera nos pone en contacto muy directo con «aquello que no es nuestro en el ser». De ahí que para Steiner, *los límites de nuestro lenguaje no son los límites de nuestra realidad humana*⁴⁹⁸. «Todo arte y literatura de calidad empiezan en la inmanencia. Pero no se detiene ahí. Y esto significa sencillamente que la empresa y el privilegio de lo estético es activar en

⁴⁹⁴ Esta obra traducida al castellano como *Presencias reales* (Destino: Barcelona 1998), apareció en la colección «Ensayos / Destino» que Trías codirigió junto con Argullol, Savater, entre otros.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 174.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 264. Como en Trías, la *música* tiene una importancia singular en Steiner: «la música coloca nuestro ser en tanto hombres y mujeres en contacto con aquello que trasciende lo expresable, que deja atrás lo analizable» (*Ibid.*). Radicalmente «ha sido desde hace mucho, continúa siendo, la teología no escrita de aquellos que no tienen o rechazan todo credo formal» (*Ibid.*, pp. 264-265). También como en Trías, Steiner es consciente de que su «apuesta por la trascendencia» esencial del arte «será inaceptable», fundamentalmente para «el clima de pensamiento y sentido imperante en nuestra cultura» (*Ibid.*, p. 276). Una época que define como «tiempo de la “post-palabra”, una inmanencia en el interior de la lógica del “epílogo”» (*Ibid.*). Este es el camino del *nihilismo*, ante el cual el arte actual manifiesta su esencia profética. Así, «nuestras formas estéticas exploran el vacío, la vacua libertad que llega de la retractación (*Deus absconditus*) de lo mesiánico y lo divino» (*Ibid.*, p. 277).

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 256.

⁴⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 274.

presencia iluminada el *continuum* entre temporalidad y eternidad, entre materia y espíritu, entre el hombre y el “otro”⁴⁹⁹.

La *poiesis* está abierta a lo metafísico y religioso. Para Steiner, solo cuando la pregunta por la existencia o no existencia de Dios sea un radical «sin sentido», entonces estaremos habitando en un «mundo científico-profano» y así las creaciones artísticas quedarían relegadas a la historicidad y nuestro pensamiento (filosófico-metafísico, simbólico-religioso) a la arqueología. Para él, el arte representa un «sábado santo». Todos tenemos experiencia del «viernes santo» como conocimiento de la injusticia, el dolor, el sufrimiento, la inhumanidad, pero también del misterio del mal, «brutal enigma» de la historia de la humanidad y de nuestra condición humana. También sabemos acerca del domingo de la resurrección: «buscamos resoluciones, sean terapéuticas o políticas, sean sociales o mesiánicas. Las características de ese domingo llevan el nombre de esperanza»⁵⁰⁰. Y aquí, como *mediación entre estas dos experiencias*, está el tiempo del arte (y en cierta manera nuestro tiempo) que se resiste a renunciar a la *experiencia trascendental* que, sin embargo, surge del mundo en el que vivimos:

El nuestro es el largo día del sábado. Entre el sufrimiento, la soledad y el despilfarro impronunciado por un lado, y el sueño de liberación, de renacimiento, por otro. Frente a la tortura de un niño, a la muerte del amor que es el Viernes, incluso el arte y la poesía mayores son casi inútiles. En la Utopía del Domingo, es de presumir, la estética carecerá de toda lógica o necesidad. Las aprehensiones y figuraciones en el juego de la imaginación metafísica, en el poema y en la música, que hablan de dolor y de esperanza, de la carne que se dice que sabe a ceniza y del espíritu del cual se dice que sabe a fuego, son siempre sabáticas. Han surgido de una espera inmensa que es espera del hombre⁵⁰¹.

En *resumen*, la exploración de estos cuatro *quartiers* de esta «ciudad fronteriza» representa la *recreación* de la *filosofía del límite* en diversos campos del pensamiento, fundamentalmente los relativos al problema de la *verdad*, la *libertad*, la *religión* y la *belleza*. Pero podríamos decir que todos ellos concluyen en una *política de la verdad* o *filosofía política limítrofe* que se sitúa en la visión de la ciudad en su conjunto y del ciudadano que a esta ciudad le corresponde. Así, constituye una *variación del «ser del límite» al mismo tiempo que una prueba de esta idea filosófica*. Según Trías es una propuesta en parte platónica y en parte wittgensteiniana. En cualquier caso, como se ve, no significa una ciudad moderna planificada y estructurada, y por lo mismo, ni funcional ni pragmática. Al contrario, esta proposición es un «*work in progress*» que, sin embargo, *a posteriori* puede reconocerse en su «carácter propio y específico» con sus barrios determinados y definidos. Puede manifestarse con ese «aire de familia» que representa un mismo tema que se varía. Idea central y transversal en la que se fundamenta y discurre toda su reflexión, incluso, como se ha visto, la previa a *Los límites del mundo* (1985).

De este modo, el *principio de variación*, fundamentalmente como proposición *filosófica*, se convierte en esa *clave temporal*, histórica y dinámica, que permite reconocer este «aire común y familiar» de un mismo *ser del límite* que se varía o recrea. Significa una *recreación* de toda la propuesta filosófica triasiana en la que este «principio dinámico» se piensa en «unidad» con la *septena categorial* de la realidad o *esquemas* de nuestra inteligencia en las que «Idea» y «Símbolo» constituyen la esencia de la verdad. Un «Arquetipo» que remite al «ser del límite» en su *dynamis*. Así, la *ciudad filosófica* ofrece esta constatación-prueba del «ser» y de su «recreación». Representa aquí una *prueba onto-topológica* como igualmente *metafísica*.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 275.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 280.

⁵⁰¹ *Ibid.*, pp. 280-281.

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), ese *ser* del límite *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 solo 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 (CC: 17).

Pero como propuesta filosófica que comprende una reflexión que abarca toda la existencia (*pensamiento, práctica, poiésis, misterio*), o lo que es lo mismo, los *tres cercos* que constituyen la experiencia fronteriza, de alguna manera tiene que concretarse, o al menos, proponerse como posibilidad de una «*ciudad real*». Según Trías, «se tratará de un mínimo esbozo de lo que algún día será la prolongación cívico-política del uso práctico (ético) de la razón fronteriza» (*Ibid.*). Quizá aquí radique la *potencia del pensamiento limítrofe*: que es capaz de pensar y proponer desde la «razón crítica fronteriza» una piedra angular que es *ontológica, topológica y filosófica*. Tiene la *energía* de ofrecerse como una *propuesta de verdad y de libertad* concretas. La *ciudad fronteriza* manifiesta de un modo elocuente el *ideal-realismo* que representa la propuesta del límite. Constituye una *purificación-secularización de la razón*, entendida ahora como «*razón fronteriza*», lo cual no significa una apuesta por el irracionalismo.

Secularizar la razón significa situar sus agentes más genuinos, la ciencia y la técnica, en su propio ámbito de incumbencia, sin que se pretenda derivar de ellos inferencias indebidas que solo se apoyan en creencias. Significa comprender los límites inherentes a la razón, único modo de aprovechar sus alcances y posibilidades. Solo una razón fronteriza, consciente a la vez de sus límites y de sus alcances, puede servir de antídoto a una Razón (con mayúsculas) que atrae para sí los atributos de lo sacro. Secularizar la razón significa rescatarla en su carácter real, al que corresponde la letra minúscula: la que a la vez la convalida en sus ámbitos de solvencia, concediéndole la dignidad que le es propia, y que no necesita pedestales ni mayúsculas para manifestarse (RF: 1384).

Es una *propuesta unitaria* de una *realidad* definida *fronteriza*, pero también *fenoménica* y *hermética*, como el hombre mismo, potencial *fronterizo* y habitante del límite. Un sistema *orgánico* en tiempos de fragmentación, antimetafísicos y de «ocultación», como es el que constituye el contexto actual de una modernidad «postprofética» y «en crisis». En cierta manera, esta *variación* del «ser del límite» por estos cuatro barrios funda una «*experiencia limítrofe*» en la que se da cuenta de dos asignaturas pendientes del proyecto ilustrado: «la necesaria autocrítica de una razón sacralizada» y «la apertura accesible a una experiencia de religación con el misterio». *La variación del ser del límite que se da en estos cuatro barrios fronterizos* (onto-topológico, ético, religioso y estético), con sus *entrecruzamientos* y *cesuras*, *complementariedades* y *distinciones*, *avenidas*, pero también *callejuelas*, coincidencias y diferencias, *manifiesta las posibilidades de esta «Idea filosófica» como ideal-realismo*. Es una *propuesta ontológica y ética*, a un ser fronterizo *inteligente y libre*.

La ciudad de límite parte de una *ideal* que Trías encuentra a modo de «presentimiento» en la *Politeía* platónica, especialmente en la concepción de la justicia como «virtud de virtudes» pero también como principio de mediación y armonía en la vida ciudadana. No obstante, lo proyectado en la tierra como imagen del cielo (como hacían los antiguos romanos en el diseño de las ciudades), se convierte en un reto a la libertad y en una propuesta ético-cívica. Pues con

todo este despliegue, lo que se sugiere es una «correlación entre nuestra condición (*fronteriza*) y la ciudad en su conjunto, al modo platónico, abriendo cauce a una posible filosofía política» (HV: 157). Este compromiso ético-cívico es el que está presente en *Ética y condición humana* (2000), pero que, según Trías, «todavía está en barbecho». Sin embargo, también sostiene que «la reflexión sobre la *ciudad real*, si bien todavía de manera dispersa», se halla presente y patente a lo largo de toda su obra.

Este «compromiso con la *ciudad real*» brota de la piedra angular de esta idea filosófica. De una filosofía que se ofrece y propone como *ideal y realista*, justamente a partir del concepto fundamental de «límite». Según él, es esta *bisagra* (l) «la que permite desarrollar, diferenciar y mutuamente des/bordarse lo racional en lo real, y éste en lo racional, sin abrocharse en Círculo Especulativo ambas instancias» (*Ibid.*). Un ideal/realismo que tiene su *concordancia* en la *discordia* de un límite, que *une y escinde* a sí mismo, el ser y todo. En la interpretación de Pérez-Borbujo, «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»⁵⁰². Se trata, así, de una «ciudad ideal del límite».

Como *ideal/realismo* esta peculiar *concordancia* queda manifestada en el despliegue categorial. Así, las categorías se pueden decir tanto del «ser del límite» como *proposición ontológica* de la razón fronteriza (reflexiva-crítica), pero también como categorías simbólicas del acontecer religioso, pues ambas pertenecen a un mismo *concepto de realidad, redefinido* en tres cercos o ámbitos: *fronterizo, aparecer y hermético* (con el cual también formará parte de la realidad el enigma y el misterio que solo el símbolo define en sí mismo, en su propia etimología, *sym/balein*, a la vez que resguarda). *Realidad* que se ofrece a la *existencia* y a la que tiene la posibilidad de acceder el potencial habitante del cerco fronterizo. Ámbito en el que el *límite en sí mismo, espacio-luz*, se revela o proyecta como «*ser del límite*».

Estos presupuestos fundamentales de la configuración de la *ciudad fronteriza* son también *claves hermenéuticas* de toda la filosofía del límite (en sus proposiciones, ámbitos, temporalidad, determinaciones categoriales, barrios, manzanas, avenidas). Ellas constituyen una reflexión sobre la *variación* de este único «Tema»: el *ser del límite* que es *poder de creación y recreación*, pero también como su propia *sombra* (jánica) puede ser *poder de dominación*. Como *creación* es un «centro» descentrado, un *centro periférico* que descubre el «poder del centro» como su *sombra*. La verdad, como *hilo de Ariadna*, representa la posibilidad misma de lidiar con este *poder de dominación* y al mismo tiempo *ofrecerse como poder de recreación*.

Este *poder del centro* como «poder de dominación» es dominante y hegemónico en esta etapa o eón de «modernidad en crisis». Ella *representa una renuncia al profetismo* que caracterizó a la Edad Moderna. La modernidad representaba una *denuncia de las sombras* y el *anuncio de posibilidades*. Para Trías, «la realidad contemporánea comparece como un *casino global* en el que todos los acontecimientos se hallan inter-relacionados, siendo sobre todo la Razón en su forma tecno-científica, convenientemente sacralizada, bien entramada con el gran complejo financiero, empresarial (multinacional) y político, el que constituye su motor» (CC: 277). Es un *casino global* porque se revela al margen de todo fin o sentido.

En este contexto contemporáneo en su globalidad, marcado por criterios económicos y tecno-científicos, lo que parece *ocultarse es el propio sentido de la existencia como don*. Representa un «juego» en el que el azar, la oportunidad, importa radicalmente más que los fines y el sentido. No representa el *azar* propio del *límite* sino la pretensión de situarse *más allá del límite*. Este contexto no solo genera esta idea «panóptica» de «casino global», sino que a su vez produce reacciones comunitarias y personales defensivas de convivencia y supervivencia. El «mundo de vida» o *Lebenswelt* de cada comunidad puede tender a constituirse en un «santuario

⁵⁰² F. PÉREZ-BORBUJO, *La otra orilla de la belleza, o.c.*, p. 26.

local» que *perturba las relaciones de alteridad*. Es la perturbación que subyace en los integrismos religiosos o en los nacionalismos radicales.

La *singularidad personal* también experimenta la *perturbación* en esta consideración del mundo en su «extensión» (*universal, particular y singular*). Es más, es quizá quien más sufre la presión de estas perturbaciones. Ante esta *doble acometida* «del casino global que parece deglutir el primer mundo, y del santuario local que se enseñorea del segundo», surge un «*individualismo de la desesperación*» (CC: 278). En la meditación triasiana, se trata de «tres mundos» o *niveles del mundo*, o perspectivas del cerco del aparecer desde el punto de vista de la *existencia*. «Los tres son radicalmente necesarios, de manera que no hay experiencia posible sin esa intersección, armónica o conflictiva, favorable o letal, entre esos “tres mundos” que aquí he considerado para determinar los caracteres de realidad *cívico-política* tal como se manifiesta en la actual contemporaneidad» (CC: 276-277).

Estos niveles mundanales representan un modo de comprender el mundo desde una posibilidad de la *ciudad real*. Es decir, como una *propuesta ética* tanto *personal* como *cívico-política*. De este modo, estos planos de realidad se explicitan en *universales, particulares y singulares* (CC: 275) y se corresponden con el modo respectivo de comprender el «mundo» desde una visión *global, comunitaria y personal* (CC: 276). Constituye un contexto, fundamentalmente, fruto maduro de la razón ilustrada. Así reflexionaba Trías al final de *La razón fronteriza*: «hoy estamos curados de espanto en relación a lo que de ese proyecto de razón sin límite resultó: un mundo con caracteres infernales como el propio de toda razón totalitaria, o de toda utopía racional que quiso materializarse y encarnarse» (RF: 1385).

Este es nuestro *marco espacio-temporal*, que desde la exégesis del pensamiento limítrofe también representa un *instante*, un «*Kairós*» (*tiempo oportuno*). Estos tres niveles del mundo ofrecen también la posibilidad de un *mundo ecuménico en su globalidad, respetuoso en su particularidad y humano en su singularidad*. Estas posibilidades *ideales* pueden ser también *simiente de realidad*. De esta contextualización del mundo o *cerco del aparecer*, «el primer mundo ofrece un carácter ecuménico que nos sensibiliza en nuestra común condición humana solidaria, a despecho de tanto particularismo excluyente» (CC: 278). El segundo nivel, el de las *particularidades*, una constatación del *policentrismo* contemporáneo, que también ofrece un carácter positivo.

El segundo mundo ofrece una sensibilidad nueva y fresca en relación a la diversidad y necesaria pluralidad de formas de vida y cultura, o de cultivo y culto, o de comunidad simbólica (de narración, memoria, relato), que a despecho de los extravíos excluyentes, puede salvaguardarnos del proceso de radical desarraigo al que propende el imparable tornado globalizador de las instancias supuestamente «racionales» (las que, sobre todo en forma de racionalidad científico-técnica, o de «racionalidad burocrática» impresa en las formas de comportamiento social, económico y político, dominan en el primer mundo, o en la escala más universalista) (CC: 279).

Y el tercero, por su parte, frente a la perturbación del *individualismo de la desesperación*, representa una *propuesta afirmativa*: el inalienable carácter personal más allá de una concepción de individuo que lucha por la vida. Este talante se convierte en una defensa ante la amenaza y envite del *casino global* y de los *santuarios locales*. «Nos advierte respecto al carácter imposible de reducir y de subsumir de nuestra realidad y experiencia como *personas*, a despecho del individualismo espontáneo en que esa forma de concebirnos como *sujetos* [...] nos tienta y nos instiga» (*Ibid.*), en razón de este doble acoso. Para Trías, se trata de «*raíces reales*» de nuestra contemporaneidad de las que, no obstante, «pueden brotar y florecer algunas

indicaciones en relación a una posible propuesta filosófica (por necesidad ideal)» (*Ibid.*). Estos son algunos de los barruntos vislumbrados que desde su hermenéutica «tiene su raíz y sus simientes en la propia realidad»:

Del ecumenismo relativo al primer mundo (o plano de lo universal) puede desprenderse un concepto renovado y fronterizo relativo a nuestra *humana conditio*, así como una corrección y torcedura crítica a una Razón excesivamente encumbrada y sacralizada, pero a todas luces irrenunciable. La idea de una razón que asume su propio límite puede, entonces, como razón filosófica iluminar la expansión misma de los grandes agentes de una razón excesivamente abocada a la «instrumentalidad» (Horkheimer), o sus formas sociales «burocráticas» de encarnarse (Max Weber), o que termina configurándose como un «engranaje» (Heidegger) que pone todas las cosas a disposición de su propio funcionamiento, sin otra finalidad que éste.

Del particularismo propio del segundo mundo (o plano de lo particular) puede surgir una conciencia viva de la compatibilidad de esa conciencia solidaria y ecuménica, propiciadora de un nuevo humanismo de la libertad, con la pluralidad diversa y dispersa de esas comunidades *simbólicas* que se manifiestan de diverso modo, pero que siempre son comunidades de recuerdos, de relatos, de narraciones; y que quizás en el ámbito de la espontánea o cultivada expresividad simbólica propia de la creación artística, o de la relación re-ligiosa con el misterio a través de la formas simbólicas adquiere su propio carácter más prístino y evidente.

Y por último del individualismo desesperado (que también aparece en ocasiones en forma obscena y salvajemente cínica) puede surgir la simiente de una conciencia subjetiva personal que asume la complejidad inherente a toda subjetividad. Y que como tal sujeto personal singular, plenamente asumido por cada uno, puede reencontrarse en armonía posible con una pluralidad *electiva* de comunidades simbólicas (de religión, de arte, de relato y de narración) y con un horizonte ecuménico, mundial, que facilite la conciencia humana común (CC: CC: 279-280).

Aquí culmina la propuesta de la ciudadela filosófica en nuestro contexto actual de «modernidad en crisis». Esta es la simiente de una propuesta política limítrofe. «Hoy la política sólo puede ser ontología, y la ontología, política» (LM: 918). Constituye una forma de concretar la *ciudad ideal del límite*. En ella el recurso a la *racionalidad moderna* es imprescindible, pero, no obstante, enderezada en forma de razón crítica y fronteriza. Es una propuesta de *razón limítrofe* que pone en evidencia, en primer lugar, su carácter sacralizado como el más perturbador. Una razón secularizada que debe desenmascarar los caracteres religiosos que adquirió en su versión sacralizada moderna. Una razón que muestra sus *sombras*, en su versión actualizada como *razón tecno-científica*, «siempre entramada con el gran “complejo” militar-industrial, o a través de los grandes entes financieros y multinacionales, o en las tramas audiovisuales, o en ámbito de las tecnologías punta de la información y la comunicación» (CC: 281).

Para Trías, esta *razón secularizada* es también la posibilidad de una *ética fronteriza* e igualmente de una *religión* basada en la inteligencia y en la libertad. Pero es una «razón» que ha de tener en el *límite* su «lugar de prueba y credencial crítico»⁵⁰³. Constituye una *filosofía*

⁵⁰³ ¿Cómo podríamos interpretar la situación actual de pandemia a la luz de esta «*política de la verdad*» del límite? Actualmente (2020) experimentamos un fenómeno pandémico que afecta a todos estos niveles *extensivos* del «mundo». *Universal, particular y singularmente* nos hallamos afectados por la COVID-19. Se puede decir que se trata de un fenómeno «global» *en toda su radicalidad y extensión*: globalmente experimentamos (y sufrimos) una *pandemia*, «globalmente» vivimos un fenómeno que *nos afecta a todos* (como no sucedía desde hacía ya bastante tiempo, quizá desde la II Guerra Mundial: aunque aquella Gran Guerra tenga el adjetivo de «mundial», fue más un drama *particular*. En Latinoamérica, por ejemplo, fue un fenómeno residual).

política limítrofe que desenmascara las ideologías del «universalismo abstracto» sin localidad ni territorio, pero igualmente los integrismos y nacionalismos del «particularismo excluyente», así como el «individualismo neoliberal que asume la despiadada “lucha por la vida”». Frente a estas ideologías, la razón crítica fronteriza debe, como *razón limítrofe* «que en el “límite” halla la convalidación de su vocación moderna (crítica, en crisis), recomponer la igualdad jerárquica de significación y relevancia de esos tres mundos, su posible interconexión, o la forma apaciguada de concebir (idealmente) los nexos, en peligro siempre de romperse y estallar» (CC: 283-284).

Es esta filosofía una «*política de la verdad*» que responde a la pregunta por las características concretas en las que acontece este «ser» *hic y nunc*. Representa la pregunta por «nuestra verdadera “ciudad de los hombres”». Y es esta ciudad concreta la que se revela dominada por una idea de *casino global*, los *reactivos santuarios locales* (*integristas y nacionalistas*) y el *individualismo de la desesperación*. Dibuja un panorama trágico con consecuencias imprevisibles pero en nada halagüeñas. «Lo que podría ser un laboratorio general de mestizaje y tolerancia, de cruce de etnias y de culturas, genera de hecho formas primarias de violencia y tentaciones terribles de limpieza étnica consentidas desde criterios religiosos, lingüísticos o culturales» (PR: 63). El capitalismo, como *casino global*, no hace más que llevar al extremo estas tendencias negativas. Así reflexionaba Trías en las postrimerías del siglo pasado: «el fin de milenio es pródigo en perspectivas inquietantes de conflictividad generalizada. Pero podría ser también el horizonte de un mundo más justo y más sensible a la libertad y al respeto de lo vario» (PR: 64)⁵⁰⁴.

Y nos perturba de verdad, radical y trágicamente (no es el drama de los refugiados que «idealmente» nos inquieta, pero quizá más de un modo indirecto, incluso nos puede impresionar más la amenaza que supone para nuestro «Estado de bienestar»). Hasta ahora (y desde hacía mucho tiempo) los grandes problemas mundiales (guerra, hambre, miseria, enfermedades) se habían constituido en dramas *particulares* de unos «muchos», pero casi siempre los mismos «muchos». Podríamos decir que «fenómenos» (conflictos) muchas veces creados por la «estructura de dominación» del «poder del centro» y que se convertían en *grandes problemas* muchas veces planificados, organizados y ejecutados deliberadamente, o quizá bajo la «banalidad del mal» de ese «Casino Global» que representa a unos pocos que, sin embargo, parecen dirigir los destinos del «mundo» en todos sus niveles. Ciertamente esta pandemia manifiesta esta idea triasiana del mundo como *realidad ecuménica* «en el que todos los rincones del orbe se hallan interrelacionados», de manera que ya no pueda hablarse de «mundos como estratos estancos: todos conviven en todas partes» (PR: 63). Pero aquí podríamos situar la interpretación triasiana: quizá lo que muestra más radicalmente es *nuestra condición fronteriza como habitantes del mundo*, por la que *pueden existir «problemas» que pueden serlo realmente de todos, porque forman parte de nuestra condición limítrofe*. Somos *habitantes del límite*, pero no el límite mismo, sino paradójicamente *lugar del ser del límite*. Esto nos hace *fronterizos de una verdad y de una propuesta ética-política*. Una proposición de verdad y un reto a la libertad. Como seres fronterizos tenemos la *potencia* no solo de *experimentar nuestro propio «mundo particular» y personal*, con nuestras propias inquietudes y necesidades, sino *otros mundos* «menos conocidos», quizá sólo accesibles por las «*habladurías*» (de los medios). No obstante, en este momento histórico en el contexto de una pandemia «global» sin precedentes, por las mismas características del mundo en este «instante-eternidad», nos abre (y nos tiene que abrir como *personas*) a la posibilidad de reflexionar y concretar nuestra relación con el mundo como seres fronterizos. Una *razón fronteriza* que en estas circunstancias por demás trágicas para todos, debería mostrar *nuestro ser limítrofe y la existencia como don que en sí misma se descubre con una «falta» en su origen y en su fin*. Pero también debería manifestarse *crítica y abierta* en la búsqueda de soluciones reales y posibles para los otros grandes problemas del mundo: como *uropeos*, incluso ante esta situación pandémica, constituyen dramas «superfluos» ante otros problemas cotidianos de las «bolsas de pobreza». De alguna manera, una enfermedad como esta nos permite hacer experiencia del *Lebenswelt*, el «mundo de vida» de muchas personas, en los que muchos de estos problemas forman parte de su *cotidianidad*. También permite comprender que sin una *política de la solidaridad, concreta y efectiva*, cualquier «unión» *universal, particular o singular*, como por ejemplo la Unión Europea, carece de «sentido». La *política de la verdad* también ha de manifestar que no todo es «economía», o tal vez que la «economía» es mucho más que producir el máximo con el menor uso de recursos disponibles. Asimismo podría asegurarnos una «unión» más solidaria en lo *singular*, respetuosa de la *particularidad*, pero igualmente *inteligente y libre*. «No se puede construir un proyecto de verdadera enjundia y ambición tan sólo basado en un terreno tan movedizo y aleatorio como el económico» (PR: 68). La *política de la verdad* ha de ser una *crítica* a todo tipo de etnocentrismo y henoteísmo, configuradores y formas del «poder del centro», «estructuras de dominación». Esta situación calamitosa quizá también muestre trágicamente que el *límite* se vive radicalmente como fronterizos y que su acceso siempre es *indirecto y analógico*. Esta podría ser una interpretación *ad hoc* de la «política de la verdad» que supone la *filosofía del límite*.

⁵⁰⁴ Señala Trías, un «horizonte de utopía crítica» es posible desde luego, pero además resulta irrenunciable: «la percepción de un mundo en el cual pueda convivir la variedad y el orden, sin que éste sea forzado y coactivo; sin que aquella muestre ademanos

Constituye una *política de la verdad* que «se propone como reto a la libertad y a la justicia de la ciudad tomada en su conjunto» (HV: 157). Representa una propuesta cuyo *fundamento* lo dinamiza el *poder creador y recreador del ser límite*, pero igualmente denuncia, confronta, impide y dificulta el *poder de dominación* en todas sus formas (la *estructura de dominación*). Para Trías, aquí se dirime el gran tema de la filosofía política, como «decisiva distinción entre el *poder recreador del ser del límite*, y una *estructura de dominación* que dificulta o impide ese poder recreador, bien porque anula la determinación del ser como límite, bien porque impide el recrearse y variarse de éste» (*Ibid.*).

Todo límite lo es en relación a un defecto o a un exceso. Defección relativa al alzado al límite; exceso o *hybris* que pretende situarse en posición meta-lingüística. La política de la verdad muestra los modos de esa suerte de exceso o defecto que, en referencia a la ciudad en su conjunto, explican el imperio de las estructuras de dominación, y dificultan la política de la verdad que alienta esta filosofía del límite. Se domina y se genera servidumbre en relación a quienes no acceden a la condición límite. Se produce y reproduce la dominación por pretenderse, de forma vana y vacua, pero trágicamente efectiva, situarse en el lugar de más allá del límite (en un espacio meta-lingüístico desde el cual observar y controlar lo existente) (HV: 157-158).

El *poder de dominación* se erige como un «*panóptico*» que domina y sustituye el *poder recreador del ser*. Representa una *estructura de dominación metafísica* (en mal sentido), «*meta-lingüística*» desde la cual no solo se ordena, controla y determina el mundo, sino, sobre todo, el «*ser*» mismo y el «*sentido*». Frente al carácter impositivo de este *poder del centro*, con sus múltiples máscaras de dominación, la propuesta del *pensamiento del límite* ofrece, según Trías, «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: 158).

2.3 EL BARRIO DE LA RELIGIÓN O LA RECUPERACIÓN DEL SUPLEMENTO SIMBÓLICO-RELIGIOSO

En el marco de esta ciudadela del límite el *quartier* de la religión representa propiamente una *recuperación filosófica del suplemento simbólico-religioso*. No obstante, «dimana» de las «necesidades internas» de la propia reflexión límite (PR: 19). Es decir, «hay que pensar la religión, porque hay que pensar la razón»⁵⁰⁵. Para Mardones, «la llegada, por tanto, de Trías a la filosofía de la religión se presenta con la naturalidad de quien desemboca en un puerto al que le conduce la corriente del río por el que navega»⁵⁰⁶. Esto es justamente lo que se descubre en la exploración de esta «Idea filosófica». El «*ser del límite que se recrea*» es en sentido radical una propuesta metafísica. Piensa el «mundo» como *cercos del aparecer* y lo que hay *allende este mundo*, el *cercos hermético*.

Esta idea límite de *realidad*, *razón* y *símbolo* se *descubre* y se *accede* según el *ars magna* que representa la *septena categorial* que es en parte del «*cercos del aparecer*», en parte del «*cercos*

de irreductibilidad e intolerancia» (PR: 65). Desde su visión, se trataría de *ensayar la conjunción de una* «civilización unitaria», garantizada por el patrón de la ciencia y la técnica para todos (quizá más propiamente, de todos para todos, con las posibilidades de acceso para todos), con la variedad cultural que representa este «carácter policéntrico del mundo en el que vivimos». Propone «intentar la conjugación entre la civilización de la *razón* de carácter general y uniforme, y la cultura de la *variedad simbólica* en sus diversos modos de expresarse y manifestarse» (*Ibid.*).

⁵⁰⁵ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o.c., p. 36.

⁵⁰⁶ *Ibid.*

fronterizo», pero también del «cerco hermético». Es este mismo «*ser*» el que se «*varía*» en los diversos ámbitos que componen la ciudad filosófica. *Ocultar* o *inhibir* el barrio religioso –como sostiene Trías pretendió la modernidad– significaría negar el propio carácter fronterizo de esta reflexión filosófica con «antenas metafísicas». En definitiva, el barrio religioso triasiano brota de la esencia misma de la «Idea filosófica» que propone y promueve. «Esta orientación hacia la filosofía de la religión nace desde dentro de su propio programa»⁵⁰⁷.

El distrito religioso se asienta en la propia *redefinición* de la realidad limítrofe (en tres cercos y una cuaterna temporal) y de la razón moderna *redefinida* como «*razón* fronteriza». Una *razón* en la que el «símbolo» constituye un «complemento» de *razonamiento indirecto*, que en definitiva representa un *suplemento* irrenunciable. Un «apoyo suplementario» que no solo revela la indigencia de la razón, sino que también «permite accionar los cerrojos de la puerta del límite», en su capacidad *de unir y escindir* una realidad que es en parte disponible y en parte hermética. Constituye así la recuperación del símbolo como *suplemento de la razón* («*símbolo*» en sentido *etimológico* como «*sym/balein*», y no en sentido *semiótico* como *signo* que está en lugar de una cosa u objeto). Estas *redefiniciones fronterizas* hacen de la «*realidad*» un concepto más amplio que el moderno de «*mundo*» (solo *aquello que se puede experimentar o cerco del aparecer*).

El barrio de la religión se inscribe en la esencia de una filosofía que piensa la realidad metafísicamente, como *ser del límite que se recrea* onto-topológicamente en una ciudad filosófica de cuatro barrios. Propiamente cuatro rutas o caminos del *ser*, representado como un campo gravitatorio, alrededor del cual giran dos estrellas: la *razón fronteriza* en su uso teórico y práctico, y el *suplemento simbólico* que conforman la religión y la estética. Quizá también, como señala Pérez-Borbujo, la filosofía del límite es «una propuesta filosófica sistemática que abarca todo el vivir humano»⁵⁰⁸: «la condición humana, en tanto que condición fronteriza, requiere la unidad viviente de esos cuatro barrios que son irrenunciables»⁵⁰⁹. Es decir, a una reflexión con unas características como las que tiene la filosofía *del límite*, ya sólo por honradez intelectual, le resultaría ineludible el *suplemento simbólico* en general, y la religión en particular. Pero este no es el caso de la especulación triasiana, porque en ella *el pensamiento simbólico-religioso forma parte de su esencia*.

Trías no hace una filosofía de la religión, sino que esta resulta de su propia propuesta en la que el *límite* constituye el *fundamento*. En este sentido, Pérez-Borbujo señala dos elementos históricos triasianos que pueden ayudar a comprender esta configuración de la ciudad del límite, el primero de carácter general y el segundo específico del barrio religioso. Según él, a esta imagen de la condición humana como ciudad del límite, que al final es lo que manifiesta el *ser* que se despliega en estos cuatro barrios, «Trías llegó tras una larga aventura filosófica que arrancó con su primer libro, *La filosofía y su sombra* (1969), en el que indaga sobre los límites de la razón en relación con sus sombras, sobre la frontera entre razón y sinrazón, y que se cerró con el libro póstumo, *De cine* (2014)»⁵¹⁰.

El segundo elemento que señala Pérez Borbujo se refiere a la configuración específica del barrio de la religión. Elemento que da cuenta de la importancia que el mismo tiene en la filosofía del límite. Según él, «en estos cuarenta y cinco años de entrega a la filosofía, la religión ha estado siempre presente en su trayectoria, como nos recuerda el propio Trías en sus memorias, *El árbol de la vida* (2003). Por eso no es de extrañar que el joven Trías reflexione sobre todos esos saberes que parecen refractarios, en un primer momento, a la razón: la magia, el rito, el

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁰⁸ F. PÉREZ-BORBUJO, «Prólogo», en *o.c.*, p. 7.

⁵⁰⁹ *Ibid.*

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 8.

símbolo, etc.»⁵¹¹. Como hemos dicho, toda esta etapa previa a *Los límites del mundo* constituye una *fase exploratoria* en la que se plantean los grandes problemas filosóficos, especialmente en el campo de la religión y de la estética, casi toda ella desde la perspectiva particular de las *sombras*. Esta peculiaridad triasiana es patente en esta primera época de preponderancia ensayística.

El *quartier religioso*, como distrito de la ciudad filosófica, posee además dos peculiaridades complementarias que le dan singularidad y concreción, ellas son la *antigüedad* y la *asequibilidad*. «No todos los barrios de la ciudad del límite son igualmente aseguibles» (CC: 48). En este sentido, la razón fronteriza, especialmente en su *uso teórico*, al carecer de la ayuda simbólica, tiene que desplegarse, de entrada, solamente con el sistema categorial. No obstante, «el barrio relativo al simbolismo, y en particular al *uso religioso* del mismo, constituye quizás el más añejo y familiar, algo así como el “casco antiguo” de esta ciudad fronteriza» (*Ibid.*). *El barrio simbólico-religioso es en general un distrito familiar para todos. Asequible.*

Todos, al menos culturalmente, tenemos cierta familiaridad con esta circunscripción, cuando menos un acercamiento indirecto. Europa, la cultura europea hoy (más allá de «*lo que podría haber sido*» *sin la impronta cristiana*, desconocido para nosotros por *formar parte de lo posible*), es incomprensible sin esta impronta simbólico-religiosa, fundamentalmente judeo-cristiana. Una marca presente en sus monumentos, en la historia del pensamiento filosófico y científico, en la configuración de los modernos Estados, en la defensa y promoción de los derechos humanos, también, desde luego, y paradójicamente, como si de una realidad jánica se tratara, en la barbarie de las cruzadas, las guerras de religión, la esclavitud, la destrucción del patrimonio cultural de la época amerindia y de otras regiones. No obstante, Trías con esta referencia a la *familiaridad del barrio de la religión* lo que pone de manifiesto es el «privilegio metódico» que tiene lo simbólico-religioso.

Posee cierto carácter de familiaridad que facilita su comprensión. Su promoción indirecta y analógica de las categorías de la razón fronteriza confiere a éstas una accesibilidad mayor que el enunciado escueto de las puras categorías racionales. Es más, el propio uso artístico o estético del mismo suplemento tardó siglos y hasta eones para emanciparse de la tutela simbólico-religiosa (CC: 48-49).

Esta *asequibilidad* es justamente la que se pone de manifiesto en *La edad del espíritu*. En ella se desarrolla la tabla categorial de la razón fronteriza como «acontecimiento simbólico» de lo sagrado (primer y segundo libro) y como «acontecimiento espiritual» en el tercer libro, «De la razón al espíritu»⁵¹². O quizá más propiamente, *el ser del límite que se recrea* desde el punto

⁵¹¹ *Ibid.*

⁵¹² Aquí, en esta tercera parte de *La edad del espíritu*, también hay que situar la discusión sobre el nombre de este *acontecer* que Trías define como «ciclo espiritual». Esta determinación presenta algunas dificultades de interpretación, especialmente si se considera el arco histórico que comprende esta época. Este segundo ciclo de *La edad del espíritu* se corresponde propiamente con la «modernidad», por lo que la mención de «*ciclo espiritual*» en lugar de «ciclo de la razón», «ciclo racional», «ciclo ilustrado», «ciclo lógico» o simplemente «ciclo de la modernidad» no parece seguir la lógica argumental de la primera parte, ni tampoco parece ajustarse al *acontecer* propio que expone y, además, de alguna manera parece solaparse o entrar en conflicto con la barruntada «edad del espíritu» (conclusión del recorrido). Una *edad* que seguiría a esta «edad de la Razón», la cual ha de dar lugar a un *nuevo ciclo* cuyo nombre más propio parece ya ocupado o usurpado. Sobre el nombre de este «ciclo espiritual», más adelante, en el apartado dedicado a la «teoría de la modernidad» (*capítulo 3º, párrafo 3.3*), se ofrece un desarrollo más amplio. Aquí cabe mencionar solo estas dificultades de interpretación: la mencionada tendencia triasiana a la *lectura retrospectiva de su obra en clave continuista* también está presente en la obra posterior a *La edad del espíritu*, así, por ejemplo, en *La razón fronteriza, Ciudad sobre ciudad, Pensar la religión*. En estas auto-interpretaciones habla incluso de posibles «modificaciones» a esta obra (CC:114), de la «prueba histórica» que representa a la *filosofía del límite* (RF: 1353), también que la tercera parte de la misma representa una «teoría de la modernidad» (PR: 31), entre otras referencias, pero nada dice sobre la justificación de este nombre para el *ciclo de la edad de la razón*. Sin embargo, la tercera parte («tercer libro») de *La edad del espíritu*, la que corresponde a la modernidad tiene por título «De la razón al espíritu», pero inmediatamente desarrolla un

de vista del barrio simbólico-religioso: en el primer acontecer hacia la *consumación simbólica* y en el segundo como *búsqueda de la síntesis espiritual entre razón y símbolo*. El suplemento simbólico-religioso tiene una *fuerza narrativa* que no tienen los otros distritos limítrofes. Este es el privilegio de la *asequibilidad* y de la *antigüedad*.

No es lo mismo hablar de la *matriz*, como concepto pensable, que de su figuración simbólica a través de un escenario, o santuario, que represente de manera indirecta y analógica tal principio matricial. Ni es lo mismo determinar el sentido escueto de la pura y desnuda existencia (en exilio, en éxodo), que exponer de forma simbólica el acto inaugural mediante el cual se crea o se funda un *cósmos* mediante el expediente de la *inauguratio* de la ciudad. En el ámbito simbólico-religioso se modulan las categorías de forma analógica e indirecta, dando lugar a figuraciones metafóricas y metonímicas que le dan curso escénico y narrativo (CC: 49).

Pero este carácter *antiguo* y *asequible*, como en las ciudades reales milenarias, hace de este distrito indudablemente el más interesante, pero también el más expuesto a la crítica (está siempre puesto y expuesto en el disparadero, y en cierta manera es el más visitado en todos los sentidos). No obstante, este juicio constante manifiesta ante todo la importancia que tiene este *barrio* en la vida de los hombres. En cuanto a Trías, en lugar de negar esta «crítica» la asume con la *circunscripción* puesto que se trata de una *presencia*, como sostiene Derrida, «ineludible» e «inoslayable». Junto con esta antigüedad y asequibilidad, está también la hegemonía que representa en la historia de la humanidad. Su origen no se sitúa en la Edad Media europea y el régimen de la cristiandad, sino en los santuarios de la protohistoria, «desde hace más de treinta mil años» en el litoral cantábrico (Altamira) y en el valle de la Dordoña (Lascaux). Es el distrito que «mayor brillo y refulgencia poseyó en los más antiguos eones de la existencia del *homo symbolicus*» (CC: 48).

Otro elemento importante que lo hace un barrio complementario de la razón, pero al mismo tiempo distinto y con su propia independencia, es el relativo al «dato del comienzo» *categorial*. En la *razón fronteriza* este dato lo constituye la *existencia como don* (*segunda categoría*), aquí en el simbolismo religioso, en cambio, el dato del comienzo lo representa la *cita entre lo sagrado y el testigo* (*tercera categoría*). A partir de esta *cita* se despliega la *trama categorial* tanto en retrospectiva hacia el *origen* como en la *teleología inmanente* que conduce hacia la

sub-apartado introductorio y sintético que denomina «las siete categorías del espíritu. Del símbolo a la razón». Aquí sostiene que la *consumación simbólica* representa la *matriz del espíritu* (EE: 316). El *espíritu es síntesis categorial*, «es lo que surge, como *acontecimiento*, de todas las condiciones categoriales simbólicas, incluida la séptima» (EE: 312). Si el «espíritu» es el «fruto perfecto» del *acontecimiento simbólico*, las categorías de este nuevo ciclo que sigue a la consumación simbólica son *categorías espirituales*, a través de ellas «se va definiendo el espíritu. Éste no puede ser determinado *a priori*» (EE: 313). En este sentido, el despliegue de las siete categorías espirituales con sus respectivos eones es propiamente una «historia del espíritu: la forma a través de la cual el espíritu se va relatando y argumentando» (EE: 314). ¿Qué nombre sería el más propio para este nuevo ciclo? Pero, además, inmediatamente sobreviene la «frustración» (ocultación, inhibición) del acontecer espiritual y, propiamente esta es la *historia de la modernidad*. El espíritu por su propia *naturaleza escindida* tenderá a la *ocultación* de una de sus partes, su dimensión simbólica, «la parte *manifiesta* corresponde al *lógos* en este ciclo espiritual, la *razón*» (EE: 315). Se podría decir, entonces, que para todo este despliegue categorial (en cuanto *historia del espíritu*) el nombre de «ciclo espiritual» parece ser el más ajustado desde el punto de vista de la teleología que representa esta arqueología simbólico-espiritual de la humanidad. No obstante, en cuanto hegemonía de su lado manifiesto, la *razón*, y «*tiempo de la gran ocultación*» de su parte simbólica, el nombre de «ciclo racional» (y sus equivalentes) aunque ajustado en un sentido histórico, podría también reducir o extraviar el sentido completo de esta «*teleología inmanente*» que descubre *La edad del espíritu*. No obstante, esto no significa una renuncia radical al nombre «de la *razón*», que como «teoría de la modernidad» también puede ajustarse en un sentido. Pero que, no obstante, no sería completo desde el punto de vista de la *historia simbólico-espiritual* de la humanidad en clave religiosa, o del barrio de la religión que allí se lleva a cabo. En definitiva, *La edad del espíritu* es fundamentalmente una «teoría de la religión» del pensamiento del *límite*. En cuanto al *ciclo* que se iniciaría con la «edad del espíritu» como «*acto consumado*» tendría un nombre aún por determinar, quizá «simbólico-espiritual», «arquetípico» o, por qué no, «filosófico-religioso», pero en todo caso, siguiendo la lógica desplegada, el de «espiritual» tampoco abarcaría la comprensión completa de esta *nueva edad*.

consumación o *categoría* sintética. Representa el *dato* entre lo *sagrado* que se *revela* («*momento de la revelación*») y el *testigo* que puede dar cuenta de ella («*momento de la reflexión*»).

Tal cita constituye el genuino *dato inaugural* sobre el cual se va reflexionando a lo largo de toda la trama argumental, o del escalonamiento de determinaciones conceptuales (o categorías) que van descubriendo el sentido que en dicho acto inicial se produce. De hecho la última categoría, la que permite definir el *acontecimiento simbólico* propiamente dicho, es desde luego una cita (CC: 50).

Esta *cita* o *encuentro* representa una *anticipación* de lo que constituirá la *consumación* de la séptima declaración. A partir de este *dato* se comprende la constitución de un *cosmos*, y más previamente «aquel sustrato maternal o matricial (*materia primera*)» (CC: 52), que ordenada («*cósmos*») se convierte en lugar y espacio oportuno para que se dé el *encuentro* o *cita*. De este modo este *dato del comienzo* viene a ser como una *clave interpretativa* (*una inflexión localizable*) en la comprensión (*autocomprensión*) de la realidad simbólica, tanto retrospectiva como proyectivamente. Así se puede entender la *hierofanía bíblica*: la «*cita*» la constituye el *encuentro entre Yahvé y Moisés en la zarza ardiente*. Este «*encuentro*» *da lugar a una alianza*, más aún, a la *experiencia* de un pueblo que se reconoce elegido por esta presencia sagrada. Un *Dios personal e histórico* que los acompaña en un lugar y tiempo específicos (*cosmos*), y más radicalmente, en retrospectiva es el *Ser creador* del mito genesiaco (*matriz*).

Cita-cosmos-matriz se podría decir que es el orden categorial retrospectivo de la revelación judía: *del encuentro de la zarza, al éxodo, y de este al génesis*. No obstante, el orden cronológico actual de la Biblia judía obedece a lo que Trías destaca (tomándolo prestado de Marx): «una cosa es el proceso de investigación; otra el proceso de exposición» (CC: 50). Esto parece ocurrir literalmente en la Biblia, el *Génesis* como libro bíblico, quizá sea el último en configurarse en el Pentateuco hebreo (*La Torah*, los cinco libros fundamentales de la religión judía, *la ley*). El orden actual formaría parte del *momento reflexivo* que sigue al *momento de la revelación* (otro tanto se puede decir de la revelación cristiana, *el origen y la infancia de Jesús* constituyen los últimos relatos en ser redactados tanto en los *sinópticos* como en el propio evangelio de Juan. Los más antiguos relatos bíblicos de la novedad cristiana los constituyen la *muerte sacrificial de Cristo* y el *pacto o alianza que inaugura*).

Pero esta «*cita*» habla también de nuestra propia condición, *lo que somos*. Habla de nuestra *capacidad simbólica*, pero sobre todo de nuestra *inteligencia*. «La religión debe definirse como la cita del hombre con lo sagrado» (CC: 156). Es la *cita* la declaración desde la cual se interpreta el *cosmos*, y más primariamente, la *categoría matricial*. Se podría decir que *la religión sacraliza la vida* antes del *cosmos*, porque es justamente el «misterio de la vida lo que parece revelarse» en este *primer eón*. La *cita* no solo revela el origen de la religión, sino que indica también el *enigma de nuestra propia inteligencia*. «De una inteligencia que es capaz de plasmarse en formas simbólicas, acudiendo a figuras arrancadas de la percepción natural, pero recubriéndolas de un halo de signos enigmáticos, o de jeroglifos, que confieren a esas formas familiares el carácter de lo sagrado» (CC: 136).

Sin embargo, ¿qué fue del brillo y refulgencia que tenía el *barrio simbólico-religioso* en la Antigüedad y Edad Media con la emergencia de la Edad Moderna? ¿Por qué se dice que con la *edad de Razón* es un barrio que subsiste en «estado de ocultación»? ¿Por qué parece un *barrio que retorna* y por qué sería importante la reflexión sobre su *retorno*? Las lecturas pueden ser tan prolíficas como la propia historia de la humanidad y su relación con las religiones, la filosofía, el pensamiento científico y, en general, la vida de los hombres. No obstante, desde esta filosofía del límite se podrían dar dos lecturas complementarias. La primera, que el

acontecer simbólico-religioso constituye una *teleología inmanente*. De este modo, la *ocultación del símbolo* durante la modernidad forma parte de su *acontecer*. Con la consumación del *ciclo simbólico* tiene lugar la emergencia del «ciclo espiritual» que coincide propiamente con la *edad de la Razón moderna*.

De este modo, que se llame *ciclo espiritual* se debe, principalmente, a la emergencia del «*espíritu*» en el *instante* mismo de la *consumación simbólica*, que representa igualmente la «ocultación del símbolo» en favor del *lógos* que constituye el lado manifiesto del espíritu. Un *espíritu* que se manifiesta en la *consumación simbólica* para inmediatamente *ocultarse*. Asimismo, la *Reforma* representa la *cita* por la que este nuevo *ciclo* se constituye en *espiritual*. En la segunda lectura, complementaria de la anterior, se puede decir que esta «consumación» (*simbólica*) da lugar a una *época de ocultación de lo simbólico-religioso*, que es propiamente la época o Edad Moderna. En ambos casos la *ocultación de lo simbólico-religioso* durante la modernidad puede interpretarse como la hegemonía del *lógos* del *espíritu*, pero también como la *teleología* propia tras la *consumación simbólica* en el *ciclo del símbolo*. En cualquier caso, la *hegemonía histórica* de una de las dos estrellas o dimensiones (*razón* y *símbolo*) del *espíritu* o *ser del límite* significa igualmente el *estado de ocultación o de latencia* de la otra.

En este sentido, *La edad del espíritu* representa una «*teoría de la historia*» que da cuenta en un único movimiento del origen y desarrollo de las grandes religiones mundiales como de los principales sistemas filosóficos. A este respecto, Trías distingue dos grandes ciclos: el *ciclo simbólico* y el *ciclo espiritual*. En cada *acontecer* desarrolla las categorías desde una óptica específica, bien como «categorías simbólicas», bien como «categorías del espíritu». Todo el recorrido tiene un carácter *sucesivo* y *progresivo* que apunta a una *consumación* (obedece a una *teleología*). Es así también una obra fundamental para comprender el *principio de variación*, pues lo que se *recrea* en todo este despliegue es *lo mismo*: el «*ser del límite*», *símbolo-espíritu desde la visión del barrio religioso que como gran Tema se varía o recrea en estas «declaraciones» categoriales* (serían *designaciones parciales* en el mismo sentido que el *ontotopológico*).

El *primer ciclo* tiene su síntesis culminante en la *consumación simbólica*, históricamente se correspondería con el fin de la Edad Media y el surgimiento del Renacimiento. También aquí conviene advertir que, aunque se ofrece como un «trazado ecuménico», ya en el *ciclo simbólico* a partir del desarrollo de la categoría de «las claves hermenéuticas del sentido» (quinta categoría), *el relato se hace preponderantemente occidental*. Trías habla de una «drástica reducción» del universo de este eón que dominará en buena medida todo el despliegue futuro. «La exposición se limitará al destino de ésta (la quinta categoría) en el marco del mundo “occidental” correspondiente a lo que suele llamarse helenismo y mundo romano» (EE: 173). Un dato importante que se ofrece para comprender la relación entre modernidad y el suplemento simbólico-religioso.

A partir de la consumación simbólica se inicia un *nuevo ciclo*: el del «*espíritu*». En este nuevo ciclo la hegemonía la tiene el *espíritu* y no el símbolo. De ahí que se conozca como «*ciclo espiritual*». Se trata de una nueva era que desarrolla nuevamente las categorías, pero ahora en *clave espiritual*: son «categorías espirituales». *Ciclo* que como todo despliegue categorial limítrofe también apunta a una consumación. Sería la *consumación espiritual*, que se correspondería con nuestro momento posmoderno y con este sintomático *retorno de la religión* al que parece que asistimos. Una *vuelta* que se percibe no solo como reflexión filosófica, sino también como dimensión de la existencia. Sin embargo, es un *retorno* a veces inquietante dadas las formas fanáticas y fundamentalistas que con frecuencia exhibe.

Pero este despliegue categorial no solo mostraba la *potencia sistemática* de las categorías que en *La razón fronteriza* se ofrecían como una «teoría del conocimiento», sino que constituía

un «relato filosófico» desde la *razón limítrofe*. Las declaraciones categoriales representan una *ars magna, columna vertebral* o *esquema* que se consuma y sintetiza en la séptima determinación, la categoría del «ser del límite». Desde esta perspectiva, las seis categorías precedentes constituyen definiciones parciales y relativas. En el despliegue obrado en *La edad del espíritu* esta consumación no va a ser la excepción, sino que, como se ha visto, será la que marcará la *variación* en dos grandes ciclos. Primer ciclo: *acontecer simbólico*. Segundo ciclo: *acontecer espiritual*. En este relato, ambos ciclos conducen a una consumación que se deriva de la propia naturaleza (*telos lógico*) categorial.

Por lo que respecta al *primer ciclo*, este tiene su consumación en la *síntesis simbólica* por la que lo *sagrado* (lo simbolizado) y el *testigo* (simbolizante) «alcanzan un posible encuentro» (EE: 258). En definitiva, *constituye el descubrimiento del sujeto fronterizo* y, por ende, del *cerco fronterizo*, pues *lo simbolizado en el símbolo es el cerco hermético* en donde habita lo sagrado. «La simbolización manifiesta constituye aquella *revelación* de lo sagrado que en el cerco del aparecer se hace presente» (*Ibid.*). *Lo simbolizado* y *lo simbolizante* forman las dos partes del símbolo, una propia del *cerco hermético* y la otra del *cerco del aparecer, misterio* y *fenómeno* respectivamente. «Esas dos partes del símbolo postulan un ámbito en el cual puedan encajar o desencajar: un ámbito que hace posible la producción del genuino acontecimiento simbólico» (*Ibid.*). Este *ámbito* es el *cerco fronterizo* descubierto con la *consumación del acontecimiento simbólico*.

Ese *cerco fronterizo*, en cuanto entraña la noción de *límite* o *frontera*, propiamente lo que descubre es el *límite mismo*. «Ese límite, como tal límite, es de hecho y de derecho el *ser* mismo que en el símbolo se produce» (EE: 258). Es propiamente el *ser* ontológico. «En el acontecimiento simbólico ese ser del límite (o existencia fronteriza) adquiere significación y sentido» (*Ibid.*). *Esta es debidamente la existencia fronteriza revelada en la consumación simbólica*. «Tal existencia fronteriza surge del entrecruzamiento o de la intersección entre las dos partes del símbolo, o entre lo sagrado y su revelación manifiesta» (*Ibid.*). Pero, ¿qué significa que la existencia sea ahora *fronteriza*? «Existir en la frontera significa, entonces, experimentar ese lugar de *cita como tal lugar de cita*, como aquel en el cual y desde el cual emergen y se constituyen (*a posteriori*) los términos que se citan» (*Ibid.*).

En la consumación simbólica el testigo se descubre fronterizo (en el «*ser del límite*» que se revela en el *espacio limítrofe*). ¿Cómo entender esta consumación que es también *matriz* de un *nuevo ciclo*? Es la impronta *espacial* del «*espacio-luz*» y *temporal* del «*instante-eternidad*». En esta determinación espacial-temporal se revela el «*límite*» como «*ser del límite*», pero también se descubre el «*sujeto*» en su *potencial condición fronteriza*. «En el espacio-luz del instante-eternidad la presencia revelada de lo sagrado y el testigo alcanzan un posible encuentro. Se *adecuan* uno al otro, de modo que instituyen entre sí una genuina ecuación. Eso significa que reconocen su identidad de naturaleza y condición» (EE: 258). Pero además *acontece algo radicalmente novedoso*: «llegan a saber que uno y otro brotan de ese *ser* que siempre se les adelanta. Tal *ser* es, de hecho y de derecho, el *limes*. Tal ser no es trascendental; no es tampoco categoría inteligible. Es el *límite mismo* que hace posible que exista lo trascendental y la categoría inteligible» (*Ibid.*).

En ese límite mismo, cuyo lugar es el espacio-luz y cuya hora es el instante-eternidad, se produce el acontecimiento simbólico *como tal*. En él se descubre el horizonte de una posible unificación o conjunción *sym-bólica* entre la parte simbolizante y la parte simbolizada; o entre presencia y testigo. La hierofanía se hace conmensurable al fin con el testigo que la acoge. Éste se reconoce congénere, idéntico en rango y en ser, en relación a aquello que se le revela. El testigo reconoce su ascenso hasta el último límite del mundo y su investidura de la condición

fronteriza. Lo sagrado reconoce en el testigo la revelación manifiesta de aquello de él que puede darse a presencia (EE: 258-259).

En este acontecimiento tiene lugar una nueva matriz. La última categoría del acontecer simbólico será la primera del ciclo espiritual, se le puede llamar «eón fronterizo». «Tiene por testigo de la presencia sagrada el testigo fronterizo: el hombre ascendido a esa condición. Y tiene por presencia revelada de lo sagrado aquello que puede comparecer, en forma simbólica, como manifestación fronteriza» (EE: 259). Pero aquí radica igualmente otra novedad consecuente que marcará al ciclo espiritual y a la modernidad como época histórica que le corresponde. «Este eón constituye, en términos de historia simbólica, un instante-eternidad. Aparece como una ráfaga de luz en medio de las opacidades históricas. [...]. Da lugar a la más hermosa de las hierofanías; pero muy pronto desaparece» (*Ibid.*). *Da lugar al ciclo espiritual, pero también a un estado de ocultación que marcará fundamentalmente a la modernidad.*

Esta *consumación* es el origen (*matriz*) del *ciclo espiritual* que representa a la modernidad y el *tiempo de ocultación simbólica* que le corresponde. Representa la nueva «*edad del espíritu*» anunciada por el monje calabrés Joaquín de Fiore. «Se trata de una edad en la cual el espíritu establece su hegemonía en la comunidad del testigo, dando forma espiritual al vínculo entre esa comunidad y lo sagrado» (EE: 311). Que tenga nombre de «*edad espiritual*» y no «*racional*» (como cabría esperarse) radica en la *revelación* que la fundamenta como *matriz*. Según Trías, «la revelación precedente promueve una *reflexión* en virtud de la cual el acontecimiento simbólico descubre el sujeto que le permite realizar su pretensión *sym-bálica* de unión conjuntiva y copulativa. Ese sujeto y agente de la cópula existencial (entre la parte simbolizante y la parte simbolizada; o entre el testigo y la presencia de lo sagrado) es el *espíritu*» (EE: 272).

Tal edad del espíritu tuvo ya, en las postrimerías del siglo XII, su profeta «occidental»: el monje calabrés Joaquín de Fiore; y previamente su revelación y profecía *gnóstica* en el ámbito del Islam: en los relatos místicos, o en las «epopeyas gnósticas» de Sohrawardī. Asimismo había sido adelantado por la gran reflexión *pneumatológica* de la comunidad mística de oriente, afincada en el mundo de Bizancio, ya desde Gregorio Nacianceno (*Ibid.*).

Pero esta «síntesis simbólico-espiritual» es apenas la *matriz* de este *nuevo ciclo*. Propiamente es la *cita* y sus *características* la que determina un *encuentro* entre *lo sagrado* y *el testigo*, así como el despliegue categorial y los eones históricos que les corresponden. Por lo que respecta a este segundo ciclo, la *cita espiritual* (*tercera categoría*) es la que emancipa radicalmente al *espíritu* de todo *simbolismo*, determinando y promoviendo una *religión en el espíritu, liberada de toda la carga del acontecer simbólico*. La *sola gratia, sola fides* y *sola scriptura* de la Reforma representan esta *cita* y puede resumir y dar cumplimiento a esta radicalidad del ciclo espiritual. Sin embargo, el ciclo espiritual muestra ya desde su propia matriz esta orientación a la independencia del espíritu. Las categorías espirituales van manifestando «cómo el espíritu va emancipándose de esa *matriz* simbólica en la cual surgió, o en cuya entraña fue concebido y alumbrado. Poco a poco el espíritu se desprende de esa materia simbólica en la cual vive, al principio, una existencia de crisálida» (EE: 312). Independencia que tiene en la *cita espiritual* su radical inflexión y determinación.

La *cita* espiritual que se corresponde con la *Reforma* constituye la impronta del *espíritu*. El testigo se convierte en «auténtico templo del espíritu», porque *lo sagrado asume una forma espiritual*, pero esa *asunción* significa igualmente desprendimiento. «Toda vez que lo sagrado asume una forma espiritual esa presencia debe desprenderse de todo revestimiento simbólico. A la vez el testigo debe comparecer como un sujeto plenamente espiritualizado, íntimo y

cordial, que da testimonio de lo sagrado a través del compromiso y la fidelidad con ese Dios bajo la figura espiritual» (EE: 317). Es, entonces, una *cita que establece una nueva relación con lo sagrado*. Una *relación interpersonal* que no precisa de mediaciones ni de obras de justificación simbólicas. Ahora surge una *comunidad espiritual* que hace de la *praxis* ética la prueba de fidelidad: «la adecuación del *ethos* y de la conducta en relación a ese compromiso de la fe que asume la comunidad creyente» (*Ibid.*).

La *cita del ciclo espiritual* determina el encuentro entre lo sagrado y el testigo en «registro espiritual». «El testigo de la comunidad da testimonio a través de la *fe* de un Dios plenamente espiritualizado. A ese Dios se le concibe como sujeto agente de la *gracia*. Se trata de un Dios que desde la ocultación de sus designios inescrutables envía el don de la gracia que inviste de *fe* al testigo y a su comunidad, convirtiéndola en comunidad de salvación» (*Ibid.*). Esto hace que este *ciclo* sea *radicalmente espiritual*, pero también que se le llame «*edad del espíritu*». En este sentido, aunque *corresponda fundamentalmente con la edad de la razón moderna*, empezó mucho antes, ya en las postrimerías del siglo XII, con la consumación del ciclo simbólico que es, en efecto, la *matriz* del ciclo espiritual. Le sigue el *Renacimiento* como *categoría del cosmos* (segunda categoría). El eón renacentista representa la concepción de la materia impregnada de resonancias simbólicas, la «matriz de la Madre Naturaleza», a la vez que la idea del *espíritu encarnado* en ese «gran Artífice y Hermeneuta». Época histórica que representa igualmente la idea de una configuración mágica del mundo y, sin embargo, aunque impregnado de la *matriz simbólica*, se constituye en *cosmos* del ciclo espiritual. Es el eón del hombre divinizado.

No obstante, se trata de un nuevo ciclo. Una nueva edad que, sin embargo, tiene su origen (*matriz*) en la edad simbólico-religiosa. «Del gran ciclo *religioso* del simbolismo surge, pues, como su criatura legítima, ese *Puer aeternus* al que debe llamarse Espíritu» (EE: 326) y que va a ser hegemónico durante toda la modernidad. El método *moderno* propuesto por Descartes con la forma «*ego cogito, ergo sum*» (cuarta categoría), la Ilustración que representa las *claves críticas kantianas* (quinta categoría) y el *romanticismo con el retorno de lo reprimido* (sexta categoría), constituyen despliegues categoriales de esta *cita del ciclo espiritual*, que da nombre a esta edad y que anticipa la consumación espiritual.

¿Qué significa, entonces, esta «*edad del espíritu*»? Por una parte, la *ocultación de la dimensión simbólica del espíritu que, no obstante, subsistirá, pero de un modo marginal, «desplazada»* dirá Trías⁵¹³. Lo simbólico lentamente se va despidiendo del mundo, en cuanto la *clave* en la cual este acontecimiento espiritual se produce se llamará desde luego *razón*. «Sera en efecto la *razón* la que a partir de ahora irá dando “razón” de las formas de enlace entre el testigo y su mundo, o entre el hombre y lo divino» (EE: 318). La *cita* que representa la Reforma significa la inflexión de la *gran ocultación*. «Y lo que se oculta es el carácter simbólico del espíritu» (EE: 361). Esta categoría define el nuevo modo de relacionarse con lo sagrado, que ya no es, evidentemente, simbólica sino espiritual. Es más, «todos los aspectos y componentes de esa mediación simbólica, teofánicos, mitológicos, sacrificiales, rituales, deben ser

⁵¹³ «El símbolo se irá sustrayendo del ámbito presencial, y de toda forma comunicativa (verbal, escrita), seguirá existiendo, ciertamente, pero en régimen de completa ocultación. Seguirá subsistiendo, desde luego, pero sepultado en la raíces más oscuras e inconscientes desde las cuales se produce toda experiencia» (EE: 318). Trías sostiene en *Pensar la religión* que el *tiempo de la gran ocultación* no significa que lo sagrado y su manifestación queden destruidos ni aniquilados, pero sí que son *inhibidos* (en sentido freudiano). «Subsiste en el inconsciente cultural e histórico. Y como todo lo que se inhibe, se halla siempre presto a retornar, si bien de forma *desplazada*: por la vía de la per-versión, o de una presentación manifiesta transportada a un terreno que no es el que parece pertinente; o por la vía de la neurosis, a partir de un camuflaje peculiar» (PR: 31-32). En este *desplazamiento* se podría entender la *magia naturalis* del Renacimiento, la alegoría barroca, e incluso la estética como producto moderno. «Así por ejemplo, la simbolización de lo sagrado se desplaza del plano pertinente de la *religión*, tal como se produce en el imaginario social y cultural hasta el Renacimiento europeo occidental, hacia otros terrenos: al terreno de la *magia naturalis*, en el Renacimiento; al de la alegoría urbanística y escénica, durante el siglo XVII (edad de la Razón y era del barroco); al arte y la estética (o a lo que desde mediados del siglo XVIII se entiende por ambos conceptos) en los tiempos de la Ilustración y del Romanticismo, primero, y del “movimiento moderno” a todo lo largo del siglo XX» (PR: 32).

severamente cuestionados: constituyen rémoras y obstáculos para un *genuino encuentro espiritual entre lo sagrado y el testigo*» (*Ibid.*).

Esta cita define el *carácter espiritual* de lo «sagrado», la *respuesta del «testigo»* e igualmente la *naturaleza del «testimonio»*. Tiene lugar, así, el *horizonte* de una *religión del espíritu que aquí se anticipa como sucede siempre con esta categoría* (de *anticipación* de la séptima categoría). «La reforma religiosa, iniciada por Lutero, es, de hecho y de derecho, la gestación de una religión acorde y conforme con el ciclo espiritual o con la *edad del espíritu*» (EE: 366). De este modo, el descubrimiento del *cercos fronterizo*, pero fundamentalmente del *límite*, constituye el origen del ciclo espiritual, pero también un *tiempo de ocultación* que marcará radicalmente a la modernidad. Más allá de los vaivenes entre la *razón moderna* y la *religión*, en algunos casos relaciones tensas y beligerantes, habría que mantener igualmente esta visión: el «tiempo de ocultación» forma parte esencial de un *acontecer* que es *espiritual*.

De este modo, una de las características dominantes de este ciclo sería la «gran ocultación» de la dimensión simbólica del espíritu (con sus desmanes y abusos), pero igualmente con sus posibilidades y recursos. En este mismo sentido, por la propia *teleología inmanente* que exhibe la *sucesión categorial* (más aún si se piensa en unidad con el *principio de variación*), igualmente habría que interpretar la propia crítica ilustrada a la religión (como *superstición*) así como la de los «maestros de la sospecha»⁵¹⁴. Todo ello formaría parte del *acontecer espiritual*. En definitiva, el despliegue categorial, tanto en el *ciclo simbólico* como en el *espiritual*, son las declaraciones de un mismo *límite* que, en este «segundo ciclo», se sitúa en un horizonte de consumación espiritual.

Así, el *espíritu* y su esencial «ocultación» representan la revelación del «ser del límite» (ontológico) descubierto en la *matriz del ciclo espiritual* que se despliega categorialmente hacia su consumación. *El espíritu sería otro modo de llamar al límite*, incluso como «Dios del límite». «El lugar, *topos*, en el cual el Espíritu unitivo y copular se instala es el ámbito de la “mediedad”, *limes* instalado entre el cerco del aparecer y el cerco hermético. En ese cerco fronterizo tiene el espíritu su sede: verdadero *istmo* entre lo visible y lo invisible» (EE: 279-280). Naturalmente, se trata de un *espíritu en estado de crisálida*. Se podría decir que es el mismo *espíritu* el que promueve este *estado de ocultación*, pero también su *desocultación*, «a medida que va creciendo y madurando este *tiempo de ocultación* que es la edad del espíritu, ese carácter escondido y silencioso del agente espiritual se va destacando de forma cada vez más decisiva» (EE: 280).

En cuanto a la modernidad, representa por un lado la hegemonía de la razón como el *lógos* propio y prevalente del *ciclo espiritual*. En este sentido, el barrio simbólico-religioso fue el sujeto de este tiempo de ocultación. *La modernidad se va a caracterizar por la «ocultación»* del simbolismo-religioso. No obstante, no podemos obviar el *horizonte* destacado por Trías: es una *ocultación* que se da por las mismas características de la consumación simbólica y de la nueva era que esta inaugura. Durante la Edad Moderna la razón (en estado de ocultación durante

⁵¹⁴ Lo que sí manifiestan estas aproximaciones a la religión son *prejuicios religiosos* y, sobre todo, que la misma constituyó uno de los *campos críticos predilectos de la modernidad*. La crítica a la religión que caracterizó al pensamiento moderno tuvo sus momentos más álgidos y beligerantes en la Ilustración. Para los ilustrados la religión constituía una *superstición*. No obstante, según Trías es con las «filosofías de la sospecha» del siglo romántico y positivista cuando la crítica, además de ser más refinada, se convierte en una aproximación «indirecta y policial». «Desde diferentes claves hermenéuticas sorprendemos el mismo proceder metódico en las aproximaciones a la religión de Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Durkheim» (PR: 71). Así se comprende que para Marx sea una ideología («opio del pueblo») y para Feuerbach una «proyección abstracta y enajenada de la esencia humana» (PR: 71). Incluso como *paradigma de toda enajenación*. Para Nietzsche «un sentimiento que es en verdad resentimiento, avidez de venganza y lucha a muerte contra todo lo vital y sobresaliente» (PR: 72). En Freud la religión tendrá el estatuto de «una *ilusión* vanamente enfrentada a la necesidad y al destino». Ilusión religiosa que actúa como motor inconsciente que se revela en la histeria, la neurosis, la paranoia y la melancolía. No obstante, son aproximaciones marcadas por el prejuicio y la visión periférica, «desde fuera de ella misma». Para Trías, «un proceder hartamente discutible» (PR: 73).

el acontecer simbólico) toma la hegemonía y el *quartier* simbólico-religioso pasa a la ocultación. De alguna manera, aunque no de modo exclusivo, durante el periodo de la Ilustración la razón es consciente de su estado de ocultación previo.

En segundo lugar, *nuestro tiempo presente no es el de la modernidad*, es más bien el momento de la «modernidad en crisis». Es el tiempo del eón de la consumación del ciclo de la razón (ciclo espiritual). La razón descubre la necesidad de pensar en unidad sintética estas dos estrellas que dieron origen a la consumación simbólica y a la emergencia de un nuevo ciclo. Un relato que ha tenido un solo «Tema» que, sin embargo, se ha *recreado* en la hegemonía respectiva e independiente de cada una de las épocas históricas de estos dos ciclos (el primero *simbólico* y el segundo *racional*), en detrimento de la otra estrella que representa su *recreación completa* (con las *consecuencias perversas* que tiene toda hegemonía).

En nuestro momento «posmoderno» se perfila un doble movimiento: como *crítica de la razón fronteriza a la razón moderna* («razón sacralizada») y como *rehabilitación del suplemento simbólico*, especialmente, el barrio simbólico-religioso. *Horizonte* que abarca, aunque de un modo *ideal*, no solo estas dos rutas sino *toda la vida y creación del testigo* (los cuatro barrios de la ciudad filosófica). De alguna manera, la crítica obrada por la razón ilustrada al simbolismo-religioso encarna también su rehabilitación (*purificación*, en términos religiosos). La *crítica ilustrada*, pero sobre todo la llevada a cabo por los conocidos «maestros de la sospecha», representa también una potenciación como distrito limítrofe de pleno derecho. «Los grandes críticos de la religión, los que mejor han sabido auscultar los efectos nocivos que la religión puede llegar a producir, son también, a veces, los que más y mejor han sabido comprenderla» (CC: 124).

Trías tiene claro, desde el inicio de su propia trayectoria filosófica, que la crítica de la modernidad filosófica a la religión, entronizada por los grandes filósofos de la Modernidad tardía a los que Ricoeur denominaría «maestros de la sospecha» (Marx, Nietzsche y Freud), posee una parte de verdad pero resulta insuficiente. A este respecto Trías vio que un concepto demasiado estrecho de razón, o la visión de una realidad ilustrada demasiado poco histórica o rigurosa nos había llevado a pensar, indefectiblemente, las relaciones entre la razón y las religiones históricas en términos de «lucha a muerte»⁵¹⁵.

Esta es la «razón fronteriza» que tiene su origen en la propia modernidad. No obstante, se revela como tal en este *eón* de consumación espiritual. Es una razón que brota del propio «ser del límite» que se descubre ya en el inicio del ciclo espiritual y que, sin embargo, se va desplegando hacia un horizonte de síntesis categorial. ¿Qué es entonces la *modernidad*? ¿Cómo se desarrolla el barrio simbólico-religioso durante la modernidad? La *modernidad* puede definirse como la *edad espiritual de hegemonía de la razón* y, en contraparte, del «estado de ocultación» del barrio simbólico-religioso.

Pero, ¿cómo entender el *retorno* del barrio simbólico-religioso en este momento de «modernidad en crisis»? En la perspectiva «*consumativa*» (todo despliegue categorial tiende a la «*síntesis*» de la séptima categoría) de la reflexión limítrofe, nuestra época representa un *tiempo intermedio* entre el eón romántico y el correspondiente a la «consumación espiritual» marcado por la *cesura* entre la meditación filosófica y el pensamiento religioso (la *religión* en general). Sin embargo, también se pueden reconocer ciertos signos y síntomas que descubren la *cesura*, pero igualmente dibujan un *horizonte de consumación*. Algunos de los más relevantes son, desde luego, el *resurgir de los fenómenos religiosos* e igualmente el *retorno* de la religión

⁵¹⁵ F. PÉREZ-BORBUJO, «Prólogo», en *o.c.*, p. 8.

en el pensamiento filosófico. Aquí tiene lugar el anuncio de esa entrevista «*edad del espíritu*» porque es el «continente espiritual» el que retorna tanto en la filosofía como en la religión. Para Trías, se trata de una «irreversible emergencia del continente perdido, la cual ya se anuncia por todas partes y a través de múltiples signos»⁵¹⁶. Representa una *edad arquetípica*, síntesis de *razón y símbolo*.

Relevante es también la influencia que tienen hoy en Occidente las religiones de extremo Oriente. Un influjo que se percibe en la asunción de prácticas, métodos y modos de vida relacionados con la configuración religiosa de Oriente. Pero también la *reciprocidad* con la que Oriente acoge el pensamiento occidental⁵¹⁷. Hoy igualmente concurren otros signos que generan inquietud, ellos son los integrismos y fundamentalismos que a primera vista parecen «conflictos interculturales», pero en el fondo son *conflictos entre religiones*. La propia pretensión occidental de perpetuarse como juez del mundo también tiene un sustrato religioso. En cuanto a la filosofía, la religión constituye hoy una reflexión u orientación propia dentro del pensamiento. En la hermenéutica limítrofe estos elementos constituyen síntomas del momento actual entre la «cesura trágica» y la «consumación espiritual». En definitiva, «la religión vuelve a estar de actualidad» (PR: 21). Es decir, *retorna*. Y su *retorno* parece un signo de nuestro tiempo entre eones, marcado por la *cesura* heredada del romanticismo.

Pensar la religión constituye una necesidad de este momento de «modernidad en crisis» marcado por la *cesura* entre razón y símbolo. Toda consumación categorial, en cuanto del *límite*, tiene un carácter jánico: es *síntesis*, pero también *cesura*. Hoy la *cesura* representa una *escisión* entre reflexión filosófica y pensamiento religioso que, no obstante, se perfila como la posibilidad de un *horizonte* de conciliación. Para Trías, «en la intersección entre el universo filosófico y el religioso, o entre el concepto de razón, o *logos*, que la filosofía elabora y el concepto de símbolo, propio de la religión, se abre un campo limítrofe lleno de relevancia. Este es el espacio del espíritu»⁵¹⁸. *Pensar la religión* representa igualmente un «antídoto» o «tríaca» al «veneno integrista» que constituye una *cesura* presente en las religiones y, desde luego, no como algo exclusivo de la religión islámica (aunque quizá pueda ser el más mediático).

Reflexionar el hecho religioso frente a las pretensiones de la modernidad representa hoy también un reto a la *filosofía del futuro*. Para Trías, «la beatería agnóstica y atea de nuestro progresismo oficial» representa un «universo mental que pertenece ya al pasado»⁵¹⁹. Se precisa hoy una reflexión que corrija «el modo frívolo y banal con que la tradición moderna e ilustrada ha solido situarse en relación al hecho religioso, al que ha considerado por lo general como una supervivencia que la Razón debería paulatinamente relegar hasta conseguir su plena extinción» (PR: 23). Más allá de la propia lógica de consumación del acontecimiento espiritual, en el que el «barrio religioso» fue relegado (*ocultado e inhibido*) por la circunscripción de la «razón» y de las propias *cesuras* que toda consumación implica (*sombras*), hay un hecho histórico obvio que se impone como *evidencia* de esta «ocultación», pero también como *constatación* de una razón hegemónica, usurpadora del ámbito del símbolo: una razón «elevada al rango de lo sagrado» (RF: 1383).

De este modo, *retornar al barrio simbólico-religioso* significa «*secularizar la razón*» al mismo tiempo que esta *razón secularizada* se convierte en «fronteriza», *la propia del habitante*

⁵¹⁶ E. TRÍAS, *Diccionario del espíritu, o.c.*, p. 9.

⁵¹⁷ En el ámbito de la religión, específicamente de la reflexión teológica, se descubren acercamientos como la conocida «*Teología de la armonía yin-yang*» desarrollada por teólogos como Edmund Chia (malayo) y Jung-Young Lee (coreano). En este sentido comenta Rosino Gibellini, «la teología asiática es consciente, como ninguna otra teología, de la existencia de la diversidad y de oposiciones polares que se han de reconciliar en la armonía, la cual resulta ser, junto a la de “plenitud de humanidad”, una de las categorías centrales de la teología asiática» (EDMUND CHIA, «La teología de la armonía yin-yang», en ROSINO GIBELLINI, *Antología teológica del siglo XX*, Sal Terrae: Santander 2012, pp. 314).

⁵¹⁸ E. TRÍAS, *Diccionario del espíritu, o.c.*, pp. 7-8.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 9.

del «límite». En este sentido, «razón fronteriza» y «suplemento simbólico» se *complementan, distinguen y resuelven* en un mismo fundamento, el *límite*. Al mismo tiempo representan la posibilidad de comprensión de este *fundamento* que se revela como «*ser del límite que se recrea*», en una realidad en la que él constituye una «bisagra» que *une y escinde lo que hay*. Pues el «límite» comprendido como «pura *cesura*», «pura negación», constituye una «amputación del simbolismo, hundido en “lo inconsciente”, desterrado al terreno de la psicopatía, o bien neutralizado al aparcarlo al orden (espúreo, residual) de los “saberes ocultos y esotéricos”»⁵²⁰. Lo que de hecho ocurrió en la modernidad ilustrada caracterizada por la *hegemonía* de la razón⁵²¹ en la que la concepción del *límite* como «pura negación», «semáforo rojo», significó la «conversión del *logos* simbólico en razón (en sentido moderno)»⁵²².

Podríamos decir que en la filosofía del límite el barrio simbólico-religioso se inscribe en la esencia misma de su fundamento⁵²³. El *límite* constituye un *cercos fronterizo*, el cual se ofrece como «*ser del límite*» y que es el mismo «ser» de Parménides y Aristóteles. Y el *hombre*, en la reflexión heideggeriana *comprensión del ser* y para Trías «habitante de ese límite, o el ente que actualiza ese ser del límite», «en la medida en que éste (el hombre) se orienta hacia *más allá del límite* se topa con *lo sagrado*, tema y materia de toda religión. Ya que la religión constituye la religación, o enlace, del hombre con ese más allá del límite que constituye lo sagrado»⁵²⁴. De ahí el carácter ineludible en el pensamiento limítrofe de la reflexión sobre la religión. Un acercamiento en el que se superan los complejos de las «distintas ortodoxias» del *progresismo* y se asume la radicalidad del *límite* en sentido positivo.

Sin embargo, no representa un *retorno* al acontecer simbólico, tampoco la *ocultación* de la edad de la razón, sino una propuesta que se corresponde con una *nueva* «edad» y una *nueva* «religión». La «religión del Espíritu» que *une en una síntesis símbolo y razón*⁵²⁵. El retorno de la religión, o esta recuperación filosófica del suplemento simbólico-religioso, acontece en este momento de modernidad en crisis, posmoderno, «de paso», posprofético. Pero, ¿cómo interpretar este momento «posmoderno» y la propia «modernidad en crisis»? La modernidad se caracterizó por la «autorrevelación de la razón», hegemónica hasta usurpar el lugar de *lo sagrado* con lo cual termina sacralizándose y ocultando lo simbólico-religioso. La razón cae así en un «olvido». El olvido de sus propias raíces. El momento «posmoderno», por su parte, toma conciencia de lo primero, *la sacralización de la razón por parte de la modernidad*, pero es «epígono» de la modernidad en este olvido de lo simbólico-religioso.

Este olvido nos sitúa en la *cesura* actual. De ello da cuenta la tercera parte de *La edad del espíritu*. Este tercer libro «De la razón al espíritu» constituye una «teoría de la modernidad, o del espíritu propio y específico del mundo moderno» (PR: 31). Aquí se subraya cómo el «símbolo» se va espiritualizando, llegando esta espiritualización a su máxima expresión en la Reforma como *religión en el espíritu*. No obstante, también destaca que no significa que el símbolo, especialmente lo simbólico-religioso, se suprima o se destruya durante este ciclo de la

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 107.

⁵²¹ «La modernidad ilustrada ha tendido a amputar esa dimensión figurativo-simbólica del *logos* que se instituye en y desde el *limes*. Y ello en razón de que éste se ha concebido tan sólo en términos restrictivos, negativos (como semáforo rojo de la reflexión, del conocimiento, del lenguaje). Cuando se retiene sólo esta dimensión, entonces, el ámbito simbólico se destruye» (*Ibid.*).

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ «A ese continente me encamino –asegura Trías– por una imperiosa necesidad derivada de la orientación de mi propia filosofía» (*Ibid.*, p. 9)

⁵²⁴ *Ibid.*, pp. 9-10.

⁵²⁵ Evidentemente esta «religión del Espíritu» no constituye la propuesta de una «religión» al uso, tal cual la entendemos, especialmente en las religiones históricas, sino que es más bien un *criterio* o *clave hermenéutica* que se ofrece como *horizonte ideal* a las religiones y a la propia reflexión filosófica: las religiones y las filosofías futuras, si realmente quieren ser una propuesta significativa y relevante de la existencia humana en todas sus dimensiones, han de ofrecer una síntesis de razón y símbolo. La «religión del Espíritu» es el *ideal* propio de una venidera «edad del espíritu».

razón, sino que se trata más bien de su *ocultación*. De hecho, puede decirse que «la modernidad, el mundo moderno, es el *tiempo de la gran ocultación*» (*Ibid.*). Lo simbólico-religioso pervive, solo que de un *modo desplazado*. La *estética* es una creación moderna que, sin embargo, va a ser manifestación de lo sagrado desplazado.

Toda esta «ocultación» moderna tiene su referencia fundamental en la «cita» que da lugar a una religión que prescinde de todo simbolismo. La *cita espiritual* se expondrá como *lógos moderno solipsista*, pero fundamentalmente se interpretará como exclusiva *razón pura* (con lo cual, además de estrecha y limitada, pierde su esencia *fronteriza*). El *lógos* va a ser identificado únicamente con la *razón*, dejando fuera cualquier otra reflexión que no se ajuste al conocimiento racional. Representa a la *razón* ensimismada en su propia *autorrevelación*, erigida en el lugar de lo sagrado. De este modo, la modernidad se puede definir como «la época del mundo en la cual sobreviene *la revelación de la razón*», que se *caracteriza* «en la voluntad expresa de promover, desde ella misma, su propia revelación» (PR: 33). En esto coinciden el racionalismo y el empirismo como tendencias dominantes de la modernidad. Con sus particularidades, se percibe en ambas «la misma operación consistente en promover una *autorrevelación* sobre la cual se produce la autorreflexión que constituye el edificio mismo de la razón» (PR: 34). Esto es manifiesto en el arco que va desde Descartes hasta Hegel.

Según Trías, antes de Descartes «la razón, en sus distintas formas de manifestarse históricamente, constituía siempre una *autorreflexión* de la propia revelación religiosa, o de la revelación *simbólica* de lo sagrado. Esa revelación se adelantaba siempre a la reflexión que, *a posteriori*, podía configurar la razón» (PR: 35). *Aquí radica el olvido de la modernidad* que no solo olvida el descubrimiento de una *razón fronteriza* asentada en el límite del *cerco fronterizo*, sino la *matriz categorial* que la funda, *en parte hermética* (simbólica) y *en parte fenoménica* (cerco del aparecer). La modernidad olvidó que la razón no nace con la Ilustración y que tampoco representa todo el conocimiento y reflexión posibles.

Constituye el *olvido de sus orígenes*, fundados en la inteligencia y en una reflexión que es *poético-filosófica* (Grecia e India) y *profético-sofiológica* (Irán mazdeo y mundo judío). Más radicalmente, la propia «existencia», la que posibilita toda razón y toda reflexión porque nos descubre como «materia de inteligencia y pasión», se revela como un «don» que remite a una *matriz* ignota (a la que solo se puede acceder simbólicamente) y a un «fin final» incomprendible por la pura razón. Es evidente que este «olvido» ya ha sido denunciado antes de Trías. Heidegger, quizá el que más, con su famoso *olvido del ser*. «Heidegger considera que esa *razón* occidental, nacida en Grecia, establece el dominio del ente a partir del olvido del ser» (PR: 43).

En la visión heideggeriana una razón que ha derivado en el *Ge-stell*, en la imposición de la razón tecno-científica que caracteriza a la modernidad en crisis y que para Heidegger significaba la «razón» misma (motor) de nuestro destino histórico. Es verdad que esta reflexión llama a volver a Grecia como el *origen*, y retomar la pregunta por el ser que se dice también en la poesía, y en general, de muchos otros modos «más sencillos». Sin embargo, Trías se sitúa más allá, un paso más atrás como «exilio occidental y viaje a Oriente» (PR: 43-62). Desde su perspectiva, «Heidegger lleva su retroceso no más lejos de ese umbral griego, estableciendo un paradigma de pensamiento que, de distinto modo, ha generado extraña unanimidad en quienes han querido tomar distancia en relación a la razón occidental» (PR: 44). No obstante, en la reflexión triasiana hay que retroceder más atrás de este *horizonte griego*.

Retroceder, en cierta manera, *al horizonte que dio lugar a la filosofía griega*. En Grecia *empezamos a descubrir la subjetividad*. Para Trías, interpretando a Hölderlin y Schelling, nuestro destino occidental consiste en que hemos aprendido a «captarnos a nosotros mismos», pero esto nos ha hecho *hespéricos* (viajeros hacia donde el Sol se pone). Dominamos el mundo desde la subjetividad, pero hemos *olvidado* qué la fundamenta. «Por el contrario, los antiguos,

los orientales, y los mismos griegos, que procedían de Oriente, están sobre todo familiarizados con esos signos procedentes del “fuego del cielo”, mientras que su debilidad radicaba en que no habían aprendido aún a “captarse a sí mismos”» (PR: 49). *Grecia* tendría en este sentido un carácter *mediador*, bisagra, entre la subjetividad occidental como destino (*ley y disciplina subjetiva*) y el «principio oriental» (Schelling).

Un paso más atrás en relación a Heidegger significa para Trías «remontar hacia ese *lógos* oriental que, tendenciosamente, se suele calificar pre-razional, pre-filosófico, en el cual, subyacente al *lógos apofántico* griego, subsiste un *lógos simbólico*» (PR: 57). Esa «ép-*ekeína*» (más allá, lo otro) platónica que representa el Bien. Son esos principios indeterminados fundamento de todo (*humedad, aire, fuego*) de los filósofos presocráticos. Pero un *paso más atrás del lógos griego es acercarse al mito que fundamenta a los griegos. Es pensar el símbolo, pero, sobre todo, lo simbólico-religioso*. La modernidad, por su parte, hizo de este «olvido» una *crítica radical a la religión*. Durante la Ilustración «la religión fue juzgada y fiscalizada mediante un vocablo de oprobio que habían inventado para el caso nuestros ancestros romanos: la palabra *superstición*» (PR: 69).

Esta *crítica a la religión* es la misma que continúa en las llamadas «filosofías de la sospecha» (Marx, Nietzsche, Freud y sus seguidores) del siglo romántico y positivista, pero todas ellas coinciden en el «prejuicio» y «en todas ellas la religión es *explicada desde fuera de ella misma*» (PR: 73). No obstante, *la modernidad también es posibilidad*. Esto ocurrió igualmente con el predominio del barrio simbólico-religioso en el ciclo simbólico y la consecuente ocultación de la razón, pues al imponerse lo simbólico-religioso de igual forma se revelaban sus *sombras y limitaciones* (inapelables). El pensamiento límite manifiesta, especialmente en la «arqueología» llevada a cabo en *La edad del espíritu*, que toda *hegemonía termina en el autoritarismo, exclusión y unilateralismo, y al final en sacralización (separación) de lo que debieran ser principios medianeros, complementarios y suplementarios* (razón fronteriza y suplemento simbólico) de un mismo *tema o fundamento, el límite*⁵²⁶.

La hegemonía moderna de la razón, al final, también queda revelada en sus *sombras*. Pero a la vez esta es quizá la mayor posibilidad de redefinirse en lo que es: «una» estrella del *ser del límite*. Campo gravitatorio complementado ineludiblemente por esa otra estrella que representa el *suplemento simbólico*. En cuanto a la *secularización* moderna de la religión, especialmente en la Ilustración, constituye también la posibilidad de su retorno inteligente y libre. Trías destaca igualmente el *espíritu profético* que caracterizó a la modernidad. «Lo que llamamos modernidad fue, para todos nosotros, una coyuntura histórica proclive al espíritu de la profecía» (PR: 103). Fue una *época crítica* en la que se sacudieron los cimientos religiosos, pero también los políticos, culturales y sociales que habían configurado el mundo occidental, especialmente europeo. Fue un ciclo marcado por profundos cambios, muchas veces llevados a cabo por auténticos *profetas de la Razón*.

Los principales rasgos del universo profético configuraban el discurso de la modernidad y el estilo de sus productos ejemplares (artísticos, literarios, filosóficos). También sus referentes políticos, con su doble dimensión de crítica de lo existente y de utopía. O su característico modo de fustigar el hoy, el tiempo presente, al confrontarlo con una comunidad ideal de sentido (tan esperada como perpetuamente diferida). La modernidad fue profética en sus formas artísticas, en

⁵²⁶ «Hoy esa modernidad occidental, y la *ratio* que le corresponde, ha generado una hegemonía indiscutible sobre otros modos de ser y de pensar. Ese *lógos* occidental, en forma de razón moderna e ilustrada, se ha desvelado mediante la expansión del sujeto y de su voluntad a través del dominio techno-científico que establece un criterio de legitimación burocrático-razional, cuya ley expansiva puede hallarse en la dinámica socioeconómica que el capital introduce al desvelar las leyes mismas que gobiernan las relaciones sociales» (PR: 55).

su pensamiento filosófico, en su crítica social y en sus convicciones políticas (PR: 103-104).

En su origen moderno el *arte* representó un *suplemento* «racional». Una alternativa de la modernidad al *quartier* religioso que culminó justamente como *arte de lo sagrado*, como *realidad simbólica*. En la interpretación triasiana el arte es una promesa de felicidad que nació con la Ilustración. Paradójicamente, como producto ilustrado, propende a *desencantar el mundo*, no obstante pronto adquiere conciencia de que aquello que pretende desencantar resulta una presencia insoslayable e irrenunciable. De este modo, el arte culmina como *símbolo entre lo sagrado y su presencia (acontecer)*. «El arte, la literatura, la música, cuando son genuinos, arbitran expedientes drásticos con el fin de restituir el nexo (roto) entre lo sagrado y su presencia (eso que los iraníes llamaban luz victoriosa, los judíos *sekinah*, aura de gloria, y los bizantinos tardíos Luz Tabórica)» (PR: 110).

Según Trías, esta «*presencia*» (*sagrada*) también puede ser *presentada en tiempos de ocultación* como son justamente los tiempos modernos. En este sentido, en la interpretación del arte moderno importa más la «causa final» que la «causa instrumental», porque aquella es la que arroja luz sobre el *origen* y el *camino* que tiene la obra. «El llamado “deconstructivismo” quiere hacer del método un fin absoluto. Pero lo que de ella resulta es el nihilismo: la radical carencia relativa a la finalidad y al oriente que se persigue» (PR: 111). Para Trías, tal «oriente» lo constituye la presencia y su enlace, nunca directo, sino complejo, ambiguo, paradójico como toda realidad simbólica, con la causalidad que es «lo sagrado»⁵²⁷. El arte es así también, testimonio del *desplazamiento de lo sagrado*. «En tiempos de ocultación, tiempos modernos, esa forma de dar testimonio es lo que se entiende por arte» (*Ibid.*).

Aquí tiene lugar la crítica a la «Razón» moderna que se define como *crítica de la razón fronteriza*. Es la que corresponde a la filosofía del límite. Constituye una *redefinición* de esa «razón» y una *recuperación* del suplemento simbólico-religioso. Esta crítica tiene tres peculiaridades: *sigue la estela del romanticismo alemán* (especialmente Schelling y Goethe), *se da en un contexto posmoderno o de modernidad en crisis y propone un criterio o clave interpretativa para la relación filosofía-religión* determinada como «*religión del Espíritu*», la que corresponde a una barruntada (y lógica por la *teleología inmanente* que ofrece el despliegue categorial) «*edad del espíritu*».

En cuanto a la *redefinición* de la razón como «*razón fronteriza*», como sostiene Pérez-Borbujo, esta tiene el carácter de un «diálogo crítico con todas las corrientes de su época (marxismo, estructuralismo, psicoanálisis)» en el que se revisa, amplía y redefine el «concepto de razón» heredado de la modernidad⁵²⁸. Es la apuesta por una *razón desacralizada* que se piensa en el *límite*, el cual le da forma y fundamento. Es la que corresponde a la inteligencia de un ser fronterizo. Una razón que no puede reducir el *lógos* ni la inteligencia a mera racionalidad. Es, entonces, una *razón fronteriza* abierta a la «existencia» que se descubre como «don», sin fundamento tanto en el *origen* como en el *fin*. Una razón que *necesita*, «para no renunciar a las grandes cuestiones referentes al sentido (nacimiento, muerte, dolor, sufrimiento, etc.), de un suplemento simbólico, de un diálogo abierto y sin prejuicios con las grandes tradiciones simbólicas surgidas de la grandiosa aventura humana»⁵²⁹.

⁵²⁷ «El símbolo muestra y demuestra el carácter indisoluble de la estética y la religión: todo verdadero arte es religioso, en tanto logra salvar un objeto, un ente, al transfigurarlo simbólicamente mediante su alzado al espacio fronterizo que comunica con el cerco de lo sagrado. Y por lo mismo toda religión verdadera ha de ser sensible, sensual, estética, abierta a la *aisthesis*, al universo audiovisual de la percepción, y a las dimensiones del habitar y del sentir» (PR: 120).

⁵²⁸ F. PÉREZ-BORBUJO, «Prólogo», en *o.c.*, p. 8.

⁵²⁹ *Ibid.*

Es una «razón» radicalmente «fronteriza», *fundada*, que no tiene en ella misma su revelación. En definitiva, una razón que rebasa y trasciende, sin negarlo, el marco de la modernidad. Según Trías, «sería una razón *que no promoviera desde ella misma su propia revelación*. Sería una razón que restableciera el primado fáctico de una revelación antecedente sobre la cual pudiera asentarse como reflexión, o autorreflexión, en relación a dicho *factum*» (PR: 33). *Una razón que es consciente de que la reflexión moderna no es el único pensamiento posible con sentido y significación*. Esta razón fronteriza es siempre *a posteriori* sobre un *dato presupuesto*. Una idea que tiene una referencia importante en Schelling. «Él es quien constituye, en el umbral o el estribo del modelo *moderno* de razón, el que halla en Hegel su perfecta culminación, el iniciador de una ruta reflexiva que cuestiona la posibilidad misma de producir, de forma inmanente, una revelación en y desde la propia razón» (PR: 37).

Según Trías, fue Schelling el que mejor supo comprender este *dato presupuesto de toda reflexión*, también de la razón. «El filósofo idealista Schelling (que se autodenominó, con razón, ideal-realista)» (PR: 39). Schelling criticó radicalmente la pretensión idealista hegeliana de la «autofundamentación y autoproducción» de la razón. Es una crítica a la razón idealista desde una «base real». En la misma se invita al diálogo con la base mitológica que tienen todos los pueblos, así como con las distintas y escalonadas formas de revelación religiosa. En esta «base real», *sustrato irrenunciable*, olvidada y obviada por la modernidad, centra Trías la importancia del «suplemento simbólico» en el pensamiento del límite, especialmente el simbólico-religioso.

La propuesta de Schelling se podría resumir en ese «*principio oriental*» por el que también la filosofía limítrofe se sitúa más allá del «ser» griego parmenídeo. Ontología hecha fundamento que culmina en la *consumación del ser en el ente* de la ciencia y de la técnica modernas. Esta es la crisis de la modernidad que se anuncia en el idealismo alemán tardío y crepuscular. Es la *crítica* a una idea de «razón» como la hegeliana que no puede erigirse en su propio fundamento. Según Trías, en este contexto, no nos puede sorprender que «el viejo Schelling, de forma verdaderamente genial, rememore de nuevo ese *principio oriental* al descubrir, una vez consumado el cierre metafísico hegeliano del recorrido en torno a la identidad entre ser y pensar, esa raíz “sin fundamento” que está más allá de toda esencia» (PR: 60). Este *principio* es el de un ser sin fundamento que trasciende y desborda toda esencia y que, por tanto, toda «*Wesen*» debe presuponer. Es «esa raíz abismal, de carácter existencial, que se adelanta siempre a la postulada identidad entre el ser y el pensar» (*Ibid.*).

Schelling desvela el carácter potencial (nunca «en acto») de ese *ser* que Hegel identifica al pensamiento: ese ser *del* pensamiento (genitivo subjetivo y objetivo). Detrás y delante, adelantándolo y prolongándolo, subsiste e insiste un ser que es, respecto a todo pensar, ciego, y que éste deja en abandono, a modo de raíz inmemorial. Tal *ser* es el ser que se revela en la existencia, como el ser relativo no a *lo que es* (esencial, *Wassein*) sino al hecho mismo de *ser*: el ser *que es* (*Dasein*, existencia), siempre antecedente en relación a *lo que* dicho ser es: el acto de ser como *presupuesto* de toda *esencia* y de toda identidad entre ser y pensar (*Ibid.*).

La propuesta es *una vuelta a Oriente*. Esta «raíz» es quizá lo que más destaca el *acontecimiento simbólico* (las dos primeras partes) de *La edad del espíritu*. «Sólo a través de la quiebra de la *ratio* y de la *episteme* occidental se abre la grieta que permitiría a ésta girar o volverse de su destino hacia Oriente, hacia su olvidada raíz, en necesario y urgente viaje de vuelta en dirección al origen» (PR: 60). Se trata de *volver a la raíz matricial en la que la «razón» y el «símbolo» tienen un mismo origen y un mismo fundamento*. Este *ideal-realismo* significa también poner el límite más allá del marco griego. «Un pensamiento que sea a la vez oriental-occidental, un poco al modo de la intención poética del viejo Goethe (en su *Diwan*), en su construcción de un

diálogo poético y religioso, filosófico y artístico, o un Diván entre Oriente y Occidente» (PR: 62)⁵³⁰.

En esta visión se sitúa el pensamiento del límite. Constituye una propuesta de *redescubrimiento* de la capacidad simbólica de la inteligencia y su *complementariedad* con la razón. *Símbolo* que en Kant tiene una significación «indirecta y analógica», especialmente en la *Crítica de la capacidad de juzgar* (aplicado al «símbolo moral» como *correlación indirecta y analógica* entre lo *nouménico* y su *presencia en un singular sensible*). Este argumento kantiano Schelling lo continúa concibiendo el *símbolo* como «el lugar lógico de juntura y manifestación del ser mismo: lugar estético por excelencia en donde las dicotomías de la naturaleza y el orden moral, o del mundo racional podrían hallar su articulación de significación y sentido» (PR: 117). En este *redescubrimiento* el símbolo aparece en su radical etimología como *espacio* en el que se «lanzan conjuntamente» (*Sym-balein*) el *cerco del aparecer* y el *cerco hermético*.

En la reflexión schellingiana la revelación de esa *juntura simbólica correría a cargo de los relatos míticos*. «Según Schelling, Creuzer y Bachoffen, éstos, los mitos, eran *exégesis exotéricas* de esos núcleos de conjunción unitaria que constituían los símbolos. El órgano capaz de percibir esa unidad era, para Schelling, la intuición intelectual, una intuición radicalmente unificada al intelecto» (*Ibid*). En esta lectura los relatos religiosos tenían un carácter exegético sobre esta objetivación que acontecía en los símbolos. Eran revelaciones en las cuales el *lógos simbólico del ser* se hacía patente o manifiesto. Según Trías, es esta una «soberbia concepción romántica del símbolo», capaz de pensarlo en su verdadera dimensión ontológica, pero que, no obstante, «no deja de constituir una verdadera excepción dentro de la tradición occidental de reflexión sobre la naturaleza y condición del orden simbólico» (PR: 118).

Sin embargo, esta concepción romántica es el «hilo de Ariadna» que continúa la recreación simbólico-religiosa en la historia de la modernidad que también, aunque de un *modo desplazado*, tiene su *variación* en el arte y la estética, y que en este *momento nuestro* se convierte en un elemento fundamental del pensamiento limítrofe. Pero, *¿cuál es este «momento nuestro»?* Para Trías, evidentemente no es el «moderno»: *la nuestra no es una época de sacralización y hegemonía de la razón, pero tampoco una época profética*. «Hoy vivimos, quizás, en uno de esos tiempos de suspensión, cuyo carácter más señalado lo constituye cierta sensación general de calma chicha. Hoy también asistimos al cierre de una época profética» (PR: 102). Nuestro tiempo no es sacralizador de fundamentos, pero tampoco fustigador: *nuestro tiempo no tiene pretensiones*.

La *modernidad*, con sus *presupuestos* y sus *promesas* mesiánicas, se halla en crisis y en «franca retirada». «Nuestro mundo se caracteriza por la extinción de ese espíritu fustigador y mesiánico que reconocemos en todos nuestros mejores maestros de arte, de pensamiento y de vida: en los ancestros que nos formaron y educaron» (PR: 104). Es un tiempo de desencanto, ciertamente, pero también de pérdida de ideales. Es un tiempo de crítica generalizada, de la *epojé* como criterio, sin propuestas ni horizonte. En el análisis triasiano, la metáfora judía del

⁵³⁰ Según Trías, Goethe en sus últimas obras, especialmente en el *descubrimiento de lo simbólico que subyace en el arte y la estética*, halla una especie de «síntesis entre el orden emocional y el orden de la objetividad» (PR: 114-115). Según la interpretación triasiana, en esto tiene influencia su *descubrimiento de la poesía mística iraní*, esta es «la que le proporciona la materia de inspiración fundamental de su *Diván oriental-occidental*». «En el horizonte simbólico halla, en compañía de Hafiz, un lugar en el cual producir la conexión entre la devoción amoroso-pasional, la dimensión religiosa (mística) de todo amor verdadero, y el deslizamiento de esa conexión a través de entes y de objetos, transmutados en figuras simbólicas (así, por ejemplo, la mariposa de luz que se arroja voluntariamente a las llamas)» (PR: 115). Pero en última instancia lo que halla es la *universalidad que opera en el símbolo*. En la figura simbólica tiene el arte su destino y designo último. «Su propio Fausto aparece así en una esencia verdadera: una figura simbólica capaz de manifestar en su propia y específica *singularidad* una característica *universal*, de manera que en su manifestación sensible produce, sin mediación conceptual y sin recurso a la alegoría, una universalización característica de toda genuina obra de arte» (*Ibid*).

«silencio profético» parece ser también la nuestra. «El tiempo presente es un tiempo de suspensión en el que el aliento y el soplo del espíritu profético parece haberse agotado y agostado» (*Ibid.*).

¿Es todo ello preanuncio de los tiempos mesiánicos? ¿Es un aviso general para navegantes en relación a perspectivas y pronósticos de grandes borrascas históricas, o de una generalizada mar gruesa como perspectiva de futuro? ¿O es una suspensión *sine die*, prolongable indefinidamente en años, décadas y siglos? ¿Cuál es el sentido que posee esa general atmósfera de calma chicha que se percibe en nuestro mundo, en la política, en el arte, en el pensamiento, así como en la experiencia diaria en el día a día...? (*Ibid.*).

Para Trías, es prematuro dar una respuesta a estos interrogantes. Una cosa sí parece clara: «la época de la profecía moderna ya no es la nuestra» (*Ibid.*). Desde este punto de vista, lo que hoy tenemos como *pensamiento y arte moderno* es más bien un «fenómeno residual». Nada más contrario al pensamiento y arte modernos que la instalación confortable en lo que se podría llamar, desde la filosofía del límite, *poder del centro o estructura de dominación*. «Hoy muchos artistas modernos, sobre todo aquellos que hacen de la modernidad su santo y seña, tienden a esa identidad sacerdotal, en olvido de aquellos tiempos heroicos en que ejercían de profetas» (PR: 105). La modernidad fue una promesa de felicidad, de progreso, de ir a mejor. *Dominio de la naturaleza por medio de la razón*. Los nuestros son «tiempos suspendidos».

Nuestra época postprofética (mejor llamarla así que postmoderna) parece fomentar una redefinición sacerdotal del arte y del pensamiento. Como si resultase hoy de pésimo humor y de dudoso gusto todo genuino gesto y ademán profético, siempre airado, elegiaco, dolorido, proclive a la lamentación; siempre fustigador del tiempo actual en su presentimiento de un tiempo de consumación y de plenitud mesiánica o apocalíptica (*Ibid.*).

No obstante, esta época «posmoderna» o «posprofética» es también la que da cuenta de una «razón» cuyas promesas se han revelado limitadas, fondo de barbarie que pone en entredicho la paladina idea de «progreso» (*Teoría crítica* de la escuela de Fráncfort). Es una «razón» que comienza a dudar de sí (*Contra el método* de Feyerabend). «En la cumbre de su hegemonía y poderío se desvela su macabra faz, su designio terrorífico y destructor, su fuerza tanática absoluta» (PR: 55). Una razón monstruosa que es *poder del centro*, tanto como razón tecnocientífica (Heidegger), como burocrático-desencantada (Weber) o capitalista (Marx). No hay otro mundo mejor, no vamos a mejor y por este *camino* tampoco parece haber alternativa. Cabría dejarla ser y, como esperaba Heidegger, pensar que esta también tiene su «esencia».

Sin embargo, esta conciencia de los límites de la razón parece ser también el carácter que marca nuestra época. «Lo propio de la conciencia posmoderna consiste en la aceptación de que la razón no puede autofundarse sino que requiere, para su propia constitución, una trama lingüística y narrativa en la cual se halla entretejida» (PR: 37). Desde este enfoque, el *giro lingüístico* quizá constituya la propuesta filosófica contemporánea. Una reflexión que pone en el «lenguaje» y el «relato» su *centro de gravedad*. Según Trías, «el postmodernismo considera que la razón se desparrama en los contextos de relato y narración que la constituyen; o en un contexto en sentido literal: el marco genérico en el cual se producen diferentes formas de textualidad» (PR: 37). Todo pensamiento «posmoderno» sería *contextual, fragmentario y relativo* y, sin embargo, *desparramado* en un contexto de globalidad. Asimismo, asume el relato

mítico, pero rechaza lo simbólico-religioso, lo cual representa igualmente una de sus mayores paradojas.

Según Trías, la «posmodernidad» es moderna en la crítica y rechazo al barrio simbólico-religioso. Es una propuesta que hace del lenguaje y de la narración el presupuesto de toda reflexión. «Toda razón, a partir del postmodernismo, asume la condición, enunciada por Schelling, de ser siempre supernumeraria en relación a una antecedente *revelación* que tiene su exégesis en forma mítica (poética, narrativa, himnica)» (*Ibid.*). Sin embargo, la relación de la «posmodernidad» con lo simbólico-religioso representa una paradoja, análoga a la propia de la «modernidad» y el arte desencantador de lo simbólico que, sin embargo, se revela en íntima e ineludible relación con lo sagrado. «En el subsuelo o en el fundamento de ese entretejido textual o narrativo se apercebe una raíz de naturaleza *cultural* que remite a un marco *religioso*: aquel que determina el orden de lenguaje y de cultura en el que el lenguaje y la cultura se afincan» (PR: 38).

Esta paradójica relación entre lo simbólico-religioso y el «momento posmoderno» genera un marco religioso *sincrético* que caracterizará nuestro *contexto*. La «posmodernidad» disuelve la razón en fundamentos lingüísticos o textuales que inevitablemente remiten a un fondo mítico como fundamento. Según Trías, «al final del episodio postmoderno sobreviene ese reconocimiento de las raíces religiosas que subyacen, a modo de revelaciones simbólicas inconscientes, en los diferentes marcos culturales, con sus formas propias de lenguaje, narración y escritura» (*Ibid.*). Pero «*reconocimiento*» no quiere decir afirmación. De alguna manera representa la paradoja «posmoderna», pues lo simbólico-religioso como el «gran tema olvidado» de la modernidad lo es también de la «posmodernidad», manteniendo en este ineludible «reconocimiento» un concepto restringido y pobre de pensamiento, reflexión y cultura.

En este contexto se sitúa la propuesta triasiana de afirmar el distrito «simbólico-religioso» como parte fundamental de una «Idea filosófica», la propia del pensamiento del límite. Afirma, «frente al énfasis postmoderno en favor de la narración y de la textualidad, una previa y presupuesta revelación religiosa, que es la que en todo caso confiere fundamento y validez al propio proyecto postmoderno» (PR: 39). Es una asunción de la perspectiva «posmoderna», radicalizándola en una propuesta «ideal-realista», más allá del espíritu del tiempo. Según él, intenta reconducir los «indudables» logros posmodernos o de la modernidad en crisis a un marco más amplio, que implique el diálogo con los fundamentos religiosos, «culturales», que son justamente los que se hallan «en la raíz de toda disolución del vetusto concepto de Razón en sus marcos lingüísticos y textuales» (*Ibid.*).

En esta visión, la importancia del suplemento simbólico no radica únicamente en la posibilidad de una síntesis entre «razón» y «simbolismo» (la conjunción que corresponde a una posible «edad del espíritu»), sino igualmente porque este específico «suplemento» se revela hoy como un elemento que retorna: un retorno de lo reprimido que, ocultado e inhibido por la modernidad, también revela sus sombras perversas en un «mundo policéntrico» y paradójicamente dominado por «fuerzas centrípetas». En este sentido representa una propuesta que allana el camino al pensamiento, especialmente a la reflexión filosófica, en la respuesta a este «policentrismo cultural», tan inevitable como inquietante. Significa superar toda idea de etnocentrismo, favoreciendo una reflexión y una praxis ecuménica. «Quizás si se abre la mente y la mirada al complejo mundo, con todas sus diferencias marcadas de cultura y civilización, sea posible encontrar el hilo de Ariadna» (PR: 69).

Esta es la propuesta de la «religión del Espíritu» que correspondería a esa anunciada «edad espiritual» que sobrevendría tras la consumación del «ciclo espiritual» o «edad de la razón». Por una parte representa un ideal que conjugaría simbolismo y racionalidad en una «síntesis

espiritual», quizá menos potente que la hegemónica «Razón» moderna, no obstante, *inteligente y libre*, con *sentido y significación* completos. Esto ya es un fruto del pensamiento limítrofe con la *redefinición fronteriza de la razón* e igualmente la *recuperación del suplemento simbólico*. «Esa síntesis espiritual sería, en este sentido, el horizonte final, escatológico, al que se hallaría orientada la modernidad una vez trascendido el bache, o la cesura, que hoy consignamos como coyuntura “postmoderna”» (PR: 33).

Por otro lado, esta coherencia interna del pensamiento limítrofe en el que la *religión* constituye un *barrio del ser*, circunscripción que tiene la importancia de representar el «casco antiguo» de la *ciudad filosófica* y la *recreación teleológica* que anuncia una nueva «edad», se convierte también en un tema ineludible del policentrismo en que nos encontramos, *hic et nunc*. El nuestro es un contexto de conflictos, luchas, amenazas y prejuicios (unos abiertos, otros soterrados) que, si no directamente, tienen como elemento subyacente dominante el tema de la *religión*. «Hoy se impone reconsiderar la naturaleza y condición de la religión. Es preciso *pensar* la religión, so riesgo de que la religión “nos piense” en su peculiar modo extremo (según los dictados de todos los integristas hoy redivivos)» (PR: 40).

Ciertamente la religión es mucho más rica y fecunda que el fenómeno integrista. De hecho, el integrismo constituye un elemento marginal en todas las religiones, pero en todas ellas está presente. Según Trías, se trata de *salvar* la esencia profunda de la religión como «la natural, o connatural, orientación del hombre hacia lo sagrado; su re-ligación congénita y estructural» (PR: 41). No es esta una actitud confesional, sino de rigor (y también honestidad intelectual) filosófica y fenomenológica. *La religión es un hecho que precede a la filosofía*⁵³¹, *que ha estado y «está ahí»*, *hic et nunc*. Y que representa un fenómeno importante en la configuración actual mundial, posmoderna en cuanto global y multicéntrica. Nuestro contexto actual puede que sea percibido de «calma chicha» intelectual, no obstante, está movido por fuerzas multipolares que generan, cuando menos, «perspectivas inquietantes» (por ejemplo, ante los fanatismos e integristas redivivos, pero también el tema de las migraciones y de modo especial el suscitado por el drama de los refugiados. Igualmente la actual relación circular multicéntrica Occidente-Oriente. En todos estos fenómenos subyacen elementos religiosos).

En definitiva, esta propuesta puede que solo represente una «utopía crítica». Sin embargo, es la «percepción de un mundo en el que pueda convivir la variedad y el orden, sin que éste sea forzado y coactivo; sin que aquella muestre ademanes de irreductibilidad e intolerancia» (PR: 65). Ante un «mundo cada vez más pequeño» en sus *comunicaciones*, pero inquietante y trágico en sus *interrelaciones*, la «*religión del Espíritu*» como *propuesta de religación* se ofrece como un «ideal-realismo»: «intentar la conjugación entre la civilización de la *razón*, de carácter general y uniforme, y la cultura de la *variedad simbólica*, en sus diversos modos de expresarse y manifestarse» (*Ibid.*). No es esta una negación de la modernidad, ni tampoco de lo simbólico-religioso, sino una *propuesta de verdad y libertad* que conjuga y respeta estas dos dimensiones fundamentales de la *existencia y supervivencia* humanas.

En SÍNTESIS, de la *filosofía del límite* podríamos decir que toda esta reflexión constituye el despliegue de la frase el «*ser del límite que se recrea*», machaconamente expresada una y otra vez. Esta es la «Idea filosófica» sobre la que pivota todo el pensamiento del límite. Representa una propuesta que se ofrece como *auténtica filosofía* y a la vez *rehabilitadora de la denostada metafísica*, porque según Trías, «la verdadera filosofía es metafísica o, sencillamente, no es propiamente filosofía» (RF: 1289). Pero, asimismo, no es una filosofía que surja *ex nihilo*, sino que está *situada* en un contexto concreto, con unos antecedentes definidos.

⁵³¹ Para Trías, «de hecho, la religión ha sido siempre el filón del cual extrae la filosofía su inspiración» (E. TRÍAS, *Diccionario del espíritu, o.c.*, p. 8)

Tiene como *Lebenswelt* la modernidad en crisis o «episodio posmoderno» y como figuras estelares de toda su exploración la obra de Platón, Kant y Nietzsche, fundamentalmente.

El pensamiento del límite es una *filosofía orgánica*, casi *enciclopédica*, que tiene la singularidad y «temeridad» de configurarse justamente en *tiempos antimetafísicos*, «antisistema» y de crisis de la modernidad. Surge en este «episodio posmoderno», época «postprofética», desencantada y crítica de la razón moderna ilustrada. Una reflexión en parte *romántica* y en parte *realista*. Un «*ideal-realismo*»: es una *propuesta de verdad y de libertad* a un ser fronterizo *inteligente y libre*. Intenta *reconducir los «indudables» logros posmodernos a un marco más amplio que implique el diálogo con los fundamentos religiosos, «culturales»*, que son justamente los que se hallan «en la raíz de toda disolución del vetusto concepto de Razón en sus marcos lingüísticos y textuales» (PR: 39).

El pensamiento del límite tiene históricamente el año 1985 como un *hito* que marca su orientación sistemática. Es el año que sale a la luz *Los límites del mundo*, la primera obra de fundamentación conceptual. Inaugura una época de creación fronteriza que comprende dos décadas, hasta el 2004, año de *El hilo de la verdad*: creación triasiana que remata esta etapa de fundamentación filosófica. Esta fase determina toda la obra de Eugenio Trías. De este modo, se podrían distinguir *tres etapas sucesivas de su pensamiento*: una primera, la que precede a 1985, de *exploración y tanteo –búsqueda y orientación–* cuya mayor forma de expresión literaria sería el modo ensayístico. Después vendría esta *fase de fundamentación teórica sistemática-conceptual*. Le seguiría una última *época de recreación o variación*, la «fase tardía».

El ser del límite que se recrea constituye la «Idea filosófica» que el pensamiento del límite propone como verdad. Esta *idea* se enuncia en una «*espiral reflexiva*» que se despliega en tres «giros» que correlativamente se corresponden con los tres elementos de esta idea fundamental: *El ser* («giro ontológico») *del límite* («giro topológico») *que se recrea* («giro filosófico»). Son tres vueltas en espiral con las que se pueden hacer tres recorridos. Sin embargo, la piedra angular la constituye la noción de «límite». Representa la *bisagra, gozne* (más allá del *ser* ontológico) que en sí mismo es *espacio-luz* y en su propia mismidad y alteridad, anverso y reverso de lo mismo que *une «y» escinde* la realidad, o *lo que hay*. Es el límite que, en sí mismo, hace posible la *identidad* y la *diferencia* de lo mismo y que tiene en el *Gran Vidrio* de Duchamp una «audaz metáfora» (porque es una obra que en sí misma, *vista de canto, se «repliega» en un espacio-luz*, y también *en su anverso y reverso de lo mismo «despliega» toda identidad y diferencia –del ser, de sí, de todo– en su mismidad y alteridad*).

Pero el *recorrido metodológico*, el que ensaya en *Los límites del mundo* y constituye estos tres giros, es un «*more platónico*» de *ascenso, reposo y retorno*⁵³². Parte de la ontología en la que se descubre un «ser» que se da a la *existencia* y que, sin embargo, es un *ser trágico con una falta en el origen y en el fin*. La «existencia» se descubre con este *don* que, no obstante, *remite* a una fuente matricial ignota que le presiona y, al mismo tiempo, se halla remitida a un fin final, también desconocido, pero que igualmente presiona. Esta es la *tragedia de la ontología moderna* que deriva del *método* cartesiano «*ego cogito, ergo sum*». Al final del recorrido de esta ontología cartesiana lo que se tiene es un «*yo soy*» marcado por una cesura radical. Esta *cesura* caracterizará la ontología que guiará todo el pensamiento moderno. Un *ser* sin fundamento, afectado por una *escisión* radical.

En esta *cesura trágica ontológica* tiene lugar la original propuesta del límite. Esta es la *proposición topológica*. El *límite*, que había sido visto por la tradición filosófica moderna como un «muro infranqueable» («semáforo rojo»), se convierte en *piedra angular*. Pues ese *límite* es justamente el *fundamento del ser ontológico y de todo*. *No hay otra cosa que el «límite» que se*

⁵³² A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, p. 21.

da como «*ser de límite*» en la *existencia* y que se *varía* o *recrea* en la *realidad*. Este variarse o recrearse es lo propio del *giro filosófico* en el sentido de la «filosofía primera» (*giro metafísico*). Pero esta «Idea filosófica» no solo representa una reflexión limítrofe a partir de esta *bisagra*, *gozne* o *barra* (/) que une y escinde, sino también una redefinición de la «realidad», de la «razón» y de nuestra propia condición humana como *propuesta de verdad* y *reto a la libertad*. Constituye igualmente una proposición ecuménica en la que se integra lo disperso, «lo otro», las *sombras* y, desde luego, la fragmentación que caracteriza nuestro pensamiento actual.

A partir de esta *bisagra* (/) *conjuntiva* «y» *disyuntiva* (*al mismo tiempo*) se piensa la *verdad ontológica* como el ser y la nada (ser / nada), la *verdad topológica* en la mismidad y alteridad (mismidad / alteridad) y la *verdad filosófica* como unidad y multiplicidad, reposo y movimiento (unidad / multiplicidad, reposo / movimiento) de un mismo *límite*. Esta *bisagra*, *barra* (/) *unitiva* y *disyuntiva*, en su propia e inmanente mismidad y alteridad es pensada *en sí misma* como *espacio-luz* de todo *lo que hay*, también del *ser*. Constituye la «dimensión “n”» del *límite* que descubre el *Gran Vidrio* en su visión de canto. En esta *contemplación* queda absorbida toda la realidad (espacio-luz o *el límite en sí mismo en su repliegue*), pero es también la que hace posible el *despliegue de la mismidad y alteridad de lo mismo* representada en esta obra transparente. El *Gran Vidrio* ayuda a comprender que la identidad y la diferencia en el *límite* no son otra cosa que mismidad y alteridad de lo mismo (anverso y reverso «*trans/parente*»).

El *límite*, en sí mismo, como *gozne* o *barra espaciadora*, no es una *simple línea* sino un «*limes*» (en el sentido que daban los romanos a la «frontera»). Una franja habitable, *un hábitat posible de cultivo* y *culto*. Es el *límite* que se da a la existencia como «ser» y que hace de nosotros, los *existentes fronterizos*, *potenciales habitantes de esta frontera*. ¿*Límite* de qué? *Límite* de una realidad que se ofrece en tres cercos: el *cercos fronterizo* en el que el «ser del límite» se da a la existencia («*cercos de mediación*» *entre dos* «*cercos disimétricos*»), el «*cercos del aparecer*» (o «*mundo*», *fenoménico* y *fenomenológico*) y el «*cercos hermético*» del misterio, *sinmundo*, *ignoto*.

Además de esta *redefinición* de la realidad en tres ámbitos, en la que el «*cercos fronterizo*» se convierte en *ámbito de proyección del límite*, también hace de nosotros por nuestra inteligencia y libertad, *potenciales fronterizos* y de la «razón» que nos corresponde, una «*razón fronteriza*». *Razón crítica* que pertenece al «*cercos del aparecer*» en cuanto que da cuenta de lo que se puede *experimentar*, pero que además tiene como «*complemento*» al «*suplemento simbólico*», que representa al *símbolo* en su manifestación religiosa y artística. Con este «*suplemento*», que es más un *complemento*, la razón puede *acceder* y *formalizar* (aunque de un modo *indirecto* y *analógico*) todo lo que la realidad ofrece, todo *lo que hay*. Significa, por tanto, una *redefinición (secularización) de la razón moderna y de sus presupuestos hegemónicos sobre toda la realidad* (razón ilustrada, limitada y achatada a la noción de «*mundo*» o *cercos del aparecer*). Es una razón secularizada, adelgazada en sus pretensiones de autofundamentación y autorrevelación, conciencia y logro propio del «*episodio posmoderno*».

Esta es la *proposición onto-topológica* del «*ser del límite*». Un *ser* que se da a la existencia en el espacio y en el tiempo. El «*espacio*» *redefinido* en tres cercos (*aparecer*, *fronterizo* y *hermético*) y la «*temporalidad*» en una cuaterna de tres eternidades (*pasado*, *presente* y *futuro*) que se encarnan en el «*Instante*»: «*carne del tiempo*» que convoca y hace posibles estas determinaciones eternas. Del mismo modo que el «*ser del límite*» *especialmente* se da en el *cercos fronterizo*, constituyendo un *limes* entre el mundo y el *sinmundo* (el *hábitat* del *fronterizo*), *en cuanto a la temporalidad* determina un «*Instante*» que no es presente, ni pasado, ni futuro, sino un «*pestañear*» («*Augenblick*» en sentido nietzscheano). Un «*Pórtico*» en el que confluyen esas clásicas tres temporalidades eternas: del pasado *inmemorial*, el presente *eterno*

retorno y el futuro *escatológico*. Esta redefinición espacio-temporal constituye una *estética trascendental limítrofe* (en sentido kantiano).

Pero esta *realidad* que se despliega en *tres cercos* y en esta *cuaterna temporal* es accesible mediante sus *declaraciones*. Son las *determinaciones* mediante las cuales la *realidad* se da y, en el mismo sentido, la *razón fronteriza* accede a ella. Estas son las siete categorías limítrofes: *matriz, existencia, limes, lógos, razón fronteriza, símbolo y ser del límite*. Esta *septena categorial* sigue el modelo aristotélico-kantiano y, sin embargo, su carácter es *ordenado y sucesivo* al mismo tiempo que *orgánico* (otra redefinición fronteriza). En este sentido, posibilitan una exploración (visión o interpretación) que puede ser tanto *sincrónica* como *diacrónica*. Propiamente puede ser leídas de tres formas (*horizontal, vertical y diagonal*).

De modo «lineal» las categorías tienen un carácter «sintagmático» que representa una *relación* orgánica de determinaciones presupuestas y sucesivas. *Verticalmente* las declaraciones son concebidas «en una profundidad vertical que las descubriría como paradigmas». En esta *lectura vertical* las definiciones categoriales aparecen en «sucesiva ordenación no tanto lineal y expositiva como en columna, formando algo así presupuesto que hace posible su discurrir lineal (narrativo o mítico)» (RF: 1350). En este sentido, se trata de *dos lecturas complementarias* por la que cada categoría puede ser «tónica», pero dentro del «mismo contexto» o sistema categorial. Sin embargo, además de estas dos lecturas, cabe la posibilidad de una *lectura diagonal* o de *entrecruzamiento* de las dos anteriores. Trías llama a esta lectura el «*experimentum crucis*». Esta *interpretación* representa una aplicación o prueba del sistema categorial.

Surge, entonces, un cuadro categorial en el que se cruza la línea o exposición lineal con la columna o exposición vertical que implica, igualmente, una *lectura diagonal o cruzada*. El cuadro resultante no significa simplemente un *cruzamiento de dos líneas* expositivas *estáticas*, sino justamente el que le da «movilidad»: *dynamis* por la que se muestra «su capacidad de generar variaciones de sí mismo». Una *capacidad recreadora* por las que cada categoría puede ser considerada «tónica» dentro de este *sistema*, al modo de las *variaciones musicales*. Sin embargo, en este *sistema categorial* cada *declaración*, desde la primera (la *matriz*) hasta la sexta (el *símbolo*), representa determinaciones parciales y relativas de la *séptima categoría*, la que corresponde al «*ser del límite*».

Este es el carácter *sucesivo y presupuesto* en la determinación categorial del «ser del límite». Como *proposición onto-topológica* el «dato del comienzo» lo constituye la *existencia*. Una «existencia» que se descubre como *don* y, sin embargo, con una *falta* en el principio y en el fin. La remisión a esta falta (*cesura*) en el origen es el ámbito de la *matriz* (primera categoría). Representa la *remisión* a un «pasado inmemorial» y al «cerco hermético». La *categoría matricial* es «la materia con la que todas las demás se hallan fabricadas» (HV: 72). En cuanto a la *existencia*, esta revela no solo este *ser trágico* sino también que se encuentra remitida al *límite*. El sujeto descubre que además *de existir* tiene el «*don*» *del ser*, que es un «*sujeto fronterizo*». Un *acontecimiento* propio del «*Instante*» en el que *sujeto* se descubre perteneciente al «cerco fronterizo», dotado de *inteligencia y libertad*. En cierta manera es una *cita* consigo mismo. Aunque representa más radicalmente una (=x) para la existencia, un *acontecimiento* o «*emparejamiento intersubjetivo*».

La cuarta categoría constituye el *acceso al lógos*. El sujeto fronterizo no solo descubre su condición limítrofe, sino también que, además de ser «materia de inteligencia y pasión», tiene palabra: *es un animal que tiene lógos* («*zoon lógon ékhon*» de Aristóteles). En esta categoría el fronterizo se convierte en un *interpretante del mundo*. Un *mundo interpretado* que tiene «sentido». A las tres siguientes declaraciones se les da el nombre de «*categorías reflexivas*» porque, frente a las cuatro primeras limítrofemente «*espontáneas*», estas constituyen su «auto-

reflexión». Configuran además el «triángulo ontológico» de la ciudad filosófica. La quinta categoría corresponde a la «razón fronteriza» que pertenece al *cercos del aparecer* y, sin embargo, se revela como una *razón crítica fronteriza* que se descubre en el *límite* y se pregunta por las condiciones del conocimiento y, por tanto, de la verdad. Es así una *gnoseología del ser del límite*. Da al *lógos* «refrendo crítico».

La sexta categoría, por su parte, es la declaración que con el nombre de «*categoría mística*» indica el acceso indirecto y analógico al *cercos hermético* que presiona al fronterizo en el tránsito del mundo hacia el arcano. Es la categoría del «suplemento simbólico» de la religión y de la estética. Constituye la determinación emparentada con la *categoría matricial* que, en lugar de dar cuenta del fundamento ignoto de la *falta* en el origen, se sitúa en el «confín o fin final», «en donde todo ser y sentido se anonadan». Se trata de un *acceso indirecto*, de ahí que sea *simbólica*. En cierto modo un «talismán» o «hilo de Ariadna» de la *razón fronteriza*.

Estas seis categorías circulan en torno a la séptima declaración. Todas ellas se dicen y declaran –aunque de un modo parcial– de lo mismo. Son determinaciones que, como declaraciones parciales, representan una *analítica*: desglose de diferentes «facetas o aspectos» del fundamento. La séptima categoría es, entonces, la *síntesis* que da concreción a todas las demás. Constituye la definición categorial que *da* el «ser» en la existencia y al mismo tiempo *el límite* en el que el sujeto existente se descubre fronterizo. Representa un sujeto «x» que da en la *existencia* el «ser» y el «límite» (*ser del límite*). Sin embargo, las siete revelaciones categoriales son al mismo tiempo *declaraciones de la realidad y de la razón fronteriza*. De este modo, son determinaciones de la verdad del *límite* al mismo tiempo que «propuesta» de verdad y libertad. En este último sentido constituye una «proposición ético-ontológica».

Las categorías representan el *ars magna y columna vertebral* del pensamiento limítrofe. Sin embargo, no representan el único modo de la reflexión fronteriza. La misma movilidad y metamorfosis que exhibe la tabla categorial implica e intuye una *dynamis* o *poder de recreación*: un «principio rector» de toda la «Idea filosófica». Esta idea la constituye el *principio de variación del límite*. Una especulación que de modo explícito ya está presente en reflexiones como *Filosofía del futuro* (1983) pero que, sin embargo, podríamos decir que subyace en toda la creación triasiana. Este «Gran Axioma» puede ser comprendido como una clave temporal del *ser del límite*⁵³³.

En cuanto a la definición de este *principio*, la metáfora es la de un «Tema» que se recrea o varía, *al modo del tema y las variaciones musicales*: el «Tema» es el mismo, el *ser del límite*, y las «variaciones», las declaraciones filosóficas, los distintos barrios, su «pensar en compañía», todo el pensamiento. En definitiva, constituye un modo de seguir el *hilo de la verdad* de esta «Idea» y «Símbolo» del *límite*⁵³⁴. En la compresión de la espiral reflexiva, este *principio de*

⁵³³ «Este principio es el que confiere carácter de sistema a esta filosofía del límite; pero de un sistema que explica, a partir o desde su propia organización estructurada, sus diferencias y variaciones, aquellas en las cuales la totalidad del conjunto sistemático se varía y se recrea» (RF: 1345).

⁵³⁴ Trías desarrolla este trazado categorial en *La razón fronteriza* como *gnoseología de la onto-topología del «ser del límite»*. No obstante, se trata también de un *método* de acceso a la realidad que es declarativo o categorial. Este *experimento* es justamente el que se lleva a cabo en *La edad del espíritu*. Para Trías, «en principio el método puede universalizarse, si bien tiene una operatividad privilegiada en el terreno que en esta crítica de la razón fronteriza se ha asumido, hasta aquí, como privilegiado: el ámbito del conocimiento, o la teoría del conocimiento» (*Ibid.*). Sin embargo, también quedaría pendiente la «versión histórica de esa teoría: la que pudiese proporcionar justamente el recorrido en diagonal de la tabla categorial» (RF: 1354). En este sentido, señala además que constituiría un modo renovado de recrear la historia de la filosofía, que ya, de hecho, de alguna manera ha llevado a cabo en *La edad del espíritu*, «si bien en ese libro se privilegió, como punto de mira privilegiado, la inflexión y reflexión de las ideas filosóficas en y desde las previas revelaciones simbólicas que, sobre todo, tienen lugar en los grandes movimientos religiosos» (RF: 1354). La propuesta de Eugenio Trías –en este sentido categorial– es la de una *verdadera historia del ser del límite* que permitiera reconocer «cómo este se da en el curso histórico como acontecer, abriendo el campo posible de respuesta por parte del humano fronterizo (o el ejercicio de su libertad)» (RF: 1354). Esta recreación triasiana quedó inconclusa, o mejor dicho, fue relegada por la importancia de los barrios de la ciudad fronteriza. Pero esta metodología no sería otra cosa que un modo de «pensar en unidad» la *tabla categorial* y el *principio de variación*. Una historia

variación representa el campo de la *proposición filosófica*. Constituye el *principio vertebrador de todo el pensamiento limítrofe*. En un sentido onto-topológico complementa a las declaraciones categoriales, pero desde el punto de vista del *giro filosófico* representa la *potencia recreadora* o *dynamis del límite*. Un «meta-principio o Gran Axioma»⁵³⁵. «El principio de *variación* es la cumplida expresión de esta proposición [la *filosófica*], en la que se reitera el juego categorial en perfecta síntesis con las formas espacio-temporales (y con el dato existencial del comienzo)» (HV: 156).

El *principio de variación* como «*principio rector*» de todo el pensamiento del límite tiene su más contundente testimonio y potencia en la *recreación* del barrio estético, específicamente la manzana musical con las monumentales obras de *El canto de las sirenas* y *La imaginación sonora* (agrupadas bajo el epíteto de «*argumentos musicales*»). En ellas se da cuenta de buena parte de la historia musical de Occidente sin el protagonismo vertebral de la septena categorial y, sin embargo, representando una «apoteosis» del *principio de variación*. Peculiaridad del pensamiento del límite que manifiesta la complementariedad de estas dos claves (*tabla categorial* y *principio de variación*), pero al mismo tiempo su autonomía relativa, pues cada una representa una proposición específica (*onto-topológica* la primera y *filosófica* la segunda) de un mismo «Tema». De ahí que estas dos llaves limítrofes solo alcanzan su auténtica y completa comprensión en la unidad de la «Idea filosófica».

Esta *unidad, síntesis y complementariedad* que se da entre el *sistema categorial* y el *principio de variación* queda manifestada de modo explícito y operativo en *El hilo de la verdad*. De hecho todo el libro constituye una *aplicación sintética* de esta conjunción. Según Trías, ese «*juego de las categorías*» le «permitió disponer una estructura dinámica (generativa) que diera contenido, a través de una prueba histórica, a la *Idea filosófica*, ya hace años formulada» (HV: 90). Es decir, el «*principio de variación*». El «rendimiento» o «aplicación» de este «modelo estructural» es también el que se lleva a cabo en *La edad del espíritu*. Obra que el propio Trías define como «libro musical». «Está todo él atravesado por un principio que permite recrear o variar un dispositivo de siete formas entrelazadas (a las que llamo *categorías*), de manera que en cada “*variación*” prevalezca una de ellas como la que ejerce el papel que en música, desde el temperamento igual, se asigna a la tónica» (*Ibid.*). *Analogía musical* que, según él, fue decisiva para concebir la tabla categorial no solo como *proposición onto-topológica*, sino también en *movimiento*, «generando desde dentro sus propias transformaciones o variaciones» (*Ibid.*).

El *límite* es fundamento también del principio de *variación*. Según Trías, «en virtud de esa articulación del Mismo y Otro, muestra la conjunción de lo Uno y lo Vario en un despliegue en el cual insiste de nuevo el juego de las (siete) categorías, articuladas y descubiertas en su referencia al espacio y al tiempo» (HV: 131). Sin embargo, importa más en este sentido la propuesta *ontológica y ética* que se deriva de la reflexión de este «meta-principio». Un principio que no solo revela «la verdad de lo que hay», sino que también «propone lo que *debe ser* o *existir*». Incumbe también la referencia a ese sujeto «x» que *da* la *existencia* (el «*ser*» y el «*límite*»): «Dios del límite» desde un punto de vista simbólico-religioso, o «Espíritu» en esta *era* espiritual: esta es la *idea* que conjuntamente despliega *La edad del espíritu* en su *teleología inmanente*.

La «Idea filosófica» también *alienta* un «doble movimiento». Un «movimiento de *contracción*» que da cuenta de sus propios fundamentos y principios. Representa esa *realidad* redefinida en *tres cercos*, una *cuaterna temporal* y la *septena categorial* como *sus* declaraciones

filosófica del ser del límite en clave onto-topológica es tanto categorial como propia del principio de variación, porque ambas se completan en la unidad de un mismo fundamento.

⁵³⁵ A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, p. 60.

al mismo tiempo que *determinaciones* (conceptuaciones) de la *razón fronteriza*. «La realidad se nos descubre mediante estas categorías; y la razón se refiere a ella a través de las mismas» (HV: 72). Pero igualmente alienta un «movimiento expansivo» por los territorios con los cuales dialoga. Representa la *puesta a prueba del límite*. En este sentido, «la metáfora de la ciudad, o el modelo de una ciudad del límite, sirve para resaltar ese carácter» (HV: 87). Esto es justamente lo que hace Trías en *Ciudad sobre ciudad* (2001). En ella plantea la idea de una ciudad filosófica que tiene cuatro barrios: el *filosófico* (relativo a la *verdad*), el *ético* (relativo a la *libertad*), el *religioso* (relativo a lo *sagrado*) y el *estético* (relativo a la *belleza*). «Evocándose con ello el rito inaugural de las ciudades y la forma simbólica en la cual se fundaba en la antigüedad» (*Ibid.*). Concibe una *ciudadela* de cuatro circunscripciones en la que cada barrio es igualmente relevante, tiene sus propias características, pero son asimismo complementarios, «estrictamente entrelazados», pero ninguno es superior o subordinado a los demás. Cada *quartier* tiene su independencia y «autonomía relativa».

La razón de esta *autonomía relativa* radica en que los cuatro barrios tienen un mismo fundamento. De ahí que una metáfora en esta propuesta sea la de un «triángulo filosófico» formado por la *razón fronteriza*, el *suplemento simbólico* y el *ser del límite*. Otra imagen es la de un «campo gravitatorio» constituido por el *ser del límite* en torno al cual gira un sistema binario compuesto por «dos estrellas entrelazadas en virtud de la peculiaridad misma que determina la propia entidad y movimiento de esos astros luminosos» (CC: 30). Estas estrellas son la «razón fronteriza» (*ontología y ética*) y el «suplemento simbólico» (*religión y estética*). De este modo, el *triángulo filosófico está conformado por las llamadas «categorías reflexivas»*. Los barrios de la ciudad del límite representan los problemas que toda filosofía debe plantearse: el problema de la *verdad* (barrio gnoseológico-ontológico), de la *libertad* (barrio ético), de lo *sagrado* (barrio religioso) y la *belleza* (barrio estético). Es también, así, una rehabilitación del «símbolo» como complemento de la razón, especialmente lo simbólico-religioso.

Esta es la importancia de la «Idea filosófica» que se fundamenta en el límite. Según él, «ese *ser del límite que se recrea* constituye, en la filosofía del límite que he ido gestando desde hace casi tres décadas, la propuesta filosófica en la que se conceptúa lo que he ido elaborando en diferentes ámbitos o barrios» (HV:45). En tal sentido de las *circunscripciones*, el barrio simbólico-religioso tiene como características propias las de ser una *circunscripción añeja y familiar* («casco antiguo»). Históricamente tiene una hegemonía singular en la Antigüedad y en la Edad Media e igualmente una «gran ocultación» en la modernidad y posmodernidad. Se relaciona con la *matriz*, concepto solo pensable de modo directo y analógico a través de la mediación simbólica, de ahí su pertenencia a este suplemento. No obstante, el *dato del comienzo* de la religión lo constituye categorialmente la *cita del fronterizo con lo sagrado*. Propiamente, el descubrimiento de su ser limítrofe. Se trata de una *cita* en la que se da un *encuentro* entre lo sagrado y el testigo (que la testimonia), permitiendo así las demás declaraciones categoriales.

Esto hace del testigo un «*homo symbolicus*» que da cuenta de este *encuentro* a través de su *inteligencia* y cuyos testimonios más antiguos encontramos en las cavernas, *santuarios de la protohistoria*. La *cita* constituye el origen de la «religión» como *religación*. Pero, además, testimonia un hecho fundamental: *revela* nuestra condición inteligente como «*homo sapiens sapiens*». El hombre con su modo de invadir el recinto más recóndito y sagrado de su hábitat no solo daba origen a la religión, sino que con la plasmación de signos, emblemas, símbolos y cifras se manifestaba inteligente. En definitiva, la *capacidad simbólica* testimonia una condición que es tanto fronteriza como inteligente. «Lo más fascinante, lo más misterioso de esa condición que somos radica en el enigma de nuestra propia inteligencia. De una inteligencia sensible que es capaz de plasmarse en formas simbólicas» (CC: 136).

Por último en este marco simbólico, *La edad del espíritu* (1994) representa una doble prueba: *verificación de la recreación de la «Idea filosófica» del pensamiento del límite y prueba excepcional del propio quartier simbólico-religioso*. Esta obra constituye una profunda exploración histórica de la religión desde el punto de vista filosófico. Es un «Gran Relato» en el que se van hilvanando las distintas y sucesivas revelaciones religiosas (bajo el esquema categorial, en unidad con el *principio de variación*). La *primera parte* (los dos primeros libros) contiene un primer despliegue en clave de «acontecer simbólico» que culmina en la *consumación simbólica*, históricamente al final de la Edad Media. Esta consumación da lugar al *acontecer del espíritu* con el cual comienza un nuevo ciclo (tercer libro). Este último representa el «acontecimiento espiritual» y se corresponde con la *edad de la razón* moderna, que desde la perspectiva del límite tiene su *matriz* en esa *consumación simbólica*.

Esta segunda edad constituye nuestro presente en una época entre el eón romántico (sexta categoría) y el de consumación (séptima categoría). Aquí tiene lugar la propuesta filosófica limítrofe para el barrio de la religión, pues esta etapa de consumación espiritual es también el anuncio de una «nueva edad» por-venir. Se vislumbra la «*edad del espíritu*» al cual le ha de corresponder una «*religión del Espíritu*». Así concluye *La edad del espíritu*: en la expectativa de la posibilidad de un nuevo horizonte de reconciliación entre simbolismo y razón, o la emergencia de una nueva edad, la «*edad del espíritu*». Una edad en la que «Símbolo» e «Idea» no son antípodas, sino dos modos de dar cuenta de lo mismo en los diversos ámbitos de la reflexión filosófica. Esta síntesis recibe el nombre de «arquetipo». Representa una propuesta de *verdad* y un reto a la *libertad*, en el contexto actual marcado por un «mundo policéntrico» en el que la religión está retornando, pero no siempre en las manifestaciones inteligentes que le dieron origen, sino también en la *perversión* de los integristas y fundamentalismos.

3 LA EDAD DEL ESPÍRITU, UNA PROPUESTA FILOSÓFICO-RELIGIOSA

La edad del espíritu (1994) es una obra triasiana que se sitúa dentro del barrio de la religión de la ciudad filosófica del límite. Representa, como sostiene Sucasas, un «planeta mayor circundado por tres satélites»⁵³⁶: *Diccionario del espíritu* (1996), *Pensar la religión* (1997) y *Por qué necesitamos la religión* (2000). La *ciudad filosófica* fue propuesta por Trías en *Ciudad sobre ciudad* (2001), en la cual desplegaba la «Idea filosófica» del *ser del límite que se recrea*. Un «*ser del límite*» que constituye con la «*razón fronteriza*» y el «*suplemento simbólico*» un «*triángulo ontológico*» o «campo gravitatorio» donde el centro es justamente esta piedra angular del pensamiento limítrofe. Un *ser* que se recrea por diversos campos del pensamiento. Estos *ámbitos* son justamente los que posibilitan estos dos vértices o estrellas del *ser*: la *razón fronteriza* (los barrios ontológico y ético) y el *suplemento simbólico* (los barrios religioso y estético).

Más allá de la fundación obrada en *Ciudad sobre ciudad*, cada uno de estos *quartiers* ha sido recreado y explorado de forma monográfica e independiente. De hecho, *La edad del espíritu* –ámbito del *quartier* religioso– es anterior a la propia fundación formal de la ciudad. En cierta manera, el pensamiento limítrofe es todo él una recreación de estos cuatro barrios a partir de la piedra angular del *límite*. Sin embargo, ¿qué trata exactamente *La edad del espíritu*? ¿Cuál es su *contenido* y *cometido*? ¿Cómo se podría definir esta magistral exposición? ¿Qué es y *qué no es*?, son preguntas relativas al *lugar* que ocupa esta obra en el *corpus* filosófico triasiano y cuyas respuestas pueden ayudar a esclarecer esta reflexión que es filosófica, pero cuyo *contenido* corresponde a la *circunscripción simbólico-religiosa* de la ciudad del límite.

3.1 LA EDAD DEL ESPÍRITU EN EL CORPUS TRIASIANO

La edad del espíritu está estructurada en tres libros y quince apartados, precedidos por un breve «Prólogo» en el que señala la temática y el objetivo que persigue en la obra. El primer libro tiene como título «El símbolo y lo sagrado», y comprende los cinco primeros temas. El segundo contiene tres apartados y se denomina «Hermenéutica y mística». Y el tercero, «De la razón al espíritu», abarca los siete últimos puntos. ¿Qué es, exactamente, una obra que trata del *símbolo*, de la *hermenéutica*, de la *mística*, de la *razón* y del *espíritu*? Lo primero, una gran obra extensa y profunda en el tema tratado. Para el momento de su publicación representaba el texto más voluminoso y en el conjunto del *corpus* creativo triasiano solo la superan las dos obras filosófico-musicales. Según lo expone en las primeras páginas, es una «*aventura espiritual*», «una verdadera *odisea del espíritu*» que busca «elaborar un *concepto filosófico* de la realidad espiritual» (EE: 13).

Es, así, una profunda reflexión filosófica que se lleva a cabo mediante un largo recorrido que comprende el *pensamiento del homo sapiens sapiens*, desde las cuevas prehistóricas hasta nuestro momento posmoderno «policéntrico» o con «muchos centros». «Una aventura compleja e intrincada, llena de extravíos y de pruebas, a través de la cual se va *formando* ese concepto filosófico de espíritu» (*Ibid.*). Un libro marcado por *singladuras*, *hitos* y *determinaciones*, en

⁵³⁶ A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, p. 47.

las que se va recreando y desplegando el *acontecer histórico del espíritu*. «En este libro se da exposición a esa aventura, determinando cada una de esas singladuras como los distintos episodios o avatares, en estricta conexión, a través de los cuales tal recorrido se va articulando. La exposición va, pues, relatando y narrando ese recorrido, atendiendo a esas diferentes jornadas» (*Ibid.*).

Estas *jornadas* reciben el nombre de «*eones*», un término de origen gnóstico (gnosticismo valentiniano) que, no obstante, tiene aquí un «marcado carácter *epocal*». El término *eón* manifiesta el carácter de una «exposición histórica y temporal de cada una de las diferentes singladuras a través de las cuales se va componiendo el espíritu» (EE: 14)⁵³⁷. Aquí tenemos una indicación del nombre de esta aventura, *La edad del espíritu*: es un texto sobre el espíritu que, sin embargo, solo al final podrá ser definido y determinado como *espíritu consumado*. «Constituirá entonces el *horizonte final* que da sentido y orientación a toda la navegación» (*Ibid.*). Pero, ya aquí surgen más preguntas, ¿de qué «espíritu» se trata? ¿Es el «Espíritu Santo» de la fe cristiana o acaso el herético del gnosticismo valentiniano? ¿Es el «Espíritu Absoluto» hegeliano o más bien el «Espíritu» del romanticismo? ¿O quizá más radicalmente, la *ruaj* del libro bíblico del Génesis? ¿Es un «espíritu» de la religión o uno ilustrado, ambos, o ninguno de ellos? Estas son preguntas que se van esclareciendo en toda esta exploración.

Por lo que respecta a la obra propiamente tiene una conformación más explícita. Dos grandes partes que corresponden a dos grandes ciclos, que Trías llama «ciclo simbólico» (primer y segundo libro) y «ciclo espiritual» (tercer libro). Al señalar estos dos grandes ciclos, Trías parece dar una pista a las preguntas planteadas. «El espíritu posee una *matriz* simbólica de la cual debe desprenderse. Debe inhibir esa matriz, o mantenerla en régimen de ocultación. En virtud de ese despojo puede el espíritu realizar su revelación manifiesta. Tal revelación es, como se irá viendo, la *razón* (lo que por tal se entiende en la modernidad, a partir de Descartes y Galileo)» (EE: 14). No obstante, esta advertencia preliminar no esclarece la pregunta sobre a qué espíritu se refiere, pero sí parece, en cambio, *un espíritu que vincula símbolo y razón* (¿religión y filosofía *juntas*?).

En el párrafo siguiente, Trías parece apuntar radicalmente a esta idea de conjunción o síntesis entre religión y filosofía, o más propiamente, entre «*símbolo*» (elemento propio del barrio religioso) e «*idea*» en el sentido filosófico. Según él, «una vez promovida esa revelación debe el espíritu reencontrar su verdadera patria, tramando una conjunción entre el mundo simbólico inhibido y su manifestación *racional*. Por espíritu se entenderá, al final de este libro, el horizonte *ideal* (no utópico) de una posible *síntesis de razón y simbolismo*» (*Ibid.*). Esto nos advierte también que es una obra que tiene una propuesta que, definitivamente, es tanto filosófica como religiosa (no confesional, sino en el sentido de *religatio*). Le llamará «*religión del Espíritu*». Pero, ¿por qué *síntesis* de simbolismo y razón? Porque, justamente, *La edad del espíritu* trata de estos dos ciclos. «Se recorrerá, por tanto, en esta odisea del espíritu, un primer ciclo simbólico, al que seguirá el segundo ciclo espiritual. A través de cada ciclo se podrán desglosar ciertos hitos argumentales o singladuras, que permitirán trazar el recorrido de la aventura» (*Ibid.*).

¿Qué son estas *singladuras* o *hitos argumentales*? Las categorías de la razón fronteriza junto con sus correspondientes eones. Es, así, una obra que pone a prueba histórica los dos principios o claves fundamentales de la «*Idea filosófica*» del límite: el *despliegue categorial* y el *principio de variación*. De entrada, se trata de una *recreación* histórico-categorial. Las

⁵³⁷ Pérez-Borbujo —en su lectura del *eón* limítrofe— también destaca la referencia a «un espacio y un tiempo nuevos, claramente escindidos y separados del anterior» (F. PÉREZ-BORBUJO, «La odisea del espíritu», en *o.c.*, p. 21). Según él, «quizá este término hiciera alusión a los episodios del hundimiento y nacimiento alternativos y periódicos del mundo, ya presentes en las cosmologías estoica y pitagórica» (*Ibid.*).

categorías, por tanto, tendrán una especificación y orientación *simbólica* en el primer ciclo y *espiritual* en el segundo. «Categorías simbólicas» y «categorías espirituales». En cada ciclo estas categorías se convierten en *singladuras* o *eones* que serán «singularidades *históricas*» que permitirán determinar los episodios de esta *recreación*. «A través de esas categorías la aventura (simbólica o espiritual) se podrá determinar y argumentar. Tal aventura constituye el peculiar modo de acontecer lo que suele llamarse *historia*, y la experiencia que a ella está asociada» (*Ibid.*).

Para Trías, las determinaciones categoriales se convierten aquí en «verdaderas *condiciones de posibilidad*» del acontecer histórico y de la experiencia. «Este libro tiene, pues, dos objetivos: determinar un concepto filosófico de espíritu, desglosado en la exposición de sus categorías; y mostrar el curso histórico de esas categorías, o el engarce de *eones* que deriva de las formas de acontecer y de experiencia que esas categorías hacen posible» (EE: 15). Según lo dicho, no es propiamente una *historia filosófica de la religión*, pero tampoco una *historia de la filosofía*, sin embargo sí parece ser una *historia peculiar del suplemento simbólico-religioso* y de la *razón «fronteriza»* (puestos en orden de la exposición de los «ciclos»). Pero, ¿qué son exactamente el *suplemento simbólico* y la *razón fronteriza*? Representan los dos elementos del *campo gravitatorio* del «ser del límite», las *categorías reflexivas* y los temas principales de la ciudad filosófica: *verdad, libertad, lo sagrado y la belleza*.

El *primer ciclo* representa la exploración categorial de una de estas dos estrellas, el «suplemento simbólico» (simbólico-religioso), y el *segundo ciclo* la razón «fronteriza» (fundamentalmente la razón moderna), este último desde una clave espiritual. Ambos recorridos son histórico-diacrónicos, pero también sincrónico-tonales. De este modo, *La edad del espíritu* no es una historia, sino un *relato filosófico* sobre la *recreación del ser del límite* desde el punto de vista del barrio religioso, es decir, como *lo sagrado*. En el segundo ciclo, el *lógos* moderno corresponde al lado *manifiesto* del espíritu, solo que desde Descartes se llamará «razón» y con un carácter *autorrevelado*. Y aunque a partir de ahora sea una «teoría de la modernidad», sigue siendo un relato filosófico sobre lo sagrado del barrio simbólico-religioso, solo que en lo que se llamará «estado de ocultación».

En el primer ciclo, con la hegemonía del suplemento simbólico-religioso (Antigüedad y Edad Media), *lo sagrado* se dice como *acontecimiento simbólico*. El tercer libro, el que corresponde propiamente al *ciclo espiritual*, se comprende como «De la razón al espíritu» porque parte de la consumación simbólica (siglo XII y XIII) que es la *manifestación del espíritu: síntesis* de las dos partes escindidas del símbolo. Una *conjunción* que descubre también el *límite* y la *condición fronteriza*, pero que, sin embargo, como el fulgor, desaparece para permanecer en *estado de ocultación*. Con la *consumación simbólica* se inicia un nuevo ciclo de acontecer, pues con esta *consumación* «el símbolo se aloja en el espacio *limítrofe y fronterizo* situado entre el cerco de lo sagrado y el cerco del aparecer» (EE: 257). La *consumación simbólica* da lugar a un «puente *hermenéutico* entre lo sagrado y el cerco del aparecer» (EE: 257). Este puente es el *límite*.

Lo simbolizado en el símbolo es el cerco hermético en donde habita lo sagrado. La simbolización manifiesta constituye aquella *revelación* de lo sagrado que en el cerco del aparecer se hace presente. Esas dos partes del símbolo postulan un ámbito en el cual pueden encajar o desencajar: un ámbito que hace posible la producción del genuino acontecimiento simbólico. A ese espacio debe llamársele *cerco fronterizo* (EE: 258).

Este es el gran descubrimiento de la consumación simbólica. Se descubre el *límite en tanto que límite*. Pues «ese cerco fronterizo, que desarrolla la noción de límite o frontera, constituye el

límite mismo entre la categoría y lo trascendental» (*Ibid.*). En definitiva, *ese límite es propiamente «ser del límite» que en la consumación simbólica se revela y se da a la existencia.* Se descubre así, también, la *existencia fronteriza* que «surge del entrecruzamiento o de la intersección de las dos partes del símbolo, o entre lo sagrado y su revelación manifiesta» (*Ibid.*). Existir en la frontera o ser fronterizos significa *experimentar el límite como lugar de cita.* Es la cita que constituye toda religión, pero también la que descubre la condición fronteriza. De ahí que el límite también sea un «espacio-luz» y un «Instante» (en *La edad del espíritu*, todavía «instante-eternidad» en un sentido nietzscheano). «En el espacio-luz del instante-eternidad la presencia revelada de lo sagrado y el testigo alcanzan un posible encuentro» (*Ibid.*).

Significa un mutuo reconocimiento entre lo sagrado y el testigo. «Llegan a saber que uno y otro brotan de ese *ser* que siempre se les adelanta. Tal ser es, de hecho y de derecho, el *limes*. Tal *ser* no es trascendental; no es tampoco categoría inteligible. Es el *límite mismo* que hace posible que exista lo trascendental y la categoría inteligible» (*Ibid.*). De alguna manera en este *cerco fronterizo, simbolizante y simbolizado, el testigo y lo sagrado* se descubren fronterizos. No parece tanto una sacralización o divinización del testigo, tampoco una humanización de lo sagrado, como el descubrimiento de la *condición fronteriza de ambos, o quizá, más propiamente, su coincidencia en el cerco fronterizo.* «La hierofanía se hace conmensurable al fin con el testigo que la acoge. Este se reconoce congénere, idéntico en rango y ser, en relación a aquello que se le revela» (EE: 259). De ahí que a este *eón* de la consumación se le llama «*eón fronterizo*».

Este es el origen del *ciclo espiritual*. Pero, ¿por qué llamarlo *espiritual*? Porque forma parte de un *acontecer del espacio-luz y del instante temporal.* «Aparece como una ráfaga de luz en medio de las opacidades históricas. Surge como un relámpago de esplendor y de belleza; pero inmediatamente se oculta» (*Ibid.*)⁵³⁸ ¿Qué se oculta y qué permanece? Se oculta el símbolo consumado. «Pertenece a su naturaleza, a la vez que su revelación, su necesario repliegue» (EE: 260). Sin embargo, ha quedado descubierto y revelado el ser del límite, el cerco fronterizo y la condición fronteriza, en definitiva, el *límite mismo como fundamento.* «El acontecimiento *sym-bólico* da, pues, forma al *ser del límite.* O ilumina la existencia fronteriza. El fronterizo constituye aquel *ser* en el que se produce el encaje (copulativo) de las dos partes del símbolo» (EE: 264)⁵³⁹.

La consumación simbólica revela un sujeto. Es propiamente el sujeto de la *conjunción sym-bólica* por la que simbolizante y simbolizado, testigo y presencia sagrada, se unen y a la vez se distinguen. *Sujeto* del reconocimiento mutuo. *Ese sujeto es el espíritu.* «Por esta razón este *eón* inaugura lo que puede llamarse, en términos genéricos, la *edad del espíritu*» (EE: 272). Una edad quizá desplazada y suspendida por la hegemonía que constituirá la razón durante este ciclo. Un espacio-tiempo que constituye un itinerario «de la razón al espíritu» (según leemos en el título del tercer libro). Es un ciclo que tiene en Joaquín de Fiore y en Sohrawardī a

⁵³⁸ Trías pone de manifiesto la *tensión* que se da en esta *unión sym-bólica entre la hierofanía y el testigo.* No es una absoluta identidad, sino más bien un mutuo reconocimiento entre lo sagrado y el testigo. «Ambos son rebasados y trascendidos en la condición de un único *símbolo* plenamente constituido» (EE: 259, *nota 259*). *No se trata de una suplantación,* sino de una «*conjunción sym-bólica*» que los une y a la vez los distingue. En este *eón fronterizo* la metáfora más extraordinaria es la de la «*vida amorosa*». «Del amor en toda su complejidad, como *éros, pathos y ágape,* o su triple dimensión de deseo nunca colmado, de dialéctica pasional y de prenda o donación» (*Ibid.*). Trías reconoce históricamente este carácter amoroso en el amor cortés trovadoresco, en el amor-pasión de la «*novelas de caballerías*», en la mística amorosa del sufismo (tardíamente, incluso en Juan de la Cruz, Teresa de Ávila). «Podrían considerarse hitos de este *eón* (o fechas simbólicas) los escritos del abad calabrés Joaquín de Fiore, a fines del siglo XII, y la *Divina comedia* de Dante, ya en el siglo XIII; y en el ámbito del islam, la legendaria entrevista relatada por Ibn Arabī de este gran místico y pensador con el filósofo andalusí Ibn Rūsūd (Averroes) y las primeras síntesis de sh'ia y sufismo en el ámbito del Irán islámico» (EE: 259, *nota 240*).

⁵³⁹ En la exégesis de Pérez-Borbujo, «el ciclo espiritual puede entenderse como una revelación del espíritu a sí mismo, como un esclarecimiento interior o como un tomar conciencia de sí mismo el espíritu en el hombre» (F. PÉREZ-BORBUJO, «La odisea del espíritu», en *o.c.*, p. 305).

auténticos profetas, y más atrás, en la reflexión *pneumatológica* en los conocidos «Padres capadocios», especialmente Gregorio Nacianceno⁵⁴⁰. «La comunidad amorosa y amistosa es, de hecho, una *comunidad espiritual* en la que por vez primera en toda la historia simbólica se reconoce plenamente la identidad del agente espiritual como el motor y sujeto de esa existencia comunitaria» (EE: 273). Pero este sujeto, por su propia naturaleza, se oculta. *Es espíritu, no carnalidad*.

El espíritu actúa siempre en forma oculta; no se manifiesta ni se revela de forma literal, carnal; no se encarna. Esto es justamente lo que le define como espíritu. Con el espíritu se transita siempre de una forma encarnada (como el Verbo de Dios en el cristianismo; o el Libro que desciende del cielo en el Islam) a una revelación iluminativa, inspirante e inspirada, que se produce siempre en el seno de la comunidad espiritual, que de este modo se funda (EE: 277).

De alguna manera, la carne del espíritu es la comunidad espiritual, «*templo de Espíritu*» en la teología cristiana. No obstante, por su propia definición trasciende toda carne. También es agente de la «Gracia» que «trasciende y desborda toda legalidad», «sea la ley islámica (la *sunna*), sea la ley que informa la organización jerarquizada de la Iglesia (en la cristiandad)» (*Ibid.*). Son conocidas, ya en el Nuevo Testamento, las luchas entre los «carismáticos», profetas (predicadores) itinerantes del cristianismo (*carismas* del Espíritu Santo) y los apóstoles (y sus enviados) que representaban a la Iglesia institucional en los primeros siglos de la Iglesia (ciertamente la hegemonía la tuvo la organización institucional y muchos «carismáticos» terminaron fuera de la comunidad: en la *excomunicación*, en la *ocultación* y la mayoría sometidos por la institución. Hasta la Reforma se podría decir que en la fe cristiana dominó lo que Trías llama «ciclo simbólico»).

Por naturaleza y esencia lo propio del «Espíritu» en sí mismo es la ocultación y, sin embargo, su mayor «Gracia» es la *inspiración*. Tiene ciertamente un carácter paradójico – *unitivo y copulativo*– que lo hace *sujeto* del «ámbito de la “mediedad”»: «*limes instalado* entre el cerco del aparecer y el cerco hermético. En ese cerco tiene el espíritu su sede: verdadero *istmo* entre lo visible y lo invisible» (EE: 280). Esta condición espiritual llega a su máxima expresión en la *cita* de este ciclo que representa la Reforma. Con ella «lo sagrado asume forma espiritual», desprendida de todo revestimiento simbólico. En esta *cita* no hay mediación simbólica, sino que en el «Espíritu» testigo y divinidad establecen una comunidad espiritual. Comunidad que da testimonio de lo sagrado mediante el compromiso y la fidelidad con ese Dios espiritualizado. «El testigo se revela como el sujeto de esa fidelidad y compromiso con un Dios que carece de mediaciones» (EE: 317).

Lo sagrado en este *registro espiritual* es plenamente espiritualizado. La *sola gratia, sola fides, sola scriptura* se convierten en «*tres solas*» que configurarán y radicalizarán el ciclo espiritual y la *gran ocultación* simbólica. «Se trata de un Dios que desde la ocultación de sus designios inescrutables envía el don de la gracia que inviste de fe al testigo y a su comunidad, convirtiéndola en comunidad de salvación. Un Dios, por tanto, que corresponde a la Idea de Dios adecuada a este ciclo espiritual» (*Ibid.*). Sin embargo, si en el ciclo simbólico el modo de

⁵⁴⁰ Trías también tiene presente aquí un antecedente aún más antiguo: la reflexión patrística sobre la *Trinidad histórica*, especialmente en Gregorio Nacianceno, que según él, representa una «proyección» histórica (historia de la revelación de Dios) del «modelo trinitario» (EE: 273, nota 258). Este *Padre de la Iglesia cristiana*, conocido así porque su teología abarca ese periodo de la religión cristiana que se conoce como *patrística* (meditación fundamental que da razón de su existencia y de sus creencias), postula tres intervenciones temporales de la Trinidad: el Padre en el Antiguo Testamento, El Hijo en el Nuevo Testamento y el *Espíritu Santo que correspondería al tiempo de la Iglesia*. En cada eón trinitario se anuncia el siguiente, así en el Antiguo Testamento se anuncia al Verbo, en el Nuevo Testamento, la promesa del propio Jesús es el Paráclito (Espíritu Santo). Esto se constata de modo especial en el evangelio de Juan.

manifestarse esta relación entre lo sagrado y el testigo constituía un abanico rico de ritos, celebraciones e imágenes, en fin, una vida simbólica, ahora el ciclo espiritual tendrá un solo registro, *el propio de la razón*. «Será en efecto la *razón* lo que a partir de ahora irá dando “razón” de las formas de enlace entre el testigo y su mundo, o entre el hombre y lo divino» (EE: 318).

La razón descubrirá en el *método cartesiano* una *semilla de verdad* con la cual hacer un itinerario autónomamente, ya no sin la necesidad de registro simbólico, sino de toda revelación precedente. Y así, la consumación del *ciclo espiritual* comienza a ser una expectativa, *una espera marcada por el propio despliegue categorial espiritual que tiende a la consumación*. Sin embargo, se impone la hegemonía de la razón como *lógos* propio, dando lugar más bien a una «*edad de la razón*» que ahora inicia su singladura histórica y parece condicionar esta lógica consumación, derivada de las determinaciones categoriales. Una razón que, como toda hegemonía (también el símbolo en el ciclo simbólico olvidó que era una «suplemento» en detrimento de la razón), terminó por producir su propia revelación.

Es una *razón autorrevelada*. «Desde Descartes esta forma de organizarse la Razón, a partir de sus propias “semillas de Verdad”, constituye el método mismo del pensamiento, y el método riguroso a través del cual puede obtenerse conocimiento» (EE: 319). Este ciclo –propriamente, *de la razón al espíritu*– plantea el despliegue categorial como *una teleología inmanente hacia una consumación*, pero marcada por esta preponderancia de la razón. La esperada *consumación* significaría, esencialmente, *pensar en unidad las dos estrellas del ser del límite*. Un ser descubierto en la consumación del ciclo simbólico. No obstante, en la determinación del *lógos* espiritual, representado por el «*ego cogito, ergo sum*» cartesiano, parece darse una inflexión que caracterizará a todo este espacio-tiempo, a partir de ahora, como época de la razón.

Es este el *contenido* de *La edad del espíritu*. Una magistral y fecunda recreación –principalmente diacrónico-histórico– de las dos estrellas del «ser del límite» en clave simbólico-espiritual o desde la visión del *quartier* de la religión. Entonces, ¿qué es *La edad del espíritu* y qué representa en su filosofía? En la propia interpretación que hace Trías de su obra, podríamos decir que «*un gran relato*» del *acontecer simbólico de lo sagrado desde la protohistoria hasta su consumación al final de la Edad Media y, a partir de entonces, una «teoría de la modernidad» hasta nuestros días*. Pero, sobre todo, *es una obra que es también una propuesta*: la de una «*religión del Espíritu*» *filosófico-religiosa* (o una «religión dentro del límite») que correspondería con una ideal *tercera edad del espíritu*, después de la edad del *símbolo* y de la *razón*. Un «*horizonte ideal*» que es toma de conciencia e invitación a una actitud tanto filosófica como religiosa, principalmente en Occidente. Así se interpretaba el propio Trías en dos fragmentos de *Ciudad sobre ciudad* y en *Pensar la religión*:

La edad del espíritu era una especie de Gran Relato en el cual iba hilvanando, según un criterio que se me antojaba racional, las distintas y sucesivas revelaciones simbólicas en las cuales hace acto de aparición en el mundo el universo plural, múltiple y diversificado de las grandes religiones históricas (algunas de las cuales todavía siguen vigentes en nuestro presente contemporáneo). Se trataba de un relato filosófico, o de una narración reflexionada según criterios que se me antojaban racionales (los propios de una razón fronteriza que en *La razón fronteriza* he intentado determinar) (CC:165).

En mi libro *La edad del espíritu* elaboro, en la tercera parte del texto, una teoría de la modernidad, o del espíritu propio y específico del mundo moderno. Intento evitar conceptualarla con las categorías habituales, como, por ejemplo,

«secularización». O en todo caso pretendo *pensar* lo que esas categorías encierran.

No se trata, como muchas veces se dice, del ocaso y de la destrucción de lo sagrado (que llega a su perfecta formulación en el célebre *dictum* nietzscheano de «Dios ha muerto»). Se trata más bien de su *ocultación*. A lo largo de la tercera parte de mi libro *La edad del espíritu* voy conceptuando el mundo histórico de la modernidad, que sobreviene en Occidente a partir del Renacimiento, a partir de esa noción. Lo sagrado y lo santo no se destruyen en la modernidad; simplemente se ocultan y se inhiben (PR: 31).

En definitiva, *La edad del espíritu* es una obra filosófica que corresponde al barrio religioso del pensamiento limítrofe. En ella se da cuenta, a modo de un *gran relato*, del acontecer simbólico-religioso y del pensamiento moderno que dará paso a la revelación del espíritu como síntesis del acontecer simbólico. Este acontecer espiritual se despliega en el *tercer libro*: «*de la razón al espíritu*». Es así también una *teoría de la modernidad*, «*tiempo de la gran ocultación*» de lo sagrado. Se trata de una auténtica «*arqueología*» de *ideas religioso-filosóficas* como el propio Trías la define (PR: 67)⁵⁴¹. Pero también se podría decir que no es un libro de filosofía de la religión al uso, sino una recreación histórico-diacrónica (y etiológica) de la filosofía del ser o metafísica. Una obra que se inscribe en la esencia del pensamiento del límite:

La edad del espíritu es un libro musical. Está todo él atravesado por un principio que permite recrear o variar un dispositivo de siete formas entrelazadas (a las que llamo *categorías*), de manera que en cada «*variación*» prevalezca una de ellas como la que ejerce el papel que, en música, desde el temperamento igual, se asigna a la tónica. Esta analogía con la música fue decisiva para concebir esas siete categorías según un dispositivo que permitiera mostrarlas en movimiento, o generando desde dentro sus propias transformaciones.

Ese juego de las categorías es el que permitió disponer de una estructura dinámica (generativa) que diera contenido, a través de una prueba histórica, a la *Idea filosófica*, ya hace años formulada, a la que suelo llamar *principio de variación* (HV: 90).

Ciudad sobre ciudad es la obra específica en la que se explora los *cuatro quartiers* en su conjunto, unidad, complementariedad, autonomía y distinción. Aquí también Trías hace una interpretación de *La edad del espíritu*. A ella dedica, de modo temático, prácticamente dos apartados. El correspondiente a «Las tres edades», pero, sobre todo, el tema de la «Filosofía de la historia». La postura triasiana aquí es de relectura, esclarecimiento y autointerpretación. De su interpretación se deduce el carácter filosófico de *La edad del espíritu*. Como una obra que da cuenta de las dos estrellas que iluminan la *idea filosófica* del límite, en la que la hegemonía de una de las dos significa la ocultación de su pareja. Así, en el ciclo simbólico-religioso el estado de ocultación correspondía a la razón. Por su parte, en el ciclo espiritual, la ocultación corresponderá al suplemento simbólico.

La edad del espíritu no es, por tanto, una historia categorial de la ocultación del espíritu o de lo sagrado. Es un *relato filosófico* del ser que en esos dos ciclos históricos se recrea, el primero en la hegemonía del suplemento simbólico, y el segundo del espíritu o de la razón. Para Trías, tal relato filosófico es el que recorrió en *La edad del espíritu*. Según él, aquí efectuó «un

⁵⁴¹ Trías agrega, «no he pretendido en él la exhaustividad, pero sí en cambio cierto intento por calar hondo en algunos de los principales enclaves de nuestro mundo: el pensamiento y la religión de la India, el mundo de Irán, Israel, Grecia, el incipiente cristianismo, el islam, el mundo de la Edad Media, el Renacimiento, la Reforma, la *edad de la razón*, la Ilustración y el Romanticismo» (PR: 67).

relato bastante completo de los avatares narrativos del modo de comparecer de la *razón fronteriza* y del *suplemento simbólico* en torno al centro gravitatorio que constituye el *ser del límite*» (CC: 75) En su relectura –por lo que respecta al «estado de ocultación» de la razón– sostiene que quizá quedó menos manifiesto o explicitado que el correspondiente a la gran ocultación del suplemento simbólico⁵⁴². Asimismo, la razón no se dice propiamente aquí como la antípoda del suplemento simbólico, sino con referencia al límite (que en las claves del barrio religioso y del específico «ciclo espiritual» tiene el nombre de *espíritu*).

La *ocultación del símbolo en el ciclo espiritual forma parte del carácter hegemónico que poseen estas dos estrellas en su acontecer y así se puede comprender la superación de todo el suplemento simbólico-religioso en este nuevo ciclo*. «De ese despojo de lo simbólico surgirá, en el seno del ciclo espiritual, la posibilidad de una revelación manifiesta y exotérica del contenido espiritual. Tal revelación del *lógos* que corresponde al lado *manifiesto* del espíritu será lo que, en el seno de ese ciclo podrá llamarse en rigor la *razón* [...]. Sólo que la razón es tan solo, como se irá viendo, el lado manifiesto del espíritu» (EE: 46). Se trata también de un *espíritu escindido que busca consumación*. La razón, aunque hegemónica, solo podrá dar cuenta de una parte del espíritu (la manifiesta), pero deja en ocultación «aquella “otra parte”» llamada en *La edad del espíritu*, «sustrato oculto del espíritu» (EE: 315, *nota* 299). Es esa «otra parte» en la que el *suplemento simbólico* actúa como *talismán* o clave de acceso (indirecta, analógica) complementaria de la *razón*.

También en esta relectura de *Ciudad sobre ciudad* Trías pone de manifiesto una objeción que se hace a *La edad del espíritu*: la trama categorial resulta operativa y convincente en el *ciclo simbólico*, pero «se difumina cuando se extrapola a la modernidad» (CC: 83). Su respuesta: «esa trama lo es también de la razón, de una razón entendida como razón fronteriza» (*Ibid.*). Se trata de una afirmación iluminadora de toda esta exploración: el «Tema» principal de *La edad del espíritu* es el mismo *límite* –que la filosofía entiende como «ser»– *recreado* en clave religiosa en dos periodos históricos. En ella se destacan ambas estrellas como hegemónicas en sus respectivos ciclos, pero también con las consecuencias que tiene toda hegemonía (quizá puestas menos de manifiesto en el ciclo simbólico). Así podríamos comprender esta reflexión del propio Trías sobre los «dos comienzos»:

Casi me atrevería a decir que el libro tiene dos comienzos, uno en Lascaux, en Pech-Merle y en la cornisa cantábrica, hace más de treinta mil años, cuando se funda el santuario simbólico de la proto-historia; otro en el texto cartesiano, en el que se produce, tras la primigenia revelación simbólico-religiosa, la auto-revelación de la razón [...].

A diferencia de los simbolistas (círculo de Éranos, Corbin, etc.) yo no atribuyo a la razón, surgida a partir de Descartes especialmente, un carácter exclusivamente negativo. Asumo como un verdadero logro el efecto secularizador que provoca. Pero no se me oculta tampoco el derrotero burocratizante de esa «razón desencantada» que acaba gestando la «jaula de

⁵⁴² «Hoy, quizá, subrayaría que la distinción entre las dos grandes edades del mundo, la Antigua y la Moderna, viene dada por el predominio de una de las dos estrellas binarias (el simbolismo religioso en la Antigüedad y Edad Media, hasta el Renacimiento europeo; la razón a partir de éste) y *por la latencia y ocultación, respectivamente, de la razón en la época simbólico-religiosa y del simbolismo en la edad de la razón*. Este último punto se argumentaba con riqueza de matices en el texto. El segundo también, pero de forma más velada» (CC: 82-83). No obstante, se podría decir que esta *hegemonía y latencia* respectiva hay que suponerla de la lógica de recreación histórica del límite. En cuanto a la *hegemonía* del símbolo, según Trías, «los “momentos de reflexión” a que me refería en la primera parte, mediante los cuales se elaboraba críticamente el “momento de revelación”, eran indicadores de esa latencia operativa y metonímica, ya en esas edades, de la razón, o de la estrella binaria oculta en la era del predominio del simbolismo religioso» (CC: 83). Así, esa «revelación simbólica del *lógos*» del primer ciclo era ya una «emergencia ambigua, pero operativa, de esa razón latente (que en ciertas culturas acaba siendo un auténtico preludio extraordinario de la futura “edad de la razón”, así en la gran cultura filosófica griega)» (CC: 82-83)

hierro» de Max Weber (el engranaje o dispositivo tecno-científico que Heidegger conceptúa como *Gestell*). Pero a diferencia de este pensador, no considero que éste sea el destino único y definitivo de la razón, contra el cual solo cabe proponer una suerte de acontecimiento en el registro de lo sagrado y mitológico (su célebre cuaterna). Por esta razón me muestro muy crítico con esas «soluciones» siempre antitéticas de la modernidad tardía, en las que, según repaso al final del libro, tanto desde la filosofía como desde el arte, solo se logra mostrar la radical antítesis sin mediación entre una razón despojada de referencia al misterio y una exposición simbólica de lo sagrado divorciada de la razón (CC: 84-85).

Este es el verdadero «espíritu» de *La edad del espíritu*. Una obra que reconoce la importancia del *suplemento simbólico* y de la *razón fronteriza* como dos realidades (estrellas) de un mismo *ser del límite* filosófico. Por eso, para Trías, la relevancia de la impronta cartesiana se debe a que es «una verdadera *inauguratio* que hace época, o que parte en dos la historia de la humanidad» (CC: 84). Pero es una «razón» que, se podría decir, no es «estrella» por ella misma, sino por el propio límite como «fundamento-abismo» o «raíz proyectiva» de todo *lo que hay*. Ese que se descubre como *matriz* categorial espiritual y que revela la finitud y necesidad de complementariedad de esa «razón». Por ella misma, sin embargo, como ocurre con el símbolo en el acontecer simbólico, la hegemonía le lleva a ocultar o inhibir su pareja complementaria y suplementaria simbólica, o de otro modo, la ocultación de lado simbólico del *espíritu* (o *límite*).

Sin embargo, *La edad del espíritu* constituye también una propuesta, la propia del barrio simbólico-religioso. Este carácter propositivo constituye un elemento fundamental de esta obra. Ciertamente es un estudio profundo, monumental, erudito, sobre las principales ideas religiosas y filosóficas que han confluído en Occidente y cuyo origen rebasa este contexto. Es una profunda investigación de la cual dan cuenta las más de cuatrocientas referencias a fuentes religiosas y filosóficas que acompañan sus reflexiones. Ciertamente es una *arqueología* del *gran relato* que representa lo simbólico-religioso en la historia de la humanidad, pero también una *teoría de la modernidad*. Una «obra musical» que, como el talante que caracteriza todo el pensamiento de Eugenio Trías, está marcada por la recepción positiva y empática de las ideas religiosas y filosóficas desplegadas.

No obstante, como hemos dicho, es una obra que se inscribe en la propia esencia de todo el pensamiento límite: es una *propuesta de verdad y de libertad*. *La edad del espíritu* significa una prueba histórica de la idea fundamental del límite. De hecho, se podría decir que es este fundamento el que se recrea en los ciclos, categorías y eones que constituyen este despliegue. Esta exploración da cuenta de dos edades (*edad simbólico-religiosa* y *edad de la razón*) y concluye en la emergencia de una tercera –la *edad del espíritu*– que está en la naturaleza del pensamiento del límite: «la exigencia de reflexionar críticamente la razón como razón fronteriza (tanto en su uso teórico como práctico, o cívico-político); y de suplementar el cerco fronterizo mediante la provisión de formas simbólicas (artísticas y religiosas)» (CC: 104). Dos elementos fundamentales de esta *idea filosófica* que, por de pronto, según el recorrido realizado, se sitúan separados e independientes, sin descubrir del todo su mutua dependencia de una misma piedra angular.

Ciertamente es una *tercera edad* que, como «Ideal de la razón fronteriza» y un «posible exponencial simbólico de éste», tiene características utópicas y escatológicas. No es precisamente un ambiente de conjunción el que prevalece en nuestro eón contemporáneo. Al contrario, parece más el contexto de una *cesura* en el que la unión copulativa se muestra sólo en un sentido «trascendental». Más que pensar una consumación espiritual, implica una cierta *actitud crítica y profética en unidad sintética*, o de otra forma, *actitud filosófica y religiosa* que ponga de manifiesto la *necesidad de la consumación* o *unidad arquetípica*. Es más bien una

toma de conciencia en un contexto dominado por el *nihilismo* de una determinada lectura nietzscheana, el *Gestell* heideggeriano, pero también por un inquietante retorno religioso, todos ellos con perspectivas mundiales. Según Trías, esta propuesta «*de facto* puede suscitar un *ethos* y una forma de conciencia que se oriente por dicho ideal; y, en consecuencia, salve el bache en el que se encalla y tropieza la época que nos es contemporánea, con su deslizamiento hacia el nihilismo reactivo en todas sus formas» (*Ibid.*).

En este contexto la «*edad del espíritu*» significaría un nuevo despliegue categorial que parte de la consumación del ciclo de la razón, por la que se revela la unidad sintética de Idea y Símbolo. Se trataría de una «modulación dialéctica (que nunca se resuelve en una síntesis especulativa final) entre los tres ángulos del triángulo: el ser del límite, la razón fronteriza y el suplemento simbólico» (*Ibid.*). En 2001, Trías escribía, «acaso hoy se vislumbran destellos de esa emergencia del primer comienzo *matricial* (o *material*) de ese posible recorrido, solo que superpuestos a los dictados generales y generalizados que el nihilismo reactivo va imponiendo sobre las almas y los cuerpos, sobre inteligencias y voluntades» (CC: 104-105). No obstante, para el pensamiento limítrofe la *recreación* categorial de esta nueva edad es un «simple vislumbre». La *matriz* quizá apenas esté en gestación, *in fieri*.

El retorno de la religión en la reflexión filosófica parece un síntoma afirmativo, incluso en medio de la tempestad y época gris que están experimentando todas las tradiciones cristianas occidentales. Es quizá una llamada a sus orígenes, a su esencia más modesta. La propia filosofía no pasa por sus mejores momentos. Hoy es una reflexión marginal. No obstante, lo que sí parece obvio es un mundo cada vez más global y policéntrico, con grandes conflictos con fondo religioso (aunque algunos subterráneos por ahora). Lo que sí parece evidente y contundente es, como sostenía Heidegger, la posibilidad de otro pensar, en sus palabras, «un pensar más sencillo». Sin embargo, un pensar que dé respuesta filosófico-religiosa a este panorama. Puede también darse que la *imperiosa necesidad de ciertos acontecimientos* obligue a otro modo de ser y pensar desesperados y reactivos (*defensivos*), pero, entonces, la filosofía y la religión quizá hayan perdido todo su sentido y esencia.

Se trata de un pensar propio del límite que es margen y no centro. Es una toma de conciencia en la cual *razón fronteriza* y *suplemento simbólico* se complementan. Quizá es una apuesta por un entrecruzamiento de barrios en el que la religión, cualquiera que sea, se reconozca fragmentaria, pero, sobre todo, vinculada «éticamente» con la auténtica liberación del sujeto. Una *religión* que favorezca la inteligencia y libertad del fronterizo, pero igualmente una *ética* que reconozca el sustrato irrenunciable que significan las tradiciones religiosas. Es este un pensar filosófico más *poiético* que, sin ser mera difusión de ideas académicas, es capaz de proponerse como saber de la belleza y de la buena vida, pero al mismo tiempo una estética con contenido, profética, con causa final. En definitiva, un pensar situado, fronterizo, pero capaz de sentido y significación.

Se trataría de asumir, como general forma de orientación y del *ethos* del habitante de la frontera, de esa razón consciente de su incardinación en el ser del límite, y que por tanto se reconoce como razón fronteriza; y de la exigencia de complementar esa limitación a través de la mediación simbólica. En el supuesto de que ninguna de ambas estrellas binarias, la razón fronteriza y el suplemento simbólico, se hallan en relación de dependencia o subordinación; ambas son igualmente relevantes y necesarias. Ambas revelan sus propias carencias cuando dejan una u otra en ocultación. En cierto modo pueden salvar ciertas insuficiencias propias mediante esa activa consciencia relativa a la coincidencia posible de ambas figuras estelares. Tal conciencia activa respecto al ensanchamiento del horizonte de vida y pensamiento que esa aproximación puede

producir es, justamente, lo que propone, como propuesta filosófica genuina, esta filosofía del límite (CC: 77).

Es la propuesta de *reconciliación* entre estas dos estrellas complementarias de un mismo fundamento que, por erigirse en una autonomía absoluta e indebida, han derivado en un continuo e histórico enfrentamiento. Es la posibilidad de un *pensar ecuménico* que reconozca mutuamente las culpas, miserias, deficiencias y consecuencias de su ámbito propio y competencias, así como de sus incursiones arbitrarias. Propone una *síntesis* de sentido y significación frente al *nihilismo reactivo*, a la imposición de la ciencia y de la técnica (*Gestell*) y de los *integrismos* y *fundamentalismos*, en la mayoría de los casos con fondo religioso. *La edad del espíritu* es quizá, en este sentido, un espléndido relato capaz de mostrar con serenidad y empatía la hegemonía y respectiva ocultación de cada estrella. *Reconocer es lo primero*. Esto es quizá el sentido auténtico de una *política de la verdad*. Es la conciencia de que ambas tienen una misma raíz y una misma causa final, pero, sobre todo, que ambas, en la hegemonía de una sola, han sido fuentes de tragedia para la humanidad. Para Trías, es la propuesta de una «vida activa y contemplativa» que resulta del *entrecruzamiento de la razón fronteriza y del suplemento simbólico*.

Se propone un modo de existir impregnado de *ethos* que corresponde a la razón fronteriza, y de una *vita contemplativa* que derive de la sabiduría lograda por el correcto uso de la trama categorial en su uso gnoseológico; y que complete esa *paideía* mediante una educación estético-artística como esquemas de sensibilidad y de incitación a la *poiésis*; y que no se arredre en avanzar a través de una *religatio* ilustrada e iluminada por las enseñanzas que la religión (esclarecida por la filosofía del límite) puede proporcionarle (CC: 78-79)⁵⁴³.

Evidentemente, se trata de un «horizonte ideal de reconciliación» en un contexto de modernidad en crisis. *No es ninguna panacea, pero sí un «sobrio humanismo» que tiene su fundamento en nuestra condición fronteriza. Una forma de vida reconciliada entre razón fronteriza secularizada y suplemento simbólico inteligente y libre. Una forma de existir que tiene en el límite, que en el cerco fronterizo se da, una mediación fundamental. «Una mediación que se expande en una razón rescatada, redefinida como razón fronteriza y en un simbolismo reconsiderado, afinado en el cerco fronterizo, o incardinado en la topología de los tres cercos (del aparecer, del límite y de lo sagrado)» (CC: 85). Para Trías, esta topología representa «lo más específico» de su propuesta filosófica. En la interpretación de Pérez-Borbujo, «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»⁵⁴⁴.*

⁵⁴³ Karl Rahner (1940-1984), uno de los teólogos más importantes del siglo XX, también relea teológicamente un axioma semejante, pero esta vez como apotegma que identifica a su congregación de los jesuitas. No obstante, su interpretación se revela en sintonía limítrofe. «*Contemplación en la acción*» es una sentencia de espiritualidad y de vida: «desde dentro, por así decirlo, desde el centro de mi existencia, tengo yo algo que ver con Dios y necesito conseguir que esa interioridad –así me gustaría llamarle– cale más y más toda mi vida. En otras palabras, aunque suenen demasiado patéticas, habría que decir: hoy no podrá ser cristiano el que no es místico» (P. IMHOF – H. BIALLOWONS (Eds.), *La fe en tiempos de invierno. Diálogos con Karl Rahner en los últimos años de su vida*, Desclée de Brouwer: Bilbao 1989, p.73). En este mismo sentido –de la *vita contemplativa en la acción*– redefine la dimensión ascética de la existencia cristiana: «la ascética activa tenía antes el carácter de lo adicional y extraordinario. Hoy tiene más bien el carácter de la libertad responsable ante el deber. Resulta casi más difícil que la antigua, precisamente porque ha de presentarse con el aspecto de una “racionalidad” perfectamente normal» (K. RAHNER, *Misión y gracia*, Dinor: San Sebastián 1966, p. 30). Más adelante señala, «quien se traza unos límites a su propio ser y los mantiene, *sin buscar con ello realmente una compensación*, en el fondo, aunque no lo haga reflejamente, dice con ello un sí al Dios del futuro absoluto» (*Ibid*).

⁵⁴⁴ F. PÉREZ-BORBUJO, *La otra orilla de la belleza, o.c.*, p. 48.

Así, *La edad del espíritu* constituye en el *corpus* triasiano una propuesta ecuménica entre «Idea» filosófica y «Símbolo» religioso. Evidentemente tiene sus «lagunas», algunas señaladas en las relecturas del propio Trías. Según él escribía siete años después de aquella obra en *Ciudad sobre ciudad*, introduciría «dos modificaciones», la primera relativa a una «positiva revelación de la matriz» del ciclo espiritual, que aquí lo llama «ciclo racional» (CC: 115). Piensa que «indagando en la mística especulativa del Maestro Eckart, se obtendrían indicios de esa matriz del ciclo racional» (CC: 116). La segunda modificación sería relativa al momento de ocultación de la razón en la hegemonía del ciclo simbólico. Según él, se podría mostrar que durante esta época (Antigüedad y Edad Media) la razón (fronteriza) «tiene su propia comparecencia anticipada (particularmente en la filosofía griega)» (*Ibid.*).

Igualmente, en la categoría simbólica de *las claves hermenéuticas del sentido*, el momento o eón cristiano –como se ha llamado aquí a este «quinto eón» del primer ciclo– parece no destacar la profunda síntesis y convergencia obrada por el cristianismo entre las dos grandes áreas culturales *poético-filosófica* y *profético-sofiológica*. Jerusalén y Atenas están en el centro de la reflexión patrística. Clemente de Alejandría llega a decir que la filosofía es a los griegos lo que el Antiguo Testamento a los judíos⁵⁴⁵. Desde la perspectiva del profundo conocimiento patrístico que parece mostrar Eugenio Trías, esta «laguna» llama la atención, pero quizá, al mismo tiempo, sea su plena justificación: la «convergencia» y «entrecruzamiento» de las áreas poético-filosófica y profético-sofiológica, o entre filosofía y religión, no es algo exclusivo del cristianismo, sino que constituye una característica que marca a todo este eón hermenéutico⁵⁴⁶.

⁵⁴⁵ La reflexión *Patrística*, en franco diálogo con la filosofía, está presente en los mismos albores teológicos de los primeros siglos de la Iglesia. Así en los conocidos *Padres apologetas* (130-313). Entre ellos, Justino (ca.100-165) es el que más manifiesta una *actitud explícita en favor de la filosofía*. Según Fernández Farto, «es la actitud de un pagano culto convertido al cristianismo que estima la filosofía platónica. Afirma que los filósofos paganos han recibido el influjo del *Lógos* como preparación para la revelación cristiana. El *Lógos* de los estoicos es el Verbo Encarnado. La verdad del Verbo es como “una razón seminal”, un germen del cual cada hombre ha recibido una partícula. *El cristianismo es la verdadera filosofía*, la culminación del saber buscado por la filosofía. Cuanto de verdad ha sido dicho les pertenece a los cristianos. Según Gilson, esto “justificaba de antemano el uso que los pensadores cristianos de los siglos venideros habían de hacer de la filosofía griega”. Para Gilson, “Justino se presenta como el primero de aquellos para quienes la revelación cristiana es el punto culminante de una revelación más amplia y, a pesar de ello, cristiana a su modo, puesto que toda revelación viene del Verbo”» (A. FERNÁNDEZ FARTO, «Fe y Razón en los Padres de la Iglesia», en *Curso del Bienio de Teología Fundamental*, I.T.C.: Santiago de Compostela 2010). Clemente de Alejandría (150-215), junto con otros, representan la *Escuela teológica de Alejandría*, fundada también en el siglo II. Su reflexión es igualmente una *síntesis conciliadora* entre filosofía y fe cristiana. La idea de «*vasos comunes*» y «*semillas de verdad*» va a dominar en esta teología cristiana primitiva. Para Clemente «toda la historia del pensamiento humano se parece al curso de dos ríos: la Ley judía y la filosofía griega, en cuya confluencia brota el cristianismo, como una fuente nueva, arrastrando en su curso aguas que, desde más arriba, vienen a engrosarlo; “hay dos Antiguos Testamentos y uno Nuevo”», así en *Strómata* (*Ibid.*). Es una argumentación que sostiene que la «Ley» es para los judíos, «la filosofía para los griegos» y «la ley, la filosofía y la fe para los cristianos. La fe en Jesucristo no ha eliminado a la filosofía. Antes de la venida de Cristo, la filosofía era necesaria a los griegos para su justificación; les sigue siendo útil para prepararles a la fe, y, cuando la han alcanzado, para profundizarla y defenderla, con la condición de que se mantenga en su puesto» (*Ibid.*). Quasten, un estudioso de la patrística señala, refiriéndose a estos dos personajes y destacando al segundo, «Clemente va mucho más allá que Justino Mártir. Este hablaba de la presencia de las semillas del *Lógos* en la filosofía de los griegos. Clemente compara la filosofía griega con el Antiguo Testamento en cuanto que preparó a la humanidad para la venida de Cristo» (J. QUASTEN, *Patrología* I. BAC: Madrid 1961, p. 316). Según él, Clemente también señala la importancia y carácter irremplazable de la *revelación*. «Por otra parte, Clemente tiene sumo interés en recalcar que la filosofía no podría nunca reemplazar a la revelación divina. Únicamente prepara el asentimiento de la fe» (*Ibid.*).

⁵⁴⁶ Trías al desarrollar el quinto eón simbólico de la categoría de las claves hermenéuticas, que se ha denominado aquí *eón cristiano*, destaca el carácter progresivo en la constitución de la «*comunidad eclesíastica*», «*ecclesia*» o «*Iglesia*», la cual se corresponde con los «cuatro tiempos» propios de este eón: una «*comunidad apocalíptica*», a la que le sigue una «*comunidad gnóstica*» que luego se convierten en «*comunidades exegéticas y alegorizantes*» de ese conocimiento y, finalmente, se establece la «*comunidad eclesíastica*» (EE: 206). Este es el itinerario del cristianismo, el propio que caracteriza este «*eón exegético*», hasta convertirse en una religión como tal, tras los grandes concilios de los siglos IV y V. En este sentido, esta síntesis y convergencia del cristianismo, gestada por algunos teólogos y escuelas teológicas de sus primeros siglos, solo representa un momento de este interesante proceso hacia la *comunidad eclesíastica*. Pero más radicalmente, aunque este «entrecruzamiento» del cristianismo pueda ser uno de los más interesantes de este eón, no es tampoco el único: «es obvia la contaminación de ideas no griegas en sistemas filosóficos como el estoicismo, por no hablar de los grandes movimientos religioso-sapienciales que solemos llamar gnósticos» (EE: 174). Un ejemplo de esta «convergencia» es también Filón de Alejandría (finales del siglo I

Otro elemento que puede ser objeto de relectura es precisamente el nombre de «*ciclo espiritual*» para la *edad de la razón*, que sería quizá más propio denominar «*ciclo racional*», como de hecho lo define en *Ciudad sobre ciudad*. No obstante, la denominación que hace en *La edad del espíritu* se deduce del acontecimiento que tiene lugar como *matriz* del segundo ciclo y la propia *cita* categorial que representan *manifestaciones del «espíritu»*. La «razón», por su parte, es una derivación del *lógos espiritual*: un *lógos* que ha sido despojado de su revestimiento simbólico, representando este despojo la *razón* cartesiana. En cualquier caso, *La edad del espíritu* se puede definir como una monumental *historia del límite desde el quartier simbólico-religioso* que pone el fundamento del *ser* y la raíz del *lógos* más allá del horizonte griego y que concluye en una propuesta de *religación* fundada en la verdad y la libertad fronterizas, pero fundamentalmente en una *síntesis arquetípica*. Así, también podríamos decir que es, igualmente, una *espléndida recreación a la que le falta un capítulo final*. Esto la hace también escatológica.

3.2 EL GRAN RELATO SIMBÓLICO-RELIGIOSO

El *gran relato simbólico-religioso* comprende el primer ciclo de *La edad del espíritu*, los dos primeros libros, respectivamente «El símbolo y lo sagrado» y «Hermenéutica y mística». El *primer libro* corresponde a las cuatro primeras categorías (denominadas *Magna mater*, *Cosmos*, *Encuentro entre la presencia y el testigo*, y *Revelación del lógos*). En cuanto al segundo libro, corresponde a las tres últimas categorías (*Claves hermenéuticas del sentido*, *Sustrato sagrado y santo*, y *Consumación simbólica*). Para Trías, aunque constituye una tabla fija de siete categorías, el *acontecer* en la cual se despliega condiciona su propia dinámica y despliegue. Son las mismas siete categorías del segundo ciclo. No obstante, *la clave aquí es el símbolo*, por eso aquí se llaman «categorías simbólicas».

En cuanto categorías relativas al *acontecer* simbólico, esta estructura obedece a una triple agrupación general. Las cuatro primeras determinaciones representarán aquí las *categorías simbolizantes*: la parte *manifiesta* del símbolo. Por su parte, las categorías de las *Claves hermenéuticas* y del *Sustrato sagrado y santo* son las categorías de *lo simbolizado en el símbolo*. Finalmente, la séptima determinación es la *categoría unificadora* porque representa la «conjunción de las dos partes del símbolo» (EE: 31). Igualmente –en cuanto categorías del *acontecer* simbólico-religioso– la clave está en la *cita o encuentro entre la presencia sagrada y el testigo*. Como sostiene en *Ciudad sobre ciudad*, esta determinación define a la religión como «cita del hombre con lo sagrado» (CC: 156). Este *encuentro* constituye el «*dato del comienzo*» simbólico-religioso, «genuino *dato inaugural* sobre el cual se va reflexionando a lo largo de toda la trama categorial» (CC: 50).

Para Trías, la *categoría de la consumación* representa una *cita* que ha sido «previamente anticipada» en esta tercera declaración, solo que la séptima es una *cita de consumación*. En definitiva, cada determinación tiene las características del propio *acontecer* que despliega y

a.C., y mediados del siglo I d.C.), «Filón es un platónico convencido y un judío ortodoxo» (EE: 178). También en este sentido el cristianismo representa una gran síntesis entre las dos grandes bifurcaciones poético-filosófica y profético-sofiológica, inscritas en el *acontecer* propio de este eón. De ello dan cuenta figuras como Justino, así como las escuelas teológicas de los siglos II al V. Entre ellas destacan dos escuelas rivales, que son también las más famosas: la de *Alejandro* (siglo II al V), a la cual pertenecía Clemente, Orígenes y el propio Atanasio, y la de *Antioquia* (siglos IV y V), a la cual perteneció Arrío, pero también Juan Crisóstomo. Ambas representaron dos métodos distintos de interpretación de la revelación, la primera *alegórico-simbólico*, platónica, la segunda más *literal y racionalista*, aristotélica. Una posición *intermedia* entre estas dos la representa la *Capadocia* (siglo IV). Esta última es la escuela de la teología trinitaria cristiana que tiene influencia de Orígenes. Esta *convergencia* obrada por el cristianismo se inscribe en el carácter propio de este eón. Una época histórica que se caracteriza por la búsqueda de *claves hermenéuticas*, según Trías, «el acontecimiento simbólico es, pues, en este eón, un verdadero *acontecimiento exegético*. O es el *acontecer* simbólico registrado en la “clave tonal” de la exégesis y de la infinita *hermeneusis*» (EE: 185).

también de la *circunscripción* que determina (aquí el barrio religioso). De este modo, «en el ámbito simbólico-religioso se modulan las categorías de forma analógica e indirecta, dando lugar a figuraciones metafóricas y metonímicas que le dan curso escénico y narrativo» (CC: 49). Así, *La edad del espíritu* debería comenzar por esta *cita*. Sin embargo, como señala el propio Trías, aquí se trata de una «*exposición*». Exposición, además, muy en concordancia con las propias características del acontecer religioso. En la Biblia judía, como también en el Nuevo Testamento cristiano, dos de los *acontecimientos simbólico-religiosos* más elaborados, el Génesis y los evangelios, respectivamente, tienen igualmente un orden expositivo.

Los relatos fundantes de estas *citas*, el pacto del Sinaí y la pacto de la Nueva Alianza, no están al principio. No obstante, los respectivos relatos se elaboran retrospectivamente a partir de estas *citas*. Se podría decir que *La edad del espíritu*, tal cual la expone Trías, sigue la misma exposición simbólico-religiosa que recrea el texto bíblico judeo-cristiano. La Biblia judeo-cristiana, como compilación de diversos libros y relatos a la cual debe su nombre⁵⁴⁷, tiene un itinerario lógico-argumental que, no obstante, no se corresponde con el orden de los datos o acontecimientos fundantes. Al contrario, «del dato del comienzo (la cita) se retrocede a lo que la hace posible: la constitución de un *cósmos*, con la disposición de un lugar, o templo, y de un tiempo oportuno, o fiesta, para que esa cita pueda producirse; y la determinación de aquel sustrato maternal, o matricial (*materia primera*) de cuya ordenación puede surgir, o ser dispuesto y creado, un mundo, un *cósmos*» (CC: 52).

El primer ciclo tiene, por tanto, el objetivo de *pensar el símbolo como revelación sensible y manifiesta de lo sagrado*. En este sentido, lo primero que se emprende es una *recuperación* del propio término en su etimología como «*sym/ballein*». *Simbolizar* indicaba en su origen *lanzar a la vez dos fragmentos de una moneda dividida que determinaba, a modo de contraseña, la concurrencia genuina de los auténticos pactantes de una alianza*. En cuanto no se da la *concurrencia* (la *consumación de la séptima categoría*), «uno de esos fragmentos se puede considerar “disponible” (el fragmento que se posee). El otro, en cambio, se halla “en otra parte”» (EE: 19). Asimismo, la parte disponible se puede llamar *lo simbolizante*, en cambio esa otra parte indisponible, sin la cual la primera carecería de sentido, es *lo simbolizado*. *Lo simbolizante remite a lo simbolizado*. Significa pensar el símbolo como «encuentro», como «bisagra», como «experiencia», en definitiva, como «acontecimiento». Esto es el símbolo, un *acontecer*.

El despliegue del acontecimiento simbólico-religioso tiene el carácter de un proceso que tiende a la consumación, a la conjunción de ambas partes. A la *plenitud* de sentido. Pero aquí mismo se da también una «originaria escisión, o partición, a modo de premisa de todo el drama simbólico» (EE: 23). *Todo símbolo presupone una escisión dramática*, pero, de alguna manera, *todo símbolo espera la consumación*. Por lo que respecta a las *categorías simbólicas*, estas son justamente las que irán «dando determinación a este escenario dramático, y al proceso o curso que constituye su argumento» (*Ibid.*). De esta manera, las cuatro primeras categorías –las que representan *lo simbolizante* del símbolo– *establecen las condiciones de posibilidad del acontecimiento simbólico*.

La primera categoría es «esa materia simbólica», indisponible, pero que, sin embargo, constituye la primera condición o determinación. Es la *materia* de las otras categorías. Tiene un carácter matricial. Por lo que respecta al *cosmos* como categoría, «para que haya acontecer simbólico, ese sustrato maternal, matricial, debe haber sido ordenado y delimitado hasta comparecer como un *cosmos*» (EE: 24). Esto propiamente significa el término griego «*cósmos*» (κόσμος *kósmos*, *orden*). Es la categoría de los límites, determinaciones y demarcaciones.

⁵⁴⁷ «La Biblia, biblioteca. La palabra Biblia se deriva del vocablo griego *biblia*, plural de *biblion* (librito), diminutivo de *biblos* (libro)» (L. PACOMIO, «Biblia», en L. PACOMIO (dir.), *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Verbo Divino: Navarra 1995).

«Tales demarcaciones del material comparecen como un recorte espacial (*témenos, templum*) o como marca temporal (hora, *tempora, tempus*: determinación festiva)» (*Ibid.*). Estas determinaciones (*matriz y cosmos*), disponen el escenario para el *acontecimiento simbólico*.

Todo acontecimiento simbólico «constituye siempre un *encuentro*. O una relación (*sym/bálica*) entre cierta presencia que sale de la ocultación y cierto testigo que la reconoce (y que determina su forma, o su figura). Esa presencia (de lo sagrado) y ese testigo (humano) componen, entonces, una correlación: una genuina *relación presencial* que sella, de forma manifiesta dicho encuentro» (EE: 25). La tercera categoría es la determinación de la *cita*, *propiamente de la teofanía o manifestación de la presencia sagrada*, pero también, *del encuentro, en el cual el testigo la reconoce como tal manifestación*. «Esa relación presencial constituye, entonces, la condición de posibilidad de una genuina comunicación entre dicha presencia y el testigo (a través de la palabra o la escritura)» (*Ibid.*). Esta es propiamente la categoría del *lógos* (cuarta categoría). La hierofanía se revela en palabras y hechos de los cuales el testigo también da cuenta con palabras y hechos.

En cierta manera, el *lógos* confirma la hierofanía como evento singular. «Tal comunicación verbal o escrita consuma la manifestación simbólica, o remata el proceso *simbolizante* del símbolo» (*Ibid.*). Así, son categorías que tienden al encuentro, la *cita*, «pero todas ellas deben ser reenviadas, o remitidas, a un horizonte que proporcione las llaves de ese sentido, permitiendo así consumir la exégesis o interpretación del símbolo manifiesto» (EE: 27-28). Las categorías relativas a *lo simbolizado*, representadas por las *llaves exegeticas* y *lo místico* (sustrato sagrado y santo), constituyen, en cambio, un *ascenso. La búsqueda de sentido*. Una búsqueda de significación en lo que se puede comprender, entrever y determinar a partir de la *cita*, pero también en lo que desborda, en lo incomprensible. La quinta categoría como *exégesis del lógos o palabra revelada* se sitúa en el ámbito de *lo simbolizado*. Pero no agota el horizonte de remisión.

La categoría hermenéutica determina las *claves ideales de sentido (alegóricas) siempre exegeticas, como interpretaciones de lo simbolizado*. Representa una *reflexión* sobre la remisión simbólica. Pero el símbolo siempre mantiene un remanente místico. «El horizonte de remisión se entumece en lo incomprensible, en la negación del sentido» (EE: 28). Esto es *lo místico*. Naturalmente aquí ya han tenido lugar la *cita* (tercera categoría) y la *palabra revelada*. Pero este *descenso (revelación)* en las cuatro primeras declaraciones) y este *ascenso* hacia lo simbolizado (*claves hermenéuticas y lo místico*), en la categoría de la *consumación* (séptima) se revela como una unidad en la que las dos partes del símbolo coinciden. En la *consumación* «la presencia y el testigo deben al fin reconocerse como las dos partes de un mismo acontecer simbólico» (*Ibid.*). Ambos, presencia sagrada y testigo, representan la conjunción de las dos partes del símbolo, constituyendo así una «unidad conjugada».

Ese encuentro es acogido y celebrado en esta última categoría a través de su más pertinente metáfora, la que relata y argumenta los hitos amorosos y pasionales a través de los cuales tal entrelazamiento sintético llega a tener lugar. El símbolo, síntesis del lado simbolizante (representado por el testigo) y del lado simbolizado (o presencia de lo sagrado), se puede determinar, en esta séptima categoría, como la *cópula* (amorosa y existencial) entre ambas partes. Ambas son lo que son en razón de esta ulterior determinación de dicha *cópula* (EE: 28-29).

En este primer acontecer las *dimensiones del símbolo* son aquellas *condiciones* (categorías en sentido kantiano) que hacen posible este acontecimiento. En definitiva, las determinaciones que hacen posible que simbolizante y simbolizado coincidan, «suturándose», pues lo que caracteriza al símbolo es justamente una *escisión originaria*. Estas condiciones son las categorías que

tienen aquí la especificación simbólica. «Tales categorías pueden establecerse con tan solo perseguir el recorrido de ese movimiento que se consuma en la coincidencia entre ambas partes. Son, pues, distintos escalones o gradas que conducen a esa prueba o experimento decisivo en el cual “se lanzan conjuntamente” la parte simbolizante y la parte simbolizada» (EE: 30).

La *consumación simbólica*, como historia de lo sagrado, es otra forma (la simbólico-religiosa) de pensar el *ser del límite* bajo dos claves complementarias de esta idea filosófica, que son el *despliegue categorial* y el *principio de variación*. «Ese carácter escalonado permite formalizar esas categorías en términos musicales, a modo de distintas *claves* que cubren el espacio simbólico: aquel ámbito que debe ser recorrido para que tenga lugar el acto o acontecimiento simbólico» (*Ibid.*). A este carácter escalonado también se debe el *desgranamiento* de las categorías simbólicas en categorías sobre *lo simbolizante* (*Materia, Cosmos, Cita y Lógos*), categorías *sobre lo simbolizado* (*Claves hermenéuticas y Sustrato místico*) y la *categoría relativa a la consumación*: la *determinación unificadora* que representa la conjunción de las dos partes del símbolo.

Las *categorías simbólicas* no son un *enlace* de juicios (como las kantianas), ni tampoco un *examen* de las formas genéricas del lenguaje (como en Aristóteles), sino que forman parte de un proceso en el cual tienen que darse unas condiciones. «Lo que permite establecer aquí una *tabla categorial* es el análisis del proceso en virtud del cual tiene lugar el acontecimiento simbólico (o encaje unificador de las dos partes, simbolizante y simbolizada)» (*Ibid.*). Son condiciones escalonadas, necesarias para determinar la parte simbolizante, simbolizada y unificadora del símbolo. De este modo, en la constitución de la *parte simbolizante* tienen que darse *cuatro condiciones*: poseer un «sustrato *material*», que esté dispuesto en un *cosmos* o *mundo*, un *cosmos* que se convierte en escenario para un *encuentro* o *cita* entre la presencia sagrada y el testigo y, finalmente, que ese encuentro pueda consumarse a través de un *lógos* (una palabra real o escrita).

Estas cuatro condiciones son las cuatro categorías que determinan la parte simbolizante. Es decir, la *parte manifiesta y disponible del símbolo* (una de las partes de la moneda partida). Por eso mismo, por cuanto representan solo una parte del símbolo, *la parte disponible*, éstas remiten y reenvían a otras condiciones que son las que corresponden a esa «otra parte» del símbolo que se halla «en otra parte»: *la parte simbolizada e indisponible*. Estas son las categorías de *lo simbolizado*. La primera, «el símbolo manifiesto debe reenviar hacia ciertas claves hermenéuticas que permitan determinar las figuras (ideales) en virtud de las cuales se puede fijar el sentido del símbolo manifiesto» (EE: 31). Esta es la quinta categoría simbólica. Y segunda, la sexta determinación, «las claves exegéticas tienen necesariamente que chocar con un límite mayor que anonada toda inquisición de sentido de manera que solo en *forma mística* puede consumarse la remisión» (*Ibid.*).

Una vez determinadas las condiciones simbolizantes (materia, cosmos, presencia, *lógos*) y las relativas a lo simbolizado (claves de sentido, sustrato místico), entonces se han fijado ya todos los requisitos indispensables para que pueda producirse el acontecimiento simbólico; solo resta, pues, determinar las condiciones de la ulterior unificación de las dos partes del símbolo. Surge entonces la última y decisiva categoría, la que establece la necesidad de ese restablecimiento de lo distante y separado (*Ibid.*).

Trías también llama la atención sobre el *carácter emparejado* de las categorías, «excepto la última». «Forman parejas o *szygias* para decirlo en terminología gnóstica. Deben, pues, ser tratadas de dos en dos. Los términos de cada pareja mantienen entre sí una relación de complicación, o de mutua atribución» (EE: 71). Este emparejamiento genera tres bloques

categoriales: *cosmológico* (matriz y cosmos), *interpersonales* (cita y logos) y *hermenéuticas* (claves y sustrato místico). Se trata de una sinergia interna inter-categorial, no obstante, lo fundamental de las categorías es que todas ellas conducen y apuntan a la última categoría. En estos bloques, sin embargo, se da una relación de necesario entrelazamiento que proporciona sentido a todo el proceso categorial: «la primera categoría de cada bloque categorial es, sin embargo, la condición de posibilidad de la segunda. Esta última es, en cambio, la consumación del marco de realidad que la primera establece (su causa final, su *entelequia*)» (*Ibid.*).

Esta concepción de los emparejamientos hace del *bloque cosmológico* aquel que determina el *hábitat* o *escenario* que hace posible el encuentro entre la presencia sagrada y el testigo. Representa la determinación de un lugar ordenado, propio y determinado e, igualmente, de un tiempo propicio. El *bloque interpersonal* determina la relación entre los personajes de la *cita*, «los personajes que consuman el drama y acontecer simbólico». Es la *categoría de la relación*. Una relación que tiene una cita *como fundamento*, pero que, igualmente, se consume en una *palabra* que es *diálogo* oral o escrito (palabra sagrada o libro santo). Quizá aquí hay que resaltar que la iniciativa parte de la divinidad. «*Dios sale al encuentro*». El *bloque hermenéutico*, por su parte, representa las *categorías del reenvío y remisión* a lo simbolizado del símbolo.

El *bloque hermenéutico* significa la búsqueda de sentido del acto comunicativo que ha tenido lugar en el *bloque interpersonal*. Es la búsqueda de claves disponibles o también la remisión a lo recóndito e indisponible, como exégesis mística. La alegoría y las visiones forman parte de este grupo categorial. Son claves que «solo alcanzan su plenitud semántica cuando rebasan el horizonte de la significación y se deslizan hacia el punto de fuga que dicho límite, u horizonte, no puede dejar de señalar. En la paradoja del encuentro místico se consume la intencionalidad hermenéutica característica de este tercer y último bloque categorial» (EE: 72). Este enfoque da cuenta de la *sincronía categorial*: cada revelación se determina por sus relaciones *sincrónicas* con las demás. *Definen el espacio lógico del acontecer simbólico*. «Tal espacio lógico constituye la estructura, constante y fija, que se da en *todo* acontecer simbólico» (EE: 34). La imagen triasiana es la de una *lectura horizontal* de la trama categorial.

Esta lectura sincrónica es la que permite comprender que cada categoría es relativa a todas ellas, porque forman parte de un mismo *tema*. «En todo acontecer simbólico se hallan siempre presentes *todas* las dimensiones (ya que cada categoría es *relativa* a todas ellas, del mismo modo como un determinado intervalo musical, do mayor, por ejemplo, lo es en relación a todos los que se distribuyen en el espacio musical del “temperamento igual”)» (EE: 35). Pero, asimismo, la trama categorial tiene una lectura vertical, que es justamente la que le da dinamismo e historia y en cierta manera completa la primera lectura sincrónica. Pero, sobre todo, la que hace que cada categoría pueda ser tónica o dominante en un determinado tiempo histórico (*eón*) «Debe decirse que ese espacio lógico y estructural debe aparecer siempre, lo mismo que toda frase musical, en una determinada *clave* que permite su exposición (diacrónica). Pues bien, esas mismas categorías son las que permiten determinar dichas claves» (*Ibid.*). Esta es la lectura vertical diacrónica.

La *conjunción de estas dos lecturas horizontal y vertical* es, en definitiva, la que hace posible comprender el *acontecer simbólico* como *acontecimiento histórico simbólico-religioso*. Se trata de una lectura transversal (en diagonal) que surge de la coincidencia entre la disposición vertical y la horizontal. «De la conjunción de esas dos coordenadas, surge una progresión escalonada, la que puede percibirse en las casillas subrayadas en negro, las cuales revelan la *clave* que, en cada evento simbólico, interviene como “elección tonal”, o como clave desde la cual se organiza el espacio lógico del símbolo» (EE: 36). Esta sería una lectura completa sincrónica, diacrónica e histórica (*entrecruzada*). Esta disposición categorial es la que determinará el despliegue de *La edad del espíritu*. Las categorías subrayadas en negro se

llamarán «*revelaciones*» que van a ser definitorias de los *eones* o avatares que corresponden a cada categoría.

Sincronía Diacronía	Materia	Cosmos	Presencia	Lógos	Claves ideales	Lo místico	Conjunción simbólica
Materia	Materia						
Cosmos		Cosmos					
Presencia			Presencia				
Lógos				Lógos			
Claves ideales					Claves ideales		
Lo místico						Lo místico	
Conjunción simbólica							Conjunción simbólica

Lectura transversal de las categorías simbólicas - *experimentum crucis* (EE: 35)

De este modo, las distintas revelaciones categoriales significan la comparecencia del símbolo bajo una determinada clave. Una comparecencia histórica desde esta visión del *acontecer simbólico-religioso*. Según Trías, «puede decirse, en efecto, que, en cada *eón* o avatar, el conjunto de todas las dimensiones del símbolo comparece organizado a partir de la hegemonía de una de ellas, que sobredetermina a las demás y actúa a modo de “tónica” respecto a las otras» (*Ibid.*). Así, pues, cada revelación es *sucesiva*, (*progresiva y pedagógica* se podría decir) a través de la cual se va formando el acontecimiento. Se trata de un *engarce escalonado*. «La revelación es, de hecho, el modo a través del cual destaca el acontecimiento simbólico las distintas determinaciones categoriales que lo hacen posible» (EE: 36)⁵⁴⁸. Para Trías, *revelación* es «aquello que se hace presente y manifiesto a través del símbolo: lo que *aparece* del núcleo (=x) de lo sagrado y santo. Es, pues, el *fenómeno* mismo de lo simbólico (o de lo sagrado en su mostración “fenomenológica”))» (EE: 36, *nota* 36).

Una relación relevante a determinar en *La edad del espíritu* es la existente entre *categoría* y *eón*. Para Trías, «toda categoría, sea simbólica o espiritual, tiene por referente una *idea* a la cual trata de conceptuar» (EE: 390). En este sentido es una *condición de posibilidad*, tanto del *acontecer* simbólico como espiritual, pero también de la *experiencia* de estos acontecimientos. «Puede decirse que el acontecimiento, y la experiencia ligada a éste, puede ser *reflexionada* a través del conjunto de categorías que lo van configurando, y que a la vez constituye la trama de condiciones de posibilidad del mismo» (EE: n. 365). Cada categoría es una *condición de posibilidad*, un *acontecer* y una *experiencia de un mismo tema*. Desde esta perspectiva, cada categoría es la «conceptuación» de una de las determinaciones necesarias que hacen posible un *acontecer* y la experiencia ligada al mismo.

⁵⁴⁸ Esta noción de «*revelación*» tiene las características del concepto cristiano que define la teología fundamental. Desde la visión cristiana la *revelación* es *divina*, obra libérrima y gratuita por parte de Dios que sale al *encuentro* del hombre. Es un «hecho contingente, no predeterminado, cuyo origen no está en las fuerzas nativas de lo que existe, sino en la indeterminación de la voluntad. Dicho brevemente, la revelación se da en la historia y tiene la forma de un hecho histórico» (C. IZQUIERDO URBINA, *Teología fundamental*, Euns: Pamplona 1998, p. 79). Según Izquierdo Urbina, «de un modo general, podemos afirmar que, en la concepción cristiana, la revelación es autorrevelación de Dios, en el sentido de *autocomunicación* y *automanifestación personal de Dios al hombre*» (*Ibid.*, p. 57). En los Padres de la Iglesia, donde esta noción se convierte en un concepto fundamental, la revelación tiene, además de ser un *encuentro* propiciado por Dios, un carácter *histórico, pedagógico, progresivo* y *escatológico*. Evidentemente, aunque tiene el sentido profundo de la «*dabar Yahvé*», se trata de una revelación que son palabras y hechos cuya plenitud es Jesucristo.

Esta *idea* de la *conceptuación* de una determinada categoría constituye un «*paradigma histórico*» que domina en una época determinada. «Al curso de esa idea en dicha época (o régimen específico de acontecer y experiencia) es a lo que en este libro se llama *eón*» (EE: 390). Un *eón* es, así, una época histórica dominada por una determinada revelación. No obstante, para Trías, tiene un sentido particular concreto: «expresa una determinación categorial permanente, de validez “sincrónica”, pero que despliega su hegemonía en una determinada época. Es un concepto metodológico que articula el plano sincrónico y diacrónico» (*Ibid.*). En este sentido, aunque tenga parecidos con la noción de «paradigma» de cuño kunhiano o con la «*episteme*» foucaultiana, no es una noción que se deja al *azar* como en estas concepciones. «Aquí, en cambio, se busca una *ratio* que permita determinar, desde un modelo estructural (sincrónico y diacrónico), lo específico de cada *eón*» (EE: n. 366). Es decir, *el eón está determinado por la propia categoría hegemónica*⁵⁴⁹. «A cada categoría corresponde un *eón*» (EE: n. 131).

La razón fronteriza desarrolla esta idea del *eón* como *variación* que implica la hegemonía de una determinada declaración de este sistema. «En cada variación se restablece el sistema en su conjunto, pero cada vez en función de la hegemonía de aquella función tónica que asume una u otra determinada categoría» (RF: 1346). Este es el *principio de variación* que hace que las categorías se puedan comprender diacrónica e históricamente como *acontecer* del ser del límite. Aquí también se pone de relevancia el carácter sucesivo categorial, pero igualmente su dimensión tónica en un determinado tiempo histórico. «En cada caso la categoría se caracteriza por configurar un mundo propio, un microcosmos», según Trías, esto es lo que en *La edad del espíritu* llama «*eón*, es decir, época, avatar o mundo en el cual se acoge, en la facticidad, lo que es, o lo que “siempre es” (*aei on*)» (*Ibid.*).

Podríamos decir, entonces, que el *eón* constituye la forma de aparecer una categoría *límitrofe* en un determinado *acontecer histórico* (del *ser*, del *símbolo*, del *espíritu*). En este sentido, no se asimila ni debe confundirse con lo que se entiende por *historia* y su división en «*épocas*» y «*periodos*». Aquí, en el caso del *acontecer simbólico*, «la historia discurre y transcurre al compás que le marca» este acontecimiento y su recreación en categorías. «Pero eso no impide que puedan trazarse ciertas analogías entre lo que aquí constituye un *eón* y un marco histórico y cultural, o geográfico, determinado» (*Ibid.*). En definitiva, los *eones* aquí son «*edades simbólicas*» que, aunque puedan tener coincidencias con la ciencia histórica, «no pueden extrapolarse de forma mecánica a lo que, en términos de “historia material” (relativas a las condiciones económicas, sociales o políticas, o de “historia de las mentalidades”), puede entenderse por tal, por mucho que mantenga obvias relaciones también con otros posibles enfoques de aproximación al hecho histórico» (EE: n. 14).

Puede decirse, pues, que toda categoría es susceptible de una triple lectura: como categoría relativa a la progresión de dicho engarce (que revela la conjugación entre las épocas, o entre las categorías que actúan como «*tónica*»); tal sería la lectura (en diagonal) de la tabla categorial; o bien como categoría subordinada a aquella que ejerce cada vez su función de categoría hegemónica (lectura horizontal del cuadro) y por último como categoría que se esparce «*verticalmente*» por la totalidad del espacio lógico, quedando cada vez especificada y modificada en función de la categoría dominante (así, por ejemplo,

⁵⁴⁹ Trías también sostiene que nada tiene que ver el uso de este término «*eón*» con el usado por Eugenio D’Ors en su proyecto de «filosofía de la cultura», como «relativo a ciertas “constantes” recurrentes que insisten y resisten a los avatares del devenir histórico» (EE: n. 366). El término, tal cual lo usa Trías, es de origen gnóstico, especialmente la gnosis valentiniana. *Eón* en este sentido tiene un carácter ciertamente de «“constante” estructural». No obstante, «en este curso diacrónico una determinada categoría ejerce su hegemonía sobre todas las demás, ordenándolas y redefiniéndolas desde y a partir de su carácter específico» (*Ibid.*)

«materia», que aparecería y reaparecería cada vez, modificada según cual fuese la categoría dominante).

Podría decirse asimismo que las categorías se hallan en estado de latencia «antes» de que comparezcan como formas dominantes, o que ejerzan función de tónica. Así por ejemplo mundo, presencia, *lógos*, etc., subsisten como formas latentes en el primer eón, el que establece la hegemonía de la categoría de materia. Asimismo puede afirmarse que las categorías que han sido ya objeto de revelación, o que han establecido su hegemonía en un eón determinado, reaparecen luego, pero como formas presupuestas. Las categorías pueden ser, por tanto, *latentes, hegemónicas o presupuestas* (EE: 44-45).

3.2.1 Las categorías y eones simbólicos

La exploración que se hace aquí de cada una de las *categorías y eones* que corresponden al acontecer simbólico, como las que se harán en el «segundo ciclo», las llamadas «categorías espirituales», representa, ante todo, una *caracterización general*. No se pretende exhaustividad, sino destacar de modo general los elementos más importantes de cada categoría y del eón que le corresponde. No constituye el objetivo principal de esta investigación la exposición, el análisis o interpretación de cada una de las categorías. Sin embargo, tenemos que decir que la profundidad desplegada y la profusión de datos es ya un aporte fundamental de *La edad del espíritu*. Una vez hecha esta advertencia metodológica, podemos afirmar que nuestro principal objetivo radica en la propuesta final en la que concluye esta obra maestra del *quartier* religioso. De este modo, la interpretación que se hace aquí no abarca, directamente, el *contenido* integral de la obra, ni crítica ni hermenéuticamente. Parte de la premisa de que se trata de una *arqueología de las principales ideas religiosas y filosóficas* de la humanidad, especialmente en el ámbito occidental.

La conclusión de *La edad del espíritu* es la propuesta fundamental triasiana del barrio simbólico-religioso: *pensar en unidad sintética* (arquetípica) *lo que en esta obra se desplegó de modo separado e independiente, espacial y temporalmente, además, en hegemonía y ocultación respectiva*. Trías propone aquí una «*religión del Espíritu*» que correspondería con la venidera «*edad del espíritu*». Constituye un ideal de la filosofía del límite. Pero, también, una posibilidad real para el *pensar simbólico-religioso* de la filosofía y de la propia religión en un contexto *policéntrico*, dominado por el paradigma tecno-científico, a la par que se descubren *formas perversas de retornar lo religioso* reprimido y ocultado en la edad de la razón. Algunas de ellas son el fanatismo, el fundamentalismo e, incluso, el irracionalismo del fideísmo. Como hemos dicho, el despliegue que sigue tiene la forma de una *caracterización general*⁵⁵⁰.

Primera categoría simbólica. La «*materia*» es la primera determinación que comparece en este examen fenomenológico del acontecer simbólico. Propiamente, representa el *hecho religioso que domina la protohistoria* y que *tiene en las cuevas la mejor expresión y vestigio de su comparencia*. Se podría decir que es la categoría matricial, la «*Magna Mater*», que tiene en estas huellas prehistóricas el primer santuario. Son testimonios vivos las pinturas rupestres de Pech-Merle, Lascaux, El Castillo o Altamira. Se le puede definir como «el santuario de la prehistoria». Una de las primeras definiciones de este esquema es la propia de *materia*. ¿Qué se entiende aquí por categoría *matricial*? Según Trías, lo primero es librarse de nuestras representaciones comunes sobre lo que pueda significar el término *materia*.

⁵⁵⁰ Además de las interpretaciones posteriores que hace el propio Trías a *La edad del espíritu*, a las que se ha hecho referencia (CC: 75-85, 103-120, entre otras), están las continuas síntesis que desde diversas perspectivas ofrece la propia obra triasiana y que se convierten en claves interpretativas de aproximación a esta magna *arqueología simbólico-filosófica* (EE: 24-26, 31-32, 35-38, 42-43, 71-72 y, sobre todo, el «Índice analítico y conceptual» ofrecido por el propio Trías al final de la misma (517-523).

Para Trías, «materia significa, etimológicamente, madre y matriz. En griego *hýlē*, materia, materia significa bosque, y madera del bosque. Los estoicos llamaban a la materia *silva*, selva: el lado silvestre, salvaje y boscoso que debe ser “clareado” para que pueda resplandecer la forma» (EE: 52). Constituye una determinación de la materia como la *Jóra* platónica, materia indeterminada sobre la cual crea el demiurgo cósmico. En cuanto *materia matricial*, representa un regazo previo a su eclosión como cerco del aparecer. Comprende así la dimensión material del símbolo. «Constituye la primitiva y proteica condición de posibilidad del acontecimiento simbólico» (EE: 55).

Es, si se quiere, el caos (*jáos*) que todavía no ha abierto, en forma de bostezo, la diferenciación entre el cielo (Urano) y tierra (Gea) según lo relata la *Teogonía* de Hesíodo. O es la «tierra desierta y vacía», o las aguas tenebrosas, sobre las que se cierne el espíritu (*ruah*, en hebreo) de Yahveh antes de separar, en virtud de la palabra imperativa creadora, luz de tiniebla, aguas superiores y aguas inferiores (según el relato sacerdotal del Génesis bíblico) (EE: 53).

Es una materia que reviste significado de *poder de vida*. Se materializa en la gruta, en la caverna. «La presencia de ese poder se manifiesta, sobre todo, en las paredes y en los techos de la gruta, haciéndose patente por medio de los propios accidentes del muro. El testigo reconoce esa presentación mediante el subrayado de alguno de estos accidentes: consigna en ellos ciertas marcas que rubrican su carácter sagrado» (EE: 58). En cuanto a las impresiones en los muros y techos de las cuevas, la mano pintada representa el vestigio más elocuente de esta dimensión matricial simbólica. «Esa silueta de la mano constituye, en efecto, la primera marca simbólica de la intervención del testigo. Puede afirmarse que esa silueta da origen a la institución simbólica. Expresa la conjunción del testigo y la presencia a través de la simbiosis de la mano con el muro. Las dos partes del símbolo quedan estampadas en esta unidad copulativa» (EE: 59).

Trías incluso sostiene que algunos dedos de la mano dibujada aparecen amputados. «Han debido ser ofrecidos en prenda o en sacrificio con el fin de poderse consumir esa unidad simbiótica» (*Ibid.*). Es categoría de una determinación preparatoria, en cierta manera una proto-religión. Las imágenes pintadas en los muros de las cuevas «constituyen apariciones que delatan los múltiples rostros de la hierofanía primordial invocada, Gran Animal, *Magna Mater*, entraña matricial de la caverna» (EE: 61). En definitiva, representa la dimensión salvaje del símbolo, pero es al mismo tiempo, la materia de todas las demás categorías. «Constituye el presupuesto positivo sin el cual no puede darse el acontecer simbólico» (EE: 32).

Segunda categoría simbólica. La declaración «cósmica» representa la *creación del mundo*, el «templo cósmico». En el despliegue diacrónico-histórico implica un *eón* que podemos situar en Egipto y Mesopotamia. En esta revelación «del mundo salvaje del primer *eón* transitamos, aquí, hasta la constitución del mundo “bárbaro” de la organización ciudadana y estatal» (EE: 41). Es así la *determinación de la constitución del cosmos*: una creación determinada y ordenada. «Ahora el mundo entero, el cosmos, con sus puntos cardinales, sus orientaciones, sus jerarquías (cielo, atmósfera, tierra, subsuelo) constituye el ámbito en el cual se “delimita” (como templo) el espacio de revelación de lo sagrado» (EE: 42). En cuanto definición de la *creación del mundo*, la figura hierofánica preponderante va a ser la del *creador u ordenador*. Domina así «la figura del “Dios creador del mundo”, demiurgo o cosmocrátor» (EE: 78).

La categoría cósmica, como todas las declaraciones simbólicas, a las cuales se les contraponen una determinación negativa, «correlato *umbrío* de la misma, que evidencia la potencia sagrada (en el sentido de lo maldito, impuro y execrable) de la *cesura*, o de la *limitación* inherente a *ser del límite*» (*Ibid.*), también tiene su antípoda. Aquí lo contrario al

símbolo cósmico es el *caos*, «o el *abismo* originario (sima profunda, garganta abierta o bostezo)» (EE: 79). Hay que recordar que el cosmos representa la ordenación de la *matriz*, materia salvaje. En cierta manera hay una dialéctica interna entre el *caos* de la matriz y el *cosmos* que se inaugura. Constituye la segunda época del mundo. «Se ha traspasado del hondón de las cuevas al cielo abierto, o de la entraña matricial de la gruta al estallido de toda la amplitud y vastedad del cosmos, con su firmamento estrellado, constelado de astros, como genuino techo del templo que entonces se instituye» (EE: 81).

En este eón del *cosmos*, o creación y ordenación del mundo, la figura predominante hierofánica ya no será la *Magna Mater* de la protohistoria, ni el binomio «entre la Hembra y el Gran Animal que todavía prevalece en el neolítico» (EE: 83), aquella «Venus genesiaca» en la que se destacan sus órganos sexuales, macizas formas traseras y ubres abundantes, que contrastan con la cabeza pequeña. Ahora, en este eón, la figura sagrada dominante y hegemónica la constituye una divinidad masculina. «Un Dios con atributos viriles, preferentemente itifálico, que acaso adopta la máscara animal o el recubrimiento zoomórfico como emblema de majestad (como en la imaginería egipcia, en cuyo panteón se alterna el antropomorfismo de las teofanías con un complejo cortejo de abigarradas figuras zoomorfas: chacales, halcones, escarabajos, bueyes y gatos divinizados)» (*Ibid.*).

En cuanto a la figura hierofánica, un creador y ordenador del mundo, demiurgo o cosmocrátor, lo constituyen «Enlil, y sobre todo Marduk en el panteón mesopotámico: Amón, Ra, o el complejo entramado de Osiris, Horus, Isis en la mitología y en el panteón egipcio» (EE: 84). En cuanto al *templo*, es esa misma ciudad, ciudad-estado. «Pero lo específico de este segundo eón es la fundación inaugural de ese templo del mundo que es la ciudad, ciudad-estado; o el gran estado que sobrevuela la particularidad de un racimo de importantes ciudades» (*Ibid.*). Un dato característico de este eón es la distancia infinita que media entre la figura presencial sagrada y el testigo. En cuanto a la realización simbólica relativa a esta época, esta se manifiesta en el culto y la fiesta.

Según Trías, «en la fiesta que recrea y revive ese acto originario que el mito revela y que la teofanía del Dios Creador acoge con el himno o en la salutación; tal fiesta da vida y vigencia al templo cósmico que confiere forma simbólica al acontecer propio y específico de este eón» (EE: 91-92). Por lo que respecta al culto, «puede decirse que la totalidad de las dimensiones simbólicas son finalmente agrupadas y convocadas en una celebración ritual y sacrificial que testimonia el carácter cosmológico y cosmogónico del acontecer simbólico de este segundo eón» (EE: 92). Este bloque categorial cosmológico tiene la importancia de ser la *materia ordenada* para las demás declaraciones simbólicas, «las restantes categorías se organizan, ahora, en y desde la determinación dominante de ese acto originario cosmogónico que el mito y el sacrificio reviven y rememoran» (EE: 42).

Tercera categoría simbólica. Constituye la *determinación de la «cita»*. Es la categoría del *encuentro simbólico*. Según Trías, «la religión debe definirse como la cita del hombre con lo sagrado» (CC: 156). Esta declaración tiene la importancia de constituir la *cita* a partir de la cual se da cuenta del «*cósmos*», pero también de los relatos genesiacos o *categoría matricial*. Al mismo tiempo, constituye la revelación que va a ser el contenido de la definición del *lógos*, determinación que completa este bloque interpersonal categorial. Igualmente, será el referente simbolizante y simbolizado del bloque hermenéutico que indaga el sentido de lo que en el acto comunicativo se produce, tanto a través de las claves exegéticas como del sustrato místico. Entre los elementos importantes destacados por Trías sobresale radicalmente el *encuentro entre la presencia sagrada y el testigo*, así como los dos momentos derivados de la *cita*: el *momento de la revelación* y el *momento de la reflexión*.

En cuanto al momento de la *revelación*, representa la propia revelación del «símbolo». Una anticipación de la consumación que acontece en la séptima categoría de conjunción entre lo simbolizante y simbolizado. Trías destaca *cuatro áreas culturales en las que tiene lugar este encuentro*: India, Grecia, Irán e Israel. La primera revelación en todas estas áreas es politeísta, son panteones politeístas. No obstante, el segundo *momento de la reflexión trascendental* constituye también la orientación hacia una «*unidad trascendental*». Esta *unidad* no se dará sin las respectivas guerras entre dioses. Sin embargo, se impondrá la idea de un principio, bien monista, bien monoteísta. Esta reflexión comprende los *Vedas* de la India; la revelación de *Ahura Mazda* a Zaratustra en Irán; la epopeya o teogonía griega y la teofanía judía en el *Éxodo*.

Esta unión y bifurcación en dos grandes áreas culturales marcarán tanto la historia de las religiones como la historia de la filosofía. El paso, en este eón, de una visión politeísta a la conformación de una unidad trascendental (bien un *principio monista*, o bien un *principio monoteísta*), es un elemento fundamental en la configuración cultural de estas dos grandes áreas derivadas de estos cuatro centros. India y Grecia conformarán el «*área poético-filosófica*», por su parte, Irán e Israel configurarán el «*área profética sofiológica*». Para Trías, aquí tiene lugar el nacimiento de la filosofía como reflexión trascendental de un *principio monista*, pero también la religión en sentido *monoteísta*. La determinación de estas dos grandes áreas corresponde al momento de la *reflexión trascendental*, por la que no solo se establecen estos principios monista y monoteísta, respectivamente, sino dos modos de desplegar la reflexión trascendental. «En esa bifurcación entre “área poética” (India, Grecia) y “área profética” (Irán, Israel) se produce lo más característico de este tercer eón» (EE: 42).

Este eón, siguiendo el relato bíblico, se podría definir como el *paso del Génesis* (creación del cosmos a partir de la matriz) al *Éxodo* (lugar del *encuentro* entre la presencia sagrada, *Yahvé*, y el testigo, *Moisés*). No obstante, este es el nivel expositivo. *La cita constituye el dato inaugural del comienzo de toda la reflexión simbólico-religiosa*. A partir de ella se comprenden los eones precedentes, pero también se desplegarán las sucesivas determinaciones a partir de esta revelación simbólica del encuentro. «Lo sagrado, en esta tercera categoría, se presenta como la aparición. Aparición relativa a alguien ante el cual hace acto de presencia. Se le llamará el testigo de la aparición. Y al acto por el cual éste reconoce esa aparición puede llamarse el testimonio mediante el cual la aparición queda atestiguada como hierofanía específica, o como manifestación propia y particular de lo sagrado» (EE: 95). Especificando más detalladamente los dos momentos de este eón del encuentro, el primero lo constituye el *fenómeno de la hierofanía*, y el segundo la *reflexión* de este acontecimiento:

1. El *momento de la revelación* siempre será previo y antecedente al momento reflexivo. En el caso de la categoría tercera, tal revelación constituye la manifestación presencial de una multiplicidad de teofanías en formas himnicas invocadas y convocadas por el testigo, el hierofante, y que contienen complejas mitologías susceptibles de ser dramatizadas a través del culto y del sacrificio.

2. El *momento de la reflexión*, que es siempre *a posteriori* en relación a la previa y presupuesta revelación. Esa reflexión indaga una razón que conceda sentido a esa multiplicidad poliforma de figuras, así como al ritual sacrificial que en torno a ella se establece. En el marco de esa reflexión se promueve el *concepto trascendental* que determina la condición de posibilidad de toda la trama presencial que de este modo se constituye. Esa reflexión promueve una inflexión de multiplicidad teofánica y de los elementos del ritual sacrificial hacia aquello (=x) que puede conceder *unidad trascendental* a esa profusión, desvelando asimismo su oscura razón (su razón de ser y su sentido) (EE: 98).

En definitiva, se han de distinguir dos momentos en la *cita* categorial del encuentro. El primero es el *fenómeno* y el segundo su *autorreflexión*. En cuanto *eón* de la cita entre la presencia sagrada y el testigo, Trías distingue las *cuatro áreas culturales* de encuentro que confluirán a la postre de esta categoría en dos áreas claramente diferenciadas. «Hay múltiples constelaciones simbólicas en las que el tercer eón se constituye: distintos modos de responder a una misma exigencia presencial. En todas ellas se produce ese tránsito paulatino desde el *momento de la revelación* hasta el *momento de la reflexión*. Esas constelaciones establecen importantes diferencias culturales entre sí» (EE: 99). No obstante, en todas ellas se advierte la misma hegemonía relativa a la determinación de la *cita*. Estas cuatro áreas culturales son, así, cuatro modos de modular en clave presencial el acontecimiento simbólico del encuentro, representan cuatro panteones.

La primera área cultural la constituye la India védica y corresponde con aquella que se codifica en los *Vedas*. «En esa área la revelación de la *categoría empírica* de presencia da lugar a una *reflexión trascendental* en la que se traspasa de la multiplicidad de las teofanías que el ritual sacrificial descubre a la *unidad trascendental* que constituye la fuente emanativa de todas ellas (*Brahma*)» (EE: 99-100). Esta reflexión se descubre en «los últimos himnos de *Rg-Veda*», así como en los «comentarios brahmánicos» y en «los primeros *Upanisads*». Por lo que respecta al *área cultural iraní*, sustrato indo-iranio, «en él se descubre la *categoría empírica* de una revelación que es reflexionada a través de la gran reforma zarathusthriana (de lo que dan testimonio los más antiguos *Gathas* del *Zend Avesta*)» (EE: 100). Como figura sagrada destaca la personificación de un «Señor del mundo» y de toda la creación. «*Ahura Mazda*, el *Dominus* del universo, que requiere el concurso del testigo presencial bajo la forma del profeta del único Dios (*Zarathusthra*)» (*Ibid.*).

En cuanto al *área cultural griega*, de la multiplicidad teofánica del Olimpo, cuya sustancia narrativa o primera revelación la constituye la epopeya, especialmente *La Ilíada*, se va configurando una reflexión en términos trascendentales. «Tal sustrato es determinado por la especulación fisiológica (y teológica) de los pensadores presocráticos» (*Ibid.*). En la filosofía presocrática significa la búsqueda de un principio único gobernante de todo (el *arjé*). Por lo que respecta a la *cultura judía*, según Trías, «a partir del relato genesiaco y del establecimiento del marco presencial del encuentro entre el testigo profético y su Dios (Yahvé), se efectúa una reflexión trascendental sobre las condiciones de ese encuentro y de la *elección* que estipula, en forma de alianza entre la presencia y el testigo, en relación al “pueblo de Dios”» (*Ibid.*). Para él, esta reflexión trascendental ya está presente en la «última legislación» de la Torá, en el *Deuteronomio* (de hecho, el término «*Deuteronomio*» significa, *segunda ley*) y, sobre todo, en la *tradición profética*.

En estas *cuatro áreas culturales* la determinación categorial viene dada por el *encuentro* entre la divinidad que se revela y el testigo que la reconoce. El símbolo tiene aquí el carácter y significación de revelación. «Lo que se revela es el símbolo: forma presencial de lo sagrado que requiere el concurso de un testigo» (EE: 103). Es decir, *lo sagrado se desoculta y se manifiesta* a través del *símbolo*. «Recorre el trecho que conduce del cerco hermético a su comparecencia en el cerco del aparecer. Y halla en éste al testigo que puede detectar y reconocer su presencia manifiesta» (EE: 103-104).

Una de las características que señala Trías, en esta etapa de la revelación, es el *carácter politeísta* con el que empieza toda la aparición del fenómeno simbólico. En todas ellas hay dioses amados y alabados, y dioses temidos y demonizados (*dia-bálicos*). No obstante, *prevalece la forma simbólica (sym-bálica)*. «En este tercer eón se asiste a una verdadera *guerra* entre dos generaciones de dioses» (EE: 105). *Antiguos dioses y nuevos dioses*. «Se trata, pues, de una guerra entre los dioses propicios y asistentes en relación al testigo (que los reconoce en

el culto, en el himno, en el sacrificio) y los dioses “libres” de ese condicionamiento testimonial que el culto sacrificial certifica» (*Ibid.*).

La *reflexión trascendental* también va configurando un *eón* en dos vías culturales de reconocimiento y exposición. En ella se afirman, de un modo radical, *dos principios trascendentales* que marcarán una bifurcación cultural: el *monoteísmo* y el *monismo*. «La *reflexión trascendental* opera en los tres planos del acontecimiento simbólico: teofánico, mítico y sacrificial. En el marco de la teofanía promueve la reflexión de la multiplicidad de presencias teofánicas en una *unidad trascendental* en la que puedan ser todas ellas replegadas» (EE: 109). A partir de esta reflexión se dibujan dos direcciones contrapuestas y decisivas. Por una parte, el Irán mazdeo y el mundo judío representan la orientación hacia una «unidad personificada». Un Señor, «*Dominus*», de toda la creación, «señor del paraíso zarathustriano, o del jardín del Edén bíblico» (EE: 110).

La otra orientación la constituyen la India y Grecia. Configuran el «*monismo trascendental*» que destaca esa unidad en términos filosóficos, «como principio impersonal y neutro, o verbal, que solo accidentalmente puede asumir carácter personificado» (EE: 110). Para Trías, aquí radica el origen de la *reflexión filosófica*. Desde este punto de vista, la filosofía tiene un doble origen: es un producto de Grecia y de la India. «*La filosofía nace a la vez en Grecia y en la India*, si bien, ciertamente, con un carácter marcadamente distinto en cada caso. En ambos mundos el conocimiento se orienta hacia el descubrimiento de la “palabra” o del *lógos* de una unidad trascendental que suele llamarse *ser* (*sat* en sánscrito; *eĩnai* en griego) que posee carácter *impersonal*» (EE: n. 75).

Por lo que respecta a estas dos orientaciones generales, *sofiológica* y *filosófica*, cuyo fondo distintivo es la *reflexión de la unidad trascendental*, darán lugar a dos grandes áreas de irradiación y bifurcación que dominarán en este eón y el siguiente sobre el *lógos*. Son el *área poético-filosófica*, la que se despliega en Grecia y en la India, y el *área profético-sofiológica*, la que se despliega y es común en Irán y el mundo judío. En este mismo sentido, el testigo de la presencia sagrada es el *poeta* en el primer caso, «invocador de la teofanía en el himno, o del despliegue mítico en la epopeya; poeta inspirado, o *rsi*; o bien poeta fecundado por las Musas, hijas de Mnēmosynē, la Memoria poética» (EE: 110-111). El *sabio* o *filósofo*, por su parte, es quien efectúa en esta área cultural la «*reflexión trascendental* sobre la invención *poética* (o sobre el sacrificio que hace productiva dicha invención)» (EE: 111).

En cuanto al *área profético-sofiológica*, el *testigo* es, primeramente, un *elegido* del Dios personal. Este es el *profeta*. «En esa elección se revelan los designios y propósitos (disposiciones voluntarias) de ese Único Señor que es el señor del Paraíso y del Edén. La *profecía* y la *sofiología* constituyen, en esta área, la *reflexión trascendental* respecto a esos designios y propósitos: los sucesivos pactos y alianzas entre la elección divina y la correspondiente elección del profeta respecto a su Dios» (*Ibid.*). En esta área cultural la dimensión temporal tiene una importancia singular, la historia y sus acontecimientos están en relación con la alianza establecida entre la presencia y el testigo que se hace «común» a la comunidad. En último término, la profecía concluye en una apocalíptica. El *área profético-sofiológica* no solo reflexiona los acontecimientos históricos, sino que le da un comienzo y un fin a la propia historia. En cuanto al *mundo poético-filosófico*, por las propias características esenciales monistas, «tales cuestiones son, en cambio, impensables».

En definitiva, esta *bifurcación* determina de dos modos distintos la identidad del testigo. En el *área poético-filosófica* lo representa el poeta, en cambio, en la *profético-sofiológica* lo representa el *profeta*. Igualmente acontece con la *unidad trascendental*, en un caso es un *principio monista generador de presencia*, que el sabio o el filósofo localiza. En el otro, es el *principio monoteísta* del *Dominus*, Señor del universo, que el profeta clama y proclama, y con

el cual se produce un pacto o alianza. Asimismo, la hegemonía de esta categoría la tiene el término *encuentro presencial*. «La palabra, el nombre divino, lo mismo que la escritura santa, todo ello no hace sino exaltar ese instante-eternidad del encuentro entre la teofanía y el testigo presencial (sea este Moisés, Zarathustra, Homero o el *rsi* indio)» (EE: 117).

La cuarta categoría simbólica. Es la *declaración del «lógos»*. Como características generales de esta determinación habría que mencionar, en primer lugar, *que es la categoría del lógos o palabra oral o escrita*. «La revelación se produce ahora como exposición verbal o escrita de ese encuentro entre la presencia sagrada y el testigo» (EE: 42). Se podría decir que es la definición de las «*sagradas escrituras*», bien de naturaleza *hímnica* o *épica* como en Grecia y la India, o bien *profética* como en Irán e Israel. «Palabra y escritura comparecen, pues, como una forma hipostática en la cual la revelación simbólica de lo sagrado halla así su consumación» (EE: 42-43). Constituye la declaración de la *consumación de lo simbolizante del símbolo*, o de otro modo, *representa al símbolo manifiesto en su dimensión simbolizante*. También va a ser el eón de la *distinción radical entre las dos áreas culturales*, a la vez que de la *cesura trágica en estas síntesis*.

En cuanto a la reflexión, la categoría del *lógos* está definida por las características de la *unidad trascendental*, *monista* en un caso (India y Grecia), y *monoteísta* en el otro (Irán e Israel). Tendrá *forma impersonal* en el área poético-filosófica, y *personalizada* en el área profético-sofiológica. Este elemento también distingue, tanto la naturaleza del testigo de la reflexión, *poeta* y *profeta*, respectivamente, como el carácter vinculante de la palabra revelada. *Declarativo* en el área poético-filosófica (India y Grecia) e *imperativo* en el área profético-sofiológica (Irán e Israel). Pero también es el eón de la cesura en estas áreas. Una crisis radical que llevará a nuevas síntesis: religión Jaína y budismo en la India, la emergencia de los grandes sistemas filosóficos en Grecia, la intensificación del dualismo zarathustriano y la crisis del exilio como manifestación de la ruptura de la alianza y, de alguna manera, la emergencia del cristianismo.

En este cuarto eón queda dicho todo lo relativo a la parte simbolizante del símbolo. «En esta cuarta categoría el proceso de autorreflexión de la razón, incoado en el tercer eón, alcanza su culminación. El nexo entre la aparición y el testigo halla en la comunicación, a través de la palabra y de la escritura, su causa final» (EE: 123). De ahí que es propiamente la *declaración de la palabra* como hipóstasis de la presencia revelada. En este sentido, «el testigo de la *palabra del ser* es el sabio, o filósofo; el de la *palabra de Dios*, es el profeta; el sabio alumbrado e ilumina el núcleo, replegado en sí, de la *fýsis* o de Brahma» (EE: 127).

La cuarta categoría es aquella en la cual la simbolización manifiesta alcanza su plenitud. Lo sagrado ya no se limita a hacer acto de presencia. No es únicamente *fenómeno*. Es, además, el *lógos* revelado de éste. No es tan solo la *primera hipóstasis* «descendente» que se desprende del núcleo sagrado y santo en forma de *presencia*. Ahora surge una *segunda hipóstasis*: palabra o *lógos* (EE: 132).

Esta palabra revelada en el área poético-filosófica será reflexionada como *palabra del ser* en un sentido impersonal o verbal. Por el contrario, en el área profético-sofiológica esta palabra revelada representa a la *palabra de Dios*. «La palabra, el *lógos*, dará lugar, en un área, a la identificación de esta *fenómeno-logía* con la *onto-logía* (así en Grecia y en la India). Por el contrario, en la otra área (Irán, Israel) la *fenómeno-logía* se desplegará como *teo-logía* (relativa a la presencia afirmada de un Dios uno y único)» (EE: 132). Igualmente, esta revelación en el área poético-filosófica dará lugar a la *filosofía*. En cambio, en el área profético-sofiológica dará lugar a un carácter histórico de la revelación que se determinará como «*historia de la salvación*». Este último va a ser un *elemento diferenciador de estas dos áreas culturales*. En

lugar de *historia salvadora* «se instituye en Grecia y en la India una reflexión relativa al *lógos* del Ser que debe en rigor llamarse filosofía» (EE: 138)⁵⁵¹.

Esta determinación y el eón que le corresponde es también la *categoría de la cesura* en estos marcos culturales. En la India se rompe la unidad trascendental, irrumpen posturas heterodoxas y surge la imagen del mensajero de la revelación. Significa la irrupción de la religión Jaína y del budismo. El *yoga* se plantea también como una solución, un método de liberación. Por lo que respecta a Grecia, la palabra divina y la humana dejan de rimar. «Se revela la *cesura trágica* que enciende y discrimina ambos planos, humano y divino. El posible mediador entre ellos, el héroe, lejos de aparecer como enlace simbólico a través de su palabra intercesora, evidencia hasta el paroxismo la herida trágica que establece el hiato y el divorcio entre dioses y hombres, o entre palabra sagrada y el testigo» (EE: 149).

La tragedia griega adquiere un carácter *catártico*. No obstante, revela al mismo tiempo la cesura entre los dioses y los humanos. La escisión está representada en la suerte o el azar personificada en la *Moira*, «etimológicamente botín, parte o lote que “toca” en el reparto bélico». «La *Moira* gobierna ciegamente los destinos tanto de los dioses como de los héroes y de los hombres» (EE: 152). También para los griegos la filosofía se convierte en liberación: *la liberación del mundo de las sombras*. Platón y Aristóteles, con sus respectivos sistemas filosóficos, representan la consumación de lo simbolizante del símbolo en el mundo griego.

Por lo que respecta al *Irán mazdeo*, la cesura la representa la intensificación del dualismo «zarathusthriano». En el ámbito iraní-mazdeo, tras la reforma de «Zarathustra», «el hiato trágico revelará una hendidura que afecta al mundo en su totalidad, objeto de una guerra infinita entre las potencias de Ahura Mazdā y las potencias adversas (de Ahrimán y sus *daeva* demonizados). Todo quedará escindido, afectado por la magnitud de la cesura» (EE: 157). Significa un maniqueísmo originario entre «*asha*» (verdad, justicia) y «*drug*» (engaño, error, tiniebla, despropósito). Hay una doble y contrapuesta creación: una buena y otra mala. Esta radicalización dualista resaltaré la insalvable diferencia entre la Luz y las Tinieblas. «Pero esa misma magnitud de la guerra entre ambas *elecciones*, que afecta a todo lo existente, propiciará una reflexión relativa al *lógos* capaz de mediar en esa lucha o de propiciar una salida salvadora a quienes perseveran en la comunidad de la recta elección» (*Ibid.*).

En esta reflexión «zarathusthriana» se dibuja la figura escatológica de un salvador, prefigurada en el profeta «Zarathustra»: «el *Saoshyant*, salvador escatológico, capaz de conducir el destino del mundo a una definitiva “discriminación” entre las formas luminosas y las figuras del mundo de la tiniebla» (*Ibid.*). Como sucederá en el ámbito judío, el contenido de este logos se manifestará a través de una *literatura sapiencial* que revela las claves de esta prometida *historia salvadora*, «en y desde los designios y propósitos originarios del Gran Dios, *Zerván*, de cuya cabeza surgen los dos gemelos y enemigos, *Ahura Mazda* y *Ahrimán*» (EE: 157-158). Esta revelación da origen a la historia salvadora de la que «Zarathustra» es mediador y anticipador del salvador definitivo que, evidentemente, acoge la revelación de *Ahura Mazda* (principio bueno) a la espera de la batalla final escatológica.

Finalmente, por lo que respecta al mundo judío *el profetismo representa el movimiento que revela el hiato trágico*. El exilio constituye la ruptura de la alianza y marca la gran cesura bíblica judía. «La revocación de una alianza rota entre Dios y su pueblo elegido, o entre Yahveh y la

⁵⁵¹ Para Trías, la filosofía como reflexión del *ser* tiene su origen en Grecia y en la India. En estas dos culturas se determina, según él, «el núcleo de la presencia (o *ser*) y de la palabra como un principio tendencialmente impersonal y neutro, o verbal. De ahí el *carácter monista* de este núcleo» (EE: 132). La filosofía, desde esta visión de la reflexión sobre una *unidad trascendental de carácter monista*, «no nace en Grecia como suele afirmarse en ámbitos europeos y occidentales. La filosofía, como repliegue de la multiplicidad de las teofanías hacia el orden de problemas que suscita la mediación “lógica” entre lo múltiple (entes físicos, multiplicidad de formas hierofánicas) y la unidad trascendental (*ser* en Grecia, *sat* en sánscrito), constituye una forma reflexiva que surge a la vez en Grecia y en la India» (EE: 138).

casa de Israel, evidenciada en los extravíos de ésta, cuya prueba trágica fatal la constituye la experiencia de la deportación, del exilio y del total ocaso de la monarquía davídica» (EE: 158). Pero esa queja trágica, *denuncia profética*, también está marcada por la esperanza de un mesías salvador, de una *renovación de la alianza*. Una alianza manifestada en algunos profetas –como el conocido «primer Isaías»– en términos universales.

Es la promesa de una nueva alianza. Es una espera mesiánica, algunas veces histórica y concreta, pero otras un mesías escatológico (al final de los tiempos). Por su parte, la literatura sapiencial (*Libro de la sabiduría, Proverbios, Eclesiastés*), «desvela el designio latente a la “providencia” de ese *lógos* salvador, que constituye la increada “sabiduría” (*sofía*) de Dios, y que proporciona las claves para comprender, en forma sapiencial, sus revelaciones» (EE: 159). También en el mundo judío, la literatura apocalíptica (*Daniel*, principalmente), promueve una revelación de esos designios en clave escatológica. *El que ha de venir*. El conocido *Deuteroisaiás* (cc. 40-55), destaca la imagen del «siervo de Yahvé». Una imagen central en el naciente cristianismo. *Jesús*, en la interpretación del Nuevo Testamento y de la teología posterior, *encarna este siervo*.

Tal horizonte escatológico adquiere registro apocalíptico en Ezequiel y Daniel, en los profetas menores y en la literatura de los apócrifos del Antiguo Testamento más tardíos (*Libros de Enoc, Testamento de los doce patriarcas*, etcétera), culminando, ya en el marco del primer cristianismo, en el gran libro del *Apocalipsis* de Juan de Éfeso. En cuanto al *lógos* de Dios, este comparece en forma de hipóstasis desplegada en las contaminaciones filosófico-sapienciales de Filón de Alejandría, y en el maravilloso *Evangelio de Juan* (dentro del marco del cristianismo naciente). Pero con todo ello ya nos adentramos en el siguiente eón, o en el marco analítico de la quinta categoría (EE: 159).

La *cesura* en el mundo judío se entiende propiamente como abandono del pacto y culmina como promesa de Nueva Alianza. «La cesura, en el ámbito profético-sofiológico, se plantea como ruptura de la alianza simbólica entre Dios y la comunidad de elección. O como desvío de ésta respecto a los mandatos y designios del propio Dios» (EE: 160). Evidentemente, la escisión trágica que significó el exilio solo puede ser *salvada* a través de una *nueva alianza*. Significa el renacimiento del «pueblo de Dios» como «retoño de la casa de David», pero también como «resto». «El cumplimiento del acontecer simbólico, y la culminación del *lógos* profético, se mantiene en vilo en este universo profético-sofiológico, en la espera del advenimiento del acontecer escatológico, o del “reino de Dios” que “está cerca y pronto ha de venir” (por mucho que no se tenga garantía alguna “sobre el día ni sobre la hora)» (EE: 161).

Para Trías, la reflexión del cristianismo naciente, especialmente en el evangelio de Juan, significa una concreción de lo *simbolizante del símbolo en la «encarnación del Lógos»*, que representa para este autor evangélico la encarnación del propio Dios. No obstante, como el propio Trías señala, es mucho más, corresponde propiamente a las *claves hermenéuticas* que se sitúan en la comprensión de la remisión hacia lo *simbolizado* del símbolo. Sin embargo es también una perspectiva que sitúa la consumación simbólica en el plano de la *«parousía»* (renovación total al final de los tiempos). «En el marco del cristianismo naciente, especialmente en el *Evangelio de Juan*, ese *lógos* ha hecho ya su aparición en el mundo, o ha “montado tienda” entre nosotros, si bien su pleno cumplimiento exige la venida de la *parousía*, o de la presencia consumada del reino de Dios» (*Ibid.*).

Al final de este cuarto eón puede decirse que el *lógos*, o la palabra sagrada, ha llegado a su plena manifestación. Lo que de él puede llegar a revelarse ante el

testigo ha encontrado su vía de acceso en una escritura que asume el carácter de presentación pública de la buena nueva, o de la feliz noticia relativa a la revelación. Nada de lo que pueda llegar a ser mostrado ante el testigo queda, pues, en la oscuridad. Se ha consumado, por tanto, la plena *comunicación* entre la presencia de lo sagrado y el testigo. El acontecimiento simbólico se ha hecho plenamente manifiesto dentro del cerco del aparecer en el que habita el testigo (EE: 162).

Finaliza así este eón del *lógos*, como manifestación plena –en el cerco del aparecer– de *lo simbolizante del símbolo* que, no obstante, ha tenido en la *cita* con lo sagrado una anticipación que invita a una consumación mayor: la de las dos partes del símbolo. Aquí, con esta *consumación de lo simbolizante* culmina una primera época simbólica. «Al finalizar esta primera *era* simbólica, relativa a la parte *simbolizante* del símbolo, se han fundado y constituido las llamadas “religiones universales” (con la excepción del islam, que aparecerá como el “sello” de todas las revelaciones, y que surge, como se verá, en el marco del *bloque hermenéutico* relativo a la parte *simbolizada* del acontecer simbólico)» (EE: 165)

La quinta categoría simbólica. Esta determinación corresponde a las «*claves*» *exegéticas* y *alegóricas del sentido del símbolo comunicado*. Esa palabra o escritura sagrada –revelada en la *cita* y transmitida (escrita u oralmente) en el *lógos*– es *interpretada* en estas «*claves hermenéuticas*». Se abre así el *bloque hermenéutico* de las *llaves exegéticas* y *sustrato místico* que significa una *remisión* desde *lo simbolizante* revelado hacia lo simbolizado indisponible. «Se exige indagar el sentido de lo que en el acto comunicativo se produce; o remitir el carácter externo y exotérico de este a sus claves recónditas, *exegéticas* y *místicas*» (EE: 72). En definitiva, este bloque categorial significa el *reenvío* del sentido del acto comunicativo, oral o escrito, a ciertas *claves exegéticas* o *místicas*.

Las definiciones del bloque hermenéutico reflexionan sobre el *horizonte de sentido*. Por una parte indagan las claves que permiten comprender la parte manifiesta simbolizante (quinta categoría), pero también lo que queda reservado e indisponible de este símbolo (sexta categoría). La quinta designación simbólica descubre un «primer mundo» que se contrapone al mundo externo en el cual ha tenido lugar la revelación literal y exotérica de la palabra o de la escritura. «Ese primer mundo configura un *pléroma* que preserva el sentido oculto y esotérico del símbolo manifiesto. El acontecimiento simbólico consiste entonces en la *ascensión exegética* hacia ese primer mundo que preserva y garantiza el sentido, o que permite abrir las llaves y los cerrojos del sentido del símbolo revelado y comunicado» (EE: 43). Es un primer mundo de carácter hermético que requiere llaves hermenéuticas (*exégesis* o *mística*) de acceso.

Las *claves hermenéuticas* representan una «*gnosis*», una iluminación liberadora y salvadora, un conocimiento reservado solo a iniciados. «Una iluminación relativa a las claves ideales del sentido que permiten abrir los cerrojos y los oídos a la verdad oculta y esotérica que encierra la palabra revelada o la escritura sagrada» (*Ibid.*). Esta quinta determinación –y el eón que le corresponde– representa la condición sin la cual *el símbolo quedaría falto de horizonte de remisión*. Es «la categoría relativa a las llaves hermenéuticas del sentido, o a las claves ideales (alegóricas, exegéticas) que permiten abrir la puerta y el camino hacia el sentido (hacia la parte indisponible simbolizada en el símbolo)» (EE: 33). En cuanto al eón que le corresponde, lo podríamos situar principalmente en el escenario histórico del gnosticismo y del cristianismo que desarrolló el «mundo tardío de la antigüedad greco latina».

Con la categoría de las «*claves hermenéuticas*» se inicia el segundo libro de *La edad del espíritu*, el cual despliega el *bloque hermenéutico* categorial y concluye en la *consumación simbólica* de la séptima revelación. A partir de aquí, Trías lleva a cabo lo que denomina «una drástica reducción» (EE: 173). Ahora *el relato se hace occidental*. «La exposición se limitará

al destino de ésta en el marco del mundo “occidental” correspondiente a lo que suele llamarse helenismo y mundo romano, especialmente al periodo imperial, con atención preferente a los movimientos llamados “sincréticos” que en ese mundo, y en esa época, se desarrollan» (EE: 173). En esta *reducción* cultural, Trías expone varias razones. Una sería la extensión que abarcaría un estudio con un horizonte más amplio. Un estudio que incluyera los «mundos orientales y extremo-orientales de la India, de China, Asia del Sudoeste, etc.», significaría «proporciones monstruosas».

Trías, no obstante, menciona otra razón que implica nuestra propia condición occidental (dominada por estas dos estrellas: primero la simbólico-religiosa, y luego la razón moderna). «El interés obvio que me despierta el mundo tardío de la Antigüedad grecolatina, en el seno del cual surge, entre otras cosas, el cristianismo» (EE: n. 131). Según él, con esta reducción y predilección, en cierta manera intenta aclarar sus propias tradiciones, las que determinan las formas de mentalidad y de formación simbólica que le son más próximas: «el *karma* de religión, cultura y mentalidad que arrastro. Tiene, pues, entre otras finalidades, cierto carácter “expiatorio” en relación a mis propios *fantasmata*» (*Ibid.*).

El inicio de este *eón* lo podríamos sintetizar con el término «entrecruzamiento», pero también «sincretismo». «Es obvia la contaminación de ideas *no griegas* en sistemas filosóficos como el estoicismo, por no hablar de los grandes movimientos religioso-sapienciales que solemos llamar gnósticos» (EE: 174). A esto hay que agregar la fuerza reflexiva de una religión en periodo de formación y consolidación. Este *eón* representa el *momento cristiano* que también significa un *entrecruzamiento* radical entre la tradición filosófica y la tradición sofiológica. «El inicio de una teología cristiana, a través de la patrística, presenta obviamente, junto con influencias griegas, un sustrato de origen procedente de fuentes judías, bíblicas» (EE: 174). El *entrecruzamiento* con el que se inicia el *eón de la categoría de las claves hermenéuticas* representa, para Trías, la síntesis reflexiva poético-filosófica y profético-sofiológica.

Al llegar al quinto *eón*, correspondiente a la quinta categoría, se produce (dentro del «mundo occidental») la convergencia asintótica de esas dos áreas, poético-filosófica y profético-sofiológica. Ambas tradiciones tienden a entrecruzarse, configurando un horizonte de síntesis que en muchas ocasiones se produce. Esta convergencia constituye, de hecho, una verdadera novedad en relación a las áreas preexistentes. Pero la dificultad de esa síntesis es grande y provoca espontáneamente fenómenos de agregación rapsódica que pueden parecer «sincréticos», o que pueden caracterizarse como «pseudomorfosis» (EE: 177).

En este *horizonte de síntesis* se pueden contar fenómenos como el *estoicismo*, la *gnosis valentiniana*, la *teología de Orígenes*, la gran filosofía de *Plotino* y de *Proclo*, la nueva religión de *Manes*, la elaboración teológica cristiana de los *padres Capadocios* y de *Agustín de Hipona*. «Todas ellas, sin embargo, surgen (y en ello radica su novedad) del entrecruzamiento entre esas dos áreas, poético-filosófica y profético-sapiencial» (EE: 177). Más que de *sincretismo* se ha de hablar de «poderosas formas *sintéticas*». Un elemento característico de este *eón* es el entrecruce entre el planteamiento ontológico, heredado de la reflexión filosófica griega, con el planteamiento teológico, procedente de fuentes sapienciales. «En este *eón* es cuando en propiedad se puede y debe hablarse de *onto-teo-logía*» (EE: 179).

En este surgimiento de la *onto-teo-logía*, según Trías, «no habrá en este *eón* conflicto alguno entre *pistis* y *sofía*, ni entre *fe* y *conocimiento*» (EE: 180). La teología cristiana representará una gran síntesis conciliadora. «La *fides quaerens intellectus* que san Agustín definirá al culminar este quinto *eón* no hace sino revelar una armonía sintética conseguida entre la fidelidad, procedente de la Alianza entre Dios y la comunidad elegida, y el “intelecto”

iluminado por el conocimiento liberador, según los presupuestos “filosóficos” de la gran tradición griega» (EE: 180). Este eón representa también el *carácter universalista* de la Palabra revelada, así como la *remisión* hacia lo simbolizado del símbolo. En este sentido, se descubre también como eón del «segundo enviado» que consumará la cesura simbólica, pero que aquí solo se prefigura como sujeto de esta *comunidad hermenéutica*.

El sujeto de esa comunidad hermenéutica es lo que desde ahora se llamará el «segundo enviado» (así el *evangelio de Juan*): el espíritu. Este, el espíritu, constituye una presencia que a lo largo de este eón inviste aquí y allá a su testigo correspondiente: así por ejemplo Montano, o Manes (que asumieron esa figura del Espíritu o del «paráclito»).

En este quinto eón se prefigura ese «segundo enviado», el espíritu. Tal espíritu o «paráclito» (o «abogado», según se le llama en el *evangelio de Juan*) constituye aquella emisión que proporciona, como don específico suyo, la iluminación de la mente a través de la cual puede hacerse plenamente inteligible el sentido declarado y manifestado del *lógos*, impreso en la escritura santa. Gracias a él puede revelarse todo el contenido inteligible que el libro encierra, o que la palabra aparecida en el mundo ha hecho manifiesto (EE: 183)

En último término, el *espíritu* se convierte en el hermeneuta de la comunidad y el revelador de *lo simbolizado* del símbolo. Desde este punto de vista, el *método alegórico* constituirá el camino del espíritu que conduce de la literalidad del texto sagrado al sentido profundo que revela el *lógos* como símbolo. «Camino a través del cual se transita desde la literalidad del texto hacia las formas inteligibles» (EE: 184). El acontecimiento simbólico se define aquí como acontecimiento gobernado y dirigido por esas claves exegéticas, dones del espíritu. «El acontecimiento simbólico es, pues, en este eón, un verdadero *acontecimiento exegético*» (EE: 185).

La *cesura dia-bálica* de este eón la representa la personificación del propio *Satán* o *Diablo* que genera esclavitud y oscuridad. En este sentido, «un dualismo de fondo, radical, atraviesa este eón de parte a parte» (EE: 187). Es el destructor de toda empresa *sym-bálica*. *Satán* representa la figura de la tentación y de la prueba, y el desierto *lugar simbólico* en el que se manifiesta esta prueba. Desde este enfoque también es un eón pesimista respecto del *cerco del aparecer*. Pesimismo que se percibe incluso en la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona. «El mundo es el espacio de un combate grandioso entre las potencias de la Luz y las potencias de la Tiniebla» (EE: 196). Esta lucha se percibe de modo especial en el gnosticismo. «El camino *gnóstico* de la salvación consiste, para Manes, en abrir el cauce que permite sublimar esa luz cautiva, elevándola de la tierra al cielo, a través de una grandiosa “columna de luz” potenciada por poderosas norias espirituales» (EE: 197).

Para Trías, es en este eón donde el cristianismo alcanza su formulación definitiva como religión. Se podría decir que es propiamente el *eón cristiano*. Es el *eón reflexivo cristiano* de la revelación precedente, *primer momento*, representado por las distintas tradiciones –orales y escritas– tenidas como *palabra revelada* (fundamentalmente, el *contenido* de lo que después constituirá el Nuevo Testamento). Sin embargo, la constitución del cristianismo como «*comunidad eclesíastica*» hay que situarla aquí, en su momento reflexivo. Según Trías, la constitución del cristianismo como «*ecclesia*» es un proceso que se gesta y desarrolla, al compás de los «cuatro tiempos» en los que, de modo general, se desarrolla este eón: son primeramente «*comunidades apocalípticas*» que esperan de modo inminente la irrupción del «reino de Dios», con el cual se inaugurarán los *tiempos mesiánicos* (este es uno de los temas

principales del escrito más antiguo del Nuevo Testamento, la *Primera carta a los tesalonicenses*).

Pero ante el retraso de esta irrupción, deja de tener relevancia el «cómputo apocalíptico», importando más la aparición de un «enviado» que ilumine el camino. Es el momento de las «comunidades gnósticas», «de las que dan testimonio Pablo y los *Sinópticos*» (*Ibid.*). Estas comunidades buscan ahora la «riqueza pleromática que encierra el *lógos* que se ha manifestado» (*Ibid.*). Estos grupos –comprendidos dentro de la lógica de este *eón* reflexivo– que buscan la riqueza contenida en la revelación precedente, se constituyen en «comunidades *exegéticas* y *alegorizantes*» que interpretan el libro considerado canónico, «creando una tupida y coherente red de figuras alegóricas que intervienen como claves *exegéticas* del sentido de dicho libro» (*Ibid.*). Solo entonces tiene lugar la «comunidad *eclesiástica*», «*ecclesia*» o simplemente «*Iglesia*».

Desde esta perspectiva, estas *comunidades hermenéuticas* tienden a construir «vastas sistematizaciones doctrinales» que darán lugar al «*cuerpo dogmático*» de una *comunidad eclesiástica* «que convierte alguno de esos sistemas en cifra simbólica de su adhesión, o de su “fe”» (*Ibid.*). Evidentemente, Trías se está refiriendo a la reflexión patrística y a las distintas escuelas teológicas que van configurando (unas veces en armonía, otras en la diferencia y conflicto) un sistema religioso que confluirá en una *comunidad eclesiástica* con dogmas, jerarquía y símbolos definidos. No es siempre el resultado de una conciliación entre diversas comunidades *exegéticas*, sino de la hegemonía de un sistema o formulación simbólica que se impone en base a criterios hermenéuticos: como la coherencia con los datos de la primera revelación, la práctica más común en las comunidades y la antigüedad de las mismas (aunque también se dan criterios políticos y estratégicos).

En la concepción del *acontecimiento simbólico-religioso*, la configuración del cristianismo es un proceso que va desde la dispersa profusión de comunidades, en torno a una primera revelación representada por la figura de Jesús de Nazaret («crucificado-muerto-resucitado»), hasta culminar en una *ecclesia*. En este sentido el cristianismo –como religión– se inscribe en la lógica propia de este *eón* de las claves hermenéuticas. La *comunidad eclesiástica* corresponde a un momento posterior de todo este proceso que va desde comunidades *apocalípticas* hasta las *gnósticas* y *exegéticas*. Este itinerario del cristianismo representa una gran síntesis entre las dos grandes bifurcaciones poético-filosófica y profético-sofiológica, carácter propio de este *eón*, pero también la conformación de una *ecclesia* que, propiamente, se configura a partir de los grandes concilios de Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451). Para Trías, representan sistematizaciones y formulaciones que se impondrán a diversas «comunidades plurales».

El cristianismo no «nace» en ningún «instante privilegiado». Se va formando y constituyendo al compás mismo del curso del desarrollo de este *eón*. Incluso podría afirmarse que el cristianismo ha de esperar a culminarse este *eón* para constituirse tal como, *a posteriori*, lo podemos reconocer. O que solo a partir de la promulgación del *símbolo de la fe*, y del marco de discusiones trinitarias y cristológicas en el cual tal símbolo se constituye, puede ser reconocido como algo más que una de las muchas comunidades hermenéuticas que surgieron y se desarrollaron (y algunas de ellas fenecieron en el curso de este quinto *eón*) (EE: 206-207).

La síntesis cristiana como *comunidad eclesiástica*, según Trías, sigue el mismo proceso histórico que caracteriza a este *eón*. «Esas comunidades, primero apocalípticas, luego gnósticas, finalmente *exegéticas*, se fueron articulando en su identidad en referencia a la legendaria figura

de un fundador carismático que “murió y resucitó” en el seno del judaísmo, Joshua de Nazaret, que se llamaba a sí mismo “hijo de *Anthropos*”» (EE: 207). Trías sostiene que es en este contexto plural donde surge la comunidad cristiana, pero que su consolidación ocurre al final de este eón como *comunidad eclesiástica* dotada de un cuerpo doctrinal e institucional. Para él, «el carácter disperso de esas sectas, ebionitas, judeocristianas, judías de la estricta observancia (como la comunidad de Santiago, el “hermano del Señor”), protognósticas o relacionadas con el misterioso “discípulo amado” deja siempre un halo de enigma en relación a lo que puede eventualmente unir las (como afluyente de desigual potencia que termina alimentando un cauce fluvial unitario)» (*Ibid.*).

En la consolidación del cristianismo, ciertamente, se percibe en todos estos grupos un «aire de familia». No obstante, para Trías, «solo en el marco de la discusión trinitaria y cristológica puede, de hecho, afirmarse que algo nuevo ha acontecido en el ámbito del acontecer simbólico. Precisamente esa novedad es la que, a la vez, cierra el presente eón y pone las bases del siguiente» (*Ibid.*). Es con estas discusiones como se va formando el cuerpo dogmático de la comunidad eclesiástica, naturalmente en la dialéctica entre *ortodoxia* y *herejía*⁵⁵². Este *novum* que rompe con orígenes desperdigados transforma a estas comunidades –carismáticas, apocalípticas, gnósticas, hermenéuticas– en una «*ecclesia*» que se define «a través del pacto de fidelidad (o “*credo*”) en relación a una sistematización doctrinal (trinitaria, cristológica) convertida en cuerpo *dogmático* de la nueva religión» (EE: 208).

No nace ese cristianismo renacido y triunfante *ab ovo*, alrededor de un fundador carismático. *Nace en realidad cuando alcanza conciencia «histórica» de sus orígenes*, lo cual acontece precisamente al cierre del presente eón, a través de las primeras «historias del cristianismo» (Eusebio de Cesarea, especialmente). Nace con la formulación del contenido *dogmático* de su doctrina, a través del cual se instituye lo que en rigor debe llamarse *iglesia*.

Nace, sobre todo, a través de las grandes discusiones trinitarias y cristológicas en las que asumen el carácter de testigos privilegiados en relación al *símbolo de la fe* los llamados «Padres de la Iglesia», tanto los latinos (Agustín de Hipona, Hilario de Poitiers) como los orientales (Atanasio, Basilio, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa) (*Ibid.*)

En definitiva, desde el punto de vista de esta categoría de las claves hermenéuticas, el *punto cristiano* está representado por este eón de consolidación de la *ecclesia*, y no tanto por la figura histórica de Jesús de Nazaret. Se trata, evidentemente, de una perspectiva simbólico-religiosa que, no obstante, constituye una profunda reflexión filosófica sobre los orígenes del cristianismo, sin renunciar a su «halo de enigma», ni a la importancia de las más primitivas comunidades cristianas. «Eso no quita un ápice de relevancia a esas múltiples comunidades que surgieron y se desarrollaron al compás de la evolución de este quinto eón» (*Ibid.*). Pero el desarrollo de estas comunidades no tiene la relevancia «consolidadora» de los concilios de los siglos IV y V. «Éstas no definen ni determinan lo que, desde Nicea, puede y debe concebirse como cristianismo. Es *a posteriori*, y en interpretación retrospectiva, cuando tales comunidades comparecen con las premisas históricas de lo que surge alrededor de los grandes concilios (Nicea, Calcedonia, etcétera.)» (*Ibid.*).

La sexta categoría simbólica. Representa la declaración del «*encuentro místico*». Todo el despliegue de las claves hermenéuticas, y su exégesis alegórica que busca el sentido profundo

⁵⁵² Atanasio (295-373), gran defensor del *Concilio de Nicea* (325), según Trías, representa en esta *dialéctica, ortodoxia-heresía*, una «figura paradigmática: defensor intransigente de lo que él consideraba dogma y perseguidor implacable de la elección desviada (el arrianismo)» (EE: 211)

(*gnosis*) de la palabra revelada, choca, sin embargo, con un «Límite Mayor» más allá del cual se pierde la indagación exegética del sentido. «En esa tesitura se revela la sexta categoría, que destaca el *horizonte místico* al que conduce todo acontecer simbólico, y que revela el carácter de enigma y de misterio que encierra todo símbolo (remitido en última instancia al cerco hermético)» (EE: 33). Esta categoría da cuenta de ese sustrato que se resiste a la indagación exegética y que se mantiene celado y encerrado. Este es el *sustrato místico*. Se puede definir como la determinación de la *comunidad mística* y del *punto islámico*.

Elementos importantes de esta categoría son la *revelación mística*, especialmente con Dionisio Areopagita, el surgimiento de la *teología apofática*, pero, fundamentalmente, la impronta del islam como «religión trascendental» y el sentido místico del «Libro Santo» (El *Corán*), así como la configuración espiritual del templo (la *mezquita*). El surgimiento del islam es la mejor representación histórica de este eón místico. La «*luz*» se convertirá en un elemento importante que caracterizará esta determinación categorial, así la «jerarquía de Luces» en los relatos gnósticos de Sohrawardī. La *cesura dia-bálica* la representa «la sustancia nictófora y el exilio occidental», también la condena al mundo en el catarismo. En conclusión, es un *eón marcado por lo místico*, casi en un plano *espiritual*, que «halla una de sus formas históricas características en el mundo medieval bifurcado entre el área islámica y cristiana» (EE: 43). Como categoría, revela «el carácter de enigma y de misterio que encierra todo símbolo (remitido en última instancia al cerco hermético)» (EE: 33).

Representa también la declaración que consume el *bloque hermenéutico simbólico*, pero como *rebasamiento* de las claves hermenéuticas. Es el sustrato sagrado y santo en el cual el acontecimiento simbólico se desliza hacia un punto de fuga, un «Límite Mayor». No obstante, «en la paradoja del encuentro místico se consume la intencionalidad hermenéutica característica de este tercer y último bloque categorial» (EE: 72). Frente a los bloques categoriales precedentes (*cosmológico* e *interpersonal*), este bloque hermenéutico representa un *ascenso* hacia claves más allá de *lo manifiesto* del símbolo. En las *claves hermenéuticas* este sentido tenía la forma de *conocimiento* (*gnosis*). No obstante, aquí la *clave mística* es la que da cuenta de ese «último sustrato del sentido de lo sagrado», que significa un *límite* con el que chocan las claves hermenéuticas. Esto es «*el fondo místico del sentido*». «El acontecer simbólico propicia entonces un ascenso hacia ese encuentro liminar con lo que se halla radicalmente sustraído» (EE: 43).

Como *eón místico* tiene su primera manifestación en la cultura de Bizancio. En este marco surge la figura de Dionisio Areopagita, al que se le atribuye una revelación inesperada que se conoce con el nombre de «*Corpus Dionisiacum*». En este *corpus* se dan por supuestos los dogmas trinitarios y cristológicos, se invoca a la Trinidad y al Verbo Divino y se asumen también los dogmas como artículos de fe. Pero tiene algo más, «quizás por ello se ve con las manos libres para revelar lo que de verdad le importa: la procesión jerárquica y mística de la Luz de Luces, verdadera materia revelada de este sexto eón» (EE: 212). Según Trías, «lo que a este misterioso autor le importa es modular el acontecimiento simbólico en clave tonal *mística*, o entronizar la unión y el encuentro místico como el centro hegemónico desde el cual se articula el acontecer simbólico» (*Ibid.*).

Desde este punto de vista, el «*corpus dionisiaco*» constituye un «verdadero *sym-bolon* del encuentro en clave mística, o la *unio mystica*» (EE: 213). Se produce así un tránsito de la *comunidad hermenéutica* a la *comunidad mística*. También tiene aquí huella todo el *movimiento gnóstico* y sus ideas místico-espirituales, especialmente las referentes a la luz. Igualmente, el desarrollo de la *teología negativa*, o la *vía apofática* que da cuenta de la trascendencia de Dios por vía de la negación de este mundo. «En este sexto eón, en efecto, en razón de haber entronizado la *unio mystica* como centro tonal hegemónico del acontecimiento simbólico,

puede producirse esa poderosa emanación de irradiaciones luminosas que compone una sublime y perfecta jerarquía trabada y cohesionada: una auténtica arquitectura hierática y sublime en la que todos sus elementos, tanto los soportales como los engarces, constituyen luminarias incandescentes» (EE: 223).

En este contexto, según Trías, tiene su aparición el islam. «Para que esta sublime jerarquía de luces sea visible se necesita un cielo despejado. Es preciso, antes que nada, una tarea gigantesca de derribo de toda artificial trama de hipóstasis que entumescen la *visión*. Urge destruir todos los ídolos conceptuales en que se fueron enredando las iglesias en sus crueles dialécticas de ortodoxia y herejía» (EE: 223). Demolida esa trama de personas divinas, artificialmente impostadas a la «Luz de Luces primigenia», se hace necesario, igualmente, retirar todo ese séquito de mediadores espurios que impiden la perfecta «*illuminatio*». Es decir, «la visión clara y perfecta del Uno y Único, condición de su encuentro con él y de la *unio mystica* que entonces puede producirse» (EE: 224). Es la impronta de un cielo «limpio y diáfano» de todo aquello que pueda entumecer y oscurecer la más clara de las Luces. Representa una vuelta a los *orígenes*, «a la fuente manantial misma de la tradición profética» (*Ibid.*)

Aquí tiene lugar la aparición del verdadero profeta que culminará y concluirá todo este caudal de la revelación y de la profecía. «Entre Dios y el pueblo de Dios, el testigo: profeta verdadero, *verus propheta*, cuyo nombre es Muhammad. A él le incumbe promover la religión universal del presente eón, la última quizás de todas las religiones reveladas, la que en cierto modo realiza la esencia y el concepto mismo de lo que por *religio* puede entenderse» (*Ibid.*). Esta es la esencia primigenia del islam: Un Dios Uno y único, sin asociaciones, hipóstasis, ni imposturas trinitarias. «Frente a él, con los brazos levantados, con el oído atento y con el cálamo y la tablilla preparada, el oidor, el memorialista, el gran Testigo Profético de la revelación, cuyo nombre es Muhammad» (EE: 225). Y entre Dios y el profeta solo el «Libro Santo». El *Corán* es una revelación que desciende del cielo, «escrito por Dios en lengua árabe». Este *Libro Santo* constituye *un regalo de Dios a la comunidad mística*.

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 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 alcanzan su designio, su orientación, su teleología inmanente (EE: 225).

El islam representa la fundación de una comunidad que no es hermenéutica, sino mística. El Corán no está para ser objeto de interpretación, sino para *comulgar* con él. Igualmente, en cuanto al culto simbólico también se produce una purificación. «Solo subsiste el testigo de la comunidad invadido del espacio-luz del lugar, todo él convertido en oración a través de sus gestos, su compostura, sus ademanes, sus reverencias, sus genuflexiones» (EE: 226). El culto alcanza así su máxima depuración. No hay otro elemento sacrificial que la «vivificación cantada y entonada del Libro Santo: devolución verbal y cantada de lo que procede del cielo, única ofrenda de esta religión pura y moderna» (EE: 227). Trías también destaca la conocida *aleya de la luz* del Corán en la que Dios aparece como «*luz de los cielos y la tierra*» que genera una jerarquía de luces que es descendente (pero también ascendente).

Esta aleya integra al Libro Santo, descendido del cielo, en el corazón *místico* de este eón. Inaugura, dentro del islam, el gran tema que dominará una y otra vez la reflexión filosófica y teológica en el mundo islámico: el tema propio y específico de la clave mística que estamos recorriendo, que tiene su revelación en la jerarquía de luces escalonadas, ascendentes o emanadas, todas ellas derivadas de la fuente divina de toda vida y existencia (EE: 227).

En torno a esta reflexión de la jerarquía de luces se sitúa el pensamiento islámico de Avicena a Molla Sadra, pero fundamentalmente la *teosofía filosófica* de Sohrawardī que, no obstante, aunque seguidor de esta *jerarquía de luces*, significa también un reformador alcanzando una síntesis de *unión mística e iluminación filosófica*. «Frente a la mística divorciada de la intelección reflexiva, o frente a la filosofía de los *falāsifa* aristotélicos, separada de la *intuición visionaria*, propone una conjugación de ambas en una “intuición intelectual” que tendría por materia y forma el *símbolo*» (EE:238). En la interpretación triasiana, esa «síntesis *sym-bálica*» representa una meditación que apela a la fuente más originaria del «*saber de alborada*» que proviene del «*polo oriental*». Es esta una intuición que presagia un nuevo eón de conjugación entre intuición y reflexión (revelación y razón).

En cuanto al acontecer del eón místico en el ámbito occidental, éste tarda en iniciar su singladura. Las condiciones de existencia, marcadas por las ruinas del Imperio Romano Occidental, no son las más favorables ni propicias para el despegue de una categoría con estas características. Escoto Eriúgena representa una figura solitaria y genial que comparece como «un milagroso prólogo de eón místico occidental» (EE: 241). Así en el «*Perifýseon*» despliega una grandiosa concepción jerarquizada y mística, «en la que importa tanto el despliegue desde la “naturaleza increada y creadora” como el reintegro de la creación y la criatura en la “naturaleza no creada y no creadora” (o Dios como causa final). Una cascada de luces brota de la naturaleza divina, a través de la eterna procesión de sus *atributos verbales*: arquetipos desde los cuales se produce la emanación» (*Ibid.*).

No obstante, es a partir del siglo XI cuando el eón místico se despliega en Occidente, y sobre todo con el «“renacimiento” del siglo XII». Trías destaca la figura de Anselmo de Canterbury, el cual constituye la mejor prueba de la presencia de este eón. «Suele considerarse su célebre argumento ontológico, que expone en su *Proslogium*, como un argumento “filosófico” de gran relevancia dentro del tema canónico relativo a las “pruebas de la existencia de Dios”» (EE: 242). No obstante, para Trías esta prueba ontológica tiene un fondo más radical: «no se advierte, en cambio, que esa idea de un ser de una grandeza tal que no puede pensarse ni concebirse ningún otro por encima de él es, justamente, la idea directriz de este eón místico, la que constituye la *categoría* misma de este eón» (*Ibid.*). Una idea que encierra la concepción de *procesión o descendencia* –desde lo más hierático y sublime– en relación al «ser» (como en la jerarquía de luces de la mística islámica).

Sin embargo, lo más característico de este eón en el contexto occidental reside en el imaginario de la organización jerárquica. Aquí tiene lugar su expresión símbolo-religiosa. «El eón místico halla su confirmación terrestre en el imaginario de los tres órdenes y en su imponente jerarquía. La totalidad de rangos sociales (eclesiásticos, civiles, productivos) configura un auténtico “orden sagrado”, un *cuero místico*, que las jerarquías celestes avalan y legitiman» (EE: 244). Según Trías, precisamente la *cesura dia-bálica* sobreviene, a finales del siglo XII y durante la primera mitad del siglo XIII, como cuestionamiento a este orden jerárquico que se legitimaba en la «jerarquía de luces del mundo invisible». Esta *cesura* la representan los *cátaros* y sus cuestionamientos.

Misioneros procedentes de Oriente predicaban, en el medio provenzal y a través de la península italiana, un evangelio nuevo. Frente a la revelación propia y específica de este eón místico, que tiene en el *corpus* de Dionisio el Areopagita su expresión inaugural, anuncian una doctrina relativa a lo sagrado bien distinta. No hay tal *continuum* entre las jerarquías de luces invisibles y el orden sagrado que la refleja aquí en la tierra. No hay lugar a esa forma simbólica de resonancia que constituye el peculiar modo de concebir, en este eón, el dogma cristiano-eclesiástico de la Encarnación (EE: 245).

No obstante, es en el arte donde este eón místico alcanza plena manifestación, especialmente en la arquitectura sagrada. «Si hay un *fenómeno* que caracteriza a este eón místico en el mundo occidental no es tanto la proliferación de importantes escuelas filosóficas o teológicas, como la escuela de Chartres, o de orientaciones místicas propias de este eón, como el grupo de los “victorinos”» (EE: 248). La mayor relevancia de eón místico occidental se da en el ámbito artístico, de modo especial con la arquitectura gótica. «Esta revelación tiene nombre propio, el de su genial creador o inventor, a la vez que ideólogo de su invención. Se llama Suger, abad de Saint-Denis, de la orden de Cluny. Su criatura es la catedral gótica» (*Ibid.*).

No fue el gótico el resultado de una innovación tecnológica. No fue la idea de ingenieros ni de artesanos. Fue sobre todo la *idea mística* de este abad de Saint-Denis la que le permitió hacer el uso que quería de ciertas importantes innovaciones, como el arco ojival o la bóveda de crucería. Pero estas invenciones, faltas de la finalidad expresa para las que Suger las requería, no hubieran dado lugar a ese prodigio artístico (EE: 248-249).

Para Trías es una *idea estética* que también es, de principio a fin, una *idea mística*. «Es, de hecho, la idea mística que gobierna, como categoría hegemónica, todo este eón, ordenando en torno suyo todas las demás categorías» (EE: 249). Según Trías, el templo gótico manifiesta las características de este eón místico. Un edificio concorde con el *corpus dionisiaco*. «Se trataba de levantar un templo que pudiese “comentar”, en forma de exégesis *mística* (no de forma literal o alegórica), el espíritu de sus escritos (sus obras *Acerca de las jerarquías celestes o su Teología mística*)» (*Ibid.*). Todo el templo gótico, desde los ligeros muros hasta las grandes vidrieras, manifiesta este eón místico.

Con la catedral gótica puede decirse que el eón místico alcanza su máxima expresión simbólica en el mundo occidental. La jerarquía celeste, cascada de luces incandescentes, obtiene en el templo gótico su expresión más adecuada. Todo el templo es un «comentario» simbólico al texto sagrado atribuido a Saint-Denis, verdadero «texto revelado» de este eón místico. En la catedral gótica halla este eón una de sus formas más relevantes. Constituye, de hecho, el gran acontecimiento simbólico, dentro del ámbito occidental, modulado en clave mística. Con él la cultura mística propia y específica de este eón alcanza, quizás, uno de sus frutos más perfectos (EE: 250).

Dos acontecimientos marcan el fin de este eón místico. *Dos comunidades místicas, en dos contextos culturales distintos, llegan a su ocaso*. «Se trata en ambos casos de dos comunidades encastilladas arriba de una montaña, formando un reducto de comunidad mística que se defiende del poder de las tinieblas exteriores» (*Ibid.*). En pleno siglo XIII la comunidad cántara que había resistido todos los poderes de este mundo, eclesiásticos y civiles, es convertida en una «trágica pira ardiente». Por su parte en el extremo oriental, arriba del castillo de Alamut,

otra comunidad llega a su fin. La invasión de los mongoles, «azote de la gran cultura árabe y persa, pone un trágico final a la comunidad ismailita, que en agosto de 1164 (559 de la Hégira) había proclamado a viva voz, a través de su Imam Hasan ibn Mohammad, la “gran resurrección” y la anulación absoluta del imperio de la ley coránica» (EE: 251). Con estas dos tragedias, el eón místico llega a su fin. «Ya no será posible *aquí en la tierra* consumir la *unio mystica* en el seno de una comunidad que viva ya en el *hic et nunc* en comunión con la suprema Luz de Luces, o con el Señor de la Resurrección» (EE: 251-252).

La séptima categoría simbólica. Es la declaración de la «consumación». Esta séptima definición, y el eón que le corresponde, representa el punto de llegada de todo el acontecer simbólico. Aquí la parte simbolizante y la parte simbolizada del símbolo se conjugan en la *unidad del símbolo*. Esta es la consumación. «Una vez determinada la parte simbolizante del símbolo, que se despliega en los primeros cuatro eones, y la parte simbolizada, descubierta y colonizada en el quinto y sexto eón, ahora es preciso especificar el modo en que puede consumarse el acontecer simbólico como tal acontecer: como encuentro efectivo entre las dos partes del símbolo» (EE: 43). Estamos ante la categoría de la consumación, pero también culminación y cierre de este *gran relato simbólico-religioso*. Todo él conducía a este eón. Propiamente todo el despliegue de este acontecer, por su propia esencia, tiene el carácter de una *teleología inmanente* hacia la *consumación*.

Esta *consumación* significa el punto de llegada de esta *variación simbólica* que arrancaba en la protohistoria –en la que descubría la *matriz*– y que trascurría eón tras eón hacia su *culminación* y *síntesis*. Es la posibilidad misma de la *unión copulativa* de las dos partes del símbolo. «La séptima categoría revela las condiciones propicias que facilitan el encaje de las dos partes, simbolizante y simbolizada» (EE: 33). Es la revelación en la que *se produce el símbolo como símbolo* en su *unidad sintética existencial*: «en ella la parte simbolizante (o testigo de la presencia) y lo que esta determina (presencia de lo sagrado) se reconocen en su identidad de ser y de acontecer» (*Ibid.*). Se da así, la conjunción de las dos partes indispensables del acontecimiento simbólico. Representa así la *cima* de este *ciclo*.

En esta reflexión, la *septena categorial* se convierte en condición de posibilidad de la consumación que tiene lugar aquí. El *despliegue categorial* viene a ser como «hitos y episodios de un único y complejo argumento en el cual se trama y se resuelve el acontecimiento simbólico» (EE: 34). Sin embargo, la séptima determinación representa el *grado o peldaño último* que da sentido a todas ellas. Con esta categoría se descubre el «espacio fronterizo» como «lugar de consumación del símbolo», en el que presencia y testigo se reconocen en igualdad e identidad. Como eón histórico tiene lugar ya en el siglo XIII y transcurre hasta la impronta del Renacimiento. El sufismo islámico y las órdenes mendicantes ofrecen su caracterización histórica más representativa. No obstante, la figura más destacada va a ser Joaquín de Fiore y su «advenimiento de la edad del espíritu». En cuanto al mundo islámico, este eón de consumación está representado por el *chiísmo* duodecimano del «Imam oculto» y el *sufismo gnóstico* de Ibn Arabī.

En cuanto a la *cesura dia-bálica* que le corresponde, la representa el ocaso de la Edad Media y la impronta del espíritu como «retoño del viejo árbol simbólico». En definitiva, la consumación simbólica no solo es la *unión sym-bálica* sino que significa también el advenimiento de un nuevo ciclo. Nuevo *acontecer* que parte, justamente, del descubrimiento del «límite», del «ser del límite» y del «cerco fronterizo». Para Trías, ese «cerco fronterizo» es el que desarrolla la noción de límite o de frontera. «Constituye *el límite mismo entre la categoría y lo trascendental*» (EE: 258). Con la consumación *sym-bálica* acontece la *conjunción* entre lo simbolizante y lo simbolizado, pero, además, el descubrimiento del propio límite en el cerco fronterizo. «El acontecimiento *sym-bálico* da, pues, forma *al ser del límite*» (EE: 264). Significa

también el descubrimiento de la *existencia fronteriza*. «El fronterizo constituye aquel *ser* en el que se produce el encaje (copulativo) de las dos partes del símbolo» (EE: 264).

Lo simbolizado en el símbolo es el cerco hermético en donde habita lo sagrado. La simbolización manifiesta constituye aquella *revelación* de lo sagrado que en el cerco del aparecer se hace presente. Esas dos partes del símbolo postulan un ámbito en el cual pueden encajar o desencajar: un ámbito que hace posible la producción del genuino acontecimiento simbólico. A ese espacio debe llamársele cerco *fronterizo* (EE: 258).

La *unión sym-bálica* adquiere en este eón «carácter amoroso». «El amor en toda su riqueza, como deseo inextinguible, como pasión nunca cesada, pero también como efusiva donación, constituye la gran *metáfora* a través de la cual esa revelación se produce» (EE: 264). La mística del sufismo en el islam, a través de Ibn Arabī, representa una gran manifestación de este carácter amoroso. Aquí se pasa de la *comunidad mística* a una *comunidad amorosa y amistosa*. «El sufismo, lo mismo que las órdenes mendicantes en el seno de la cristiandad del siglo XII, especialmente la orden suscitada por la figura carismática de Francisco de Asís, revelan esta importante mutación en lo que se refiere al carácter y al *ethos* de la comunidad que acoge y da testimonio de lo sagrado» (EE: 266).

La *consumación simbólica* también revela el sujeto que hace posible esta «unión conjuntiva y copulativa». Ese sujeto y agente de la cópula existencial, entre la parte simbolizante y la parte simbolizada, es el espíritu. «Por esta razón este eón inaugura lo que puede llamarse, en términos genéricos, la *edad del espíritu*» (EE: 272). Esta edad tuvo en Joaquín de Fiore, monje calabrés, «su gran profeta occidental» en las postrimerías del siglo XII, pero también en la revelación y profecía gnóstica en el ámbito del islam en Sohrawardī. No obstante, es una idea que revolotea toda la historia de la *sofiología*, un antecedente explícito lo podemos encontrar en las meditaciones trinitarias de los «Padres capadocios» del siglo IV, especialmente con Gregorio de Nacianzo y su «reflexión *pneumatológica*»⁵⁵³. «La comunidad amorosa y amistosa es, de hecho, una *comunidad espiritual* en la que por vez primera en toda la historia simbólica se reconoce plenamente la identidad del agente espiritual como el motor y el sujeto de esa existencia comunitaria» (EE: 273).

En cuanto a la postura de Joaquín de Fiore, «se destaca, con plena autoconciencia, ese sujeto y agente que es el Espíritu» (EE: 275). Su reflexión es *teleológica*, parte del *Padre*, sigue con la revelación del *Verbo* y camina hacia la revelación de la «Tercera Persona». Se trata de una revelación *progresiva* de un mismo Dios en sus distintas hipóstasis. «Con el advenimiento al mundo del Verbo de Dios y la compilación del Nuevo Testamento se transita hacia la *literalidad* de la expresión relativa a la Segunda Persona. Aparece Cristo en la carne y en la letra, si bien ya en sus palabras, y en los textos que las recogen (particularmente en el *Evangelio de Juan* y en el *Apocalipsis*), se anuncia proféticamente el advenimiento del Espíritu Santo» (EE: 275). Su interpretación de la Biblia no podría ser de otra manera que «*secundum spiritum*»⁵⁵⁴. Esta *teleología* comprende la «historia» como *historia de salvación*.

⁵⁵³ Según Trías, «Gregorio de Nacianzo había ya iniciado una proyección del modelo trinitario sobre la historia sagrada. El Padre domina en el Antiguo Testamento, en el cual sin embargo ya se insinúa la presencia del Verbo de Dios. En los evangelios domina la figura de este Verbo de Dios, pero ya se insinúa, sobre todo en el *Evangelio de Juan*, la figura del Paráclito (Espíritu Santo). Actualmente, señala Gregorio, el Espíritu establece su hegemonía. Se empieza, en efecto, a vivir la era del Espíritu» (EE: 273, n. 258).

⁵⁵⁴ En este sentido, para Joaquín de Fiore la Biblia también tiene una *exégesis intertextual* en tres tiempos: el tiempo de los «casados» que corresponde con el Antiguo Testamento, el tiempo de los «clérigos» que se inicia con Pedro en el Nuevo Testamento, y a esa edad le sigue el tiempo de los «espirituales». No es esta una comunidad familiar ni eclesíástica, sino una *comunidad espiritual* «que ha sido anticipada y prefigurada por las ordenes contemplativas, especialmente por la orden de San

En la perspectiva del calabrés, según Trías, cada «Persona» de la divinidad que se revela tiene una *misión* propia. La del Espíritu consiste en «iluminar las mentes abriéndolas al entendimiento completo de los arcanos y de las resistencias que ofrece la “carne” (*litteram*) del texto» (*Ibid.*). En su concepción, la historia del mundo ya está madura para la plena manifestación y expansión del «Espíritu», «de manera que puede hablarse de un tercer *status* en el régimen de la revelación» (EE: 275). Esta interpretación, según Trías, fue rechazada por la jerarquía eclesiástica como heterodoxa. Según él, incluso la investigación del teólogo Henri de Lubac (*La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*), está guiada por «prejuicios típicamente católico-eclesiásticos en relación a la gran prosapia de “herejías” que la reflexión del monje desencadenó» (EE: 272-273, n. 257). Sin embargo, también fue una interpretación inspiradora para otros, más allá de los *milenaristas*. Así, por ejemplo, «vieron muchos franciscanos cumplirse la profecía joaquinista en la figura carismática de Francisco de Asís y en la orden que fundó» (EE: 276).

Pero esta presencia del Espíritu representa una «ráfaga de luz» que ilumina este eón para luego ocultarse. Un «instante-eternidad» que se oculta inmediatamente. «*El espíritu actúa siempre en forma oculta; no se manifiesta ni revela de forma literal, carnal; no se encarna*» (EE: 277). *La ocultación forma parte de la naturaleza y esencia del espíritu*, por eso que, con su manifestación en este eón, también se inaugura un *tiempo de ocultación del espíritu*. No obstante, su misión es la de iluminar las mentes. La de *inspirar* la inteligencia de manera que se desvelen todos los arcanos. «El espíritu imparte gracias, o se manifiesta en dones. En él se revela el carácter difusivo del *Summum Bonum*, de Dios como Esencia del Don, o como *Ágape*. Pero solo de forma *metonímica* alcanza a materializarse» (EE: 278). Es fuego, viento y suave brisa, es paloma mensajera. «Como paloma *Simurg* aparecía, asimismo, en los relatos visionarios de Ibn Sīnā (Avicena) y del gran teósofo y místico Sohrawardī» (*Ibid.*).

Pero de hecho la revelación del Espíritu, o la plena autoconsciencia de su presencia, se produce en el marco de la séptima categoría y del eón que le corresponde. Tanto la pneumatología mística de Bizancio (de Simeón el Nuevo Teólogo a Gregorio Palamas) como la reflexión de los «espirituales» del islam (Shirazi, Ruzbehan, Ibn Arabī), lo mismo que las reflexiones de Joaquín de Fiore y de sus seguidores (perseguidos como herejes por la iglesia católica romana), o bien la mística especulativa del Maestro Eckhart, de Taulero, Suso, Ruysbroek, etc., dan testimonio de esa plena autoconsciencia relativa a la revelación del espíritu (EE: 280).

Por lo que respecta a la *cesura dia-bólica* de este eón, la misma radica en la propia esencia y naturaleza del espíritu: *es un tiempo de manifestación, a la vez que de ocultación*. El testigo y lo sagrado descubren en este *horizonte de consumación*, que es también su prueba simbólica *final*, «una cesura u obstáculo que obstruye dicha mediación. No es la *cópula existencial y amorosa* lo que entonces se revela sino una *disyunción* existencial en la que la promesa copulativa queda diferida, o hace ademanes de fuga hacia un Dios que a todo trasciende, o en dirección a un Espíritu de Dios que se mantiene en radical ocultación» (EE: 303). Significa también el fracaso de la *comunidad espiritual* y la creciente relevancia de la *actitud individual* que marcará en buena medida el ciclo por desplegarse.

En este contexto, ciertamente, el *acontecimiento simbólico* comienza a pertenecer al pasado, pero, igualmente, se inaugura un *régimen espiritual* que por la propia naturaleza del espíritu es *ocultación del espíritu*. Se ha descubierto el límite, el cerco fronterizo y la condición

Benito y por el Cister. En este sentido funda el monje calabrés su propia comunidad espiritual» (EE: 276), con lo que, en cierta manera, significa una motivación para estas formas de comunidad.

fronteriza, pero también la imposibilidad de la conjunción espiritual, la plena manifestación del espíritu. Esta queda diferida. «La revelación de la conjunción simbólica permitió una *reflexión* sobre el carácter *espiritual* de eón, o del *status*, que a esa revelación correspondía. Pero el espíritu fue probado por la cesura que desgarró la comunidad testimonial y lo sagrado en una doble forma contrapuesta de articulación, esotérica o exotérica» (EE: 304). Así culmina el acontecer simbólico marcado por una «*cesura*»: la *cesura esencial del espíritu*.

3.3 LA TEORÍA DE LA MODERNIDAD

Uno de los primeros elementos a determinar en este apartado es precisamente el nombre de esta tercera parte de *La edad del espíritu*: «De la razón al espíritu». Sabemos que es el *ciclo que sigue a la consumación simbólica*, «del acto simbólico brota, como recién nacido, un evento que desborda y trasciende toda la trama de acontecimientos que el simbolismo ha ido urdiendo. Del símbolo plenamente consumado nace y crece, como se verá, el *espíritu*, auténtica criatura nacida de la matriz que el ciclo simbólico va preparando» (EE: 40). En este contexto de la gestación del espíritu, Trías añade, «ese nacimiento *espiritual* determinará, entonces, la promoción de un nuevo ciclo de acontecimientos que se llamará *ciclo espiritual*» (*Ibid.*). Una clave: es un ciclo que recorrerá los mismos cauces categoriales, pero en un «registro tonal nuevo».

Así, se podría decir que el tercer libro de *La edad del espíritu* desarrolla el «*ciclo espiritual*» porque trata del «*espíritu*» como la «criatura» nacida de la consumación simbólica: el «sujeto» que se descubre en la consumación entre *lo simbolizante* y *lo simbolizado*, esto es el «*espíritu*». A esto se agrega que en la *cita* que representa este *nuevo acontecer* la *religación entre el testigo* (y su comunidad) y *lo sagrado* se da en clave espiritual. En definitiva, significa «la conversión de la religión simbólica en religión del espíritu» (EE: 366). Asimismo, una de las *características esenciales del espíritu es su ocultación*. Se comprendería, entonces, que el ciclo espiritual tratara en parte de una (-x) oculta, solo manifestada como *lógos*. Sin embargo, hay dos elementos que, de alguna manera, parecen crear una indeterminación en la propia denominación «*ciclo espiritual*».

Uno de esos elementos es, justamente, aquel al que ya se hacía referencia en el apartado de la determinación de esta obra en el *corpus* triasiano: *La edad del espíritu* culmina y termina en una *propuesta*. La *postulación de la «edad del espíritu»*, que significaría la síntesis entre el suplemento simbólico-religioso (*primera edad*) y razón «fronteriza» (*segunda edad*). Una *conjugación sintética* de las dos estrellas del «campo gravitatorio» del límite que, por lo visto, son las mismas del espíritu. Esta idea, como él mismo sostiene, tiene su profeta, al final del ciclo simbólico, en Joaquín de Fiore. Monje calabrés que recoge esta reflexión, en parte *bíblica*, en parte *patrística*, pero también *gnóstica*, según la cual a la *edad del Padre* del Antiguo Testamento le sigue la *edad del Verbo (Hijo)* del Nuevo Testamento y después, una *tercera edad* que es la *edad del espíritu*. De este modo, el nombre de «*ciclo espiritual*» estaría concorde y ajustado con esta determinación, pero pareciera, igualmente, que no resuelve la propuesta final de la *tercera edad*.

Sin embargo, hay otro elemento que igualmente llama a la precisión. Lo que es propiamente este «*ciclo espiritual*» no es otra cosa que, fundamentalmente, la «*razón*» en la modernidad, desde el Renacimiento, pero más radicalmente, con Descartes, Kant, el Romanticismo y el pensamiento «posmoderno» (como sus *hitos* más emblemáticos). ¿Por qué «*ciclo espiritual*» y no más bien «*ciclo de la razón*»? La justificación de «*ciclo espiritual*» estaría justamente en la *consumación (matriz del ciclo)* que le dio lugar y en la *cita*, en la Reforma, que según Trías define a toda *religión*. Por lo que respecta a la «*razón*», representa propiamente al *lógos* como *lado manifiesto del espíritu*. El «*tiempo de la gran ocultación*» no hace referencia al espíritu (lo sagrado) en su totalidad, que se manifestará como *lógos (razón)*, sino a la *ocultación* de

naturaleza, pero, sobre todo, la *inhibición, remisión y desplazamiento* por parte de ese *lógos* hegemónico en el ciclo espiritual de su lado simbólico. Pero esto tampoco parece esclarecer el nombre de este ciclo.

En este mismo sentido habría que mencionar las interpretaciones que hace el propio Trías de su obra, especialmente en *Ciudad sobre ciudad*, aunque también está presente en *La razón Fronteriza, Pensar la religión, El hilo de la verdad*, entre otros. En *Ciudad sobre ciudad*, refiriéndose a la tercera parte de *La edad del espíritu*, señalaba: «en el tercer libro me importaba mostrar, en términos negativos, cómo el paso de la ocultación de ese suplemento simbólico era la condición de posibilidad, esta vez positiva y afirmativa, de la *auto-revelación de la razón*, verdadera *instauratio magna* de la “edad de la razón”, y de la modernidad, llevada a cabo por Descartes» (CC: 80). Pero nada dice sobre el nombre de este ciclo y su título «de la Razón al espíritu». No obstante, este epígrafe sí sería fiel a la noción teleológica de «espíritu» en cuanto consumación de los dos ciclos históricos, pues aparecería como *telos* final del proceso, en vez de ceñirse a nombrar el segundo de sus momentos. Acaso también podría recordarse aquí la tríada dialéctica hegeliana –tesis-antítesis-síntesis– como esquema subyacente a la secuencia trimembre simbolismo-razón-espíritu.

Pero estas relecturas posteriores de *La edad del espíritu* no significan una mera lectura. De hecho, Trías habla de «modificaciones» posibles. Menciona dos concretamente. «En primer lugar introduciría una positiva revelación de la *matriz* (primera categoría) que debería abrir el ciclo racional» (CC:115). En la versión actual, la matriz del *ciclo espiritual* la constituye la *consumación simbólica*. La segunda *modificación* está referida a la «ocultación», pero esta vez de la razón en la hegemonía del ciclo simbólico, «mostraría cómo, incluso en el ciclo simbólico, esa razón (fronteriza) que se halla en estado latente y de ocultación tiene su propia comparecencia anticipada (particularmente en la filosofía griega)» (CC: 116). En esta relectura habla de «tres grandes instantes fundacionales en el curso del pensamiento»: el primero, «el estallido simbólico (y del *homo symbolicus*) en el santuario de la protohistoria», el segundo, «la gran formulación filosófica griega» y el tercero, «la autorrevelación de la razón», «presentizada» en Descartes (CC: 117).

En la interpretación de *Ciudad sobre ciudad*, aunque nada dice sobre el nombre de «ciclo espiritual», sí parece usar como sinónimo «ciclo racional». Asimismo, manifiesta que la *edad del espíritu*, consumación del ciclo espiritual, es un proyecto de futuro. Quizá cabría decir que también el *nombre* de este ciclo, como la propia ocultación del espíritu, tiene un carácter *diferido*, un «ya, pero todavía no», un tiempo de espera. Podríamos decir que sería un proyecto como la propia «*edad*» que podría iniciarse tras la consumación espiritual. «Se postula al final del libro una “tercera edad” que, en la línea de lo que ya avancé en *La aventura filosófica*, significa una asunción por parte del habitante del límite de las premisas generales de la filosofía del límite» (CC: 104). Es decir, las referidas a la *razón fronteriza* en su uso teórico y práctico, y al *suplemento simbólico* religioso y artístico. «Esa tercera edad es, como ya he dicho, un Ideal de la razón fronteriza; y un posible exponencial simbólico de éste. La llamo “la edad del espíritu”» (EE: 104).

Cabría diferenciar la «edad del espíritu», que es una referencia escatológica, de un ciclo que se iniciase a partir de la *consumación espiritual*, y que fuese determinando y poniendo a prueba ésta; una consumación que coincide con los principios de esta filosofía del límite: la articulación, en el ser del límite, de la razón fronteriza y del suplemento simbólico (articulación que es, justamente, el espíritu plenamente determinado, según mi definición del mismo); en él, y a falta de pistas históricas, se debería recorrer y argumentar la trama categorial con referencia expresa al conjunto de elementos constituyentes de la filosofía del

límite (el campo gravitatorio del ser del límite, el suplemento simbólico con su doble uso religioso y artístico, y la razón fronteriza con su doble uso teórico y práctico) (CC: 117).

Y aquí habría que situar esta *segunda gran época histórica* desplegada en este *tercer libro*. El nombre de «*ciclo espiritual*» no es una imprecisión sino un nombre propio, el que corresponde a la lógica esencial que despliega una obra filosófica que, sin embargo, pertenece al barrio simbólico-religioso. De hecho, en *Lógica del límite* esta obra es anunciada por Trías como «*La experiencia religiosa*» (LL: 31). Un libro que –según él– «intentará determinar el sustrato del *logos* que encierra toda exploración (religiosa) del cerco hermético» (LL: 527). Así, *La edad del espíritu* no es una historia al uso del hecho religioso, ni de la filosofía, sino una *recreación del límite* en las dos estrellas que han caracterizado su comparecencia histórica hasta el presente eón. El *ciclo simbólico*, en su *consumación*, engendraba como criatura al «*espíritu*», con el cual se inicia este «verdadero *novum*» del *ciclo del espíritu*. *Un espíritu que en su lado manifiesto se revela como «lógos» (la razón moderna), lógos hegemónico del ciclo espiritual que oculta el lado simbólico del espíritu.*

La *consumación* en esta séptima categoría espiritual es, por tanto, su *plena manifestación en su lógos y en su símbolo* (como *las dos partes* de lo sagrado, como *las dos estrellas* del ser del límite, como «arquetipo», síntesis de «Idea» y «Símbolo»). Es una *consumación* que significa un *espíritu plenamente manifestado* y que daría lugar a la *recreación* de un *nuevo ciclo aún por definirse*. El nombre de este *segundo ciclo*, como «*ciclo espiritual*» (en *La edad del espíritu*), o «*ciclo racional*» (en *Ciudad sobre ciudad*), son dos nombres que le pueden ser apropiados, sin embargo, hay que tener presente uno de los objetivos principales de toda la obra: «determinar un concepto filosófico de espíritu» (EE: 15).

No obstante, como hemos dicho en el análisis del *quartier religioso* de la ciudad filosófica (*apartado 2.2.2.2.3*), el nombre de «*ciclo espiritual*» para la segunda parte (*tercer libro*) de *La edad del espíritu* presenta algunas dificultades de interpretación. Se podría decir que fundamentalmente porque el acontecer que despliega este segundo ciclo no es otro que la razón ilustrada y moderna. ¿Por qué entonces llamarlo «ciclo espiritual» y no más bien «ciclo de la razón», «modernidad» o «lógos moderno»? En este sentido habría que tomar en cuenta dos elementos fundamentales: el primero, que *La edad del espíritu* se inscribe dentro de la circunscripción de la religión, por tanto, en la *dimensión simbólico-religiosa del límite*. Constituye la idea de una «religión dentro del límite» o una «teoría de la religión» limítrofe. Pero una «teoría» que no se concibe de modo abstracto, sino «proyectándose en la historia de la humanidad». Este último rasgo constituye el segundo elemento fundamental de interpretación: se trata de una «teoría de la historia» en clave simbólico-religiosa, es decir, *obedece a una teleología inmanente* propia de la reflexión religiosa⁵⁵⁵.

Podríamos decir, entonces, que el segundo ciclo recreado en *La edad del espíritu* representa una «teoría de la modernidad» inscrita radicalmente dentro de una *teoría de la historia en clave simbólico-religiosa*, de ahí el nombre de este «tercer libro»: «De la razón al espíritu». También se podría decir que la búsqueda final y fundamental que subyace en toda esta *recreación* la constituye el «gran desconocido» y «olvidado» en su esencia completa: un «espíritu» que por naturaleza se *manifiesta* (*lógos, razón*) y se *oculta* (*dimensión simbólica*) al mismo tiempo. No obstante, un acontecer que *se espera consumado* («horizonte *ideal*») de modo arquetípico, como unión de las dos partes escindidas del espíritu. En este sentido, el nombre de «ciclo del lógos»

⁵⁵⁵ Estos constituyen los dos objetivos principales de esta obra: «determinar un concepto filosófico de espíritu, desglosado en la exposición de sus categorías; y mostrar el curso histórico de esas categorías, o el engarce de *eones* que derivan de las formas de acontecer y de experiencia que esas categorías hacen posible» (EE: 15).

(u otros análogos, «razón», «moderno») podría ser oportuno, sin embargo no abarcaría la reflexión completa sobre una realidad que se manifiesta como «lógos» pero también *simbólicamente* (aunque inhibido y ocultado por ese mismo *lógos*, e igualmente por la propia esencia del «espíritu»). Sin embargo, un «espíritu» que no ha dejado de manifestarse en su carácter oculto, siendo el arte en todas sus expresiones una de sus principales manifestaciones. De este modo, decir que en la modernidad acontece solo la parte manifiesta del espíritu (*lógos*) constituiría una verdad a medias.

En este sentido, tendríamos que decir que Trías impugnaría la idea de la *secularización* como extinción –por mucho que tuviese límites epocales– del hecho religioso: también en la cultura laicizada del Occidente moderno tendría su presencia lo sagrado. Pero, para avalarlo, habría que postular –se diría que Trías lo hace– un doble régimen fenoménico de la religión: presencia explícita en el simbolismo o presencia latente –oculta, pero no desactivada– en la *ratio* moderna. No podemos olvidar la importancia limítrofe que tiene el *quartier* de la «estética» en la *religación*: representa un producto moderno y una manifestación evidente del símbolo (sagrado). Cuestión distinta es cómo conciliar esa tesis con la evidente negación de lo sagrado en una parte central de la filosofía de la modernidad.

Que la época anterior se llame «*ciclo simbólico*» no contradice el nombre ni la lógica del nuevo ciclo, pues el «espíritu» es la creatura que nace y acontece en la *consumación simbólica*. Asimismo el acontecer de esta «narración reflexionada» es la *relación del hombre con lo sagrado* desde el punto de vista del límite, una *religatio* que marca toda la obra. De este modo, en un primer ciclo se da cuenta de una *religación simbólica* y en el segundo de una *religación espiritual* que se despliega tanto de modo manifiesto como inhibido⁵⁵⁶. No hay que olvidar tampoco que se trata de un mismo «ser del límite» que acontece históricamente como *símbolo* (religión) y como *espíritu* (filosofía) y que alumbra la posibilidad de una *nueva edad conjuntiva* de estas dos dimensiones⁵⁵⁷. Consumación limítrofe que daría lugar también a un nuevo ciclo de acontecimientos, quizá una *época arquetípica*. Sin embargo, más allá de estas justificaciones – como asegura el propio Trías– *La edad del espíritu* es «un libro complejo: a la vez una puesta a prueba –a prueba histórica– de las ideas de límite, de símbolo y de espíritu, y también una iniciación que usa la historia como ámbito de comprobación de un progreso en la vida espiritual»⁵⁵⁸.

Finalmente, hay que recordar la tesis principal de *La edad del espíritu*. Se trata de un recorrido histórico simbólico-religioso que muestra la «unilateralidad» de dos ciclos: en el

⁵⁵⁶ La idea de *religación* está presente en toda la obra y marca el carácter simbólico-religioso que la caracteriza y define. *La edad del espíritu* es una *reflexión filosófica* pero no es una *historia de la filosofía* sino una «teoría de la religión». Una «teoría de la historia» desde la óptica de la filosofía de la religión. Que sea *filosófica* lo explica los modos de desplegarse el hecho religioso (*sistema categorial y principio de variación*), pero esta *teoría* es también una *prueba* para la propia idea de «límite». En la visión triasiana, «*La edad del espíritu* ordena el material religioso conforme a la categoría que en él predomina. De este modo distingue religiones cósmicas (de carácter cosmológico y cosmogónico), religiones en las que el encuentro del testigo y lo sagrado es dominante, religiones del *logos*, religiones hermenéuticas –de orientación exegética–, religiones místicas, o religiones en las que prevalece la cercanía del testigo humano y lo sagrado personificado» («Prólogo», en *Creaciones filosóficas I, o.c.*, p. XXXI). En este mismo sentido establece igualmente la distinción de «reformas religiosas en las que prevalece la orientación espiritual o en las que la inspiración espiritual rubrica su liberación respecto a la carne simbólica. Esto sucede sobre todo en la modernidad, y en especial en la Reforma luterana» (*Ibid.*). En definitiva, la reflexión simbólico-espiritual marca el acontecer desplegado en *La edad del espíritu*.

⁵⁵⁷ Desde el punto de vista del *quartier filosófico* lo que sería una análoga *historia de la filosofía* dividida en ciclos, evidentemente el primero tendría una amplitud mayor que las clásicas del umbral presocrático, tendría que remontarse a la matriz común filosófico-sofrológica, ¿qué nombre convendría al ciclo de este posible *acontecer filosófico*? E igualmente, ¿cómo se podría definir el periodo *moderno*? En cualquier caso, parece evidente que el nombre filosófico para la determinación de tales ciclos obedecería con nombres más o menos equivalentes al nombre propio que tienen las dos estrellas en las que diacrónica y sincrónicamente se recrea el ser del límite («suplemento simbólico» y «razón fronteriza»). Es decir, lo mismo que se hace en *La edad del espíritu* desde el barrio de la religión.

⁵⁵⁸ «Prólogo», en *Creaciones filosóficas I, o.c.*, p. XXX.

primero la preponderancia del lado manifiesto del símbolo sagrado sobre el imaginario social, cultural e histórico, esto es la *edad simbólica*. El segundo representa la hegemonía de la razón como lado manifiesto del espíritu, la *edad de la razón*. Por lo visto, «símbolo» y «espíritu» son dos modos de referirse a un mismo «límite» (el «ser del límite» filosófico). Pero ninguna de las dos despliega toda la realidad limítrofe: la *edad del símbolo* representa la ocultación del *lógos* y la *edad de la razón* constituye la inhibición del «mundo simbólico» y, sin embargo, paradójicamente marcan una hegemonía respectiva (la primera de la «religión» y la segunda de la «razón», dos modos que también podrían definir esta *aventura espiritual*).

Sin embargo, la tesis concluye en una espera, un «horizonte *ideal*»: «una “edad del espíritu” en la que fuese posible la conjugación de símbolo y razón, previa reforma de ésta (como razón fronteriza) y de aquella (como religión del espíritu, con sus formas simbólicas apropiadas)»⁵⁵⁹. Una *experiencia espiritual* en la que se conjugarían «religión» y «filosofía», «Símbolo» y «Razón». Así, el objetivo fundamental de *La edad del espíritu* es el de «elaborar un *concepto filosófico* de la realidad espiritual. Pero en lugar de determinar éste *a priori*, se pretende exponer el largo recorrido a través del cual puede llegar a ser determinado» (EE:13). Esta es sin duda una «*aventura espiritual*» «compleja e intrincada», no exenta de «extravíos y pruebas», uno de los cuales podría ser el nombre que le corresponde a cada ciclo (el «ciclo simbólico» en cuanto hegemonía de la «religión» también podría llamarse «ciclo religioso», «ciclo sagrado»). Sin embargo, toda la obra conduce a un punto de llegada que es al mismo tiempo el motivo e hilo conductor: la *determinación del espíritu* como *realidad simbólico/racional*.

¿Cómo podríamos, entonces, definir esta «tercera parte» de *La edad del espíritu*? Del mismo modo que la interpreta el propio Trías en *Pensar la religión*. «Como una teoría de la modernidad, o del espíritu propio y específico del mundo moderno» (PR: 31). Esta es justamente la parte que se define como «De la razón al espíritu», o también «*ciclo espiritual*» o «*ciclo racional*». Es un nuevo ciclo que tuvo su origen en la consumación del acontecer simbólico. Así lo anuncia al comienzo de su *arqueología de ideas*, en el capítulo dedicado al símbolo en su etimología y en la posibilidad de recreación en las siete categorías («La tabla de las categorías y las edades del mundo»): «De hecho, la última categoría simbólica, al determinar las condiciones de la plena consumación del acto simbólico, sufre una irremediable crisis por sobreabundancia. De la *cópula amorosa* que constituye hace surgir un evento nuevo en la trama del acontecer histórico: un verdadero *novum*» (EE: 40).

El espíritu es un «recién nacido» al final del ciclo simbólico. Una criatura, fruto de una *consumación (matriz)*, que da nombre al ciclo que inicia. Un *espíritu que se oculta en su lado simbólico*. La *cita* de este nuevo ciclo, representada por la Reforma, manifiesta el *carácter espiritual del encuentro con lo sagrado*. Un ciclo que en su despliegue categorial manifestará las características de la modernidad como época histórica, en la cual este «espíritu» se recrea en su lado manifiesto como *lógos (razón)*. Pero también en *ocultación de su lado simbólico (retorno, remisión, inhibición)*. Este es el *itinerario* categorial espiritual a lo largo de los diversos eones que componen la modernidad. De este modo, *La edad del espíritu* es, toda ella, una *recreación del «ser del límite»* (filosófico) en clave simbólico-religiosa en el *primer ciclo*, marcado por la *hegemonía del suplemento simbólico*, y en clave espiritual-racional en el *segundo ciclo*, caracterizado por la *preponderancia hegemónica de la razón*. Una *arqueología de ideas* que concluye en una propuesta: la *conciliación entre razón y símbolo*.

Tal horizonte sintético, que puede actuar como asíntota ideal, arroja, creo, luz sobre la situación histórica de la contemporaneidad. Este texto intenta, a través del recorrido de esta larga y compleja *odisea espiritual*, presentar dicha síntesis

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. XXXI.

como el horizonte ideal de una *edad del espíritu* que puede actuar, en relación a nuestro presente histórico, como *polo norte* que proporciona orientación y luz a nuestras exigencias éticas, gnoseológicas y épicas (EE: 47).

Finalmente, hay que tener presente que *el «espíritu» también está escindido*. También aquí es importante retener la *escisión del espíritu*. «También el espíritu se halla escindido, igual que el símbolo, por la *cesura dia-bálica* que debe sortear con el fin de alcanzar la deseada conjunción, o la *cópula espiritual* (lo que debe llamarse en rigor la *consumación espiritual*)» (EE: n. 299). Pero a diferencia del símbolo, no es una escisión que revela dos realidades contrapuestas (*lo simbolizante* y *lo simbolizado*), sino una *división* o *cesura* entre dos partes de una misma realidad espiritual. Una *parte manifiesta* que culmina en el *lógos* o la *razón* moderna, y aquella «otra parte» a la cual esta primera debe ser *remitida*, con el fin de consumir plenamente el acto propiamente espiritual. «Esta parte relativa al sustrato *oculto* del espíritu, al cual debe ser reenviado su lado manifiesto (*racional*) es lo que comparece, como se irá viendo, en la quinta y sexta categoría del espíritu; en ellas éste inicia un *repliegue* hacia las condiciones últimas de posibilidad de su propia manifestación» (*Ibid.*). Es un *repliegue* en el que se determina esa «otra parte» *sustraída* del espíritu.

3.3.1 Las categorías y eones espirituales

Las categorías y eones espirituales representan principalmente los *hitos* del pensamiento europeo, desde el Renacimiento hasta nuestros días (tiempo pensado como el «eón» *entre* el *Romanticismo* y la *consumación* o *momento posmoderno*). Las declaraciones son las mismas que las del acontecimiento simbólico, solo que, *recreadas* en un *registro tonal nuevo*: la «*modalidad espiritual*». Conforme avance el despliegue categorial, y los *eones* que le corresponden, la manifestación se hará cada vez más *espiritual* (en despojo del *simbolismo*), hasta terminar como «*razón*» en la revelación del lado manifiesto del espíritu. Sin embargo, no significa este ciclo la *desaparición* o *supresión* absoluta del *simbolismo*, este *insistirá en esta nueva edad* solo que de «*forma discreta*», a veces incluso como *cesura* o *prueba dia-bálica* del *ciclo del lógos*⁵⁶⁰. En las categorías espirituales del bloque categorial hermenéutico, el simbolismo *retorna* como pareja inseparable del *lógos* o *razón* de un mismo ser del límite (lo *sagrado*, o *espíritu*).

De este despojo de lo simbólico surgirá, en el seno del ciclo espiritual, la posibilidad de una revelación manifiesta y exotérica del contenido espiritual. Tal revelación del *lógos* que corresponde al lado *manifiesto* del espíritu será lo que, en el seno de ese ciclo, podrá llamarse en rigor la *razón* (lo que desde Descartes y Galileo podrá entenderse por tal). Sólo que la *razón* es tan solo, como se irá viendo, el lado *manifiesto* del espíritu. Éste, en el curso de su propia revelación, deberá replegar su revelación *racional* hacia unas claves hermenéuticas de sentido que, al final, exigirán la reaparición del inhibido continente del simbolismo (EE: 46).

Este es el talante de este nuevo ciclo que, irremediablemente, como en el precedente ciclo simbólico, tenderá a la consumación en la séptima *categoría conjuntiva*. Pero el eón de esta

⁵⁶⁰ Buena parte de los ensayos triasianos anteriores a *Los límites del mundo* (1985) están dedicados a explorar las *sombras* del pensamiento y cultura occidentales. Por eso es una etapa filosófica que se comprende en diálogo con el pensamiento moderno dominante, especialmente la filosofía analítica, el positivismo lógico y el estructuralismo. Es paradigmático en este sentido el título de su primera obra: *La filosofía y su sombra* (1969). Esta dialéctica marcará de modo preponderante los tanteos y exploraciones de la *etapa ensayística*. Justamente mediante la exploración de estas *sombras* que caracterizaron sus primeras creaciones se pone de manifiesto el eclipse o supresión de lo simbólico en beneficio de lo racional.

determinación es nuestra propia historia concreta, *hic et nunc*, posmoderna y posprofética. De esta manera, esta *deriva teleológica* se propondrá, no de modo explícito como en el *ciclo simbólico* que concluía en la *consumación simbólica* y el *nacimiento del espíritu*, sino como «horizonte *ideal*» de una «posible síntesis anticipada y asintótica de razón y simbolismo» (EE: 47). Este carácter propositivo hace de *La edad del espíritu* una *gran arqueología de las ideas que han marcado la historia de la humanidad*, especialmente en Occidente, pero también que la filosofía del límite sea una propuesta de verdad y de libertad. «Al final del libro podrá definirse el espíritu como *la síntesis consumada de razón y simbolismo* que el ciclo espiritual, en sus tramos finales, no puede menos que anhelar y anticipar» (*Ibid.*).

El primer apartado de este tercer libro comienza con una *exposición sintética* de las siete categorías espirituales con el sugestivo subtítulo de «Del símbolo a la razón». Esto es precisamente lo que se despliega aquí: cómo la razón se va imponiendo hegemónicamente en detrimento del simbolismo. Ciertamente, como se ha argumentado, dicho así, es una historia interesante, pero trágica, sin feliz capítulo final. Como el propio Trías sugiere, la propuesta de la «*edad del espíritu*» no es propiamente un «final feliz», pero sí un planteamiento que da cuenta de la necesidad de *secularizar la razón* y *rescatar el sustrato simbólico-religioso* que caracteriza nuestra condición humana fronteriza. Esto no es originalidad triasiana, sino que ya ha sido puesto de manifiesto en las *categorías hermenéuticas espirituales* (de las *claves* con Kant como su figura icónica y el *suplemento místico* en el Romanticismo). La genialidad triasiana radica, justamente, en la argumentación que agrupa todo el tercer libro y resume la expresión titular «*De la razón al espíritu*».

En este tercer libro se determinan siete categorías espirituales, las mismas constituyen ciertos *hitos* en la historia del pensamiento occidental. Así, el *acontecer espiritual* se puede denominar con propiedad como una «*teoría de la modernidad*». Sin embargo, es justamente su *matriz* espiritual (porque se revela como «*espíritu*» en la *consumación simbólica*), la «base» de todo este despliegue y la que permite darle nombre de «ciclo espiritual». «El espíritu nace y crece en la matriz que para él constituye el símbolo constituido, tal como se revela en la séptima categoría simbólica. Fue en el marco de esta última categoría cuando compareció la revelación del espíritu y el anuncio de un *status* espiritual (Joaquín de Fiore)» (EE: 316). Desde esta perspectiva se trata de las mismas categorías, con sus características de hegemonía respectivas y sus correspondientes eones, solo que, en un nuevo registro tonal, el *modo espiritual*⁵⁶¹. La que sigue, es una presentación sintética del propio Trías de estas *siete épocas del espíritu*:

1. La materia *simbólica* del espíritu. La época en la cual éste se va desenganando de su *matriz* simbólica.
2. La espiritualización del cosmos, y su conversión en templo ciudadano. La conversión del hombre en *templo* en el cual se refleja el cosmos y la ciudad. La época en la que se edifica una genuina «Ciudad de los hombres».
3. El encuentro íntimo del espíritu y el testigo a través de una *fe* que no precisa ya justificaciones simbólicas. La época en la que toda espiritualidad se reforma en función de esa interiorización de la *religatio* en el acto íntimo de la fe. Se intenta, asimismo, dar morada ciudadana a ese acto, construyendo una genuina *ciudad de Dios* aquí en la Tierra.
4. El despojo del *lógos* de todo referente simbólico y el consiguiente surgimiento de la *razón*. Surge la época en la que la razón domina, de modo hegemónico, sobre todos los datos relativos al hombre, al mundo o a Dios.
5. El desdoblamiento de un plano *inteligible* que proporciona a esa razón

⁵⁶¹ «Por modo *espiritual* debe entenderse la *cara oculta* de la modalidad simbólica, o el símbolo en régimen de ocultación» (EE: 321)

revelada su plena legitimidad. Surge una época del mundo en la que esa reflexión crítica y trascendental domina sobre los espíritus. De este modo se van perfilando los contenidos ideales o formales que proporcionan *claves del sentido* a esa razón previamente revelada.

6. El descubrimiento de un núcleo inconsciente que se halla más allá de todo control racional. El espíritu halla sus raíces últimas, o toma conciencia de sus fundamentos. El espíritu descubre su vocación de ocultación en un sustrato inconsciente que rebasa por entero el área de influencia de la razón. Y descubre, también, el carácter *simbólico* de las revelaciones que proceden de ese núcleo. Surge una época del mundo en la cual el espíritu, disciplinado por la razón, no puede menos de iniciar una experiencia de aproximación con ese continente olvidado, u ocultado, que se revela a través de las formas simbólicas.

7. La apertura de un horizonte de reconciliación entre el símbolo y la razón en el espíritu. Se abre así una época de esperanza (aunque también plagada de amenazas) en la cual puede asistirse a esa unión dialéctica del acontecimiento simbólico y del acontecimiento espiritual, o de la experiencia simbólica y la experiencia del espíritu (EE: 322).

La matriz espiritual. La «*edad del espíritu*»⁵⁶² es la idea que da título a la obra que se considera *planeta mayor* del barrio simbólico-religioso. «Se trata de una edad en la cual el espíritu establece su hegemonía en la comunidad del testigo, dando forma espiritual al vínculo entre esa comunidad y lo sagrado» (EE: 311). Esta *nueva edad* inaugura también un *nuevo ciclo* que se inicia (*Matriz*) justamente en la consumación simbólica (séptima categoría del símbolo), cuyo eón lo representa el ocaso de la Edad Media. En cierta manera, las categorías simbólicas son también un «acto espiritual», pues en la séptima revelación de consumación, declaración en torno a la cual giran las demás categorías, lo que se constituye es el espíritu. En este sentido, se podría decir que «el acto simbólico como *realidad espiritual* transforma una a una esas categorías; las redefine desde la consecución que establece» (EE: 311). Las determinaciones simbólicas son una suerte de «escalones» en la constitución del espíritu (de la *matriz* del espíritu).

Así se comprende que la consumación simbólica sea la *matriz* del acontecer espiritual⁵⁶³. «Al acto simbólico plenamente realizado se le ha llamado el espíritu. Éste presupone el acto simbólico en su condición de consumación, causa final, acto energético que rebasa y trasciende sus potencias» (EE: 312). En definitiva, en la *consumación simbólica acontece el espíritu*. Es el acontecimiento que surge tras darse todas las «condiciones categoriales simbólicas», de las cuales el séptimo peldaño representa la determinación de consumación. Esta designación de la consumación es, así, una «síntesis simbólico-espiritual». Sin embargo, lo que mostrará el espíritu en adelante es su propia esencia y naturaleza: su *tendencia natural* tanto a ocultarse como a emanciparse de la *matriz simbólica* en la cual ha vivido una «existencia en crisálida».

⁵⁶² La propuesta de esta «*edad del espíritu*» tiene una larga historia, especialmente en la reflexión trinitaria de la patrística cristiana, pero también en el gnosticismo que acompañó la reflexión cristiana durante varios siglos (algunas síntesis como la valentiniana, constituyen potentes elaboraciones conceptuales). Idea que de alguna manera se deduce del propio «texto sagrado» de los dos Testamentos. Sin embargo, para Trías, esta edad tiene su anuncio y su profeta occidental en Joaquín de Fiore (ca. 1135-1202).

⁵⁶³ En la interpretación que hace Trías en *Ciudad sobre ciudad*, esta *categoría matricial espiritual* pudo haber tenido una «positiva revelación», más allá de fundarse en la *consumación simbólica*. Según él, este origen parece un «subterfugio poco convincente». En definitiva, que esta matriz espiritual podría tener *status* propio. «De la mística renana hasta, quizás, el cardenal Cusano se podría hallar la positiva revelación de ese primer eón matricial del ciclo racional (que es un adelanto o anticipo del ciclo propiamente espiritual, el que podría sobrevenir en la “tercera edad”, una edad que está por manifestarse)» (CC: 116). Es una reinterpretación interesante, no obstante, aunque pudiera argumentar mejor la matriz espiritual, asimismo, podría oscurecer la lógica de la consumación simbólica como *matriz espiritual*, que, tal cual la ofrece *La edad del espíritu*, parece un potente argumento.

El espíritu para revelarse, aunque exige la consumación simbólica, debe igualmente distinguirse del *símbolo consumado*. *Esta consumación representa únicamente su matriz*. «El espíritu, al nacer y crecer en el seno del acto simbólico, y al desprenderse de esa matriz, va mostrando sus propias determinaciones, sus contenidos y dimensiones propias» (*Ibid.*). En este sentido, las «categorías espirituales» son *formalmente* las mismas del acontecimiento simbólico, pero es otro *el contenido* que despliegan, porque es otra clave la que las determina: *la clave espiritual*. Son revelaciones espirituales que preparan ahora «la plena realización del evento espiritual», solo anunciado en el acontecer simbólico, en la consumación final del mismo.

Esta *clave* o *modalidad* distingue plenamente el ciclo simbólico del ciclo espiritual. «El acto simbólico consumado constituye, en este sentido, la *matriz* desde la cual surge y se alumbró el espíritu. Es su materia fundante, su entraña materna y material, su *Magna Mater*» (EE: 313). Es decir, el espíritu es el «fruto perfecto» del acontecimiento simbólico, pero de igual manera, solo constituye su *matriz*, de la cual, por su propia naturaleza, se desprende. De este modo la séptima categorial que se despliega en este nuevo ciclo, fruto de la consumación simbólica, son las *determinaciones del espíritu*. Categorías que son igualmente «condiciones de posibilidad», pero radicalmente de otro ciclo y que «hacen posible, de modo escalonado, un nuevo régimen de acontecer: el discurso mismo del evento espiritual» (*Ibid.*). Son las declaraciones a través de las cuales se va definiendo el espíritu. Constituyen aquí una *historia del espíritu*: «la forma a través de la cual el espíritu se va relatando y argumentando» (EE: 314).

El espíritu apareció, al finalizar la exposición de la tabla categorial correspondiente al acontecimiento simbólico, como la causa final que gobernaba, de modo hegemónico, todo el curso argumental de dicho acontecer, dotando a éste de significación y sentido. Puede decirse, pues, que ese fin es el verdadero principio que preside, como *hegemonikón*, el conjunto categorial analizado, tanto la tabla estructural como la trama argumental que desde esa tabla se fue historiando (EE: 314).

En este sentido, la séptima declaración simbólica no definía otra cosa que revelar la *identidad del agente* que hacía posible el acontecimiento simbólico. «La última categoría simbólica puso de manifiesto la naturaleza y el *ethos* de ese sujeto. Tal sujeto es el espíritu» (*Ibid.*). De alguna manera este ha obrado desde el comienzo (*lo sagrado*), pero solo en la consumación simbólica llegó a ser «convenientemente revelado». Los dos fragmentos que se juntaban en síntesis copulativa, en la consumación simbólica, se revelan ahora «como las dos partes de un mismo acontecer espiritual» (EE: 315). Este es también el sentido profundo de la *matriz del espíritu*. «El espíritu tiene en el símbolo su materia originaria, su fundamento manantial. No es posible el soplo del espíritu sin que el símbolo se haya constituido y consumado» (*Ibid.*).

El espíritu, como todo acontecer, exige una materia, un fundamento matricial, y para él solo puede ser el símbolo plenamente constituido. El símbolo representa así la «base» de donde puede despuntar el ciclo espiritual. *Matriz*, no obstante, con la que igualmente tiene que romper (*independizarse*) para poder constituirse como espíritu. El símbolo consumado constituye, así, la *matriz* (primera categoría) *del ciclo espiritual* y del eón que le corresponde. «En ese eón se van constituyendo las condiciones matriciales que hacen posible el pleno despliegue de las restantes categorías del espíritu, se va preparando el terreno con el fin de que el espíritu actúe al fin con plena libertad, informando y configurando tanto el mundo en el que habita el testigo como la forma de lo sagrado acorde y conforme a las exigencias espirituales» (*Ibid.*).

El cosmos. El *Renacimiento* representa el eón de la segunda categoría espiritual, la declaración del *cosmos*, afincada en la consumación simbólica que constituye la *matriz de esta*

nueva escala. De hecho, significa un *renacimiento* de la «*imaginación simbólica*» en la que el «espíritu» se constituye en un «*lazo de unión*» de todas las correspondencias posibles entre lo sagrado y el mundo, o entre el testigo y la divinidad. «La *imaginación creadora*, órgano del “alma del mundo”, constituye el lugar mismo de la revelación y juntura de todos los estratos de lo real, o entre el macrocosmos y el microcosmos» (EE: 304). De este modo, la segunda definición representa la idea del hombre como *microcosmos* y *centro del mundo*. Esta segunda determinación del espíritu puede definirse en un doble modo, como *templo cósmico* y como *ciudad* o *comunidad ciudadana*.

Se trata de un mundo en el cual el testigo y su comunidad asumen el carácter de un polo de atracción gravitatoria, o de un centro tonal, en torno al cual gravita el conjunto de lo existente. El hombre constituye la materialización misma del espíritu, así como el centro cósmico que resume y compendia la sustancia de éste. Se va configurando, así, una genuina «ciudad de los hombres». El hombre adquiere en esa ciudad el carácter que le es propio: es el centro en el cual el mundo entero se refleja, verdadero centro del mundo y *microcosmos*. Y el testigo puede, a partir de esta experiencia ciudadana, aprestarse a la aventura espiritual de un encuentro con la presencia del espíritu, o de lo sagrado en forma espiritual (EE: 316).

En este eón que representa el Renacimiento tiene lugar la *plena espiritualización del cosmos*. El *cosmos* se va transformando en la «morada más adecuada del espíritu» que inviste al hombre que, en definitiva, es el verdadero «templo del espíritu». El hombre es un reflejo de la ciudad y del mundo, es un «*microcosmos*» –con los brazos y las manos extendidas– que se proyecta y refleja en el templo ciudadano. «Se construye así una *ciudad ideal* que tiene por centro la figura humana» (*Ibid.*). Pero ocurre algo más radical, esta idea hace del testigo un «auténtico templo espiritual». «La segunda categoría del espíritu, por tanto, define el cosmos como cosmos espiritual» (EE: 328).

Por lo que respecta al hombre, «templo del espíritu», «debe ser reconocido como maravilla de toda la creación, gran mago y artífice que actúa como intérprete y ordenador de toda la potencia física del espíritu» (*Ibid.*). Solo él puede crear una «genuina ciudad del espíritu». Es un eón marcado por la base matricial que, no obstante, debe transformar en materia espiritual. No significa, en todo caso, un paso radical, inmediato y decisivo hacia el espíritu. La propia «concepción mágica del mundo» es una idea dominante en este eón, pero también es la fuente de desarrollos científicos y técnicos. El hombre es un «Mago Artífice» que realiza una particular «teúrgia mágica».

Descubrir el libro de la naturaleza se convierte en objetivo de este eón renacentista. *La «Naturaleza» constituye un libro por sí misma que hay que interpretar*. En este sentido, también es un fenómeno contemporáneo la preocupación por las traducciones literales, desde la Biblia (como libro de la revelación) hasta Platón, Aristóteles, Pitágoras, Plotino, pero igualmente *Hermes Trismegisto*, entre otros. Se busca encontrar en ellos una revelación auroral sobre la «Naturaleza» y sus «claves esenciales del mundo». «En este eón se abre la gigantesca tarea de redescubrir ese libro revelado auroral y primigenio mediante su perfecta disposición a través de la más fiel de sus traducciones literales» (EE: 330). Es el eón de la *imaginación creadora* con la que el *testigo* «desvela los arcanos de la naturaleza a la que se enfrenta», al mismo tiempo que promueve enlaces entre los entes mediante vínculos de simpatía, analogía y semejanza. Evidentemente es un eón que asigna al hombre un lugar de auténtico privilegio. «Constituye el centro y el microcosmos en el que todos los influjos del *anima mundi* confluyen».

Es el artífice y el demiurgo cósmico en virtud de cuya contemplación y acción pueden refluir estos influjos. Él es capaz de transformar esas corrientes espirituales por los conocimientos adquiridos en la interpretación de los arcanos de la revelación natural. Y esa tarea demiúrgica se halla guiada por las claves exegéticas que la revelación del Libro Santo le proporciona (la revelación de Hermes, de Moisés, de Pitágoras, Zarathushtra, Platón o de los evangelios cristianos). (EE: 337).

El hombre tiene un poder de transformación, lo que significa «ser artífice de sí mismo», pero también poder de transformar el mundo, «convirtiendo el orden físico en templo cósmico o en ciudad ideal». «Puede ascender hasta la cima de la contemplación y mutar su naturaleza carnal en verdadera carne espiritual, o incluso puede alzar ésta hasta transfigurarla en forma acorde a las realidades celestes y supracelestes» (EE: 337-338). El objetivo último de esta actividad transformadora del testigo humano, derivada de su conocimiento de la naturaleza, «consiste en la construcción de una ciudad que puede ser el *hábitat* propio del espíritu» (EE: 341). Esta es, por ejemplo, la *ciudad del sol* de Tomás Campanella.

Por lo que respecta a la religión, el Renacimiento mantiene al simbolismo, no obstante, «no como lugar de conjunción *religiosa* sino como forma *mágica* de dominio de lo sagrado» (EE: n. 327). Evidentemente hay religión: lo atestiguan, según Trías, personalidades como Ficino, Pico della Mirandola, Giordano Bruno, pero *no es una religión en clave simbólica*. «Es una religión adecuada al carácter *espiritual* de este nuevo ciclo cuyo mundo en este eón se inaugura» (*Ibid.*). El Renacimiento, de este modo, anuncia una *religatio* que no se basa en formas simbólicas, que será punto focal y radical del *eón de la cita* representado por la Reforma. Esta forma mágica de comprender a la religión también permite la emancipación de la hegemonía simbólica. Asimismo, el símbolo queda desplazado como elemento mágico. *Magia* a la que sirve toda la *imaginación creadora* como dominación de lo sagrado, lo arcano o del propio *misterio del mundo*.

Si hay una religión en este eón, ésta es la religión del espíritu. Pero ahora el espíritu no es tan solo el sustrato esotérico y oculto en el cual el testigo descubre, en el contacto con la divinidad tenebrosa, la inmensidad de su poder (como sucedía en la gran mística especulativa renana). Ahora ese espíritu se ha liberado de ese esoterismo. Mantiene su ocultación, pero sólo y en tanto se ha logrado encarnar y materializar en la *fýsis*. Su carácter oculto se preserva en los arcanos inherentes a esa espiritualidad plenamente encarnada en la naturaleza. Pero se espera del Hombre, gran artífice, la liberación de esa fuerza oculta del espíritu en virtud de su transformación mágica del mundo, de la que puede resultar la obra ciudadana (EE: 345-346).

La reforma religiosa. Si hay un eón que pone en solfa radical al simbolismo y todos sus elementos es justamente la *Reforma*. Paradójicamente el *símbolo* se convertirá en un estandarte, afirmado y radicalizado, en el pensamiento católico. No obstante, la mayor paradoja de este *eón* es, justamente, la comparecencia simbólica –a partir de esta categoría espiritual– pero como *cesura dia-bálica*. «Como tal hará su aparición la concepción mágico-simbólica del mundo en el seno del eón racionalista, o cuarto eón. Asimismo su reaparición, en el quinto y en el sexto eón, se producirá en y desde la oscuridad o tiniebla subyacente al estrato *inconsciente* del espíritu (en el cual se reencontrará de nuevo la trama simbólica cuestionada)» (EE: n. 338). En el *ciclo espiritual* parecen invertirse los términos *sym-bálico* y *dia-bálico*. Una Razón que en su búsqueda de hegemonía desplaza al símbolo, instalándolo en la *cesura*.

Una Razón que despoja al símbolo del *encuentro* entre el testigo (comunidad) y lo sagrado, y al final promueve su propia autorrevelación. El símbolo, a partir de la *cita espiritual*, estará presente en este acontecer, pero como presencia marginal y a contracorriente. A modo de *quiebras y cesuras* del carácter propio y hegemónico de las categorías espirituales. «Tenderán, pues, a mantenerse en formas esotéricas de saber, de naturaleza herética o heterodoxa en relación al carácter cada vez más oficial del *pensamiento moderno*» (EE: 356). Solo al final, en los eones correspondientes a las claves hermenéuticas y al sustrato místico, el símbolo *retornará* de un modo marginal, en cuanto despojado, reprimido y desplazado en la hegemonía de un *lógos* interpretado *como razón*. Es decir, un *lógos* despojado de todo revestimiento simbólico. Mientras tanto, el símbolo, durante la *modernidad*, «va retirándose tanto del acto íntimo de la *religatio* del hombre con lo sagrado como de las relaciones del hombre con el mundo a través de formas de conocimiento y de acción» (*Ibid.*).

Por lo que respecta propiamente a la Reforma como *eón del encuentro* o *cita* entre el testigo y lo sagrado, es evidente su relación con el Renacimiento. Categoricalmente, «una vez configurado el cosmos como ciudad adecuada a las exigencias espirituales del testigo, puede éste aprestarse a un encuentro con lo sagrado» (EE: 317). Este es propiamente el ámbito de la tercera determinación de este segundo ciclo, que se podría definir como *categoría del encuentro espiritual*. ¿Qué ocurre exactamente en la Reforma desde el punto de vista de este acontecer? La Reforma significa el *descubrimiento de la comunidad espiritual* que no precisa mediaciones (simbólicas) en su relación con lo sagrado. Lo sagrado espiritualizado urge desprenderse de todo revestimiento simbólico.

En cuanto al testigo del encuentro espiritual, este comparece ahora también como sujeto «plenamente espiritualizado». Establece una relación íntima y cordial con lo sagrado y da testimonio de esta relación a través del compromiso y fidelidad (no hay necesidad de ritos y otros elementos simbólicos). «El testigo se revela como el sujeto de esa fidelidad y compromiso con un Dios que carece de mediaciones. La relación del encuentro presencial se purifica en la desnuda relación interpersonal entre el testigo de la fe y un Dios espiritualizado que concede a aquel la gracia del don de esa fe» (EE: 317). Significa una verdadera reforma de todos aquellos elementos fundamentales del acontecer simbólico. El propio término «símbolo» queda desplazado de su carácter etimológico, como realidad *sym-bálica*, para manifestar ahora una «relación “indirecta” que solo sirve para evocar algo distinto de aquello a través de lo cual se manifiesta» (EE: 362).

El símbolo queda convertido en un simple indicio, vestigio o indirecta señalización. Todos los elementos del acontecer simbólico como el ritual, el sacrificio, los sacramentos, especialmente la Eucaristía, las obras de piedad, lo mismo que los sacerdotes mediadores, tienen a partir de ahora este carácter simbólico redefinido. «Evocan una suerte de acontecer de naturaleza estrictamente espiritual», testimonios indirectos. La Reforma representa una verdadera «*reforma espiritual*» que «repliega todas estas formas de *religatio* a un segundo plano de estricta ocultación» (*Ibid.*). Son figuras de este eón Lutero, Calvino, Zuinglio y, desde luego, el gran teorizador-teólogo Melanchthon.

Por lo que respecta a lo sagrado en esta comunidad espiritual, Dios es el *mysterium tremendum* que no es objeto de mediación alguna. Este carácter de lo sagrado significa también su liberación de toda coacción simbólica y sacrificial. El testigo responde a la *gracia* de este Dios con el «acto de incondicional confianza, entrega y fidelidad», en el cual no se contabilizan obras, ni acciones o méritos. «A la gracia de Dios refrendada por la entrega de su Hijo, o por el exclusivo mérito redentor y salvífico de la sangre derramada de éste, responde el testigo con el testimonio de su fe incondicional» (EE: 364). Pero el testimonio del encuentro entre Dios y el testigo no lo establecen formas simbólicas, sino solo la justificación de la Palabra de Dios

recogida en el texto bíblico. «En la lectura de éste, se reproduce el acto propio y específico de la *religatio* en clave espiritual: el efectivo encuentro y relación entre lo sagrado y el testigo» (EE: 365).

En la meditación del texto bíblico, sin otra mediación que el propio testigo, se encuentra la inspiración del *ethos* existencial reformado. Por lo que respecta a la lectura común o en asamblea de la Biblia, «en la recitación y en el himno, ese acto asume toda su relevancia y trascendencia». En definitiva, «a la gracia divina y a la respuesta de la fe se añade, pues, como *cita* propia y específica de ese encuentro (entre la gracia divina y la viva fe del testigo), la lectura de la Sagrada Escritura» (*Ibid.*). Estas son las *tres solas* (*sola gratia, sola fides, sola scriptura*) sintetizadas por el gran fundador carismático de la Reforma, Martín Lutero. No obstante, la Reforma no fue homogénea en todas sus manifestaciones. En este contexto, Martín Lutero representa un elemento fundamental que caracteriza este eón del ciclo espiritual, el momento *carismático radical*. Para Trías, «la reforma religiosa, iniciada por Lutero, es, de hecho y de derecho, la gestación de una religión acorde y conforme con el círculo espiritual o con la *edad del espíritu*» (EE: 366).

De modo general, como eón de la *categoría del encuentro* o *cita con lo sagrado*, se puede desglosar en varios momentos históricos. El primero, este señalado del origen carismático representado por Martín Lutero. Un segundo momento es el paso del carisma a la institución, «o de organizar una “ciudad de Dios aquí en la tierra” que permita llevar a término las previsiones religiosas, dándoles su adecuada implantación» (EE: 370). Este segundo episodio tendría por protagonista principal la Ginebra de Calvino y el *calvinismo* como «centro de irradiación y de atracción de un protestantismo organizado y militante» (*Ibid.*). Pero este paso del carisma a la institución es también la fuente de la *cesura dia-bálica* del eón reformista.

Esta *cesura*, marcada por los rechazos y resistencias, representa el tercer momento del eón. Se concreta en la dialéctica entre Reforma y Contrarreforma (de la Iglesia católica). «En este tercer momento se dibuja, en torno a esta trágica cesura que desgarrar a la cristiandad, la gran oposición doctrinal entre el concepto calvinista de predestinación y el no disimulado “pelagianismo” de los jesuitas (con su peculiar insistencia en la “fuerza de voluntad”, y en el concurso de ésta en la empresa de la salvación, o en la actuación de la gracia)» (EE: 371-372). Pero aún le sigue un dramático cuarto momento que oscurece este eón histórico, representado en el sangriento conflicto de los Treinta Años. Es una *cesura* que estalla por todas partes y que da lugar a aquella infeliz «guerra civil europea» por motivos religiosos cristianos, «en el marco de la cual se desangra y se agota toda la potencia religiosa y carismática, así como institucional, propia de este tercer eón del espíritu» (EE: 372).

La revelación de la razón. Si hay un eón que caracteriza a la modernidad es justamente la «autorrevelación» de la Razón. Una Razón que se convierte en hegemónica hasta el punto de ocupar el lugar de lo sagrado. *Una Razón sacralizada*. Desde luego el punto de inflexión que marca a este eón lo constituye Descartes y su «*ego cogito/ergo sum*». También es el eón que representa la plena radicalización en la «*ocultación de lo sagrado*» en su dimensión simbólica. Como categoría es la determinación en la que «la razón halla su propia revelación al descubrir la *evidencia* desde la cual puede hallar su *método* de recorrido y de experiencia. Tal evidencia se le revela a Descartes bajo la forma del *ego cogito, ergo sum*. Desde esa “primera evidencia”, o “semilla de verdad” de la Razón, ésta inicia entonces su singladura histórica» (EE: 318).

Según interpreta Trías en *Ciudad sobre ciudad*, es una de las categorías más estudiadas en *La edad del espíritu*, «uno de los más elaborados del texto» (CC: 84). Según él, se trata de un capítulo «crucial, fundamental» porque significa «una verdadera *inauguratio* que hace época, o que parte en dos la historia de la humanidad» (*Ibid.*). Para el autor de *La edad del espíritu*, esta obra, se podría decir («casi me atrevería a decir») que tiene dos comienzos: «uno en

Lascaux, en Pech-Merle y en la cornisa cantábrica, hace más de treinta mil años, cuando se funda el santuario simbólico de la proto-historia; otro en el texto cartesiano, en el que se produce, tras la primigenia revelación simbólico-religiosa, la auto-revelación de la razón» (*Ibid.*). Este eón representa un «acto fundacional moderno mediante el cual la razón se auto-instituye».

Pero, ¿qué significa esta *auto-institución* de la razón que marca a la modernidad? Consiste, justamente, en no presuponer una revelación previa a la reflexión de la razón. La razón se erige en fundamento de su manifestación, lo cual significa su *autorrevelación*. Se convierte así en una «Razón» con mayúsculas que produce ella misma, desde ella misma, su propia declaración y testimonio. Se trata de una «autoproducción». Pero, ¿cuál es la *evidencia* de tal carácter? La *evidencia* no puede ser de otro tipo que *racional*. «Tal es la reflexión metódica que Descartes inaugura. El método se constituye en y desde esa evidencia, y asume el carácter de pauta en relación a los “datos” de la razón» (EE: 318).

¿Qué ha cambiado con la *razón cartesiana*? *Radicalmente el carácter autorrevelado de la razón*. «Antes de Descartes, en cambio, toda reflexión, toda incursión por la vía de la razón (o del *lógos*, pensar-decir) suponía siempre una previa revelación a través de la cual se iba haciendo manifiesto, en forma de acontecer simbólico, lo sagrado» (*Ibid.*). Aquí, en cambio, la razón se da «*su propia revelación*». «Eso es lo que Descartes escenifica y expone del modo más expresivo y riguroso, al propiciar una “duda metódica” que le disponga para la consecución de esa *revelación inmanente a la razón* que tenga el carácter de *evidencia*» (EE: 318-319). Esto es, justamente, un giro radical, no solo de lo simbólico como «testimonios indirectos» (en la *cita* espiritual), sino del propio despliegue del ciclo espiritual que se expondrá radicalmente como *lógos*, pero más fundamentalmente como *razón*. Significa una *radical escisión del espíritu*.

En este eón *racional*, la *duda metódica* no es solo un juego de ideas en la búsqueda de una *evidencia racional*, sino que en el fondo cuestiona todos los presupuestos en los que se asentaba el *lógos*. Presupuestos como la *jerarquía de verdades*, el *principio de autoridad*, la *analogía de la razón*, la *imaginación creadora*, el *ánima mundi* y, fundamentalmente, la idea de una revelación previa. El resultado es una *pequeña semilla*, pero con la potente energía de marcar el *ciclo espiritual* como *ciclo de la razón*. Según Trías, «desde Descartes esta forma de organizarse la Razón, a partir de sus propias “semillas de Verdad”, constituye el método mismo del pensamiento, y el método riguroso a través del cual puede obtenerse conocimiento» (*Ibid.*).

Es una razón que hace ella misma su propio itinerario. «Debe darse ella misma las “reglas para la dirección de la mente”, sin que éstas puedan ser buscadas ni halladas en un libro consagrado, en alguna *prisca theologia* (el *corpus* hermético o el texto bíblico, o bien el *corpus* autorizado de la gran tradición griega, islámica y cristiana: platónica, aristotélica, neoplatónica y escolástica)» (EE: 379). Esta actitud cartesiana, según Trías, es reveladora en su rechazo a la «cultura libresco» y su apelación a la «luz natural» de la mente y a las «semillas de Verdad» que en ella se hallan insemnadas de forma innata. De alguna manera es la apuesta por la *capacidad de verdad* de la mente humana, para la cual es fundamental el método. *Método* que la propia razón debe producir. Igualmente, «debe determinar el carácter de las “revelaciones” que a través de esas reglas metódicas se produzcan: la naturaleza *evidente*, o el rasgo de “claridad” y de “distinción” de las mismas. Lo que de esa prosecución resulte serán las *ideas originarias* inmanentes a esa razón» (*Ibid.*).

En estas ideas «*originarias*» e inmanentes tiene la «razón» su propia revelación, que se produce como «*ideas*, claras y distintas», sobre las cuales puede proseguir su marcha metódica, la que corresponde a un *conocimiento sistemático* o de «*mathesis universalis*». En este nuevo eón, «la razón debe promover su propia revelación sin apoyaturas simbólicas y sin referencia a

otra fuente de autoridad que ella misma. Pero asimismo debe, a partir de las *ideas originarias* que descubre (la *res cogitans*, la *res extensa*, la idea de Dios), cumplir su cometido de enlace y mediación entre lo sagrado y el mundo, o entre el cerco hermético y el cerco de aparecer» (*Ibid.*). En definitiva, debe, en consecuencia, fundamentar su marcha metódica en una genuina *meditación metafísica*.

En la interpretación limítrofe, el *método* cartesiano concede un fundamento a esta meditación que es la propia autorrevelación de la razón. Sin embargo, es la meditación metafísica la que concede un fundamento último a esta marcha metódica. De este modo, se ratifica la *conexión sistemática de las ideas* que la propia razón genera a través de su andadura metódica. Para Trías, lo más interesante de la reflexión cartesiana consiste en ponerse radicalmente a prueba. «Se trata, en efecto, de efectuar un complejo experimento en virtud del cual puede fundamentarse el concepto de razón que se quiere conseguir. Esa prueba se inicia de forma metódica y controlada: llevando a cabo un movimiento de “duda universal” sobre todo el saber adquirido» (EE: 379-380).

Esta adelantada *epojé* no solo le sirve para tomar distancia de la historia del pensamiento, o con aquellas ideas que no se ajustan al concepto de razón autorrevelada, sino que esta «duda metódica» se acaba convirtiendo en una «duda radical», así en las *Meditaciones metafísicas*. «Verdadera *duda metafísica* que pone a prueba al concepto de razón al confrontarlo con su propia antítesis. La razón se ve, así, urgida a conjurar y exorcizar su propia *cesura dia-bálica*. Eso que bien puede llamarse la *sombra* de la razón, “referencia negativa”, su alteridad radical» (EE: 380). Tal «sombra» es lo opuesto a la razón (la *sinrazón* y la *locura*), «pero es sobre todo la idea de un Dios mentiroso que desbarate toda pretensión de mediación de la razón, o que haga baladí la naturaleza mediadora de ésta (entre el pensamiento, el mundo externo y el posible fundamento ontoteológico de la mente y la extensión)» (*Ibid.*).

Se trata de una prueba metafísica en la cual la razón logra ser algo más que una *pauta metódica* del extenso programa cartesiano de la *mathesis universalis*. Logra ser un *fundamento* susceptible de aplicación para la totalidad de las ciencias y de las técnicas. «La razón consigue entonces alzarse hasta el último límite de sus propias posibilidades al plantearse la determinación de las ideas metafísicas que constituyen su bagaje fundamental: la idea de Dios, la idea de inteligencia, la idea relativa al mundo externo» (*Ibid.*). En este *horizonte trascendental* Descartes corona el edificio de su *mathesis universalis*. Este es el terreno de la fundamentación metafísica de la primera modernidad, «ontoteológica», con nuevas bases y en franca revisión de los postulados cartesianos, que se da en figuras como Spinoza, Leibniz, Locke. Es una razón que se fundamenta en sí misma y desde ella construye el edificio del pensamiento. «Lo novedoso de este planteamiento cartesiano reside en el hecho de que la marcha metódica de la razón no presupone ningún *dato* previo (revelado) sobre el cual inicia su andadura» (EE: 381).

Esta razón autorrevelada precisa un «punto de apoyo» sobre el cual fundamentarse. «La genialidad de Descartes consiste en haberlo descubierto. Sin él la razón no hubiera podido darse un método; ni siquiera unas verdaderas “reglas para la dirección de la mente”» (EE: 383). Se trata de un verdadero *centro de gravedad* que marca al pensamiento cartesiano y, en general, a todo el pensamiento moderno. Un fundamento que permite tanto la marcha metódica como la fundamentación metafísica. «Tal núcleo en el cual se hallan ensambladas y ligadas todas las ideas de la razón, en su condición de *representaciones*, es el *je pense*: el célebre *cogito* cartesiano» (*Ibid.*). Verdadero centro de gravedad *previo* a toda representación e idea del pensar en general, ni siquiera es la «*res cogitans*» (sustancia pensante). Pero es algo que, además, en la marcha metódica «disipa definitivamente toda duda».

Según Descartes, no puedo ya dudar del hecho de que «yo pienso». «Puedo dudar de todo menos de la realidad y evidencia de que estoy dudando. Y al dudar, lo mismo que al afirmar o al negar, o al querer y desear, o al demandar y apremiar, en todos esos actos intencionales advierto siempre lo mismo: un yo que piensa esos actos, que se adelanta a ellos, que funda las representaciones, o *ideas*, de los cuales esos actos se desprenden» (*Ibid.*). Este es el punto de apoyo fundamental del sistema cartesiano. Un *yo que piensa*, que se constituye en sujeto *presupuesto* de todas las ideas o representaciones. «Él es el verdadero *hypokeimenon*, el *subjectum* que la escolástica, o la filosofía aristotélica, buscaba en la representación de una *sustancia* (o Platón en el cielo de la Idea suprema)» (EE: 383). Descartes promueve, así, la *autorrevelación de la razón*, en cuanto que también con el descubrimiento de la *marcha del pensar* y de las ideas o representaciones que en este itinerario se encadenan, descubre igualmente al «*sujeto*» que las sostiene.

De hecho, ese yo que piensa, en la medida en que acompaña toda la marcha del pensar, lo mismo que el método de la *mathesis universalis*, confiere certidumbre y evidencia a la misma concatenación de ideas. Pues todas ellas se ven, siempre, referidas a ese *subjectum* del cual son predicaciones. Es el sujeto, el *yo que piensa*, el que confiere validez a esas ideas, adelantándose a ellas al cobrar conciencia de sí en el acto mismo de representarlas (EE: 384).

Con el «*ego cogito*» Descartes descubre el punto de apoyo que la razón necesitaba para su propia autofundamentación. «Descartes descubre que el ser es *ser del pensamiento*», pero no de cualquier pensamiento, sino el fundamento de todo pensamiento. Representa, así, un nuevo modo de comprender el propio *ser* y el *pensamiento*. «Lo que es, o lo que existe, es o existe sólo y en tanto se refiere a ese sujeto de evidencia firmísima descubierto en el *je pense*» (*Ibid.*). De esta *evidencia* se promueve una «audaz inferencia», «pienso, y precisamente porque yo pienso, por eso soy, existo: *cogito, ergo sum*» (*Ibid.*). Esta es la fundamentación moderna de la razón. «En el yo que piensa halla la razón el fundamento que busca para iniciar, a partir de una revelación inmanente, su propia andadura metódica» (*Ibid.*). Significa que una revelación precedente, previa a esta razón que se fundamenta en este *yo que piensa*, de entrada, no es admitida. Constituye, por tanto, un radical desplazamiento de toda revelación simbólico-religiosa.

En el despliegue de este eón de la razón también surgirá una *circularidad trascendental* entre el «*je pense*» y la «*Idea Suprema*». Existe una circularidad trascendental entre ese sujeto que concede evidencia a toda idea y esa «*Idea*» que constituye la razón última que garantiza la verdad de la evidencia del *cogito* (Leibniz). «Tal idea suprema, o *idea ideae*, idea de todas las ideas, constituye la idea de un ser absolutamente dotado de perfecciones, que los grandes críticos del cartesianismo, Spinoza y Leibniz, concebirán como sustancia o Mónada “absolutamente infinita”» (EE: 388). Para Trías, la idea de «un ser “absolutamente infinito”», constituirá la «*idea motriz*» que de modo hegemónico dirigirá este eón de la razón. «Todo él gravita en torno a esa idea de *lo infinito*, sólo que sublimada hasta su máxima potencia, o conducida a un exponencial absoluto» (*Ibid.*).

Idea de *infinito*, referida a lo «infinitamente grande», relativo a Dios o al universo en su conjunto, o a la totalidad de representaciones, pero también se atribuye *infinitud* a la forma de presentarse los objetos en el espacio y en tiempo (así en la física de Newton). Pero, igualmente es *infinito* «lo infinitamente pequeño», eso que resulta de una «asintótica división» de átomos y partículas. «Se descubre, en fin, lo infinitésimo, como objeto de cálculo y *mathesis* exigido por los problemas planteados por la física relativa a los movimientos de aceleración» (*Ibid.*).

También se descubren los *infinitésimos* en la propia constitución de la autoconciencia del sujeto. Se puede decir que ese *infinito* es la esencia del sistema monadológico de Leibniz.

A partir de esta concepción de la *infinitud* moderna Trías se pregunta «¿cuál es, pues, la idea que domina, de modo hegemónico, en este eón “racional” relativo a un *lógos* espiritual, o a un *lógos* sin revestimiento simbólico? ¿Cuál es la *idea* en torno a la cual gravita este eón, siendo por tanto su centro de atracción e irradiación paradigmática?» (EE: 390-391). En definitiva, ¿cuál es la *idea central de este eón racional*? Para Trías es, justamente, la «*idea de infinito*». «Infinito relativo a lo sagrado, o a Dios; infinito de naturaleza; infinito del pensamiento, y del horizonte del conocimiento; infinito del poder cívico o político del mundo humano que se construye; e infinito como referente ideal de todo el mundo expresivo al que se da figura y forma» (EE: 391). Para Trías, la *idea de infinito* constituye la «gran novedad» fundacional de este eón.

En la idea de *infinito* halla la razón el «*contenido*» que permite enlazar, conjugar y sintetizar la tarea del conocimiento con respecto al hombre-naturaleza-Dios. Una *tarea medianera* y *suplantadora*. «En virtud de esa idea de infinito puede la razón suplantar definitivamente al *lógos simbólico* de esa función medianera, intermediaria» (*Ibid.*). El *infinito* se descubre en todas partes, también en lo sagrado. Un *infinito* explorado y colonizado por la razón alegórica. *Infinito* que se concibe como «*idea racional*», como *idea suprema* y *fundamental de una razón que se determina de sí misma, que se da su propia revelación*. «Y ese infinito se descubre en todas partes: en el mundo astronómico, ámbito de lo infinitamente grande; en el matemático, a partir del cálculo infinitesimal (con Newton y Leibniz), o bien en los conceptos de espacio y tiempo (así en el *Tractatus* de Newton)» (EE: 393).

Toda la *mathesis universalis* de este eón racional parece revelar y demostrar la inmensa fecundidad de esa idea de infinito. Pero también en el ámbito moral y político esta idea permite determinar la naturaleza del poder cívico, o del *Leviatán* que debe constituirse (con el fin de salir del estado de naturaleza, o de la guerra civil permanente, como ya se establece desde Hobbes).

Lo sagrado comparece en este eón, en su doble dimensión de *mysterium tremendum* y de *mysterium fascinans*, registrado en esa idea racional de infinitud, o de «lo absolutamente infinito», hallándose en ella la mediación *racional*, acorde a la forma de *lógos* de este ciclo espiritual, entre lo sagrado y el mundo, o entre lo divino, la naturaleza y el mundo humano (*Ibid.*).

Por lo que respecta al *testigo* en este eón de la razón, es una *caña zarandeada por torbellinos de infinitud* entre los abismos de «lo infinitamente grande» y «lo infinitamente pequeño». Pero es una «caña pensante» (Pascal) y da testimonio a través de su «*res cogitans*» de su propia condición. Esta idea de lo «absolutamente infinito» se erigirá en fundamento metafísico de las grandes construcciones sistemáticas de este eón racional. «Ese carácter “absolutamente infinito” es lo *propio* de la idea *metafísica* fundamental: la idea de *causa sui* sustancial spinozista, o la idea de Mónada de las mónadas de Leibniz» (*Ibid.*). Asimismo, queda desplazado el simbolismo con la *razón alegórica* que permite dar expresión sensible a la razón metafísica. «Esa exposición que hace retroceder el simbolismo a la alegoría es lo que concede carácter de novedad y de gran originalidad a la forma cultural de este eón, lo que suele llamarse la gran *cultura barroca*» (EE: 395). Mediante el recurso alegórico se dará expresión sensible a la *idea racional de infinito*.

El alegorismo sustituye al simbolismo; el festival *teatral*, que lo expone en el marco urbano, desplaza a las formas ceremoniales, de carácter ritual o sacrificial.

Esa exposición *alegórica*, efectuada a través de medios teatrales, de la relación entre la idea de lo divino (registrada en la idea racional de infinitud) y una comunidad acorde a dicha idea, eso es lo que suele llamarse *cultura barroca* (EE: 397).

¿Sustituye radicalmente el *alegorismo* al *simbolismo*? Para Trías, durante este eón racional se produce un hecho de importancia singular. «El simbolismo, ciertamente, sigue existiendo. Insiste y resiste, *pero en forma de radical ocultación*. Esto significa que no acapara el primer plano escénico de la vida cívica, o que no hace acto de presencia en los festejos y celebraciones propios de la ciudad del barroco. Pero eso no significa que no exista. Existe, pero en forma oculta» (EE: 399). Para Trías su existencia es *clandestina*, como una *cesura dia-bálica* del eón racional. Se deja ver de modo enteramente ambiguo. Su destino ahora parece ser la «forma de *esoterismo*». «Aparece y reaparece, pero en forma de guerrilla religioso-cultural» (EE: 400).

El simbolismo adquiere formas místicas renacentistas en la «Fraternidad Rosacruz» y sus célebres textos «*Fama Fraternitatis* y *Bodas químicas*». «En esos textos, en esas supuestas hermandades, se perpetúa una forma simbólica de saber (mágico-alquímica, gnóstica, teosófica) que en el Renacimiento había gozado de reconocimiento oficial. Ahora ese simbolismo ha pasado a existir bajo formas clandestinas. Pero en ese marco sigue existiendo» (EE: 400). Igualmente, subsiste en la conocida *gnosis mística*, herencia del acontecer simbólico, son los «“espirituales” de la Reforma» o como Jakob Böhme y su «gnosticismo kabalístico». «*El simbolismo a partir de este eón, subsiste en plena ocultación, siempre en forma clandestina [...] a modo de cesura dia-bálica*» (*Ibid.*).

En esta época histórica hace acto de presencia la «*nuova scienza*» que se convertirá en *paradigma de este eón racional*, propiamente es el *paradigma del conocimiento científico*. A través de esta *nueva ciencia*, la *singularidad* es sometida a *leyes universales*. Significa la plena manifestación del espíritu como razón. «La *nuova scienza*, desde Galileo a Newton, configura el modelo paradigmático de la marcha del pensamiento y del conocimiento. Va, poco a poco, constituyendo el marco oficial y exotérico de todo proceder racional» (*Ibid.*). Se trata de una materialización de los grandes logros de la razón en los campos de la matemática, astronomía, física y medicina. En definitiva, representa una «*concepción racional del mundo*».

Esta comprensión racional del mundo, que tiene su origen en Descartes, ahora se prolonga en la actividad productiva, capaz de transformar radicalmente el mundo, o de disponerlo al servicio del testigo (y de su comunidad). «Tal es el nuevo sentido que las técnicas, o que las antiguas “artes mecánicas”, adquieren. El pensamiento moderno, desde Descartes, oficializa esa *técnica* como natural prolongación de la concepción racional del mundo» (EE: 401). Para Trías, con el despliegue de este eón racional se marca una «diferencia nítida e inequívoca» entre *el ciclo simbólico* y *el ciclo espiritual*. Esta se sintetiza en la *comprensión racional del mundo*, pero también en su *progresiva transformación en clave y registro racional*. Distinción, sin embargo, preparada en el eón renacentista y reformista.

Al finalizar la exposición de la cuarta categoría del espíritu, y del *eón racional* que le corresponde, puede decirse que el espíritu ha alcanzado su plena *manifestación*. Tal manifestación del espíritu es lo que en rigor constituye, desde Descartes y Galileo, la *razón*. Por razón debe entenderse el espíritu *manifiesto*, o la revelación *exotérica* del espíritu (EE: 405).

La manifestación del espíritu como razón significa el *desdoblamiento del espíritu*. En la reflexión triasiana, el espíritu experimenta un «desdoblamiento», idéntico al que experimenta el símbolo en el acontecer simbólico, solo que la naturaleza de esta *cesura* es de otra especie.

En primer lugar, el espíritu, para poderse revelar, debe desprenderse primero de todo revestimiento simbólico. La *ocultación de su lado simbólico* forma parte de la naturaleza y esencia del espíritu. Pero, justamente, en segundo lugar, en virtud de esa ocultación, puede el espíritu manifestarse. «Y esa manifestación del espíritu es lo que se ha llamado, en este cuarto eón, la *razón*». Pero el espíritu, asimismo, es más que esta revelación externa y exotérica. Finalmente, «para alcanzar su plena consumación como acontecimiento y experiencia debe el espíritu, a partir de ahora, *remitir* su lado manifiesto, su *razón*, hacia el núcleo de enigma y de misterio que en rigor le constituye» (EE: 405-406). Este es propiamente el ámbito del *bloque categorial hermenéutico*.

Las claves hermenéuticas. Esta es la categoría que se pregunta por la autoridad de la razón para postularse como su propia revelación. Constituye la *determinación de las claves hermenéuticas del ciclo espiritual*. Es una declaración del espíritu que se sitúa tanto desde un plano *trascendental* como *crítico*. Es esa *razón autorrevelada*, puesta ante el tribunal de sí misma. Como eón se corresponde con la Ilustración, pero fundamentalmente, con el pensamiento crítico kantiano. Por una parte, es una categoría crítica con la religión (la determina como «*superstición*»), no obstante, la «*crítica*» es justamente lo que caracteriza este eón de las *claves hermenéuticas del sentido*. De este modo –por otro lado– representa una crítica a todos los fundamentos del conocimiento, el principal, la propia razón como «instrumento». Es la categoría que se pregunta por la *autoridad* o *legitimidad* de la razón.

La *definición de las claves hermenéuticas* es la reflexión sobre los presupuestos que le conceden autoridad y legitimidad a la razón. Que indaga sobre las *condiciones a priori* sobre las cuales se constituye. «Se exige, pues, a la razón ascender hasta el *plano trascendental* propio y específico de la *quinta categoría del espíritu*, relativa a las claves ideales de las cuales el *lógos* (que comparece, en forma espiritual, como razón) halla su plena justificación» (EE: 319). Es así, la *categoría de la prueba* de la razón autofundada. «Debe poner a prueba sus propios alcances y posibilidades», por lo que debe indagar sobre las «condiciones que la hacen posible». «Ello exige retrotraerse del puro darse o revelarse la razón al marco *trascendental* que establece sus condiciones de posibilidad, el orden de formas y categorías que le permiten desplegarse, o el orden de Ideas (teóricas, prácticas o estéticas) que intervienen como *claves hermenéuticas* del despliegue mismo de la razón» (*Ibid*).

Esta justificación, *auto-justificación* de la razón, es la que le da autoridad y legitimidad en la *adecuación* a toda suerte de experiencia o conocimiento teórico, práctico o estético. ¿Es esto posible? He aquí la *crítica kantiana* como marca de este eón de la justificación, o del «repliegue crítico de la razón». Va a ser la categoría de la *búsqueda de las claves*, pero también del *giro* o *repliegue*. «La razón exige una reflexión sobre sus alcances y límites, o una indagación *trascendental* sobre las *claves hermenéuticas* desde las cuales alcanza esa postulada legitimidad» (*Ibid*). Significa un *auto-examen de la propia razón*. «Ello exige plantear a la razón lo que Kant llamó la *quaestio quid juris*» (*Ibid*). En definitiva, significa también la pregunta por las posibilidades del conocimiento, la determinación de lo que puede ser conocido y los límites de la propia razón.

La razón, en esta quinta categoría, se reconoce, pues, como *razón crítica* que establece sus propios límites y alcances, de manera que pueda entonces, en y desde ese esclarecimiento crítico, promover desde ella misma su propia autogestación, o la producción argumentada y tramada de todo su bagaje categorial. De este modo la razón puede acaso aspirar a manifestarse como *razón absoluta*, una razón en la que el espíritu halla al fin, como pretensión, «su» razón (*Ibid*).

Trías distingue dos momentos de este eón de las claves hermenéuticas, ambos marcados por el término «crítica». Esta es la palabra que atraviesa y marca a este eón. En primer lugar, como *crítica general, especialmente a la religión*, juzgada con la palabra «*superstición*». Trías lo define como «la aventura juvenil de la razón ilustrada». Es el primer momento de la *Ilustración* que insiste en la *primacía de la «razón natural»* (por decirlo en términos geográficos, correspondería con el *momento ilustrado francés*). Se despliega como *esperanza de una reforma general crítica*, más específicamente como movimiento desacralizador en el que se apuesta por una *religión ilustrada sin misterio*, que es contraparte a la religión revelada. El *iluminismo* representaría su momento de *cesura dia-bálica*. No obstante, esta crítica, en el segundo momento, se vuelve contra la propia razón. Este último es el momento kantiano *trascendental* y sus conocidas *tres áreas de crítica: conocer, desear y juzgar*. Es la crítica a los presupuestos metafísicos, pero fundamentalmente a los límites de la propia razón. Pero ¿cómo terminó la razón en «*crítica*» de sí misma?

La Ilustración asume como herencia del eón racional la interpretación del *lógos* como razón. Pero ahora ésta es empuñada como un arma crítica y disolvente que enjuicia comportamientos, actitudes, instituciones y costumbres. La odisea espiritual del eón racional, orientada a la determinación de las leyes que rigen el mundo físico, coronada por la aventura metafísica relativa a ideas fundamentales (Dios, sujeto pensante, mundo externo), puede ser ahora trasladada a escenarios domésticos, a la vida civil y política, al mundo de las ocupaciones y negocios, o al enfrentamiento con instituciones y costumbres (EE: 413).

Esta herencia del *eón racional* representa el *momento revolucionario* inmediato de la Ilustración. En él se pasan por la «*criba crítica*» los vestigios de sacralidad simbólica subsistentes en la vida civil y en la cultura popular. Parte del reconocimiento de la razón como constitutiva de la naturaleza del hombre. «Se afirma, en este eón *ilustrado y crítico*, que la razón es natural, que la naturaleza es racional, o que el binomio razón-naturaleza constituye una ecuación que no puede ser quizás probada, pero que debe ser sostenida con inquebrantable convicción» (*Ibid.*). Significa, definitivamente, pensar el *lógos* espiritual como *razón*. Es un eón que promete y espera de la razón autorrevelada como fundamento, una reforma general de las costumbres y de las actitudes que permitan «el pasaje de la vida infantil a la adulta, o de una existencia dominada por *prejuicios y supersticiones* a formas de vida conformadas por la luz de la razón» (EE: 415). Esta crítica ilustrada recae de modo especial sobre la religión. Es el *enjuiciamiento* a todos los vestigios simbólicos y rasgos de sacralidad presentes en la sociedad (más bien reservados y conservados en ciertos ámbitos).

La vieja palabra romana *superstitio*, cuyo sentido bascula entre lo que puede llamarse «*vestigio*», «*supervivencia*», y lo que puede concebirse como «*éxtasis*» (formas «*extáticas*» de religiosidad en las que prepondera el entusiasmo fanático, la ceguera y oscuridad respecto a toda forma «*racional*»), se utiliza ahora como *sambenito* general relativo a todo aquello que no se adecua ni conforma al paradigma racional (*Ibid.*).

Esta es la «*sombra*» o referente negativo generado por la razón, el cual, según Trías, tiene su fundamento en otro término generalizado también en este eón, el término «*prejuicio*», que indicaba aquellas «*formas de convicción*» que empañan y entumescen todo juicio, y que no permiten una «*recta y natural expansión de carácter racional*». Este *enjuiciamiento* se dirige especialmente contra la religión revelada, tachada como fuente de supersticiones y prejuicios,

pero también generadora de fanatismos e intolerancias. La religión queda así deslegitimada y desautorizada. La Ilustración, por su parte, solo admite la «*religión natural*», «una religión conforme a la naturaleza, y en consecuencia racional». Postula una religión que imprime en el corazón del hombre la ley natural que rige su conducta y la forma racional como norma de su conocimiento. «Una concepción *deísta* que no admite, sin embargo, ninguna revelación suplementaria» (EE: 416).

Esta crítica a la religión revelada afecta, desde luego, a la dimensión misteriosa y de enigma que se preserva en ellas. Para la Ilustración, «la religión debe ser explicada racionalmente. Debe, pues, ser “ilustrada”, con las *luces* de la única revelación legítima, la revelación que la propia naturaleza espontáneamente genera a través de su órgano apropiado, la razón» (EE: 417). En este *momento revolucionario* se trata de un verdadero juicio, en el que todos los misterios y enigmas de la religión, especialmente las «*religiones positivas*», pero quizá más el cristianismo como el inmediato y contrincante interlocutor, «deben salir a plena luz, ser objeto de debate y discusión, y sobre todo deben pasar por la criba de la razón ilustrada», que a modo de «tribunal» abre proceso y determina si incurren en «supersticiones» o «prejuicios».

Se trata de un *proceso desacralizador*. Es asimismo un juicio al «cerco hermético» que preserva toda religión revelada. El *iluminismo*, como *cesura dia-bólica* de este eón ilustrado, significa otro modo de «*Aufklärung*» en la cual se revalida la revelación, «concebida como la prístina manifestación originaria de una creación espontánea del espíritu en forma de himnos y de poemas de los que deriva el propio lenguaje» (EE: 418). Es una revelación primera, de carácter poético, que se produjo a través de imágenes con carga simbólica, pero que ha sufrido en la historia de las culturas y civilizaciones un proceso de enajenación y pérdida, Gian Battista Vico lo denominó «*barbarie de la razón*». Es una perspectiva que, a contracorriente del eón ilustrado, concibe la evolución histórica como un «línea ondulante y sinuosa» en la que esas revelaciones originarias van avivando el despliegue del espíritu, «así en las concepciones de la historia universal de Herder» (EE: 419). En cierta manera representan un anuncio profético del *eón espiritual místico y romántico*.

Sin embargo, lo más significativo de este eón ilustrado lo representa el momento kantiano: *la razón a juicio*. Significa la indagación crítica trascendental sobre las pretensiones de la propia razón, al mismo tiempo que la crisis de la metafísica. Es propiamente la *remisión de la razón hacia las claves hermenéuticas*. Se trata de una obligada pregunta sobre «el estatuto de esa razón que interviene como piedra filosofal en relación a toda forma de conocimiento y conducta» (*Ibid.*). Es un «repliegue reflexivo» que da firmeza y consistencia a este *eón ilustrado y crítico*. Representa la *edad adulta de la Ilustración, su plena maduración*. «Tal proceso es el que culmina en el gran programa crítico de la filosofía kantiana» (EE: 420). Constituye un *giro*, «una suerte de *epístrofe*».

Ese giro, auténtico «giro copernicano», puede permitir a la razón abrir los cerrojos que mantienen escondidos y encerrados en la ignorancia los *principios trascendentales* que la gobiernan. Y la clave hermenéutica que actúa entonces como llave metódica capaz de abrir dichas puertas de la *verdad trascendental* lo constituye el método *crítico-trascendental* que de este modo se inaugura (EE: 422).

Este *momento reflexivo ilustrado* significa poner a prueba a la razón a fin de que demuestre su pretensión de universalidad o su exigencia de verdad. Se trata de investigar si la razón puede pretender alguna validez universal y necesaria. Representa una *revolución*, pero ahora hacia dentro, «en repliegue reflexivo». Tres van a ser las áreas de reflexión crítica: la *facultad de conocer* (área relativa a la *naturaleza*), la *facultad de desear* (área relativa a la *libertad*) y la

facultad de sentir (área relativa a ese «nuevo orden recién descubierto y definido que debe llamarse *estética*»). De estas tres áreas o facultades de la crítica reflexiva kantiana tratarán, respectivamente, la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica de la capacidad de juzgar*.

Por lo que respecta a la *Crítica de la razón pura* y la capacidad de *conocer*, la indagación se centra en los principios trascendentales *a priori* que hacen posible el conocimiento de la naturaleza. Aquí tenemos la conjunción de la recepción intuitiva de los fenómenos, a través de las *formas a priori* que constituyen el espacio y el tiempo, con los conceptos que el entendimiento espontáneamente produce. «La conjunción de conceptos inteligibles y formas sensibles *a priori* permite determinar el área de conocimiento y experiencia de la legalidad inmanente a una naturaleza concebida según los presupuestos *mecanicistas* de la gran ciencia físico-matemática newtoniana» (EE: 426). Por lo que respecta a la *facultad de desear* y la *Crítica de la razón práctica* que le corresponde, «ésta se halla relacionada con el objeto de deseo, que es lo que suele llamarse bien, o finalidad (*telos*) que orienta el deseo, y que, en razón de esa orientación, desencadena la acción y la conducta que permite acoplar dicho deseo con el objeto deseado. Tal es el dominio que llama Kant la razón práctica» (EE: 427).

En la perspectiva de la razón práctica kantiana no es el «bien» el que determina el deseo y el comportamiento del *acto ético autónomo*, como en la *ética heterónoma* estoica y epicúrea, sino que este se determina como una imposición universal y necesaria, como una *máxima imperativa* y categórica: «obra de tal manera que tu máxima pueda servir de legislación universal». «Tal *imperativo categórico* ilumina el deseo en la conducta, especifica su validez *ética*, a la vez que asegura su plena autonomía» (*Ibid.*). Se trata de una ley moral que constituye un vestigio, universal y necesario, del «mundo suprasensible» descubierto en ese ámbito trascendental y *a priori*. Aquí, en este imperativo, que Kant denomina una «*ley santa*», «se obtiene noticia de un mundo de libertad, y de *gracia*, que trasciende por entero los límites de nuestras facultades de entender y conocer, así como al objeto de nuestro conocimiento (la naturaleza concebida como legalidad mecánica por la ciencia físico-matemática)» (EE: 428).

En este ámbito ético kantiano se da una vinculación entre el testigo y lo sagrado. En ese sustrato suprasensible de la ley moral se puede especificar una forma de *reli-gatio* entre el testigo y lo sagrado. «Una fe racional capaz de generar un *ethos* y una praxis que deriva de dicho testimonio» (*Ibid.*). En esta *ley moral* se ha descubierto el «gozne» entre la razón y lo sagrado. Un *dato* que la propia razón revela, sin las apoyaturas simbólicas ni otras referencias heterónomas. Pero es un *dato de la razón* al mismo tiempo que un *vestigio de lo suprasensible*. Kant ha descubierto en la ética un modo de *reli-gatio* acorde con las exigencias de la razón ilustrada. Una *fe racional* que extrae como inferencias de la ley moral, «ciertas determinaciones ideales relativas a las *ideas de la razón*, las ideas de totalidad e infinito especificadas en tres grandes áreas generales» (*Ibid.*): una *psicología racional* (la idea de espíritu finito o del alma racional), una *cosmología* (idea de naturaleza como totalidad) y una *teología racional* (idea de Dios o espíritu infinito).

Pero la aventura kantiana da un paso más representado por la *Crítica de la capacidad de juzgar*. Es la investigación relativa a la *facultad de sentir*, o más concretamente, el *juicio estético*. En primer lugar, Kant destaca el carácter medianero del juicio. El *juicio* «ni determina reglas, ni se autodetermina por principios. Es un término medio entre la razón y el entendimiento que únicamente subsume casos particulares en leyes generales» (EE: 430). Por lo que respecta al *juicio estético*, este tiene como características la «universalidad sin conceptos», el «placer sin interés», al mismo tiempo que la «finalidad sin fin»: «con esta triple determinación paradójica del *placer sin interés*, de la *universalidad sin concepto* y de la *finalidad sin fin*, especifica Kant el carácter del juicio estético de la belleza» (EE: 431).

Pero, además, en esta concepción de los juicios estéticos, Kant sitúa el *juicio acerca de lo sublime* con el cual destaca la idea de *infinito*. Reaparece así el tema que caracterizó al eón racional. En el juicio sobre lo sublime se muestra la oposición entre razón e imaginación: entre una idea de la razón, como la idea de totalidad e infinito relativa a Dios, al alma inmortal, o a la naturaleza tomada en su conjunto (en las cuales no puede formarse un concepto propio de la facultad del conocer) y, por otro lado, las capacidades y alcances de la imaginación que puede siempre excederse y desbordarse. Además, en el análisis kantiano, el juicio estético acaba siendo desbordado y trascendido por la facultad estética de producirlo, es decir, por la propia facultad artística de la que resulta la «obra de arte bella». Es el ámbito del *anima mundi*, del *espíritu natural* y de la *imaginación creadora*.

El arte es un símbolo moral o símbolo de la razón relativa a lo infinito y absoluto que permite «revalidar un pacto entre lo sagrado y el testigo. El arte es, pues, símbolo, *sym-bolon*, en el cual confluye lo sagrado y el testigo. Se da exposición *analógica* (y no simplemente esquemática, alegórica) de la realidad suprasensible, del orden *nouménico* (y *numinoso*) a través de una forma sensible en la que ese orden resplandece» (EE: 433). En este mismo sentido, el artista tendría un carácter sacerdotal, *mediador* de lo sagrado. Es ésta la impronta de la estética, como producto moderno, con la cual reaparece el espíritu en su dimensión simbólica.

Según Trías, «en ese ámbito en el cual reaparece el simbolismo resurge, asimismo, el *sujeto mismo* de todo este ciclo simbólico, el *Espíritu*, el cual mantenía, al parecer, en el curso de *eón racional*, y sobre todo en el marco de este *eón ilustrado y crítico*, un régimen de ocultación, o había sido cuestionado y criticado por las principales tendencias hegemónicas de la época» (EE: 434). La estética representa así la *cesura dia-bólica* que parece cuestionar por dentro los propios postulados del proyecto crítico-trascendental y, al mismo tiempo, representa el resurgimiento del simbolismo o su redefinición en este producto de la razón ilustrada. Este ámbito corresponde propiamente al *eón romántico* o del *encuentro místico*. Por lo que respecta a Kant, sus *tres críticas* representan *tres claves hermenéuticas* del *ciclo espiritual*.

El eón místico. Con esta época histórica espiritual estamos en el ámbito propio de la sexta categoría sobre el *sustrato místico* o *remisión sagrada*. Como eón representa el momento romántico del *retorno de lo sagrado reprimido* o del *reencuentro con el legado simbólico en clave espiritual*. El Romanticismo como época histórica representa en cierta manera –siguiendo la terminología que caracteriza el ámbito simbólico-religioso– una *cura de humildad* o quizá un paso previo a la tragedia de una «Razón» que derivará en una inhumanidad desconocida hasta el momento. Una llamada profética –a la conversión– contra toda forma de hegemonía de este mundo. Ante una «Razón» que se erige como «forma hegemónica que dota de sentido al conjunto de lo existente», el eón romántico descubre otra cosa: «en la cumbre de su poderío y eficiencia descubre, entonces, los confines mismos de su propia actuación. Tras esos confines se esconde un resto o un residuo que resiste a revelar su sentido en forma acorde a las exigencias racionales» (EE: 319-320).

Este *resto* lo constituye el *sustrato místico, religioso, sagrado*, más allá de todo límite racional. Es un *sustrato resistente* a la «Razón» que, no obstante, visto desde esta misma razón, aparece como una «instancia inconsciente». Representa, sin embargo, el lento «retorno de lo reprimido» en clave espiritual. Va a ser «un orden de manifestaciones simbólicas» que dará cuenta y razón de ese sustrato. En la propia hegemonía del eón racional se irá descubriendo este sustrato de contenido simbólico, como límite que se le impone a la propia razón. No obstante, significa una *irrupción a contracorriente* por parte del símbolo, «a la manera de un hiato o de una fisura que desgarrar la pretensión espiritual por borrar todo rastro de presencialidad de lo sagrado» (EE: 320). Por lo que respecta al eón racional espiritual (*cuarta determinación*), este significó una *usurpación* y *despojo* de la dimensión simbólica del espíritu. Sin embargo, este

despojo queda contrarrestado por la «fuerza inconsciente del simbolismo» que siguió «insistiendo y persistiendo», solo que en *estado de ocultación*.

Sólo desde el incógnito, o a través de su propia ocultación, va retornando lo sagrado en la forma simbólica que le es característica. Ese «retorno de lo reprimido» (para decirlo en terminología freudiana) es la característica manera de asunción simbólica de lo sagrado en el marco de esta era del espíritu. En ella el simbolismo existe, insiste y resiste, pero solo a través de un «retorno» que se produce al compás de la *cesura* propia y característica de esta edad (*Ibid.*).

La categoría mística espiritual también se podría ver como el «límite mayor» con el que acaba *chocando* el eón racional, «en el cual se revela lo que ella no puede producir, desde ella misma, como *dato* originario y fundante» (*Ibid.*). No es una búsqueda sino más bien un descubrimiento. El *descubrimiento* de un «residuo opaco y resistente a esa voluntad de transparencia que la razón exhibe. Y se sospecha que ese residuo es, de hecho y de derecho, la *causa oculta* que determina todo el despliegue periférico y superficial de la razón» (*Ibid.*). Esta es la potencia del *inconsciente romántico* o del *retorno del espíritu* que caracteriza este *eón místico espiritual*. Concebida así, la razón consciente solo significaría la «punta de un iceberg» cuya parte sustraída representa un fondo de misterio. La especulación heideggeriana de la verdad como «*a-letheia*» resumiría esta idea romántica del *límite mayor* (Para Heidegger, primero es el *ocultamiento*, «Λήθη», y el *des-ocultamiento* es la verdad, «Α-Λήθεια». El *desocultamiento* es «ἀ-λήθεια», pero el *ocultamiento* es «misterio»).

Según Trías, este retorno de lo reprimido ya tiene lugar en la *Crítica de la capacidad de juzgar* kantiana. Según él, en esta crítica resurge la comprensión mágica del mundo propia del eón renacentista, «redefinida en el ambiguo terreno de la estética» (EE: 443)⁵⁶⁴. Pero es un *retorno* que representa, igualmente, *un paso más allá de Kant*. Significa una aventura que trasciende los límites de la razón, solo propia de *eón romántico*. Como sostiene Safranski, el «Romanticismo» triunfa sobre el «*principio de realidad*». «El Romanticismo, entre otras muchas cosas, es también una continuación de la religión por medios estéticos»⁵⁶⁵. Una *religión fantaseada* o una *religión de la fantasía*. Pues «una religión revelada no es apta para que se

⁵⁶⁴ Según Trías, Kant con sus tres *críticas* da respuesta a los tres grandes problemas de las *categorías espontáneas del espíritu* (la *comprensión mágica del mundo* del eón renacentista, el *encuentro del testigo con lo sagrado en la experiencia reformada de la fe* del eón reformista y la *revelación de la razón en el eón racional*). «Las tres críticas kantianas reenvían estos tres momentos de la manifestación del espíritu hacia las claves *a priori* que les conceden sentido. El contenido crítico kantiano consiste en esto: en desplegar la exigencia *histórica* del eón que le corresponde, en el cual el *lado manifiesto* del espíritu es remitido, en una primera escala, a sus claves inteligibles de sentido» (EE: 443). Solo que esta remisión se produce en un orden inverso a su comparecencia histórica. En este esquema, la *Crítica de la razón pura* corresponde a la reflexión sobre la idea nuclear que encierra el eón racional propio de la cuarta categoría. Por su parte, la *Crítica de la razón práctica* correspondería a la meditación del binomio gracia-fe propio del eón reformista o determinación de la cita espiritual. En cuanto a la *Crítica de la capacidad de juzgar*, aquí, justamente, Trías sitúa el «retorno de lo reprimido». Resurge en esta *tercera crítica* «la concepción mágica del mundo del eón renacentista, redefinida en el ambiguo terreno de la *estética*» (*Ibid.*). Esta interpretación de las *críticas* kantianas, en el eón de las claves hermenéuticas, sugiere una lectura más allá de la estrictamente filosófica. En este sentido se puede considerar la obra kantiana como una potente *obra teológica reformada*, o una «*teología protestante*». De este carácter *teológico* podrían dar cuenta los *límites de la razón en el terreno de la fe* (*Crítica de la razón pura*), el *imperativo categórico* y la *idea de libertad* que constituyen la *ley moral* desde la cual puede especificarse una «*fe racional*», base del *pietismo protestante* (*Crítica de la razón práctica*). Pero, igualmente, según Trías, como apertura a lo simbólico religioso en la *Crítica de la capacidad de juzgar*. En la perspectiva triasiana, estas tres *críticas* completan «esa rigurosa *anamnesis* de todo el ciclo espiritual *manifiesto*. Todo el *lado manifiesto* del acontecer espiritual es remitido a esas tres claves hermenéuticas que le conceden validez, legitimidad y horizonte de sentido. La reflexión crítica kantiana presupone la previa manifestación *fáctica* del espíritu» (EE: 444-445).

⁵⁶⁵ R. SAFRANSKI, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán, o.c.*, p. 15.

regale con ella el juego de la imaginación»⁵⁶⁶. Una religión que se salva en el arte, porque en el fondo la religión es arte. «Una religión es sentido y gusto para lo infinito»⁵⁶⁷.

Este sexto eón debe, pues, incitar al testigo a una aventura hacia todo aquello que trasciende los límites de la razón. El testigo no se contenta ya con habitar ese mundo racional que Kant había comparado con una isla, con sus playas apacibles y sus contornos, con su horizonte diurno bien definido, en donde se obtiene refugio y felicidad (a menos que se quiera emular a aquellos argonautas temerarios que se lanzan a las olas procelosas del *Mare Tenebrarum*) (EE: 446).

Esta es la impronta del *eón romántico idealista* que se inicia justamente como una aventura marina, «singladura marina que quiere emular a los argonautas, especialmente a los argonautas órficos» (*Ibid.*). Es una *odisea* que intenta hacer una exploración más allá de toda experiencia racional, «más allá de los últimos confines de la razón», más allá de la seguridad de la isla kantiana (la *razón*). El propio idealismo, en sus versiones sistemáticas, representa una visión vitalista, orgánica, en contra de todo mecanicismo, en concordancia con la propia concepción «animista, pansiquista, respecto a la naturaleza». La naturaleza se halla entretejida de lo que Goethe anticipa con la reflexión de los «fenómenos originarios»⁵⁶⁸.

Significa igualmente una plena armonización entre *libertad* y *naturaleza* en el concepto de *subjetividad*. «De hecho, lo propio y característico de este sexto eón es la exploración sistemática, en toda su riqueza y complejidad, de esa *subjetividad* a través de la cual cobra el espíritu, de forma gradual y evolutiva, consciencia de sí mismo» (EE: 453). Pero esta «consciencia de sí mismo» no es un dato, ni un hecho, sino que es un *resultado*, un final. Un *telos* de una larga *odisea del espíritu*. En definitiva, *es un retorno del espíritu hacia sí*. «Solo en ese *retorno* del espíritu hacia sí, hacia su propia subjetividad inmanente del Yo que lo constituye, y en la reintegración del contenido de esa acción en su ser consciente, puede llegarse al fin a constituirse *como espíritu*. El espíritu descubre, pues, en el *eón romántico* su naturaleza inconsciente» (*Ibid.*)⁵⁶⁹.

El eón místico espiritual, como sucedía en el eón místico simbólico, también implica una *jerarquía* que debe ser ascendida. «Postula ese encuentro místico a través de una progresión escalonada por la escala de los seres» (EE: 454). Solo que ahora –en el *ciclo espiritual*– en

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 122. En la *religión romántica* no es necesaria ninguna Biblia, ninguna revelación oficial, ninguna iglesia con sus sacramentos y rituales, el hombre romántico lo extrae todo de sí mismo. Es el hombre de la «confusión creadora»: «el nombre del caos sólo es aplicable a aquella confusión de la que puede brotar un mundo» (Schlegel). «El hombre religioso y el artista saben utilizar bien esta confusión creadora, desde allí crean su mundo: o bien una obra de arte, o bien una religión. En ambos casos se trata de una obra de la imaginación» (*Ibid.*, p. 123). La verdadera fuente de la religión es el «amor», para Schlegel, una palabra equivalente a «entusiasmo». «En todo caso rige el principio: ama y haz lo que quieras. Lo que se quiere con entusiasmo, o sea, con amor, es querido por Dios y está mandado por él» (*Ibid.*). Es una idea *subjetiva* de la religión que, no obstante, forma parte del espíritu romántico, pero sobre todo, del *retorno de lo simbólico espiritual*.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 126.

⁵⁶⁸ Según Trías, el «*Urphänomen* de Goethe, que en su *Fausto* da lugar a una inquieta y apasionada búsqueda por parte de su personaje, el célebre episodio del viaje hacia el reino de “las Madres”, constituye una trama plural de *arquetipos vivientes* que en su condición de paradigmas originarios de los fenómenos naturales constituyen la razón o el fundamento *a priori*, de carácter *nouménico*, de su comparecencia fenoménica» (EE: 451-452).

⁵⁶⁹ Esta «entelequia inmanente» es la que hace ser al espíritu, «espíritu». El idealismo alemán, especialmente con Hegel y Schelling, dan plena forma a la *marcha evolutiva* del espíritu, de lo inconsciente a lo plenamente consciente. De este modo, el espíritu se vuelve sobre sí mismo o alcanza su genuina *epístrofe*. «En Hegel ese *retorno* del espíritu hacia Sí mismo a través de la autoconsciencia constituye el contramovimiento en relación a su “salida de Sí”, a su “autoexpulsión” (que él concibe como extrañamiento y enajenación, exteriorización; *Entfremdung* y *Enttäusserung*)» (EE: n. 428). Este Espíritu se hace consciente y se encuentra a Sí mismo, «primero subjetivo, luego objetivo (el mundo moral de los fines, el reino del Derecho y de la Historia Universal), y por último Absoluto» (*Ibid.*). Asimismo, el Espíritu se adecua al *concepto* –como «Espíritu Absoluto»– de tres modos: de modo intuitivo e inmediato a través del *arte*, de modo mediato o representativo en el ámbito de la *religión* y de modo plenamente adecuado al *concepto*, o a la «Idea Absoluta», en el terreno propio de la *ciencia* o *saber absoluto*, es decir, la *filosofía*.

lugar de ser *jerarquía de luces* (eón místico simbólico), se trata de una «organización teleológica horizontal», aunque igualmente de carácter ascensional, «que conduce de lo más simple hasta lo más organizado, de lo inerte a lo vital y de éste a lo espiritual» (*Ibid.*). Trías destaca en ambos casos (acontecer simbólico y acontecer espiritual), el carácter emanativo del eón místico, así como la *epístrofe* por la cual se *repliega*. Por lo que respecta a la época mística espiritual, este despliegue y repliegue del espíritu tiene el sustrato del eón racional que lo sustenta, la *idea de infinito*.

En este eón, que expresa un inextinguible anhelo místico de trascendencia, y que postula ésta, en alguna de sus tendencias, como un *ideal* asintótico al que se aspira (la nueva Edad de Oro de Novalis, el orden moral del mundo de Fichte, la completa transfiguración espiritual del *lado nocturno* de la naturaleza y del alma, el reintegro en el espíritu autoconsciente del alma y de la naturaleza inconscientes), se accede a dicha trascendencia a través de una profusa jerarquía histórica y evolutiva concebida en clave vital (EE: 455).

Es la idea romántica de una *inmensa sinfonía que componen los entes* en progresiva organización, pero también de una *evolución creadora* que consuma una teleología que tiene en el reino espiritual su causa final. En este reino, el artista actúa como mediador, sacerdote, entre lo infinito y lo finito, o entre lo divino y el mundo. «Todo este eón está imantado y polarizado por esta antinomia de infinito y finitud. Quiere reencontrarse con la infinitud postulada por el eón racionalista, pero desea acceder a ella por la vía del sentimiento, o del presentimiento inconsciente» (EE: 456). Significa, en este sentido, el *retorno del símbolo* ocultado en los eones espirituales precedentes, pues, justamente, en el símbolo hallan la «conjugación adecuada a esa invasión de lo infinito en la finitud, o esa transfiguración de lo finito en absoluto» (*Ibid.*). Esta es la obra del artista: restituir la unidad perdida entre la naturaleza y el espíritu, o entre el determinismo y la libertad. Es así también, en principio, un *retorno* simbólico-estético del espíritu.

En la obra de arte genial resplandece en lo finito, en el mundo de la limitación, esa intuición intelectual de lo infinito, o de lo absolutamente infinito, que el pensador o filósofo debe concebir a través del laborioso entretejarse del concepto, o a través del organismo conceptual que se postula en este eón como «sistema de saber».

En este sentido la obra de arte es símbolo, *sym-bolón*, en donde se conjugan y compenetran lo finito y lo infinito. En ella el espíritu alcanza su consumación, su *entelequia*. El mundo transfigurado, o resucitado, al que se postula como *edad del espíritu*, sería un mundo todo él transmutado en Símbolo a través de la magia del Verbo, o de la alquimia de la Intuición intelectual (EE: 458).

Con Schelling se plantea el problema de la autorrevelación de la razón. Una razón que en su autoproducción carece de fundamento, o de otro modo, que exige una fundamentación que representa un *a priori*. «La razón debe apelar a un fundamento, un *Grund*, que es en relación al fundamento *de* la razón, un verdadero abismo, un *Un-grund*» (EE: 460). Este es el Schelling que retorna al misterio. Un misterio que se percibe en la «ex-sistencia», como lo que «es fuera de sus causas» o «despedido» de su fundamento. Una existencia que es previa y antecedente a toda reflexión relativa a su esencia. En cuanto al «Fundamento» que la reflexión presupone, no es un puesto («*positum*», «*tesis*»), sino que es algo que siempre se adelanta. «Tal *positum* fundamental se adelanta a toda reflexión; expide o expelle el *existir*; y religa necesariamente

toda razón o reflexión a ese existir» (*Ibid.*). Esta es la idea de la revelación precedente frente a la autofundamentación de la razón y que se afina en raíces simbólico-religiosas.

Una revelación que tiene su primera presencia en el mundo de la naturaleza; y la segunda en el ámbito *simbólico* cuya exégesis primera y natural lo constituye la gran trama de las *mitologías*. Sobre esa doble revelación, primero natural, luego mítica, puede al fin promoverse la Revelación religiosa *kath' exogen*, que es para Schelling la revelación cristiana: la doctrina trinitaria de las Tres Potencias, y la concepción de la encarnación del *lógos*; pero sobre todo la apertura de un horizonte *espiritual* como culminación de la revelación (*Ibid.*).

En esta visión schellingiana la fundamentación de la filosofía radicaría justamente en el diálogo con esta triple revelación (natural, mítica y cristiana). Solo así podría constituir un sistema orgánico y vivo, «emanado de un auténtico Fundamento positivo». Para Trías, Schelling intenta articular y conjugar una *filosofía positiva* que vendría a ser una verdadera *síntesis espiritual* entre una «*filosofía de la revelación*» y una «*filosofía negativa*» que aspira, «según presupuestos idealistas y sistemáticos (siguiendo la tradición cartesiana, kantiana, o incluso hegeliana), incoar un proceso de autoproducción que sea, a la vez, una genuina autofundamentación» (EE: 461). Esta «*filosofía negativa*» debe presuponer este «*positum*» como un «verdadero Abismo, *Un-grund*». «Schelling apunta con todo ello hacia el horizonte de un posible nuevo eón en el cual tal conjunción copulativa entre revelación simbólico-religiosa y reflexión racional pudiera consumarse: la expectativa misma relativa al último de los eones de este ciclo espiritual» (*Ibid.*).

Pero según Trías, Schelling muere sin encontrar el «broche áureo» que sellará los dos lados de una realidad escindida. «En lugar de eso, Schelling pone punto final a este eón idealista y romántico abriendo el largo y tortuoso curso del régimen de experiencia y reflexión del mundo contemporáneo, que parece instalarse justamente en esta fisura abierta» (*Ibid.*). No obstante, el eón romántico representa el *reencuentro con el legado simbólico en clave espiritual*. Un *reencuentro* en posición de consumación. Representa igualmente un *eón historicista*. En Schelling, en la «doctrina filosófico-sistemática de las Tres Potencias», se retoma nuevamente el tema trinitario de las *tres edades* de Joaquín de Fiore que culminaba en la *edad del espíritu*. También en Schelling una *iglesia pneumatológica*, «Iglesia de Juan», es la premisa escatológica del *status* del Espíritu. «Tal sería la Causa final de toda la trama de la revelación, que culminaría así en un horizonte finalístico de *consumación espiritual*» (EE: 463).

Es una consumación que se plantea como *cópula amorosa*, como «Evangelio joánico del amor», de todas las dimensiones del espíritu. Significa, igualmente, una *unión mística absoluta entre el testigo y lo Absoluto*, «entre el hombre espiritualizado y un Dios plenamente realizado en su condición espiritual» (EE: 464). Un testimonio de este encuentro místico lo representa también el arte. «A través de la obra de arte se obtiene el *símbolo* que sella, en la propia finitud, el encuentro con lo infinito» (*Ibid.*). Es el *inconsciente* la fuente de donde brotan todas las formas simbólicas a través de las cuales se produce la revelación de lo sagrado. El sujeto de este «inconsciente» es el propio espíritu, sujeto que inviste al artista, haciéndolo «testigo de excepción de lo sagrado». Pero el espíritu es también «sujeto inmanente» de la comunidad testimonial. Esta es la filosofía del «último Schelling».

De este modo, este eón místico, que celebra y festeja el retorno del espíritu, y que da voz de nuevo a la trama simbólica inhibida por la razón, mantenida en latencia inconsciente, se reencuentra con el fundamento mismo de toda la trama simbólica, con su base material, con la matriz misma de ese disparadero primero

del gran ciclo del simbolismo. Halla en la Madre y Matriz, *Magna Mater*, sublimada en forma de Reina de la Noche celestial y *Mutter Erde*, Madre Tierra, el fundamento originario, el *basso ostinato* de toda la trama compleja del acontecimiento simbólico (EE: 468-469).

Este eón místico significa, así, un *retorno a las fuentes* de la revelación, las propias del acontecer simbólico. No obstante, para Trías, también tiene su *cesura dia-bálica* en la que parece inscribirse su declive, porque la consumación espiritual forma parte de un nuevo eón, el que se inaugura a partir de la década de los cuarenta del siglo XIX. «Esa cesura es la que, con extrema dificultad, inicia un proceso o curso del acontecer y de la experiencia en el cual se va preparando la *consumación espiritual*, o la conjunción copulativa y amorosa entre las dos partes escindidas de la realidad espiritual: su lado manifiesto, y ese lado oculto y sustraído que exige la reaparición del simbolismo para su justa exposición» (EE: 470). Este es el camino hacia el espíritu, marcado por una cesura trágica, pero también con la posibilidad de la *consumación espiritual* entre idea y símbolo (unión arquetípica). Es decir, constituiría la *síntesis* entre la «razón fronteriza» y el «suplemento simbólico». En cualquier caso, lo *trágico* en cuanto «acontece en la historia» y representa la «imposibilidad de retornar al origen, al hogar, al paraíso del que hemos sido expulsados», no solo hace de la filosofía un «camino de aprendizaje y experiencia» (*experiencia fronteriza*⁵⁷⁰), sino que constituye también un *principio de esperanza* (escatológico) simbólico-religioso⁵⁷¹.

La consumación espiritual. Esta séptima determinación, y el eón que le corresponde, representa la *culminación del ciclo espiritual*. Sin embargo, es propiamente la *síntesis* de los dos ciclos desplegados a lo largo de toda *La edad del espíritu*. Es esta la categoría que obedece a esta *teleología inmanente* propia del barrio simbólico-religioso. Representa un eón de esperanza: *un horizonte de reconciliación entre el símbolo y la razón en un mismo espíritu*. Trías sintetiza esta idea en el concepto de «arquetipo», en el que se dan *cita en unidad* estos dos acontecimientos que han configurado (y dividido) la historia de la humanidad. Esto es propiamente lo que debería suceder en la categoría de la consumación espiritual. Significa un

⁵⁷⁰ Cf. P. LANCEROS, «La aventura del emisario. Del principio de la experiencia al principio de la ciencia», en *o.c.*, pp. 192-193. Según Lanceros, con la *condición fronteriza* el sujeto «adquiere una experiencia que se apunta ya como constante de todo el trayecto, como constante de método: si aún carece de ciencia, se le impone la experiencia» (*Ibid.*, p. 192). Esta *experiencia fronteriza* representa un principio que, «desde el principio», se impone como «evidencia metódica». «Y, en su progresivo imponerse, va dejando fragmentos de verdad experiencial, que habrán de ser recogidos en una lógica, en una ciencia que atraviese, en adecuada flexión y reflexión epistémica, todos los territorios de la experiencia» (*Ibid.*). Así podríamos comprender la *lógica del límite*, la *ciudad filosófica*, la *espiral reflexiva* y, fundamentalmente, el *principio de variación* del límite.

⁵⁷¹ Cf. F. PÉREZ-BORBUJO, «La odisea del espíritu», en *o.c.*, pp. 311-318. En la interpretación de este triasiano, «en el curso de la historia, tal como ésta se nos muestra en *La edad del espíritu*, no hay posibilidad del retorno al hogar» (*Ibid.*, p. 312). Así, lo *espiritual histórico y existencial* es una «eterna meditación de lo mismo». El acontecer del espíritu representa un «anillo roto», pero no es círculo vicioso, sino «una espiral que avanza, sin nunca detenerse». Esta es la *variación* propia del espíritu que lo hace «principio histórico» y «principio de fecundación». «De la lectura de Eliot resulta claro que fin y principio no son lo mismo, que no se trata de una mera repetición automática. Se trata de una variación, en la que fin y principio guardan una estrecha y enigmática relación de parentesco y hermanamiento» (*Ibid.*, p. 316). En este sentido, según Pérez-Borbujo, «la dimensión escatológica resulta de una importancia decisiva para la comprensión del espíritu, porque el espíritu nunca se manifiesta de un modo total y pleno en el curso de la historia y sólo puede tomarse conciencia de su operar y de su hacer de una manera paulatina» (*Ibid.*, p. 318). Podríamos decir que incluso desde una perspectiva *inmanentista*, como el kenotismo vattimiano, y desde luego en la visión de la *pascua escatológica* de la teología cristiana, la vida espiritual —como ideal de consumación— es una *realidad in fieri*, un *anhelo*, un futuro, una *esperanza*: una *espera escatológica*. La conjunción de estas dos ideas (*inmanencia* y *trascendencia*) podría definir el epígrafe de «inmanentismo trascendente» que se reconoce en la filosofía del límite (Cf. F. PÉREZ-BORBUJO, «La odisea del espíritu», en *o.c.*, p. 306; F. PÉREZ-BORBUJO, *La otra orilla de la belleza*, *o.c.*, p. 435.). No obstante, podríamos decir que también aquí el pensamiento del límite nos propone un cambio de nivel, una *nueva dimensión*: más que una tragedia —en la que no hay retorno al hogar— la *consumación espiritual definitiva* tiene el sentido de un *drama* en el que hay desgarrar, dolor, escisión, pero también final feliz: sutura, conjunción, *consumación*. Pero, ciertamente, no pertenece al acontecer histórico de este mundo marcado por la cesura. Esta es una *espera*, un *salto*: radicalmente un *principio de esperanza* y es quizá lo que Eugenio Trías nos propone en la recreación de la manzana musical, fundamentalmente en *La imaginación sonora*.

rescate del *simbolismo* desde las *premisas del espíritu*. Como eón representa *un tiempo más futuro que presente*. Una «promesa de futuro» no exenta de dificultades y amenazas. Pero es, desde luego, la propuesta subyacente a toda esta majestuosa exploración que empezó su andadura en los tiempos prehistóricos.

Para Trías, en el sexto eón romántico tenía lugar el «pleno retorno del concepto de espíritu» que a lo largo de casi todo el ciclo espiritual se hallaba en «régimen de ocultación». Kant había dado, ya al final de su aventura crítica, «la señal de salida, al retrotraer el *sujeto trascendental* hacia ese dominio del sujeto genial de la obra de arte», que se hallaba *determinado por el espíritu* (EE: 475). Representa una «perla escondida», punto de partida de la gran recuperación del concepto de «espíritu». *Sujeto absoluto de ser y acontecer* que llevó a cabo el *Idealismo alemán*, especialmente en las grandes síntesis de Hegel y Schelling. «En ellas se insinúa un posible horizonte de reconciliación final entre el doble componente de dicho espíritu, su manifestación racional y su latencia simbólica» (*Ibid.*).

Sin embargo, según Trías, estas dos síntesis representan dos vías contrapuestas o antagónicas. Hegel halla en la razón su «algoritmo sintético final» con la cual identifica el ser con el pensar, solución que es cuestionada por el último Schelling, quien desvela la necesidad de anteponer a este «positum» hegeliano una *revelación previa*, susceptible de expresión simbólica (*mitológica*, sobre todo). «Ese horizonte de propuestas sintéticas (entre razón y simbolismo; entre conciencia diurna y lado inconsciente del alma y de la naturaleza) crece y madura al finalizar el sexto eón, en el seno de la gran cultura romántica. Abre, de hecho, el horizonte sintético propio y específico de la última categoría del espíritu, relativa a la *consumación espiritual*» (*Ibid.*).

Hegel y Schelling representan dos síntesis antagónicas que serán el marco de esta séptima categoría del espíritu. Por una parte, Hegel y la idea de un concepto absolutizado del espíritu que tiene en la razón su fundamento y, por otra parte, Schelling y la idea de una manifestación racional del espíritu que se fundamenta en una revelación previa, revelación simbólico-religiosa. Para Trías, el marco manifestado en estas síntesis es el de una «tremenda dificultad» para alcanzar un horizonte de genuina síntesis de todos los componentes de la realidad espiritual. «Simbolismo y razón, revelación simbólica y autorrevelación racional no parecen hallar el modo de articularse y conjugarse» (EE: 476). Este es el *panorama trágico con que inicia este eón de consumación*. Y ésta, se podría decir, es también la deriva en el estado actual de esta categoría de síntesis espiritual. No se podría llamar, propiamente, *eón de consumación*, más bien, es una *época entre* el eón romántico y el eón de consumación.

En el marco del *mundo contemporáneo* que entonces se inaugura no parece, pues, propiciarse una genuina *consumación espiritual* en la que el lado manifiesto del espíritu, la Razón, pudiera conjugarse, en genuina *cópula* espiritual, con aquel lado sustraído al cual remite, y en el que halla sus claves de sentido, así como el sustrato místico (inconsciente) de su propia realidad manifiesta. Ya se ha visto que ese sustrato inconsciente exigía la reaparición, convenientemente redefinida, o espiritualizada, de la exposición simbólica (*Ibid.*).

El panorama que se dibuja ahora es la paradoja de un instante de consumación, en el que, sin embargo, sobreviene una *cesura dia-bálica* que hace imposible la conjunción entre razón y simbolismo, o de otro modo, «revela las dificultades estructurales, al parecer insuperables, para alcanzar ese número de oro que podría permitir la *conmodulatio* de la razón y del símbolo» (*Ibid.*). La instalación en esta *cesura* parece ser lo más característico del ser y acontecer de la experiencia contemporánea en este ámbito. Parece revelar la necesidad de consumación, al mismo tiempo que la imposible realización. «De ahí la inclinación espontánea de toda la

experiencia del pensamiento y del *ethos* contemporáneo hacia las “formas malditas” que, en términos categoriales, dan registro a la cesura dia-bálica» (EE: 477).

O el éxito de categorías como Nada, Diferencia (*diaforá*), Caos: categorías negativas que parecen el contraplacado mismo de la existencia del espíritu, o la revelación plena y total de la *sombra* del espíritu. Lo mismo en el campo de la sensibilidad y del arte: así categorías negativas como lo siniestro (*das Unheimliche*), las «estéticas de lo feo», o la fascinación por todo lo demoníaco, horrendo, repugnante. O la general fascinación *ética* en relación a todo lo que significa Mal, Maldad, Perversión (EE: 477).

Es una época histórica que parece contener la lógica de la consumación propia del ciclo espiritual. Sin embargo, *comienza marcada por la cesura*. De este modo se puede comprender la suplantación de categorías positivas por sus *sombras* negativas, o también la *tarea deconstructivista* del edificio del *lógos*. A esto favorecen las ideas nihilistas nietzscheanas de la inversión y subversión de los «Valores Milenarios», pero también las *ideas de la revolución*, especialmente marxistas, así, igualmente, del socialismo utópico y de las tendencias artísticas vanguardistas. Todo esto acontece en la segunda mitad del siglo XIX. De este modo el *mundo contemporáneo*, inevitablemente, «tal como sucede siempre que la *cesura* se impone sobre las mentes y los espíritus, se desliza hacia una regresión a la *conciencia apocalíptica*: la que aguarda esa Revolución Universal, o esa Transvaloración de todos los valores milenarios, cuya premisa es la demolición *nihilista* de la vieja cultura que se quiere destruir» (EE: 478).

Desde *Los demonios* de Dostoievski, hasta la «revolución cultural» de Mao Ze Dong; desde la concepción apocalíptica del papel mesiánico y redentor del Proletariado Revolucionario (así en *Historia y conciencia de clase* del joven Gregory Lukacs) hasta la trágica «revolución camboyana», puede decirse que esa regresión a la conciencia apocalíptica constituye una constante. Se sorprende también esa regresión en el *ethos* que traslucen las proclamas y manifestaciones del Movimiento Moderno: especialmente el surrealismo, el dadaísmo, el futurismo; o incluso las neovanguardias de los años sesenta de este siglo (siglo XX) (*Ibid.*).

Frente a esta *conciencia apocalíptica* se sitúa, como la más extrema antítesis, lo que Trías llama una «conciencia cínica de carácter realista y “positivista”» que no quiere saber nada de referencias utópicas ni de tareas del futuro. Una conciencia que incluso ya se vislumbraba como resaca y desengaño romántico. «Los impresionantes documentos dejados por la gran novela realista, de Balzac a Flaubert, o a Leopoldo Alas (Clarín), dan cuenta de esa resaca que trae consigo el tránsito del misticismo romántico al realismo y al positivismo de la siguiente generación» (EE: 478-479). Un realismo y un positivismo que actúa como *principio de realidad* posromántico, contexto en el que nacieron y crecieron Marx, Engels, Bakunin, Nietzsche, Wagner o Kierkegaard.

En este *contexto posromántico* no parece haber lugar para un punto medio. Tampoco una posible mediación entre estas dos conciencias. Un *término medio*, un «*mesótes*» que «evite esta basculación desconsolada entre las orgías de la conciencia apocalíptica (con su culto a la Revolución, de Derechas o de Izquierdas) y esa instalación cínica hedonista en una “cultura del Bienestar” sin perspectivas ni horizontes, y sin sentido ético y estético» (EE: 479). Este panorama revela una realidad más fundamental, la que corresponde a la propuesta de *La edad del espíritu*. El horizonte de la consumación espiritual no es ni siquiera una conciencia apocalíptica, sino más bien un *ideal escatológico* (después del Apocalipsis o revelación del

final último). Para Trías, este es un síntoma «de lo distante que se halla todavía el horizonte de una consumación espiritual», por mucho que significaría una razón secularizada y un simbolismo purificado.

Debería hallarse un lugar de mediación, un espacio «medio», un territorio limítrofe y fronterizo que exigiera «descender» de las alturas hieráticas a las que aspiró el eón romántico y místico, pero que suscitara un *alzado* en relación al desplome nihilista (o «consumista») en el cerco del aparecer, sin perspectiva alguna de *ideal* espiritual.

Desde esa *mediedad* equidistante del cerco hermético y del cerco del aparecer podría, entonces, concebirse la Idea y el Ideal de una *edad del espíritu* en la cual tal síntesis copulativa de razón y simbolismo fuese alcanzable: en esa síntesis se celebraría al fin la ansiada *consumación espiritual*, correspondiente a la séptima categoría del espíritu (*Ibid.*).

Por de pronto, el contexto actual, parece evidente, no es el más propicio como *horizonte de consumación espiritual*. Los síntomas son más bien los de una *cesura dia-bálica*. *No existe una mediedad*. Ese *horizonte* habrá que esperarlo (*espera escatológica*). *Es ciertamente un horizonte*. «El mundo contemporáneo, quizá después de 1848, revela la extrema dificultad por hallar una conjugación o *cópula* entre las dos partes del espíritu. Todas las síntesis que se proponen resultan, a la postre, deficitarias: o se inclinan hacia el lado diurno y racional, o se sumergen en la noche del inconsciente y del simbolismo» (*Ibid.*). «1848» es una fecha simbólica que, según Trías, se puede definir, como año del inicio de una *prueba* que llega hasta nosotros: «la época de la *gran prueba del espíritu*». «De hecho nunca, como en ese lapso histórico, ha sido éste tan radicalmente zarandeado y cuestionado» (EE: 480).

La aparición del *espíritu* aquí es más bien un «referente negativo», incluso un «chivo expiatorio» en el que se cargan las culpas, tanto en el sentido simbólico como racional, de los grandes males de esta época. Es el *espíritu ilustrado* (la *razón*) el que condujo a dramáticas experiencias inhumanas como la «solución final», pero también un simbolismo religioso no purificado, marcado por la bipolaridad entre fe y vida (*fe y ética*), sin mencionar los sangrientos conflictos actuales con fondo religioso. «En esta época se asiste a un general proceso de desenmascaramiento de la realidad espiritual, que intenta ser explicada desde lo más contrario y antagónico a ella: las condiciones materiales de la existencia, la *voluntad de poder*, los sustratos inconscientes de las pulsiones del alma, etcétera» (EE: 480). Desde luego, es una realidad marcada por el perjuicio a lo simbólico-religioso. Críticas no solo marcadas por prejuicios, sino radicales, y desde puntos de vistas externos a la religión. La nuestra es una *época de cesura espiritual*, situada entre el eón romántico y la consumación espiritual:

A lo largo de este tramo último de transición entre el sexto y el séptimo eón en el que se abre la grieta de la *cesura dia-bálica* con la que concluye el eón romántico y místico, época en la cual nos hallamos todavía instalados, la sola mención de la palabra «espíritu» suscita toda suerte de desconfianzas y resquemores. Parece una obligación, o una prueba de probidad ética e intelectual, proseguir la interminable tarea de «desenmascaramiento» de la realidad espiritual (EE: 480).

También se podría decir que la crítica al espíritu, si bien señala, por una parte, un *horizonte* con no pocas dificultades para la consumación, no obstante (aunque parezca acentuadamente *teleológico*, incluso *providencialista*), también parece señalar un signo de nuestro tiempo *entre eones*. Una época en la que la crítica (algunas acertadas, otras marcadas por prejuicios), conduce inevitablemente a una necesidad de *conciliación* entre Razón y Simbolismo. Por de pronto, la

moda intelectual parece ser la crítica, en la que parece que lo primero que se arbitra es el método más eficaz para la misma: *materialismo histórico* como «crítica de las ideologías», el *método filológico y genealógico* como manifestación de las tergiversaciones de la «voluntad de poder», el *método psicoanalítico* y la sexualidad inconsciente de la que deriva la superestructura espiritual, el *método de análisis lógico* que desenmascara las proposiciones sin sentido de carácter espiritual, o el *método «deconstructivista»* que revela la trama «logocéntrica» de toda forma espiritual.

El camino no parece el más favorable, pero es quizá el propio de la realidad espiritual, siempre a *contracorriente*, siempre *huidizo*: por su esencia y naturaleza propenso a la ocultación. Trías ensaya en este sentido, a las puertas del eón de consumación espiritual, siete posibles vías de manifestación del espíritu. Emulan las siete categorías del espíritu o del acontecer simbólico, solo que, en un *contexto entre eones*, hacia la síntesis final. «El espíritu debe recorrer, una a una, todas sus determinaciones categoriales, solo que esta vez referidas a ese horizonte sintético que al fin comparece ante él como marco de una empresa necesaria» (EE: 481). Así, una vez se ha tomado conciencia de la posibilidad de una consumación arquetípica entre idea y símbolo, *consumación del espíritu*, especialmente a partir de los dos sistemas maduros del idealismo (el *hegeliano* y el *schellingiano*), se lleva a cabo un recorrido recreador que es tanto una gran esperanza como una verdadera prueba del espíritu.

Representa una síntesis abreviada de un despliegue en perspectiva de consumación espiritual. El contexto es el de un «tortuoso pasaje hacia un último eón espiritual» que corresponde a la séptima categoría, en el que no existe la posibilidad de retrospectiva, porque en él nos hallamos instalados. «Es, hoy por hoy, un *desiderátum*». Es la última aventura del espíritu, la posibilidad misma de una *tercera edad*, la «*edad del espíritu*». Se trata de descubrir en cada una de estas abreviaciones categoriales las posibilidades de *síntesis*. Constituye así «la gran prueba del espíritu»: «un verdadero calvario y *vía crucis* que tiene, sin embargo, considerado globalmente, el carácter de un grandioso *experimentum crucis* que el espíritu debe llevar rigurosamente a cabo para poderse consolidar como lo que es: el sujeto y agente del ser y del acontecer» (*Ibid.*).

A partir de la fecha simbólica «1848», Trías presenta «siete singladuras finales» que vienen a ser *síntesis copulativa y conjuntiva* de todas las dimensiones espirituales recreadas o variadas a lo largo del ciclo espiritual, pero *interpretadas ahora en el contexto contemporáneo*. Señala aquí, igualmente, el carácter esquemático de este esbozo. No obstante, según él, podría bien constituir un despliegue propio categorial con el nombre, por ejemplo, «*Hacia el espíritu*». En todo caso, se trata de una sumaria recreación que tiene como registro la séptima categoría de consumación espiritual. Es una visión en y desde el baremo de un horizonte sintético, pero también desde la anhelada *edad del espíritu* que, por ahora, parece solo un «referente *ideal* que orienta nuestro *ethos* y nuestra ansia de conocimiento, dando sentido al curso de nuestra propia experiencia» (EE: 471).

En esta consumación espiritual debería de hecho trabarse y conjuntarse la totalidad de las dimensiones espirituales, y en particular, los dos grandes bloques relativos a la parte manifiesta y a la parte sustraída del espíritu. Pero toda vez que al determinarse esta segunda, a la cual remite el lado manifiesto del espíritu, ha comparecido de nuevo, recreado y redefinido, el símbolo, puede afirmarse que, en este séptimo eón, correspondiente a la séptima categoría del espíritu, los dos ciclos recorridos, el simbólico y el espiritual, deben articularse y conjuntarse. En ello estriba la inmensa dificultad que acarrea el surgimiento de este último eón del ciclo espiritual (EE: 482).

Trías parece indicar que las propias características de consumación que esta categoría implica suponen algo que excede a la *cesura dia-bálica* propia de la transición de un eón a otro. Tiene la importancia añadida de ser la *consumación de dos ciclos que han dominado la historia de la humanidad* en sus aconteceres y eones correspondientes. De alguna manera es la idea propia del pensamiento limítrofe la que se pone a prueba. Esta *consumación* se sitúa en el *horizonte de una síntesis final*, «correspondiente a la Idea de una consumación espiritual, o de una síntesis entre ciclo simbólico y ciclo del espíritu, y al Ideal de una *edad del espíritu* que diera a esa síntesis categorial su correspondiente curso eónico o epocal, si bien puede ser revelado *como horizonte*, constituye *de facto* una incierta posibilidad histórica» (*Ibid.*). *La edad del espíritu* representa la *preparación de la revelación* relativa a esa «posibilidad futura»: esta consumación entre Razón y Simbolismo, o *consumación espiritual*.

Esta modulación categorial final no es tanto del eón de la consumación espiritual como de la *cesura dia-bálica* que representa el mundo contemporáneo en este *tiempo entre eones*. En la propia argumentación triasiana, la nuestra es una época marcada por la *cesura espiritual* entre la manifestación racional y la latencia simbólica. En lugar de horizonte de consumación, como cabría esperarse en esta última determinación, por la propia lógica inmanente del despliegue categorial, el nuestro es todavía un tiempo marcado por la deriva romántica, especialmente el binomio Hegel-Schelling. A esto habría que agregar, quizá más radicalmente, la real imposición de la ciencia y de la técnica (el *Gestell* heideggeriano) que parecen dominar las actuales condiciones de sentido y experiencia. Quizá más propiamente, todo esto se podría sintetizar en el *nihilismo* como *pérdida de todo horizonte* y que, no obstante, para algunos constituye la única «chance».

Estas siete categorías de la *cesura actual*, real, previa a la consumación, que representa un «horizonte ideal», Trías las despliega en estos siete movimientos: Nietzsche y la *religión dionisíaca*, el marxismo y la *construcción revolucionaria del mundo* (ciencia y utopía), Kierkegaard y la *antinomía entre fe y razón*, la *razón hegemónica positivista* y la *crisis del paradigma de la ciencia moderna* (Comte), la *conciencia de la crisis de la cultura europea* (conciencia lingüística y simbolismo inconsciente), la *remisión hacia lo místico* (Wittgenstein) y *hacia lo «sagrado»* (Heidegger) y el Movimiento Moderno y sus *antinomias en el arte y en la estética*.

Esta paradójica deriva –en tiempos que debieran ser de conjunción– puede interpretarse como un horizonte que forma parte de la propia consumación espiritual. «Al abrirse un horizonte de síntesis en el que pudiera consumarse el *status* espiritual se va revelando la *cesura dia-bálica* que dificulta ese logro. El espíritu se desgarrá en sus propias antinomias, a través de las cuales va, por otra parte, poniendo a prueba su vigor y su entereza» (*Ibid.*). Es casi un horizonte de *consumación frustrada*, al mismo tiempo que *una gran prueba del espíritu*. La «anhelada *edad del espíritu*» subyace y se ofrece como «idea latente» que proporciona un «horizonte» a todo el despliegue del ciclo espiritual. «En él la *síntesis* de razón y simbolismo constituye el contenido categorial que corresponde a su tramo final» (EE: 483).

Por lo que respecta a esta última síntesis, la que se establece en esta *época histórica entre eones*, también *representa un estado de la cuestión*. «En el curso de ese recorrido se advierte la precariedad de los logros de este amplio proceso o curso de *transición* entre la sexta y la séptima categoría. Esta última no consigue constituirse como consumación o cópula de los lados manifiestos y latentes del espíritu» (*Ibid.*). La posibilidad de una *tercera edad* que sea *síntesis entre las dos edades o ciclos* precedentes (*simbólico y espiritual*) parece, en el momento actual, la *imposible conjunción* que, al contrario, se desgarrá en múltiples derivas. Estas ponen de manifiesto que la *síntesis* entre *razón fronteriza y suplemento simbólico* de un mismo fundamento es una potente idea de reconciliación y convivencia, pero *es todavía más un ideal*.

Por lo que respecta a la *primera singladura* de este *estado* de cesura, la representa Nietzsche y la *religión dionisiaca* que propone. Se trata de una *religión estética* que no tolera a la razón. «La Razón tenderá a ser considerada como una poderosa instancia de *ocultación* del componente dionisiaco, símbolo del sustrato ontológico. Se verá en las formaciones de la Razón una “voluntad de verdad” que no puede esbozar la trama de mentira sobre la cual se construye» (*Ibid.*). Por lo que respecta a la «Voluntad de Poder», a pesar de su crítica al finalismo, «el carácter *espiritual* de esta singladura nietzscheana queda plenamente puesto de manifiesto en el carácter decididamente *teleológico* que presenta la dialéctica de la Voluntad de Poder» (EE: 484). Nietzsche, en *Así habló Zaratustra*, ofrece el pasaje de las transformaciones del espíritu «dinamizado por la voluntad de poder». Son tres grandes «*metamorfosis* del espíritu»: el «*Camello*» que se convierte en «*León*» y éste en «*Niño*».

En la interpretación triasiana la *metamorfosis del «Niño»* representa el *horizonte de consumación espiritual*. «El Niño, dice Nietzsche, “es inocencia y olvido; una rueda que gira; una santa afirmación; un santo decir sí”» (EE: 485). En tanto que «rueda que gira», según Trías, parece encarnar el poderoso símbolo del «eterno retorno de lo igual». Como «inocencia y olvido», parece anegar todas las culpas relativas al deber y al poder de sus metamorfosis precedentes. Y en tanto que «santa afirmación», es la asunción de *intérprete* del «Eterno Retorno de lo Igual, y de su corolario ético, el *amor fati*» (*Ibid.*). *Amor* que debe entenderse como *consumación*. Para Trías, falta aún interpretar un elemento fundamental, «el símbolo del Infante, o del Niño “que ha de venir”» (*Ibid.*). En este símbolo se proyecta un *horizonte de consumación espiritual*, pero además la «figura testimonial del Futuro», el *testigo*. El sujeto de esta consumación es un «testigo encarnado en un Hombre que es “más” que Hombre, verdadero Superhombre, *Übermensch*» (*Ibid.*).

En el pensamiento limítrofe este «Superhombre» es el testigo que se halla en un *horizonte de consumación*, alzado por encima del cerco del aparecer, elevado hacia la *línea* del horizonte, «verdadero sujeto fronterizo, habitante del *limes* que articula el cerco del aparecer y el cerco hermético» (*Ibid.*). Así se establece la *matriz* de esta deriva contemporánea en la *metamorfosis* del Niño y la figura del «Superhombre». Para Trías, en el *Superhombre* «se encarna, en forma de asíntota *ideal*, la figura misma del testigo que revela el *status* propio del Espíritu consumado; el sujeto contemporáneo de una auténtica *edad del espíritu*» (EE: 485). Esta singladura nietzscheana, del «*Puer aeternus*» y del «Superhombre», representa el *fundamento matricial contemporáneo de la conjunción*.

Un espíritu que se va desplegando (*metamorfoseando*) en la historia, hasta culminar en esta última metamorfosis, «esa figura del niño áureo y solar que simboliza el *status* de una edad del espíritu que comparece en el horizonte» (EE: 486). Esta *matriz* asumía en el eón romántico, especialmente en la filosofía tardía de Schelling, el carácter de un fundamento abismal (*Grund-Ungrund*), que evoca esa referencia etimológica a la «madre». En Nietzsche, ese carácter *sagrado* del fundamento se mantiene a través del «gran símbolo de Dionisio», que representa la vida y la vitalidad, el *gocé* de la existencia. En definitiva, es un fundamento abismal de carácter sagrado que, sin embargo, en el tránsito a la consumación pierde este carácter, con lo cual estamos transitando a la segunda singladura, representada por Feuerbach, Marx y Engels. Deriva en la cual la forma sagrada matricial se pierde por completo, para convertirse en una *materia* solo de carácter *inmanente*.

La *segunda singladura* la representan, principalmente, Marx y Engels. Ellos postulan una *materia amputada de toda remisión sagrada*. Ciertamente se construye un mundo, un *cosmos*, pero es una ciudad de los hombres que responde y corresponde solo a una «base material», además con el significado «revolucionario» de la construcción del mundo. Un mundo en el que *prevalece lo racional*, y lo *simbólico* constituye una utopía, así el «marxismo utópico» (Ernst

Bloch) y el «marxismo simbólico» (Walter Benjamin). La *tercera singladura* la representa Kierkegaard y el encuentro presencial como «abismo» que no obedece a razones ni a mediación simbólica y, por tanto, se establece una *cesura radical* entre fe y razón. «El testigo debe desprenderse de toda mediación racional; también de toda alforja ética o estética» (EE: 489). Es una *cita en la fe absoluta*.

La *cuarta singladura* de esta consumación espiritual significa la posibilidad de una «religión positivista». Es la continuación del eón racional que ahora da *lógos* a este horizonte de consumación en términos científicos. «Incluso cabe proponer, como ciudad ideal, una sociedad gobernada y dirigida por la ciencia y por la técnica. En ella acaso se realizaría la verdadera *edad del espíritu*. Y hasta podría culminarse con un culto religioso como el que la *religión positivista* (de Auguste Comte) llega a proponer» (*Ibid.*). Esta propuesta espiritual científico-técnica tiene su cesura en el «espiritualismo finisecular» que cuestiona, nuevamente, el paradigma positivista desde presupuestos simbolistas y espiritualistas. Pero es el propio *paradigma científico* en crisis el que marca la cesura radical de esta cuarta determinación. «La propia ciencia, tan segura de sí misma, descubrirá poco a poco, importantes *cesuras dia-bálicas* en su propia exigencia de conceder a la naturaleza (física, matemática) una legislación universal plena y perfecta» (EE: 490). Es la llamada «crisis de fundamentos».

La *quinta singladura* representa la revisión crítica-reflexiva de todo este repliegue de la razón a sus propias claves hermenéuticas: «claves lógico-lingüísticas» o «claves relativas a un Inconsciente que se expone en una compleja y tupida red de abigarradas formas simbólicas» (*Ibid.*). Implica repensar lo que se entiende por *ciencia* y *conocimiento*, por *lógos* (pensar-decir), por lo lógico y lo lingüístico. Es también la pregunta por esa trama de «símbolos inconscientes» que configuran las realidades personales y culturales («psicología social»). «Toda la gran generación anterior a la Primera Guerra Mundial, especialmente en la Viena finisecular, representará del mejor modo ese reenvío de la razón y del simbolismo a sus condiciones *crítico-trascendentales*: así por ejemplo Wittgenstein, Freud, Hofmannsthal (pero también figuras como Husserl)» (*Ibid.*).

La *sexta singladura*, por su parte, se deriva de las propias claves hermenéuticas de la reflexión crítica anterior, en algunos momentos, situada más allá de todo límite de la razón. Aquí representa ese ámbito de «*silencio*» o *lo místico* wittgensteiniano, por ejemplo. Significa igualmente un repliegue, aunque de forma precaria y metonímica, a los *fundamentos inconscientes del espíritu*. Formas simbólicas estructuradas que constituyen un lenguaje. «Un lenguaje que habla y se expresa a través de las *cesuras dia-bálicas* de sus discursos conscientes, o de sus tramas “racionales”: a través de las formas oníricas, de los lapsus y los errores de la vida cotidiana, o de comportamientos “desviados” tales como la histeria, la neurosis obsesiva, la paranoia, la melancolía» (EE: 490-491).

Este es el *momento freudiano* que hace de todos estos «discursos conscientes», cuyo análisis (o *psicoanálisis*) revelan un más allá de lo racional-consciente, revelaciones de toda la trama «sagrada» correspondiente al ciclo simbólico (universo mítico, ceremonial, ritual, dogmático, doctrinal). «De pronto renace el simbolismo, pero por los márgenes mismos de la Conciencia Racional; emparentado con los comportamientos desviados, en convivencia con la Sinrazón, con la Locura» (EE: 491). Una «Sinrazón» que, sin embargo, no es ajena a la existencia «normal», consciente y «diurna». Para Trías, esta sexta etapa es también el *momento heideggeriano* (la «*cuaternidad*», «Matriz sagrada de toda simbolización»: «tierra y cielo, los divinos y los mortales»), porque puede significar un genuino retorno de lo sagrado que, no obstante, no logra una síntesis copulativa entre símbolo y razón. Sin embargo, este momento heideggeriano, también representa una *remisión al misterio*. Son claras manifestaciones de este

carácter, esa misteriosa «*Lichtung*» (claridad, iluminación, silencio, no-ocultamiento), la propia noción de *verdad* como «*des-ocultamiento*» («*aletheia*») y su «pensar más sencillo».

Por lo que respecta a la *séptima singladura*, la de la consumación en esta *época entre eones* (nuestro «mundo contemporáneo»), para Trías la representa «la aventura del *movimiento moderno* en la cual se lleva hasta el paroxismo el culto religioso en clave estética: la propuesta de una general estetización de la ciudad, proyectada acaso como ciudad ideal, como utopía, o remitida a sus raíces ancestrales y matriciales» (EE: 491). Pero todo este despliegue categorial sintético en singladuras contemporáneas –también la artística– solo parece haber mostrado una evidencia: la aparente imposible síntesis a la que parece enfrentarse el eón de consumación o la «gran prueba del espíritu». Este horizonte de singladuras solo manifiesta lo que se anunciaba al principio: *una realidad contemporánea que bascula entre dos extremos, entre la «razón» y el «simbolismo»*. Esto ocurre en esta última *deriva artística*:

Pero he aquí que esa gran aventura no puede sustraerse de esa prueba final del espíritu que lo desgarrará en antinomias: ese arte se proyectará, quizás, como utopía constructivista relativa a la ciudad del futuro, a *Metrópolis*. Pero la perspectiva horrenda y siniestra de ese «mundo feliz» incitará a otras facciones artísticas a buscar lo más contrario a esa pulsión de futuro: le llevará a retroceder a las formas más salvajes, arcaicas e instintivas de la cultura simbólica, hasta descubrir las matrices de ésta en la protohistoria, o en los confines de la vida civilizada, en los umbrales de la existencia consciente y racional.

El arte, pues, se desgarrará en esta antinomia entre futurismo y primitivismo, o entre constructivismo y surrealismo, o entre modelos racionales y simbólicos, sin hallar nunca el horizonte de síntesis (EE: 491-492).

Este es el panorama final; se esperaba una consumación y, en su lugar, lo que tenemos es un «*horizonte*» *temporal y epocal* marcado por la *cesura dia-bálica*. Un contexto en el que el *nihilismo* pareciera ser «su más peculiar *cesura dia-bálica*», al mismo tiempo que «la más temible prueba del espíritu» (EE: 492). Significa la *pérdida de todo horizonte*. Es «la tierra que se desengancha del sol» (*Ibid.*). Este es *nuestro momento*, quizá mejor definirlo «entre eones» (*romántico y consumación*) que eón de conjunción y síntesis. La *consumación* parece seguir siendo una *odisea del espíritu* solo que, en este instante, *sin horizonte*, dominado por un «racionalismo incapaz de abrirse a raíces simbólicas del espíritu y una apertura simbólica que no permite, tampoco, trabar vínculos fecundos y efectivos con el universo de la razón» (EE: 493). Es un contexto marcado por una «*basculación inquietante*» en la que *La edad del espíritu* propone quizá una salida: *retornar al horizonte perdido*. ¿Es esto posible o solo un *ideal*?

3.4 PROPUESTA FILOSÓFICO-RELIGIOSA

Se ha culminado una larga exploración. Siguiendo la metáfora de los «giros» en espiral reflexiva, se podría decir que esta travesía, tal cual se deja o ha llegado hasta aquí, ha implicado igualmente tres giros, solo que concéntricos en dirección a esta propuesta de *La edad del espíritu*. Un primer amplísimo giro lo representó la pregunta por el *retorno de la religión en el pensamiento filosófico actual*, hasta el punto de su afirmación como una tendencia representativa dentro de la filosofía contemporánea. Gianni Vattimo, Jacques Derrida y Xavier Zubiri representan tres síntomas de este retorno «posmoderno» de la religión en el contexto de una «modernidad en crisis». En los tres autores, la religión es un elemento fundamental del pensamiento, bien como propuesta *kenótica*, como *insoslayable presencia* o, como en Zubiri, una *religación* entre la realidad *absolutamente* absoluta (Dios, lo *sagrado*) y la realidad *relativamente* absoluta (el *hombre*, el *testigo*).

Un segundo *giro* tiene lugar en la exposición de la *filosofía del límite*. Esta «*Idea filosófica*» constituye la propuesta fundamental de un pensamiento que tiene en la noción de «*límite*» el centro de gravedad y piedra angular de un impresionante edificio orgánico que se propone como un sistema filosófico. Este es el pensamiento limítrofe que aquí se ha presentado. Una *proposición fundamental* que se despliega en una *espiral reflexiva* de *tres giros* que constituyen *tres proposiciones* derivadas de dicha «*Idea filosófica*». El «*ser*» constituye la «*proposición ontológica*», «*del límite*» la «*proposición topológica*» y la «*recreación*» la «*proposición filosófica*». Un *ser del límite* que se *recrea* en una *ciudad filosófica* –a modo de las antiguas ciudades– formada por cuatro circunscripciones determinadas e independientes, pero a la vez entrelazadas y complementarias. Estos son los barrios *gnoseológico*, *ético*, *religioso* y *estético*.

Un *tercer giro* concéntrico lo constituye el *quartier religioso* del pensamiento del límite. Un *barrio* al que se llega aquí «con la naturalidad de quien desemboca en un puerto al que le conduce la corriente del río por la que navega»⁵⁷². Esta *vuelta de tuerca*, más concretamente, apunta a la obra que constituye –desde el punto de vista de esta circunscripción simbólico-religiosa– la creación más completa y fecunda, y que encontramos complementada con otras exploraciones o recreaciones como *Pensar la religión*, el *Diccionario del espíritu* y *Por qué necesitamos la religión*. Así, tenemos que decir que es una especulación que brota de la esencia misma de la idea fundamental de *límite*. La religión constituye uno de los ámbitos de proyección de la realidad limítrofe, fundamentalmente el «*cercos hermético*». En la historia del «*ser del límite*» filosófico representa el «*casco antiguo*» de la ciudad limítrofe.

Por lo que respecta a *La edad del espíritu*, constituye una *verdadera «arqueología» de las principales ideas religiosas y filosóficas de la humanidad*. En un primer momento, el *primer ciclo* (primer y segundo libro), un «*gran relato*» del *acontecer simbólico-religioso*, desde los santuarios de la protohistoria hasta su consumación –señalada por Trías– al final de la Edad Media. Es la *primera edad*, de carácter *simbólico-religioso*. En un segundo momento, el *ciclo espiritual* (tercer libro), una «*teoría de la modernidad*» que da cuenta de las principales ideas religiosas y filosóficas a partir del Renacimiento hasta nuestro presente contemporáneo. Una *segunda edad* que Trías denomina «*ciclo espiritual*», pero que es propiamente la *edad de la razón*. Lo más interesante de esta obra, además de esta profunda especulación, es la propuesta en la que concluye. A esta *edad de la razón* ha de seguirle una *tercera edad*: la «*edad del espíritu*».

Una *tercera edad* que forma parte de la propia lógica categorial en la que se ha ido desplegando, *recreando* o *variando el espíritu* a lo largo de los eones históricos de la humanidad, bien en registro simbólico-religioso (*primera edad*), o bien en registro espiritual (*segunda edad*). Obedece a la propia lógica de la recreación (*principio de variación*) que se inicia con una *matriz*, a la cual le sigue la constitución de un *cosmos*, que se establece como escenario de un *encuentro* o *cita* entre lo sagrado y el testigo, encuentro que se expresa en un *lógos* oral o escrito, que remite a unas *claves hermenéuticas de interpretación*, pero que a su vez se desbordan o chocan con un *límite mayor* que ha de postularse como ignoto, hermético, o quizá más propiamente *lo místico*.

Se podría decir que esta *lógica* es también la *síntesis* de todo el pensamiento limítrofe que comprende un sistema categorial (que exhibe una *teleología inmanente*: una categoría lleva a la otra, y todas apuntan a la *categoría de consumación*) en el que se *recrea* el *ser del límite* bajo el *principio de variación* (como un *retorno* o *recreación* de lo mismo, como el «*Tema*» y las variaciones musicales). En este sentido, *La edad del espíritu* sintetiza también la «*teleología inmanente*» propia del *acontecer simbólico-religioso* y la «*ley del “eterno retorno”*» (*principio de variación*) de las tradiciones filosóficas. Esta *teleología* y *recreación* desplegadas en los dos

⁵⁷² J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o.c., p. 36.

ciclos anteriores ahora se sitúan en el momento de *consumación* de la segunda edad. Una *consumación* que se espera como *síntesis copulativa y amorosa* entre *Razón y Simbolismo* (*reflexión filosófica y suplemento simbólico*).

Una *consumación que daría lugar a otra «edad», la «edad del espíritu»*. Pero esta propuesta está marcada por una grandísima dificultad: nuestra época, que debiera ser un tiempo de conjunción, más bien parece un tiempo de dispersión y fragmentación, un tiempo marcado por una «*cesura dia-bálica*» entre «un racionalismo incapaz de abrirse a raíces simbólicas del espíritu y una apertura simbólica que no permite, tampoco, trabar vínculos fecundos y efectivos con el universo de la razón» (EE: 493). Un momento de «*basculación inquietante*». Además, un contexto, en el sentido posmoderno, en el que la filosofía y la religión no son precisamente las estrellas hegemónicas del mundo. Frente a la real imposición de la ciencia y de la técnica, el «*Gestell*» heideggeriano, parecen más bien ámbitos limitados y marginados. En definitiva, que más que una *época de consumación*, nuestro presente es *un tiempo entre eones* (un *tránsito*, un *entre*, un *interregno*).

La de Trías es, entonces, una propuesta prometedora, pero que hoy, dado este *Lebenswelt*, luce más como un *horizonte ideal*. Un horizonte propio de la profecía al estilo bíblico. El profeta bíblico judío no solo denuncia lo que no es según el «*plan de Dios*», sino que, en momentos complicados –de destierro, exilio y opresión– se convierte en «*mensajero que anuncia la paz, que trae buenas nuevas, que anuncia salvación*» (*Isaías 52,7*)⁵⁷³. Se convierte así en un mensaje consolador, ¿un *principio de esperanza*? Esta es quizá la grandeza del género profético judío: que, a contracorriente, en tiempos de injusticia aguijonea hasta el límite de la amenaza, pero en tiempos complicados consuela e infunde esperanza hasta el límite de la ternura más absoluta. ¿No será este, acaso, el carácter de *La edad del espíritu*? ¿Un anuncio profético en tiempos complicados? ¿Anunciar la posibilidad de un «*horizonte ideal*», pero solo como espera escatológica? ¿No es este un «*ideal*» *demasiado idealista* sin posibilidades reales?

Una vez más, alcanzado este punto concéntrico –siguiendo la propia metodología triasiana– estamos en un punto de llegada que invita a un *retorno* y, por tanto, también a la posibilidad de que un «*horizonte ideal*» sea algo más que *horizonte*. Es la *búsqueda* de un «*ideal-realismo*». La *aventura filosófica* del pensamiento limítrofe de Eugenio Trías, en general, y en particular en este ámbito filosófico-religioso, es sin duda una de las más completas e interesantes. En parte romántica y en parte «*posmoderna*» (ecuménica). En cualquier caso, es una *potente propuesta de verdad y de libertad*, de conciliación y de convivencia. Una propuesta para el hombre de nuestro tiempo que, como el humano de todos los tiempos, necesita motivos para seguir creyendo, esperando y amando. *Necesita un horizonte*. Frente al nihilismo, esto es la filosofía del límite.

Como en los tiempos proféticos del antiguo Israel, también puede ser un *principio de esperanza* en tiempos de una modernidad en crisis y nihilista. *Todavía es posible un horizonte*. Puede que quizá demasiado idealizado, pero radicalmente coherente con el contenido que en general, y en particular, abarca esta demarcación simbólico-religiosa. Como en el anuncio profético de los tiempos mesiánicos, anuncia que otra realidad es posible. El autor del libro bíblico que se conoce como Isaías, en tiempos complicados para el pueblo de Israel (exilio, destierro, opresión), anuncia maravillosamente *tiempos mesiánicos* que, aunque parezcan «*increíbles*» (*idealizados*), o quizá más bien metafóricos, mantuvieron en su momento la esperanza de un pueblo que experimentaba tiempos difíciles e inquietantes (y, todavía hoy, mantiene la esperanza de muchos judíos).

Serán vecinos el lobo y el cordero,

⁵⁷³ Para todas las referencias bíblicas, cf. versión de la *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer: Bilbao 1998.

y el leopardo se echará con el cabrito,
el novillo y el cachorro pacerán juntos,
y un niño pequeño los conducirá.

La vaca y la osa pacerán,
juntas acostarán sus crías,
el león, como los bueyes, comerá paja.

Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid,
y en la hura de la víbora
el recién destetado meterá la mano (*Isaías*, 11, 6-8).

Como punto de llegada de este largo recorrido, especialmente de una obra que es toda ella un «gran relato», pero sobre todo *una gran propuesta*, se pueden determinar tres elementos que, en cierta manera, enlazan el fin con el principio de esta investigación. En primer lugar, se abordará el significado concreto de esta «*edad del espíritu*», el cómo *define* Trías este «horizonte *ideal*». En segundo lugar, se esbozará una reflexión filosófica sobre las características del *retorno religioso según la comprensión de la filosofía del límite*. Lo que constituía una pregunta al principio (¿Retorno de la religión? en la filosofía actual), se convierte ahora en una afirmación, quizá más, en un *anhelo*: el deseo de que no sea un retorno sin más, y menos en la perversión de lo reprimido (fanatismo y fundamentalismo), sino que sea una vuelta «posmoderna» marcada por la *inteligencia* y la *libertad*. Finalmente se propone el talante filosófico que ha caracterizado todo el pensamiento de Eugenio Trías, «*pensar desde la amistad*», como un elemento fundamental de toda posible síntesis, reconciliación y convivencia.

3.4.1 La edad del espíritu

Nadie mejor que el propio Trías podría dar la definición de esta propuesta de la «*edad del espíritu*». De hecho, constituye el *leitmotiv* que da nombre a esta magna obra. El «*espíritu*», ciertamente, es una noción que ha recorrido, como se ha visto, la historia de la humanidad, desde los primeros relatos religiosos, pasando por la *ruah* judía, el *Paráclito* cristiano, la reflexión patrística, Joaquín de Fiore, incluso en la teología católica contemporánea en teólogos como Yves Congar⁵⁷⁴. No obstante, es de suponer que esta «*edad del espíritu*» tiene

⁵⁷⁴ La *pneumatología*, como disciplina teológica sobre el «Espíritu Santo», aunque parezca una reflexión sobrentendida, natural e ineludible en la teología cristiana, dada la afirmación de un Dios que es Trinidad (*Padre, Hijo y Espíritu Santo*) y, en cierta manera, una de las marcas más distintivas de esta religión, al menos en el ámbito de las grandes «religiones del libro», no tiene precisamente este carácter, incluso en la reflexión teológica actual, aunque sí se constata una cierta relevancia en el «*giro antropológico*» de la teología y en la *reflexión ecuménica* (Cf. ROSINO GIBELLINI, «A modo de conclusión: cuatro movimientos teológicos», en *Antología teológica del siglo XX*, Sal Terrae: Santander 2012, pp. 415-417). De hecho, todavía hoy, muchos teólogos defensores de la pneumatología –frente a la teología dominante– hablan del «Espíritu Santo» como el «gran olvidado», incluso el «gran desconocido» de la teología y de la vida de los cristianos. Es sabida, en ámbitos teológicos, la crítica de uno de los teólogos más importantes del siglo XX, Yves Marie-Joseph Congar, mejor conocido como Yves Congar, dominico y uno de los «artífices intelectuales» del conocido *Concilio Vaticano II* de la Iglesia católica (*Concilio* que significó una renovación de la teología y la vida cristiana católica). Yves Congar publicó en 1980, un estudio sobre el Espíritu Santo que comprenden tres volúmenes. Una «extensa y profunda investigación histórica, teológica y espiritual» en clave pneumatológica (*El espíritu Santo*, Herder: Barcelona 1991). En ella pone de manifiesto este carácter *olvidado* que tiene el «Espíritu» en la teología y vida de la Iglesia. En este sentido, N. Ciola sostiene que «la teología y la vida eclesial se muestran hoy particularmente sensibles a la reflexión sobre el Espíritu Santo; con ello parece perder crédito aquella amarga constatación de que el Espíritu Santo era realmente el gran desconocido y el gran olvidado por la fe de los creyentes» («Espíritu Santo», en L. PACOMIO (dir.), *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Verbo Divino: Navarra 1995). Esta constatación indica este carácter paradójico señalado por Trías, también en la vida de la Iglesia católica. El mundo protestante, sin embargo, es una teología más centrada en la exégesis bíblica. No obstante, es en la reflexión teológica de los cristianos ortodoxos donde la pneumatología tiene una importancia singular. Según Ciola, «la influencia de los padres capadocios en Oriente se hizo sentir en el concilio de Constantinopla y en la especulación griega posterior que estará siempre marcada por el equilibrio entre la reflexión sobre la Trinidad en sí misma y su manifestación histórico-salvífica» (*Ibid.*). El concilio de Constantinopla (381) es el que define la naturaleza del Espíritu Santo como Persona Divina. «El análisis estructural de la definición del concilio de *Constantinopla*

características comunes con esta idea amplia de «*espíritu*», pero también las propias del pensamiento limítrofe. En cualquier caso, constituye el «horizonte *final*» en el cual concluye la *exploración* histórica del *quartier* simbólico-religioso.

Las peculiaridades de esta «*edad del espíritu*» son puestas de manifiesto en los tramos finales de *La edad del espíritu* ¿Qué características tiene esta «*edad del espíritu*» entrevista por Trías? Lo primero que destaca es el carácter «espiritual» del espíritu, que «no admite ningún modo de Encarnación. Tiene siempre carácter metonímico. Subsiste en régimen de ocultación y se prodiga únicamente a través de sus efectos, dones, carismas, gracias» (EE: 492). El espíritu «alcanza la madurez» cuando adquiere este carácter de ocultación o cuando el testigo reconoce que, si bien puede anhelarlo, aclamarlo e invocararlo, jamás podrá dominarlo ni controlarlo, tanto desde un punto de vista simbólico-religioso como también desde la hegemonía de la razón científico-técnica actual. Sin embargo, para Trías, el *status* del espíritu no es ni «utópico», en el sentido de «no tener lugar», ni «*ucrónico*», en el sentido de que se halle fuera del tiempo.

Este carácter del espíritu no significa que no pueda postularse como un *horizonte de sentido*, «muy al contrario, sin esa comparecencia del mismo en la línea del horizonte, la experiencia se derrumba en el más desconsolado *nihilismo*» (*Ibid.*). En este sentido, el *nihilismo* constituye «su más peculiar *cesura dia-bálica*, así como la más temible prueba del espíritu» (*Ibid.*). Se trata de un «huésped inhóspito» que provoca la pérdida de todo horizonte. Nietzsche y Heidegger entrevistaron este carácter del nihilismo. Significa la pérdida de criterios, paradigmas, finalismos y distinción entre bienes, valores, estimaciones, conocimientos, conductas, sentimientos. Es, quizá, la *indiferencia* en su absoluta manifestación. ¿Qué propone la filosofía del límite en este contexto nihilista que caracteriza nuestro momento contemporáneo, situado entre el eón romántico y el eón de consumación?

La filosofía del límite, que confiere a esa línea del horizonte prerrogativas ontológicas, constituye, en relación al nihilismo, una alternativa relativa a esta gran prueba espiritual. La conjugación postulada, ideal, de razón y simbolismo daría, en este sentido, envergadura *ontológica* a la previa afirmación del *ser del límite*. El *lógos* que a ese *ser* le corresponde, sería, pues, el acorde entre simbolismo y razón. Con símbolos sería posible, desde ese horizonte fronterizo, dotar de presencialidad manifiesta al *cerco hermético*. Con la razón sería posible, a la vez, orientarse en relación al *cerco del aparecer*. La síntesis postulada de razón y simbolismo garantizaría, en su misma tensión interna (como la del arco y las cuerdas de la lira), la gestación de un *status* espiritual que dotaría al ser del límite de carácter *ontológico* (EE: 492-493).

aclara los atributos del Espíritu Santo: es el Señor (el mismo apelativo que se concede también a Yahveh y a Jesús), da la vida de los hijos de Dios (*zoopoiós*), es decir, santifica, diviniza, es co-adorado y co-glorificado, procede del Padre, aunque no se precisa la relación Hijo-Espíritu (DS 150)» (*Ibid.*). Por lo que respecta a la reflexión teología griega, sugerente indicación triasiana de esa romántica «vuelta a Oriente», «el Espíritu Santo es considerado en la pneumatología griega como principio personal de divinización de la criatura, que en la fuerza del Espíritu vuelve al Padre. En esta reflexión el Espíritu Santo se identifica con la fe misma, con la inteligencia de la Escritura, orientando el comportamiento ético de los hombres hacia la comunión con Dios. El Espíritu Santo no constituye para los Padres griegos una teología docta, sino el horizonte mismo de inteligibilidad del misterio cristiano como misterio de salvación» (*Ibid.*). No obstante, hay que decir que en el contexto de la reflexión teología cristiana este enfoque representa un ámbito marginal (reducido). En definitiva, que también en una de las *reflexiones profético-sofiológicas* más importantes, igualmente la reflexión sobre el «Espíritu» es marginal, tanto que parece *olvidada, desconocida, ocultada*. ¿Carácter propio de la naturaleza del Espíritu? Sin embargo, según Ciola, «la sed de espiritualidad que caracteriza al hombre contemporáneo, la vitalidad de las comunidades y grupos eclesiales que expresan creativamente su fe y una profundización teológica más orgánica, todo esto ha concurrido a una revaloración del tema del Espíritu Santo» (*Ibid.*). De este modo, en la dimensión simbólico-religiosa, la constatación de Trías es evidente. También es una tarea pendiente la reflexión sobre este hebreo «*ruah*» (femenino), griego «*pneuma*» (neutro) y latino «*spiritus*» (masculino).

La «*edad del espíritu*» correspondería a la plena *manifestación* del espíritu, de forma racional, en el cerco del aparecer, pero al mismo tiempo, de una *remisión* de esa revelación manifiesta hacia el cerco hermético (en donde se aloja lo sagrado), solo posible por la vía simbólica. Es esta una «conjugación, precaria pero efectiva, entre el carácter inconsciente de lo sagrado y su resplandor simbólico» (EE: 493). *Asunción* que podría, igualmente, mitigar las antinomias y cesuras propias del ciclo espiritual. Pero, ¿cuál es el panorama al finalizar este majestuoso recorrido? Ciertamente, poco prometedor o, al menos, no es un *ambiente de consumación*. «Todo el mundo contemporáneo, después de las últimas grandes síntesis del idealismo alemán (Hegel, Schelling), bascula entre un racionalismo incapaz de abrirse a las raíces simbólicas del espíritu y una apertura simbólica que no permite, tampoco, trabar vínculos fecundos y efectivos con el universo de la razón» (*Ibid.*).

Representa una «basculación inquietante» que se despliega en todo el amplio espectro de las manifestaciones de la vida y de la cultura: desde el arte hasta el pensamiento, desde las formas de sociabilidad y de expresión cultural hasta la misma experiencia personal. Para Trías es una «*esquizofrenia*» que marca el carácter de la experiencia contemporánea. Es una *cesura dia-bálica*, pero también una *situación trágica* perturbadora, que puede llegar a ser perversa en la propia convivencia social. Pensar, por ejemplo, Francia como expresión de un país ilustrado, al mismo tiempo que con ciertos «reductos» integristas y fundamentalistas con fondo religioso islámico y con no pocos conflictos. Desde este punto de vista, no es solo un anhelo de final feliz, sino quizá, algo más fundamental e importante: manifestación de una *necesidad* en este contexto posmoderno de razón en crisis y del retorno de la religión (algunas veces en sus formas perversas).

En nuestro mundo coexiste una *civilización* configurada según pautas de racionalidad, y con tendencias ecuménicas, con una dispersión de formas expresivas *culturales*, de naturaleza simbólica. Al universalismo abstracto de una razón que sólo puede generar *civilización*, pero que no alcanza a dar expresión *cultural* de la misma, responde un particularismo *cultural*, de carácter simbólico (étnico, religioso, expresivo), que reproduce en una escala dramática dicha esquizofrenia. Tal es la *cesura dia-bálica* de nuestra vida contemporánea, que afecta y contamina nuestra experiencia, y que determina el régimen de aconteceres de nuestro presente histórico (EE: 493-494).

Ante esta *realidad dramática*, que no *ideal*, se postula «un horizonte *ideal* de conjugación de razón y simbolismo» —o de *cultura* y *civilización*— que constituye un *horizonte finalístico*. Aquí radica también la importancia de este largo recorrido. Constituye un ejercicio de «memoria histórica necesario» (no son antípodas las fuentes de la razón y del simbolismo, pero cada una en su hegemonía respectiva puede llegar a ser despótica y tiránica) y, al mismo tiempo, una perspectiva de futuro. «Tal *edad del espíritu* no constituye una utopía. Deriva del curso *teleológico* de los dos ciclos recorridos. Constituye un *horizonte*» (EE: 494). Es una propuesta que deriva de la esencia misma del ser del límite que se da a la existencia en el *cerco fronterizo* y que nos hace a nosotros *fronterizos* entre el *cerco hermético* y el *cerco del aparecer*.

Para Trías, las dificultades de esta «*edad del espíritu*», que *conjug*a *símbolo* y *razón*, según Pérez-Borbujo «simbolismo espiritual»⁵⁷⁵, no son de carencia de símbolos, tampoco de razón

⁵⁷⁵ En la interpretación de Pérez-Borbujo, *la variación cíclica del espíritu* nos permitiría referirnos de un modo tentativo al inicio de un «tercer ciclo». Una nueva época que podríamos llamar «simbolismo espiritual». En este sentido, «el siglo XX, en gran medida, puede ser visto como un eón matricial, en el que la reflexión sobre la materia, así como el intento de recuperación simbólica de lo matricial, ha sido ejecutada desde diferentes frentes» (F. PÉREZ-BORBUJO, «La odisea del espíritu», en *o.c.*, p. 329). Podríamos pensar aquí en la *teoría de la relatividad* y en la *mecánica cuántica*, paradigmas actuales en la comprensión y redefinición de la realidad científica. Igualmente sugiere que en este nuevo ciclo de reconciliación, la categoría del *cosmos*

(y argumentos). El recorrido de estos dos ciclos da cuenta de la riqueza y fecundidad de cada uno de ellos. También de la necesidad de convivencia que evite toda hegemonía. Lo que sí falta es un «horizonte de cultura y civilización» de carácter ecuménico, a la vez que abierto a esta doble exigencia del símbolo y de la razón. Un *horizonte* «que sea capaz de unificar nuestras demandas terrenales, materiales, y nuestro anhelo de trascendencia. Sólo una reconversión de la razón en espíritu, y una espiritualización correspondiente de la trama simbólica, podría acaso promover dicha perspectiva ecuménica» (*Ibid.*). *Horizonte ecuménico* que ha de empezar por reconocer que «razón» no equivale a «espíritu», porque el espíritu es más que la razón, y mantiene siempre un «núcleo de misterio».

La *razón* es solo el lado *manifiesto* del espíritu. «Precisamente la *mediación* necesaria entre la razón y ese núcleo, o entre el último límite de la razón y “lo místico”, eso es precisamente lo que podrá volverse a concebir como *símbolo*» (*Ibid.*). Desde esta afirmación del *mutuo reconocimiento*, el *símbolo* también debe reaparecer bajo una forma distinta de aquella que se fue constituyendo en el primer ciclo simbólico-religioso. «Es, pues, un *símbolo espiritual*. Un símbolo que debe conciliarse con la mediación racional en la cual el espíritu se manifiesta» (EE: 495). De este modo, el espíritu se entiende como «*síntesis* de símbolo y de razón», o *la razón revelada, reconciliada con el universo simbólico*. «Constituye, por tanto, un horizonte final de acontecimiento y experiencia, en el cual la revelación racional se reencuentra con la revelación simbólica» (*Ibid.*).

La «*odisea*» ensayada por Trías parece también avistar un punto de llegada, la deseada patria perdida. «*Ítaca*» está a la vista. «Pero precisamente en este curso final asedian y acosan al navegante los peores escollos, las más temibles pruebas marinas: *Scilla* y *Caribdis*, Circe y las sirenas, el gigante Polifemo parecen reunirse y conjurarse en estas singladuras terminales» (*Ibid.*). *Nunca la noche es tan oscura como justo antes del amanecer*. Eso precisamente se experimenta en este *eón de consumación*. Al filo de la séptima categoría el «*espíritu*» experimenta su mayor prueba. «El tránsito de la sexta a la séptima categoría revela todas las dificultades, aporías y antinomias que sobrevienen, en forma de gran *cesura dia-bálica*, toda vez que se presiente en el horizonte visual de la navegación la prístina realidad de la morada apetecida y del descanso tras el largo peregrinaje a través del proceloso océano» (*Ibid.*).

Es un *espíritu* que, más allá de su carácter oculto, aparece y reaparece como el viento, que «sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va». Así ha aparecido en este largo recorrido. Para Trías, Joaquín de Fiore –al término del ciclo simbólico– representaba un «profeta de ese adviento espiritual». Ahora, en este ciclo propiamente espiritual, lo representan los poetas románticos y los grandes filósofos del idealismo alemán, especialmente Hegel y Schelling. Es un espíritu en vías de consumación, no es, pues, «la crisálida que nace de la matriz simbólica, o del *status* simbólico del Verbo encarnado, como en

«está patente en la discusión que, desde finales del siglo XX y comienzos de este siglo, se está dando sobre una nueva forma de ciudad y ciudadanía» (*Ibid.*, p. 330). Aquí situaríamos los temas actuales de la *globalización*, el *multiculturalismo* y el *policentrismo*. Elementos posmodernos que suscitan nuevas redefiniciones de conceptos como «ciudad» y «ciudadanía». Aquí también podríamos situar la impronta mundial de los actuales emporios informáticos (y de comercio electrónico) y la necesidad de nuevas legislaciones ante una realidad que supera el ordenamiento tradicional. Igualmente los escenarios de unificación continentales, siendo el más sugerente la comunidad política de derecho que conforma la Unión Europea. La UE representa un proyecto de integración que abarca una reformulación jurídica y una redefinición de la ciudadanía, pensemos, por ejemplo, en el *Acuerdo de Schengen*. En la visión de Pérez-Borbujo, para la tercera categoría de este nuevo ciclo, la correspondiente al *limes*, «ha de acontecer la revelación o manifestación de un nuevo *logos* que verbalice y dé forma a esta nueva idea de ciudadanía, de religiosidad: una nueva definición de la razón, un nuevo *logos* adecuado al tiempo» (*Ibid.*). Sería esta una *redefinición del hombre, de lo que somos y de la realidad*. Según él, esto es lo que tenemos presente en la *filosofía del límite*: el «intento por dar forma verbal a una nueva revelación del *logos*, en la que un simbolismo más espiritual que el del ciclo simbólico, tenga un peso preponderante» (*Ibid.*, p. 331). En la lectura de este triasiano, «esclarecer las claves hermenéuticas de este nuevo *logos*, de esta nueva manifestación de lo sagrado, de este pensamiento más acorde con la propia finitud, es el proyecto del próximo eón de este ciclo del simbolismo espiritual» (*Ibid.*, p. 332).

Joaquín de Fiore, sino que constituye la realidad cuajada y cumplida de un *status* espiritual que había ido operando, ya desde el eón renacentista, solo que en forma todavía latente o inconsciente» (EE: 496).

En esta exploración el eón romántico y también las claves hermenéuticas kantianas significaban un *ascenso*. Una *elevación* a una altura, primeramente, *trascendental* (*quinta categoría*) y después hierática en la dimensión *mística* (*sexta categoría*), pero, ahora, con la *consumación* toca el momento del *descenso* o *retroceso* hacia un «espacio intermedio» de mediación y de enlace. «Del corazón del cerco hermético, como causa final del movimiento ascendente del espíritu, debe ahora descenderse a un espacio limítrofe de mediación que asegure el encuentro y la conjugación de los dos lados del espíritu, su manifestación (racional) y su horizonte latente de sentido» (*Ibid.*). Este es el ámbito del *cerco fronterizo*, descubierto también al comienzo del ciclo espiritual. Este *cerco* ha de ser ámbito de esta «*concordantia oppositorum*» entre la *forma simbólica*, con la cual se explora el «cerco hermético», y la *forma racional* que constituye al «cerco del aparecer» en ámbito disponible a las exigencias del testigo fronterizo.

Pero esta es también la *mayor paradoja*. Precisamente cuando todo parece preparado para que se dé esta consumación espiritual, lo que *se manifiesta es una gran cesura dia-bálica*. En cierta manera, es una contradicción al finalismo que exhibe *La edad del espíritu* desde su propio comienzo. Pero quizá algo más: una manifestación del carácter inatrapable e indomable (*libre y gracioso*) del espíritu ante el testigo fronterizo. *El sujeto no constituye ni «pone» al espíritu. El sujeto fronterizo no determina al espíritu* en su esencia y naturaleza, tampoco en sus manifestaciones libérrimas y graciosas (dones). La paradoja es una *magna cesura dia-bálica* «que obstruye una y otra vez esa conquista, o esa implantación serena y espontánea en el espacio-luz en el que se puede desarrollar la séptima y última categoría: el ámbito de una síntesis mediadora entre simbolismo y razón, o entre romanticismo e ilustración, tal como lo exige el espíritu tomado en su conjunto, o en toda su plenitud y riqueza» (EE: 496-497).

Esa cesura da lugar a diversas *pruebas del espíritu*: diferentes singladuras, como las que anteriormente se han esbozado, a través de las cuales se ensaya esa realización sintética, pero de modo que ésta acaba siempre decantándose o hacia el *polo* romántico del inconsciente simbólico o hacia el *polo* ilustrado irracional que explora y conquista el lado *objetivo* manifiesto de la realidad espiritual (EE: 497).

Este es el panorama del pensamiento y cultura contemporáneos, pero igualmente de todas las formas de *religatio*. Un contexto, según Trías, polarizado por esta encrucijada, sin que se encuentre, por de pronto, el modo de articular, «en una síntesis conceptual (filosófica) o real y productiva (artística), esa postulada unidad de la existencia espiritual» (*Ibid.*). Se esperaba serenidad, pero en cambio reina la desazón. No obstante quizá también revela, y de modo radical para algunos, que la tarea es *algo más que cosa* de fronterizos, quizá recuerde esa enigmática expresión heideggeriana ante la pregunta por la deriva de la ciencia y de la técnica: «solo un Dios puede aún salvarnos» («*Nur noch ein Gott kann uns retten*»). Esta mirada, más allá de una lectura confesional, manifiesta una inquietud, en la que dadas todas las condiciones para una *consumación espiritual* (ciertamente desde un punto de vista *finalístico*), sin embargo solo parece manifestarse un *horizonte ideal* marcado por la *paradoja*⁵⁷⁶.

⁵⁷⁶ Esta situación paradójica de *cesura dia-bálica* –que se da en una época que debiera ser de consumación– recuerda otra semejante, aunque en un ámbito más específicamente profético-sofrológico (siguiendo la distinción triasiana), referida, principalmente, al *diálogo ecuménico* entre cristianos católicos y protestantes, también en una época de *unidad en la fe*, pero igualmente de superación de prejuicios y reconocimiento mutuo de las culpas históricas de la escisión. No obstante, la división

entre católicos y protestantes representa un *cisma* que en la lógica desplegada en *La edad del espíritu* constituye, en cierta manera, el problema fundamental de la cesura espiritual. La *Iglesia católica* –frente a las *Iglesias reformadas*– es la *iglesia del símbolo*, con todo el significado que en ella tiene la manifestación simbólica, especialmente en la liturgia sacramental. De hecho, se conoce como «*Iglesia de los sacramentos*». Esta tendría su origen en el eón de las *claves hermenéuticas* del ciclo simbólico. Los cristianos católicos comparten este origen con todas las confesiones de los cristianos orientales (ortodoxos, armenios, malabares, coptos, etcétera). Por lo que respecta a los cristianos protestantes, estos tienen su origen en la Reforma, que representa el eón de la *cita* del ciclo espiritual. De hecho, frente a los cristianos católicos y orientales, los reformados son la Iglesia de la *sola gratia, sola fides, sola scriptura*. En cierta manera los católicos, junto con los cristianos orientales, representan la *dimensión simbólica* del cristianismo, frente a los reformados (luteranos, calvinistas, anglicanos, etcétera) que representan la dimensión espiritual. A grandes rasgos se podría decir que este es el contexto actual de la religión cristiana. Más allá de esta lectura, Karl Rahner llama la atención sobre la «*escisión*», principalmente entre cristianos católicos y protestantes. La reflexión sobre esta paradójica situación, en la cual ambas confesiones cristianas reconocen mutuamente las culpas históricas de la escisión, pero también sus posibilidades y, fundamentalmente, lo que las *une* en la fe-esperanza (igualmente en la caridad), Rahner la propone como «unidad fundamental del cristianismo y “sentido” de la escisión». En la reflexión rahneriana, «también en una dogmática católica es evidente una “jerarquía de verdades”. En consecuencia, es obvio que, más allá de la escisión de la cristiandad, no sólo hay una unidad entre los cristianos y las Iglesias cristianas en tanto éstas tienen mucho en común también en la dimensión de lo eclesialístico-social, sino que por encima de esto se da también una unidad en sentido auténtico» (*Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder: Barcelona 2007, pp. 424-425). ¿Cuál es el *contenido* de esta *unidad*? «Por la confesión de Dios en Jesucristo el redentor, de su gracia, de su palabra, de la salvación escatológica dada por Cristo, hay en la jerarquía de verdades una unidad mayor que el factor de separación a causa de las preguntas teológicas controvertidas» (*Ibid.*, p. 425). Si esto es así, entonces, ¿cuál es el *horizonte ideal* de la relación entre cristianos católicos y protestantes? «Si hacemos distinciones en esta jerarquía de las verdades, en su peso religioso y existencial, entonces es evidente que los cristianos están más unidos que desunidos, en un sentido radical, por más que estén desunidos en un sentido verdadero e importante. No podemos, en una especie de fundamentalismo, menospreciar como meros altercados de teólogos todos los puntos discutidos que separan a la cristiandad; pero como cristianos podemos y debemos decir que lo que nos une en la confesión es más fundamental, decisivo e importante en el plano salvífico que lo que nos separa» (*Ibid.*). Evidentemente es una potente visión de lo que se conoce como *movimiento ecuménico cristiano* que, para algunos, significa una unidad real y efectiva, y para otros, un *ideal* que implica caminar juntos hacia esa Iglesia querida por Cristo, cada uno desde su propia confesión. En cualquier caso, se trata de una situación paradójica, la *escisión actual* que, en cierta manera, recrea, desde un punto de vista, quizá estrictamente teológico, la *paradoja de la cesura dia-bálica*, justamente en un eón que debiera ser de consumación ¿Cómo explica Rahner la *escisión* entre cristianos? «A partir de aquí cabe aventurar ciertas sospechas en relación con la pregunta de por qué Dios en su providencia salvífica permite esta escisión de la cristiandad. La pregunta es más difícil de responder hoy que en tiempos de la reforma. Entonces práctica y concretamente, aunque quizá no en la teoría más sublime, ambas partes presuponían que la escisión significa una culpa, y cada parte suponía que la culpa se hallaba en la otra parte. Hoy hemos de conceder que las razones de culpabilidad que podemos percibir en la historia de la escisión de la Iglesia se hallan en ambas partes. Más allá de esta constatación no es posible para el cristiano ni para el historiador una ponderación más exacta de la culpa que ha de distribuirse entre ambas partes. En este sentido no le es lícito al cristiano pronunciar un juicio, que debe confiarse en exclusiva al juicio de Dios. Por tanto, ambas partes han de presumir recíprocamente la buena fe en la otra parte. E incluso, en un juicio muy humano y en un optimismo salvífico –el cual es de todo punto legítimo y se exige al cristiano como virtud de la esperanza–, ha de presumirse que en todas las comunidades cristianas, al menos la mayoría de los creyentes se halla en una interna relación positiva y no culpable con su Iglesia y con las otras Iglesias» (*Ibid.*). Rahner concluye que la pregunta por la cesura debemos buscarla en otra parte, «si presuponemos esto, entonces la pregunta de la escisión en una forma teológicamente más radical es una cuestión de la teodicea, una pregunta que en cierto modo debe plantearse a *Dios*. En el momento en que un determinado hecho histórico proceda inmediatamente de la culpa del hombre, sin duda queda todavía la pregunta de cómo Dios puede permitir tal culpa, cómo él, el santo, el justo y el infinitamente amante, puede permitir y crear un mundo en el que existe dicha culpa» (*Ibid.*, pp. 425-426). Para Rahner, el problema del *cisma* entre cristianos es una cuestión que, de alguna manera, excede nuestra condición, «pero allí donde no podemos –o por lo menos no debemos– suponer una culpa, se agudiza el problema de la teodicea; pues los hechos históricos que, por así decir, surgen sin culpa, han de cargarse a “cuenta de Dios” en un sentido más inmediato e intenso que aquellos que brotan de una auténtica culpa subjetiva grave del hombre» (*Ibid.*, p. 426). Ciertamente es una solución providencialista, no obstante, se trata de una *escisión real* que, en el contexto actual, una época de *consumación* (por decirlo también en términos triasianos), resulta una radical paradoja que, «en consecuencia, ante la separación de la cristiandad, por lo menos ahora bajo el presupuesto de una situación de no culpabilidad del hombre (a grandes rasgos), es más urgente buscar el sentido de tales hechos en la providencia salvífica de Dios, que si fueran solamente la objetivación de una culpa abismal del hombre» (*Ibid.*). No obstante, Rahner también apunta a la riqueza que subyace en esta *escisión*. Una fecundidad que es más patente en espacios donde conviven diversas Iglesias y confesiones cristianas, «podemos decir que quizá los cristianos viven y experimentan las verdades y realidades auténticamente radicales, fundamentales, de la confesión y existencia cristianas, con mayor claridad que si todos se hallaran en la misma situación eclesialístico-social, que si todos pertenecieran en forma espontánea a una misma Iglesia» (*Ibid.*). De alguna manera, en la concepción rahneriana, la escisión reconocida puede que sea también la posibilidad de vivir más auténticamente en la reciprocidad que busca la mutua *convivencia*. Esto no significa que no deba buscarse la *síntesis copulativa* entre cristianos separados (entre símbolo y no-símbolo), «la pregunta radical de qué es propiamente cristianismo y la actitud siempre crítica frente al cristianismo que experimentan los cristianos mismos, permanecen abiertas en la escisión. No cabe decir que tal proceso salvífico pueda dispensar a los cristianos de empeñar todas sus fuerzas por llegar a una unidad eclesialística, de sentirse

Este *horizonte ideal* tiene el nombre de «espiritualización», que afectaría tanto a la *razón* «que perdería de este modo su carácter instrumental, únicamente referido al cerco del aparecer», pero también al *símbolo* que asumiría «forma espiritual». «La idea ilustrada y racionalista de una “transformación del mundo” según las premisas de la *razón práctica* debería, pues, conjugarse con el lema de Novalis relativo a una *romantización del mundo*» (*Ibid.*). Equivaldría a imaginar un verdadero encuentro entre Marx y Hölderlin (Thomas Mann), «o de la razón ilustrada referida a la transformación de *este* mundo y de la *razón poética* capaz de reencantar poéticamente el mundo. Ya que sólo en forma poética (*dichterisch*) habita el hombre, testigo de lo sagrado, esta tierra que constituye su ámbito de expansión y de despliegue» (*Ibid.*). Una *forma de habitar* que no tiene por qué estar en disonancia con las exigencias de vida que la razón ilustrada satisface. Quizá una *forma de vida* con *sentido* y *finalidad*. Eso que Trías sintetiza magistralmente con el término «*horizonte*».

En definitiva, postular un horizonte significa trascender. El «gran anhelo» nietzscheano, según Trías, «no puede existir sin tensión extática hacia algo que le desborda; algo que *trasciende* el coto cercado y limitado de nuestra existencia intramundana» (EE: 498). Se podría decir que el «*horizonte*» triasiano es una variante de la noción fundamental de «*límite*». «Sin horizonte no se puede existir. Tampoco *sin ideales*. De hecho, lo que el horizonte permite dibujar son *ideas* reguladoras de nuestro conocimiento y de nuestro *ethos*» (*Ibid.*). Son «*ideales*» en cuanto pueden ser *guías* de nuestra *conducta*, e «*ideas*» en tanto que pueden ser *reflexionadas*, en cuanto *dan* que *pensar*. La «*idea*» que presenta Trías aquí es, justamente, «la idea de *espíritu*». El *ideal* que le corresponde es una «*edad del espíritu* que se presenta como *horizonte* (lo cual no es, precisamente, lo mismo que una utopía)» (*Ibid.*).

Esa *idea* de «espíritu» sintetiza «*idealmente*» el «*lógos* simbólico» y el «*lógos* racional». Es la idea de que *símbolo* y *razón* pertenecen a una misma realidad que se ha *variado* o *recreado* –en estos dos registros– en el acontecer histórico de la humanidad. Sin embargo, al término de este segundo ciclo postula la necesidad de un reencuentro. *Reencuentro* porque ambos –razón y símbolo– han tenido un mismo origen. Comparten una misma raíz: representan una hermandad. De ahí esta *religatio* conjuntiva y conciliadora: la «*religión del Espíritu*». La *religación* de dos hermanos: «una religión dentro del límite». Esta religión constituye, así, como hemos dicho, una prueba para el propio pensamiento límite, la que corresponde a la *verdad filosófica del límite*.

Como *religión del espíritu*, esta historia continúa porque es la *religatio* que correspondería a una «*edad del espíritu*». Desde el punto de vista del *barrio simbólico-religioso*, o de la *tradición profético-sofiológica*, se trata de una «*teleología inmanente*» que, no obstante, en el *principio de variación* se conjuga de «forma armónica» con la «ley del “eterno retorno”», propia de la *reflexión filosófica*. *Principio de variación* en el que, en este ideal amplio de *religatio*, las tradiciones proféticas y filosóficas, y sus contrapuestas concepciones del tiempo y de la historia, se hallarían en «plena armonía sintética, verdadera *armonía oppositorum*»: «la teleología inmanente a la tradición de la *historia de salvación* propia del ciclo profético y la ley del “eterno retorno” propia y específica de tradiciones filosóficas (griegas, o indias)» (EE: 506).

En todo caso es fundamental retener que la «*edad del espíritu*» es, ante todo, un *ideal* marcado por una paradoja fundante (en lugar de síntesis copulativa, como cabría esperarse,

responsables de esta unidad» (*Ibid.*). Finalmente, para Rahner, como sucede también con Trías, no deja de ser un *horizonte ideal*, que igualmente debe plantearse el problema en un contexto más amplio, el de Trías, el de la impronta *nihilista*, quizá también hay que situarlo en el *Gestell* heideggeriano. Para Rahner, es una *época poscristiana*, «la cristiandad, también en su escisión, se halla hoy en una situación histórico-espiritual, social y cultural que obliga a todos los cristianos separados a preguntarse cómo podrán afrontar en la debida forma el futuro que se les impone» (*Ibid.*, pp. 426-427). ¿No podría ser esta también el futuro de la *cesura* Idea-Símbolo? ¿Que la escisión forma parte del «espíritu» y que la misma significa riqueza?

vivimos una época de cesura radical), pero también tener presente que se trata de la *consumación* de un espíritu, *huidizo* por esencia y naturaleza, pero, sobre todo, inatrapable e indomitable y, no obstante, *horizonte de sentido*, *motor de nuestra existencia*. Es esta la *recreación* que hace posible la *historia* y su *teleología inmanente*, pero también la *ley del «eterno retorno»*. Representa un «horizonte *ideal*».

El hecho de que ese horizonte no pueda ser materializado, siendo como es radicalmente necesario para poder existir (ya que responde a nuestros principales anhelos y demandas), explica que actúe sobre nosotros como el límite, pero a la vez sea el motor vital de nuestro existir. Explica, sobre todo, que ese horizonte se desplace, provocando, en cada modificación del área de iluminación (y en el correspondiente desplazamiento del *más allá* del límite o del horizonte que deja en sombras), un constante recrearse y variarse, en singladuras o eones, de nuestro propio acontecer (*Ibid.*).

En definitiva, la «*edad del espíritu*» es un «horizonte *ideal*», quizá del «Futuro» con mayúscula, con todos los sentidos que podría tener expresarlo así, pero, en cualquier caso, una *edad ideal*, anunciada por el propio Trías como punto de llegada al comienzo mismo de su exposición. «Finalmente será posible determinar y definir al espíritu, a punto de su plena consumación, como el horizonte *ideal* (no utópico) de una posible síntesis anticipada y asintótica de razón y simbolismo» (EE: 46-47). Significa, por tanto, un *horizonte de esperanza*, pero, igualmente, en un contexto de no pocas amenazas. Sin embargo, lo que propone esta *consumación* es nada menos que la *reconciliación entre Razón y Simbolismo*, o entre el pensamiento filosófico y la reflexión religiosa de las grandes religiones. Pero es tanto un *anhelo como una anticipación* que solo da cuenta de su carácter diferido.

Pertenece justamente a nuestro tiempo presente, tiempo marcado por el prefijo «*pos*» (*posmetafísico*, *posmoderno*, *posprofético*, *posverdad*, *poscristiano*), pero también de reconocimiento generalizado de los límites de la propia razón, hegemónica durante la modernidad. Igualmente, un momento en el que parecen percibirse *síntomas de un retorno religioso* en el pensamiento filosófico, hasta el punto de marcar una línea filosófica de gran calado en la filosofía actual. Pero es también una época de irracionalismos, fanatismos y fundamentalismos religiosos, pero, asimismo, científico. Por paradójico que parezca, el desarrollo científico-técnico parece una carrera «irracional» hacia ninguna parte, nihilista «*sin horizonte*» y sin «*criterio*» (como «pollo sin cabeza»). Quizá sea una época propiamente de «*pos*» y de «*ismos*»: momento de doctrinas, escuelas y movimientos de lo más dispares, algunas evidentemente *inquietantes*.

En cierta manera, es una época tanto de *confusión* como de «*calma chicha*», tanto de *desencanto* como de *esperanza*. En definitiva, un *entre eones*, o las puertas de un *eón de consumación*, en el que se gesta una nueva edad, con todo el significado de lo «nuevo». Prometedor, pero igualmente fuente de inquietudes y amenazas. Para Trías, la *categoría de la consumación espiritual* representa una «unión dialéctica del acontecimiento simbólico y del acontecimiento espiritual». Pero más que una realidad *de facto*, hoy quizá *vivimos en el anhelo*, por eso quizá la referencia profética. La nuestra es también una «época de esperanza». *Una espera*. Significaría, por una parte, el rescate armónico del orden simbólico, pero desde las premisas del espíritu. Esta es la originalidad de la conclusión espiritual triasiana, que propone pensar en *unidad sintética razón fronteriza y suplemento simbólico* como dos *modalidades independientes y complementarias* en las que se *recrea el ser del límite* filosófico.

El *retorno del símbolo* en el pensamiento limítrofe no significa una *vuelta* sin más (como añoranza tradicionalista de la *cristiandad medieval*), sino una «*des-ocultación*» tan ineludible,

como necesitada de purificación por parte de la razón fronteriza. No significa una «religión positiva» que vacíe el contenido del símbolo en su carácter «*sym/bálico*», sino que es capaz de señalar las *sombras* de este *suplemento* que, en hegemonía, como toda supremacía, es fuente de perversión, corrupción y opresión. Un suplemento que, recibido, conservado y transmitido en las distintas *revelaciones religiosas*, ha de representar igualmente para la filosofía «un sustrato irrenunciable para acceder a la razón, a la reflexión, o a las distintas formas de pensamiento» (PR: 41). Es este un proyecto ambicioso.

Por una parte, no está vinculado a una religión histórica concreta (de hecho, para Trías, todas las revelaciones religiosas son partes fragmentarias de una «Gran Revelación», que en cierta manera es la suma de todas). Por otra parte, se ofrece como un *proyecto de conciliación y convivencia* entre filosofía y discurso religioso que, a todas luces, ambos discursos parecen realmente un «pensamiento débil» (quizá, más propiamente, poco relevante), frente al relato tecno-científico que domina el pensamiento actual, más aún, la acción del hombre contemporáneo. Se trata de una «promesa de futuro», desde luego prometedor, pero igualmente, limitada a los *débiles campos actuales de la razón fronteriza* (filosofía y ética) y del *simbolismo* (religión y arte). ¿Puede ser esta una *propuesta de futuro* más allá de estos campos que, además de cuestionar el *poder de dominación*, de alguna manera genere una nueva conciencia?

En principio, esta es su propuesta: que detrás de toda configuración del mundo y de la sociedad (también la nuestra), que detrás de todos los conflictos (los grandes y los pequeños entre pueblos, culturas, mundos), que más allá de este «Gran casino» en el que la dinámica socioeconómica parece ser la *ley misma que gobierna* las «relaciones sociales», que más allá del *Gestell* de la ciencia y de la técnica que gobierna al mundo, que más allá del *individualismo reactivo* ante este contexto de dominio, que *más allá de todo nihilismo* o pérdida de horizonte, *hay un sustrato simbólico-religioso* que en su esencia es *religatio*. La propia hegemonía de la razón moderna, que ha derivado en esta imposición de la ciencia y de la técnica actuales, culmina en una *religación* que significa *sacralización de la Razón*. Hoy parece como si también se planteara otra tesis: la razón sacralizada se ha revelado débil, pero *aún podemos sacralizar las máquinas*. En el fondo es como si necesitaráramos la *religatio* entre nosotros como testigos, fronterizos, habitantes del límite, simples «humanos», con una realidad (=X), que, si no existe, la «buscamos».

Es una *propuesta ecuménica ideal* que apuesta por una *conciliación y reconciliación* que deriva de esta entrevista y diferida *consumación espiritual*. Es como un anuncio profético de una nueva edad –un nuevo ciclo– que propone igualmente un nuevo modo de *religación*: la «religión del Espíritu». Una *religatio* que es síntesis, conjunción y reconciliación. La repercusión que puede tener una propuesta como esta no deja de ser una cuestión abierta e incierta. Un *problema* que quizá obedezca más a la propia esencia de la filosofía y de la religión en sentido auténtico. Ambas pueden ser entendidas en su naturaleza como poder o propuestas marginales, más en la *filosofía del límite* triasiana. Sin embargo, hay que decir que las religiones históricas cuánto más hegemónicas han sido en su acontecer, menos «religión» han ofrecido en el sentido de la *religatio* entre lo sagrado y el testigo.

Asimismo, por lo que respecta a la razón, por situar tan solo un evento, pero quizá el más dramático de nuestra época de modernidad ilustrada, las guerras mundiales del siglo XX, tan «modernas» (*salvajismo* de la «libertad sin justicia» y *barbarie* «de la justicia sin libertad») como inhumanas, tienen un fondo romántico, heredado del Romanticismo, lo que Safranski denomina «Romanticismo político». En definitiva, se trata de una propuesta que es «posibilidad incierta, no carente de amenazas, pero cargada también de esperanza» (EE: 321). Esta es la *consumación espiritual* que se deduce al término de este majestuoso recorrido. Aquí obtendría

el espíritu su *definición adecuada*: «el espíritu, en su consumación, a través de esa cópula existencial y amorosa entre razón y simbolismo lograría adecuarse plenamente a su Idea, o alcanzaría su propia Verdad. Quedaría entonces perfectamente definido: como síntesis de razón y símbolo, o de inconsciente simbólico y de consciencia racional» (*Ibid.*).

Es, sin duda, un horizonte ideal plagado de esperanza en el pensamiento del *límite*, en cuya noción tiene su fundamento e inspiración. Sin embargo, está marcado por una *cesura dia-bólica* que no permite su consumación. Una *escisión* que quizá haya que afirmarla como propia de la esencia y naturaleza del espíritu. *Un espíritu que se da*, pero inatrapable e indomitable. No obstante, un espíritu que ha descubierto al testigo de la *cita* como *sujeto habitante del límite*: su «encarnación», con lo cual se revela igualmente el carácter espiritual del *fronterizo*. Un espíritu que tiene siempre carácter «metonímico», en el que quizá la más contundente metonimia sea el habitante del cerco limítrofe: el *propio hombre*.

Un espíritu que *subsiste en régimen de ocultación* y se da como *don, carisma, gracia*. Sostiene Trías, «de hecho, el espíritu alcanza la madurez cuando llega a asumir plenamente ese carácter. O cuando el testigo acepta que el Espíritu, si bien puede ser anhelado y aclamado (como en el grito coral de la Octava Sinfonía de Mahler, *Veni sanctu spiritus*), nunca puede ser controlado ni dominado por la razón (científico-técnica)» (EE: 492). Sin embargo, este *status* oculto del espíritu –como hemos dicho– no es un «sin lugar» en la realidad (*utópico*), ni tampoco se halla «fuera del tiempo» (*ucrónico*), sino que resplandece justamente en el límite dotándolo de un horizonte de sentido. Podríamos decir que sin esta *comparecencia* sobreviene el *nihilismo* como pérdida de todo horizonte. «Ya no hay luz que haga posible distinguir entre bienes, valores, estimaciones. No hay, por tanto, criterios ni paradigmas de conocimiento, de conducta y sentimiento. No hay términos que confieran finalismo a la facultad de desear» (*Ibid.*). La filosofía del límite es, así, frente al *nihilismo*, una *alternativa a esta gran prueba*.

En el pensamiento limítrofe, este «*espíritu*», como noción a mitad de camino entre la filosofía y el compromiso religioso, por una parte, *debe manifestarse en el cerco de aparecer* en la forma racional. Pero, igualmente, *debe re-enviar esa revelación manifiesta hacia el cerco hermético*. Remisión que solo puede producirse por la *vía simbólica*. Se trata de una «conjugación, precaria pero efectiva, entre el carácter inconsciente de lo sagrado y su resplandor simbólico» (EE: 493). Desde luego, es una «asunción precaria», pero es también la que podría permitir mitigar la antinomias y cesuras propias del acontecer espiritual. Esto lo logra Trías presentando este único gran relato, en el que se conjugan *los aconteceres simbólico-religioso y espiritual-racional, como de un mismo ser del límite* y, por tanto, de un mismo sujeto *fronterizo*. *Significa un horizonte de reconciliación, pero también de convivencia*.

3.4.2 Inteligencia y libertad

Trías denomina el epílogo de *La Razón fronteriza* «secularizar la razón». El argumento parece más propio de la meditación teológica que del pensamiento filosófico. Sin embargo, es una idea en plena coherencia con el planteamiento central de toda su especulación del límite. Una reflexión que propone una *ciudad filosófica* en la que se *recrea el ser del límite* en cuatro barrios o ámbitos: *gnoseológico* (o específicamente *filosófico*), *ético*, *religioso* y *estético*. Estos *quartiers*, propiamente, constituyen las rutas o vías de *recreación del ser* que son la *razón fronteriza* (filosofía y ética) y el *suplemento simbólico* (religión y estética). De alguna manera, conjunta el campo de las letras o humanidades, quizá también el *ámbito* de menor relevancia en el contexto actual de la «modernidad en crisis», dominada por la hegemonía científico-técnica. Así, se ofrece como una proposición de *convivencia* entre estos ámbitos, pero a la vez como una *propuesta alternativa* a la deriva nihilista de la ciencia y de la técnica.

Esta deriva, según Trías, tiene un origen en la *sacralización de la razón* por la modernidad ilustrada. No obstante, este proceso de divinización tiene el carácter de la *usurpación* de un ámbito indebido. La modernidad y la posmodernidad han culminado un proceso que se inició en el siglo ilustrado: «la plena secularización de todas las instituciones y pautas sociales o culturales que configuran nuestra contemporaneidad» (RF: 1383). En la reflexión triasiana, «la ciencia y la técnica han sido, a este respecto, los agentes más efectivos para conducir este proceso secularizador hasta sus últimas consecuencias» (*Ibid.*). Hoy, podríamos decir, vivimos en una sociedad «plenamente secularizada», en la cual la referencia a «instancias sagradas» en la convalidación de actitudes, proyectos, iniciativas o empresas ya no es una apelación valedera. Esta convalidación la ejerce en su lugar la razón que, paradójicamente, ha derivado en usurpadora del lugar que tenía lo sagrado simbólico-religioso en la *primera edad*.

Es una *razón* elevada al rango de lo sagrado. «Se ha situado la razón en el pedestal en que en otros mundos culturales o históricos se hallaba situada la religión» (*Ibid.*). La razón se ha convertido así en el «*oráculo*» de apelación y legitimidad del mundo contemporáneo. El paradigma científico-técnico es, en este sentido, el más poderoso agente de esta razón sacralizada. La propuesta del pensamiento limítrofe es, justamente, «rescatar la razón de ese dominio de lo sacro». Es decir, *secularizar la razón*. Sin embargo, es una sacralización que la podemos situar en el mismo «carácter hegemónico» que esta estrella limítrofe tiene en el *ciclo espiritual*, de análoga manera como lo simbólico-religioso ocupó, de modo dominante (en detrimento de la razón), su lugar en el *acontecer simbólico*. A este respecto, la posición del pensamiento del límite es una *toma de conciencia y reconocimiento mutuo*.

La historia de la humanidad se puede comprender como el acontecer de estos dos grandes ciclos, los cuales, cada uno en su respectivo despliegue, han ejercido un carácter hegemónico. Esta es la situación de la razón en esta etapa de consumación espiritual. Un contexto en el cual ha ejercido un carácter hegemónico, hasta el punto de su sacralización, derivada de su propia «autorrevelación», prescindiendo de toda revelación o sustrato previo. Sin embargo, este carácter usurpador significa también su propia limitación. «Sólo una razón desprendida de ese culto indebido que se prodiga en nuestros medios culturales y sociales, salvada de su propia erección al rango de lo sagrado, podría consumir de verdad el proyecto ilustrado, que entre tanto subsiste incompleto» (RF: 1383-1384). Secularizar la razón significa, entre otras tareas, asentar a la ciencia y a la técnica en «su propio ámbito de incumbencia», a la vez que limitar sus «inferencias indebidas». Tomar conciencia de sus propios límites significa situarla en el *límite*.

Esta es la propuesta de la filosofía del límite en la redefinición de la *razón moderna* como «*razón fronteriza*». Es la razón que corresponde a nuestra *inteligencia* y que se manifiesta en el impresionante desarrollo de la ciencia y de la técnica modernas, pero también en los no menos maravillosos santuarios de la protohistoria del *acontecer simbólico-religioso*. «Una inteligencia que se comprueba en su capacidad de diálogo con sus propias sombras: con todo aquello que la reta y la cuestiona, pero que por lo mismo la pone a prueba, la fortalece y la enriquece» (RF: 1384). Esta *razón fronteriza* es la que corresponde al habitante del *cercos limítrofe*, que antes de razón es «materia de inteligencia y pasión». Ese *cercos fronterizo* nos hace «pobladores del estrecho cerco de cordura que nos salvaguarda de la locura; o del empeño porfiado en rescatar el sentido ante el asedio del general sinsentido» (*Ibid.*).

El *cercos fronterizo* nos pone en un ámbito de mediación entre el *cercos del aparecer o mundo* –ámbito seguro de la ciencia y de la técnica– y esa «otra parte» ignota y misteriosa, *huidiza*, que desborda tanto como presiona, y que el pensamiento limítrofe denomina «*cercos hermético*». O propiamente el *ámbito de lo sagrado* que solo admite una forma de experiencia indirecta y análoga por medio del símbolo, «una forma de experiencia que Wittgenstein

conceptuó como lo místico» (*Ibid.*). Este ámbito de *lo místico* carece de credencial para legitimar y convalidar nuestro *mundo de vida*, y pretenderlo sería una usurpación por parte de la razón y sus agentes hegemónicos actuales (la *ciencia* y la *técnica*). Sin embargo, posee «plena relevancia en relación a una experiencia limítrofe que alimenta, a la vez, una experiencia religiosa ilustrada, efectuada desde la inteligencia y la libertad responsable» (*Ibid.*).

De este modo, una experiencia religiosa «ilustrada» significa, al mismo tiempo, una genuina secularización de lo sagrado en su «falsa sacralización», en sus *máscaras* y *sombras*, o también –siguiendo la terminología de la *Teoría crítica*– lo que podría ser definido como «religión en el mal sentido». Esta *positiva secularización* ha sido obra de la razón ilustrada moderna y es necesaria e ineludible. La crítica dialéctica a la religión, por parte de la *razón fronteriza*, ha de formar parte de la búsqueda de autenticidad de la *religatio* «en el buen sentido». Sin embargo, la crítica moderna a la religión ha estado marcada en su historia por el prejuicio y explicaciones desde fuera de ella misma. Representa esta crítica la calificación de *superstición* por parte de la Ilustración (especialmente la francesa), pero también, en general, la crítica de los conocidos «maestros de la sospecha». El pensamiento que llamamos «posmoderno» (en sentido reducido, modernidad occidental en crisis) destaca las pretensiones indebidas de la razón moderna, pero en el prejuicio contra la religión es epígono de la modernidad.

En este sentido, la filosofía del límite representa una recuperación-rehabilitación de lo simbólico-religioso como «experiencia religiosa ilustrada». Es decir, a la luz de la razón, pero de una razón que es *fronteriza*, situada entre el mundo y el cerco fronterizo. Una *razón* que, sin embargo, puede acceder a aquello que le desborda –lo místico– a través del suplemento simbólico. Acceso analógico e indirecto. Esta concepción de la «razón», además de ser una razón secularizada, representa también «una formalización filosófica de nuevo cuño, capaz de sustentarse en las exigencias de nuestra inteligencia racional y de referirse, al mismo tiempo, a eso místico que nos rodea y envuelve, y que determina nuestra condición fronteriza» (*Ibid.*). En este sentido, la novedad del pensamiento limítrofe radica en ser una propuesta no confesional y, sin embargo, *una auténtica religación inmanente-trascendente* (*cruz* que revela relación de horizontalidad y verticalidad en un mismo fundamento). Una propuesta de *verdad* y de *libertad*.

Evidentemente, esta *experiencia religiosa ilustrada* no significa negar los logros de la razón moderna, algunos de los cuales son justamente la secularización religiosa de las instituciones, especialmente las relativas al poder político y social. Una configuración, hoy por hoy, expresada como *poder secular*, con todo el sentido que tiene la libertad y la democracia en nuestro mundo contemporáneo, principalmente en las culturas con sustrato religioso judeo-cristiano. Este es el caso europeo. A esto hay que agregar los avances científico-técnicos en diversos campos del saber. Gracias a la investigación científica y a los avances técnicos, la modernidad ha experimentado un verdadero salto cualitativo en la medicina, las comunicaciones, las construcciones y, en general, el mejoramiento de las condiciones de vida. Fue también un logro moderno el paso de regímenes con cierto carácter teocrático, que se dieron en Europa, especialmente en la Edad Media, a un sistema representativo y democrático, como es el caso contemporáneo en la mayoría de los países europeos.

Esta valoración positiva de la «razón» no significa la negación del drama de su hegemonía: un radical desequilibrio de la condición fronteriza del hombre. Menos puede negar lo que significó uno de los juicios más radicales de la conocida «Teoría crítica» de la Escuela de Frankfurt a la modernidad ilustrada: «la Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo

de una triunfal calamidad»⁵⁷⁷. Se pretendía *alumbrar progresivamente al hombre con la razón* y el hombre terminó en las tinieblas del horror y de la barbarie. El propio Trías señala lo mismo al afirmar que «hoy estamos curados de espanto en relación a lo que de ese proyecto de razón sin límites resultó: un mundo con caracteres infernales como el propio de toda razón totalitaria, o de toda utopía racional que quiso materializarse y encarnarse» (RF: 1385).

En este contexto de consumación espiritual, plantear la «secularización de la razón», al mismo tiempo que una «experiencia religiosa ilustrada», significa, según Trías, *llevar a culminación el proyecto ilustrado* que impone, hoy por hoy, *dos asignaturas pendientes*. La primera, «la necesaria autocrítica de una razón sacralizada, rescatada de su falso pedestal bajo la forma de la propuesta que aquí se hace, la de la razón fronteriza» (*Ibid.*). Significa una *redefinición de la razón* en su genuina naturaleza. Desde la mirada limítrofe, esta autocrítica pertenece a uno de los dos elementos fundamentales en los que se despliega el ser del límite filosófico. Esto es la razón en su doble uso teórico y práctico. Una razón que se sitúa en el ámbito del cerco del aparecer. Por tanto, una *razón que es fronteriza* porque necesita del suplemento simbólico para completarse. Es una *razón* que no puede promover desde ella misma su propia revelación.

Pero, igualmente, la segunda tarea incumbe al propio suplemento simbólico-religioso que, junto con el arte (y la reflexión estética), representa el segundo elemento fundamental de *recreación o variación* del ser limítrofe. Por lo que respecta, específicamente, al ámbito de lo sagrado-religioso, consumir el proyecto ilustrado significa «la apertura accesible a una experiencia de religación con el misterio que marque su radical diferencia con las formas de religión y religiosidad que mantienen todavía reductos refractarios al inapelable proceso de secularización que es propio de nuestro mundo histórico» (*Ibid.*). Es esta una *rehabilitación de la religión*, en sintonía con el *retorno* de la misma, pero también complementada por la razón.

La religión tiene que *religar* en nuestro tiempo desde la inteligencia y la libertad. Porque, igualmente, una religión que no favorezca la «*religación*» *inteligente y libre* es, como la razón sacralizada, fuente de barbarie y desolación. Lo cual constituye un contrasentido, porque todas las religiones promueven la armonía de la creación. Así, pensar la religión no solo significa rehabilitarla del carácter oculto que ha tenido en la modernidad ilustrada, sino también «como antídoto o como triaca en relación al veneno integrista en todas sus formas y manifestaciones», según Trías, presente en todas las religiones, y no solo en el islamismo, como nos puede parecer evidente (PR: 23). En la filosofía del límite, el retorno de la religión parece un hecho ineludible, pero también es «retorno de lo reprimido» que puede manifestarse en sus formas más obscenas y procaces, «a la manera integrista y fundamentalista» (PR: 42).

Esta es la propuesta de la «*religión del Espíritu*» en la que «razón» y «religión» conviven y se complementan en el *respeto* de sus propios ámbitos, que en esta relación han de estar marcados por la *inteligencia* y la *libertad* del sujeto fronterizo⁵⁷⁸. «A una razón secularizada,

⁵⁷⁷ TH. ADORNO – M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid 2004⁶, p. 59.

⁵⁷⁸ Para el pensamiento del límite la relación entre «Idea» filosófica y «Símbolo» es mucho más radical que la simple *convivencia*, o de otra manera, la *convivencia* es posible porque ambos brotan de un mismo «*limes*», «que articula, en forma copulativa y conjuntiva, el símbolo con la idea. En ese gozne se concede *esquema* a la idea, y se da curso *imaginante* a ésta a través del símbolo» (EE: 505). Trías llama a esta cópula «*arquetipo*», que tiene el sentido de la «*mónada*», solo que concebida como «sustancia que posee dos registros complementarios», uno simbólico y otro espiritual y que, además, es plural en cuanto que admite una «*difracción de siete puntos de vista*» que son las categorías. Desde este punto de vista, *idea* y *símbolo* tienen un mismo origen en el *limes*. De ahí que –para Trías– la verdad de la «Idea filosófica» del *ser del límite que se recrea*, «en última instancia, debe concebirse como la *síntesis* (siempre precaria) entre esa Idea (de límite) y ese Símbolo (que da acceso a los que rebasa y trasciende todo límite)» (HV: 303). En este sentido, el sujeto de esta «*enunciación sintética de Idea y Símbolo*» se le llama «*espíritu*». Es esta la idea que subyace en la avistada «*edad del espíritu*» y, por tanto, también de la «*religión del Espíritu*». De esta forma, la consumación del *ciclo espiritual* o *edad de la razón* –en la séptima categoría– significa también la *conjunción* de los dos ciclos, el *simbólico-religioso* y el *espiritual*. Esta *síntesis copulativa* daría lugar a una *tercera edad* que representaría la *unidad sintética entre símbolo y Razón*. «La verdad tiene su hilo, auténtico hilo de Ariadna, en esa articulación

salvada de las atribuciones de creencia y fe que provoca en sus versiones sacralizadas, se corresponde, pues, una religión o religiosidad basada en la inteligencia y en el ejercicio responsable de la libertad» (RF: 1385). La *religión del espíritu, religación inteligente y libre*, se convierte y se ofrece como un «criterio» propio de la consumación del proyecto ilustrado, en la relación del sujeto contemporáneo con las religiones actuales. Toda adhesión religiosa (decisión, acto de fe, participación, congregación) debería darse, pues, desde la inteligencia y la libertad responsables.

Esta es una propuesta a la religión, en todas las variantes históricas actuales, marcada por la empatía (carácter propio del pensamiento limítrofe), que reconoce el «sustrato irrenunciable» que representan las distintas revelaciones religiosas, pero, a la vez, invita a tener estos dos productos ilustrados –la *inteligencia* y la *libertad*– como *criterio ideal (hermenéutico y real)* en la determinación y comprensión de una auténtica religión. Esta *religión del espíritu* significa una «religiosidad librada de la ganga de falsa sacralización que todavía mantiene en muchas de sus manifestaciones (en actitudes, comportamientos e instituciones)» (*Ibid.*). Propone, entonces, una relación amistosa entre razón y religión, que mutuamente se han de secularizar. «Al combate ilustrado contra esos reductos supersticiosos se corresponde el combate, igualmente ilustrado, contra las supersticiones que la razón científico-técnica espontáneamente provoca, o contra los usos indebidos de la razón en ámbitos en los cuales carece de solvencia» (*Ibid.*).

Es este un elemento de la filosofía del límite que se ofrece en este contexto del retorno de la religión, pero también de secularización de la razón y, sobre todo, en el contexto de un *mundo con muchos centros* en el que *lo religioso de la religión* parece un elemento ineludible. Es una propuesta marcada radicalmente por el talante que caracteriza todo el pensamiento limítrofe triasiano: un «pensar en compañía», desde la amistad, desde la *«filia»*, que no significa la ausencia de diferencias, contradicciones y desacuerdos, en general, *crítica*, «pero siempre desde una consideración y un respeto que sobresale muy por encima de estas fluctuaciones propias de la dinámica que genera la relación amistosa» (HV: 51). Esta peculiaridad triasiana sobresale con creces en la consideración secular del ámbito religioso como, en general, en la recreación del variado espectro con el que Eugenio Trías pensó en compañía. Parece ineludible destacar este carácter amistoso porque representa un testimonio radical de la *coherencia* que ha de existir en la relación entre pensamiento filosófico y creencias religiosas, pero, en general, en la vida de los hombres más allá (y más acá) de sus creencias y pensamientos.

3.4.3 Pensar desde la *filia*

La aproximación a la religión en la *filosofía del límite* «nace desde dentro de su propio programa». «Si se piensa el ser y la existencia como límite, y al ser como el ente fronterizo que se enfrenta y se confronta con el límite, entonces no queda más remedio que abordar el *más allá del límite*, es decir, lo denominado “sagrado”»⁵⁷⁹. La especulación de Eugenio Trías representa una filosofía que se sitúa en el *límite* entre el «Mundo» y el «Sinmundo». El primero, *cerco del aparecer*, y el segundo, *cerco hermético* ignoto, misterioso, que nos desborda, pero que, irremediabilmente, nos presiona. Por lo que respecta al *límite*, constituye el *fundamento*

sintética, en torno al límite, de Idea y Símbolo que constituye el Arquetipo. Este se crea y recrea, en variaciones de sí mismo, a través de la trama articulada y conjugada de lo que llamamos realidad, y que se descubre en las declaraciones de nuestra inteligencia (con sus configuraciones propias, lingüísticas en el más amplio sentido)» (*Ibid.*). Asimismo, lo que es, existe y acontece, no es otra cosa que «un eterno retornar de arquetipos (ideas conjugadas con símbolos) que van dando consistencia a lo que es, a lo que existe y a lo que somos. En ellos vivimos y habitamos; en relación a ellos nos vamos determinando y decidiendo» (HV: 304). Para Trías, esta es la *verdad* que corresponde a la «*idea filosófica*» del pensamiento del límite: «una suerte de entramado de configuraciones de la inteligencia con las que la realidad, en su declaración, se descubre, cuya sustancia es a la vez ideal y simbólica» (*Ibid.*).

⁵⁷⁹ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno, o.c.*, pp. 35-36.

que proyecta todo *lo que hay*: es «espacio-luz» en el que toda la realidad se repliega y despliega. Pero es también la barra (/), bisagra, gozne *que se da a la existencia* como «ser». De este modo constituye un *cercos* propio –*cercos fronterizo*– de mediación entre el *cercos del aparecer* y el *cercos hermético*. Hábitat del *fronterizo* que somos nosotros, dotados de *razón fronteriza* y *suplemento simbólico*, «carne del límite». Es esta una *proposición onto-topológica*.

El *suplemento simbólico* constituye el modo indirecto y analógico como el sujeto *fronterizo* accede al *cercos hermético*. Es así, un *suplemento complementario* de la razón. En la configuración *límitrofe* *razón* y *símbolo* constituyen una *ciudad filosófica* del límite que comprende cuatro ámbitos: el *gnoseológico* (propiamente el *filosófico*), el *ético*, el *religioso* y el *estético*. Los dos primeros corresponden a la *razón fronteriza* y los dos siguientes al *suplemento simbólico*. De entrada tenemos que decir que la filosofía del límite representa una *rehabilitación y recuperación* de la «religión» y del «símbolo» en su sentido original y como elementos filosóficos irrenunciables. La primera como «*religatio*» y el símbolo como «*unidad sym/bálica*». Igualmente constituye una reivindicación de la *metafísica* como reflexión filosófica *allende al ser*, más allá del mundo o *cercos del aparecer*. Esta es una filosofía con «antenas metafísicas».

En cuanto a la rehabilitación de lo sagrado-simbólico, esto es lo que hemos constatado en la exploración de *La edad del espíritu*: una «verdadera *arqueología*» tanto de la religión como de la filosofía. En este enfoque la historia de la humanidad se divide en dos ciclos: el *simbólico-religioso*, que históricamente comprendería desde la protohistoria hasta el final de la Edad Media, y el *ciclo espiritual*, que comprende desde entonces hasta nuestra contemporaneidad. Se podría decir que es igualmente una recreación del *ser del límite* filosófico, solo que en clave simbólico-espiritual, o de otro modo, como *variación* propia del barrio simbólico-religioso. La obra termina avistando una «*edad del espíritu*» en la que se consumirían, en una *unidad sintética*, «Idea» y «Símbolo», pero que, en este momento, constituye solo un *horizonte ideal*. La propuesta final es la de una «*religión del Espíritu*» en sintonía con esta tercera *edad plenamente espiritual*.

Esta *religión del espíritu* es propiamente un «*ideal*», no solo porque deriva de un *horizonte*, sino porque no pretende ser una religión «al uso». Viene a ser más bien como un criterio de *religación y hermenéutica* en el contexto de este *retorno de la religión* en el pensamiento filosófico. Trías, además de destacar la importancia de *pensar hoy la religión*, interés que se percibe en obras como *Pensar la religión* y *Por qué necesitamos la religión*, además de señalar las consecuencias y peligros de un «retorno de lo reprimido», destaca la necesidad de *rehabilitar el discurso religioso* desde una perspectiva ilustrada, es decir, *inteligente y libre*. Se trata de un *retorno* después de dos ciclos históricos que constituyen dos edades de la humanidad y a las puertas de una *tercera edad*, que vendría a ser la consumación de las dos anteriores. En definitiva, *una razón que es fronteriza y una religión que ha de ser inteligente y libre*.

Trías no evade los prejuicios y juicios «*desde fuera*» de los que ha sido objeto la religión en la reflexión filosófica de la modernidad y «*posmodernidad occidental*», especialmente en la Ilustración y en la filosofía de los conocidos «maestros de la sospecha». La aproximación *límitrofe* a la religión significa, por un lado, *rehabilitar* un elemento en «estado de ocultación» durante la modernidad ilustrada, lo sagrado-simbólico y, por otro lado, y fundamentalmente, *poner de manifiesto* la importancia del *quartier* simbólico-religioso en la configuración de una filosofía auténtica. Ámbito que forma parte del *suplemento simbólico* de toda la *idea filosófica* del límite. En definitiva, es una reflexión inscrita en el fundamento de la reflexión *límitrofe*. Pero tiene la originalidad de llevarlo a cabo sin renunciar a su mayor verdugo, la razón ilustrada, sino justamente en la posibilidad de una *síntesis copulativa* entre esta *razón* y el *símbolo*, como dos lados de una misma realidad.

La visión triasiana de la religión es amplia, *ecuménica*. Piensa que toda mitología es ya, de suyo, una forma de revelación. Sin embargo, es igualmente capaz de distinguirla de la *magia*, que, frente a la *religión* (que adora y *religa*), intenta *dominar lo sagrado*. Constituye una idea de *revelación religiosa* «policéntrica»: «cada religión constituye un fragmento, siempre necesario, del hecho religioso; una pieza fragmentaria dentro de la gran revelación, la que supone como premisa los distintos mensajes revelados por cada una de esas muestras parciales que constituyen las distintas religiones» (PR: 27)⁵⁸⁰. Es una mirada positiva de la religión, que asume a cada una –en la *revelación* que ofrece– como un «sustrato irrenunciable», pero a la vez con inteligencia y libertad. Pero es, igualmente, una asunción no confesional, sino que brota de la propia necesidad de *variación* limítrofe.

Para el pensamiento del límite la religión es una «gran revelación», hecha de diversos fragmentos que son las diversas *revelaciones* particulares que se han dado en la historia de la humanidad. «Podría considerarse que cada *revelación* religiosa, la que tiene por marco una religión positiva particular (la cristiana, la islámica, la budista, la hindú, la zoroastriana, la maniquea, etcétera), constituye un esbozo y un fragmento; una revelación parcial y abocetada del gran tapiz textual que constituye el hecho religioso tomado en su conjunto, o concebido como *totalidad ideal*» (PR: 28). Por eso la *religión del espíritu* es un *ideal* de la *consumación espiritual*, representaría esta «religión unitaria» que acoge a todas las religiones en lo que cada una ofrece de «verdad» a esta *totalidad revelada*. De alguna manera, parece señalar que el auténtico «*homo religiosus*» es aquel que tiene el «gran anhelo» de una *religatio* que una a todas las revelaciones. Porque *cada religión particular es un fragmento* de esta *gran revelación*.

La idea triasiana de la religión recuerda, en este sentido, un documento de la católica Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Significó una audaz iniciativa de una de las áreas teológicas más abiertas a la idea de *revelación plural*. Los estudios bíblicos son punteros en esta dirección, parangonables con los triasianos, pero desde un punto de vista teológico. Solo que también este documento está desarrollado al más alto nivel católico, el de una *comisión pontificia*. En dicho texto se reconocen y destacan las ventajas y desventajas de todos los métodos y acercamientos a la Biblia, incluso el «liberacionista» y «feminista». Sólo hay un método rechazado, la *exégesis fundamentalista o literalista*, entre otras razones porque tiene la tendencia a una «gran estrechez de puntos de vista» e «invita

⁵⁸⁰ Trías afina esta idea de la «*gran revelación*» de diversos modos y en diversos momentos. En *Ciudad sobre ciudad* sostiene que «no existe ninguna “religión verdadera”. Pero las grandes religiones históricas y contemporáneas son, todas ellas, verdaderas religiones. Sólo que ninguna de ellas puede arrogarse el papel de aquella religión que realiza la esencia o el concepto mismo de lo que por tal quisiéramos reconocer» (CC: 164). Incluso pone de manifiesto la apologética religiosa que renuncia al término «religión», situándola como una «experiencia de vida». Para él, esta apología no es más que un «subterfugio que no puede amedrentarnos ante nuestra convicción de que no hay privilegio alguno en el ámbito religioso» (CC: 165). Fenomenológicamente, y más radicalmente, en este «Gran Relato» triasiano, «trazado ecuménico», toda revelación religiosa es fragmentaria, pero constituye una parte necesaria e insustituible en la concepción de la Gran Revelación. «Cada fragmento es necesario. Pero ninguno puede ordenar a los demás como escalones o gradas de lo que en él (y sólo en él) se constituye como “totalidad concreta”. No hay tal cosa “total” sino, siempre, parcialidad y fragmento» (*Ibid.*). Paradójicamente, esta conciencia de *parcialidad de la revelación* salva a la religión de su «enseñucamiento y su *hybris*» y se convierte en un criterio de su verdad y autenticidad. Asimismo, *toda religión tiene algo que revelar*, «algo específico de ellas, y sólo ellas, pueden manifestar» (*Ibid.*). Otro elemento que destaca Trías es toda esa «suerte de impostaciones sincréticas, o de conjugaciones e injertos» que caracterizan a las religiones. «Toda religión es por naturaleza siempre impura. Se halla siempre, hoy como ayer, abierta a toda suerte de injerencias y contaminaciones» (*Ibid.*). En este sentido, la «religión del espíritu» constituye una instancia *ideal* de conciliación, armonía y vecindad entre *idea* filosófica y *símbolo* religioso. De este modo, no pretende sustituir a la religión en sentido tradicional ni introducir una nueva en sentido literal, sino más bien el descubrimiento de la «*espiritualidad*» que subyace en una verdadera reflexión filosófica, pero al mismo tiempo la necesidad de que las religiones se abran a una reflexión inteligente y libre. Una *religión ideal* no tendría concreción en una creencia o credo específico, sino que la encarnaría aquella religión, pero quizá más, aquellos fronterizos que viven esta armonía o síntesis. La «religión del espíritu» descubre, por decirlo en términos derridianos, una *ineludible e insoslayable religión de la existencia fronteriza*.

tácitamente a una forma de suicidio del pensamiento»⁵⁸¹. Este es un *espíritu* amplio, hasta se podría decir, muy en consonancia con esta *consumación ideal* triasiana.

En la *filosofía del límite* cada religión tiene una «verdad» que le es propia y característica. «En cada religión hay, en este sentido, un núcleo que constituye su peculiar *verdad revelada*» (PR: 29). Esto es precisamente lo que ha significado el análisis de las categorías simbólicas y espirituales (y sus correspondientes eones) en *La edad del espíritu*, pero igualmente, pareciera que solo las posturas fundamentalistas e integristas representan «sus formas más obscenas y procaces» del retorno de la religión. Una verdadera amenaza al *retorno contemporáneo de lo reprimido*. Pero también es una idea de revelación que, además de rescatar este sentido original de la *religatio*, ofrece una rehabilitación aún más profunda y radical: la *recuperación de símbolo* como «unidad (*sym-bálica*)» que *une y escinde* en sí mismo dos realidades contrapuestas. Una parte que se halla disponible, *el simbolizante*, y la otra que se halla en «otra parte», *lo simbolizado*. Este sentido de simbolizar, «*sym-bállein*», da cuenta de la *religión* como acontecer simbólico.

Sin embargo es la revelación religiosa, pero también el propio *límite* que se da a la existencia, la que manifiesta por una parte el cerco del aparecer o mundo, y por otra, se sustrae en el cerco hermético. La *existencia* constituye un dato que da cuenta del mundo en cuanto *experimentable*, el ámbito propio de la razón, redefinida aquí como «*razón fronteriza*». Pero este *cerco fronterizo* –cerco del ser en el que la existencia se da– también es mediación a lo que «se encuentra allende el límite», la orla de *misterio* que nos circunda, y esto constituye el ámbito de lo sagrado, el *cerco hermético*. El símbolo, de una manera indirecta y analógica, permite el acceso al fundamento que da lugar a la existencia, sin la cual esta se hallaría con una falta en el principio y en el fin. Esto es propiamente la metafísica en la que culmina toda «verdadera filosofía».

Un *cerco hermético* respecto al cual el fronterizo o testigo se halla «estructuralmente religado». «De esa ligazón o enlace da cuenta la experiencia *religiosa*; es decir, la experiencia de re-ligación respecto a lo sagrado» (PR: 26). Esto es propiamente lo que se debe entender por *religión*. Una religión que da cuenta del cerco hermético –o de su *verdad*– de un modo indirecto y analógico, a través del símbolo. De este modo, toda revelación instituye «cierta revelación (necesariamente fragmentaria y parcial) del misterio» (PR: 26). Un misterio que se *revela* al sujeto fronterizo o testigo, proveniente del «cerco hermético» y manifestado en el «cerco del aparecer». Esto *sagrado* aparece en el mundo a través de la mediación simbólica. El símbolo es, así, «la forma de manifestación de lo sagrado: su irrupción en el cerco del aparecer» (*Ibid.*). Se trata, pues, de una *recuperación del símbolo* en la esencia misma de su etimología (*sym/ballein*). Una *unidad (sym-bálica)* que *une y escinde* dos realidades: una manifiesta (*lo simbolizante*), que remite ineludiblemente a otra como «horizonte de sentido», *lo simbolizado*.

Esta es la *rehabilitación de la religión como «religatio»* y del *símbolo como acontecimiento*, como «*sym/bállein*» que obra la filosofía del límite. Una *recuperación* que pertenece a la esencia misma de esta «Idea filosófica». Se podría decir que, por la propia naturaleza del pensamiento limítrofe, el *recurso* a la religión representa una referencia ineludible que, no obstante, podría darse de diversos modos, pero el triasiano tiene el carácter de una aproximación «*amistosa*». Y si, por una parte, la *filosofía del límite* propone que toda «verdadera filosofía» tiene que ser metafísica, por otro lado, igualmente se ofrece como una *propuesta amistosa*. Una *propuesta simpática y empática* no solo con la religión, sino en general con la historia del pensamiento. Este *carácter amistoso* la marca radicalmente.

Esta idea de la «*filia*», de la *amistad*, se convierte en un criterio que va a marcar todo el pensamiento triasiano en su largo recorrido y en su fecunda producción. No es poca cosa la

⁵⁸¹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Trípode: Caracas 2001, 63.

unidad sintética que propone *entre* ese principio transversal o «Gran Axioma» de la *verdad filosófica* que constituye el «*principio de variación*» y la *tabla categorial* del ser del límite. Un sistema orgánico potente y propositivo. Sin embargo, lo es radicalmente más por la *coherencia entre la propuesta y el modo de ofrecerse*. No es solo una *coherencia interna*, sino *fundamentalmente ética*. Es la idea de *filia*, de *simpatía* y *empatía* que marca el acercamiento a los diversos ámbitos y personajes con los que se *recrea* la idea de límite. Representa, ciertamente, una reflexión «intempestiva» por su carácter sistemático, por la rehabilitación de la filosofía primera, por la *recuperación* de la revelación religiosa y del símbolo como manifestación de la religión, pero quizá más, por el *respeto y consideración con sus interlocutores*.

Se trata de una *relación adulta* que evita los calificativos negativos, los prejuicios, ese pensamiento enfebrecido y pueril que liquida la tradición por conocida cerrando toda posibilidad de *encuentro*. La de Trías es una aproximación y cercanía que evita el prejuicio, favoreciendo de este modo el encuentro. Que se ofrece como una *propuesta ecuménica y reconciliadora* con palabras y hechos, los propios que van discurriendo a lo largo de sus textos y de su creación filosófica. Ciertamente, quizá sea su pensamiento más propio para un *ideal* «mundo futuro», «una *preparación* de un nuevo estilo de ser, convivir y pensar en y desde la frontera misma» (LM: 1006). La filosofía del límite de Trías es toda ella una propuesta coherente, también en el *modo amistoso de filosofar*.

El propio Trías definía este *pensar desde la amistad* como «relación de compañía». Se trata de pensar *con* ellos (no *sobre* ellos, tampoco *desde* ellos, mucho menos *contra* ellos). Pensar *en compañía* es pensar desde la amistad, desde la *filia*» (HV: 51). Este esencial *carácter amistoso* puede ser, hoy por hoy, un elemento fundamental en la *sobrevivencia* de la filosofía y sus disciplinas, y en general, las conocidas «ciencias humanas» que parecen palidecer ante la impronta de la ciencia y de la técnica, pero quizá más ante las razones económicas del «Gran Casino» que representa el mercado. ¿Hay lugar hoy para la filosofía que no sea reducidos espacios, cada vez más marginales, *testimoniales*, como para acallar «sentimiento de culpa»? No es poco el carácter marginal de los barrios de la ciudad filosófica en nuestro contexto –dominado por el saber científico-técnico– como para situarse en una *relación de enfrentamiento y descalificación*, o posiblemente defendiendo parcelas que en el fondo son comunes, mientras el «*poder del centro*» parece liquidar a unos y a otros en la más sutil indiferencia e irrelevancia. Trías parece invocar una exhortación profética: quizá la «*filia*» nos pueda salvar.

Por lo que respecta a la religión, el contexto parece igualmente inquietante. Por una parte, se asiste a un *retorno de lo reprimido* en las formas perversas de *integrismo* y del *fundamentalismo*. Asimismo, tampoco es tiempo para la reflexión teológica, hoy también dominada por la fragmentariedad. También es un tiempo *invernal* para ese «sustrato» que Trías considera «irrenunciable» para acceder a la razón, a la reflexión y a las distintas formas de pensamiento, pero lo es igualmente *invernal* para la filosofía y sus disciplinas. Quizá ambas, mutuamente, han olvidado *pensarse desde la amistad*. Quizá ambas se han pensado desde el prejuicio antes que desde la «*filia*» y *cercanía*. No obstante, mientras esto transcurre, los seminarios católicos (quizá más las grandes congregaciones religiosas, como los dominicos y jesuitas, caracterizadas por la reflexión teológica) están vacíos, también las facultades teológicas europeas, pero igualmente las filosóficas no gozan de sus mejores tiempos ¿*qué queda* «hoy» *al pensar filosófico*?

Son tiempos invernales para la reflexión filosófica, pero quizá porque son tiempos de una «modernidad en crisis» que ha subestimado este «sustrato irrenunciable». Es el *nihilismo* de una *razón enfebrecida y enloquecida* que ha rechazado la «existencia revelada» y que culmina en la pérdida de todo horizonte, en el que quizá el desarrollo tecno-científico sin fin represente

su mayor manifestación. Trías, en un tono apesadumbrado, reflexionaba sobre este olvido. «Europa está pagando ahora su más íntima traición: haberse querido construir sin poner en primerísimo plano la discusión cultural» (PR: 68)⁵⁸². Quizá sea esta una idea romántica que nos invita y reenvía a pensar en nuestro pasado cultural, al origen, un «viaje a Oriente», porque «sólo un viaje, un giro en otra dirección puede a Occidente, y al mundo en general, librarle de haber querido, como el aprendiz de brujo, desplegar sin trabas la naturaleza de su propio *lógos*, de su razón (tecno-científica, capitalista, burocrático-racional)» (PR: 56).

En cualquier caso, no son los mejores tiempos para la reflexión filosófica, pero tampoco para la religión. Vivimos tiempos que no son proféticos (*pensamiento débil* dirá Vattimo). Pero para Trías la «crítica» y la «crisis» forman parte de la esencia de la modernidad. Es probable que exista otra lectura, otros enfoques, una alternativa al pensamiento triasiano. Sin embargo es evidente la coherencia de su sistema, de su propuesta, pero también su compromiso ético. Es una llamada a la responsabilidad. Carácter que no ha brillado siempre, ni en la religión, ni en la filosofía de nuestro tiempo. Esta «política de la verdad» ha de formar parte de la *filia: caridad es verdad*. No obstante, *pensar desde la amistad* hace del pensamiento del límite una propuesta que concilia a Nietzsche con Platón, al cine con la estética, a la filosofía con la religión. La de Trías no es una filosofía «almibarada» que busque a toda costa una síntesis imposible, y al mismo tiempo, su reflexión está marcada por la *empatía*, la de quien trata de comprender al otro antes de emitir un juicio.

El amigo, dice Trías, «tiene el carácter de un *alter ego* plenamente diferenciado» con el que se puede estar en «profundo desacuerdo», sin embargo «siempre desde una consideración y un respeto que sobresaleara muy por encima de estas fluctuaciones propias de la dinámica que genera la relación amistosa» (HV: 51). Este carácter se manifiesta en su relación con Platón, en él reconoce el «presentimiento de la ciudad fronteriza». Es más, se reconoce platónico, pero esto no le lleva a tener un compromiso acrítico con su filosofía. Señala, por ejemplo, que «Platón no rebasa ni trasciende, en su aventura de conocimiento, el “átomo ideal” que constituye el último resto o residuo de su actividad dialéctica», el cual le impide abrirse al «singular sensible en devenir», eso que en el pensamiento limítrofe lo constituye el «ser del límite», que se singulariza siempre en una existencia (HV: 310).

Trías, igualmente, se declara nietzscheano, propiamente «platónico y nietzscheano». Pero eso tampoco le impide señalar la limitación nietzscheana en la determinación del «instante eternidad» como presente y no como «Instante» en el que se encarna el tiempo y se convocan las tres temporalidades eternas. Otro tanto sucede con Heidegger, a quien reconoce como uno de los grandes filósofos contemporáneos, el que de alguna manera inicia y desbroza la «vía fecunda» del pensamiento más allá del ser y, sin embargo, invita decididamente a ir «más allá de Heidegger» (LM: 989). Este es el talante que de modo transversal recorre esta magistral y fecunda *recreación del ser*. Carácter que hace de *la filosofía del límite un pensar en compañía*, sin renunciar a su fundamento. No son capitulaciones, es una necesidad que brota de su propia «Idea Filosófica». Tampoco pide sumisiones a la reflexión religiosa, solo que sea *inteligente y libre*, la que deriva del *acontecer simbólico* en conjunción con una *razón fronteriza*.

Es tal vez este el sentido profundo de la «*religión del Espíritu*» en un contexto de *posverdad*, *posprofético* y *posmoderno*. Una época dominada por el nihilismo, que para algunos es un «chance» (Vattimo), para otros, como Trías, la pérdida de todo horizonte. Sin embargo, lo que parece evidente es su *compromiso ético*, no tanto lo que manifiesta su pensamiento, que

⁵⁸² El *encuentro entre filosofía y religión* no tiene por qué ser una *filosofía confesional*, pero la verdadera filosofía no puede renunciar a su origen más prístino. «La filosofía, en consecuencia, si quiere rebasar el nihilismo al que le aboca su orientación moderna (la que inicia Descartes y se culmina conceptualmente en Hegel), debe abrirse a un diálogo hermenéutico con el legado cultural y cultural de la religión. En el supuesto de que ésta, la religión, debe ser comprendida en toda su magnitud y vastedad ecuménica, sin privilegios doctrinales de carácter parcial y unilateral» (PR: 147).

también, cuanto en el *modo empático y simpático, amistoso*, de manifestar la *variación del ser* en los campos de la ética, la religión y la estética. Constituye esta, también, una propuesta de entrecruzamientos de barrios de la ciudad filosófica. Una interrelación en la que la *ética* sea un *compromiso con la verdad*, así como una *denuncia*, tanto de los prejuicios con la religión, como de sus manifestaciones fundamentalistas e integristas, pero, sobre todo, una *interrelación marcada por la amistad*. Trías nos muestra que *también en filosofía* se puede pensar la religión más allá de los tópicos, desde una profunda reflexión, pero, sobre todo, *desde la amistad*. También propone y anhela estos dos elementos a la *reflexión filosófica del futuro*.

Este entrecruzamiento no es una marcha forzada, sino que forma parte de la esencia del «límite». Las categorías «simbólicas» y «espirituales» son las determinaciones del ser, porque «ese *ser del límite* admite la personalización de su lado sagrado o divino» (PR: 140). En este sentido, los siete nombres de las categorías de la *razón fronteriza (matriz, cosmos, presencia, lógos, razón, símbolo, ser)*, pueden decirse también «como genuinos nombres relativos a esa figura presencial y personal (del Dios del límite)» (PR: 141). En el «*limes*», el *ser* y *Dios* son «*del límite*». «Debido a ese carácter del *limes* el *ser* se proyecta en el doble cerco distante del mundo, al que concede límite, y de lo sagrado, del cual es, para decirlo en la terminología de la escuela islámica “oriental” persa, o *ishraqí*, el *istmo*» (PR: 142). Un «*istmo*» que une y separa el *cerco hermético* y el *cerco del aparecer*, de ahí que se llame «*ser del límite*».

Se podría pensar, quizás, que el enunciado que dice «es lo mismo decir ser que Dios» constituye un enunciado sintético, o que esa mismidad es de tal orden que permite hacer coincidir dos nociones que, sin embargo, no son, la una respecto a la otra, una mera repetición ociosa. Podría, en efecto, afirmarse que es *lo mismo* decir ser del límite y Dios del límite. Pero que esa mismidad determina la propia diferenciación de los términos que la ecuación correlaciona.

¿Qué añade la noción Dios a la noción ser? ¿Qué añade la noción ser a la noción Dios? ¿Y cómo debe entenderse esa diferencia si ambos, ser y Dios, se piensan referidos y relativos al *límite*? Éste, en cierto modo, es *eso mismo* que unifica a ambas determinaciones, ser y Dios. Ambos, ser y Dios, se dicen de lo mismo, *se dicen del mismo límite*. Éste es *lo mismo*: la mismidad que permite determinar, en su propia diferencia, ser y Dios (PR: 149-150).

En la visión simbólico-religiosa de *La edad del espíritu* las dos tradiciones culturales del *acontecer simbólico* señalan *lo mismo*, solo que una, la poético-filosófica, señala un *principio monista*: el *ser* en forma neutral (*ser tal, lo ser, lo absoluto*), que sigue el camino de un *lógos* declarativo y apofántico. La otra tradición, la *profético-sofiológica*, señala un *principio monoteísta*, un «*Dominus personal*», que sigue la vía de un *lógos* revelado e imperativo. Se trata de un mismo «*principio*» que une a la filosofía y a la religión en su origen más prístino, que incluso en sus manifestaciones llega a experimentar una «*completa inversión*». De este modo el *carácter impersonal del ser* filosófico tiene el «*carácter personal de sus teofanías (Olimpo griego, panteón indio)*», en cambio, frente al *carácter personal del Dios* de la religión, se da un «*carácter impersonal y múltiple de sus teofanías (sekinàh judía, formas múltiples de presentarse Dios a través de la nube, la columna de luz, la zarza ardiendo)*» (PR: 150)⁵⁸³.

Para Trías, esta coincidencia en un único *principio* y la «*inversión*» en las formas de manifestación representan una *profunda vecindad*. «En cualquier caso Dios, único o plural,

⁵⁸³ Para Trías, solo «Irán» representa en ese sentido una «excepción relativa», «debida a su carácter y raíz indoeuropea, tendente a la pluralidad teofánica politeísta» (PR: 151). En esta tradición profético-sofiológica, «las irradiaciones energéticas de Ahura Mazda comparecen como un hexágono personificado de formas arcangélicas *personales*» (*Ibid.*). Sin embargo, esta «excepción», más que distinguir esta identificación entre filosofía y religión, se convierte en un indicio del origen común y profunda vecindad entre estos dos ámbitos del ser del límite.

hace referencia al carácter *personal* del ser (impersonal) [...]. En cambio el ser, o lo absoluto, asume forma neutra impersonal (ser de Parménides, *lógos* de Heráclito, absoluto de los *Upanishads*, *Nibbana* budista)» (PR: 151). De este modo, «puede, pues, afirmarse que Dios es el ser en forma personal (como yo relativo a un tú, o un tú relativo a cierto testigo humano que se dirige hacia él). Y que el ser es el sustrato impersonal de lo divino» (*Ibid.*). En cuanto al *lógos declarativo del ser*, además de «neutro», «tiende a configurarse como un saber acerca de algo», como una «*episteme* *tú*», en cambio el *lógos interpersonal de la religión* «es análogo al de toda relación *dialógica* de un yo con un tú, de un nosotros con un vosotros: una forma coloquial (por desnivelados que estén los términos *personales* del coloquio)» (*Ibid.*). En síntesis, «el ser del límite se da forma *personal* bajo la forma del Dios del límite» (*Ibid.*).

Una filosofía del límite se identifica, pues, con una forma de religiosidad relativa a un Dios del límite. En la identidad dialéctica del ser del límite y del Dios del límite hallan filosofía y religión su nexo de necesidad. Ambas se refieren a lo mismo: una en el modo neutro y «apofántico» del ser del límite, la otra en la forma de una relación personal del hombre, o sujeto fronterizo, con su Dios (PR: 151-152).

En cuanto a la ética y a la estética, también estas forman parte de un mismo *acontecer* o *variación*. Es más, según Trías, el «tiempo de la gran ocultación» (*edad de la razón*) del acontecer simbólico, no significa su desaparición, sino su presencia «en régimen de clandestinidad» (PR: 197). Hay que tener presente que la consumación del acontecimiento simbólico significa una «*experiencia espiritual*», propiamente todo un *ciclo espiritual* en ocultación del lado simbólico del espíritu (la *modernidad*). Esta *experiencia espiritual* de la consumación simbólica sobreviene, «como acontecer simbólico, en forma de encuentro de “uno consigo mismo” (a través de experiencias que rebasan o exceden todo cálculo, toda previsión “racional”)» (*Ibid.*). Son las experiencias del amor-pasión, la vecindad con la muerte y el dolor de la pérdida, son «todas aquellas experiencias en las cuales la existencia se agita y vibra, o bien se halla en la urgencia de producir giros o mutaciones en relación al *ethos*, al comportamiento, a la conducta» (*Ibid.*).

La ética, así, también es un *acontecer simbólico*. Para Trías, «en el ámbito ético es quizás donde tal acontecer se hace más patente y visible en el régimen de ocultación» (*Ibid.*). Pero esto significa, obviamente, repensar lo que por ética entendemos. Esta propuesta hace de la ética un acontecimiento: «el *genuino acontecimiento ético* del encuentro del sujeto personal consigo (con su *daímon*)». También la ética da cuenta de una *escisión*: el *encuentro* y *desencuentro* del sujeto consigo mismo. En este sentido, la ética empezaría por el imperativo socrático del conocimiento de uno mismo, «conócete a ti mismo», «pero para que ese conocimiento se produzca tiene que sobrevenir el *encuentro*: encuentro del sujeto consigo mismo» (PR: 199). Este es un «encuentro existencial» en el que se juega el *ser* o no *ser* del sujeto. Este encuentro revela un *desdoblamiento del sujeto*, «o que una parte de sí se halla distante en relación a la otra parte» (*Ibid.*).

El *encuentro ético* es una *relación presencial*, de «uno» *consigo mismo*, con las características propias de toda relación personal (comunicación, diálogo, confrontación, peleas, deseo y amor). «Se parte de la premisa, enunciada por vez primera por Heráclito, de que el *ethos* es para el hombre su *daímon* [...]. Eso significa que el *daímon* es lo que dota de oriente y de sentido a la conducta y al comportamiento, al *ethos*» (*Ibid.*). El *daímon* constituye un *alter ego*, «se presenta como un *tú* que interpela al sujeto y le conmina». «El sujeto se halla, por consiguiente, desdoblado. O mejor, se halla partido, como una moneda o medalla, una de cuyas partes constituye la principal pertenencia del sujeto (su signo de identidad), mientras que la otra

parte ha quedado como propiedad y pertenencia de ese *alter ego* que es el *daímon*» (PR: 201). La ética también halla su realización-consumación en el acontecer simbólico, en él se constituye en una *experiencia* que es tanto existencial como espiritual.

De este modo, «el propio *ethos* se decide en ese acontecimiento simbólico» como *encuentro* en el sujeto de *él mismo* con su *daímon* propio, con su ángel propio. El *símbolo* también es la *contraseña* y *determinación* de la *ética*, a la vez que de la *estética*. «Ya que, como sabía Wittgenstein, lo mismo es ética y estética. En el encuentro del sujeto con el *daímon* propio se determina a la vez su oriente ético y su norte estético. Pues el *daímon* se presenta ante el sujeto como la brújula misma de su deseo y pasión (de su erótica, de su capacidad de desear y querer)» (PR: 202). En definitiva, este *entrecruzamiento* entre barrios brota de la propia noción fundamental de *límite*. «No solo la ética y la estética se esclarecen en el marco de ese acontecer. También, y, sobre todo, el conocimiento (que es ante todo autoconocimiento)» (PR: 203).

Para Eugenio Trías, el «*acontecimiento existencial simbólico*» es fundamentalmente «*un acontecimiento filosófico*». Un acontecer que tiene su lugar de esclarecimiento y consumación en el *espacio-luz*. «Tal encuentro, que tiene por ámbito el espacio iluminado, se vive y experimenta como instante-eternidad. En dicha experiencia el sujeto consigue transfigurarse» (PR: 204-205). Es esta una «*experiencia espiritual*», la propia de la consumación simbólica, en la que se da el encaje de las dos partes escindidas del símbolo. En cierta manera es el acontecer propio de toda experiencia filosófica, religiosa, ética y estética. Naturalmente, cabe el desencuentro, la cesura, como ya se atestiguó en el propio acontecer simbólico-religioso, pero, también desde la experiencia de este *quartier*, cabe la *experiencia de la gracia*. «*La experiencia espiritual es, en efecto, la experiencia de la gracia*» (PR: 206).

Pero esta *experiencia espiritual* tiene su origen en un *acontecer simbólico* y, por tanto, es una realidad marcada por la *unión* y *escisión* propia y esencial del símbolo. «Tal encuentro puede experimentarse y vivirse sólo de forma fragmentaria, ya que algo del sentido del símbolo se cierra a toda posible apropiación (dándose con ello razón al carácter siempre enigmático y misterioso que todo símbolo posee)» (PR: 207). Una *experiencia* esencial del *límite*: como espacio-luz e instante temporal que se puede experimentar tanto en las situaciones «*límite*» como en la *experiencia mística, profética, poética y filosófica*⁵⁸⁴. Es este el sentido profundo de la rehabilitación del *símbolo* en su esencia, «el símbolo no “representa” nada, ya que el acontecer simbólico es un acontecer existencial: tiene que ver con el ser, con la existencia (no con el “mundo como representación”)» (PR: 209)⁵⁸⁵.

La *experiencia espiritual* del *acontecer simbólico* revela, finalmente, la *dimensión erótica* de la *existencia*. «El sujeto que soy (que somos) no es un sujeto que elige en y desde su voluntad en relación a posibilidades que se ofrecen a su entendimiento» (PR: 211). Tal sujeto es más bien un *sujeto investido de eros* en el que la *consumación* o la *cesura* no depende de la voluntad del sujeto, sino de una *decisión erótica*, pero, asimismo, pertenece al orden del espíritu, al «orden de la gracia», «el orden carismático en el cual las “elecciones” no dependen del mérito ni del esfuerzo» (PR: 212). Desde luego importa una *disposición*, pero no es lo más

⁵⁸⁴ «En principio todo sujeto, todo hombre, toda persona es capaz de experimentar ese acontecer existencial que abre la propia vida a la dimensión del *espíritu*. Por espíritu ha de entenderse aquella fuerza (huracanada, tormentosa) que desarraiga radicalmente al sujeto de su situación corriente y cotidiana de perfecto asentamiento en una identidad, en un marco familiar y social de referencia, en un mundo perfectamente conocido, interpretado, generando en él un posible movimiento de *giro*, de conversión o revolución (en el sentido físico del término), de manera que el sujeto se mueva ciento ochenta grados alrededor de sí y se prepare, en virtud de esa *epistrofé*, para un encuentro consigo (con su propio *daímon*)» (PR: 208).

⁵⁸⁵ «Cuando se pronuncia la palabra símbolo se imagina siempre un “algo”, una *quididad*, un objeto o una cosa. Padece esta palabra el peso tremendo de nuestro imaginario sustancialista. Hay que aprender a pensar el símbolo en forma verbal, la que remite al verbo *sym-ballein*, o que se le refiera a la acción, al acontecer verbal de *sim-balizar*, o del “lanzar conjuntamente” las dos partes fragmentadas de la moneda o medalla» (PR: 209).

determinante. «La dimensión *erótica* del sujeto es una dimensión mucho más honda y radical de la subjetividad que el *sujeto de la voluntad* o que el *sujeto de la ratio*» (*Ibid.*).

El conocimiento de la consumación simbólica en el sujeto es un «conocimiento existencial», una «gnosis», previa a toda «episteme», pero también a toda «conciencia representativa», «libre voluntad» o «libre albedrío». «El *ego* que inviste el deseo es previo y más determinante que el *ego volo* capaz de autodeterminarse o el *ego cogito* (capaz de fundar la *ratio*, y la *episteme*, en la autorreflexión sobre sí)» (*Ibid.*). Este *conocimiento existencial* constituye la *experiencia fronteriza*, la experiencia propia del sujeto del ser del límite, ese acontecer en el que tiene lugar la *cita* simbólico-religiosa entre la presencia sagrada y el testigo. Es el «emparejamiento *intersubjetivo*» en el que se produce la consumación simbólica, que hace de esta una *experiencia espiritual*, que es igualmente el «espacio-luz» del *límite*.

El espacio-luz es el «lugar de acontecimientos radicales y absolutos. En él acontece la conversión de la existencia en encaje simbólico, o la trasfiguración del ser en símbolo, o la producción de la verdad (que es esa conformidad y *conversio* del ser del límite en *lógos* simbólico)» (PR: 214). De este modo, las categorías simbólicas son igualmente filosóficas u ontológicas. «Modos o formas que enuncian, desde las distintas medidas o dimensiones del símbolo, esa mismidad que “verifica” la conversión del ser (del límite) en *lógos* (simbólico)» (PR: 215). En definitiva, la *experiencia espiritual* revela el nexo profundo entre el *ser* y la *existencia* –ámbito de la filosofía– y el acontecer simbólico y su *lógos* religioso-sagrado. La experiencia espiritual es también del ser del límite, pero más radicalmente del «límite» por el que el «ser» y «Dios» son «del límite» (*ser del límite* y *Dios del límite*⁵⁸⁶). Esta es una idea tan

⁵⁸⁶ La noción de «Dios del límite» es una idea que forma parte de la esencia misma del pensamiento limítrofe y, a la vez, en vecindad con la reflexión teológica. El «Dios del límite» halla esta adjetivación o especificación «*del límite*», en el sentido de que «presencia y testigo constituyen en su compleja relación una *existencia limítrofe* y *fronteriza* sublimada en el registro *simbólico*» (PR: 139). De este modo el hombre puede ser partícipe de este *acontecimiento* que lo hace «fronterizo», y «Dios», igualmente, y de ahí que sea «Dios del límite». En este sentido, el *ser* «*del límite*» es *mediación* entre los cercos «disimétricos» *hermético* y del *aparecer*. En cuanto a *Dios* «*del límite*», es la presencia sagrada que *sale de su ocultación* y «accede al límite del mundo y del testigo». Por eso la *cita simbólica* constituye una «*experiencia espiritual*». «Se trata, pues, de un emparejamiento *intersubjetivo* en el cual se produce el encuentro, la comunicación y finalmente el *encaje* simbólico entre lo sagrado y el testigo: tal es el “sujeto del ser del límite”» (*Ibid.*). En el «límite» ser y Dios coinciden y establecen el *sujeto del ser del límite* o *sujeto de la cita sagrada*. Es esta una auténtica «*ontoteología*», como el propio Trías lo afirma de *La edad del espíritu*: «la ecuación asumida del *ser* y de lo *divino*, cuya raíz investigo en dicho libro, remontándome a la doble tradición que nos determina, la filosofía griega y la profético-sapiencial (judía bíblica), pone las bases firmes de esta orientación» (*Ibid.*). En esta obra mayor del barrio de la religión, según Trías, investiga «tanto lo que puede *decirse* (en forma de *categorías*) sobre el ser como sobre Dios. Las categorías que voy tramando y trabando –asegura–, a través de un enfoque metodológico donde cruzo el tratamiento fenomenológico y la estructura, lo son tanto en relación al ser o a Dios. Son, a la vez, categorías *ontológicas* y genuinos *nombres de Dios*» (*Ibid.*). Pero es «Dios del límite», porque es propiamente como un *abajamiento*, una «*kénosis*» de Dios. Esta es una idea radicalmente teológica: *Dios se limita para que se dé el encuentro* o el *ser del límite* triasiano (esta es la *teología neotestamentaria*, especialmente *Paulina*: Dios, en Cristo, «mediador y plenitud de toda la revelación», se ha abajado para hacernos partícipes de su naturaleza divina). Por una parte, significa un *ascenso* por parte del testigo al cerco fronterizo: «a ese último límite o confín de su mundo en donde puede comparecer, como presencia y palabra, lo que del Dios del límite llega a revelarse» (PR: 152). Pero, igualmente, es el *abajamiento* o *kénosis* del «Dios del límite» que *desciende* «de su inaccesible morada en dirección a la frontera en la cual el mundo habitado por el hombre puede comunicar con el ámbito trascendente en que subsiste el Dios del límite» (*Ibid.*). En esta visión ontoteológica, «en esa *relación presencial*, o en ese encuentro, al tiempo que el Dios del límite se revela, el hombre halla el sustento de su ansia de sentido en relación a su *ethos*. Dios precisa del testigo como del espejo en el cual, al reflejarse, obtiene de sí una forma, una determinación formal. Y el hombre halla en esa forma reflejada de Dios (en su propio testimonio) el horizonte de su *ethos*, o el fin que orienta su conducta» (*Ibid.*). Aquí el hombre es «límite de Dios»: «el testigo humano es ese límite o frontera divina que permite a Dios salir de su condición de “Dios del abismo y del silencio” y darse a sí mismo forma e idea inteligible, palabra, verbo, presencia» (*Ibid.*). En la teología cristiana, por ejemplo, ese camino del *descenso* y del *ascenso*, lo representa el «Hijo del hombre». En definitiva, este *ascenso-descenso* es una *autolimitación del Dios del límite*, sin esta no sería posible el encuentro y el ascenso del «*humilis*». «Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano» (Concilio Vaticano II, *Dei verbum*, BAC: Madrid 2002, p. 171): «el ascenso del *humilis* a esa condición limítrofe y fronteriza es la condición que permite y hace posible dar testimonio presencial, verbal o escrito, de ese Dios del límite que se revela» (PR: 154). Pero, en esta ontoteología, «en dicho encuentro, o relación presencial, a la vez que Dios se hace presente, y se comunica en la forma verbal, el testigo se “humaniza” (asume esa forma divina que es la antropomorfosis inmanente al ser revelado del Dios del límite)» (*Ibid.*). *Dios se hace relativo*

intempestiva como fecunda, que tiene su fundamento en el «límite», pero que se ofrece de un modo amistoso, desde la *filia*.

En SÍNTESIS, con *La edad del espíritu* estamos ante una *teoría de la historia y una filosofía de la religión*: «es una teoría de la religión no concebida de modo abstracto sino proyectándose en la historia de la humanidad»⁵⁸⁷. Constituye un «gran relato» del acontecer simbólico-religioso del hombre (primero y segundo libro) y una «teoría de la modernidad» en clave religioso-espiritual (tercer libro). Naturalmente, con esta división se trata de edades, ciclos y eones desde una visión propia del acontecer simbólico y espiritual que, por tanto, no compone un relato histórico en sentido estricto, ni una historia de la filosofía, pero sí una «*filosofía de la historia*». En definitiva, propone una «*arqueología* de los principales movimientos de ideas que han generado desde las grandes religiones mundiales hasta los principales movimientos filosóficos» (PR: 67).

La edad del espíritu ofrece una *variación* filosófica –diacrónica e histórica– del barrio religioso que abarca la historia de la humanidad, especialmente en el ámbito occidental y que concluye con la idea de una *tercera edad*, la «*edad del espíritu*», en la que *idea* filosófica y *símbolo* religioso confluyen en una síntesis. Subyace en toda la obra una *teleología inmanente*, a la vez, la idea de la *recreación* de un mismo Tema en diversas variaciones (*principio de variación*). La conjunción de estas dos perspectivas («*teleología inmanente*» y «*recreación*») *representa* igualmente una *prueba para todo el pensamiento limítrofe*. La *recreación de los dos ciclos*, así como el despliegue de la *septena categorial* con sus respectivos eones –en la que una categoría se enlaza con la siguiente y que constituyen determinaciones parciales que apuntan necesariamente a una síntesis consumativa, constituida por la *categoría de consumación* o séptima categoría– representa la puesta a prueba del *sistema categorial* y del *principio de variación*. «Es un libro a la vez sistemático e histórico»⁵⁸⁸.

El *principio de variación* es, así, una «mediación entre el orden y el acontecimiento, o entre la unidad y la variedad» (EE: 503). En este despliegue, lo que se llama «“singladura” o “eones” responde en propiedad a ese principio, cuyo modelo es musical. En música la *variación* presupone siempre un tema que se va recreando una y otra vez, manteniendo siempre una unidad estructural en la variedad de sus formas de aparecer» (*Ibid.*). Este *principio* es propiamente el fundamento de la «verdad filosófica» limítrofe («*tercer giro*» de la «*espiral reflexiva*»). Comprende la *recreación del ser* en diversos ámbitos (filosofía, ética, religión, estética), pero también en diversos eones históricos. Es esto lo que se lleva a cabo en *La edad del espíritu*: la *variación del ser* desde el *quartier de la religión*.

El *principio de variación* hace posible que *idea* y *símbolo* confluyan como dos modos de una misma realidad: un «arquetipo». Pero, además, haría posible que las tradiciones filosóficas y religiosas tuvieran «en ese principio una plena armonía sintética, verdadera *armonía oppositorum*» entre la *teleología inmanente* –propia de las tradiciones religiosas y su concepción del tiempo y de la historia como *historia de salvación*– y las tradiciones filosóficas y la idea temporal e histórica del «*eterno retorno*». Es esta dimensión temporal la que le confiere dinamismo y vitalidad al límite, *potencia recreadora*. De este modo la reflexión sobre la religión no constituye un apéndice limítrofe, sino una *exploración* que pertenece a la esencia

al hombre, por eso «humanizar significa, aquí, ascender a esa condición limítrofe y fronteriza que es inmanente al ser de Dios. Equivale a divinizarse, o hacerse acorde con el *ser del límite* inmanente al ser divino» (*Ibid.*). Es un *doble movimiento*, «descenso divino» y «ascensión humana», por el que se establece una «relación dialógica, una co-relación en la cual cada uno de los términos (hombre, Dios) se derrumba en la inanidad y en el vacío sin referencia a otro término» (PR: 155). Es esta una *ontoteología* que, sin asumir un compromiso religioso específico, no obstante, ofrece una cercanía y diálogo con la teología, propia de un *pensar desde la amistad* que, sin embargo, es una idea que pertenece a la esencia misma de la filosofía del límite y que Trías expone sin complejos.

⁵⁸⁷ E. TRÍAS, «Prólogo», en *Creaciones filosóficas I, o.c.*, p. XXIX.

⁵⁸⁸ *Ibid.*

misma de su fundamento. Se podría decir así que *La edad del espíritu* es una «*variación*» de la *filosofía del límite*, solo que proyectada en la historia y desde la posición y claves propias del barrio de la religión⁵⁸⁹.

En cuanto a la septena categorial, *La edad del espíritu* «proyecta el juego de las categorías» de la *razón fronteriza*. Aquí la teoría del conocimiento limítrofe es puesta a prueba. Constituye el «*experimentum crucis*» (*conjunción* horizontal y vertical) que recrean y caracterizan *lo sagrado* en diversos eones históricos (la *cueva* como *santuario*, los relatos cosmológicos de Egipto y Mesopotamia, la *cita* en las religiones de india-Grecia e Irán-Israel, la revelación del *lógos* en dos grandes áreas culturales: área poético-filosófica y área profético-sofiológica, la *clave hermenéutica* de la configuración del cristianismo, el *sustrato sagrado* y *santo* que subyace en el islam y la *consumación simbólica* al final de la Edad Media). A partir del segundo libro se hace una «drástica reducción» *geográfica e histórica* al «marco del “mundo occidental”». A partir de aquí el relato se hace occidental.

Por lo que respecta al tercer libro, «De la razón al espíritu», corresponde al «segundo ciclo». Tras la consumación simbólica se descubre el *límite*, el *cerco limítrofe* y la *condición fronteriza*. El sujeto de tal revelación es el «espíritu», solo que por su propia esencia y naturaleza «surge como un relámpago de esplendor y de belleza; pero inmediatamente se oculta» (EE: 259), dando así lugar al *tiempo de su ocultación*. Asimismo esta apelación al «espíritu» no representa la noción del idealismo alemán ni una vuelta de la religión en sentido tradicional. «Se trata de que el vínculo con lo sagrado sea mediado por un concepto de símbolo, o de conjunción simbólica, que pueda ser armónico con una razón fronteriza que tiene en el límite su fundamento»⁵⁹⁰. Un «fundamento en falta».

De este modo el *ciclo* que sigue a la consumación simbólica se llama «*ciclo espiritual*». Se trata de un «repliegue» que, no obstante, desencadena igualmente un despliegue categorial. Sin embargo, en cuanto *ciclo del espíritu* –aunque son las mismas categorías ontológicas– la clave ahora es *espiritual*. En este sentido los *eones* que les corresponden, como épocas históricas, la *matriz espiritual* paradójicamente la constituye la *consumación simbólica*. Le sigue el Renacimiento como configuración de un *cosmos*. La *cita* tiene lugar en la Reforma, en la que se constituye una *comunidad espiritual* en detrimento del simbolismo, el *lógos* lo caracteriza la «revelación de la razón» a partir del pensamiento cartesiano.

En cuanto a la quinta y sexta categorías espirituales, las *claves hermenéuticas* están significadas especialmente en las críticas kantianas. El *sustrato místico* lo representará el Romanticismo. La obra nos sitúa al final en una tesitura que bascula entre la «cesura trágica y la consumación espiritual». Aquí tiene lugar la *conclusión* de *La edad del espíritu*. Estamos a las puertas de una tercera edad que conjugará plenamente el *símbolo* e *idea* como *realidad espiritual*: la *edad del espíritu*. A esta tercera edad se propone una «*religión del Espíritu*» como *religatio ideal* de esta *consumación espiritual* que significaría una «síntesis de razón y símbolo, o de inconsciente simbólico y de consciencia racional» (EE: 321). Sin embargo, el contexto actual es el de una cesura radical entre el eón romántico y este eón de consumación que por de pronto es más un «*horizonte ideal*».

Representa así una *narración ecuménica* sobre un fenómeno universal ineludible en la reflexión filosófica. Su intención es la de un «trazado ecuménico» que permita una visión global de la revelación religiosa, a partir de las diversas revelaciones fragmentarias, y en cierta manera, determinaciones relativas a la *consumación simbólica*. Es, igualmente, una *propuesta de ecumenismo* entre las tradiciones filosóficas y religiosas. Se trata, obviamente, de un *horizonte ideal*, a la vez que el *anhelo* de un «mundo ecuménico, en las cuales esas tradiciones pudiesen

⁵⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. XVI.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. XXXVI.

llegar a converger, tal conjugación sintética podría ser posible, facilitándose el curso y desarrollo de una *edad del espíritu* como realidad histórica efectiva» (EE: 505). Esta es la conclusión y propuesta final: una «*edad del espíritu*» a la cual le corresponda una *religión del espíritu*. Esta *edad* sobrevendría tras la *consumación* de la séptima categoría de este segundo ciclo. Categoría que representa el eón específico de la *edad del espíritu*.

La anhelada séptima categoría, que por ahora es un *horizonte*, significaría el «*status propio*» del espíritu en camino a una nueva edad. «Tal época, si bien no puede traer consigo la plena y total realización de esa Idea o Ideal (que exigiría trascender las condiciones del tiempo y de la historia), puede en cambio ser asumida por una consciencia lúcida y despierta en relación a la posible dominación y hegemonía sobre la trama de aconteceres y experiencias» (EE: 505). En este sentido, *La edad del espíritu* es una *toma de conciencia* de esta nueva realidad que se plantea en un *horizonte de consumación*. Significa hacer consciente que razón fronteriza y mediación simbólica son igualmente relevantes y necesarias. Es esta una *espiritualidad* que reconcilia a la razón, «autoconsciente de su razón fronteriza», con el suplemento simbólico, igualmente secularizado (*inteligente y libre*).

La consumación espiritual deriva del propio despliegue categorial, tanto como *variación*, como *teleología inmanente* religioso-simbólica. El despliegue categorial espiritual conduce necesariamente a la consumación de la séptima y última categoría que daría lugar a una nueva edad y a un nuevo despliegue o recreación: la propia de la *edad del espíritu consumado*. La época de esta séptima categoría significaría, así, un eón en el cual se diera «*revelación* a esa asunción plena de la conciencia del carácter de *polo* de atracción tonal de ese *status espiritual*. Una época que a esa *revelación* (en la que pudiese darse forma a la *religión del Espíritu*) siguiera la “reflexión” (“racional”, o filosófica) que fuese acorde y conforme con esa revelación religiosa» (EE: 505). Este es el punto de llegada y propuesta de esta larga exploración: el anhelo de un *espíritu consumado* en sus dimensiones de idea y símbolo y la apuesta por una «*espiritualidad*» fronteriza que signifique una «plusvalía de sentido».

Pero esa revelación de la consumación espiritual, o de la séptima categoría del espíritu, exigiría una lenta y paciente determinación (categorial y eónica) de cada una de las mónadas espirituales, redefinidas y recreadas en y desde la peculiar hegemonía que establece el espíritu en su condición de *acto consumado*. Luego ese Fin alcanzado, esa *entelequia*, lejos de cerrar la trama del acontecer o de poner punto final al curso histórico, abriría un nuevo ciclo de aconteceres y de experiencia en las cuales deberían ser reveladas y reflexionadas todas las categorías, materia, mundo, presencia, *lógos*, etc., en y desde ese *acto consumado* de naturaleza finalística que constituye la revelación del Espíritu como *entelequia* (EE: 505-506).

¿Qué significaría esta consumación espiritual? Significaría la *reconciliación entre razón y símbolo*. Es la consumación del espíritu que termina manifestándose en su dimensión simbólica, ocultada durante la hegemonía de la razón, pero también una redefinición de la razón que se sitúa más allá del cerco del aparecer, como *razón fronteriza del ser del límite*. No obstante, se trata de un «*horizonte ideal*». Nuestro tiempo es más bien el de una *cesura dia-bálica* entre eones. Un «*entre*» que, en lugar de sintético, es más bien *nihilista*, haciendo imposible por ahora este horizonte de consumación. Una *cesura* que significa «la gran prueba del espíritu» frente al nihilismo que niega todo horizonte. La propuesta de la «*religión del Espíritu*» es, propiamente, la *religación* entre filosofía y religión que se correspondería con esta nueva *tercera edad* del *espíritu consumado*. Unidad que, por de pronto, solo representa una *entelequia ideal*.

Esta *religión del espíritu* representa la propuesta filosófica final del barrio religioso. Propuesta que es, igualmente, *secularización* y «corrección» de la razón y *rehabilitación* y «redefinición» del símbolo religioso. De aquí que se pueda definir esta *religión* como una *religatio espiritual entre Razón y Símbolo* (filosofía y religión), marcada por la inteligencia y la libertad propias de la Ilustración, pero al mismo tiempo una razón que se ha situado en su ámbito propio como *razón limítrofe*. Representa una *religatio de convivencia* entre estas dos formas de proyección o variación del límite. Como *pensar filial* constituye un compromiso ético en lo que propone, pero también en la coherencia de su propia reflexión o *modo* de proponer.

3.4.4 La Navidad como evento fronterizo. *Excurso*

La Navidad cristiana celebra el nacimiento de Jesús en la Palestina del siglo I de nuestra era. Esto hace de Jesús un ser histórico desde su nacimiento hasta su muerte, con una vida concreta como la de cualquier hombre de su tiempo. Su vida no solo forma parte principal del Nuevo Testamento, sino que también se encuentra mencionada en fuentes extrabíblicas como las *Antigüedades judías* (libros 18 y 20) de Flavio Josefo y en los *Annales* (libro 15) del historiador romano Tácito, ambos del siglo I de nuestro tiempo cristiano. Sin embargo, este «Jesús» representa para la revelación cristiana la *encarnación de Dios*. La fe cristiana profesa, interpreta, asume y celebra este nacimiento como el cumplimiento de las promesas judías sobre el Mesías, el Ungido, el Cristo. Es una *espera* que recorre toda la tradición veterotestamentaria, pero que se afirma de modo especial en la literatura profética.

La liturgia cristiana celebra durante el año esta *espera mesiánica* en un ciclo litúrgico que precede justamente a la celebración de la Navidad y con el cual se inaugura el año de la Iglesia. Tiene el nombre de «adviento» («*adventus*», *llegada, venida*) y su fin es preparar la celebración del nacimiento de Jesús. Durante este tiempo de espera y preparación en las celebraciones litúrgicas resuena la «voz» de los profetas que anuncian la *llegada inminente del mesías* o, de otro modo, los *tiempos mesiánicos*. En la liturgia dominical se proclama de modo especial el libro del profeta Isaías, pero también otros como Jeremías, Miqueas y Baruc. La importancia de Isaías radica en la idea central de la espera del tiempo del «*Emanuel*», es decir, de «Dios con nosotros». De este modo la Natividad celebra que este tiempo ha llegado. Es la *salvación de Dios*, el propio nombre «Jesús» significa «Dios salva». En definitiva, esta fiesta cristiana afirma que Jesús es el *mesías*, Dios *encarnado*, la *salvación* divina. Él es, por tanto, *Jesucristo*, nombre compuesto que indica que ese «Jesús» histórico es también el «Cristo» (traducción latina del término «mesías» hebreo)⁵⁹¹.

Aquí nos situamos en el centro y fundamento de la fe cristiana, lo que Karl Rahner llama «dogma fundamental del cristianismo», porque este hombre que nació al comienzo de nuestra era es también Dios, «perfecto en la divinidad, y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre» (*Concilio de Calcedonia*). ¿Cómo se da esta «unidad»? ¿Qué representa esta *unidad* Dios-Hombre? La unidad recibe el nombre de «unión hipostática» por la que «Jesucristo posee dos naturalezas, la divina y la humana, no confundidas, sino unidas en la única Persona del Hijo de Dios»⁵⁹². Pero esta *unión* representa igualmente la «*potencial*» divinización de todos los hombres. Es decir, en «Cristo», que participa de la «condición humana», también está la *posibilidad* de que el hombre descubra su vocación divina.

La liturgia cristiana celebra este *acontecimiento* como un «maravilloso intercambio», «porque, al asumir el Verbo nuestra debilidad, no solo asume dignidad eterna la naturaleza

⁵⁹¹ «Jesucristo es un nombre compuesto de dos palabras: Jesús (“*Y’sûa*” Yahveh salva) y Christós (Cristo, unido: traducción griega del hebreo *maschiah*, mesías)» (G. IAMMARRONE, «Jesucristo», en L. PACOMIO (dir.), *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Verbo Divino: Navarra 1995).

⁵⁹² *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (CEC), Asociación Editores del Catecismo: Madrid 1992², n. 481.

humana, sino que esta unión admirable nos hace a nosotros eternos» (*Prefacio III de Navidad* de la liturgia católica). Como se ve, la liturgia celebra, vive y refleja la reflexión teológica sobre la encarnación, verdad fundamental de la revelación cristiana. Todo esto tiene una impronta y lindero singular en los primeros concilios cristianos. Dios se ha hecho hombre «*por nosotros los hombres y por nuestra salvación*» (Credo Niceno-Constantinopolitano), «*para que nosotros conociésemos el amor de Dios*», «*para ser nuestro modelo de santidad*», «*para hacernos “partícipes de la naturaleza divina”*». Todo esto es la «encarnación» que celebra la Navidad: «*el misterio de la admirable unión de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en la única persona del verbo*»⁵⁹³. Este dogma corresponde al artículo 3 del símbolo de la fe cristiana contenido en el *Catecismo de la Iglesia católica*.

La Navidad cristiana celebra el misterio de la «encarnación de Dios» e igualmente la «vida divina» de la cual puede participar todo hombre⁵⁹⁴. La «encarnación» como don absoluto, amoroso y gracioso de Dios es el fundamento culminante de la revelación cristiana. De hecho, la «resurrección» tiene sentido porque ha acontecido primero la «encarnación». Se podría decir que *la resurrección apunta fundamentalmente a la escatología: el destino del hombre y del mundo al final de los tiempos*. Jesucristo es «*el primogénito de entre los muertos*» y «*principio de nuestra propia resurrección*». Jesucristo es *modelo ejemplar (cabeza)* para que «*nosotros, miembros de su cuerpo, vivamos en la esperanza de estar un día con él eternamente*». Así, en cuanto «*verdadero Dios y verdadero hombre*» en la unidad de una misma «Persona», «*es el único mediador entre Dios y los hombres*»⁵⁹⁵.

Sin embargo, a la luz de esta escueta *crisología fundamental de la encarnación* que ha tomado como pretexto la fiesta de la Navidad, ¿puede representar «Jesucristo» un *modelo ejemplar* del *fronterizo* triasiano? Más concretamente, ¿pudo ser fuente de inspiración en la especulación sobre la *condición fronteriza* del hombre? En definitiva, ¿subyace en la antropología *límitrofe* una «*cripto-crisología*»? ¿Encarna Jesucristo un *modelo ideal* o *arquetipo* (como el teológico) en la *condición fronteriza*, *acontecimiento límitrofe ejemplar*? ¿Podría significar el pensamiento *límitrofe* una *respuesta filosófica, ecuménica, dialogal, incluso existencial* a la «encarnación del Logos» teológico, lo que Rahner describe como un «sí a Cristo»⁵⁹⁶, que según su propia lectura no supone necesariamente una confesión explícita de la fe? Es decir, ¿al Dios que se revela «encarnándose» y manifestándonos nuestra potencial *condición divina* en un sujeto concreto, «*universale concretum*», el hombre *puede responder* viviendo su *condición fronteriza*? ¿Es esto una «*crisología filosófica*»? Todo esto es lo que queremos reflexionar con «*la Navidad como evento fronterizo*».

Para llevar a cabo esta reflexión, en primer lugar, nos fijaremos en el concepto de «*revelación*» según la teología cristiana. En segundo lugar haremos un esbozo de la «*crisología trascendental*» de Karl Rahner, básicamente la que expone en el *Curso fundamental sobre la fe* (1976), «*obra de madurez*» y «*síntesis*» teológica. Finalmente centraremos nuestra atención en Eugenio Trías, fundamentalmente en un breve apartado de *Por qué necesitamos la religión* (2000). Pensamos que en «*El Dios del tiempo*» subyace una idea de «encarnación» que inspira la definición de la «*condición fronteriza*», pero quizá también la propia idea de «*ser del límite*», y del propio «*límite*» como «*pedra angular*». Pensamos igualmente que en *Lógica del límite* (1991), en la interpretación de locución bíblica «*mi reino no es de este mundo*», propuesta como

⁵⁹³ *Ibid.*, n. 483.

⁵⁹⁴ «Dios misericordioso, hoy que nos ha nacido el Salvador del mundo para comunicarnos la vida divina, te pedimos que nos hagas igualmente partícipes del don de su inmortalidad» (*Oración después de la comunión* de la misa de Navidad de la liturgia católica).

⁵⁹⁵ Cf. CEC, nn. 456-483.

⁵⁹⁶ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder: Barcelona 2007, p. 168.

«*proposición hermética*», está esbozada explícitamente una meditación que es propia de la cristología fundamental.

Sin embargo, y aquí radica la importancia de la teología rahneriana, pensamos igualmente que esta idea cristológica no se fundamenta en la reflexión teológica cristiana sin más adjetivo, menos en la *teología tradicional*, especialmente la anterior al Concilio Vaticano II (1965), sino que esta especulación tiene su inspiración en una meditación como la «*trascendental*» del teólogo alemán. Una novedad radical puesto que podemos decir también que en Trías no encontramos una familiaridad explícita con la obra rahneriana⁵⁹⁷, aunque sí con algunos teólogos contemporáneos cuyas reflexiones siguen o se inspiran en la reflexión, giro y *hermenéutica* que propone el teólogo de Friburgo o que se inscriben en este movimiento renovador de la teología del siglo XX, del cual Rahner es un paladín.

Así podemos interpretar las referencias en la obra triasiana a teólogos católicos como Daniélou, Congar, de Lubac, Küng, Tilliette, Brown, Schlökel, Rovira Belloso o Pikaza, entre otros, y desde luego la presencia de los grandes teólogos protestantes como Bultmann, von Rad, Käsemann, Cullmann, Charles Harold Dodd o Joachim Jeremias⁵⁹⁸. Hay que añadir que esta es la fuerza del pensamiento rahneriano. Su gran potencia especulativa ha inspirado, lo sepan o no, muchas reflexiones que van más allá de las específicas teológicas. Quizá porque su pensamiento «parte siempre de los problemas que nos angustian en nuestra vida cristiana y de la temática de los pensadores de hoy, igualmente preocupados de lo concreto y de lo actual». Esta es la «fuerza de sugestión» y originalidad del que fuera discípulo de Martin Heidegger.

En cuanto a esta reflexión, aunque se plantee en tres apartados diferenciados, el desarrollo buscará y suscitará –desde el principio– las posibles familiaridades y sintonías, préstamos y justificaciones, empatías y críticas entre estas tres posibilidades. Una mirada reflexiva que puede ser muy interesante no solo como manifestación del pensar amistoso y en compañía que caracteriza la filosofía triasiana, así como el *inclusivismo* rahneriano, sino porque la pretensión que tenemos aquí es la de establecer una *analogía rahneriano-triasiana* y, por tanto, *filosófico-teológica*, pero más radicalmente del «arquetipo» por el que *idea y símbolo pertenecen a una unidad*, o son *dos modos de decir una misma realidad*. En definitiva, *un ejercicio reflexivo que confirmaría la pista triasiana sobre la unidad arquetípica limítrofe* (en el caso de que tomemos la «cristología trascendental» como lo propio del *símbolo* y que se pueda mostrar que constituye una analogía con el pensamiento triasiano).

3.4.4.1 *Teología de la revelación*

Con la reflexión sobre la «encarnación» entramos teológicamente en la definición de «revelación». La Navidad es la *afirmación de la fe cristiana* de que «Dios habló a nuestros padres en distintas ocasiones y de distintas maneras por los profetas. *Ahora en esta etapa final nos ha hablado por el Hijo*» (DV: 4)⁵⁹⁹. *Dios se revela en el Hijo y el hombre puede acoger esta revelación*. Es una manifestación amorosa marcada por la bondad y sabiduría de Dios. Se

⁵⁹⁷ En todo nuestro estudio solo hemos encontrado una referencia explícita de Eugenio Trías a la obra rahneriana. Y se trata justamente del primer libro de su fecunda reflexión, «el trabajo doctoral en filosofía, nunca concluido». *Espíritu en el mundo (Geist in Welt, 1939)* es una interpretación del pensamiento tomista que se define como «metafísica del conocimiento finito». Escrito que Trías cita en *La edad del espíritu* al final de la *consumación de ciclo simbólico*, pero justamente en su momento de «*cesura día-bálica*» que da lugar a un nuevo ciclo. La obra es mencionada como testimonio de la *ruptura de la armonía simbólica* que se da entre inteligencia y sensibilidad y que se percibe en la reflexión del Aquinate, de ahí que Trías la defina como «un estudio sobre Tomás de Aquino» (EE: 302).

⁵⁹⁸ Aunque la referencia triasiana a la teología protestante es evidente y constatable, sin embargo, no se puede justificar una lectura limítrofe a partir de la visión protestante. La sensibilidad de esta reflexión teológica está centrada en la Escritura (fiel al principio de *sola scriptura*). Podríamos decir que una especulación sobre la «encarnación» que pueda influir en la concepción de la condición fronteriza es más plausible a partir de la reflexión dogmática (*simbólico-religiosa*) cristiano-católica.

⁵⁹⁹ «Constitución “Dei verbum”» (DV), en *Concilio Ecueménico Vaticano II. Constituciones, decretos y declaraciones*, BAC: Madrid 2002.

trata de la plenitud de la *revelación que encarna un hombre concreto, Jesús*, «hombre enviado a los hombres» (*Ibid.*). Para la teología cristiana Cristo es «mediador y plenitud de toda la revelación» (DV: 2). Pero es una «revelación» que es histórica, pedagógica, progresiva. Este carácter se manifiesta en la propia creación como manifestación amorosa de Dios.

Por lo que respecta al hombre, la revelación implica necesariamente que haya alguien con la capacidad de *escuchar* que condiciona también la idea de *respuesta*. «*Obedecer*» («*hypakouein*») en su origen etimológico deriva de «*akouein*», que es «escuchar»⁶⁰⁰. Alguien que pueda escuchar la «Voz» de Dios (afirmación teológica que evoca la «voz» de la ética triasiana proveniente del «cerco hermético»). Este *sujeto-destinatario* de la revelación es radicalmente el hombre. Es el sentido profundo del «oyente de la Palabra» debido a su «potencia obediencial» o «experiencia trascendental» de la teología rahneriana, pero fundamentalmente de la palabra creadora, el «Shemá Israel» (Dt 6,4) y la «encarnación del Verbo». Es también la razón por la que la teología dogmática cristiana sostiene que Dios puede ser conocido por la razón natural (*Dei Filius*, c. 2⁶⁰¹). Se podría decir que para la reflexión cristiana «hay una correlación entre lo que el hombre busca –el bien, la felicidad, la verdad– y lo que la revelación ofrece»⁶⁰².

La fe viene a ser el correlato humano a la revelación divina: *creer* no es algo impuesto, es don de Dios, pero está en conformidad con la naturaleza humana. Teológicamente el hombre tiene la «*potencia obediencial*» que le orienta radicalmente hacia Dios. Aquí encontramos un elemento que de entrada parece muy propio del pensamiento limítrofe y, sin embargo, forma parte de la meditación teológica. La *respuesta* a la revelación tiene el nombre de *obediencia*, por la que el hombre «se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece el “homenaje total de su entendimiento y voluntad”, asistiendo libremente a lo que Dios le revela» (DV: 5). En este punto no se puede olvidar lo que hemos esbozado más arriba, «el concepto de *obediencia*, tanto en los idiomas semíticos como en los indogermánicos, se deriva de la palabra “oír”, y significa siempre la disposición a escuchar las manifestaciones de los demás y a seguir su voluntad»⁶⁰³.

En este mismo sentido del vínculo íntimo y condicional de la «escucha/obediencia» de la fe, Marconcini sostiene que su comprensión exige la superación de dos mentalidades. La primera, nuestra mentalidad moderna que considera la «autonomía» como un gran valor y por tanto rechaza la idea de una obediencia heterónoma. La segunda, un pensamiento derivado de la filosofía helenista, «en particular del neoplatonismo, que hace consistir la perfección en la renuncia a la propia voluntad y en la confianza a la autoridad instituida por Dios», con lo cual se restringe la obediencia como «cumplimiento de la voluntad de otro» y «ejecución de la orden o del mandato». Esta última idea supone que cualquier autodeterminación inteligente y libre por parte del hombre significa rechazo a Dios.

La obediencia en un clima de alianza es, por el contrario, un modo de estar en la intimidad de la amistad con Dios, una tendencia a vivir como él y –según recuerda la palabra griega *hipakoé* y el latín *audire/oboedire*: oír/ obedecer– supone el escuchar. Escuchar (Is 1,10; Jer 2,4; Am 4,1) es la actitud activa de la persona (Éx 33,11; 1 Sam 3,9; Is 8,9) y del pueblo (*shemá*: Dt 5,1; 6,4; 9,1) delante de Dios que se revela gradualmente en la palabra, en el mensaje, en el anuncio⁶⁰⁴.

⁶⁰⁰ Cf. E. CUVILLIER, «Obedecer, obediencia», en AA.VV., *Vocabulario de las epístolas paulinas*, Verbo Divino: Estella 1996.

⁶⁰¹ H. DENZINGER – P. HÜNERMANN (eds.), *El Magisterio de la Iglesia*, Herder: Barcelona 1999³⁸, n. 3004.

⁶⁰² M. GELABERT, «La apertura del hombre a Dios (y a su posible manifestación)», en C. IZQUIERDO (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Desclée De Brouwer: Bilbao 1999, 83-128, p. 85.

⁶⁰³ W. MOLINSKI, «Obediencia», en K. RAHNER et al. (eds.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Tomo IV, Herder: Barcelona 1973, 933-942, p. 934.

⁶⁰⁴ B. MARCONCINI, «fe», en P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas: Madrid 1990, 653-671, 657.

Según el teólogo catalán Salvador Pié-Ninot, «el hombre a través de la búsqueda de un sentido último y definitivo, se autodescubre como un “sujeto libre que actúa en la historia”»⁶⁰⁵. En este sentido, el hombre se descubre con *capacidad de elegir*, pero también encuentra que sus *elecciones* son históricas, es decir, *espacio-temporales*. Es esta la manifestación de sus posibilidades, pero también de su *finitud*, igualmente la capacidad de conocer y elegir (verdad y libertad). Por otro lado, la revelación implica en sí misma la *relación*, más aún, el *diálogo*. «La revelación es esencialmente interpersonal. Más que manifestación de algo es manifestación de alguien a alguien»⁶⁰⁶. Pero la revelación como *comunicación* está condicionada por el receptor. De este modo, «dada la finitud del ser humano, Dios debe revelarse en estructuras finitas»⁶⁰⁷. Como se ha dicho, el sujeto-destinatario tiene el correlato de la *obediencia de la fe* y es el «otro» *insustituible* de la revelación en cuanto diálogo amoroso.

Sin embargo, la *revelación*, en lo que expresa y promete, es *iniciativa libérrima de Dios* y «la subjetividad descubre, en suma, su valor y su sentido en la objetividad, en la realidad de Dios que se comunica y se revela»⁶⁰⁸. En definitiva, la antropología fundamental se resuelve y adquiere su plena significación en la *crisología*. Jesucristo, «verdadero Dios y verdadero hombre», es «imagen de Dios invisible», pero es también «el hombre perfecto que restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado» (GS: 22)⁶⁰⁹. En Jesucristo, «la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida; por eso mismo, también en nosotros ha sido elevada a una dignidad sublime. Pues Él mismo, el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» (*Ibid.*). Es decir, en el misterio de Jesucristo, Verbo encarnado, se esclarece «el misterio del hombre». Jesucristo «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación» (*Ibid.*).

Así, la verdad y la libertad cristianas significan *adecuación* con el «hombre perfecto» que tiene todo hombre en Jesucristo (es el «doble celeste» de la *proposición hermética* limítrofe). «La revelación—Cristo mismo, cumbre de la revelación— no es sólo respuesta a los interrogantes del hombre, sino verdad suprema que, situándose ante el hombre, le hace percibir una profundidad de ser y de sentido que el interrogarse humano no alcanzaba a penetrar»⁶¹⁰. Jesucristo es el único *sujeto* que tiene una relación plena y consumada humano-divina, y «en el cual toda la humanidad está invitada a entrar en comunión con Dios»⁶¹¹. Es decir, por él todos los demás hombres podemos tener este diálogo-encuentro *divino*⁶¹². La humanización del «Verbo eterno» representa nuestra divinización que empieza por el descubrimiento de nuestra potencial condición, «en los últimos tiempos, cuando todo recapituló en Él, nuestro Señor vino

⁶⁰⁵ Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario: Salamanca 2006⁷, p. 172.

⁶⁰⁶ R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, Sígueme: Salamanca 1999¹⁰, p. 41.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 125. Allí mismo sostiene: «el Dios que se desvela se vela al mismo tiempo, al estar condicionado, en primer lugar por unos medios de expresión que siempre son inadecuados para expresar su grandeza; y, en segundo lugar, por la limitada capacidad de comprensión del hombre».

⁶⁰⁸ J. L. ILLANES, «Cristo, Centro y eje de la Teología Fundamental», en C. IZQUIERDO (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Desclée De Brouwer: Bilbao 1999, 335-369, p. 364.

⁶⁰⁹ «Constitución pastoral “Gaudium et spes”» (GS), en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, decretos y declaraciones*, BAC: Madrid 2002.

⁶¹⁰ J. L. ILLANES, «Cristo, Centro y eje de la Teología Fundamental», en *o.c.*, p. 365.

⁶¹¹ S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, *o.c.*, p. 270.

⁶¹² Según Rahner, «antes de Cristo estaba todavía indeciso el diálogo de Dios y de la humanidad en la historia de la salud o de la ruina. Todo estaba todavía pendiente [...]. Ahora, en cambio, en la palabra de Dios se ha pronunciado la última palabra sobre la historia tangible de la humanidad, bajo la forma de palabra de gracia, de reconciliación y de vida eterna, que es Jesucristo. La gracia de Dios no viene ya—caso que venga— brusca y perpendicularmente de arriba, del Dios de la absoluta trascendencia supramundana, como un hecho histórico y aislado, sino que está permanentemente en el mundo, y lo está con tangibilidad histórica, inserta en la carne de Cristo como una porción del mundo, de la humanidad y de su misma historia» (K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder: Barcelona 1967², p. 16).

a nosotros, no tal como Él podía venir, sino tal como nosotros éramos capaces de verlo [...]. Fue su venida como hombre» (San Ireneo)⁶¹³.

Desde esta óptica, la revelación no es otra cosa que *hablar del hombre en su relación con Dios*, «es ante todo un discurso sobre el hombre»⁶¹⁴. Así el *evento pascual* no sólo da sentido a la vida de Jesús en sus palabras y hechos, *Dios encarnado para nuestra salvación*, sino que *inaugura una nueva manera de ser hombre*. «En la resurrección de Jesús se ha alcanzado una nueva posibilidad de ser hombre, una posibilidad que interesa a todos y que abre un futuro, un tipo nuevo de futuro para la humanidad»⁶¹⁵. Es decir, la revelación como fundamento de la teología cristiana, «sin ser en primer lugar una antropología, tiene un destino antropológico en la misma medida en que es luz que brota del misterio divino, proyectada sobre el misterio del hombre. La grandeza del hombre está en ser llamado a conocer a Dios y a compartir su vida»⁶¹⁶.

Finalmente, la revelación culminante en Jesucristo es un *acontecimiento* de toda la Trinidad. De este modo, Jesucristo es signo, *sacramento* de Dios. Es decir, la revelación se realiza en su plenitud por los *verba* y los *gesta* de Cristo. Solo hay un Dios que propiamente es una *comunidad* de personas, que en su bondad y sabiduría infinitas se revela a sí mismo «por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo» (DV: 1). La revelación es un *acontecimiento* trinitario (idea del «Dios del tiempo» triasiano)⁶¹⁷ que sólo pertenece a Dios y sólo por ella «pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina» (*Ibid.*). Jesucristo significa la encarnación y la plenitud del deseo benevolente de Dios. En el evangelio de Juan, según Latourelle, «el que en el seno de la Trinidad es ya palabra y sabiduría de Dios, se hace, en la economía concreta de la encarnación, fuente de luz y verdad para los hombres»⁶¹⁸.

Así pues, Jesucristo, que *se revela como Hijo*, representa la *consumación simbólica de Dios y del hombre*. Muestra al hombre el *alzado* de su ser y a Dios en su *kénosis* amorosa que es gracia y salvación. *Cristo revela al mismo tiempo a Dios mismo y nuestra propia vocación a la consumación divina*. «Hijo del Padre en el seno de la Trinidad, Dios en la carne entre los hombres, hace de nosotros hijos del Padre, que tiene en sí el Espíritu del Padre y del Hijo, que es Espíritu de amor y reúne a todos los hombres en este amor»⁶¹⁹. Esta es la dimensión temporal e histórica de la revelación divina. Según Fisichella, se trata de un *fundamento dinámico*, «de un movimiento inicial, lo que constituye el hecho mismo de la revelación –y que se identifica en su plenitud con Jesús de Nazaret–, se deriva un movimiento ulterior que permite su comprensión para el presente histórico, sin eliminar el futuro mismo, sino más bien preparándolo y anticipándolo»⁶²⁰.

En definitiva, *la revelación es la verdad y libertad de tres personas que comparten una misma naturaleza*. Así pues, por Cristo los hombres son llamados a la misma vida de la Trinidad, pues así como el Padre y el Hijo son uno en un mismo Espíritu de amor, acoger el testimonio que el Hijo nos da del Padre hace de nosotros sus propios hijos (Cf. Jn 1,12). Según Rino Fisichella, Jesús como *símbolo* de Dios «no permite que nos detengamos en Él, sino que

⁶¹³ M. GELABERT, «La apertura del hombre a Dios (y a su posible manifestación)», en *o.c.*, pp. 127-128.

⁶¹⁴ R. LATOURELLE, «Revelación», en R. LATOURELLE – R. FISICHELLA – S. PIÉ-NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo: Madrid 2010³, 1233-1289, p. 1273.

⁶¹⁵ J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Encuentro: Madrid 2011, p. 284.

⁶¹⁶ R. LATOURELLE, «Revelación», en *o.c.*, p. 1273.

⁶¹⁷ «La revelación es una acción en la que toma parte toda la Trinidad: el Padre tiene la iniciativa; el Verbo, por su encarnación, es el mediador; y el Espíritu hace soluble en el alma la palabra de Cristo, mueve el corazón del hombre y lo inclina hacia Dios» (R. LATOURELLE, *Teología de la revelación, o.c.*, p. 390). Está de más decir que esta es una de las ideas que más le interesan a Trías de la fe cristiana y su meditación teológica. Es la idea del «Dios del tiempo» (Cf. E. TRÍAS, *Por qué necesitamos la religión, o.c.*, pp. 138-143).

⁶¹⁸ R. LATOURELLE, *Teología de la revelación, o.c.*, 79-80.

⁶¹⁹ R. LATOURELLE, «Revelación», en *o.c.*, p. 1274.

⁶²⁰ R. FISICHELLA, *Introducción a la Teología Fundamental, o.c.*, p. 96.

de Él pasemos al misterio trinitario»⁶²¹. «La revelación es una acción que compromete a la vez a la Trinidad y a la humanidad; que entabla un diálogo ininterrumpido entre el Padre y sus hijos, adquiridos por la sangre de Cristo»⁶²². Evidentemente, como todo *diálogo* la revelación es *potencialidad* de todo hombre y posibilidad de su aceptación o rechazo de su condición obediencial. En este mismo sentido se podría decir que *la revelación trinitaria es igualmente una propuesta de verdad y libertad a un ser inteligente y libre (la condición fronteriza)*.

¿Es esta una teología asumida por Eugenio Trías en la definición de la condición limítrofe? ¿De alguna manera en la definición teológica de Jesucristo como símbolo de Dios y del hombre, *kénosis* y *alzado*, puede subyacer la idea del «Dios del límite» y de su «antropología fronteriza»? ¿Puede darse la idea de «vasos comunicantes» entre meditación teológica y especulación filosófica que de algún modo concrete la unidad arquetípica entre «Idea» y «Símbolo» de la propuesta de la filosofía del límite? ¿Directamente, Trías sintoniza o asume la cristología en la definición ideal de la condición fronteriza? ¿Sería esta sintonía o asunción una manifestación radical de la «*filia*» y «*pensar en compañía*» que caracteriza la filosofía limítrofe? La respuesta a estos interrogantes nos la puede dar, como estamos viendo, el propio desarrollo de la reflexión teológica. En este sentido hemos elegido la *antropología y cristología «trascendental»* de Karl Rahner. Como hemos dicho, nos fijaremos principalmente en el *Curso fundamental sobre la fe*, obra síntesis de su pensamiento maduro.

3.4.4.2 La cristología trascendental

¿Por qué Rahner? Porque en buena medida la síntesis de la revelación cristiana que hemos presentado –*fundamentada en las fuentes bíblicas* y que tiene su *punto culminante en la encarnación*– tiene a Rahner entre sus más destacados mentores. Este discípulo de Martin Heidegger en Friburgo (1934-1936) «es en el siglo XX un autor protagónico clave, internacional, en la *puesta en crisis de una determinada manera de hacer y enseñar teología*, cuyo fin, puede verse simbólicamente en los primeros debates conciliares sobre el depósito de la fe y, en particular, de la revelación y la Escritura»⁶²³. Su contribución a la renovación teológica que significó el Concilio Vaticano II (1962-1965), del cual fue teólogo consultor, está presente en la *ecclesiología*, la *comprensión de la Escritura* como «alma de la teología», y desde luego en el concepto de *revelación* como «autocomunicación de Dios» (frente a la noción clásica de «*locutio*»).

Rahner representa un «suscitador» inmediato del gran acontecimiento de renovación («aggiornamento») teológico y existencial cristiano que constituyó el mencionado Concilio. Su especulación está presente en la renovada *autocomprensión* de la Iglesia (de «sociedad perfecta» a «pueblo de Dios»). Pero asimismo sus reflexiones representan un punto *de equilibrio* en las discusiones teológicas (así se pueden comprender sus famosas «*Quaestiones disputatae*» sobre «La Iglesia y los sacramentos» o sobre la «Inspiración de la Sagrada Escritura»). Paradójicamente, su teología tiene un carácter *especulativo*, no obstante constituye una reflexión que suscita e inspira la necesidad de volver a las fuentes más allá de los «fundamentos» que representan las «*definiciones*» dogmáticas. Igualmente, su meditación se puede considerar como una «*teología situada*», vinculada a momentos concretos e inquietudes existenciales, a discusiones teóricas de su tiempo⁶²⁴. Y, sin embargo, sus contribuciones tienen una mirada a largo plazo, un horizonte amplio más allá de los límites eclesiales y del tiempo

⁶²¹ R. FISICHELLA, «Semiología. I. Signo», en R. LATOURELLE – R. FISICHELLA – S. PIÉ-NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo: Madrid 2010³, 1341-1345, p. 1344.

⁶²² R. LATOURELLE, «Revelación», en *o.c.*, p. 1285.

⁶²³ C. SCHICKENDANTZ, «“Entiendes de exégesis menos de lo deseable”. La Escritura en la obra de Karl Rahner», en *Teología y Vida* LIII, Pontificia Universidad Católica de Chile 2012, 109-145, p. 142.

⁶²⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 142-144.

que le son contemporáneos. *Su propio pensamiento representa una línea de mediación. Es esta una «hermenéutica trascendental».*

Dicho esto, ¿qué pretende ahora esta reflexión? Sencillamente exponer un modo de comprender la «encarnación» desde una visión teológica concreta y sugerir la sintonía o filiación con la *condición fronteriza* del pensamiento del límite. O de otro modo, buscar el *arquetipo* entre en el «símbolo» teológico y por tanto religioso-simbólico que representa Jesucristo y la «idea» filosófica de la *condición limítrofe*. ¿Es esto posible? La síntesis cristológica rahneriana podría barruntar algunas posibilidades. Esta es la grandeza y potencia de este *pensamiento trascendental*. Sin embargo, no se trata de «cristianizar» la filosofía triasiana, pero tampoco de «repensar» el dogma cristológico, la tarea es más sencilla: *pensar en compañía desde la simpatía*.

Hasta aquí hemos presentado una síntesis de la *teología de la revelación cristiana*, especialmente el fundamento o la *cristología de la encarnación*. Ya hemos sugerido cierto «aire de familia» que podrían sugerir una «sintonía» y «filia» entre la filosofía del límite y la reflexión teológica. Pero, ¿es esto una razón suficiente para ver en la definición del fronterizo una inspiración cristológica? En este sentido habría que decir como presupuesto a favor que *el pensamiento del límite es una reflexión filosófica que se hace en compañía del arte, la ética y la religión* (los cuatro barrios de *recreación* del «ser del límite»). En esta idea de *ciudad limítrofe* la teología y la liturgia representan manzanas específicas del barrio de la religión y la especificidad «cristiana» una *variación* espacio-temporal concreta e histórica. El propio Trías se reconoce en su filosofía del límite «hijo de Platón y de la Biblia», es decir, marcado por la tradición occidental del pensamiento griego y de la religión judeo-cristiana (un reconocimiento explícito de estas dos influencias): los dos ciclos que han dominado el mundo occidental⁶²⁵.

En cuanto a la exposición rahneriana, *la misma se ofrece como una propuesta de teología fundamental y, por tanto, en diálogo especialmente con la filosofía*. En Rahner la influencia heideggeriana está presente no solo como hermenéutica de la existencia sino en la propia comprensión del cristianismo. Se podría decir –siguiendo a Trías– que la teología de Karl Rahner es un correlato teológico en diálogo con una filosofía con «antenas metafísicas». Desde esta óptica, el hombre es definido como «el evento de una libre, gratuita e indulgente autocomunicación absoluta de Dios»⁶²⁶. ¿Qué significa exactamente esto? Que el hombre *posee* una «experiencia trascendental» que le sitúa en un plano limítrofe más allá del mundo (Trías), «pues un sujeto que se conoce a sí mismo como finito, y no sólo se halla en su conocimiento ignorando la limitación de la posibilidad de los objetos, ha rebasado ya su finitud, se ha descalificado como meramente finito para situarse ante un horizonte juntamente dado – subjetivo, pero no temático– de posibles objetos con una amplitud infinita»⁶²⁷.

Esto significa una experiencia subjetiva que es *potencial* de todo hombre por la cual puede situarse más allá de la «experiencia sensible» y constituirse como sujeto de una «anticipación». Se trata de una *experiencia* no temática – «necesaria e insuprimible», ilimitada, abierta a la amplitud sin fin de toda realidad posible– que está dada en todo acto de conocimiento. Es un elemento constitutivo («existencial») de un ser inteligente y libre. «La experiencia trascendental es la experiencia de la *trascendencia*»⁶²⁸. Sin embargo, solo podemos hablar indirectamente de

⁶²⁵ E. TRÍAS, *El hilo de la verdad, o.c.*, p. 306. En este sentido, no se discute aquí la influencia simbólico-religiosa del pensamiento filosófico triasiano. Una idea afirmada y reiterada por Eugenio Trías: el pensamiento filosófico hunde sus raíces en las tradiciones simbólico-religiosas. Y este carácter está presente en toda su reflexión. Sin embargo, aquí la meditación es de otra naturaleza: ¿es la teología de la encarnación cristiana la raíz simbólico-religiosa de la *condición fronteriza*? En suma, aquí se trata de reflexionar la influencia específica de la tradición cristiano-católica en la especulación limítrofe.

⁶²⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe, o.c.*, p. 147.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁶²⁸ *Ibid.*

la experiencia trascendental en el sentido de la pregunta «por el hacia dónde y el de dónde del sujeto como sabedor y libre». Para Rahner, el conocimiento de Dios tiene el carácter de esta experiencia trascendental.

Todo hablar de ello [*conocimiento categórico de Dios*], que se produce necesariamente, es siempre sólo una referencia a esta experiencia trascendental como tal, en la cual siempre se comunica silenciosamente al hombre el que llamamos «Dios»; a saber, como él se comunica el absoluto, el inabarcable, como el hacia dónde de esta trascendencia, el cual propiamente no puede entrar en el sistema de coordenadas. Y dicha trascendencia, como trascendencia del *amor*, experimenta también ese hacia dónde como el misterio *sagrado*⁶²⁹.

Así, esta *trascendencia del hombre* no es un dato añadido, «una especie de lujo metafísico», sino que forma parte de lo *obvio* de su existencia y de su condición personal. Forma parte de su esencia. «Es la más sencilla, evidente y necesaria condición de posibilidad de *todo* entender y comprender espiritual, entonces propiamente el misterio sagrado es lo único evidente (obvio), lo único que en sí mismo fundamenta también para nosotros»⁶³⁰. Es una trascendencia radical por la cual el hombre puede comprenderse y comprender («*hermenéutica trascendental*»), interpretar el mundo, los axiomas de la ciencia y los datos de la experiencia sensible, porque todas estas son posibilidades en cuanto pueden ser reducidas o disolverse en otras. Esto también explica y comprende el saber como «embotamiento de lo meramente sensible» o «claroscuro de la ontología». Para Rahner, «todo otro comprender, por claro que parezca a primera vista, se funda en la trascendencia, todo comprender claro se funda en la obscuridad de Dios»⁶³¹. Es decir, ya la afirmemos, ya la neguemos, la *experiencia trascendental forma parte de nuestra esencia que nos vincula con el «misterio absoluto»*. *Estamos familiarizados con el misterio*. ¿Y qué es de nuestro mundo o «cerco del aparecer» tan seguro como a la mano? ¿Qué es de la ciencia?

Nada sabe el hombre más exactamente en la última profundidad que el hecho de que su saber, es decir, lo que así se llama en la vida cotidiana, es solo una pequeña isla en un océano infinito de lo inexplorado, una isla flotante que puede ser para nosotros más familiar que ese océano, pero que a la postre está soportada y sólo así soportada; y, en consecuencia, la pregunta existencial al que conoce es si él ama más la pequeña isla de su llamado saber o el mar del misterio infinito; si la pequeña luz –llamada ciencia– con la que el cognoscente ilumina esta isla ha de ser llamada para él una luz eterna, que lo ilumina eternamente (esto sería el infierno)⁶³².

Esta visión nos sitúa en el ámbito de la comprensión de una «realidad» más amplia que la de la *experiencia sensible* y que, sin embargo, es constitutiva de la esencia del hombre, pero que en modo alguno niega ni puede negar la existencia del hombre y su mundo «concomitante» («cerco del aparecer»). Es la experiencia esencial por la cual el hombre se descubre inteligente y libre, lo cual significa que puede aceptar o rechazar la pregunta por el de dónde y hacia dónde de su existencia, pero no la propia experiencia trascendental que le es intrínseca. Sin embargo, es posible el «*alejamiento*» por el que el hombre puede pasar de largo, «encogiéndose de hombros, ante esta experiencia trascendental y dedicarse a lo concreto de su mundo». Esto se puede dar de tres maneras: de manera ingenua viviendo *alejados de sí mismos y metidos en lo concreto*,

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 40.

⁶³¹ *Ibid.*

⁶³² *Ibid.*, pp. 40-41.

manipulable y supervisable de su vida y de su mundo, como «escepticismo razonable» que *deja estar la pregunta como pregunta y como represión de la pregunta por el sentido del todo y su rechazo como cuestión insoluble y por tanto absurda*⁶³³.

Sin embargo, justamente en esta *posibilidad constitutiva de la existencia del hombre* también se puede dar la *religación de lo religioso*. «Cuando alguien se dirige a la pregunta por el preguntar, al pensamiento pensado, al espacio del conocimiento y no sólo a los objetos del conocimiento, a la trascendencia y no sólo a lo capturado de manera espacio-temporal, está en los inicios de llegar a ser un hombre religioso»⁶³⁴. ¿No es esto lo que descubre Trías en el *homo symbolicus-religiosus* ya desde los mismos santuarios de la protohistoria con la plasmación de una *realidad simbólica* y trascendente? ¿No es este *acontecer simbólico* limítrofe otro modo de escribir la *pregunta por la trascendencia* rahneriana tan ineludible como esencial de la constitución humana, incluso para suprimirla, negarla o rechazarla? Asegura Rahner, «quien se ha planteado una vez la pregunta por su trascendencia, por el hacia dónde de la misma, ya no puede dejarla sin respuesta»⁶³⁵. Pues aunque dijera que es una pregunta sin respuesta o que no se puede responder, o que hay que dejar de lado, *ya sería esta una respuesta propia de un ser inteligente y libre*.

Pero con todo esto apenas estamos en el «grado primero» de esta singular «introducción al concepto de cristianismo» que, sin embargo, como veremos, hasta el «grado sexto» que corresponde a «Jesucristo», se escribe como reflexión simbólico-religiosa que puede verse en sintonía y familiaridad con propuestas como la de Eugenio Trías. Es más, se podría decir que desde dos puntos de vista complementarios pero independientes, se trata de un mismo recorrido, el que Eugenio Trías define como «*suplemento simbólico*». Dos itinerarios cuya singularidad y cercanía se podrían sintetizar en la metáfora de los «vasos comunicantes», o más sencillamente, un mismo *ser del límite que se recrea* en dos *distritos* complementarios de una misma ciudad.

En este «primer nivel de reflexión», teología especulativa que representa el *Curso fundamental sobre la fe*, Rahner hace un primer guiño explícito: «una filosofía absolutamente libre de teología no es posible en nuestra situación histórica»⁶³⁶. Se puede comprender que es un guiño amistoso según la óptica filosófica que lo reciba: para el pensamiento del límite parece meridiano. La religión es una presencia «insoslayable» en la existencia del hombre. Un «ser-situado-ante-sí-mismo» que descubre su historicidad y mundanidad, pero igualmente una «referencia sabedora y libre al todo», la *experiencia de la trascendencia*. «En cuanto experimenta radicalmente su finitud, llega más allá de esa finitud, se experimenta como ser que trasciende, como espíritu»⁶³⁷. *El hombre siempre está en camino*. Un punto de llegada en el conocimiento y en la acción solo representa una «singladura», una «etapa». «Cada respuesta vuelve a ser siempre el nacimiento de un nuevo preguntar».

El hombre se representa como la posibilidad infinita, pues vuelve a cuestionar siempre en la teoría y en la praxis cada resultado logrado, se desplaza siempre de nuevo a un horizonte más amplio que se abre ante él sin confines. El hombre es el espíritu que se experimenta como tal en cuanto que no se experimenta como espíritu *puro*. El hombre no es la infinitud incuestionada –dada sin problemas– de la realidad; él es la pregunta que se levanta vacía, pero real e ineludiblemente, ante él, y que él nunca puede superar, responder adecuadamente⁶³⁸.

⁶³³ Cf. *Ibid.*, pp. 51-52.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁶³⁵ *Ibid.*

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁶³⁸ *Ibid.*

Sin pretender forzar las ideas, ¿no subyace en esta última otro modo de decir el anhelo de *consumación* limítrofe *potencial* de todo fronterizo? El hombre puede «pasar de largo» ante su conocer y libertad, pero *no puede zafarse de ser inteligente y libre a la vez que de su existencia dada y debida*. Esto es la trascendencia constitutiva del hombre. «La auténtica trascendencia en cierto modo está siempre detrás del hombre, en el origen indisponible de su vida y de su conocer»⁶³⁹. Es esta una «apertura fundamental» por la que el hombre se siente confiado a sí mismo. Aquí podemos seguir nuevamente un hilo triasiano-rahneriano, quizá el *hilo de la verdad*: la trascendencia rahneriana como la condición limítrofe triasiana parten de un ser que es mundano, temporal e histórico. Por lo que la pregunta por una consumación absoluta o salvación religiosa «no puede resolverse dejando de lado su historicidad y su constitución social. La trascendentalidad y la libertad se realizan en la historia»⁶⁴⁰.

Pero a la vez, *este ser libre se experimenta como dependiente*, «como dispuesto en una forma sobre la que él no puede disponer». En definitiva, su trascendentalidad se descubre justamente en su finitud y en su carácter debido. El que escribe aquí no es Trías, sino Rahner. El hombre es *proyección* de la trascendencia, pero no puede disponer por completo del fundamento de esta. En cierta manera es el siempre «desconocido todavía para sí mismo» y el «sustraído a sí mismo en lo tocante al origen y al fin»⁶⁴¹. O de otro modo, el sujeto fronterizo trascendente que puede ser el hombre se descubre presionado en el *origen* y en el *fin final* por un cerco de misterio. Rahner llama «misterio absoluto» a este «cerco» que representa «el hacia dónde» y «de dónde» de la experiencia trascendental, pero también podría llamarse «Dios». Esto es otro modo de llamar al «cerco de misterio» que de modo directo resulta «indenominado», «indelimitable» e «indisponible», en definitiva, «ignoto». Solo accesible indirectamente y en lo que la misma realidad ofrece como su verdad (*aletheia*) o revelación. «El hacia dónde de la trascendencia es indelimitable porque el horizonte no puede estar dado en el horizonte mismo».

No tenemos a Dios por separado como un objeto particular entre otros, sino siempre como el hacia dónde de la trascendencia solamente, la cual sólo llega a sí misma en el encuentro categorial (en la libertad y en el conocimiento) con la realidad concreta (que aparece como mundo precisamente frente a este Dios que se sustrae de manera absoluta). Por ello este hacia dónde de la trascendencia sólo se da siempre bajo el modo de la cercanía que rechaza. Nunca podemos arrojarnos directamente a él, nunca aprehenderlo inmediatamente. Él se da solamente en cuanto refiere mudamente a otro, a una cosa finita como objeto de mirada y acción directas. Y, en consecuencia, este hacia dónde de la trascendencia es misterio⁶⁴².

Con esto apuntamos a un *arquetipo*. A la posibilidad de un *modelo ejemplar* en el que se resuelva esta cesura radical entre el «misterio absoluto» y la «experiencia trascendental». ¿Es esto posible en el concepto de «revelación» cristiana? Pero primero, ¿no es esto lo que Trías se propone en *La edad del espíritu* con la recreación de las categorías simbólico-espirituales según el *principio de variación*? En esta analogía teológico-filosófica Rahner también habla de esta «experiencia trascendental» por la que se «accede» al «misterio absoluto» como una *potencialidad esencial* del hombre. Es la experiencia del conocimiento y de la libertad por la cual la realidad se nos *descubre* al mismo tiempo que podemos *acceder* a ella. Es el origen de

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 88.

la experiencia categorial-conceptual. No obstante, el «misterio absoluto» representa la plenitud y consumación a la que apunta toda experiencia trascendental.

Misterio y trascendencia forman una «unidad originaria». Por eso cualquier prueba de la existencia de Dios, como el clásico argumento anselmiano o las famosas *vías* tomistas, vienen a ser secundarias o de «segundo rango» (*conceptual-categorial*) frente a esta constitución existencial. En cierta manera representan una «entificación» o «cosificación» de Dios que es radicalmente «misterio absoluto». Por el contrario, la experiencia trascendental es una «disposición fundamental de su existencia». Se podría decir que la comprensión del misterio sagrado constituye una «anticipación no temática» de la constitución esencial del hombre, «incluso en el acto que cuestiona esto en forma explícita». Y está presente en todo hombre por su constitución existencial trascendente («*fronteriza*» a estas alturas de la analogía).

¿Cuándo, entonces, cada hombre descubre esta *experiencia trascendental* más primigenia y originaria que cualquier otra «prueba» (experiencia) del «misterio absoluto» cuyo *ámbito* parece ser toda la realidad y, sin embargo, en su distinción radical del mundo o «cerco del aparecer» y de la propia condición limítrofe o trascendental del hombre, parece más propio de un cerco de misterio, «hermético», ignoto que, no obstante, ineludiblemente hay que suponer dada nuestra constitución existencial? La lista rahneriana parece un complemento teológico a la reflexión *fronteriza*:

La inabarcable claridad luminosa de su espíritu; la posibilitación de la cuestionabilidad absoluta, que el hombre se aplica a sí mismo, anulándose en cierto modo, y en la que se rebasa radicalmente a sí mismo; la angustia aniquiladora, que es radicalmente diferente de un miedo objetivo y precede a éste como condición de su posibilidad, la alegría, que ya no tiene ningún nombre; la obligación moral de tipo absoluto, en la que el hombre se desprende realmente de sí mismo; la experiencia de la muerte, en la que se sabe a sí mismo como impotencia absoluta⁶⁴³.

Para Rahner estas son «maneras de la fundamental experiencia trascendental de la existencia» en las que el hombre se descubre finito y con una *falta* en su principio y en su fin por la que no puede identificarse con el «fundamento» que se da en tal experiencia y, sin embargo, representa al mismo tiempo «lo más íntimo» y «lo absolutamente diferente». ¿No fueron estas también las «maneras» de *descubrir* la condición *fronteriza* de la «materia de inteligencia y pasión»? Esta es la síntesis del *grado segundo* rahneriano que trata sobre «el hombre ante el misterio absoluto». El *grado tercero* desarrolla el tema del pecado, «el hombre como ser radicalmente amenazado por la culpa». Sin embargo, aunque la perspectiva rahneriana parece situarse más en la redención cristológica (una visión simbólico-religiosa específica), tampoco deja de manifestarse una analogía con la «culpa» como «deuda» (LM: 786-790) y lo «inhumano» como posibilidad de lo humano *fronterizo* (el «*pecado*» rahneriano).

Aunque la idea de «pecado» triasiana esté más cercana a la teología protestante en la que importa más la «*experiencia de la gracia*» que el mérito personal y en cualquier caso la primacía del amor o «dimensión *erótica* del sujeto» sobre las disposiciones inteligentes y libres, tampoco deja de manifestarse la sintonía. En la interpretación rahneriana cristiano-católica «culpa y pecado son, indudablemente, un tema central del cristianismo». No en vano se define como «*religión de redención*». El cristianismo entiende que el pecado como acción libre del hombre no es algo que el sujeto humano pueda erradicar por su «propio poder y fuerza», sino que, una

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 94.

vez puesto en el mundo, *solo puede ser superado por la acción de Dios*. Esto es lo que hace Dios en Jesucristo con su muerte y resurrección⁶⁴⁴.

Pero, ¿cómo entender este «ser amenazado radicalmente por la culpa»? *Como una situación de la inteligencia y libertad del hombre*. Estas condiciones que manifiestan su naturaleza trascendental. «El hombre es con necesidad trascendental un *ser moral*». Así, al igual que Trías, aunque en una evidente reflexión teológica, el tema de la culpa se sitúa en la propia constitución del hombre. En esta «entrega del sujeto a sí mismo», cuando actúa libremente «no hace *algo*, sino que se hace a *sí mismo*». No cabe negar que el hombre es «responsable», *que se descubre con una «tarea» impuesta* y a la que debe responder como ser inteligente y libre y que experimenta «cómo –por lo menos en ciertos actos de su existencia– puede entrar y entra en conflicto consigo mismo y con su propia concepción originaria; esto –sentencia Rahner– no puede negarse»⁶⁴⁵.

Parece este otro modo de decir la «voz» ética limítrofe. No por mera coincidencia sino porque ambos parten de la existencia como don (*debida*) aun cuando Rahner no rescate el sentido de *la culpa como deuda*. Sin embargo, coincide con Trías en las categorías existenciales. «Nacer significa ser puesto en la existencia sin previa consulta. La conciencia fundamental de ser llamado sin haber sido interpelado, la contingencia auto-consciente, son propiedades de la existencia del espíritu finito»⁶⁴⁶. Como en Trías, el «punto de arranque de nuestra vida» que la *determina*, «sin posibilidad de evadirnos por entero», en la que además experimentamos una experiencia de trascendencia o eternidad, *flechas que apuntamos hacia otra orilla ignota*, «lo dispone incontestablemente otro»⁶⁴⁷.

También en la visión rahneriana el hombre en su condición *escucha la voz ética y responde*, pero en su respuesta nunca podrá tener certeza absoluta de *ajustarse* a su carácter libre, trascendente o fronterizo. «El sujeto en su originaria experiencia trascendental de sí mismo como sujeto sabe exactamente quién es él, pero nunca puede objetivar este saber originario en un determinado saber temático, en enunciados *absolutamente seguros*»⁶⁴⁸. El hombre en la libertad está «en sí mismo» y a la vez «sustraído a sí mismo». Rahner, además, destaca un elemento de la libertad que la afirma como *existencial de la existencia humana y su condición fronteriza* («no es por su puesto una facultad que se halle detrás de una temporalidad histórica meramente física, biológica, externa»): «la libertad es la potestad que el sujeto uno tiene sobre sí mismo como una unidad y un todo». De ahí que *la libertad es facultad de lo definitivo*. «La facultad del sujeto que mediante esa libertad ha de ser llevado a su situación definitiva e irrevocable»⁶⁴⁹. *Es libertad trascendental*. En esta sintonía, ahora se trata de un elemento que complementa la libertad fronteriza.

En cuanto a esta *existencia dada (en deuda, debida)* que caracteriza la inteligencia y libertad del hombre. ¿Es esta una *cesura* esencial de la condición humana? Parece obvio que sí. Pero, ¿es definitiva? Parece evidente que no. La historia del hombre se podría definir como el *acontecer de un ser que busca juntura, conjunción, consumación plena y total con su verdad y*

⁶⁴⁴ Para Rahner «sería defectuosa toda introducción al concepto de cristianismo que no hablara de la culpa y perdición del hombre, de la necesidad de rescatarlo de su perdición radical, de la necesidad de redención y de la redención misma» (*Ibid.*, p. 117)

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 119. Y añade, «incluso aquel que impugnara todas estas experiencias como una realidad que arroja al hombre en neurosis de ansiedad, haría eso a su vez con el *pathos* de que *debe hacerlo*».

⁶⁴⁶ K. RAHNER, *Dios, amor que descende. Escritos espirituales*, Sal Terrae: Santander 2009², p. 91.

⁶⁴⁷ *Ibid.*

⁶⁴⁸ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe, o.c.*, p. 125.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 123. «La libertad no existe para que todo pueda ser siempre de nuevo diferente, sino para que algo reciba realmente validez y condición ineludible» (*Ibid.*, p. 124). *La libertad es el evento de lo eterno*, «evidentemente no podemos asistir desde fuera como espectadores, pues somos nosotros mismos los que seguimos aconteciendo todavía con libertad; más bien, padeciendo la multiforme temporalidad, hacemos este suceso de la libertad, formamos la eternidad, que nosotros mismos somos y devenimos» (*Ibid.*).

libertad (absolutas, ideales), si no en esta vida, quizá en la *espera* de otra que haga posible esta *consumación plena con la cual se supera toda cesura*. Pero aquí, frente a la «voz» ignota de la ética fronteriza, Rahner se sitúa en el punto de vista teológico y católico que especifica que la «libertad es libertad del sí o no a Dios y en ello y por ello libertad para sí misma»⁶⁵⁰. De ahí mismo se da la «*desigualdad del sí o no*» del sujeto. Por una parte, el «no de la libertad» forma parte de la *experiencia trascendental*, pero significa una «autodestrucción libre del sujeto y una contradicción interna de su acto», de ahí que «no puede concebirse como una posibilidad de la libertad igualmente poderosa en el plano ontológico-existencial que el sí a Dios».

El «no» es una posibilidad de la libertad, pero a la vez esta posibilidad de la libertad también es siempre lo fracasado, lo que no ha llegado a feliz término, lo que ha quedado atascado, lo que se niega a sí mismo y se suprime⁶⁵¹.

Sin embargo, *todo conocer y toda acción libre se funda en la condición esencial de la experiencia trascendental*. De este modo, este «no» representa la culpa teológica que en Trías es rechazo de la condición fronteriza (por *exceso* o por *defecto*). No obstante, en la interpretación limítrofe la condición fronteriza también experimenta este dilema del *sí o no* (experiencia de la *libertad*) a esta misma condición. Hasta se podría decir que en el *sí* estaría cierta afirmación, embrionaria o latente, de carácter teológico: autoconcebirme como fronterizo implica tomar *conciencia trascendental* (en sentido rahneriano) de dos cercos –del aparecer y hermético– que, sin reducirme a ninguno de ellos, me constituyen.

Pero la *culpa* fronteriza se sitúa esencialmente en el carácter *debido* de la existencia, antes de esta afirmación o rechazo de la condición limítrofe por parte del sujeto inteligente y libre. Se podría decir que al menos la reflexión fronteriza no tiene la carga moral que le da la teología en un sentido escatológico como salvación y presente como pecado del hombre. Aunque ciertamente pretender situarse por encima del límite (*poder del centro*) o rechazar vivir la condición fronteriza (*no salir de la matriz*) es fuente de inhumanidad. Y, sin embargo, parece un mismo «hilo» el que une estas dos argumentaciones.

Ambos sostienen el carácter escatológico de la *adecuación* total de la potencial condición humana como *ajuste*. Una realidad que vive cada hombre en su existencia concreta como cesura y permanente ajuste, es decir *en el límite*. En la hermenéutica rahneriana el hombre tiene esta «voz» ética mística que representa a «Dios», «voz de la conciencia», pero también el mensaje cristiano. Aquí puede decidirse su existencia en sus «posibilidades y tareas», pero nada dice al individuo sobre cuál será el desenlace de su historia individual o la historia conjunta de la humanidad. «Los textos escatológicos en el fondo son enunciados sobre el hombre que existe ahora, en tanto se halla en esa duplicidad de su futuro»⁶⁵². En cualquier caso, también aquí en la posibilidad del «no» radical a Dios («soledad absoluta», «esencia del infierno»), al igual que en Trías, aunque en lenguaje teológico, la *libertad* se vive limítrofemente: «el estado fáctico de la libertad es inaccesible en sí mismo a una reflexión absoluta».

El sujeto tiene absoluta certeza de la «voz» ética, divina, «misterio absoluto», pero no de si su *respuesta* se ajusta a su condición o posibilidad trascendental. Por eso mismo, «nunca sabe con seguridad absoluta» sobre la culpabilidad de una acción libre. Teológicamente el hombre

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 129.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 131.

⁶⁵² *Ibid.*, p.132. Continúa Rahner en una especulación radicalmente teológica: «De todos modos, en este sentido el mensaje cristiano como interpretación radical de la experiencia subjetiva de la libertad tiene una seriedad absolutamente mortal. Nos dice a cada uno de nosotros, no al otro, sino a mí: puede por ti mismo, por lo que eras en tu centro más íntimo y serás definitivamente, ser el que se incluye a sí mismo en la soledad absoluta, muerta, definitiva del “no” a Dios» (*Ibid.*, pp. 132-133). Esto es para el autor alemán lo que subyace en la doctrina sobre la «esencia del infierno».

no puede saber inequívocamente si su decisión ha sido un «no contra Dios», o bien solamente «el material impuesto como sufrimiento –con carácter necesario– de una manipulación libre, cuya peculiaridad se sustrae a una burda observación empírica, pero puede de todo punto ser un sí a Dios»⁶⁵³. En definitiva, *en sentido teológico nunca podremos saber con seguridad absoluta si somos realmente pecadores o culpables*. «Pero sabemos con seguridad última, aunque ésta puede ser reprimida, que *podemos* serlo realmente». La doctrina del «pecado original» se ha de inscribir en esta «situación de la libertad» humana. Pertenece a lo dado con la existencia inteligente y libre⁶⁵⁴.

Pero hay un elemento más que define la libertad con respecto al «misterio absoluto» (o «voz» del cerco hermético de la concepción limítrofe). Que esta «voz» (Dios) no es un «enfrente categorial respecto de esa libertad». En la especulación rahneriana, Dios y la libertad no se disputan mutuamente una plaza. Por tanto no puede pensarse como una diferencia radical entre dos entes (la voz o mandato de Dios y la libertad del hombre), sino más bien como una «singular diferencia radical» que se da solamente entre un «sujeto de trascendencia» y el «infinito e

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 133.

⁶⁵⁴ La exégesis rahneriana de la *doctrina del «pecado original»* se sitúa en la misma concepción de la *deuda* limítrofe, aunque con las peculiaridades propias de la reflexión teológica. Para Rahner, «tal determinación general, permanente e insuperable de la situación de la libertad de cada uno y por ende también de cada sociedad por la culpa solo es pensable si, como no eliminable, es también *originaria*, es decir, está implantada siempre en el origen de la historia, en tanto que este origen de la historia una de la humanidad ha de pensarse como puesto por el hombre» (*Ibid.*, p. 140). Pero, como veremos, como *consecuencia* de su situación debida. Es decir, *representa una determinación originaria de la existencia dada*, por lo cual no es una herencia biológica, ni siquiera moral (de «Adán»), sino una situación de nuestra existencia. Somos nosotros los que tenemos que realizar nuestra propia libertad «en una situación que está codeterminada por las objetivaciones de la culpa». En cuanto a la «culpa personal» como acción de nuestra condición no puede transmitirse, pues ella constituye el «no» existencial que elige entre la doble posibilidad de trascendencia personal hacia Dios o contra él» (*Ibid.*, p. 141). En cuanto al «pecado original» o «culpa originaria», es una «*codeterminación*» que pertenece de manera permanente e inevitable a nuestra situación. Es nuestra «situación de culpa» que se funda en nuestra «situación de libertad». «Esta determinación de la situación de la libertad humana por la culpa debe concebirse como implantada en el principio de la historia misma» (*Ibid.*). Y, entonces, ¿cómo comprender el relato de la *caída* del Génesis? Se puede entender de modo teológico (simbólico-religioso) como revelación de la «autocomunicación de Dios» e «historia de la libertad de la humanidad». Pero más escuetamente, «la narración bíblica sobre el pecado del primer hombre (o de los primeros hombres) no tiene que entenderse en absoluto como un reportaje histórico. La representación del pecado del primer hombre es, más bien, la conclusión etiológica desde la experiencia de la situación existencial e histórico-salvífica del hombre a lo que debió suceder “al principio”, si la situación actual de la libertad es tal como se experimenta y si se acepta sin desfiguraciones» (*Ibid.*, p. 145). En definitiva, estos relatos representan «medios de representación, formas de expresar, pero no contenidos afirmados». Es decir, un «*mito*». La narración mítica constituye «un medio legítimo de representación para experiencias últimas del hombre, un medio que no puede sin más sustituirse radicalmente por otra forma de enunciado» (*Ibid.*). Aquí tenemos otro «guiño» y justificación limítrofe: «también la más abstracta metafísica y filosofía de la religión tiene que trabajar con representaciones imaginativas, que no son sino mitológomenos abreviados, descoloridos» (*Ibid.*). Trías dirá que son modos indirectos y analógicos. En la conclusión rahneriana, «pecado original no significa sino el origen histórico de nuestra situación actual de libertad, codeterminada por la culpa, universal y no superable hacia adelante, en tanto que esta situación tiene una historia en la que la autocomunicación de Dios como gracia llega al hombre –por causa de esta determinación universal de su historia por la culpa– no desde “Adán”, el principio de la humanidad, sino desde el fin de la historia, desde Jesucristo, el Dios-hombre» (*Ibid.*). ¿Y las «*consecuencias*» del pecado original (trabajo, ignorancia, enfermedad, sufrimiento, muerte)? Nuestra situación es trascendental pero radicalmente amenazada por la culpa (somos *debidos*). Este ser *debido* «acuña» todos los momentos particulares que se dan en nuestra situación de libertad. De este modo, las consecuencias de la culpa originaria «son peculiaridades de nuestra existencia humana, las cuales, *tal como* las experimentamos de hecho, no estarían dadas en una existencia sin culpa» (*Ibid.*, pp. 145-146). Es decir, *representan «existentiales» de nuestra situación culpable*. ¿Es posible una «existencia libre de culpa»? Este símbolo consumado representa un *ideal*, pero no del origen, sino de la culminación al *final de la historia*. «Evidentemente también el hombre inocente habría realizado su vida a través de la libertad hasta entrar en un estado definitivo y, en este sentido, habría “muerto”» (*Ibid.*, p. 146). Este ideal, veremos, lo representa Jesucristo, «hombre perfecto». En cuanto al pecado personal –que deriva de este carácter existencial– forma parte de nuestra historia humana en sentido amplio, el ciclo simbólico triasiano. «Así como el primer hombre en el primer acto en el que él apareció como hombre, en el que quizá hizo fuego o manejó un instrumento y pareció quedar absorbido por completo en esa ocupación, era ya la esencia de la trascendencia, pues de otro modo no podría llamarse hombre; así también, incluso en las relaciones civilizadoras más sencillas, hay que reconocer de todo punto a esta esencia aquella posibilidad de un “sí” o “no” frente a Dios que la doctrina cristiana atribuye al “primer hombre” (o los primeros hombres)» (*Ibid.*). Este «no» teológico representa, así, «un acto de autointerpretación originaria» (*Ibid.*). ¿No representa esta una lectura teológica del carácter *jánico del límite*?

inabarcable hacia dónde y de dónde» de esta condición trascendente. Como en la concepción limítrofe esta *diferencia o cesura* forma parte de la condición esencial del sujeto ético. *No es puesta por el fronterizo*, sino que le viene dada con el «don» de la existencia. «El hombre no tiene ni la posibilidad ni el derecho a devolver el billete de entrada en la existencia, un billete que sigue usando y no deja caducar incluso cuando intenta cancelarlo mediante el intento de suicidio»⁶⁵⁵.

Con esta determinación rahneriana hemos llegado al «*grado cuarto*» del concepto de cristianismo. Para nuestro teólogo, con este *paso* entramos en «lo peculiar del mensaje cristiano». Según él, lo desarrollado en los tres primeros grados constituía un «presupuesto sin el cual resultaría imposible el mensaje cristiano sobre el hombre. Pero no era aún tan específicamente cristiano que pudiéramos dar ya el nombre de cristiano en la dimensión de una confesión de fe explícita y refleja a quien acepta estos enunciados como su propia autointeligencia»⁶⁵⁶. ¿Qué va a suceder ahora en nuestra analogía *experiencia trascendental* teológica y *condición fronteriza* filosófica? Hasta ahora hemos experimentado sintonía y empatía en esta dialéctica, pero ¿qué significaría que la *complementariedad* se mantuviera a partir de este «grado»? ¿Representaría un compromiso religioso de la filosofía del límite en concordancia con la idea rahneriana del «cristianismo anónimo»? ¿O quizá más sencillamente una manifestación de las «privilegiadas relaciones recíprocas» entre los «barrios del lado norte» (filosofía y religión) así como de las posibilidades del *pensar en compañía*? ¿Un signo de nuestro tiempo como «entre» entre la *cesura romántica* y la *edad del espíritu*? ¿Revelación del *poder descentrado* que caracteriza al *ser del límite que se recrea*?

Las respuestas a estas preguntas apuntan al centro mismo de la *idea filosófica recreada* en la *filosofía del límite*. Sin embargo, el propio talante ecuménico del pensamiento limítrofe hace que esto —en el caso de que sea posible la dicha analogía— sea una sencilla metáfora u otro modo de *recrear el mismo tema*. En cuanto a la perspectiva rahneriana, representa igualmente una propuesta en diálogo con el «otro» que se mantiene en la búsqueda de la verdad del hombre. Es también un pensamiento filial. Más allá de la familiaridad y filiación se podría decir que son dos modos de *pensar en compañía* y, quizá más propiamente, una manifestación fehaciente y positiva del «espíritu del tiempo» que caracteriza el «retorno» de la religión en el pensamiento actual. De este modo se puede comprender que el «centro más íntimo de la inteligencia cristiana de la existencia» que define al *hombre* como «el evento de una libre, gratuita e indulgente autocomunicación absoluta de Dios»⁶⁵⁷, puede ser asumido por la especulación limítrofe sin que signifique un «compromiso religioso» confesional y, sin embargo, manifestación del «suplemento simbólico» como estrella ineludible e insoslayable de un mismo *ser del límite* y de un mismo *sujeto fronterizo*.

Así, también se puede comprender que *La edad del espíritu* pueda servir de coartada rahneriana para nuestra lectura (históricamente anacrónica): «el mensaje cristiano es ciertamente el resultado de una larga evolución de la historia de la humanidad y del espíritu»⁶⁵⁸. Pero también que el *alzado del hombre a la condición fronteriza* tenga en el «Dios-hombre, Jesucristo» de la reflexión cristiana, un *modelo ejemplar* o la *condición* ideal y quizá algo más. Una idea teológica que pensamos se puede ver como fuente de inspiración triasiana. Igualmente se comprende que la definición fronteriza no sea categorial y óptica, sino una afirmación ontológica: *el hombre es un ser fronterizo*. ¿Pero es también esta una idea teológica? Para Rahner, la *trascendencia* que define al hombre no solo le permite *experimentar* «el horizonte

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁶⁵⁷ *Ibid.*

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 148.

infinitamente lejano» del «misterio absoluto» o cerco hermético triasiano, sino también la «cercanía que guarece, intimidad acogedora, la patria misma, el amor que se comunica». *Entre el cielo y la tierra reside el hombre*. «Somos sujetos de una ilimitación trascendental»⁶⁵⁹. *En el límite experimentamos el misterio mismo y nuestra condición*. Es esta la «experiencia de la gracia» (Rahner) o «experiencia espiritual» (Trías).

Pero igualmente la reflexión trinitaria rahneriana se convierte en otro modo de expresar la *recreación* limítrofe. Para Trías, el «misterio contenido en el dogma trinitario» tiene el mérito de «pensar a Dios en categorías temporales»⁶⁶⁰. En la descripción de la *cuaternidad temporal* triasiana es explícita la inspiración de la Trinidad cristiana: un mismo Dios que *acontece* en tres momentos históricos concretos (pasado, presente y futuro) y, sin embargo, en cada *revelación histórica* –el «Instante» triasiano– *acontece toda la Trinidad*. «Quizá Dios sea eso: el tiempo mismo elevado a condición onto-teológica»⁶⁶¹. Según Trías, el Dios cristiano le ofrece lo que no pudo ofrecerle Nietzsche en *Así habló Zarathustra*.

Siempre que haya tal cosa como *existencia*, entonces debe decirse que en cada experiencia que hacemos de nuestra existencia temporal se recrea y se varía la misma triple eternidad; se recrea y se varía (en el sentido musical del «tema y las variaciones») el pasado inmemorial, el presente eterno y el futuro escatológico. Solo que en esa trama *argumentada* de variaciones en que nuestra vida transcurre y discurre cada vez se modifica lo que por tal pasado inmemorial, o por tal presente eterno, o por tal futuro escatológico se experimenta. Y a través de ello obtenemos un inestimable vestigio, o una huella, o un *cerco* (en el sentido que se habla de «cerco de luz», o del «cerco» que deja la ceniza o la mancha) de ese Dios del tiempo que el cristianismo, a través de su misterio trinitario, acertó a concebir⁶⁶².

A partir de esta lectura del «misterio de la Trinidad» cristiana Trías afirma que «no es jamás el “presente” lo que articula y conjuga esos tres modos del tiempo». Lo que se produce en tal *revelación* es el «*Kairós*», «tiempo oportuno», *instante de Dios que dándose como Padre, Hijo o Espíritu, es toda la Trinidad la que acontece en cada revelación histórica*. De ahí que para Eugenio Trías «el cristianismo, a través de su trinitarismo, ha sabido proveernos de la mejor enseñanza que ofrece (siempre que nos acerquemos a ese insondable misterio de la Trinidad con admiración, asombro y vértigo)»⁶⁶³. En suma, *la Trinidad cristiana es el «Dios del tiempo»*. «Un Dios que acierta a ofrecer el vestigio de su misterio a través de la experiencia y comprensión que todos podemos hacer, a partir del puro dato inaugural de nuestro existir, del decurso temporal»⁶⁶⁴.

Pero, ¿de dónde saca Trías esta *teología trinitaria de la historia* que teológicamente se escribe como *historia de la revelación y de la salvación*? Evidentemente no de la teología clásica escolástica. La que tanto Trías como Rahner definen como «doctrina psicologista de la Trinidad»⁶⁶⁵. Según el teólogo alemán, se trata de una teología que intenta representarse la vida interna de Dios sin referencia alguna a nuestra existencia y temporalidad. Una teología «genialmente concebida» desde Agustín hasta nuestros días, pero que «en definitiva no explica lo que quiere explicar, a saber, por qué el Padre se expresa en la Palabra y junto con el *Logos* espira el *Pneuma* distinto de él. Pues tal explicación debe presuponer ya al Padre como

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 165.

⁶⁶⁰ E. TRÍAS, *Por qué necesitamos la religión, o.c.*, p. 138.

⁶⁶¹ *Ibid.*

⁶⁶² *Ibid.*, pp. 141-142.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁶⁵ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe, o.c.*, p. 168; E. TRÍAS, *Diccionario del espíritu, o.c.*, p. 225.

conociéndose y amándose a sí mismo, y no puede permitir que él se constituya como cognoscente y amante por primera vez mediante la expresión del *Logos* y la espiración del *Pneuma*»⁶⁶⁶.

Para Rahner esta «doctrina psicologista de la Trinidad» puede terminar en una «especulación casi gnóstica» sobre la vida íntima del Dios trinitario, pues *salta por encima de la experiencia económico-salvífica de la revelación divina que tiene en Jesucristo su punto culminante y el criterio de interpretación de todo el misterio que se encierra en la Trinidad*. Esta es la teología oficial, el «magisterio de la Iglesia», con el que la reflexión teológica rahneriana se encuentra. Según el propio Rahner, «aceptando con fe lo significado en ellas, hemos de conceder que los enunciados sobre la Trinidad en sus formulaciones a manera de catecismo son casi incomprensibles para el hombre actual y suscitan tergiversaciones casi inevitables»⁶⁶⁷. Y en este contexto teológico tiene lugar el axioma circular de la inmanencia-historicidad de la Trinidad. «*La Trinidad “económica” es la Trinidad “inmanente”, y a la inversa*»⁶⁶⁸.

En el apotegma rahneriano el *Dios histórico que se revela y salva es el mismo Dios Trinidad en sí mismo. Es el Dios que tiene en Jesucristo su «intérprete» y «símbolo» singular («imagen de Dios invisible»)*. Se podría decir que es justamente esta reflexión trinitaria la que está presente en la especulación filosófica triasiana, como hemos visto, especialmente en la concepción del «Dios del tiempo». Si el fundamental y temporal *principio de variación* puede tener una lectura simbólico-religiosa o propia del barrio de la religión, es precisamente como «Espíritu», *dynamis*, dentro de una concepción teológica trinitaria como la expuesta aquí en este axioma. Pero, ¿qué significa que «*la Trinidad “económica” histórico-salvífica es la inmanente*»? Significa reconocer radicalmente que el Dios que se manifiesta en la *historia* de la salvación y de la revelación –contenida en el Antiguo y Nuevo Testamento– es también el Dios inmanente:

En la historia colectiva e individual de la salvación no aparecen en inmediatez con nosotros cualesquiera poderes misteriosos en representación de Dios, sino que aparece y se da en verdad el Dios uno, que en forma absolutamente singular, inconfundible e insustituible llega allí donde estamos nosotros, y nosotros lo recibimos como este Dios, estrictamente como él mismo⁶⁶⁹.

Podríamos pensar que es esta teología –contemporánea con la creación triasiana– la que inspira términos como «Espíritu» en el *Diccionario del espíritu*. Aquí encontramos una profunda meditación en clave de *teología de la revelación*, análoga a la propuesta por Karl Rahner⁶⁷⁰. En

⁶⁶⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe, o.c.*, p. 169.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 167.

⁶⁶⁸ K. RAHNER, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en *o.c.*, p. 370.

⁶⁶⁹ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe, o.c.*, p. 169. Rahner expone aquí mismo, «en tanto la forma de darse Dios a nosotros como Espíritu, Hijo y Padre no significa la misma forma de darse, por cuanto en la manera de comunicarse a nosotros hay diferencias verdaderas y reales, estas tres formas de darse a nosotros han de distinguirse estrictamente» (*Ibid.*, p. 170). Así, distingue, «“para nosotros” el Padre, el *Logos*-Hijo y el Espíritu inicialmente no son los mismos. Más en tanto esas formas de darse a nosotros el único y mismo Dios no pueden suprimir la autocomunicación real de Dios como el Dios uno, único y mismo, las tres maneras de donación del único y mismo Dios han de corresponderle a él, el uno y mismo, en él mismo y para él mismo» (*Ibid.*)

⁶⁷⁰ En este «curioso caleidoscopio de múltiples refulgencias» el «*Pneuma* santo» rahneriano *revela la teleología inmanente a todo acontecimiento y experiencia*. «Constituye en este sentido el *telos* (finalidad) relativo a la historia en la cual se va relatando y argumentando el acontecer y la experiencia» (E. TRÍAS, *Diccionario del espíritu, o.c.*, p. 52). El espíritu dentro de la revelación trinitaria tiene un «carácter *escatológico*». Sin embargo, en la exposición triasiana de la revelación, especialmente del *Evangelio de Juan*, «el espíritu procede “de arriba”, del reino de la luz, del ámbito preexistente del *logos*» (*Ibid.*, p. 46). Trías señala así una dimensión fundamental de la pneumatología cristiana, una «peculiaridad» del espíritu: el *Pneuma*, al igual que el *Logos*, desciende con el fin de «iluminar a todo hombre». De este modo, si el *Logos* es «exégeta» del Padre, el *Pneuma* «hará

ambos, filósofo y teólogo, se intuye un mismo *espíritu* propio del «retorno» de la religión: *la vuelta a las fuentes*. Pero, ¿hay algo más que se pueda decir de esta sintonía Rahner-Trías? En la reflexión rahneriana queda el grado fundante de la teología cristiana, el que corresponde a «Jesucristo». Y en Trías, adelantémoslo ahora, queda lo que podemos concebir como una *crisología fundamental en clave filosófica*. Concepción que destacamos especialmente en el análisis de «El Dios del tiempo» de *Por qué necesitamos la religión*. ¿Qué dice Rahner y qué dice Trías?

Para Rahner, con el «grado sexto» llegamos «a lo simplemente cristiano del cristianismo». Según él, lo expuesto hasta ahora (los «grados» precedentes) significa también que hay un «cristianismo anónimo». Es decir, para un teólogo –especialmente de la «*teología fundamental*» como Rahner– no debería representar ninguna novedad la cercanía del pensamiento triasiano con su objeto de estudio. Según el teólogo alemán, desde «la autocomunicación trascendental de Dios como oferta a la libertad del hombre, por una parte, un existencial de cada hombre y, por otra, un momento en la autocomunicación de Dios al mundo, la cual tiene en Cristo su fin y su cumbre, cabe hablar cabalmente de “cristianos anónimos”»⁶⁷¹. Este podría ser el caso de Eugenio Trías más allá de su propia autojustificación de la ascendencia greco-cristiana. Incluso podríamos destacar una *experiencia de caridad* (como la propuesta cristiana) en su propia reflexión desde el reconocimiento, respeto, cercanía y amistad con el «otro».

En cuanto a Rahner y su *crisología fundamental*, sostiene que en la justificación de la fe cristiana el «punto de partida fundamental y decisivo» lo constituye el encuentro con la figura histórica de Jesús de Nazareth. Es decir, una «*crisología ascendente*». Y aquí nos situamos nuevamente en la primera parte del título de esta reflexión: *la encarnación que celebra la Navidad*. Para nuestro teólogo palabras como «“encarnación de Dios”, la “encarnación del Logos eterno” es el final y no el punto de partida de todas las reflexiones crisológicas»⁶⁷². La «*crisología descendente*» significaría un punto de llegada. Sin embargo, es evidente que no se puede ni se debe evitar radicalmente la mezcla de ambas. La elección de una en particular es más bien metodológica, se trata de *dos caminos* que deben conducir al mismo *tema*.

En primer lugar, *la crisología parte y se resuelve en una antropología*. Parte de la unidad que no unicidad de espíritu y materia⁶⁷³ que el hombre puede experimentar como sus

plenamente pública y transparente esa exégesis» (*Ibid.*, p. 51). El «Espíritu» es el *don* que nos abre a la comprensión del «cerco hermético». «El espíritu hace posible la apertura del último límite del mundo», *propiciador* del encuentro definitivo entre el testigo y la divinidad.

⁶⁷¹ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe, o.c.*, p. 214.

⁶⁷² *Ibid.*, p. 215.

⁶⁷³ La idea de «*materia*» tiene en Rahner una importancia fundamental equivalente a la «matriz» triasiana. Para el teólogo, «materia es la condición de posibilidad para lo otro objetivo que son el mundo y el hombre para sí mismos, condición de lo que experimentamos de manera inmediata como espacio y tiempo» (*Ibid.*, p. 222). Pero no solo es la base de nuestra existencia, sino la posibilidad de comprender otras existencias y ámbitos más allá de mi «mundo concomitante» (¿«cerco del aparecer»?). La posibilidad de mi existencia inteligente y libre. «Significa la condición de aquella alteridad que se aliena para el hombre mismo y precisamente con ello lo lleva a sí mismo, y es la condición de posibilidad de una intercomunicación inmediata con otros seres que existen espiritualmente en el espacio y en el tiempo, en la historia». (*Ibid.*). En resumen, «la materia es el fundamento de que esté dado previamente lo otro como el material de la libertad y el fundamento de la comunicación real de espíritus finitos en un conocimiento y amor recíprocos» (*Ibid.*). De ahí que «materia» y «espíritu» sean los «constitutivos» de la esencia del hombre. Pero –como en Trías– aunque sean momentos «interreferidos recíprocamente, indisociables del hombre uno», también puede afirmarse una *diferencia esencial* entre espíritu y materia. En cierta manera se pueden ver como un «insuprimible pluralismo», pero no puede significar ni «una diferencia de esencia entre dos entes», ni puede «tergiversarse como posición esencial o disparidad absoluta e indiferencia recíproca de ambas dimensiones». Según Rahner, desde esta referencia interna de ambas dimensiones, «si se toma en consideración la extensión *temporal* de la relación entre ambas, puede decirse sin reparos que la materia desde su esencia interna se desarrolla hacia el espíritu» (*Ibid.*, p. 223). Así, la idea de *consumación* está inscrita en la propia esencia del hombre (¿«*cita con el límite*»?). El *devenir* como axioma fundamental de la teología «tiene que entenderse como un llegar a ser “más”, como un nacer de más realidad, como consecución activa de una mayor plenitud de ser» (*Ibid.*). Como una *consumación*. *La consumación del hombre no se trata de ser otro, sino de ser en verdad y libertad consumadas*. «Debe entenderse como *autotranscendencia* real». «Esa autotranscendencia sólo puede pensarse como acontecer por la fuerza de la plenitud absoluta del ser» (*Ibid.*). ¿No están nombradas y definidas aquí, quizá de un modo

«constitutivos» en su esencia auténtica y en su unidad. En este hombre –*materia de inteligencia y pasión*– hay una *experiencia trascendental que radicalmente es «autotrascendencia» hacia Dios, gracia y autocomunicación divina*. El hombre, por esta su propia esencia, «“espera” su consumación y la del mundo en lo que con términos cristianos llamamos gracia y gloria»⁶⁷⁴. En esta hermenéutica trascendental el «principio permanente y garantía absoluta de que se logrará y ha comenzado ya esta última autotrascendencia, la cual en principio es insuperable, es lo que llamamos “unión hipostática”»⁶⁷⁵.

El Dios-hombre es el primer principio de éxito definitivo del movimiento de autotrascendencia del mundo hacia la cercanía absoluta respecto del misterio de Dios. Esta unión hipostática en su primer enfoque no ha de mirarse precisamente como algo que distingue a Jesús de nosotros, sino como algo que debe suceder una vez y solo una vez cuando el mundo comience a entrar en su última fase (lo cual no significa con necesidad su fase más breve), en la que debe realizar su concentración definitiva, su definitivo punto supremo y su cercanía absoluta respecto del misterio absoluto, llamado Dios. Desde aquí la encarnación se presenta como el principio necesario y permanente de la divinización del mundo en conjunto⁶⁷⁶.

Esta *crisología trascendental*, como se ve, presupone como dada una «concepción evolutiva del mundo». Esto supone un *acontecer histórico* como la propia idea de «revelación». Teológicamente con la idea de la *encarnación* –la afirmación fundamental de que el *Logos eterno* se ha hecho *carne histórica*– se abre esta «fase definitiva» de la historia universal que ha comenzado ya, «pero no está consumada todavía». «Es evidente que el curso ulterior de dicha fase y su resultado permanecen envueltos en el misterio»⁶⁷⁷. De este modo, la verdad

más teológico («simbólico-religioso»), las tres primeras categorías triasianas de *matriz-existencia-cita* en los nombres de *materia-existencia-espíritu*? Así se define la teología rahneriana sobre *la posición del hombre en el cosmos*. «Lo peculiar que se hace realidad en el hombre es en primer lugar el estar dado para sí mismo y su referencia a la totalidad absoluta de la realidad y a su fundamento originario e inabarcable como tal» (*Ibid.*, p. 228). ¿No podría ser esta una idea asumida radicalmente por Trías, hasta el punto de que incluso el lector pueda confundir aquí la autoría de la misma? Pero hay otra declaración que puede esclarecer aún más esta proseguida analogía. «El hombre, como bajo el tedio de una sobrecarga, puede mostrarse desinteresado de este abismo del principio y final de la existencia e intentar refugiarse en la claridad comprensible de la ciencia como el único espacio adecuado de su existencia. Pero no le está permitido y él no puede en la profundidad de la persona espiritual, suelo nutridor y sustentador de todo, esquivar sin más la pregunta infinita (aunque quisiera hacerlo en la superficie de su existencia, de su conciencia objetiva), la pregunta que lo envuelve y no tiene otra respuesta que la que ella se da a sí misma, pues ella es en efecto la que se responde a sí misma cuando es aceptada con amor, sin que haya nada capaz de darle respuesta desde fuera. Esta pregunta absoluta mueve al hombre» (*Ibid.*, p. 231). Sabemos que quien escribe es Karl Rahner por la *respuesta* que toda teología da por evidente, pero no deja de ser otro modo de *decir lo mismo* límite. Para él el hombre que se *confía* a este *movimiento teleológico* llega a sí mismo, a su consumación y a Dios, que en el fondo representan lo mismo. Rahner agrega que la *experiencia trascendental* es la posibilidad de que esta unidad de materia y espíritu «se mueva paulatinamente hacia aquel límite en su historia que luego es rebasado en la auténtica autotrascendencia». Este «rebasamiento» corresponde al «espíritu» como «constitutivo» del hombre que forma parte del propio *don* de la existencia y de su carácter trascendente, pues la experiencia trascendental lo primero que conoce es la finitud de la condición histórica. Rahner propone aquí una indicación que podría leerse como la invitación asumida por Trías en la determinación de las categorías del *lógos, claves hermenéuticas y suplemento simbólico*: «sería sin duda deseable que se mostrara en concreto qué estructuras comunes están dadas en el devenir de lo material, de lo vivo, de lo espiritual, de qué manera más exacta lo meramente material en su propia dimensión, por un acercamiento progresivo al nivel más alto de la vida, prelude el espíritu en el límite que debe rebasarse por la autotrascendencia» (*Ibid.*). Nuestro teólogo también manifiesta este deseo respecto de una «historia de la realidad entera», «debería indicarse qué estructuras formales permanentes están implantadas en común a esta historia entera en la materia, la vida y el espíritu» (*Ibid.*), pero igualmente, «habría de mostrarse cómo también lo supremo –aunque nuevo en esencia– puede seguir entendiéndose como transformación de lo anterior» (*Ibid.*). ¿No es esto lo que Trías ofrece en *La edad del espíritu* con la *septena categorial simbólico-espiritual* y el *principio de variación* como *recreación de un mismo tema*?

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 219.

⁶⁷⁵ *Ibid.*

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 220.

⁶⁷⁷ *Ibid.*

cristiana representa la «inexorable entrega del hombre al misterio» y no la «claridad en la visión redondeada de un momento particular del hombre y de su mundo»⁶⁷⁸. Llama la atención que en ambas perspectivas (trascendental-limítrofe), cada una a su modo, pero en una evidente sintonía, asumen la idea de *consumación*. Igualmente la visión de una *teleología inmanente*.

¿Cómo entender el *punto* Cristo en esta «cristología trascendental»? Radicalmente como *teleología de la historia*. Es verdad que se inscribe en el concepto de «salvador absoluto»⁶⁷⁹, pero no significa que la comunicación o revelación de Dios comience *temporalmente* con este acontecimiento histórico de la salvación y de la humanidad, aunque cristianamente sí representa el «punto cimero» de toda la historia humana y de la revelación. Sin embargo, esta *consumación de la unión hipostática* es ya «*causa finalis*» desde el comienzo, «principio y fuerza motriz del movimiento hacia el fin». Teológicamente toda la historia de la revelación «vive de la llegada a su fin, a su punto cumbre, al advenimiento de su irreversibilidad». Esto es lo que se llama «salvador absoluto». Esta es una reducción categorial de la revelación que sin embargo no anula el carácter teleológico de la consumación, sino que simplemente lo concreta en un momento histórico, en un «trozo de esta historia».

Pero esta fundamentación afirma también otra posibilidad, la del *verdadero Dios y verdadero hombre* de la «encarnación». «Jesús es verdadero hombre, verdaderamente un trozo de la tierra, verdaderamente un momento en el devenir biológico de este mundo, un momento en la historia natural humana, pues “nació de una mujer” (Gál 4,4)»⁶⁸⁰. El «Dios-hombre» de la fe cristiana no es un Dios *disfrazado* (gnosticismo y docetismo). *No es un cuerpo temporal prestado al Logos eterno*. Jesús es verdaderamente hombre y tiene «absolutamente todo» lo que le pertenece a un hombre, también una «subjetividad finita» por la que el mundo llega a sí mismo, como nos llega a todos. Una subjetividad «históricamente condicionada y finita».

Y precisamente por la *experiencia trascendental* que posee todo hombre, por la que puede tener acceso a la comunicación graciosa de Dios, Jesús «posee una inmediatez radical respecto de Dios, tal como nos ha sido dada también a nosotros en la profundidad de nuestra existencia»⁶⁸¹. ¿Dónde descansa esta «inmediatez»? Tal inmediatez de todo hombre, también del Jesús histórico, se funda en la «autocomunicación de Dios en la gracia y la gloria». Para Rahner, el dogma fundamental del cristianismo más que la redención, aunque sea el presupuesto fundamental, es precisamente la encarnación de Dios, «su hacerse material», «*sarx egeneto*». En este sentido, el cristianismo «responde a la marcha de nuestro tiempo». Es «más materialista que el tiempo griego anterior a la era cristiana, para el cual lo finito, lo espacial y temporal sólo podía aparecer como cierre frente a Dios y no como mediación de la inmediatez de Dios mismo»⁶⁸².

Según el cristianismo, el verdadero Dios aprehende la materia en la encarnación del *Logos*: exactamente en aquel punto de unidad en el que la materia llega a sí misma y el espíritu tiene su propia esencia en la objetivación de lo material, o sea, en la unidad de una naturaleza espiritual-humana. El *Logos* sustenta en Jesús lo material exactamente igual que el alma, y esto material es un trozo de la realidad y de la historia del cosmos, un trozo que no ha sido desgajado de la unidad del mundo. El *Logos* de Dios mismo pone esta corporalidad como un trozo del mundo, creándola y aceptándola a una como su realidad, la pone, por tanto, como lo otro

⁶⁷⁸ Cf. *Ibid.*

⁶⁷⁹ «Damos este nombre a aquella personalidad histórica que, apareciendo en el espacio y el tiempo, significa el principio de la autocomunicación absoluta de Dios que llega a su fin, aquel principio que señala la autocomunicación para todos como algo que acontece irrevocablemente y como inaugurada de manera victoriosa» (*Ibid.*, p. 233).

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 235.

⁶⁸¹ *Ibid.*, pp. 235-236.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 236.

de sí mismo, de manera que esta materialidad lo expresa a *él*, al *Logos* mismo, y lo hace estar presente en su mundo⁶⁸³.

De ahí que la fe cristiana en la *aprehensión* de este «trozo de una realidad mundana, material y espiritual juntamente», afirme en Jesús el «punto cumbre» de aquella dinámica por la que la revelación de Dios «sustenta la propia trascendencia del mundo como un todo». En este sentido, la *creación* representaría un «momento parcial por el que Dios se hace mundo». «Creación» y «encarnación», pero también «escatología», no son acciones «disparas y yuxtapuestas» de Dios «hacia afuera», como iniciativas distintas y separadas, sino como *fases* de un mismo proceso de la manifestación y alienación de Dios, si bien diferenciadas internamente.

Entonces, ¿qué expresa el dogma cristiano de la encarnación? Asume la realidad de un *símbolo* o *moneda de dos caras*. Por una parte, expresa que «Dios es verdaderamente hombre con todas sus implicaciones, con su finitud, mundanidad y materialidad, con su participación en la historia de este cosmos en la dimensión del espíritu y de la libertad, en la historia que conduce a través del desfiladero de la muerte»⁶⁸⁴. La otra parte es que este hombre concreto es el «salvador absoluto». Jesús *consume* el símbolo de la revelación de Dios en la historia. *Es al mismo tiempo significante y significado*. Esto es la «unión hipostática». En él, en su acontecer concreto y finito en la historia del mundo, la comunicación de Dios con el hombre tiene el carácter de «lo irrevocable e irreversible», consumativo de la historia Dios-Hombre.

El concepto de «Salvador» constituye una idea «límite» (en sentido triasiano). En ella «está implicado aquel concepto de unión hipostática entre Dios y hombre que constituye el contenido auténtico del dogma cristiano de la encarnación, y que con ello está también dado un concepto que hace comprensible de algún modo e incorpora al resto de nuestra imagen del mundo lo que en la cristología tradicional se llama unión hipostática o encarnación»⁶⁸⁵. Es decir, en Jesús/Cristo, unión hipostática, está implicada nuestra trascendencia o condición fronteriza.

Recapitulando, hay que decir que teológicamente, y también desde una filosofía como la limítrofe, la *trascendencia* como *don* de la *existencia* ha de pensarse como una posibilidad potencial de todo hombre (Rahner habla de «sujetos espirituales»). «El hombre “por naturaleza”, en virtud de su esencia, es la posibilidad de trascendencia que ha llegado a sí misma»⁶⁸⁶. Solo él puede rechazar o ignorar esta esencia. «La revelación cristiana dice que esta autotranscendencia es ofrecida a todos los hombres, que constituye una posibilidad real de su existencia individual, a la cual ellos sólo pueden cerrarse de manera culpable»⁶⁸⁷. «¿Cómo se enmarca en esta concepción fundamental la doctrina de la unión hipostática de una determinada naturaleza humana *individual* con el *Logos*?»⁶⁸⁸. Esta es la retórica *pregunta rahneriana*, pero es también, parece evidente como veremos, la *respuesta triasiana*.

La *respuesta rahneriana* entraña una tesis que deriva del significado que tiene la *encarnación del Logos*: representa un punto culminante en la historia de la humanidad hacia el cual está dispuesto el mundo entero por libre gracia divina, pero es a la vez un *acontecimiento histórico que se acomoda* a una imagen evolutiva del mundo. En este enfoque, «sin ayuda de la teoría según la cual la *encarnación* misma es ya un momento y condición internos del agradecimiento general de la criatura espiritual, no es posible pensarla como meta y fin de la realidad mundana»⁶⁸⁹. Esto salvaría que la encarnación no pueda verse únicamente como

⁶⁸³ *Ibid.*

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 237.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, pp. 237-238.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 238.

⁶⁸⁷ *Ibid.*

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 239.

⁶⁸⁹ *Ibid.*

«unidad de tipo hipostática entre Dios y la realidad mundana», sino también lo específico cristiano: punto culminante al que apunta la consumación del hombre, aunque sea solo «*asintóticamente*». En síntesis a la cuestión de la «unión hipostática», la tesis rahneriana es que esta *unión de naturalezas en una persona*, «aunque en su propia esencia constituye un suceso singular –visto en sí– a lo sumo pensable, es sin embargo un momento interno de la totalidad del agradecimiento de la criatura espiritual en general»⁶⁹⁰.

En resumen, *la unión hipostática* es la potencia misma de la trascendencia del hombre que tiene su «consumación» en un momento histórico concreto. Jesús encarna la unión hipostática de todo hombre, «hombre perfecto», pero también es la *encarnación* de una gracia irrevocable. *Jesucristo representa el suceso conjunto del agradecimiento de la humanidad llevada a su plenitud*. La *unión* y *asunción* forman parte de la revelación de Dios. «En esta autocomunicación se asume una realidad humana, para que se comunique la realidad de Dios a lo asumido, a la humanidad (en primer lugar de Cristo). Pero precisamente esta comunión, a la que tiende la asunción, es la comunicación a través de lo que llamamos gracia y gloria, y como tal va destinada a todos»⁶⁹¹. La *unión hipostática* es solo de Jesús, pero es también «promesa» para todo hombre como gracia y salvación. Tiene una «significación “ejemplar”» para todo hombre no solo en la encarnación, sino también en la *esperanza* de la resurrección y la salvación. En suma, en la *consumación del mundo*.

Gracia en todos nosotros y unión hipostática en el único Jesucristo no pueden sino pensarse juntas y, como unidad, significan la única y libre decisión de Dios de instaurar el orden sobrenatural de la salvación, de comunicarse a sí mismo. En Cristo la comunicación de Dios mismo tiene validez en principio para todos los hombres. No en el sentido de que éstos tengan también la unión hipostática; más bien, la unión hipostática acontece en cuanto Dios quiere comunicarse a todos los hombres en la gracia y la gloria. Esta insuperable autocomunicación de Dios a todos los hombres se ha hecho aprehensible históricamente de manera irrevocable y ha llegado a sí misma. Toda automanifestación de Dios, donde no es simplemente visión beatífica, acontece a través de una realidad finita, a través de una palabra, a través de un suceso, que pertenece al ámbito creado y finito⁶⁹².

De este modo la *pregunta por la encarnación de Dios* es también *la pregunta por el misterio del hombre*. Se podría decir que en el axioma «Dios se ha hecho hombre», el predicado «hombre» sería el más comprensible del enunciado: «hombre es lo que somos nosotros mismos». Pero, *¿qué cosa es el hombre?* Hay muchos modos de definirlo. El «*zōon logikon*» parece ser una feliz determinación, pero *¿qué es «logikon»?* Según nuestro autor, si preguntamos esto «caemos literalmente en un mar sin orillas. En efecto, lo que es el hombre sólo puede decirse expresando aquello que emprende y lo que le afecta. Y en el hombre como sujeto trascendental esto es lo que carece de orillas y nombre, a la postre misterio absoluto que llamamos Dios»⁶⁹³. Así, nuestra existencia radica en la aceptación o rechazo del misterio que somos nosotros, referidos a la consumación absoluta.

La trascendencia que somos y hacemos nosotros «trae consigo la existencia de Dios y la nuestra, ambas como misterio». *¿Cómo definir el «misterio»?* En esta visión el misterio no es algo escondido o no descubierto todavía: lo no sabido porque no ha sido desvelado todavía. «Misterio es más bien aquello que, precisamente como lo impenetrable, se encuentra ahí, está

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 241.

⁶⁹¹ *Ibid.*, pp. 241-242.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 242.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 258.

dado, no tiene que ser producido, no es un segundo que solo de momento sea indominable, sino que es el horizonte indominable y dominador de todo comprender, el cual permite comprender otras cosas en cuanto él mismo calla como el incomprensible que está ahí»⁶⁹⁴. *Misterio es lo insondable de la existencia sin aprehensión del fundamento de su origen, del fin final y de su referencia al límite*. Un «límite» que parece darse como encuentro entre dos misterios.

Así, pues, en la teología rahneriana la *encarnación* es el *acontecimiento* de este ser que habita el límite y que manifiesta la cercanía de Dios y el alzado del hombre. Es decir, la posibilidad de la comunicación divino-humana, «la cual de hecho se concede a *cada* hombre en la gracia y alcanza su realización suprema en la visión beatífica»⁶⁹⁵. Jesús no es una figura mítica que en cuanto a la revelación divina dé algo nuevo que el hombre no tenga y que Dios no pueda ofrecer por otros modos, sino que es la manifestación de la verdad de Dios y la verdad del hombre.

«¿Puede el inmutable “llegar a ser” algo?»⁶⁹⁶ ¿Cómo comprender esta situación difícil tanto filosófica como teológica de «*ho logos sarx egeneto*»? Para Rahner, que Dios sea «inmutable, sin devenir y eterno en su plenitud consumada», no es solo un postulado de una filosofía determinada, sino que está «definido explícitamente» por la doctrina oficial cristiano-católica, así en el Vaticano I, pero es que ya está contenida en el Antiguo y Nuevo Testamento. «Pero también es verdad que: la palabra se ha *hecho* carne»⁶⁹⁷. Es esta una dimensión de la *encarnación* que ha puesto en aprietos a la filosofía y teología escolásticas. La escolástica trata primeramente de Dios como el uno y trino, ensalzando su «inmutabilidad» y «plenitud infinita de ser», pero olvida que debe pensar después a «Cristo como palabra de Dios» y, fundamentalmente, a «Cristo como hombre».

Cuando, llegada a ese punto de la cristología, se ocupa del problema aparentemente fastidioso de que Dios «ha llegado a ser» algo, declara que el devenir y el cambio están en la parte de la realidad creada, la cual es asumida, pero no en la parte de *Logos* eterno e inmutable. El *Logos*, dice, asume en sí sin cambio aquello que como realidad *creada* tiene un devenir, a saber: la naturaleza humana de Jesús; y así todo devenir y toda historia, con su fatiga, estaría del lado de acá del abismo absoluto, el cual separa sin mezcla al Dios inmutable, necesario, y el mundo mutable, condicionado e histórico del devenir⁶⁹⁸.

A partir de esta crítica a la «teología clásica», se podría decir que de tener la «antropología» fronteriza de la filosofía del límite una inspiración en la doctrina de la encarnación (y la misma concepción de la cuaternidad temporal limítrofe un fundamento en la Trinidad, es decir, una fuente teológica), no es esta precisamente la que subyace en la explicación de origen escolástico, sino justamente en una reflexión como esta «trascendental» rahneriana que ha marcado la teología contemporánea después del Vaticano II. Es la argumentación teológica que parte de Jesucristo como «*universalis concretum*» de la revelación de Dios en la historia y de la idea central de que *el Logos se ha hecho carne*, «que la historia en devenir de esta realidad humana ha pasado a ser *su* propia historia, que nuestro tiempo se ha convertido en el tiempo del eterno y nuestra muerte en la muerte del Dios inmortal»⁶⁹⁹.

Pero, igualmente, es la filosofía del límite la que puede ayudar a complementar esta comprensión de la encarnación y del misterio trinitario con nociones como el «símbolo» en su

⁶⁹⁴ *Ibid.*,

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 260.

⁶⁹⁶ *Ibid.*

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 261.

⁶⁹⁸ *Ibid.*

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 262.

esencia «*sym-bálica*», el «Instante» de la cuaternidad temporal leído como «*Kairós*» en el discurso simbólico-religioso, la estructura de la *septena categorial* y la determinación de un concepto de realidad amplia (tres cercos), el «principio de variación» en la comprensión de una *teleología inmanente* y, desde luego, la comprensión del hombre como *fronterizo*. Así, el *acontecer* que refiere el símbolo puede ayudar a comprender que una misma realidad tiene una dimensión manifiesta, visible, que refiere radicalmente a otra invisible, que Jesús pueda ser absolutamente «imagen del Dios invisible»⁷⁰⁰.

Se podría decir que es esta filosofía, y no otra que repita las formas escolásticas por llamarse «cristiana», la que realmente puede ofrecer una comprensión para el hombre de hoy que se pregunta por la verdad última del cristianismo. Una filosofía que no anula el misterio ni la posibilidad de que este acontezca. Al contrario, hace del suplemento simbólico-religioso un *quartier* de una ideal ciudad del límite. Es una filosofía sin prejuicios, al mismo tiempo que sin confesiones interesadas, la que puede justificar una comprensión fronteriza y ejemplar de la encarnación. La que puede ayudar a comprender que Dios puede encarnarse realmente y que tiene consecuencias *arquetípicas* para el hombre.

En esta última idea situamos la exégesis rahneriana sobre «*el hombre como cifra de Dios*». Es decir, *lo que representa la «encarnación»* desde este punto de vista de la «experiencia trascendental» humana. ¿Qué aporta la doctrina de la *encarnación del Logos* a la condición humana? Existen hombres que tienen *logos* pero que no son el *Logos* mismo. Esos somos nosotros. «Podría, naturalmente, haber hombres aunque el *Logos* mismo no se hubiera hecho hombre»⁷⁰¹. Pero en la óptica rahneriana, si negáramos esto último, «negaríamos la libertad de la encarnación, la libertad de la autocomunicación gratuita de Dios al mundo y con ello la diferencia entre naturaleza y mundo, por una parte, y gracia y autocomunicación de Dios, por otra»⁷⁰². Se podría decir que esta es la misma distinción triasiana entre naturaleza y mundo, y entre cerco del aparecer y cerco hermético, y con ello la posibilidad del «límite» como comprensión o proyección de toda la realidad.

En la interpretación del *universal concretum* rahneriano, la encarnación es una premisa mayor en la que se funda la premisa menor: *la esencia trascendental del hombre*. En la comprensión de toda la *historia de la revelación divina* como *historia del hombre* (dentro de una *teleología inmanente*) la *encarnación* representa tanto un *punto culminante* como una *fase* de todo un proceso. «La posibilidad de que existan hombres se funda en la posibilidad mayor, más envolvente, más radical de Dios de expresarse en el *Logos*, que se hace criatura»⁷⁰³. Y aquí, en esta vinculación (y *dependencia*) entre la historia divina y la historia del hombre, se comprende la novedad («absoluta») de la encarnación por la que un *Dios manifiesta su absoluta cercanía y a la vez marca un abismo de diferencia con el hombre*. «El hecho de que él dice

⁷⁰⁰ En la visión rahneriana significa que «mirando sin prejuicios y con ojos claros el hecho de la encarnación, que se nos atestigua en el dogma fundamental del cristianismo, deberemos decir simplemente: Dios puede llegar a ser algo. El inmutable en sí mismo, puede a su vez ser *mutable en el otro*» (*Ibid.*). En esta *nueva orientación teológica* enunciados como «inmutabilidad» y «encarnación» de Dios se ven en *dialéctica*, como formando parte de un mismo misterio. Un punto de vista que en la concepción del «*acontecer simbólico*» puede tener una metáfora apropiada y complementaria. En cualquier caso, se trata de *enunciados dialécticos* como la propia doctrina por la que «la unidad es todavía una Trinidad». Por último, tampoco se puede olvidar que la revelación del Dios cristiano representa también una *kénosis* o *alienación amorosa de Dios*. «En cuanto Dios se aliena a sí mismo en medio de su permanente plenitud infinita, surge lo otro como su propia realidad divina» (*Ibid.*, p. 264). *Si el Logos se hace hombre*, «entonces esta humanidad suya no es lo previamente dado, sino lo que llega a ser y surge en la esencia y existencia cuando y en tanto se exterioriza el *Logos*. Este hombre precisamente como hombre es la propia manifestación de Dios en su propia alienación, pues Dios *se* manifiesta precisamente cuando se aliena, se muestra como el amor cuando esconde la majestad de este amor y se exterioriza como lo usual del hombre» (*Ibid.*, pp. 265-266). El hombre Jesús no es, por tanto, una *palabra de Dios*, sino la propia revelación de Dios, Dios mismo que se ha hecho «*sarx egeneto*».

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 265.

⁷⁰² *Ibid.*

⁷⁰³ *Ibid.*

como realidad suya exactamente lo que somos nosotros, constituye el contenido de nuestra esencia y de nuestra historia, redimida y abierta hacia la libertad de Dios»⁷⁰⁴.

Podríamos decir que *el hombre existe cuando Dios se dice* a sí mismo. De ahí el hombre como «cifra» o «abreviación» de Dios. «La abreviación, la cifra de Dios mismo es el hombre, es decir, el Hijo de Dios y los hombres, que a la postre son porque tenía que existir el Hijo del hombre»⁷⁰⁵. Pero igualmente podemos decir que «cuando Dios quiere ser no-Dios, surge el hombre». Esta es también esencia de la encarnación que da cuenta del «misterio del hombre» en el «misterio absoluto». Esencia por la que el hombre no solo es mundano, *sarx*, encerrado en cerco del aparecer, «sino que queda introducido en el misterio siempre incomprensible de Dios» (la «*proposición hermética*»).

Por una parte, *el hombre es la «pregunta» radical acerca de Dios*, «la cual, creada por Dios como tal, puede tener también una respuesta, una respuesta que como manifestada en la historia radicalmente aprehensible es el Dios-hombre y es respondida en todos nosotros por Dios mismo»⁷⁰⁶. Por otra parte, *el hombre es misterio* que participa del misterio infinito de Dios, del mismo modo como la pregunta participa de la respuesta, «por cuanto la pregunta está sustentada solamente por la respuesta como posible en sí misma». Es decir, *la pregunta que somos nosotros mismos esta respondida por Dios mismo en forma «históricamente aprehensible»*. Esto es la *encarnación*.

Desde tal posición es que se dice que toda teología se resuelve en una antropología. No puede haber discurso sobre Dios que no implique al hombre de una manera radical. «Está vedado al hombre tenerse en poco, pues entonces tendría en poco a Dios, y si este Dios sigue siendo el misterio insuprimible, entonces el hombre es por toda la eternidad el misterio expresado de Dios»⁷⁰⁷. Teológicamente el hombre participa del misterio de su fundamento. Sin embargo, «nos está prohibido creer que podemos penetrar la propia manifestación de Dios desde sí mismo, hasta el punto de que a la postre ésta y nosotros mismos llegáramos a trocarnos en aburrimiento para nosotros, y no podemos adentrarnos en el hombre por otro medio que por la visión de las felices tinieblas de Dios mismo»⁷⁰⁸. ¿No es esta la concepción de una *condición fronteriza* que se sitúa en el «límite» sin pretender rebasarlo y, sin embargo, como comprensión de sí mismo?

Esta «*crisología trascendental*» fundamenta todo el misterio del hombre y de Dios en la *encarnación del Logos*. Lo «finito del *Logos*» encarnado es la «finitud de la palabra infinita» de Dios mismo. Esta es la unidad de la crisología: la *unidad* entre una pregunta localizable históricamente, el *hombre*, y una respuesta que es «misterio absoluto», *Dios*. «Es la unidad de la auténtica esencia de Dios y del hombre en la propia manifestación personal de Dios en su *Logos* eterno». La crisología es, así, principio y fin de la antropología cristiana. Esta es la *novedad cristiana* que rebasa la idea límite presente en el Antiguo Testamento de que Dios está en el cielo y nosotros en la tierra. «El Dios que confesamos en Cristo hemos de decir que él está exactamente allí donde estamos nosotros y sólo puede encontrarse allí»⁷⁰⁹. Equivale a decir que *lo finito ha recibido una profundidad infinita*. La encarnación constituye una consumación al mismo tiempo que una «puerta» o «salida» a la *cesura* entre el cielo y la tierra, el mundo y el misterio.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 266.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 267.

⁷⁰⁶ *Ibid.*

⁷⁰⁷ *Ibid.*

⁷⁰⁸ *Ibid.*

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 268.

Lo finito ya no constituye ninguna oposición respecto de lo infinito, sino que es aquello que el infinito mismo ha llegado a ser, aquello en lo que se expresa como pregunta, que él se responde a sí mismo, para abrir a todo lo finito –de lo cual él ha llegado a ser una parte– una salida hacia lo infinito, es más: para convertirse a sí mismo en salida, en puerta, desde cuya existencia Dios mismo ha pasado a ser la realidad de lo nulo y a la inversa⁷¹⁰.

Pero si la encarnación representa una «salida» al *muro* que separaba la relación Dios-hombre, entonces el *encarnado* constituye un *modelo ejemplar* de esta relación tanto de parte de Dios como de parte del hombre porque *es* el «verdadero» Dios-Hombre. Es su ser *mediación* entre el «misterio absoluto» y el mundo de los hombres. «Cristo es hombre de la manera más radical y su humanidad es la más dotada de poder propio, la más libre, no a pesar de ser la asumida, sino porque es la asumida, la que está puesta como la propia manifestación de Dios»⁷¹¹. Esto es lo que la teología de la revelación sostiene con el concepto de «hombre perfecto»: Jesucristo revela «plenamente» el *misterio* y *vocación* de la condición humana.

Sin embargo, se trata de una «historia» («*historia de la salvación*») «abierta» que *espera* la «consumación escatológica» realizada en Jesucristo. Es decir, Jesucristo representa el inicio de la fase última del «proceso hacia la consumación». Constituye el evento ejemplar de la *espera escatológica*. «La historia de la salvación está en sí siempre abierta hacia adelante, de modo que cada suceso en ella es siempre superable, condicionado y se halla bajo la simple reserva de un nuevo acontecer»⁷¹². Esto es evidente porque teológicamente la «*historia de la salvación*» es una «*historia de la libertad*» hacia un horizonte que está dado de modo ejemplar y, sin embargo, marca un futuro no planificado, ni calculado. «No puede determinarse de antemano cuál será el resultado de esa conjugación de libertades»⁷¹³.

Esta es una síntesis de la cristología rahneriana, la que encontramos «sintéticamente» en su *Curso fundamental sobre la fe*. Una reflexión que se ha propuesto como modelo de un ejercicio de analogía entre la *encarnación del Logos* y la *condición fronteriza*, o de otro modo, la posible relación entre teología y filosofía, pero no de *servidumbre* o *maridaje*, sino de *filiación* y *compañía* al estilo triasiano. Pretende ser un tributo al «arquetipo» propuesto por el pensamiento limítrofe (suponiendo que el rahneriano representa la reflexión simbólica). A lo largo de toda la reflexión que se hace aquí las referencias a las ideas medulares triasianas han sido recurrentes en todo sentido: como esclarecimiento filosófico de ideas teológicas, pero también como evocaciones teológicas presentes en la filosofía del límite.

¿Qué más podríamos decir? Nos quedaría una pregunta directa y sin rodeos: ¿asume *explícitamente* el pensamiento limítrofe la *teología de la encarnación* en la definición del *fronterizo*? Pensamos que sí. Y podríamos definirla como una «cripto-cristología». Pero, además, que la teología que subyace como fuente de inspiración limítrofe, por curioso que pueda parecer dadas las pocas referencias rahnerianas en la obra de Eugenio Trías, es justamente una especulación como la *cristología trascendental* del teólogo alemán (la que hemos presentado). En cualquier caso, no es desde luego la *doctrina de la encarnación* de la *cristología clásica* anterior al Vaticano II y aún presente en algunos teólogos y filósofos «escolásticos». También podría ser la tesis de que ambos, teólogo y filósofo, en la búsqueda sincera más allá de los umbrales occidentales («viaje a Oriente»), hayan coincidido en las mismas fuentes. Lo cual resultaría aún más interesante como confirmación del «hilo de la

⁷¹⁰ *Ibid.*

⁷¹¹ *Ibid.*

⁷¹² *Ibid.*, p. 350.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 351.

verdad» del ser del límite y de la «experiencia trascendental». Sin embargo, es una idea que excede los límites de esta reflexión.

3.4.4.3 La condición fronteriza en «El Dios del tiempo»

En el año 2000 Trías escribía un pequeño libro sobre la religión, un tema, como sabemos, sintomático de nuestro tiempo y en la filosofía del límite un *quartier* propio. *Por qué necesitamos la religión* es como una síntesis ensayística (otro modo de exposición triasiana) sobre el tema simbólico-religioso que se podría decir está dirigido al gran público. El último apartado de esta obra se denomina «El Dios del tiempo» y comienza con la pregunta: «¿Y el cristianismo?». La cuestión es sugerente porque explícitamente no se ha tratado la *religión de Jesucristo*: una tradición que marca nuestra cultura occidental. Constantemente nos topamos con la herencia cristiana en los templos que adornan nuestras ciudades, instituciones caritativas, universidades, costumbres, cultos y mensajes. Pero también es verdad que para muchos apologetas cristianos propiamente no es una «religión» (*religación*), sino «una forma de vida», e igualmente está la cuestión teológica («problemática») de la fe cristiana como «la» religión de la plenitud⁷¹⁴.

⁷¹⁴ Teológicamente este presupuesto de la fe cristiana lo desarrolla la moderna *teología fundamental*: las conocidas «*monstratio religiosa, christiana y catholica*». Lo primero que llama la atención es su carácter de «mostración» en lugar de la «*demonstratio*» de la apologetica clásica. En este mismo sentido el Vaticano II ofrece la conocida *declaración «Nostra aetate»* que trata sobre «las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas» (en *Concilio Euménico Vaticano II. Constituciones, decretos y declaraciones*, BAC; Madrid 2002, pp. 695-706). Aquí se señala que «todos los pueblos forman una única comunidad», «tienen un mismo fin» y «tienen también un único fin último». Esta idea introductoria se puede comprender en sintonía con concepciones ecuménicas como las triasianas. «Los hombres esperan de las diferentes religiones una respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente sus corazones» (*Ibid.*, p. 701). Para la mencionada *declaración* esto es lo que hacen las religiones a lo largo de su historia: ser una *respuesta* concreta y actualizada. Seguidamente añade: «la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones es verdadero y santo» (*Ibid.*, p. 702). Pero también declara, «considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepe mucho de lo que ella mantiene y propone, no pocas veces reflejan, sin embargo, un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» (*Ibid.*). ¿Cuál es esta «Verdad» (con mayúsculas)? *Jesucristo*. A partir de aquí la mirada deja de ser ecuménica y en cierto modo se convierte en uno de sus elementos más problemáticos en su relación con otras religiones y con el mundo entero. Esto fundamentalmente en la concepción cristiano-católica. Pero que es justamente la versión del cristianismo que puede ser más interesante para la filosofía (así lo hemos visto en Trías). En la visión católica la Iglesia «anuncia y tiene la obligación de anunciar sin cesar a Cristo, que es *camino, verdad y vida* (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa, en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas» (*Ibid.*). A partir de esta premisa, obviamente la fe cristiana no podría dar igual sentido de «plenitud» a otras revelaciones, sin contradecirse a sí misma con la «culminación» que da a Jesucristo. Sin embargo, reconoce y afirma la *progresividad, historicidad y pedagogía* de la revelación. Quizá más que el pasado y el presente, la novedad absoluta del cristianismo radica en su escatología: *toda idea cristiana de futuro escatológico pasa por Jesucristo*. En cualquier caso, tampoco podemos olvidar que el *precepto fundamental del cristianismo es el amor*: «la relación del hombre con Dios Padre y la relación del hombre con los hombres sus hermanos están tan estrechamente unidas, que dice la Escritura: *el que no ama, no ha conocido a Dios*» (*Ibid.*, p. 705). Cristo es el *símbolo* «del amor universal de Dios y fuente de toda gracia». Igualmente la fe cristiana resuelve esta dificultad de la relación entre el «salvador absoluto» y las distintas religiones con expresiones como «cristianos anónimos», feliz apotegma rahneriano. Para Rahner, «quien –aun estando lejos de toda revelación en la palabra formulada explícitamente– acepta su existencia, o sea, su humanidad con paciencia silenciosa (o, mejor: con fe, esperanza, amor), la acepta como el misterio que se esconde en el seno del amor eterno y que en el seno de la muerte lleva la vida; un hombre así –aunque no lo sepa– dice sí a Cristo» (K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe, o.c.*, p. 270). Esta afirmación no deja de ser sugerente, hasta nos podríamos preguntar si en el fondo no podría constituir un modo de representar al propio Eugenio Trías: como alguien que se ha desprendido de lo seguro y ha saltado al misterio, pero no solo ante la *desesperación de la existencia finita y limitada*, sino como *sondeo* filosófico que da razón a su propio ser y pensamiento limítrofe (meditación quizá más presente en sus últimas obras, especialmente en los «*argumentos musicales*», pero que también podemos ver en obras como *Lógica del límite* y su «proposición hermética»). «Quien acepta totalmente su ser humano (y, naturalmente, más todavía quien acepta el del otro), ése ha aceptado al Hijo del hombre, por cuanto en él Dios ha aceptado al hombre. Y si en la Escritura leemos que quien ama al prójimo ha cumplido la ley, tal afirmación constituye la última verdad, porque Dios se ha hecho este prójimo mismo y así en cada prójimo es aceptado y amado este que es a una el más próximo y más lejano» (*Ibid.*, pp. 270-271). Pero aquí también hay que situar expresiones teológicas, especialmente de la eclesiología oficial, como «*Ecclesia, universale salutis sacramentum*», «*Extra Ecclesiam nulla salus*», «*Paschali mysterio consociati*», en las que paradójicamente (por la fuerza y necesidad argumentativa de ambas posturas) Trías y la teología cristiana discreparían. (De hecho, como veremos, esta pretensión cristiana de única «religión verdadera» es una de las críticas «amistosas» más firmes que hace el pensador del límite). Un mismo fundamento, el «salvador

¿Por qué no ha hablado Trías de la «religión cristiana» en esta obra de divulgación? La razón es sencilla. El cristianismo es para Trías «un fragmento más dentro del infinito tapiz que compone el universo de lo religioso»⁷¹⁵. Es decir, «una más». Pero aquí tenemos un punto de desencuentro, «explícito» digamos, porque a estas alturas habremos comprendido el carácter ecuménico del pensamiento limítrofe que reconoce la *verdad* de la que son portadoras todas las religiones, pero que esencialmente ninguna tiene privilegio alguno. Tampoco el cristianismo, «y comenzará a ser verdadera religión –asegura Trías– (y adquirirán fuerza de convicción de sus principios) cuanto más radicalmente asuman ese carácter fragmentario sus propios creyentes»⁷¹⁶.

No creo equivocarme si afirmo que en esa asunción de ese carácter (de parte, de fragmento, de isla dentro del archipiélago religioso) debería hallar el cristianismo su verdadero *via crucis*, el que le condujera a su propia, insustituible, pero siempre parcial verdad. Mientras insista y persista en creerse «religión verdadera», superior en relación a la religiones paganas, judías, islámicas u orientales, seguirá perdiendo crédito entre las gentes, ya que de ese modo no podrá exhibir lo que toda revelación simbólico-religiosa puede mostrar: sus peculiares enseñanzas, las que en su forma de encarnar el simbolismo se hallan contenidas⁷¹⁷.

La crítica triasiana parece tan certera como la misma *cesura* radical que manifiesta. La posibilidad del «arquetipo» que propone la unidad de *idea* y *símbolo* parece aquí irresoluble (al

absoluto», parece radicalizarse en la mediación que lo hace presente en la historia. En este contexto podemos comprender otro documento oficial de la Iglesia: «*El cristianismo y las religiones*» de la Comisión Teológica Internacional del año 1996 (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «El cristianismo y las religiones», en C. POZO (ed.), *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, BAC: Madrid 1998, 557-604). El mencionado texto es significativo porque se trata de un escrito emanado de un órgano cuya función según sus propios *Estatutos* es «estudiar los problemas doctrinales de gran importancia, principalmente los que presentan un aspecto nuevo, y de este modo presta ayuda al Magisterio de la Iglesia, y de forma especial a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, junto a la cual ha sido constituida» (*Ibid.*, p. 652). Por lo tanto, representa la doctrina oficial cristiano-católica. En cuanto a su contenido parte de lo que denomina «presupuestos teológicos fundamentales» (nn. 27-79). Estos son algunos: *la iniciativa del Padre en la salvación, la única mediación de Jesús, la universalidad del Espíritu Santo*, el mencionado principio «*Ecclesia, universale salutis sacramentum*» (dentro del cual desarrolla los otros indicados más arriba). A partir de aquí expone lo que denomina «algunas consecuencias para una teología cristiana de las religiones» (nn. 80-113). Destaca la cuestión del *valor salvífico de las religiones*, la fundamental *cuestión de la revelación cristiana, la verdad como problema entre la teología de las religiones y la posición pluralista, el diálogo interreligioso y el misterio de salvación*. ¿Qué afirma como fe cristiana? En primer lugar, «ni hay un *Logos* que no sea Jesús ni hay un Espíritu que no sea el Espíritu de Cristo» (n. 80). De entrada, es una visión excluyente, sin embargo, en segundo lugar, afirma igualmente *el valor salvífico de las «otras» religiones*. «No es hoy objeto de discusión la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia de aquellos que viven según su conciencia» (n. 81). No obstante, *sobre la cuestión de la revelación* sostiene que «la especificidad e irrepitibilidad de la revelación divina en Jesucristo se funda en que sólo en su persona se da la autocomunicación del Dios trino» (n. 88). En suma, representa la idea de que *Cristo es a la vez el mediador y la plenitud de toda la revelación*. Pero esto no niega que Dios se ha dado a conocer y continúa dándose a conocer a los hombres de muchas maneras: menciona entre otras las obras de la creación y los juicios de la conciencia. «Dios puede iluminar a los hombres por caminos diversos», pero «sólo en Jesús tenemos la garantía de la plena acogida de la voluntad del Padre» (n. 91). Aquí tenemos lo que se conoce como la «pretensión de superioridad y de absolutez» de la fe cristiana. ¿Cómo se autointerpreta la Iglesia? En primer lugar, «no significa en absoluto un menosprecio ni una minusvaloración el que la teología católica afirme que todo lo que en las otras religiones es verdadero y digno de aprecio viene de Cristo en el Espíritu Santo» (n. 94). Sin embargo, volvemos al centro, «toda forma de evangelización que no corresponde al mensaje, a la vida, a la muerte y a la resurrección de Jesucristo, compromete este mensaje y, en última instancia, a Jesucristo mismo» (n. 104). Pero también expone la novedad cristiana del amor divino al hombre: «la verdad como verdad es siempre “superior”; pero la verdad de Jesucristo, en la claridad de su exigencia, es siempre servicio al hombre; es la verdad del que da la vida por los hombres para hacerlos entrar definitivamente en el amor de Dios» (*Ibid.*). Es decir, la idea triasiana de la «revelación» como un «puzzle» que juntos conforman la «gran revelación» tiene en esta doctrina oficial de la fe cristiana un *punto de desencuentro* que además es mutuo (Cf. E. TRÍAS, *Por qué necesitamos la religión, o.c.*, pp. 132-133). Y que en ambos, se podría decir, surge de la esencia misma de su reflexión. Y, sin embargo, quizá aquí resida la grandeza de la mediación rahneriana.

⁷¹⁵ E. TRÍAS, *Por qué necesitamos la religión, o.c.*, p. 132.

⁷¹⁶ *Ibid.*

⁷¹⁷ *Ibid.*, pp. 132-133.

menos en relación con la fe cristiana). Pero una aceptación recíproca representaría una contradicción mutua en sus esencias. A menos que el dogma fundamental de la fe cristiana (la *encarnación*) no sea «punto de llegada» incuestionable sino «*punto de partida*» salutífero. Una *pedra angular* que se concreta en una determinada «religión» con todo lo que tiene de «*Tradición*» y *tradiciones*»⁷¹⁸, pero también de ineludible *delimitación* (definición) de la revelación que contiene (catecismos y códigos) y de la institucionalización en la que inevitablemente concluye (jerarquía, poder, ministerios) y naturalmente las «sombras» como la «mitización», la ideología e «idología». Estos y otros elementos menos evidentes de muchos modos también son transversales (en todos los niveles) junto con la verdad revelada que contienen las religiones, también la cristiana.

Sin embargo, la cristología puede ofrecer una comprensión amplia de la existencia del hombre que esté más allá de esta reducción eclesiológica de la realidad. Es decir, el *dogma cristiano de la encarnación* con la cual comienza toda la fe de esta religión puede ofrecer una radical comprensión de la *condición humana* sin que signifique la aceptación de la concepción de la «religión verdadera» en sentido absoluto y, no obstante, en la que Jesucristo puede aparecer como *mediador absoluto*. Esta no es una concepción tipo «Cristo sí, Iglesia no»⁷¹⁹, sino una comprensión amplia del concepto de revelación, la propia del pensamiento límite. Desde esta óptica Trías sostiene que «el misterio revelado de la religión cristiana se halla contenido en la forma simbólica que de manera analógica e indirecta nos revela»⁷²⁰.

⁷¹⁸ La expresión es tomada del teólogo francés Yves Marie-Joseph Congar (1904-1995). También unos de los teólogos oficiales («*peritus*») del Concilio Vaticano II. *La tradición y las tradiciones* es una obra de dos volúmenes que representa un *estudio histórico y teológico* de la tradición de la Iglesia. La «Tradición» constituye un elemento fundamental de la fe cristiano-católica, pues parte de la afirmación de que «la Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas; manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia el mismo fin» (DV: 9, en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, decretos y declaraciones*, BAC: Madrid 2002). Semejante descripción de la *tradición* requiere un estudio profundo de la misma en la historia y en la teología de la fe cristiana. Esto es precisamente lo que hace Congar. «*No se trata tan sólo de saber si la Tradición aporta un acervo de verdades que no estarían comprendidas en modo alguno en las Escrituras: este modo concurrente de proponer la cuestión parece demasiado estrecho*» (Y. M.-J. CONGAR, *La Tradición y las tradiciones. Ensayo teológico*, Dinor: San Sebastián 1964, p. 13). Para Congar se trata de otra cosa, un sentido más amplio de la historia de la Iglesia, la *historia de la vida* de una comunidad. «*Se trata de saber lo que la Tradición aporta de original, incluso respecto de aquello que contiene la Escritura, y el puesto que ocupa en la vida de la Iglesia de la que se ha descubierto al mismo tiempo que no solo es un sistema, una organización, sino una vida, la vida del pueblo de aquellos que quieren pertenecer a Jesucristo*» (*Ibid.*). Sin embargo, este criterio del teólogo francés puede ayudar también a distinguir lo que es una «Tradición» (con mayúscula) en la que la *época apostólica* «encierra algo particular y privilegiado. [...] Se trata del momento en el que la fe reviste, por vez primera, forma y expresión en una elaboración humana» (*Ibid.*, p. 362), de otras «*tradiciones*» (con minúsculas) que nada tienen que ver con las esferas fundamentales de la «fe, del culto y de la disciplina» de la *Tradición* cristiana. Ciertos elementos e instituciones como el *poder político del papado*, la *institución cardenalicia* y sus prerrogativas, incluso el *boato litúrgico-sacerdotal*, entre otros, no forman parte del «genio» primitivo de la Iglesia y en cierta manera representan «escoria» en sentido etimológico (*σκωρία*), perfectamente prescindibles o, en todo caso, que se pueden repensar y resituar. Estos elementos de las «tradiciones», tal cual se plantean en algunos ambientes eclesiásticos, constituyen escandalosas «gangas» que esconden la belleza de la «Tradición» cristiana como *encarnación de Dios*. En cualquier caso, «la Tradición, según el espíritu de los dos grandes precursores del Concilio, J.A. Möhler y J.H. Newmann, no es una entidad petrificada; es una tradición viva. Es un acontecimiento en el Espíritu Santo» (W. KASPER, «Una nueva lectura del Decreto “Unitatis redintegratio” sobre el ecumenismo, después de 40 años», en *Ecclesia* LXIV / 3.232, Madrid, noviembre 2004, 1729-1734, p. 1730).

⁷¹⁹ Este es un movimiento dentro de la religión cristiana, pero que podría abarcar cierta pragmática general del hombre contemporáneo que *experimenta la llamada-atracción del mensaje evangélico y de la vida de Jesús*, especialmente el *mensaje del amor*, pero sin la relación con la Iglesia en sentido confesional. Igualmente es un elemento que subyace en la teología y el conocido «ecumenismo» entre cristianos, principalmente entre católicos y protestantes. Es la apuesta por un «*cristocentrismo*» en el que la «Iglesia de Cristo» constituye un ideal, *siempre en camino*, pero que no está presente completamente en ninguna comunidad cristiana particular. Representa una superación del «*eclesiocentrismo*», especialmente el «*exclusivismo*». También es una perspectiva que está presente en la conocida «*teología pluralista de las religiones*» que respalda de diversos modos el «*teocentrismo*», en algunos casos incluso superior del «*cristocentrismo*» (Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «El cristianismo y las religiones», en *O.C.*, especialmente los nn. 8-12 y F. TORRADEFLOT, «La teología de las religiones pluralista», en *Questiões de vida cristiana* n° 189, Publicacions de L'Abadia de Monserrat: Barcelona, Marzo de 1998).

⁷²⁰ E. TRÍAS, *Por qué necesitamos la religión, o.c.*, p. 133.

¿Cuál es esta «forma simbólica» que contiene el cristianismo? Para Trías es «la forma de la cruz (un símbolo ambivalente donde los haya, a la vez cruz cósmica y emblema patibulario)»⁷²¹. Según él, el «*arbor crucis*» es *contraseña simbólica de la religión cristiana*. «Árbol de la Vida siempre renaciente, recreada, re-suscitada; árbol de la vida que puede crecer y crecer, siempre que la simiente sea enterrada (de manera que el grano de la simiente se pudra, como dice el Evangelio)»⁷²². Frente al *árbol de la caída* de los relatos bíblicos genesíacos, «árbol de la ciencia, o del juicio legal entre el bien y el mal», este *árbol de la vida rebasa y sobrevuela la realidad mundana*. Pero es un leño que alza y sostiene: «el Ungido, el Cristo, es aquel hombre-dios que es alzado a la cumbre de este árbol de vida, y que en su misma extinción atrae hacia sí a la comunidad elegida»⁷²³.

En esta exégesis que toma en su conjunto los relatos de los cuatro evangelios –la cristología *ascendente* de los sinópticos y la *descendente* del evangelio de Juan– Jesús «no es un Cristo únicamente rebajado (al modo del “siervo de Dios”, o Mesías expiatorio, el que constituye el paradigma de los evangelios sinópticos). [...] Es también el Ungido del evangelio de Juan, que desde su alzamiento a la cumbre del *arbor crucis* atrae hacia sí a la comunidad de salvación»⁷²⁴. Esta «cruz», símbolo cristiano, encarna radicalmente la idea de *límite* entre lo humano-mundano y lo inaccesible o hermético desde siempre. Este «símbolo salutífero» es una *contraseña* que nos permite acceder al «misterio absoluto» o «dar palabra a lo inefable». «Ese Hijo de Dios se extiende sobre el límite del mundo»⁷²⁵.

El límite es cruce cósmico; travesañ o madero que consolida; y que abre puertas al sentido ya que, como sabía Simeón el Nuevo Teólogo, Cristo es esa puerta que hace accesible el misterio; pero la llave, la clave, el dispositivo que permite abrirla, ése es el Espíritu, el Santo Espíritu⁷²⁶.

Esta no es solo una inspiración cristológica, sino que podríamos decir, según lo que hemos expuesto, una auténtica hermenéutica filosófica del dogma cristológico. Hasta se podría asegurar que conjunta de modo feliz lo que algunas reflexiones teológicas concilian de modo problemático. A saber, *la unidad entre cristología ascendente y descendente*. La «y» del Dios y Hombre. En la comprensión simbólico-religiosa triasiana, Jesucristo es el *Dios hecho hombre* y el *Logos encarnado* que ha puesto su tienda entre nosotros (según el evangelio de Juan). «Un Verbo que no nace de la “voluntad de varón” (ni de la entraña de la hembra real, fáctica), sino que procede de la potencia matricial que constituye el seno fecundo del primer principio. Me refiero –dice Trías– al Cristo de la no menos hermosa *Pasión según san Juan* del propio Bach»⁷²⁷.

Trías se sitúa aquí en el centro mismo de la analogía que hemos ensayado. La necesidad de la *redefinición de la cristología* de la que es mentor Karl Rahner, entre otros. Significa una *salida* a la mitización de Cristo, pero también la *puerta* al nihilismo. En cuanto a Trías, aquí encontramos también una referencia directa –aunque no explícita– a reflexiones como el *kenotismo* vattimiano. «Tienen razón quienes empalman sus intenciones de habitar un nihilismo regocijado con las concepciones cristianas de la *kénosis*. Pero esos voceros criptocristianos de la posmodernidad olvidaban todos ellos de forma culpable el límite»⁷²⁸. ¿Cuál es el *límite*

⁷²¹ *Ibid.*

⁷²² *Ibid.*, p. 133-134.

⁷²³ *Ibid.*, p. 134.

⁷²⁴ *Ibid.*

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁷²⁶ *Ibid.*

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁷²⁸ *Ibid.*

olvidado? El que representa el símbolo cristiano de la cruz. En ella, tal cual límite, entre el cielo y la tierra, lo conocido y lo desconocido, extendió sus brazos el Ungido. Ciertamente representa un *vaciamiento*, un *descenso* hasta el mundo del hombre o «cerco del aparecer». Y aquí justamente tiene lugar la interpretación cristológica triasiana de nuestra propia condición fronteriza:

Y el límite es instancia de mediación que impide la confusión del mundo con el misterio, o de la inmanencia secular y la trascendencia mística. Solo que ese límite, como tal límite, puede ser habitado; o puede ser un ámbito transitable en el que puede el humano fronterizo orientar su *ethos*, o su conducta⁷²⁹.

Pero, además, se resuelve la incógnita de la Navidad como evento fronterizo. ¿Qué celebra la Navidad? La *encarnación*. ¿Y qué es la encarnación? *Radicalmente el evento fronterizo*. «La Encarnación se produce en el límite. Constituye el hermoso misterio que revela, simbólicamente, la naturaleza habitable de ese límite (del mundo). Y el Cristo (sobre todo el de Juan) es el gran revelador de ese misterio»⁷³⁰. Finalmente, el Espíritu Santo del dogma trinitario constituye la «llave» que hace accesible la condición propia del hombre. Por el «Espíritu» los humanos pueden *alzarse y elevarse* «a la condición a la cual están llamados: a ser genuinos habitantes de la frontera»⁷³¹. A estas alturas podríamos hacer el ejercicio contrario y preguntarnos quién escribe aquí, ¿Rahner o Trías?⁷³²

¿Es esta la indicación de una «*crisología filosófica*»⁷³³ de la especulación del límite? ¿Representa un compromiso religioso, un «sí a Cristo» como el propuesto por Rahner? Pensamos que podría significar todo esto, pero más radicalmente la coherencia (*necesidad*) interna del sistema limítrofe que se corresponde además con un pensamiento de amistad y compañía. Sin embargo, sostenemos igualmente que más que la doctrina de la encarnación en

⁷²⁹ *Ibid.*, pp. 136-137.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 137.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 138.

⁷³² «¿Qué aspecto tendría la imagen del hombre que mostrase precisamente aquello que el hombre es, pero que ni quiere confesarse a sí mismo que lo es ni está dispuesto a serlo?» (K. RAHNER, *Dios, amor que descende. Escritos espirituales, o.c.*, p. 87). Para Rahner tendría que ser «la imagen del hombre que está para morir». Un moribundo que está colgado entre el cielo y la tierra, «ese moribundo debería estar solo», «ese hombre de la imagen debería estar empalado entre una vertical y una horizontal. Porque la intersección de la horizontal, que todo lo quiere abarcar en la anchura, con la vertical, que exclusivamente tiende en su verticalidad da la unidad única, corta el centro del corazón humano y lo destroza» (*Ibid.*, p. 88). Ese moribundo «debería estar bien clavado. Porque nuestra libertad en este mundo desemboca necesariamente en la necesidad de la miseria». «Debería llevar sobre sí una corona de espinas. Porque los últimos dolores vienen del espíritu, no del cuerpo» (*Ibid.*). En este cuadro que nos representa a todos, porque somos como ese «solitario» que está a punto de morir, el moribundo también debería estar rodeado de las imágenes de sus semejantes, exactamente iguales que él. «A uno de ellos se le podría pintar como lleno de esperanza, y al otro como lleno de desesperación. Porque nunca acabamos de saber si al morir prevalece en nuestro corazón la desesperación o la esperanza» (*Ibid.*). Para Rahner, «*Ecce homo*», «imagen del hombre que somos», lo representa *Jesús en la cruz*. En su silencio manifiesta «lo indecible» que somos. Lo que esa imagen nos muestra nos plantea un problema. «Es el problema mismo sobre nosotros mismos» y que nosotros solos por nuestra cuenta somos incapaces de resolver. «Esa imagen de nosotros mismos, que no nos hace ninguna gracia, nos la ha puesto Dios ante nuestros ojos en el Viernes Santo de su Hijo. Momentos antes de que se levantase esa imagen para que la viéramos, hubo uno que dijo: “Mirad al hombre” (Jn 19,5)» (*Ibid.*, p. 89). En esta lectura teológica, Dios al forzarnos a hacernos la pregunta por nosotros mismos, nos da también la respuesta. «Porque somos de la misma madera que él, y porque también nosotros podemos morir ya nuestra muerte en plena vida, podemos entender no solo su destino desde fuera, sino también participar de él internamente» (*Ibid.*). Esta es la fe cristiana que confiesa que con el descenso de Dios a la *impotencia del ser del hombre* ha *elevado* todas las horas del sábado santo de nuestra vida. La *crisología* se vincula, así, con la *escatología*: es *esperanza* de esta *culminación* también para nosotros. Para nuestro teólogo, «la fe en mi propia culminación en el mismo Dios (que yo alcance mi plenitud en Dios) y la fe en la “encarnación” de Dios en Jesús se encuentran para mí muy vinculadas, de manera que pertenecen al convencimiento básico de que Dios, sin dejar de ser Misterio infinito, ha querido ser un Dios de cercanía indecible e irrevocable» (*Ibid.*, p. 96). En resumen, en la fe cristiana *crisología* y *pneumatología* se encuentran vinculadas de un modo «inseparable».

⁷³³ Cf. X. TILLIETTE, «Crisología: II. Filosófica», en R. LATOURELLE – R. FISICHELLA – S. PIÉ-NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo: Madrid 2010³, 232-237.

general subyace una hermenéutica como la *crisología trascendental* ofrecida por Karl Rahner. No obstante, como hemos apuntado, también llama la atención la escasa presencia de Rahner en la obra triasiana y, sin embargo, la familiaridad y sintonía que parecen ofrecer ambas reflexiones. Pero a esto habría que añadir también que Rahner no significa una isla en medio del océano teológico, sino que se inscribe en el movimiento teológico tanto católico, «nouvelle théologie» (de Lubac, Congar, Daniélou, Schillebeeckx, Schoonenberg, von Balthasar, Moingt) como protestante (von Rad, Bultmann, Barth, Dodd) que han marcado la teología de la segunda mitad del siglo XX, especialmente la *crisología* y las *fuentes bíblicas*⁷³⁴.

Muchos de estos teólogos, entre otros, han sido conocidos por Eugenio Trías. Así lo podemos constatar en la amplísima bibliografía de *La edad del espíritu*. Y en el contexto de este *movimiento teológico* podemos situar la interpretación del límite en relación con la *crisología*. Sin embargo, también podríamos decir, por las razones señaladas en toda esta meditación, que ambos comparten una originalidad que les caracteriza: *Eugenio Trías es con la filosofía en relación a la teología lo que Karl Rahner es con la teología respecto a la filosofía*. Ambos se sitúan en una especulación que podemos denominar «fundamental». La segunda se cuenta entre los orígenes de la moderna *teología fundamental* –superación de la *apologética moderna*– cuyo objeto de estudio es la «revelación y su credibilidad» como fundamento de la fe cristiana.

En cuanto al pensamiento del límite quizá pueda dar lugar a una verdadera *filosofía fundamental* que concilie el *eslabón perdido* (inhibido, suprimido, rechazado) entre idea y símbolo. En cualquier caso –y desde una comprensión creyente– podríamos decir con Rahner que «Dios y la gracia de Cristo están ahí como esencia oculta de toda realidad elegible. Y por eso no es fácil aprehender algo sin tenérselas que haber con Dios y con Cristo, aceptando o rechazando, creyendo o situándose en la incredulidad»⁷³⁵. Así, también podríamos sugerir: Trías sencillamente ha aprehendido la realidad limítrofe y no podía evitar –además de su pensamiento amistoso y en compañía– la *crisología* como otra gran metáfora en la comprensión del límite, paradigma de la condición fronteriza, *encarnación del límite*.

3.4.4.4 Conclusión: la «encarnación» metáfora simbólico-religiosa

Se podría decir que en el pensamiento del límite parece evidente una inspiración *crisológica*. Una influencia que pensamos no solo está presente en la definición de la «condición fronteriza», la cual puede ser comparable con la «experiencia trascendental» rahneriana, e incluso con la *filiación divina* o *estado de gracia* teológicos (que se fundamentan en la *crisología*), sino también en la propia definición del «Dios del tiempo» o «Dios del límite» que está en la base de la definición del «ser del límite», del «instante» y del «principio de variación». Todos estos nombres tienen su origen en la concepción del *ser como «recreación»*, del *tiempo como «Instante» (Kairós) en el que son convocadas las tres determinaciones temporales infinitas* y del «hombre» como «carne del límite» (*encarnación del límite*). En la última página de *El hilo de la verdad* Trías escribe: «lo que en el límite se recrea es un ser (sensible, singular, en devenir): un ser del límite que a través de Ideas y Símbolos puede hacerse accesible a la comprensión; al sentido»⁷³⁶.

⁷³⁴ Cf. M. HURTADO, «Nuevas *crisologías*: ayer y hoy. Algunas tareas de la *crisología* contemporánea», en *Selecciones de teología*, nº 195, 2010, 179-193.

⁷³⁵ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe, o.c.*, p. 270.

⁷³⁶ E. TRÍAS, *El hilo de la verdad, o.c.*, p. 312. No podemos olvidar que para nuestro filósofo, «las Ideas y los Símbolos comprenden lo verdadero: los Arquetipos» (*Ibid.*, p. 308). *Los arquetipos son los múltiples modos de manifestación del ser del límite* en los cuales el «principio rector» de variación se cumple. Las «Ideas» destacan *facetas* o *aspectos* de la realidad y los «Símbolos» constituyen «*antenas*» que dan cuenta analógica e indirectamente de su dimensión hermética o de misterio («cerco de enigma»). De este modo «Ideas» y «Símbolos» son los «arquetipos múltiples que remiten, en última instancia, a ese *ser del límite que se recrea*» (Cf. *Ibid.*, p. 307-308)

Asimismo podríamos especular, y es nuestra tesis, que detrás de esta reflexión que podríamos llamar «*crisología filosófica*» (pero no en el sentido de *un retrato más* dentro de la «galería de retratos» filosóficos de Jesucristo, o como intento meritorio de reconocer la encarnación y la *kénosis*, o como manifestación de generosidad propia de los filósofos modernos en torno a la figura de Jesús y su significación)⁷³⁷ tenemos una auténtica «*criptocrisología*» que llamamos así porque su pretensión es *filosófica* (*no explícitamente confesional*). De este modo tendríamos que añadir que no pretende ser una justificación de Jesucristo, sino que la crisología se convierte en una *iluminación* del pensamiento del límite. Una metáfora semejante al *Gran Vidrio* de Duchamp, solo que menos explícita y recurrida. Podríamos decir que es la exposición del barrio simbólico-religioso de lo significado en el barrio simbólico-estético con la obra del artista francés.

La inspiración crisológica en la concepción de límite no constituye una mera tesis, sino que la podemos situar como una vía explicativa radical. Esto es evidente, al menos en el capítulo dedicado a «El Dios del tiempo» de *Por qué necesitamos la religión*, pero no es la única. En *Lógica del límite*, escrita casi una década antes, obra que propone un *logos* del pensar-decir que tiene en la noción de límite su principal determinación y, por tanto, abierta a la razón y al símbolo, el «cerco hermético» es definido aquí como *proposición* de esta lógica. Pero aquí introduce una locución bíblica que denomina la «*frase fronteriza*»: «mi reino no es de este mundo» (Jn 18,36). Esta expresión puesta en boca de Jesús tiene un contexto trágico, *escandaloso*: corresponde al texto de la pasión según el evangelio de Juan. Jesús, el hombre carismático, veraz y autodefinido «Hijo del hombre», ha sido prendido por las autoridades judías, abandonado y negado por sus discípulos, entregado al procurador romano y a punto de ser ejecutado. Y en este contexto, ante Pilato y su interrogatorio, responde con esta frase enigmática. Jesús, que no había callado ante nadie, ante la pregunta «*qué es la verdad*» (Jn 18,38), guarda silencio. Pilato, que no es judío, pero es hombre, también pronuncia una frase enigmática: «aquí tenéis al hombre» (Jn 19,5).

Pues esta frase constituye para Trías la «*proposición hermética*». Según él mismo, la *Lógica del límite* procurará «acogerla y comprenderla, o a impregnarse de su sentido radical, profundo, rico de espíritu» (LL: 523). Es una frase que pone en *epojé* la vieja alianza y el propio decálogo como la última instancia de apelación. «Añade ciertos puntos suspensivos a los mandamientos en los cuales se articula “en el mundo” todo hacer, todo decir, todo sentir y convivir, todo pensar, todo *logos*» (*Ibid.*). Sin embargo, «enuncia positivamente cierto reino que se halla más allá de los límites del lenguaje de “este mundo”, más allá de la ley y de la alianza, de esa alianza que cifra, como en una fórmula, la *forma general* del comportamiento, la palabra y obra de los habitantes del mundo» (LL: 523-524). En suma, esta *frase* anuncia un *hábitat allende los límites del lenguaje y del mundo con sus leyes*, «allende lo que llamamos con evidencia epistémica, este mundo, nuestro mundo» (LL: 524). Para Trías, esta frase es reveladora (profética) del destino occidental moderno «que cifra toda su sabiduría convencional y su *common sense* en el enunciado opuesto, afirmado de modo exclusivista: “este mundo, nuestro mundo, es el único mundo existente, posible, imaginable y pensable» (*Ibid.*).

¿Qué significa, entonces, este *enunciado*? Representa una *frase fronteriza*, pero es una expresión escandalosa, «locura y necedad para la sabiduría convencional occidental». Es un apotegma radical que tiene este poder de descolocar, obstaculizar, piedra de tropiezo y rodeo en todo camino: esto es un *skandalon*. Pero es también una máxima que, por este carácter escandaloso, inspira, alienta y obliga a quien la escucha y sigue a *girar, tantear otros caminos, explorar otras salidas, a levantar la vista más allá de la celada*. Evita, así, «el tranquilo acomodo de la existencia en las leyes mismas que rigen las leyes del lenguaje y de las

⁷³⁷ Cf. X TILLIETTE, «Crisología: II. Filosófica», en *o.c.*, 232-237.

actuaciones o de las intervenciones “dentro del mundo”. La frase fronteriza: “mi reino no es de este mundo”, cifra su valor de verdad en su mismo carácter escandaloso» (LL: 525). Pero, deberíamos decir, que esta frase hace a su autor modelo ejemplar de tal condición:

El *fronterizo* no es sin más, o incondicionalmente, el «ser humano». El *fronterizo* es aquel *skandalon* y *signo* de contradicción (Ev. Juan, Kierkegaard), cuya *carne* es simbólica, donde se articulan-y-escinden los dos cercos. El hombre puede *acceder* a la condición fronteriza si es capaz de soportar y sostener la apertura del *límite* y tramar diálogo y conversación con él. Entonces, y sólo entonces, se puede instituir como *habitante de la frontera*. Ese *acceso* es el signo evidente de su liberación y libertad. El acceso a la *verdad* del límite hace posible que el «sujeto» sea libre: «La verdad os hará libres» (LL: 525, nota 1).

Esta es una inspiración *explícitamente cristológica*, inscrita en la esencia misma de la lógica del límite, pero fundada en las mismas fuentes de la Sagrada Escritura. No es, desde luego, una interpretación teológica tradicional. Esta es la intuición triasiana simbólico-religiosa. Una interpretación que toma el texto de Juan como «el que piensa más radicalmente la mediación *simbólica* entre el cerco del aparecer y el cerco hermético» (LL: 527, nota 3). Según él, es el evangelio que en lugar de acudir a parábolas u otras formas y sentencias más directas e inmediatas de comunicación, «piensa los *hechos* y *dichos* de Jesús como manifestaciones indirectas y simbólicas» (*Ibid.*). No en vano se le conoce como *evangelio de los signos*. En cualquier caso, para Trías, esta frase fronteriza significa: «todo lo perecedero se desborda hacia “otro reino”. Y *aquí*, trans-figurado, bajo forma y figura simbólica» (*Ibid.*).

Lo perecedero, entonces, representa un símbolo: «un símbolo del *Aion* (*ewig Weibliches*, Goethe)». Un símbolo que *muestra la intersección que produce el límite entre el cerco hermético y el cerco del aparecer*. Jesucristo sería ese «símbolo eficaz», en el mismo sentido de la teología sacramental, en el que se manifiesta la intervención de Dios en la historia como *Instante* o *Kairós*, tiempo de gracia. Un símbolo que tiene su lectura en la frase fronteriza que muestra «el aguijón de la muerte y la transfiguración pascual» (*Ibid.*). Pero igualmente un símbolo que revela el poder de recreación como *instante-eternidad* en el que acontece históricamente todo lo que encierra el cerco hermético (misterio trinitario o «Dios del tiempo»). En este principio de variación «el *ser del límite* se da forma lógico-lingüística» (*Ibid.*) a la vez que *se varía y se recrea*. ¿No es esta una «cristológica trascendental» que ilumina el «ser» de la filosofía? ¿No es esta una fundamentación cristológica?

La obviedad parece incontestable. Sin embargo, es también evidente que no es una cristología filosófica que se inspire en la teología clásica de la herencia escolástica: aquella que piensa a Dios en sí mismo sin mediación ni historicidad de la verdad. ¿Quién pudo inspirar semejante reflexión limítrofe en clave cristológica? Pensamos, igualmente, que un pensamiento como el triasiano se encuentra inspirado, validado y justificado en la *cristología trascendental* de Karl Rahner. Lo cual constituye también una singular experiencia de familiaridad entre barrios limítrofes, «aires de familia», pero igualmente un contexto histórico marcado por la redefinición de la razón, la metafísica, la inteligencia de la fe, pero fundamentalmente de nuestra *humana conditio*, en cuanto que –como hemos sostenido– *toda reflexión tanto filosófica como teológica se ha de resolver en una antropología* (y en cierta manera todo conocimiento e investigación, incluyendo a la ciencia en sentido estricto, ha de conducir al hombre).

En 1954, con motivo de los 1500 años del Concilio de Calcedonia (451) –*Concilio que determinó el dogma cristológico de la encarnación, fundamento de la fe cristiana*– Rahner

escribió un artículo: «Chalkedon – Ende oder Anfang?»⁷³⁸ («¿Calcedonia, fin o comienzo?») que representa no solo un «programa» en toda la exposición teológica rahneriana, sino también un «punto de partida» de la renovación de la cristología cristiano-católica. Una postura que igualmente justifica, convalida, inspira e incluye a las reflexiones de algunos teólogos cristiano-protestantes, y pensamos que también meditaciones limítrofes como las de Eugenio Trías. Pues si bien hemos dicho que el encuentro de Trías con Rahner es escaso, su inspiración cristológica, lo sepa o no, o no lo diga explícitamente, tiene el fondo inspirador de este escrito rahneriano y de la cristología trascendental a la que da lugar.

¿Qué hace tan importante a este artículo? Podríamos decir que promueve un modo de hacer teología que hoy nos parece evidente: *llama a las fuentes más prístinas que posibilitan las definiciones*, también las dogmáticas de la fe. Indica que *toda religión representa un encuentro o cita que se da en la existencia del hombre*. Este escrito constituye una invitación radical a una cristología de cuño más bíblico y de carácter más existencial⁷³⁹. Pero antes de hacer esta llamada introduce una reflexión sobre el sentido de los «dogmas» cristianos que es fundamental: *un dogma jamás puede ser punto de llegada*, una forma «petrificada». Este criterio que brota de la propia naturaleza de la revelación divina implica a todas las fórmulas dogmáticas de la fe cristiana, empezando por la cardinal de la *encarnación de Dios*. La que tiene su declaración definitiva en el concilio calcedonense.

A la pregunta, *¿qué es una formulación dogmática de la fe cristiana? ¿Qué es un dogma?* Es evidente que representa una *definición* con todo lo que la palabra «definir» («*definire*») implica de *delimitación* (marcar límite, fronteras), pero también de *historicidad* (espacio-tiempo contextualizado, condición humana). Toda *definición*, también la científica, no deja de ser un «mojón» en la historia del pensamiento, pero es obvio que ninguna puede abarcar toda la realidad. Una definición concreta se convierte en un *paradigma* que puede ser rebasado ante una comprensión más sencilla de la realidad compleja. Pero es innegable que llegar a tales conclusiones significa un esfuerzo de la mente humana de una determinada época. *¿Se puede aplicar esto a las definiciones dogmáticas cristianas?* Este es el punto de arranque de la reflexión rahneriana en «¿Calcedonia, fin o comienzo?».

Para Rahner un «dogma» representa el «esfuerzo» de la teología y del magisterio de la Iglesia en torno a una «realidad y verdad» de la revelación de Dios. Y es natural y necesario que se hayan establecido estos dogmas en el sentido de definiciones. De alguna manera forma parte de la naturaleza humana *definirnos (delimitarnos)* en lo que somos y pensamos, en lo que vivimos y creemos. El dogma representa una «formulación exacta», una «línea de demarcación». «La fórmula [dogmática] es, pues, un término, un resultado y una victoria que nos regala su precisión y claridad y que posibilita la enseñanza segura. Pero en tal victoria todo depende de que el término sea, a la vez, también un comienzo»⁷⁴⁰. En conclusión, *toda formulación dogmática es un punto de partida*.

El dogma trata de una «verdad particular» que es siempre «un primer paso, un punto de partida, nunca una conclusión, un final». «El conocimiento humano de una verdad particular sólo tiene sentido, en definitiva, como comienzo y promesa del conocimiento de Dios»⁷⁴¹. Una verdad revelada, por las propias características de la revelación de Dios y del destinatario de la

⁷³⁸ K. RAHNER, «Chalkedon – Ende oder Anfang?» en A. GRILLMEIER - H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. 3, Echter Verlag: Würzburg 1954, 3-49). Este artículo es recogido después como «Problemas actuales de la cristología» en sus *Escritos de teología*, vol. I, Taurus: Madrid 1961, 169-222). La versión que utilizaremos aquí.

⁷³⁹ Cf. M. HURTADO, «Nuevas cristologías: ayer y hoy. Algunas tareas de la cristología contemporánea», en *a.c.* y C. SCHICKENDANTZ, «“Entiendes de exégesis menos de lo deseable”». La Escritura en la obra de Karl Rahner», en *a.c.*, pp. 119-123.

⁷⁴⁰ K. RAHNER, «Problemas actuales de la cristología» en *o.c.*, p. 169.

⁷⁴¹ *Ibid.*

misma, es «apertura hacia lo inabarcable, comienzo de lo ilimitado». Es decir, «la formulación más clara y más precisa, la expresión más sagrada, la condensación más clásica del trabajo secular de la Iglesia orante, pensante y militante, en torno a los misterios de Dios, tiene razón de vida justamente en ser comienzo y no fin, medio y no término: una verdad que nos libera para llegar a la verdad siempre más alta»⁷⁴².

Todo esto no significa abandonar o arrinconar una fórmula dogmática en favor de otra más clara, al contrario, «la fórmula conserva su sentido y sigue perviviendo en la medida en que es explicada». Sin embargo, «el que tome en serio la “historicidad” de la verdad humana –en la cual se ha encarnado también la verdad de Dios en su revelación– comprenderá que no es compatible con el conocimiento humano ni la superación, por anulación, de una fórmula, ni tampoco su conservación petrificada»⁷⁴³. La historia no es un «empezar-siempre-de-nuevo», sino un «devenir renovador que conserva lo pasado, tanto más cuanto más espiritual sea». Para Rahner esto vale para el dogma más fundamental de la fe cristiana: «la fórmula en que el Concilio de Calcedonia ha expresado el misterio de Jesús. Pues esta fórmula es... eso, una fórmula»⁷⁴⁴. Es, así, *fin y principio*.

Salir de ella es entenderla y comprenderla «con inteligencia y corazón». Lo fundamental no es el «dogma» en su formulación, sino lo que él encierra: «la inaccesible inefabilidad del Dios sin nombre que quiso que le encontráramos en Cristo Jesús, y que al través de él le buscáramos»⁷⁴⁵. En esta hermenéutica, siempre tendremos que retornar a la fórmula dogmática de la encarnación, pero solo llegaremos a ella, lo cual no significa repetirla, si se acepta radicalmente que no es solo fin, sino también principio. ¿No subyace en este escrito rahneriano, considerado como un «artículo programático» de toda su reflexión teológica, la idea de rebasar los paradigmas que nos determinan para ir más allá de un determinado umbral tenido por fundamento, análogo al propuesto por Trías y su «vuelta a Oriente»?

Es esta una invitación, como en Trías, a ir más allá del «paradigma» calcedonense, pero justamente para afirmarlo, explicándolo *donde* se tiene que explicar, no en sí mismo como en la teología clásica, sino en sus propias fuentes. «Desde el punto de vista del dogma, queda todavía espacio para seguir haciendo teología bíblica cristológica»⁷⁴⁶. *No podemos olvidar que ella debe ser la fuente de la teología cristiana que se funda a su vez en la cristología*. Sin este presupuesto que es previo al dogma, «la dogmática se vuelve estéril»⁷⁴⁷. Si teológicamente no pudiéramos decir de modo nuevo lo que define el dogma de la encarnación, porque representa «una condensación y síntesis de *todo* lo que oímos en la Escritura acerca de Jesús, Cristo e Hijo de Dios», entonces «equivaldría a negar que la Escritura es la fuente de verdad inagotable acerca de Cristo»⁷⁴⁸, pero más radicalmente la presencia del Espíritu como *tiempo de la Iglesia* o de la *comunidad espiritual* (en sentido protestante)⁷⁴⁹.

⁷⁴² *Ibid.*

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 170.

⁷⁴⁴ *Ibid.*

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 171.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 174.

⁷⁴⁷ *Ibid.*,

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁷⁴⁹ Según el teólogo catalán Pié-Ninot, la fe cristiana se funda en un *triple testimonio*: el «*testimonio apostólico*», el «*testimonio de vida*» y el «*testimonio del Espíritu*». Pero «es el Espíritu pues, el que anima y hace posible esta triple convocatoria a la fe y muestra así la credibilidad integradora que es la categoría TESTIMONIO, como LA REVELACIÓN DE DIOS (atestiguada por los apóstoles) – vivida (por mediación del testimonio de la vida) – EN EL ESPÍRITU (gracias al don de Dios)» (S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, o.c., p. 659). Rahner también esboza esta idea, solo que de otro modo que al final parece manifestar cierta ironía: «carece de sentido pretender ser modernos a todo trance. Lo único que cabe hacer es convencerse de que no tenemos que negar –por miedo, por recelo o por una ortodoxia mal entendida– lo que somos, sino hablar sinceramente, tal como somos, y contar además verdaderamente con que Dios puede colmar de gracia a este tiempo nuestro, como lo hizo otras veces con los pecadores» (K. RAHNER, «Problemas actuales de la cristología» en o.c., p. 174).

¿Cuál es la propuesta rahneriana? En síntesis, «que la Biblia puede decirnos todavía algo a propósito de esta teología clásica de la encarnación»⁷⁵⁰. Esta es la «hermenéutica trascendental» de Karl Rahner. Aquí podríamos hacernos dos preguntas: por una parte, ¿qué significa «hermenéutica trascendental»? Por otra, ¿cuál es la teología clásica a la que Rahner se está refiriendo? En cuanto a la primera cuestión, se trata de *preguntarse trascendentalmente sobre las condiciones de posibilidad de la inteligencia de la fe*. Es la «hermenéutica» que descubre la «*experiencia trascendental*» que caracteriza nuestra condición humana y también la pregunta por la *encarnación de Dios* más allá del dogma como «límite» (en sentido del «semáforo en rojo» triasiano). Según Schickendantz, en el caso de la cristología «una hermenéutica trascendental puede entenderse aquí, entonces, como una interpretación que trata las condiciones *a priori* que hacen posible el conocimiento del dogma cristológico y que interroga al dogma para determinar qué acceso le ofrece a la teología bíblica»⁷⁵¹. Es decir, *preguntarse* por las categorías de la cristología clásica volviendo a las fuentes de la que manan. La *mesianidad* y *mediación* de Jesús tal cual las manifiesta la Escritura evitan toda «mitologización», porque *afirman radicalmente la humanidad de Jesucristo*.

En cuanto a la pregunta por la «teología clásica», «teología al uso», «teología de escuela», Rahner se pregunta por la importancia de una obra referencial de la cristología de su tiempo: *Jésus-Christ: sa personne, son message, ses preuves* (1928) de Léonce de Grandmaison, aunque monumental, «¿no llega, a fin de cuentas, después de todas sus minuciosas investigaciones históricas, al punto conseguido antes por la teología escolástica? ¿Basta con decir que esto se explica por el hecho de que el libro persigue un objetivo apologético y no inmediatamente teológico?»⁷⁵². Para Rahner esta es la *teología tradicional* que todavía está presente en su tiempo a nivel oficial. «Significa aquí la práctica real de los últimos siglos, principalmente desde la Ilustración y la restauración –benéfica y peligrosa– de la teología escolástica, tras la teología de la Ilustración»⁷⁵³.

Para Rahner, es evidente que se puede avanzar más, sin renunciar a los dogmas. «Algo es posible, porque *tiene que serlo*, al tratarse de las riquezas inagotables de la presencia de Dios en nosotros»⁷⁵⁴. Y aquí la importancia de plantear preguntas a las fuentes de donde surgen los fundamentos (dogmáticos). Finalmente tenemos que aclarar lo que parece evidente en todo lo que hemos dicho: Rahner no es un teólogo bíblico. De hecho, el uso de la Escritura en sus reflexiones es imperceptible. ¿Es esto una limitación? En absoluto: la reflexión rahneriana se mueve en lo que él denomina «primer nivel de reflexión». Fundamentalmente el ámbito de la pregunta por los fundamentos de la reflexión teológica, lo que se conoce como *teología fundamental*. Este es el carácter de la obra que hemos abordado en la analogía con Trías. El *curso fundamental sobre la fe* es una «obra de madurez» (1976) que plantea sistemática y conceptualmente –en su terminología de «grados»– una «introducción al concepto de cristianismo» insoslayable en toda reflexión teológica (*ad intra*) y religiosa (*ad extra*) sobre esta religión.

¿Se puede decir algo más en esta analogía triasiano-rahneriana? A modo de síntesis podríamos añadir que ambos representan un «*ressourcement*» filosófico-teológico respectivamente. No es que ellos estén solos como islas solitarias en medio del océano, sino que forman parte del carácter *renovador* propio de nuestro tiempo. ¿*Espíritu del tiempo*? O ¿*tiempo del Espíritu*? Trías y Rahner, cada uno en su campo, piensan los *fundamentos* de la tradición filosófico-cristiana occidental (el «*ser*» griego y el dogma de la «encarnación»), pero

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 177.

⁷⁵¹ C. SCHICKENDANTZ, «Entiendes de exégesis menos de lo deseable» [...], en *a.c.*, p. 122.

⁷⁵² K. RAHNER, «Problemas actuales de la cristología» en *o.c.*, p. 175.

⁷⁵³ *Ibid.* (n. 2).

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 176.

justamente para plantear la necesidad de situarnos más allá de este horizonte, «*más allá de Heidegger*» y su *pregunta por el ser* dirá Trías al final de *Los límites del mundo*. Una obra que tiene la categoría sistemática y conceptual que hemos reconocido también en el *Curso fundamental sobre la fe*. Sin embargo, no se trata de negar estos fundamentos, sino de situarnos en el ámbito de las *fuentes que les dieron origen*.

De este modo tenemos una *renovación de la metafísica y de la teología*, sin renunciar a ellas, sino *redefiniéndolas y resituándolas* en las fuentes de las que manan. Asimismo significa un reconocimiento implícito y explícito de la tradición. Nuestra *historicidad y finitud* revelan nuestra condición radicalmente mortal, pero igualmente la experiencia fronteriza o trascendental. Constituyen una afirmación del carácter histórico de toda definición (dogma, fundamento), pero del mismo modo, la importancia y necesidad que tenemos de *definir* (delimitar), que en último término es *definirnos*. Pero una *definición es eso, una delimitación* (una verdad histórica) *que nunca puede encerrar toda la realidad*, cuánto más la realidad de Dios, «misterio absoluto» (Rahner), «Dios del límite» (Trías). Un concepto de «*realidad*» compartido por ambos.

Finalmente, tenemos el punto más delicado de toda esta reflexión. Pensamos que la reflexión limítrofe sobre la *condición fronteriza*, pero también sobre el *ser del límite*, y del propio *límite* se convalida y justifica, y en todo caso tiene una potente metáfora en la *encarnación* de «Cristo Jesús» (Rahner). En este «misterio» tiene la naturaleza humana un modelo ejemplar de su esencial «*experiencia trascendental*» (Rahner), o de otro modo, el *alzado y elevación del hombre como habitante de la frontera*, «carne del límite» (Trías). Porque teológicamente es la *encarnación* la que nos permite acceder humanamente a una realidad más amplia («lo que se halla *más allá del límite*»), la realidad de Dios uno y trino, pero también a la comprensión del «Dios del límite» que se ofrece en las tres *temporalidades infinitas* en las que se encarna el tiempo en cada «Instante».

Es esta condición limítrofe, que como revelación nos ofrece la *encarnación del Dios-Hombre*, la que nos permite distinguir también –de un modo simbólico-religioso– un «cerco fronterizo» que nos sitúa entre lo conocido o «cerco del aparecer» y lo ignoto o «cerco hermético». Tres cercos que son *proyección de un mismo límite*. Una comprensión que, como hemos visto, no solo implica lo simbólico-religioso, sino también a la filosofía, la ética y la estética. Un *inclusivismo* en sentido amplio que caracteriza estas reflexiones triasiano-rahnerianas. No obstante, no podemos olvidar que tanto en la teología cristiana, como también en la reflexión triasiana, todo lo que hemos dicho revela también la *condición escatológica de la humanidad*.

De este modo, podemos comprender que lo que se realiza en Jesucristo (o la realización histórica consumada de la condición fronteriza) es *espera o principio de esperanza* de todo hombre. Para Ruiz de la Peña, la *parusía* más que una *venida* de Cristo al mundo es un *retorno*: una «*ida del mundo y los hombres a la forma de existencia gloriosa de Cristo resucitado*»⁷⁵⁵. En cuanto a la reflexión teológica sobre esta «*vida eterna*» tiene el carácter de una *consumación* (análoga a la *adecuación* ética limítrofe entre el fronterizo y su «*doble celeste*» esperada tras la muerte). ¿Quién representa este «*doble ideal*» teológico? En el Nuevo Testamento, pero de modo fundamental la doctrina paulina y su «*sesgo cristocéntrico*», la vida después de la muerte tiene el significado de *transformación*: «*resucitamos porque Cristo ha resucitado y a imagen de Cristo resucitado: él es causa eficiente y modelo ejemplar de nuestra resurrección*»⁷⁵⁶. El «*espejo no empañado*» cristiano tiene un nombre propio: *Jesucristo*. Así, toda la existencia del

⁷⁵⁵ J.-L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, o.c., p. 139.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 155.

hombre consiste en un proceso de «asimilación, conformación, transformación *en, a, con Cristo*»⁷⁵⁷.

Pero igualmente –como en la visión limítrofe de la temporalidad y su concepción del «Dios del tiempo» en la que el «pasado inmemorial» y el «futuro escatológico» representan lo mismo: *misterio* cuyo origen es el «cerco hermético» que antecede (cuna) y sucede como fin final (sepultura) a la existencia fronteriza– la meditación teológica también tiene el carácter de esta unidad temporal que pertenece al misterio trinitario. En este sentido, la parusía representa el restablecimiento de la «unidad originaria» divina antes de la creación en la que «*todo el hombre será, a la vez, el mismo y distinto (esto es, transformado)*»⁷⁵⁸. Aquí se juntan la idea de *adecuación* limítrofe-teológica con esta otra de la unidad hermética del *dato* antes de la existencia (pasado inmemorial) y del fin final (futuro escatológico) porque la vida de la salvación y de la gracia definitiva «es la total coincidencia del hombre con su destino»: *Jesucristo*⁷⁵⁹.

La parusía, pues, es cuanto último acto de la historia de la salvación, es lisa y llanamente *la pascua de la creación*, su *paso* a la configuración ontológica definitiva mediante la anulación del desfase aún vigente entre Cristo y su obra creadora⁷⁶⁰.

En suma, esta es la radical *divinización* del hombre o «deificación» limítrofe. Que como presente significaría el «estado de gracia» teológico o la adecuación limítrofe (en *verdad y libertad* que el sujeto experimenta como *cita* o «voz» ética y como «experiencia espiritual», por ejemplo, en la «pequeña muerte mística») de la condición fronteriza. De este modo, teológicamente se sigue que la historia de la salvación no está completa. «La resurrección solo puede tener lugar cuando el cuerpo de Cristo está completo, en la cabeza y en los miembros»⁷⁶¹. En definitiva, «la resurrección no será el salvamento del naufrago solitario, sino la reconstitución de la unidad originaria de toda la familia humana»⁷⁶². Igualmente, *la parusía sería lo que finalizaría el mundo o cerco del aparecer*, pero no como destrucción sino como su *consumación*. Tanto en Trías, como en la concepción católica, prevalece la idea escatológica del *final feliz*.

Pero, como en la interpretación fronteriza, esta es una visión simbólica de un discurso que siempre ha de tener las características de lo analógico e indirecto, o propio de la fe como confianza. Este «futuro absoluto» se comprende como anticipación o proyección «etiológica» de lo que se sabe ahora y aquí del presente salvífico en el que la muerte representa un «punto cero»⁷⁶³. Es decir, la gloria definitiva implica absolutamente el *tránsito* o *pasaje* de la muerte. El propio Trías de un modo enigmático recoge al final de *Lógica del límite* el carácter de «exaltación» que tiene la «cruz» (LL: 532). No obstante, la eternidad como fruto del tiempo significaría igualmente la consumación del presente. Según Rahner, «en la teología de Juan se pone además de manifiesto la inmanencia de la eternidad en el tiempo»⁷⁶⁴. La historia de la humanidad se podría comprender, entonces, como *acontecer* hacia una consumación: «Dios

⁷⁵⁷ *Ibid.*

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 171.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 174.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 139.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 170.

⁷⁶² *Ibid.*

⁷⁶³ Cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de la cristología» en *o.c.*, p. 497.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 506.

mismo es el futuro absoluto del hombre, de la historia del hombre como dinámica del origen y fin»⁷⁶⁵.

A la luz de esta *recreación de la escatología cristiana* podríamos invertir el argumento inicial sobre la inspiración cristológica de la condición fronteriza y constituir el acontecer de *La edad del espíritu* como metáfora histórica (finita y temporal) de la consumación definitiva del discurso cristiano o como expresión de la propia escatología como discurso sobre el *ya* y *todavía no* de la salvación. De hecho, como hemos visto, este mismo carácter tiene la consumación simbólica que allí se lleva a cabo: en *La edad del espíritu* el testigo tiene la revelación del límite como «espacio-luz» e «instante-eternidad» y descubre su condición fronteriza: «éste se reconoce congénere, idéntico en rango y en ser, en relación a aquello que se le revela. El testigo reconoce su ascenso hasta el último límite del mundo y su investidura de la condición fronteriza» (EE: 259).

Pero es ciertamente el «horizonte de una posible unificación o conjunción» que no tiene cabida definitiva en este mundo o «cerco del aparecer», ni siquiera en la «*edad del espíritu*» que se anuncia al final del *ciclo espiritual*. Este «horizonte *ideal*» sería nada menos que otra interpretación (filosófica) de la escatología cristiana del *ya* y del *todavía no*. Sin embargo, justamente la idea de consumación Cristo-Humanidad puede ser leída como conjunción definitiva y radical de las dos partes del espíritu, precisamente como el tiempo del futuro escatológico (su temporalidad propia): ese *encuentro definitivo* en el que el hombre es divinizado o la total coincidencia del hombre con su destino. Se podría decir que representa el verdadero y último «horizonte ideal» radical del acontecer limítrofe: la plena realización de la séptima categoría de la existencia, «el domingo sin ocaso».

En la visión teológica Jesucristo representaría ese «doble celeste» limítrofe de la consumación tras la muerte o *paso*, origen de la palabra «pascua» («*pesach*» en hebreo). Una dimensión pascual que también destaca Trías: «el carácter más relevante de la muerte es su naturaleza de pasaje»⁷⁶⁶. En Trías ese «doble celeste», principalmente de la proposición ética, esa «intersubjetividad» que constituye el sujeto «X» del límite en la que tiene lugar la *cita*, pero sobre todo ese «principio de esperanza» de su *escatología musical* (*La imaginación sonora*) en el que «pasado inmemorial» y «futuro escatológico» son dimensiones de un mismo misterio, del «otro barrio», el *quartier hermético* que nos presiona, constituye su interpretación simbólico-religiosa de la esperanza en «otra vida» o supervivencia después del fin final que, sin embargo, está unida al dato ignoto del comienzo. Como vemos, esta es también la interpretación teológica: el Dios que crea, como el «Dios del tiempo» triasiano, es el mismo Dios que *salva: la pascua de la creación es la misma pascua escatológica*.

El *principio* antes del principio y el *fin* final después del fin son una misma cosa: «misterio absoluto» (Rahner), «X» ignota y «Dios del límite» triasiano. Pero toda esta reflexión simbólico-religiosa tiene su fundamento en una cristología como la que aquí se ha esbozado porque «la escatología no es sino “una cristología desarrollada”»⁷⁶⁷. No obstante, es una reflexión que excede los límites de esta investigación. Sin embargo, como sostiene Sucasas, en Trías constituye la reflexión más fecunda de recreación o etapa tardía de su creación filosófica. Para la fe cristiana representa la consumación de la *pascua de la creación*. Según Ruiz de la Peña, «el instante genesiaco del hombre no se ubica ni en el pasado ni en el presente, sino en el futuro»⁷⁶⁸. En la visión cristiana, con la cual podemos ver en sintonía la reflexión limítrofe, «los artículos primero (creación) y último (vida eterna) del Credo se coimplican: el primero contiene

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 512.

⁷⁶⁶ E. TRÍAS, *Diccionario del espíritu*, o.c., p. 126.

⁷⁶⁷ J.-L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, o.c., p. 31.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 5.

implícitamente y anuncia tácitamente el último; éste, a su vez, explicita y verbaliza las virtualidades del primero»⁷⁶⁹. Porque ambos, *creación* y *vida eterna*, forman parte del misterio que llamamos Dios. En definitiva, lo que aquí apenas se esboza puede constituir igualmente un terreno fecundo de cercanía y *philia* filosófico-teológica.



⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 30.

CONCLUSIONES

¿Retorno de la religión en la filosofía actual? Esta ha sido la pregunta que ha inspirado y guiado esta investigación. Como toda indagación, también la filosófica pero igualmente la científica, siempre parte de una afirmación implícita. De alguna manera en la mente del investigador ya hay una respuesta anticipada e intuitiva: un *punto de llegada* (¿conciencia «posmoderna»? ¿«pérdida de la inocencia»?). En este sentido la pregunta hipotética concluye en una *declaración afirmativa*. El recorrido ha sido amplio, pero nos ha guiado la estela de la pregunta tentativa del comienzo. De este modo podemos concluir afirmando la *vuelta de la religión en el pensamiento filosófico contemporáneo* como un «retorno» *kenótico* (Vattimo), *insoslayable* (Derrida), *religado* (Zubiri) y que tiene en la especulación triasiana un ámbito propio, el *barrio de la religión de la ciudadela filosófica del límite*.

En este «*perihelio*», Eugenio Trías ofrece una visión sistemática y orgánica en la comprensión de este fenómeno concebido como *vuelta del tema simbólico-religioso* en la meditación filosófica contemporánea. Pero, ¿cómo situar este *retorno*? El *giro filosófico* actual hacia la religión hay que situarlo en el ámbito de la *secularización* obrada por la Edad Moderna ilustrada. La Ilustración representa la imposición hegemónica de la «Razón» en detrimento de la «religión», pero también la posibilidad para una vuelta *inteligente y libre* de lo simbólico-religioso en la filosofía. Constituye una consideración positiva de la secularización que sitúa dicho *giro* en un contexto de «modernidad en crisis», «segunda ilustración», post-ilustrado, posprofético o simplemente «*posmoderno*».

Aquí se ha mantenido la tesis de que la *racionalidad* que marca este «retorno» viene dada por las características generales de nuestra situación actual: un pensamiento plural, «más sencillo», sin fundamentos absolutos, que *vuelve* a los orígenes y recurre a la tradición, pero sin absolutizarla. En definitiva, una reflexión que hace del pensar una actividad genuinamente filosófica, porque más que fundarse en respuestas absolutas *se sostiene en el preguntar*. Así, se podría decir que el «retorno» se sitúa dentro de esta nueva racionalidad de inspiración nietzscheano-heideggeriana en la que tanto la argumentación científica se muestra *incompleta* en toda *explicación* como el discurso religioso «*ineludible*» en toda comprensión. De este modo, la *religión* se concibe como constitutivo de la existencia del hombre. Por tanto, representa un elemento que retorna o nunca se ha ido del todo ni puede ser suprimido.

Pero todo lo que se ha dicho de este *retornar de la religión* en el discurso filosófico se revela como un *fenómeno eminentemente occidental*. Es una autocomprensión de esta parte del mundo. Las razones son obvias. Se trata de uno de los más importantes elementos configuradores del mundo occidental. Como se ha sostenido, la herencia filosófica griega y la tradición judeo-cristiana, más específicamente la religión cristiana, marcan la *cultura y ser* de Occidente. Se podría decir que lo que llamamos «cultura occidental» es precisamente el espacio y el tiempo en el que acontecen estos dos fenómenos. De ahí que tenga las características de «*mundialatinización*» (Derrida). En este mismo sentido, la Ilustración como fenómeno moderno ha sido positiva para la religión porque da a su *retorno* actual en el pensamiento no solo *purificación*, sino *auténticas posibilidades*. Sin embargo, en el mundo *policéntrico* que caracteriza nuestro presente no se trata de un «retorno simple de lo religioso» sino de una situación compleja y paradójica que se convierte en un reto y envite tanto al pensar filosófico como al religioso-teológico.

En la conclusión de esta investigación, el problema no es tanto que la religión retorne en la reflexión filosófica, que parece evidente y obvio, sino que se trata de un fenómeno teórico y práctico que se da en el *contexto de un mundo con muchos centros*: es la vuelta de la religión, pero es más el descubrimiento de «muchos centros» de poder y creación en los que subyacen de modo determinante *ideas y símbolos* filosófico-religiosos. Un mundo *más próximo* en cuanto a su globalidad, especialmente gracias al desarrollo tecno-científico moderno, pero *más plural* en lo que respecta a las particularidades y singularidades. Pero radicalmente una situación en la que Occidente, por tanto, ya no es ni puede aspirar a ser el «centro del mundo»⁷⁷⁰. Ahora no se trata simplemente de reconocer a los «otros» como lejanos y distintos, sino *situarnos globalmente* como los únicos *fronterizos* que compartimos *comunitaria y personalmente* un mismo mundo (Trías).

El *giro* filosófico hacia la religión es mucho más radical que la simple reflexión sobre la religión, es quizá abordar lo «*religioso*» de la religión (Derrida). Pensar la propia esencia de la *religación*. De este modo, meditar sobre la «*religación*» es dar cuenta de un fenómeno presente en la interpretación filosófica contemporánea, pero quizá es más una propuesta para la *filosofía del futuro*: significa superar el *nihilismo* que situado a ras de tierra niega todo horizonte trascendente, ofrecer la verdadera esencia *religada* de la existencia humana frente a la imposición de la ciencia y de la técnica (*Gestell*) e, igualmente, frente a los criterios socioeconómicos que *parecen marcar las relaciones sociales*. Significa también salir al paso de las reacciones defensivas de las *comunidades particulares* que *perturban las relaciones de alteridad* (las que subyacen en los integrismos *religiosos* o en los *nacionalismos radicales*), pero sobre todo *superar radicalmente la perspectiva occidental. No somos el centro del mundo.*

Como sostiene el teólogo estadounidense David Tracy, «los otros», los que no son occidentales, todavía en el actual contexto siguen siendo unos marginados «con respecto a un centro que ya no se sostiene», un mundo inquietantemente *policéntrico*. «Este giro hacia lo otro y hacia lo diferente que adopta hoy el Occidente moderno está frecuentemente animado por el secreto deseo de mantenernos en el centro y de sentirnos capaces de dar nombre a esos otros»⁷⁷¹. El *retorno de la religión en la filosofía* es la constatación de su importancia para el pensamiento y la vida del hombre sobre la faz de la tierra, pero es también revelador del mundo del futuro: un horizonte que parece presagiar y vislumbrar una *nueva edad* que ya no es de la «razón» (moderna occidental) ni la vuelta a la «religión» (en el sentido nostálgico de la «cristiandad» medieval), sino marcada por la síntesis esperanzadora e ineludiblemente necesaria de ambos, porque «Idea» y «Símbolo» forman un único «*arquetipo*» (Trías). Porque el mundo es mucho más que Occidente y su «Razón» moderna.

Sin embargo, este parece ser precisamente su mayor reto y desafío en este *momento entre* el eón romántico y la consumación de un ciclo o edad, la de la razón, que debiera alumbrar el inicio de una nueva matriz y en general de una nueva época. No obstante, en el espacio-tiempo actual lo que parece darse es justamente una *cesura* (Trías). Pero es una *escisión* que reclama *síntesis, consumación, entendimiento, alteridad radical*, pero fundamentalmente, asunción de un mundo con «muchos centros». El *retorno de la religión* aparece, entonces, como la punta de un iceberg más profundo en el que su asunción o negación no significa una postura *moderna*,

⁷⁷⁰ Esta idea es desarrollada por el teólogo estadounidense David Tracy. Según él, Occidente «si se aferra a su primitivo sentimiento de ser el único centro, este centro será incapaz de salvarse» (Cf. D. TRACY, «En el umbral del tercer milenio. Dar nombre al presente», en R. GIBELLINI (ed.), *Antología teológica del siglo XX*, Sal Terrae: Santander 2012, 398-408, p. 405).

⁷⁷¹ Cf. D. TRACY, en *o.c.*, p. 400. En este mismo sentido, Tracy manifiesta una crítica a la teología occidental contemporánea que se podría extender igualmente a la reflexión filosófica en sentido limítrofe (todos los barrios, manzanas, avenidas e intersecciones de la ciudad). Según él, «en los estudios teológicos continúa la costumbre de imponer nombres, como es el caso cuando, no tan ingenuamente, nos referimos a los estudios del “Próximo Oriente” o del “Lejano Oriente”: ¿cercano o lejano con respecto a qué?» (*Ibid.*). La *vuelta a Oriente* del romanticismo parece todavía una tarea pendiente del mundo occidental.

antimoderna o *posmoderna*⁷⁷², sino un *nuevo modo de comprendernos porque estamos en una nueva edad* y el «mundo» no parece ser el que era. El mundo futuro se perfila *policéntrico*.

En este contexto cada vez más complejo, el pensar no solo ha de significar la asunción del *pluralismo*, muchas veces *proyecciones* de nuestras propias limitaciones occidentales, sino que, como señala Tracy, «los otros han de ser genuinamente otros para nosotros, no meras proyecciones de nuestros temores y deseos. Los otros no son marginales a nuestros centros, sino centro ellos mismos por su propio derecho»⁷⁷³. Una situación que según el mismo teólogo «cada uno de nosotros habrá de aceptarlo desde el lugar en que está»⁷⁷⁴. Es esta *religación* en una *globalidad con muchos centros* de mundos particulares –principalmente en el pensamiento y la religión– lo *fascinans et tremendum* de nuestro presente (verdadera experiencia *religiosa* que exige *trascendencia* más allá de nihilismo sin horizonte), pero también la radical alteridad de los únicos *fronterizos* de un mundo tan «*global*» como «*policéntrico*».

En este sentido, razón y símbolo (o más concretamente *filosofía* y *religión*) no solo constituyen los elementos fundamentales de la configuración de Occidente, sino que pueden ofrecer también un nuevo modo de convivencia global. Significa descubrir la misma fuente de la que beben las reflexiones tanto poético-filosóficas como proféticas-sofiológicas. Es *retornar a Oriente* más allá del umbral griego. Es *reencontrarnos*. Esta es la reflexión conclusiva de la «*edad del espíritu*» triasiana y la propuesta de una «*religión del Espíritu*» que se corresponda con este nuevo acontecer: *una religión de «religación» entre razón y religión en un ámbito global y multicéntrico*.

Pero en Eugenio Trías tanto la *modernidad* y su razón hegemónica, como el *símbolo* y su retorno actual en la meditación filosófica (y en general en la vida de los hombres), son fenómenos que forman parte de una *teleología inmanente*. Esta es la visión que desde el barrio simbólico-religioso se percibe en el *ser* o *espíritu*, o de otro modo, el *límite* desde la perspectiva o personificación de *lo sagrado*. En definitiva, en la comprensión limítrofe *modernidad* y *retorno religioso* constituyen un ideal de consumación o síntesis copulativa. Para Trías, «*Idea*» y «*Símbolo*» representan un único *arquetipo* en el que «*ser*» y «*acontecer*» coinciden como «*ser en acto*» y, por tanto, «*consumación*» de un mismo fundamento. *Consumación* que representará una *nueva edad* que por ahora solo es una «*asíntota futura*» que resplandece en un *horizonte ideal*.

En esta especulación limítrofe, «*símbolo*» y «*razón*» constituyen «*dos modalidades de acontecer histórico*» de un mismo *ser* filosófico o *espíritu* religioso. Cada una de estas son *edades* que han acontecido históricamente en hegemonía y ocultación respectiva: en la primera

⁷⁷² Para Trías, por ejemplo, el concepto «*posmodernidad*» para referirnos a nuestro espacio-tiempo que nos es contemporáneo resulta «*inconcreto*», «*promete mucho más de lo que da*». *No existe la posmodernidad, vivimos un momento de acentuación de una de las dimensiones esenciales de la modernidad* «No existe en el horizonte nada que pueda advertirse como superación de la modernidad en crisis. La modernidad es crisis en su esencia misma» (LM: 832). De este modo, la modernidad constituye un permanente «*autocuestionamiento*» y «*crisis*» que desmiente la idea de «*un ámbito de positivas respuestas superadoras de la modernidad y de su entorno histórico*» (concepto de *posmodernidad*). Este es el «*juicio histórico*» de la teleología de *Los límites del mundo* que concluye en la *modernidad* como «*límite de un mundo que es mi mundo*» (LM: 848) y que nos configura en lo que somos: «*habitantes de un pueblo fronterizo arrastrados por esa crisis radical llamada modernidad*» (LM: 849). La modernidad es, así, como una «*última*» realización de la humanidad que tiene dos características: *siempre crítica* y *siempre en crisis*. De alguna manera, no hay que esperar un *después* de la modernidad en este mundo descubierto por esta misma *modernidad* como «*cerco del aparecer*»: *constituye el límite*.

⁷⁷³ D. TRACY, en *o.c.*, p. 401.

⁷⁷⁴ *Ibid.* Tracy señala en este mismo sentido la *corresponsabilidad* que atañe a la reflexión filosófico-religiosa. El *pluralismo* se nos impone, pero *filosofía* y *religión* pueden ofrecer respuestas de convivencia desde su propia esencia. Según él, por ejemplo, «*los católicos somos dichosos por formar parte de una tradición vieja ya de dos mil años que fue profundamente pluralista desde sus comienzos (hay cuatro evangelios, no uno solo) para todos aquellos que no estén ciegos a causa de una visión monolítica*» (*Ibid.*). Agregaba, además, un elemento que no solo implica a la teología cristiana, sino también a nuestra situación occidental, «*somos dichosos por vivir en una Iglesia que está en trance de perder su carácter eurocéntrico, que lucha por hacerse policéntrica, verdaderamente universal*» (*Ibid.*).

modalidad, la *edad simbólico-religiosa*, la hegemonía la tiene el «símbolo» y el «estado de ocultación» corresponde a la *razón*, definida en la interpretación triasiana como «*fronteriza*» y comprende la reflexión *filosófica* y *ética*. Por su parte en la *edad de la razón* o modernidad la hegemonía la tiene la «razón», fundamentalmente la *razón ilustrada*, y se caracteriza por la ocultación de lo *simbólico-religioso*. No obstante, como todo lo reprimido, esta se manifiesta de múltiples modos, algunos perversos, pero otros paradójicos. Una de estas paradojas la representa la *estética* como producto moderno ilustrado que inevitablemente recurre y manifiesta lo *sagrado* o *cerco hermético*. *Religión* y *arte* constituyen dos «barrios» del *suplemento simbólico*.

Esta perspectiva del *retorno de la religión* en el pensamiento filosófico se inscribe, por tanto, en la propia esencia de la *idea del límite*. Por un lado, desarrolla esta visión *teleológica* de la filosofía de la historia, la que se lleva a cabo en *La edad del espíritu*. En este enfoque nuestro presente se puede determinar como un *tiempo entre eones* (entre el *eón romántico* y el *eón* de consumación del *ciclo de la razón*) que aguarda la plena manifestación del «Espíritu». Una nueva edad que no sería otra cosa que la *conjugación armónica* entre la «*historia de salvación*» que caracteriza a las tradiciones religiosas y la *ley del eterno retorno* que es –según Trías– «propia y específica de las tradiciones filosóficas (griegas, o indias)» (EE: 506). Aunque ahora es solo un «horizonte *ideal*» de la razón, esta *consumación* ofrece una verificación histórica en el «principio de variación» descubierto en el pensamiento del *límite*. «Principio sintético» en el que «ser» y «acontecer» se manifiestan como *recreación* de lo mismo: el *límite*, al modo musical del tema y las variaciones.

Un segundo elemento por el que se comprende este *retorno* en la esencia misma de la meditación *límitrofe* lo constituye justamente el *sistema orgánico* que propone. La «Idea filosófica» central del «*ser del límite que se recrea*» revela y descubre una «*realidad*» que se da en *tres cercos* (fenomenológico, *fronterizo* y *hermético*) y una *cuaterna temporal* en la que pasado, presente y futuro no son otra cosa que «modos intemporales» y «eternos» del «*Instante*», «verdadera *carne* del tiempo» (o su encarnación) en la que son convocadas estas tres determinaciones clásicas. Pero es también una *realidad* que se ofrece, determina y accede a través de una *septena categorial* (matriz, existencia, *limes*, *lógos*, razón *fronteriza*, símbolo y *ser del límite*).

Esta «*Idea filosófica*» hace posible tres *giros* o *proposiciones* de verdad: *topológica*, *ontológica* y *filosófica*. La *proposición topológica* al fundamentar tanto el «ser» ontológico como la reflexión filosófico-metafísica en la noción fundamental de *límite* constituye un auténtico «giro» en la filosofía. Esta topología representa un *novum* en la especulación filosófica porque parte de la afirmación radical del pensamiento moderno de que «*los límites de mi lenguaje* significan los *límites de mi mundo*» (5,6)⁷⁷⁵, pero para proponer justamente el *límite* como «salida»: la posibilidad de que la mosca *salga* del encierro de la botella⁷⁷⁶. El *límite* se constituye en espacio-luz de refulgencia de la verdad de la realidad. Es *puerta*, *punte*, *gozne* y *bisagra*, pero también «*Instante*» de comprensión de *lo que hay* y de la *condición fronteriza* que accede a ella. En este último sentido es «*limes*» o *franja habitable*.

⁷⁷⁵ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, o.c., p. 163.

⁷⁷⁶ En este sentido, Lanceros sostiene que Eugenio Trías establece «en el límite» una relación con la modernidad, «pero no se detiene en la gesta moderna, no se entrega a ella con religiosa veneración, con ciega o resignada devoción. [...] Sino que investiga las condiciones de posibilidad de otro pensamiento en otro lenguaje» (P. LANCEROS, «La aventura del emisario. Del principio de la experiencia al principio de la ciencia», en o.c., p. 174). Así, la propuesta triasiana no surge de una búsqueda de originalidad, sino por «esa exigente deuda contraída en el principio con el principio: algo (=x) aparece». Se trata, así, de una *deuda con la verdad* que impone un principio que no es el «sujeto», ni la «razón», ni el «método» («santísima trinidad» de la religión de la modernidad), «que no es ellos ni de ellos, sino que se anticipa y propone» (*Ibid.*).

Se trata de una única *realidad* limítrofe que se *repliega* en sí misma como «espacio-luz» y se *despliega* en tres cercos y en una cuaternidad temporal. Este *despliegue* es el tema de la *ontología*, «trágica» en cuanto se trata de un «ser» *remitido* a un «fundamento en falta» y *desplegado* en una «pluralidad de ámbitos», pero «fronteriza» porque ese «fundamento» lo constituye el *Límite*, por cuanto el «ser» ontológico resulta algo fundado, «*ser del límite*». Así, *el ser del límite que se recrea* constituye la *idea filosófica* central que conjunta estas tres proposiciones y que afirma la postulación topológica del «espacio-luz» como fundamento de «*lo que hay*» que se proyecta (*dona*) en la realidad a partir del cerco fronterizo. El límite es, así, el «Absoluto fundante» del ser y la nada, la mismidad y la alteridad, la unidad y multiplicidad, el reposo y movimiento. En definitiva, *lo que hay es ser del límite que se recrea*.

Este segundo elemento, unido a la *teleología inmanente simbólico-religiosa*, conjunta todo el edificio filosófico del *límite* en torno a cuatro ámbitos de reflexión. Estos son los *cuatro barrios* de la *ciudadela del límite*: ontología, religión, ética y estética. Y aquí tiene lugar el encuentro entre filosofía y religión, «*razón fronteriza*» y «*suplemento simbólico*», tanto desde la perspectiva de la *teleología* propia de la meditación religiosa como desde la *reflexión filosófico-metafísica* que se despliega en estas cuatro circunscripciones del límite. Esta es la visión de un «mundo» o «cerco del aparecer» que se perfila tan «ecuménico» como «multicéntrico», en el que precisamente pueden *converger* estos dos elementos que han marcado la historia de la humanidad y la existencia del hombre. Esta es la *idea* que subyace en el *horizonte ideal* de una *nueva edad*.

Esta lógica limítrofe descubre el *retorno de la religión* tanto como fenómeno filosófico contemporáneo cuanto también como síntoma del mundo policéntrico que se nos impone. Todo parte de esa noción fundamental de *límite*. Una «piedra angular» que se da como «*ser del límite*» en el *cerco fronterizo* y que constituye el «ser» de la filosofía de todos los tiempos. *Ser del límite* que representa un «centro gravitatorio» en torno al cual giran como «dos estrellas» el «*suplemento simbólico*» y la «*razón fronteriza*». De esta manera el *retorno de la reflexión religiosa* no es un *giro abrupto*, sino que se inscribe en una historia que une *teleología* y *eterno retorno*. Así se pueden comprender los dos «modos históricos» de comparecer y acoger el *ser* y los cuatro «*quartiers*» que comprenden la *ciudadela filosófica*. Pero más radicalmente, todos ellos formando parte de una única realidad: la *realidad limítrofe*.

La reflexión triasiana no solo afirma el retorno de la religión en el pensamiento filosófico, sino que ofrece un nuevo y original enfoque. Una perspectiva que emerge del centro mismo de su «Idea filosófica». Así, el *retorno de la religión*, tanto en la filosofía como en las múltiples manifestaciones prácticas y culturales, se comprende como el «retorno de lo inhibido» durante la modernidad, al mismo tiempo que anuncio de un nuevo tiempo: la *edad del espíritu*. La religión —en «estado de ocultación» durante la modernidad— *retorna* con las características de lo reprimido. Para Eugenio Trías se trata de un «retorno inquietante» dadas las vertientes y derivas fundamentalistas e integristas que, aunque en sus versiones más violentas pensemos en el islam, no obstante no son fenómenos exclusivos del islamismo.

Desde esta interpretación se comprende también la *impronta oriental* que se percibe hoy en Occidente. Pensemos en el hinduismo, Sathya Sai Baba, el yoga, el zen budista o el Feng shui taoísta. Fenómenos que en cierta manera parecen descubrir otra cara del mundo, pero también un auténtico «viaje a Oriente». Desde la visión limítrofe se podría decir que todos estos fenómenos representan los síntomas del retorno de lo reprimido, pero también de la consumación de un ciclo y el inicio de otro. Podríamos decir que forman parte de la lógica limítrofe de la *teleología inmanente simbólico-religiosa*, pero fundamentalmente de la reiterada *idea filosófica* de un mismo *límite* que se *varía* o *recrea*.

De este modo, se trata de un *retorno* después de la «edad de la Razón» moderna, en una época «de paso», postprofética, de «calma chicha», «modernidad en crisis», «*posmoderna*», o simplemente «sin nombre», pero que en definitiva constituye una *modalidad histórica* que *no es ni representa a la modernidad*. Aunque Trías sugiera la idea de que «crítica» y «crisis» son otro modo de llamar a la modernidad (LM: 826-849), se podría decir que *nuestro tiempo no es moderno* en sentido ilustrado o *edad del lógos europeo*. No obstante, este *retorno filosófico* de la religión asume de un *modo crítico* (en sus luces y sombras) la modernidad, la Ilustración y fundamentalmente la secularización religiosa. Representa una consideración positiva del proceso secularizador moderno en la reflexión filosófica actual. De esta manera se comprende que la *religión* represente un *barrio* propio de *variación del ser*: el *quartier* simbólico-religioso en el que el *límite* se dice como *espíritu*.

La edad del espíritu, obra mayor de la especulación de este barrio, ofrece una *lógica propia* que se inicia con el *homo symbolicus* y concluye en el momento actual, en el «horizonte *ideal*» de una venidera «*edad del espíritu*». Esta idea de una *nueva edad* puede considerarse uno de los aportes triasianos más importantes a la filosofía actual, al mismo tiempo que representa la genialidad y potencia de todo su pensamiento: la idea de la *edad del espíritu* ofrece una síntesis entre razón y símbolo, arquetipo de un mismo «*ser*» o «*espíritu*», que es también una visión armónica y conjunta de toda su propuesta.

Constituye una profetizada *tercera edad* que deriva de esta *teleología inmanente* que se inició con la *edad del símbolo*, siguió con la *edad de la razón* y ahora se vislumbra un nuevo horizonte que es *síntesis* entre *símbolo* e *idea*, o lo que es lo mismo, las dos modalidades históricas que han acontecido. *Conjunción copulativa* que revela la profunda unidad entre simbolismo y razón, o de otra manera, *conciliación entre la edad simbólico-religiosa y la edad de la razón*. Es la *nueva edad de reencuentro* con los orígenes, pero no representa una *vuelta* sin más, sino afirmada justamente en la *síntesis* de los dos ciclos o edades precedentes. Se trata de una *auténtica reforma* de la «razón» como «*razón fronteriza*» y de la «religión» como «*religión del espíritu*».

Representa otro modo de comprender (además del *mundo policéntrico*) que el retorno de la religión no es la cuestión central en el pensamiento filosófico actual, sino que constituye un síntoma real y constatable que puede dar cuenta de la expectativa de esta nueva edad. Esta *vuelta* en la reflexión filosófica, la que se ha esbozado aquí en la primera parte (primer capítulo), no sería tanto sintomática de un «retorno» sin más, sino anuncio de la emergencia de una nueva época. Este es el punto de llegada del *relato simbólico-religioso* y de la «*teoría de la modernidad*» desplegado en esta «*teoría de la religión*» proyectada en la historia de la humanidad. Dibuja un *horizonte de consumación* que es tanto *asunción del acontecer histórico* como *teleología* e igualmente del *instante* como *eterno retorno filosófico*.

En este relato, «*espíritu*» y «*ser*» –como hemos visto– forman parte de una misma realidad, o son dos modos de referirse a lo mismo desde dos ámbitos complementarios. De este modo, este «*ser*» filosófico o «*espíritu*» religioso se *recreó* a través de este *suplemento* en la Antigüedad y Edad Media y de la *razón* en la modernidad. La edad simbólico-religiosa culminaba con la *consumación del símbolo* y la *manifestación del espíritu*, pero también en el *descubrimiento del cerco fronterizo* y del *hombre como su potencial habitante*. Pero el «*espíritu*» se oculta por su propia naturaleza. Históricamente representa el *ocultamiento del símbolo* como lado manifiesto del «*espíritu*» y la *hegemonía de la razón*. Pero este *ciclo espiritual* o *época de la «razón» moderna* lleva inscrita la consumación, la *síntesis espiritual-simbólica* que es justamente la conjunción que dará lugar a la «*edad del espíritu*» o *tercera edad del ser*. Ciclo que representaría la plena manifestación del «*espíritu*» o del «*ser*» tanto en su lado manifiesto, *lógos* moderno, como en su parte ocultada, el *símbolo* religioso.

Un ciclo cuyo nombre habría que determinar, quizá «simbólico-espiritual», «arquetípico» o «filosófico-religioso», por ahora solo *un ideal*. Se trataría de una época de convivencia y complementariedad entre razón y símbolo. Y así queda interpretado el *retorno de la religión desde la perspectiva del pensamiento limítrofe*. En este sentido, las luchas y conflictos entre símbolo y razón, históricamente entre religión y filosofía, forman parte de esta *teleología inmanente* y de la *lógica propia de toda hegemonía*. Pero ahora se abre un nuevo horizonte, y es la posibilidad de una *nueva edad*. Pero nuestro momento actual no es de consumación, sino un *Lebenswelt* u «horizonte de hechos» inmediatamente previo marcado por la *cesura* entre la categoría mística y la categoría del «ser del límite» (entre la sexta y séptima categoría del ciclo espiritual)⁷⁷⁷.

Aquí también podríamos situar la discusión sobre el nombre de nuestro tiempo. ¿Cómo podríamos llamar a este momento histórico? ¿«Posmoderno», o como lo llama Trías, «modernidad en crisis» o «posprofético»? Para Trías, ya hemos visto, la idea de «crisis» no sugiere «ningún tránsito hacia un lugar o ámbito superador de lo que significa. No existe en el horizonte nada que pueda advertirse como superación de la modernidad en crisis. La modernidad es crisis en su esencia misma» (LM: 832). No obstante, en su interpretación nuestro tiempo puede ser denominado *posprofético* en cuanto ausencia del «espíritu de la profecía» que caracterizó a la modernidad (PR: 103). Vivimos la ausencia de la *crítica* y la *utopía* presente en la filosofía, la literatura, la política y el arte de los tiempos modernos, pero «mejor llamarla así que postmoderna» (PR: 105). Sin embargo «una cosa es clara: la época de la profecía moderna ya no es la nuestra» (PR: 104).

Se podría decir, entonces, que todas estas formas de *dar nombre a nuestro presente histórico* son reveladoras de nuestra *cesura* contemporánea, pero también indicativos de una edad que ya no es la nuestra: la *modernidad occidental*. Para Tracy, «todas estas modernas formas occidentales de dar nombre al presente siguen excesivamente centradas en sí mismas, y de ahí su estrechez. Dar nombre únicamente a los dilemas del centro occidental»⁷⁷⁸. Aquí también tiene una importancia singular el *entrecruzamiento de barrios* de cuño triasiano, igualmente la recuperación romántica de la «vuelta a Oriente» (Schelling, Goethe). Pero fundamentalmente, la perspectiva de un *límite* que es «piedra angular» y, sin embargo, puro margen, «poder de recreación» con todo lo que ofrece de creatividad, conciliación y encuentro, pero sobre todo de *verdad y libertad*. Es una *propuesta limítrofe* (ontológica y ética) a un ser fronterizo *inteligente y libre*.

En cuanto al *entrecruzamiento de barrios* hay un elemento fundamental en el que Trías manifiesta lo que Sucasas denomina la cercanía de un «compromiso religioso». En *La imaginación sonora*, obra perteneciente a la etapa tardía del pensamiento del límite, se desarrolla una «escatología musical» (aquí apenas señalada), en la que, sin embargo, no solo presenta un «genuino diálogo entre música y filosofía», sino que «la inspiración religiosa es omnipresente»⁷⁷⁹. No se trata de una meditación religiosa, tampoco de una teología fundamental y, sin embargo, propone a través del «simbolismo musical» una mediación entre *ratio* y *fides* coherente con su proyecto del límite y más concretamente de la *ciudad filosófica*. Por lo que respecta a la *vuelta a Oriente*, Trías anima y alienta este *retorno más allá del umbral griego*. Significa repensar la única raíz y fuente, tanto del *símbolo* como de la *razón*, de la *religión* y la *filosofía*, pero que al mismo tiempo es una *reflexión rehabilitadora* de lo inhibido durante la modernidad como igualmente ilustrada y secularizada, es decir, *moderna*.

⁷⁷⁷ «Vivimos en tiempos arriesgados, como lo demuestran las historias reprimidas de los oprimidos de todas las culturas» (Cf. D. TRACY, en *o.c.*, p. 402).

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 405.

⁷⁷⁹ A. SUCASAS, *La música pensada, o.c.*, pp. 68 y 69.

Estas constituyen *formas de encontrarnos* como *únicos fronterizos de un mismo mundo*. Para Trías estas nuevas formas tienen un carácter *profético* y *crítico*: *algo nuevo ya está en marcha*. Esta es la vislumbrada *tercera edad*. Todo esto significa un reto para el futuro del pensar, tanto filosófico como religioso. En cierta manera constituyen un reto a los barrios de un único ser. En definitiva, un envite a la verdad y a la libertad del fronterizo. Se trata de un «humanismo de nuevo cuño» en el que el hombre es «límite del mundo» al mismo tiempo que «flecha de anhelo hacia la otra orilla», «a caballo entre el mundo y el misterio»: *inmanente/trascendente, humano/espiritual*⁷⁸⁰. Todo esto forma parte de un *anuncio* del «espíritu», «intersección» en el *ser del límite* de la *razón fronteriza* y del *símbolo*. Pero todo esto apenas es un «horizonte *ideal*» «que tiene asentado su nido, como dice Nietzsche, en el árbol futuro» (RF: 1369).

En resumen, el retorno de la religión es un *fenómeno evidente* e «inquietante» tanto filosófico, como religioso, ético y cívico-político, sin embargo parece el *síntoma* de *algo más*, una *novedad*. ¿Qué es esto *nuevo*?, representa la pregunta cuyas respuestas marcarán buena parte de la reflexión filosófica venidera. Para Eugenio Trías, la *vuelta de la religión* constituye el anuncio de un nuevo ciclo, *síntesis* entre «Idea» y «Símbolo». Este es uno de sus principales aportes al pensamiento actual: la propuesta de una *filosofía de la mañana* (mística y poética, sofiológica y filosófica, ontológica y ética, amistosa y ecuménica) *que correspondería a* «algo nuevo» que apenas se vislumbra, una *nueva edad*. En cualquier caso, «no es que la filosofía deba aspirar a transformar el mundo. Pero sí puede contribuir a que la crisis, o lo crítico –como se dice en *Los límites del mundo*– sea habitable»⁷⁸¹.

⁷⁸⁰ Según Pérez-Borbujo, «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”» (F. PÉREZ-BORBUIJO, *La otra orilla de la belleza, o.c.*, p. 193). Según él, entendida en estos términos se podría decir que «la filosofía del límite es un “nuevo humanismo”» (*Ibid.*). Es, así, 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» (*Ibid.*, p. 195). No obstante, se trata de un verdadero «giro metafísico», porque no es la idea central de la reflexión limítrofe el «sujeto humano» (subjetivismo) como *fronterizo*, sino una idea de la realidad misma: el límite como fundamento ontológico. «Aquí se sostiene la prioridad absoluta del límite sobre el ser, la existencia y la inteligencia» (*Ibid.*). De ahí que el hombre alcanza la verdad y la libertad *ajustándose* a su condición. «El nuevo humanismo de la filosofía del límite es un humanismo que, hundiéndose 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» (*Ibid.*, p. 196). Su fundamento, con el cual esta ineludiblemente *religado*, es «suprahumano o infrahumano»: «la fuente misma de la humanidad del hombre no es humana, sino de un orden ontológico diferente» (*Ibid.*). En esta interpretación, «tal es lo que ocurre con el humanismo triasiano: el límite, a secas, no es humano, pero es condición de humanidad» (*Ibid.*). En suma, «el verdadero humanismo es siempre una metafísica del ser manifestado en el hombre, pero no del ser del hombre» (*Ibid.*). No obstante, también podríamos decir que la *cita*, como encuentro con el límite (categoría de la religión), es asimismo autognosis, autoconocimiento, autorevelación: la *cita con el límite* (=X) es descubrimos en nuestra propia condición esencial.

⁷⁸¹ E. TRÍAS, «Prólogo», en *Creaciones filosóficas I, o.c.*, p. XXXII.

CRONOLOGÍA BIBLIOGRÁFICA TRIASIANA⁷⁸²

- 1969 *La filosofía y su sombra*, Seix Barral: Barcelona.
- 1970 *Teoría de las ideologías*, Península: Barcelona.
Metodología del pensamiento mágico, Edhasa: Barcelona.
Filosofía y Carnaval, Anagrama: Barcelona.
- 1971 *La dispersión*, Taurus: Madrid.
- 1974 *Drama e identidad. O bajo el signo de interrogación*, Barral: Barcelona.
- 1976 *El artista y la ciudad*, Anagrama: Barcelona.
- 1977 *Meditación sobre el poder*, Anagrama: Barcelona.
- 1978 *La memoria perdida de las cosas*, Taurus: Madrid.
Thomas Mann y su obra, Dopesa: Barcelona.
- 1979 *Tratado de la pasión*, Taurus: Barcelona.
- 1980 *Goethe y su obra*, Dopesa: Barcelona.
- 1981 *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Anagrama: Barcelona.
- 1982 *Lo bello y lo siniestro*, Seix Barral: Barcelona.
- 1983 *Filosofía del futuro*, Ariel: Barcelona.
- 1985 *Los límites del mundo*, Ariel: Barcelona.
Els habitants de la frontera. Sobre mètode, modernitat i crisi, Edicions 62: Barcelona.
El pensamiento cívico de J. Maragall, Península: Barcelona.
- 1988 *La aventura filosófica*, Mondadori: Madrid.
- 1989 *El último de los episodios nacionales (y otros textos afines)*, Fondo de Cultura Económica: Madrid.
- 1991 *Lógica del límite*, Destino: Barcelona.
- 1992 *El cansancio de Occidente*, Destino: Barcelona. (En colaboración con Rafael Argullol).
- 1994 *La edad del espíritu*, Destino: Barcelona.
- 1996 *Diccionario del espíritu*, Planeta: Barcelona.
- 1997 *Pensar la religión*, Destino: Barcelona.
Vértigo y pasión. Un ensayo sobre la película Vértigo de Alfred Hitchcock, Destino: Barcelona.
- 1999 *La razón fronteriza*, Destino: Barcelona.
- 2000 *Ética y condición humana*, Península: Barcelona.
Por qué necesitamos la religión, DeBolsillo: Barcelona.
- 2001 *Pensar en público*, Destino: Barcelona. (Colección de artículos)
Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio, Destino: Barcelona.

⁷⁸² Esta cronología bibliográfica de la creación de Eugenio Trías recoge las obras en sus primeras versiones y ediciones. Algunos de estos textos, además de las posteriores reediciones, fueron recogidos en los dos volúmenes de las *Creaciones filosóficas* (2009): la versión que citamos en esta investigación para *Los límites del mundo* (LM), *La razón fronteriza* (RF) y *La aventura filosófica*. No obstante, estas *Creaciones* representan «una selección y reordenación» –incluso algunas revisiones– de la obra triasiana, elaborada según criterios del propio Trías. Una presentación más amplia, expedita y actualizada la podemos encontrar en <http://www.eugeniotrias.com/?filtro=obras> (Consulta: abril 2021) y también en J.-M. MARTÍNEZ-PULET, *Variaciones del límite, o.c.*, pp. 317-347 (aquí se ofrece una importante revisión sobre la bibliografía triasiana hasta el año 2002).

- Calderón de la Barca*, Omega: Barcelona.
- 2003 *El árbol de la vida. Memorias*, Destino: Barcelona.
- 2004 *El hilo de la verdad*, Destino: Barcelona.
- 2005 *La política y su sombra*, Anagrama: Barcelona.
- 2007 *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*, Círculo de lectores/Galaxia Gutenberg: Barcelona.
- 2009 *Creaciones filosóficas I. Ética y estética*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores: Barcelona.
- Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores: Barcelona.
- 2010 *La imaginación sonora. Argumentos musicales*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores: Barcelona.
- 2013 *De cine. Aventuras y extravíos*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores: Barcelona.
- 2018 *La funesta manía de pensar*, Galaxia Gutenberg: Barcelona.
- 2020 *La Cataluña ciudad*, Galaxia Gutenberg: Barcelona.



BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES UTILIZADAS PARA LAS OBRAS DE EUGENIO TRÍAS

Los Límites del mundo, en *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2009, 727-1008.

La aventura filosófica, en *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2009, 1009-1255. También: *La aventura filosófica*, Mondadori: Madrid 1988.

Lógica del límite, Destino: Barcelona 1991.

La edad del espíritu, Destino: Barcelona 2000.

Diccionario del espíritu, Planeta: Barcelona 1996.

Pensar la religión, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2015

La razón fronteriza, en *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2009, 1257-1385. También: *La razón fronteriza*, Destino: Barcelona 1999.

Por qué necesitamos la religión, DeBolsillo: Barcelona 2000.

Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio, Destino: Barcelona 2001.

El hilo de la verdad, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2014.

El canto de las sirenas. Argumentos musicales, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2007.

La imaginación sonora. Argumentos musicales, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2010.

La funesta manía de pensar, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2018.

«Prólogo», en *Creaciones filosóficas I. Ética y estética*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2009, XI-XXXIX.

OTRAS OBRAS Y ARTÍCULOS

«Eugenio Trías. La filosofía del límite», en: <http://www.eugeniotrias.com/> (Consulta: abril 2021)

ADORNO TH. – HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta: Madrid 2004⁶.

ARJOMANDI, A., *Razón y revelación. La religión en el proyecto filosófico de Eugenio Trías*, El Cobre: Barcelona 2007.

BELLO REGUERA, G., «Jacques Derrida: metaética deconstructiva y ética de la hospitalidad», en FERNÁNDEZ AGIZ, D. – SIERRA, Á. (eds.), *Aproximaciones a la filosofía francesa del siglo XX. Deleuze, Foucault, Derrida, Beauvoir*, Laertes: Barcelona 2010, 147-185.

CAMPILLO, A., «La Ley de la ciudad. Filosofía del límite de Eugenio Trías», en *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX: Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías*, Biblioteca Nueva: Madrid 2009, 155-172.

CARNAP, R., *Autobiografía intelectual*, Paidós: Barcelona 1992.

CATECHISMUS CATHOLICÆ ECCLESIAE (CEC), Asociación Editores del Catecismo: Madrid 1992².

CHAUVET, L.-M., *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Herder: Barcelona 1991.

- CHIA, E., «La teología de la armonía yin-yang», en GIBELLINI, R., *Antología teológica del siglo XX*, Sal Terrae: Santander 2012, 314-321.
- CIOLA, N., «Espíritu Santo», en PACOMIO, L. (dir.), *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Verbo Divino: Navarra 1995.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «El cristianismo y las religiones», en POZO, C. (ed.), *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, BAC: Madrid 1998, 557-604.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, «Constitución “Dei verbum”» (DV), en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, decretos y declaraciones*, BAC: Madrid 2002.
- , «Constitución pastoral “Gaudium et spes”» (GS), en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, decretos y declaraciones*, BAC: Madrid 2002.
- , «*Nostra aetate*» (NA), en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, decretos y declaraciones*, BAC: Madrid 2002.
- CONGAR, Y. M.-J., *La Tradición y las tradiciones. Ensayo teológico*, Dinor: San Sebastián 1964.
- CORM, G., *La cuestión religiosa en el siglo XXI*, Taurus: Madrid 2007.
- CUVILLIER, E., «Obedecer, obediencia», en AA.VV., *Vocabulario de las epístolas paulinas*, Verbo Divino: Estella 1996.
- DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. (eds.), *El Magisterio de la Iglesia*, Herder: Barcelona 1999³⁸.
- DERRIDA, J. – VATTIMO, G. (eds.), *La religión*, PPC: Madrid 1996.
- DERRIDA, J., «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón», en DERRIDA, J., – VATTIMO, G. (eds.), *La religión*, PPC: Madrid 1996, 8-106.
- , «Cómo no hablar. Denegaciones», en *Cómo no hablar y otros textos*, Anthropos: Barcelona 2011³, 13-58.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J.-M., «“En el principio fue el Logos”. Atenas, Jerusalén y Benedicto XVI en la polémica sobre la identidad europea», en SAN MARTÍN, J. – SÁNCHEZ, J.-J. (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 470-482.
- DÓNOAN, «La Escritura seminal de un pensamiento como crítica continuamente diferida», en DERRIDA, J., *Cómo no hablar y otros textos*, Anthropos: Barcelona 2011³, 7-11.
- DURÁN VELASCO, J.-F., «Secularización»: «Islam», en PIKAZA, X. – AYA, A. (eds.), *Diccionario de las tres religiones. Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Verbo Divino: Madrid 2009, 1054-1060.
- ELIOT, T.-S., *Cuatro cuartetos*, Alianza: Madrid 2017.
- ESTRADA, J.-A., «Ciencia, filosofía y religión en la segunda ilustración», en SAN MARTÍN, J. – SÁNCHEZ, J.-J., (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 246-267.
- FERNÁNDEZ FARTO, A., «Fe y Razón en los Padres de la Iglesia», en *Curso del Bienio de Teología Fundamental*, I.T.C.: Santiago de Compostela 2010.
- FERRARIS, M., *Introducción a Derrida*, Amorrortu: Buenos Aires 2006.
- FERRY, L. – GAUCHET, M., *Lo religioso después de la religión*, Anthropos: Barcelona 2007.
- FISICHELLA, R., *Introducción a la Teología Fundamental*, Verbo Divino: Estella 2005⁴.
- , «Semiología. I. Signo», en LATOURELLE, R. – FISICHELLA, R. – PIÉ-NINOT, S. (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo: Madrid 2010³, 1341-1345.
- FRAIJÓ, M., «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en FRAIJÓ, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta: Madrid 2010⁴, 13-43.
- FRIES, H., *Fe e Iglesia en revisión*, Sal Terrae: Santander 1972.
- , *Teología Fundamental*, Herder: Barcelona 1987.

- GADAMER, H.-G., «Conversaciones de Capri», en DERRIDA, J., – VATTIMO, G. (eds.), *La religión*, PPC: Madrid 1996, 277-291.
- GELABERT, M., «La apertura del hombre a Dios (y a su posible manifestación)», en IZQUIERDO, C. (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Desclée De Brouwer: Bilbao 1999, 83-128.
- GIBELLINI, G., «A modo de conclusión: cuatro movimientos teológicos», en *Antología teológica del siglo XX*, Sal Terrae: Santander 2012, 415-417.
- GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp: Madrid 2009.
- GONZÁLEZ, A., «Aproximación a la filosofía de Xavier Zubiri», en *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 63, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas: San Salvador 1998, 293-306.
- GRACIA, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor Universitaria: Barcelona 1986.
- , «Religación y religión en Zubiri», en FRAIJÓ M., (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta: Madrid 2010⁴, 491-512.
- , «¿Pero qué es la religación?», en SAN MARTÍN, J. – SÁNCHEZ, J.-J. (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 173-195.
- HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Anthropos: Barcelona 1989.
- , «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, Alianza: Madrid 1995, 11-62.
- , «De la esencia de la verdad», en *Hitos*, Alianza: Madrid 2000, 151-171.
- , *Carta sobre el humanismo*, Alianza: Madrid 2001.
- , «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, Tecnos: Madrid 2011⁵, 95-113.
- , «Tiempo y ser», en *Tiempo y ser*, Tecnos: Madrid 2011⁵, 25-54.
- HURTADO, H., «Nuevas cristologías: ayer y hoy. Algunas tareas de la cristología contemporánea», en *Selecciones de teología*, nº 195, 2010, 179-193.
- IAMMARRONE, G., «Jesucristo», en PACOMIO, L. (dir.), *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Verbo Divino: Navarra 1995.
- ILLANES, J.-L., «Cristo, Centro y eje de la Teología Fundamental», en IZQUIERDO, C. (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Desclée De Brouwer: Bilbao 1999, 335-369.
- IMHOF, P. – BIALLOWONS, H. (eds.), *La fe en tiempos de invierno. Diálogos con Karl Rahner en los últimos años de su vida*, Desclée de Brouwer: Bilbao 1989.
- IZQUIERDO URBINA, C., *Teología fundamental*, Eunsa: Pamplona 1998.
- JUAN PABLO II, *El esplendor de la verdad*, Trípode: Caracas 1993.
- KANT, I., «Qué es la Ilustración», en *Filosofía de la historia*, FCE: Madrid 1981, 25-34.
- , *Crítica de la razón pura*, Taurus: Madrid 2010³.
- KASPER, W., «Una nueva lectura del Decreto “Unitatis redintegratio” sobre el ecumenismo, después de 40 años», en *Ecclesia* LXIV / 3.232, Madrid, noviembre 2004, 1729-1734.
- KUHN, T.-S., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE: México 2006³.
- LANCEROS, P., «La aventura del emisario. Del principio de la experiencia al principio de la ciencia», en SÁNCHEZ PASCUAL, A. – RODRÍGUEZ TOUS, J.-A. (eds.), *Eugenio Trías: el límite, el símbolo y las sombras*, Destino: Barcelona 2003, 167-194.
- LATOURELLE, R., *Teología de la revelación*, Sígueme: Salamanca 1999¹⁰.
- , «Revelación», en LATOURELLE, R. – FISICHELLA, R. – PIÉ-NINOT, S. (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo: Madrid 2010³, 1233-1289.
- LEYTE, A., *Heidegger*, Alianza: Madrid 2006.
- LORTZ, J., *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento. I Antigüedad y Edad Media*, Cristiandad: Madrid 1982.

- LOZANO PINTO, J., *El amor es el límite. Reflexiones sobre el cristianismo hermenéutico de G. Vattimo y sus consecuencias teológico-políticas*, Dykinson: Madrid 2015.
- MARCONCINI, B., «fe», en ROSSANO, P. – RAVASI, G. – GIRLANDA, A. (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas: Madrid 1990, 653-671.
- MARDONES, J.-M., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae: Santander 1999.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G., *Metafísica desde Latinoamérica*, Universidad Santo Tomás: Bogotá 1980².
- MARTÍNEZ-PULET, J.-M., *Variaciones del límite: La filosofía de Eugenio Trías*, Noesis: Madrid 2003.
- MOLINSKI, W., «Obediencia», en RAHNER, K. et al. (eds.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Tomo IV, Herder: Barcelona 1973, 933-942.
- NOVO CID-FUENTES, A., *Jesucristo, plenitud de la revelación*, Desclée de Brouwer: Bilbao 2003.
- OÑATE Y ZUBÍA, T., «Al final de la modernidad», en *Materiales de ontología estética y hermenéutica. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I)*, Dykinson: Madrid 2009, 85-95.
- , «Ontología y nihilismo», en *Materiales de ontología estética y hermenéutica. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I)*, Dykinson: Madrid 2009, 325-346.
- , «Gianni Vattimo: Los derechos de Dios en la postmodernidad hermenéutica», en *El retorno teológico-político de la inocencia. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II)*, Dykinson: Madrid 2010, 395-408.
- , «Laudatio», en *El retorno teológico-político de la inocencia. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II)*, Dykinson: Madrid 2010, 279-283.
- , «Nihilismo y postmodernidad», en *El retorno teológico-político de la inocencia. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II)*, Dykinson: Madrid 2010, 369-393.
- ORTEGA Y GASSET, J., «Dios a la vista», en *Obras completas II*, Revista de Occidente: Madrid 1942, 493-496.
- OVIEDO, L., «Teología negativa», en PACOMIO, L. (dir.), *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Verbo Divino: Navarra 1995.
- PACE, E., «Secularización», en FILORAMO, G. (ed.), *Diccionario Akal de las religiones*, Akal ediciones: Madrid 2001, 518-519.
- PACOMIO, L., «Biblia», en PACOMIO L., (dir.), *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Verbo Divino: Navarra 1995.
- PASTOR, F.-A., «Secularización y secularismo», en LATOURELLE, R. – FISICHELLA R. – PIÉ-NINOT, S. (drs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo: Madrid 2010³, 1335-1340.
- PÉREZ-BORBUJO, F., «La odisea del espíritu», en SÁNCHEZ PASCUAL, A. – RODRÍGUEZ TOUS, J.-A. (eds.), *Eugenio Trías: el límite, el símbolo y las sombras*, Destino: Barcelona 2003, 283-332.
- , *La otra orilla de la belleza. En torno al pensamiento de Eugenio Trías*, Herder: Barcelona 2005.
- , «Prólogo», en TRÍAS, E., *Pensar la religión*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2015, 7-12.
- PIÉ-NINOT, S., *La Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario: Salamanca 2006⁷.
- PIKAZA IBARRONDO, X., «Secularización»: «Judaísmo» – «Cristianismo», en PIKAZA, X. – AYA, A. (eds.), *Diccionario de las tres religiones. Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Verbo Divino: Madrid 2009, 1048-1054.

- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Trípode: Caracas 2001.
- QUASTEN, J., *Patrología I*. BAC: Madrid 1961.
- RAHNER, K., «Problemas actuales de la cristología», *Escritos de teología*, vol. I, Taurus: Madrid 1961, 169-222.
- , *Misión y gracia*, Dinor: San Sebastián 1966.
- , «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en FEINER, J. – LÖHRER M., (drs.), *Mysterium Salutis II* (Tomo I), Cristiandad: Madrid, 1969, 360-449.
- , *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder: Barcelona 2007.
- , *Dios, amor que desciende. Escritos espirituales*, Sal Terrae: Santander 2009².
- RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Encuentro: Madrid 2011.
- REVILLA CUÑADO, A., *A vueltas con lo religioso: un diálogo teológico con Javier Sádaba, Fernando Savater, Victoria Camps, Eugenio Trías*, Publicaciones Universidad Pontificia: Salamanca 2001.
- RODÉ, F., «Secularización y secularismo», en POUPARD, P., *Diccionario de las religiones*, Herder: Barcelona 1987, 1635-1637.
- RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis: Madrid 2010.
- RORTY, R. – VATTIMO, G., *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, Paidós Ibérica: Madrid 2006.
- RUÍZ DE LA PEÑA, J.-L., *La pascua de la creación. Escatología*, BAC: Madrid 2007².
- RUSSELL, B., «Introducción», en WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza: Madrid 1979, 11-28.
- SAFRANSKI, R., *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets Editores: Barcelona 2009.
- SCHICKENDANTZ, C., «“Entiendes de exégesis menos de lo deseable”. La Escritura en la obra de Karl Rahner», en *Teología y Vida* LIII, Pontificia Universidad Católica de Chile 2012, 109-145.
- STEINER, G., *Presencias reales*, Destino: Barcelona 1998.
- SUCASAS, A., «Pensar la frontera. La filosofía del límite de Eugenio Trías», SÁNCHEZ PASCUAL, A. – RODRÍGUEZ TOUS, J.-A. (eds.), *Eugenio Trías: el límite, el símbolo y las sombras*, Destino: Barcelona 2003, 333-352.
- , *La música pensada. Sobre Eugenio Trías*, Biblioteca Nueva: Madrid 2013.
- , «Bondad y límite: la ética de Eugenio Trías», en *Bajo Palabra, Revista de Filosofía*, Época II, nº 22, año 2019, 21-56.
- TILLIETTE, X., «Cristología: II. Filosófica», en LATOURELLE, R. – FISICHELLA, R. – PIÉ-NINOT, S. (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo: Madrid 2010³, 232-237.
- TORRADEFLOT, F., «La teología de les religions pluralista», en *Qüestions de vida cristiana* nº 189, Publicacions de L'Abadia de Monserrat: Barcelona, Marzo de 1998).
- TORRES QUEIRUGA, A., «Más acá de Pascal. Apología del “Dios de los filósofos”», en SAN MARTÍN, J. – SÁNCHEZ, J.-J. (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 224-245.
- TRACY, D., «En el umbral del tercer milenio. Dar nombre al presente», en GIBELLINI, R. (ed.), *Antología teológica del siglo XX*, Sal Terrae: Santander 2012, 398-408.
- UBIETA LÓPEZ, J.-A. (dir.), *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer: Bilbao 1998.

- VATTIMO, G., *Creer que se cree*, Paidós: Barcelona 1996.
- , «La huella de la huella», en DERRIDA, J. –VATTIMO, G. (eds.), *La religión*, PPC: Madrid 1996, 109-129.
- , *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa: Barcelona 1998.
- , *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós: Barcelona 2003.
- , *Adiós a la verdad*, Gedisa: Barcelona 2010.
- VAZQUEZ BORAU, J.-L., *Los místicos de las religiones: la mística y el futuro de la religión*, San Pablo: Barcelona 2005.
- WITTGENSTEIN, L., *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, Taurus: Madrid 1979.
- , *Tractatus Logico-Philosophicus*, alianza: Madrid 1979³.
- , *Investigaciones filosóficas*, Crítica: Barcelona 1988.
- ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, Alianza: Madrid 1984.
- , *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza: Madrid 1987.
- , *El hombre y Dios*, Alianza: Madrid 2012.





¿«Retorno» de la religión en la filosofía actual? Esta es la pregunta que guía toda esta investigación. En cuanto a la propuesta filosófico-religiosa del *pensamiento del límite* de Eugenio Trías, representa aquí una respuesta específica y punto de llegada concreto. La *religión* parece ser uno de los temas que marcan la reflexión filosófica contemporánea. Se podría decir que «la religión vuelve a estar de actualidad». Para la *filosofía del límite* el «retorno» de la religión constituye un síntoma anunciador de una nueva época: la *edad del espíritu*, síntesis entre «Idea» y «Símbolo», al cual le ha de corresponder una «religión del Espíritu». Propiamente una *religación* (ecuménica, amistosa, inteligente y libre) entre *filosofía* y *religión* en un mismo «Ser» o «Espíritu» fundados en el límite.