

PENSAR LA FRONTERA
LA FILOSOFÍA DEL LÍMITE DE EUGENIO TRÍAS

Alberto Sucasas Peón

Universidad de Coruña

Hoy (y el adverbio designa un vasto intervalo temporal aún no concluido, el de la posteridad de Hegel: nuestro presente filosófico es, en su raíz misma, poshegeliano; venimos *después* del último de los sistemas, siendo para nosotros el discurso clásico —justo aquel que hizo de la filosofía *sistema*, pensamiento totalizador que enuncia exhaustivamente la naturaleza del ser, soberana *onto-logía*— un pasado irrecuperable, tanto para el pensador que contempla con nostalgia sus ruinas como para el que se ensaña en denunciar la *hybris* de su ilimitada ambición), la filosofía parece haber renunciado a lo que secularmente fue su vocación más íntima, la de ser genuina metafísica. Clausurado el acceso a la *philosophia proté*, sólo 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...). Tal parece ser el humilde destino del pensamiento en nuestro tiempo. Acosado por un persistente malestar: el de explorar categorialmente diversas regiones ónticas, y sus correlatos discursivos, sin contar para ello con 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 (la reflexión y la escritura de 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»), 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).¹ Más aún si se

¹ 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 (es el caso del texto fundacional publicado en 1985, aunque sólo fuese por la apertura al universo religioso que inaugura, en acentuado contraste con el immanentismo de *Filosofía del futuro*, editado sólo dos años antes). Con todo, en *La razón fronteriza*, reconoce al menos en dos ocasiones (cfr. RF 360 —n. 71— y 377) el carácter decisivo, y por ende novedoso, del marco reflexivo introducido por vez primera en *Los límites del mundo*.

tiene en cuenta el marco geográfico, e histórico-cultural, en el que nace ese corpus: a pesar de los notables logros que ha traído consigo la labor de «normalización cultural» de los dos últimos decenios, ni España ni Latinoamérica, en ausencia de una tradición sólida, constituyen espacios propicios para un proyecto de tal magnitud. Pero ni el contexto cultural posmoderno ni las agudas carencias del ámbito hispano han logrado desalentar a Trías: a contracorriente, ha ido forjando en los últimos quince años una serie, sin duda aún abierta, de textos en los que ha dado expresión a su propuesta filosófica, en persistente lucha contra el espíritu del tiempo (al menos, de sus manifestaciones de superficie) y la resistencia inercial del instrumento lingüístico-conceptual (pensar es siempre, para Trías, pensar-decir y esa convicción legitima el trabajo de acuñación de nuevas expresiones o de apropiación filosófica de elementos extraídos del léxico corriente, una de las constantes de su brillante escritura).

Aquí nos proponemos exponer el núcleo conceptual de esa novedosa filosofía. 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*). Convendrá tener presente desde el principio que tal elaboración categorial de la idea de *límite* no representa un nuevo intento de promoción del límite como instancia negativa («semáforo en rojo», acostumbra a decir Trías) que, a manera de muro infranqueable o policía aduanera, insta a ceñir el pensamiento a los límites de lo experimentable, arrojando como saldo la ineludible finitud de nuestro mundo. De hecho, es ese negativismo con que la filosofía crítica —desde Kant, pero ya antes: «*La modernidad es crisis en su esencia misma*» (LM 122)— impregna la idea de límite lo que la propuesta de Trías pretende superar. Sin renunciar a la inspiración *crítica*, se propone restaurar la voluntad de trascendencia animadora del pensamiento especulativo desde la fundación platónica:

«La verdadera filosofía es metafísica o, sencillamente, no es propiamente filosofía. Se orienta hacia el arcano como el heliotropo hacia el sol.» (RF 247)

Subyace a toda la propuesta una intuición o inspiración de acentuado cuño dualístico: en la base de sus desarrollos 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*. De hecho, la obra «ensayística» (la que precede a *Los límites del mundo*) se consagró a la indagación de las *sombras* de algunos conceptos canónicos en la filosofía y la cultura de Occidente.

Sin embargo, ese escenario de escisión y conflicto da paso, sin anularse, a la indagación de un Fundamento o Absoluto que unifica lo escindido, sobrepasando la hostilidad de los opuestos y trayendo a primer plano su matriz compartida. De lo Múltiple a lo Uno: ése es el itinerario que traza la *filosofía del límite* y el modo en que Trías rememora —repite creadoramente, de acuerdo con su *principio de variación*— el anhelo de Unidad dominante en el discurso clásico. El ciclo especulativo que va de *Los límites del mundo* a *La razón fronteriza* intenta despejar el acceso a ese punto focal representado por la idea de *límite*; su fuerza de atracción imana, a manera de polo magnético, todo el discurso. Pero la unidad última, o primera, es, a su vez, lugar de la escisión (entre, como veremos, dos potencias enfrentadas, la conjuntiva y la disyuntiva): el origen de la escisión representa, en cuanto dialéctica de las dos potencias limítrofes, la escisión originaria. Escisión unitaria o unidad escindida, en el entrecruzamiento de lo Mismo y lo Otro consiste la naturaleza del límite. En ella culmina la «aventura filosófica», en la ambigua —y fascinante— visión de una escisión a la par trascendida (el límite es propuesto como superación efectiva del orden de la escisión trágica y el consiguiente horizonte nihilista que acompaña la experiencia moderna) y potenciada (pues la unidad originaria vuelve a ser sede de una escisión).

More platonico,² 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. El discurso filosófico obedece a un triple movimiento:³ *ascenso*, *reposo* y *regreso*. En primer lugar, la subida desde lo dado en la experiencia hasta el fundamento incondicionado; a continuación, la exploración y exposición de ese fundamento; por último, el retorno a lo fundado, al dato inicial o fenómeno, ahora deducido de lo incondicionado revelado en el segundo momento. De ese itinerario es relato fundacional o paradigmático el *mito de la caverna* platónico: el habitante de la gruta ha de llevar a cabo un largo y penoso movimiento ascensional para ganar, partiendo de la oscuridad de su morada, el exterior luminoso; alcanzado éste, ha de adaptar su mirada a la claridad allí imperante y recorrer el nuevo territorio (colonización del campo eidético que arroja como resultado la constitución de la dialéctica o *episteme* filosófica); ya filósofo, el cavernícola, abandonando la horizontalidad del momento intermedio, ha de retomar la verticalidad, pero ahora de signo contrario (regreso al antro oscuro). Trías se complace en reflejar el carácter itinerante de la experiencia filosófica, valiéndose para ello de metáforas musicales («sinfonías», «ciclos» y «movimientos») de *Los límites del mundo* y *Lógica del límite* o náuticas («singladuras») de *La aventura filosófica* en la propia estructura compositiva de sus textos.

². La de Platón es una presencia tutelar en toda la producción de Eugenio Trías, cuya memoria de licenciatura llevaba por título «Alma y bien según Platón». «Volver a Platón» es el lema que nos propone la *Lógica del límite* (cf. LL 229-322).

³. Cf. LM 14.

Así pues, hemos definido ya un camino en tres etapas: ascenso inicial desde el ámbito fenoménico hasta el límite o frontera; descripción, en segundo término, de la naturaleza intrínseca del límite (replegado sobre sí); despliegue, por último, del límite en su función genesiaca o productora de la totalidad de ámbitos de la experiencia posible (ciencia, religión, arte, ética, política,...). Estas páginas abordarán, ante todo, los dos primeros momentos, pero conviene insistir en que sólo el conjunto de los tres define adecuadamente la empresa filosófica de Eugenio Triás.

Los tres *cercos*: una ontología trágica

Mundo parece ser el nombre de la totalidad de lo existente, de modo tal que cualquier experiencia o acción, desde el trato familiar con los objetos hasta su concepción científica o manipulación técnica, se inscribe en el horizonte que la noción de mundo despliega. Con absoluta necesidad, por tanto, lo que hay sería realidad o cosa intramundana. En lucha con ese presupuesto inmanentista característico de la modernidad elabora Triás la idea de *cercos*, ampliando el espacio de «lo que hay» más allá del estricto marco mundano. En su condición de término filosófico, en la palabra «cercos» hemos de retener tanto la noción topológica de delimitación («cercar» es trazar límites y, por ende, separar lo «cercado» de un espacio que queda fuera) como la militar de acoso o asedio; ambos sentidos presuponen una esencial pluralidad (*dentro* y *fuera*, más acá y más allá de la línea —cerca, vallado o frontera— divisoria; duplicidad de las potencias enfrentadas, ciudad asediada y ejército invasor). No hay, pues, un único cerco (cuyo nombre adecuado sería el de mundo), sino una pluralidad de cercos. Triás describe tres. Su exposición filosófica discurre a través de la elaboración de una tabla categorial de siete elementos.⁴ Lo esencial a retener es el rendimiento ontológico aportado por la idea de *cercos*: el territorio a explorar en la aventura especulativa no reconoce en el interior de los límites del mundo el único espacio posible de pensar-decir (simbólico y/o filosófico). Hay otros ámbitos.⁵

⁴. En *La edad del espíritu*, las siete categorías permiten definir la naturaleza del símbolo (las cuatro primeras referidas al plano simbolizante; la quinta y la sexta al de lo simbolizado; la séptima y última, la decisiva, es la categoría unificadora de lo simbolizante —parte material o mundana del símbolo— y lo simbolizado —referente ultramundano— en lo que el autor denomina «conjunción simbólica») y articular los siete eones a través de los cuales discurre la evolución religiosa de la humanidad. Ofrecen, por tanto, un rendimiento a la vez sincrónico (estructura del símbolo) y diacrónico (filosofía de la historia en clave espiritual), pero en cualquier caso ceñido al ámbito simbólico-religioso.

No obstante, la tabla categorial puede también comparecer en clave estrictamente filosófica u ontológica, como demuestra su reformulación en *La razón fronteriza* (cf. RF 313-348). Aquí adoptaremos esa versión, sin perder de vista el magno esfuerzo especulativo de *La edad del espíritu*, acaso la más ambiciosa (y con mucho la más extensa) de las obras de Triás hasta el momento.

⁵. «El concepto de ámbito es el más radical y originario de todos los conceptos filosóficos. La filosofía es, radicalmente pensada, *topología trascendental radical*.» (LM 208) No obstante, conviene retener que el

* * *

Sólo cabe filosofar desde lo *dado* en una experiencia, desde lo que se muestra o aparece, desde el fenómeno. Pues bien, esa región de lo que se exhibe define el primero de los cercos, el *cerco del aparecer*, al que legítimamente cabe llamar «mundo». En el cerco del aparecer tiene lugar todo acontecimiento mundano, todo *suceso* (físico o lingüístico, pasional o racional) del que quepa adquirir experiencia: ámbito de lo cognoscible colonizado por el discurso científico. Con todo, en el suceder mismo del suceso está la referencia a un *antes* de su propia llegada a la existencia, siendo ello válido tanto para cada uno de los sucesos o seres (su condición natal remite a un pasado en el que no existía) como para el conjunto de todos ellos (problema cosmológico del origen del universo). Surge así la primera categoría, la de *matriz*: naturaleza pre-mundana o sustrato físico del mundo sólo presente en cuanto éste remite a una anterioridad enigmática o *physis* primordial, a un fondo telúrico y salvaje presupuesto por el acontecer de los sucesos mundanos. La *matriz* no es suceso físico experimentable, sino trasfondo oscuro del que brotan todos los sucesos, su punto de fuga hacia el pasado inmemorial.

Sobre tal raíz oscura se construye el escenario mundano, a manera de configuración o doma de ese elemento salvaje, femenino y maternal; aparece, con ello, la segunda categoría, la de *existencia*. El caos matricial da paso al orden cósmico, haciendo del tránsito entre las dos primeras categorías evento cosmogónico. Con la *existencia* pisamos ya el suelo firme de lo mundano, pues ella no es sino despliegue de sucesos cuyo conjunto bautiza Trías como *cerco del aparecer*.

Pero la experiencia de lo que acontece —el suceso intramundano— supone un sujeto: alguien ante quien lo que sucede se expone o comparece. En ello ofrece la filosofía moderna, la que arranca de la evidencia del *cogito*, una lección irrenunciable: no hay objetividad sin referencia a una subjetividad en la que aquélla, trascendida la presencia muda y opaca de lo meramente físico, deviene conciencia. Sin por ello suscribir la axiomática de la filosofía de la conciencia, el autor de *La razón fronteriza* recapitula ese logro esencial de la episteme moderna; da lugar, así, a la tercera de las categorías, la de *limes*. Nosotros, los humanos, somos *limes*, pues aquello ante lo que comparece o se exhibe la totalidad de los sucesos no puede ser mera parte de ese todo; como advirtió el primer Wittgenstein, el sujeto no es parte del mundo (o, cuando menos, no es sólo eso), sino *límite del mundo*. En virtud de esa naturaleza o esencia limítrofe, el sujeto es el *fronterizo*, la *carne del límite*.

En su primer tramo, el del *cerco del aparecer*, el recorrido de la tabla categorial se cierra con el *lógos*. Si la correlación *limes-existencia* (es decir, sujeto-mundo) se reduce a la experiencia como registro pasivo del acontecer mundano, según un grado

libro de 1985 reserva el término «cerco» para el espacio mundano, mientras que los posteriores ampliarán su uso haciéndole nombrar la trinidad de ámbitos.

cero de la subjetividad que no excediese el programa sensualista, no sería necesaria la introducción de una cuarta categoría. Sin embargo, el mundo no es sólo estímulo físico acogido por la pasividad o receptividad sensoriales, sino también objeto del pensamiento y referente de la palabra: no sólo es *sentido*, sino también *pensado* y *dicho*. A través del pensar-decir, la pura facticidad de la existencia es colonizada por el fronterizo, que se vale de los instrumentos de la inteligencia y el lenguaje. Mundo es cosa bañada por el *lógos*:

«La cuarta categoría declara y determina (...) la colonización de ese cerco de cuanto aparece a través de usos lingüísticos, de trazos y de inscripciones, en virtud de lo cual ese cerco del aparecer comparece como una Babel de interpretaciones, y de decisiones de significación y de sentido.» (RF 316)

Recapitulemos: *matriz*, *existencia*, *limes* y *lógos* configuran el tetraedro categorial que hace posible la descripción filosófica del primero de los cercos, el *cerco del aparecer*. ¿Qué saldo ontológico se obtiene de esa operación discursiva? Una ontología *trágica*, pues en ella el ser se muestra afectado por una falta o ausencia, y la existencia se presenta como exilio y éxodo. Conocemos ya, por medio de la primera categoría (*matriz*), una de las dimensiones de esa herida, la del enigma de un origen que se sustrae, con la consiguiente brecha en el círculo de la inmanencia mundana, retrospectivamente referida a un fundamento inasequible:

«El existente se sabe caído en un mundo de exilio y éxodo, del que es expelido lo que aparece, el círculo total de cuanto aparece y se da. Pero ignora la causalidad de esa caída, de la que sólo adquiere, a través de la comprensión de sí mismo y de su mundo, experiencia del efecto. Un puro efecto descolgado de su causa.» (RF 42)

La otra cara de esa radical carencia ontológica viene dada por la remisión del cerco del aparecer a un horizonte último de sentido no susceptible de ser mostrado: el *misterio*. Matriz y misterio constituirían la doble faz —principio y fin, *arjé* y *télos*, natalidad y mortalidad, Génesis y Apocalipsis— del *arcano*:

«Matriz y misterio son, de hecho, lo mismo, sólo que en dos modos de presentarse ante la razón fronteriza. La matriz constituye *eso mismo*, sólo que compareciendo en el inicio. El misterio recrea la matriz como aventura final de la razón fronteriza.» (RF 255)

El cerco del aparecer no agota, por tanto, la totalidad de lo que hay, siempre y cuando se entienda que no todo cuanto hay es de índole mundana. Existe también el ámbito que excede, en radical trascendencia, el orden del aparecer; que se sustrae, sin por ello convertirse en mera nada, a toda mostración o patencia fenoménicas. Lo cual no equivale a afirmar que no pueda ser objeto de ninguna experiencia. Muy al contrario, se anuncia ya como doble *misterio* de un origen que antecede a todo nacimiento y de un

sentido final respecto al cual la muerte es tránsito. Aunque sea con el estatuto de una referencia en fuga, ese más allá presiona sobre el cerco del aparecer, lo cerca o asedia.

* * *

Mundus sensibilis vs. *mundus intelligibilis*: en torno a esa dualidad ontológica se gestó y desarrolló el discurso metafísico clásico. Trías retoma la distinción, pero depurándola de un error categorial —auténtica *metábasis eis allo genos*— responsable de buena parte de los malentendidos que arrastra consigo la historia del platonismo, es decir, de la metafísica de Occidente: no se trata de una duplicidad de mundos, sino de ámbitos o cercos, debiéndose reservar el vocablo «mundo» para uno solo de ellos, el cerco del aparecer. Una y otra vez, la tradición cometió el error de conceptuar la trascendencia como duplicado celeste del mundo terrestre, transfiriendo a aquél las categorías de éste; el equívoco recurso al término *mundus* propició la contaminación categorial y legitimó, involuntariamente, la crítica moderna de toda idea de un *trasmundo*, radicalizada en la irrisión nietzscheana. Mediante la depuración conceptual y terminológica, Trías neutraliza esa pulsión anti-metafísica, al tiempo que devuelve a la inspiración platónica su verdad original; la dualidad lo es de *cercos*, dotados de sendos entramados categoriales, incommensurables e irreducibles:

«Pero ese "trasmundo" no constituye un "error" oscurantista, como creía Nietzsche, sino una referencia trágica imposible de soslayar sin la cual no se constituye la experiencia misma de la materia de inteligencia y pasión, sin la cual no hay trascendencia. Y sin trascendencia vacía, como la que aquí definiendo, no hay inmanentismo verdadero.» (LM 211)

La enigmática referencia o remisión del *datum* fenoménico a un horizonte misterioso inaugura un nuevo espacio de experiencia, el del *cerco hermético*. Es el *sinmundo*, la morada de lo divino o sagrado, que no cabe conocer (ése es el privilegio exclusivo del pensar-decir referido a los sucesos del cerco del aparecer) pero sí pensar, según conceptos problemáticos atravesados por el signo de interrogación, y expresar en forma simbólico-figurativa.

A la serie de las cuatro categorías *fenomenológicas* sucede la de las dos categorías *hermenéuticas*. En primer lugar, la de una *razón fronteriza*, crítica y auto-reflexiva, que se esfuerza por alcanzar las «claves hermenéuticas» de acceso al misterio, con lo que se establece una pugna entre el esfuerzo especulativo por desentrañar o interpretar (hermenéutica) y la resistencia que la cosa (lo hermético) opone en su repliegue. A la postre, el esfuerzo katafático por articular un *sermo de deo* se estrella contra la tiniebla mística que nutre el discurso apofático de la teología negativa. A manera de Gran Incógnita o X absoluta que ninguna operación especulativa permite despejar, el núcleo del cerco hermético opone una opacidad irrebalsable. Sólo queda, como enigma que sin dejar de serlo alcanza expresión, el *símbolo*, sexta de las categorías.

Ese fracaso o fiasco del pensar-decir no es mera negatividad, sino que constituye la máxima afirmación del cerco hermético, cuya naturaleza consiste precisamente en resistir a los embates de la voluntad desveladora del *lógos*, excluyendo la plena mostración reservada al existir fenoménico. En cualquier caso, el encuentro con lo hermético —con otras palabras, el diálogo entre la filosofía y la religión— ha quedado inaugurado. No es el menor de los méritos de Eugenio Trías el haber recuperado, para un espacio de reflexión racional insatisfecho con el imperio de la tecno-ciencia, esa asignatura pendiente del pensamiento moderno. Tanto el *opus magnum* de *La edad del espíritu* como sus hermanos menores (*Diccionario del espíritu*, *Pensar la religión* y *Por qué necesitamos la religión*) han logrado devolver a la experiencia religiosa, más allá del discurso edificante o la teología eclesial, su dignidad de objeto filosófico; constituyen aportaciones de primer orden a una de las exigencias más acuciantes del presente filosófico, la de *pensar la religión*:

«Pues el sentido se alumbraba en ese intersticio ontológico entre *logos*, pensar-decir y eso "encerrado en sí" (o "la cosa") que interviene respecto al decir, como referente disimétrico. Verdad o error se deciden en esa posibilidad de dejar abierto ese carácter (disimétrico, tenso, relacional) del cerco fronterizo en relación con lo que "puede decirse" y lo que "debe callarse" (referente de silencio en el que se agazapan "los muertos").» (LL 266)

* * *

«A diferencia de los "sistemas" estructuralistas, que proceden de un binarismo explícito (Significante/Significado, etc.), el sistema que aquí presento procede de una filosofía que, en razón de su inspiración limítrofe, es por vocación ternaria. Mi filosofía del límite es, en este sentido, el desmentido radical a todo "binarismo" (o a toda filosofía "dualista"). Y es que esa filosofía del límite *piensa* de verdad, y se propone *conocer* en toda su radicalidad, lo que ese misterioso signo de oposición y concordancia, la célebre "barra" estructuralista, encierra.» (RF 334 -n. 69-) Hay en el modo en que Trías recrea o *varía* la tradición metafísica una ambigüedad, pues, 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, el pensamiento del límite opera, más bien, un *desplazamiento* en esa tradición, dominado por un doble gesto. En primer lugar, como ya sabemos, el relevo de la noción de *mundus* (ahora reservada en exclusiva para el cerco del aparecer) por la de *cerco*, que abre la reflexión ontológica a ámbitos donde las categorías mundanas ya no conservan su vigencia. En segundo lugar, la impugnación del marco dualista inherente a la metafísica clásica, y no en beneficio de un nuevo

monismo ontológico,⁶ sino de una ontología triplemente articulada (cerco del aparecer, cerco hermético y cerco limítrofe).

Efectuado ya el recorrido por los miembros de la tabla categorial correspondientes al cerco del aparecer (categorías fenomenológicas: Matriz, Existencia, Limes y Lógos) y al cerco hermético (categorías hermenéuticas: Razón fronteriza y Símbolo), queda por determinar la séptima categoría, propia del cerco limítrofe (categoría fronteriza: *Ser del límite*), donde alcanza plenitud la reflexión ontológica (aunque no la filosofía misma, que aguarda su coronación topológica).

Pensar afirmativamente el límite, describirlo en su positividad: a ello se nos invita al añadir un tercer cerco a la duplicidad habitual en metafísica. No hay sólo el *datum* fenoménico de lo mundano y el enigma trascendente de lo hermético; *entre* ambos se da el espacio del límite o frontera, constitutivo del tercer cerco. Sin ese territorio liminar o fronterizo ni siquiera sería posible la experiencia de los otros dos, pues en su propia definición entra en juego la referencia al límite: cerco del aparecer es aquello que se muestra *más acá* del límite; cerco hermético, lo que se sustrae o repliega *más allá* de él. Respecto a ambos, el límite encarna la ambivalencia de la línea fronteriza, a la par trazado que delimita y separa territorios (dos espacios clausurados, el nacional y el extranjero), y lugar de tránsito entre ellos. El límite es *barra (/)* que escinde y une los dos elementos situados a ambos lados;⁷ es *gozne* o *bisagra* igualmente aptos para el cierre y la apertura. Es espacio *daimónico* o *hermenéutico* (bajo la advocación del dios Hermes, divinidad que vigila los caminos y protege a los viajeros, siendo ella misma correo entre dioses y mortales) por el que circulan, en doble sentido, mensajes o apelaciones entre los dos cercos opuestos, el del aparecer y el hermético; sin que por ello su separación se vea anulada.

Franja intersticial, separadora y mediadora, en la que habitamos nosotros, los humanos, los *fronterizos*. Si la ineludible referencia del fenómeno mundano a la subjetividad que de él obtiene experiencia adquirió dignidad categorial en la exploración del cerco del aparecer, la categoría fronteriza —*Ser del límite*— también

⁶. Es esencial retener en esta afirmación el adjetivo: no hay en Trías monismo *ontológico*, aunque su filosofía culmine en un monismo *topológico* nucleado en torno a la noción de espacio-luz. La distinción entre nivel ontológico (triplicidad de cercos) y topológico (monismo del límite) representa una de las innovaciones conceptuales más fecundas de toda su obra.

⁷. Duplicidad que ilumina, especialmente en *La edad del espíritu*, la dialéctica de la experiencia religiosa, tensada entre la potencia unitiva del simbolismo (cópula *sym-bálica*) y la antagónica *cesura* (escisión *diabálica*). La vía unitiva de lo simbólico adquirirá en esa obra significación escatológica, al vislumbrarse en el eón del espíritu la confluencia o ajuste entre racionalidad y simbolismo. Mediante ello, Trías da sanción filosófico-histórica a la postulada síntesis entre *ratio* y *fides*, entre teofanía y concepto: «Ahora, pues, puede afirmarse que por espíritu se entiende aquí la *synthesis* de símbolo y de razón. O que el espíritu es la razón revelada, finalmente 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.» (EE 675).

impone el reconocimiento del estatuto privilegiado del humano como agente de la mentada operación hermenéutica de cita e intercambio entre los dos cercos opuestos. Dándole el nombre de *fronterizo*, Trías enfatiza el vínculo que une al sujeto con el ser del límite. En algunas fórmulas, que recapitulan la idea tradicional del ser humano como entidad mediadora entre cielo y tierra (o microcosmos que refleja el macrocosmos), sujeto y límite casi parecen identificarse:

«Entre la defectividad física y el exceso metafísico, entre la privación natural y la orgía sobrenatural, el hombre constituye siempre el Límite y la Frontera: límite y frontera entre naturaleza y mundo; límite y frontera entre el mundo y el arcano (meta-físico).»⁸

¿En qué órdenes de experiencia se hace efectiva esa mediación hermenéutica? ¿Bajo qué modalidad antropológica se produce el registro del cruce entre referente hermético y patencia fenoménica? En el ámbito moral y el estético.

El hombre, nacido de una matriz física e insertado en el cerco del aparecer, alcanza la condición de *fronterizo* mediante un *alzado* (en el que resuena la posición erecta como hecho fundamental de la antropogénesis) que lo pone en contacto con el misterio. Esa elevación presupone, a su vez, una escena auditiva: del cerco hermético proviene una voz, sin que se revele su emisor, que, *imperativamente*, insta al oyente a ser fiel a su condición de *fronterizo*. Nada más dice esa voz; el imperativo original, que abre la escena ética, es formal o vacío. Adquiere contenido en la libre respuesta del *fronterizo* y se materializa en forma de acción.⁹ El universo ético, clave de acceso a la *humana conditio*, recapitula la trinidad ontológica: emisión trascendente (cerco hermético) - respuesta del *fronterizo* (cerco limítrofe) - curso de acción (cerco del aparecer).

A su vez, la experiencia estética (mejor, erótico-estética: amor a la belleza) logra traer al círculo fenoménico el referente hermético, por más que este último no se muestre en la obra artística a manera de objeto intramundano sino como remisión enigmática del elemento material (color, sonido, trazo de escritura, rostro del actor,...) a un horizonte de misterio. No es propio del orden estético, a diferencia del científico, la plena exhibición de la cosa, sino la alusión indirecta, metafórica o metonímica, a ella. El arte pertenece —y de ahí su estrecho parentesco con la religión— al reino del *símbolo*. En su fascinante reflexión sobre el simbolismo, Trías logra devolver la estética a su matriz ontológica, dado que el símbolo es unión (límite) de lo simbolizante (cerco del aparecer) y lo simbolizado (cerco hermético).

⁸. E. Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000, p. 46.

⁹. Aunque el propio autor no lo explicita, parece difícil no reconocer en la «escena ética» el trasunto filosófico de la quintaesencia del monoteísmo bíblico: un Dios invisible interpela al hombre en forma imperativa; el oyente terrestre deviene sujeto ético en la respuesta que da a ese imperativo. A contrapelo del discurso ético moderno, Trías remite la autonomía humana (libre respuesta del *fronterizo*) a una heteronomía originaria (voz imperativa proveniente del cerco hermético), respecto a la cual es algo fundado y segundo.

Se entenderá, con ello, la afirmación de que ética y estética son *lo mismo*, dos planos en los que la experiencia del fronterizo (sujeto moral; artista o receptor) se convierte en caja de resonancia, y clave de acceso, de la trinidad ontológica. En la vida moral y en la producción artística el ser humano se revela como fronterizo, como habitante de la frontera. De ese estrecho territorio, tercer cerco (Ser del límite), donde los otros dos se dan cita y se separan:

«El cerco de lo encerrado en sí parece abrir su cerrojo en virtud de esa doble *llave hermenéutica* que constituye, primero, *eros*, la que abre la puerta del recinto o de la morada de la Diosa (Afrodita), y después la *frase imperativa* (el "deber ser"), que abre la puerta del recinto o de la morada del Zeus más propio.

»Pero esa apertura es relativa. Precisamente ambas *experiencias* —la erótica y la ética— se complementan o mediatizan con el fin de instituir la experiencia fronteriza, pero en virtud de esa mediación se preserva "encerrada" la Diosa en su propio Enigma (...) y al Zeus en místico resguardo» (AF 80)

Visio limitis: la unidad topológica

Podría pensarse que el itinerario filosófico ha alcanzado su fin: su remate sería una ontología trágica que describe tres cercos, dos de ellos extremos (el del aparecer y el de lo hermético) y un tercero (cerco limítrofe, límite o frontera) que media —une/separa— entre ellos.

Y, sin embargo, no es así. Todavía restan pasos esenciales en la progresión especulativa, que Trías propone concebir a manera de *espiral reflexiva*¹⁰ en la que se suceden diferentes *esferas* o *recorridos*.¹¹ Así pues, establecida la tríada de cercos, el arco filosófico aún no está cerrado. ¿Habrà que añadir, entonces, un cuarto (o quinto, sexto, etc.) cerco, por estar aún incompleto el mapa ontológico ya trazado? ¿Se tratará de incorporar algún nuevo territorio? En modo alguno. La cartografía ontológica es definitiva: hay tres cercos, ni uno más. Pero esa triplicidad, que culmina en la

¹⁰. Cf. AF 343.

¹¹. La terminología no es estable, en parte por el *pathos* del nombrar característico de la escritura de Trías (facilidad para la acuñación lingüístico-conceptual), pero en parte también por la dificultad de la cosa misma y el carácter tentativo de las sucesivas aproximaciones de los diferentes textos (entre, hasta hoy, *Los límites del mundo* y *La razón fronteriza*). Así, *La aventura filosófica* distingue cuatro «esferas»: fenomenológica, ontológica, topológica y filosófica (cf. AF 357). Por su parte, *La razón fronteriza* prefiere establecer cuatro «recorridos»: fenomenológico, hermético, (propriadamente) ontológico y (propriadamente) filosófico (cf. RF 136-138). Con todo, más allá de las divergencias terminológicas (que aquí no cabe analizar con detalle), se impone la esencial unidad de inspiración. Nuestra exposición obedece, en toda su extensión, a esa pauta metódica: traer a primer plano el núcleo conceptual de la propuesta de Trías, aunque para ello sea necesario prescindir de cierta dispersión (sinónimo aquí de riqueza reflexiva y expresiva) terminológica.

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*, si se prefiere, del plano *ontológico* al de la *topología*: no se requiere la búsqueda de un añadido o complemento a las regiones ya colonizadas, sino que se impone un esfuerzo que permita acceder a una nueva dimensión del territorio ya conocido. En la indagación concéntrica en esferas de inteligibilidad sucesivas, le toca ahora el turno (en estricta correspondencia con la contemplación del Bien en el relato platónico) a una profundización en vertical de *lo mismo*, del *límite* que, habiendo comparecido ya como cerco, debe ofrecerse ahora en su naturaleza última.

A la yuxtaposición ontológica de cercos, donde el límite es ámbito intermedio *entre* lo fenoménico y lo hermético, sucede ahora, tras acceder a lo topológico, la indagación del *límite en tanto que límite*, como Fundamento último, como Unidad subyacente del triple cerco, como su matriz proyectiva. Absoluto topológico al que apuntaban, sin llegar a darle alcance, las diferentes figuras histórico-filosóficas de la *prima philosophia*:

«Quizás el objeto *propio* de la filosofía no sea el ser en tanto que ser. Tampoco lo es, desde luego, la determinación de un ente cualquiera alzado a la condición de ser (...)

»Podría sugerirse aquí un radical desplazamiento con relación al objeto de esa reflexión radical, fundamental. El objeto de la filosofía sería *el límite en tanto que límite*.» (AF 338)

La tarea pendiente es «la radical remisión de lo ontológico a una instancia última y jerárquicamente superior, lo topológico.» (LM 224) Momento decisivo. Sin duda el más fascinante, pero también el más problemático y difícil¹² de toda la propuesta de Eugenio Triás. Se trata de pensar el límite como *espacio-luz*.¹³ Lo cual introduce una duplicidad (al tiempo que un nexo de fundamentación: lo ontológico sólo puede ser elucidado, en

¹². El paralelo platónico viene dado por el resplandor deslumbrante de la visión del *Bien más allá de la esencia*. De hecho, la topología del límite también se inscribe en un escenario donde la máxima luminosidad provoca deslumbramiento o ceguera. Triás llega a hablar de «tiniebla radiante» o de «ese ámbito intersticial, en sí mismo considerado, en el que su propia luminosidad comparece como generadora de tiniebla y de ceguera.» (RF 325) Tales fórmulas parecen legitimar el vértigo del lector ante la dificultad extrema de concebir el límite como absoluto topológico; esa misma dificultad tensa y conmueve el pensar-decir —la escritura— del autor de *La razón fronteriza*.

¹³. Ése es el reto decisivo, cuyos momentos estelares son la «Segunda sinfonía. Crítica de la transparencia pura» de *Los límites del mundo* (cf. LM 223-282) y el capítulo «Conocimiento y verdad» de *La razón fronteriza* (cf. RF 267-312), sin olvidar toda la segunda parte de *La aventura filosófica*, «Ensayo de una lógica del límite» (cf. AF 287-399). Con todo, la expresión «espacio-luz» aparece ya en obras anteriores, pertenecientes al ciclo «ensayístico». Así ocurre en una página de *La memoria perdida de las cosas* (Madrid, Taurus, 1978; p. 85), donde el *espacio-luz* hace su aparición como instancia última de inteligibilidad, como condición trascendental de la duplicidad ser/nada. No obstante, habrá que esperar a los textos de los últimos quince años para que lo que allí era intuición poderosa, pero juvenil, alcance madura expresión conceptual.

última instancia, como derivado del nivel topológico) en la propia noción de *límite*, pues, si bien éste aparece en un primer momento como cerco fronterizo cuya categoría es la de Ser del límite, el acceso al ámbito topológico —condición trascendental de toda la tabla categorial— descubre el límite en su carácter absoluto, en tanto que fundamento último.¹⁴

Adentrémonos, pues, en la esfera topológica. Su elucidación, que refleja la propia actividad inmanente del espacio-luz, se bifurca en una doble marcha metódica. En primer término, el repliegue del límite sobre sí mismo; luego, su potencia proyectiva, raíz primigenia del despliegue ontológico de cercos.

En el primer momento (*ad intra*: repliegue), el espacio-luz se exhibe, en su auto-reflexividad interna, como duplicidad de potencias antagónicas: potencia conjuntiva (responsable de la identidad; idea de lo Mismo) y potencia disyuntiva (hogar de la diferencia; idea de lo Otro). El espacio-luz, en cuanto unidad última, es coincidencia de identidad y diferencia, «potencia de unión-y-diferenciación» (RF 285), auto-diferenciarse que no atenta contra la unidad primordial. Límite idéntico a sí mismo y que difiere de sí en su puro ser él mismo. Se entenderá ahora la enigmática afirmación del comienzo: el trayecto filosófico va de la escisión (lo Múltiple pensado como tríada de cercos) a la unidad originaria (lo Uno), pero ésta también es escisión originaria (duplicidad de potencias antagónicas). La intuición filosófica subyacente parece ser ésta: sólo hay un modo de cortar el nudo gordiano del saber filosófico, aporéticamente acosado por la Scylla del anhelo de Unidad y la Caribdis del respeto a la multiplicidad dada en la experiencia; cuando no renuncia sin más al empeño metafísico, corre el riesgo de caer en una unidad ciertamente pura y absolutamente homogénea, pero por ello impotente para dar cuenta de la multiplicidad y el antagonismo fenoménicos. Si nuestra apreciación es correcta, 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. De ese modo, 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.

El antagonismo de las potencias del espacio-luz revela su fertilidad en el segundo momento, el proyectivo (*ad extra*: despliegue). Desde la pureza topológica del absoluto limítrofe, son engendrados tanto el ser (*ser del límite*, con su triple cerco) como el pensar (pensar-decir que, en su referencia al límite, se constituye como *razón fronteriza*), ofreciéndose así una base topológica a la afirmación de la coincidencia entre pensar y ser que, desde Parménides, atormenta a la tradición filosófica. Pero no

¹⁴. En la tradición ontoteológica encontramos la duplicidad entre *natura naturans* y *natura naturata*. Un análisis comparativo entre esa distinción y el binomio de Trías (límite como tercer cerco/límite como espacio-luz) acaso arrojar luz sobre este último.

sólo es el espacio-luz matriz originaria de las positivities máximas (ser y pensar), sino también de sus *sombras* respectivas (no-ser o nada; sinrazón o locura). Sólo así, es decir, al dar cabida en el fundamento a todas las escisiones de que da noticia la experiencia, es aquél genuino Fundamento. A la manera del Uno plotiniano (la secuencia de hipóstasis del neoplatonismo —*procesión*— no deja de guardar un aire de familia con la noción de límite como matriz proyectiva), el espacio-luz convoca a la existencia a toda la serie de determinaciones reconocibles en la experiencia. Si la existencia comparece originalmente con carácter de *datum*, la atalaya topológica permite concebirlo como efecto de una *donación*. El espacio-luz es generosidad cuyo *don* es el ser mismo y la razón ante la que se muestra:

«(...) el ser del límite, ese ser que se proyecta desde ese espacio luminoso, y fundante, que aquí se llama espacio-luz, en el que todos los dualismos de la razón y la sinrazón, o del ser y la nada, de lo racional y lo real se retrotraen hasta su fuente manantial, en el cual el límite comparece *como límite*, como límite que *transparece* en cada uno de esos términos extremos y opuestos.

»En esa fuente manantial, lejos de abolirse el ser del límite, adquiere éste su cristalina y diáfana "evidencia". Pues lo propio del espacio-luz consiste en ser el límite mismo en su condición de tal, *el límite*, verdadero fundamento topológico del ser del límite. Éste, el *ser* del límite, puede concebirse como el don que hace de sí ese espacio fundante y refulgente que constituye el espacio-luz. El ser del límite es aquello que *se da* (como don, como dato o donación) en ese espacio-luz que es, respecto al plano *onto/lógico* por donde circula el ser del límite, su fundamento *topo/lógico*.» (RF 295-296)

El espacio-luz constituye un *arquetipo*, susceptible, por tanto, de un doble modo de mostración: el filosófico-conceptual (*idea*) y el artístico-figurativo (*símbolo*). Por ello, en *Los límites del mundo*, la elucidación del espacio-luz, culminación de la filosofía del límite, se lleva a cabo mediante una meticulosa interpretación de una obra artística: el *Grand Verre* de Marcel Duchamp, obra enigmática realizada entre 1915 y 1923 («definitivamente inacabada» en ese año).¹⁵ Se trata de una superficie de vidrio en una de cuyas partes aparece la «Novia», mientras que en la otra se sitúan los «Solteros». La pura transparencia del vidrio sería trasunto plástico de la transparencia pura del espacio-luz, siendo las dos láminas del díptico (anverso y reverso) una misma sustancia vítrea. El *Grand Verre* simboliza el tránsito de la ontología trágica (duplicidad de las dos caras) al monismo topológico (pues ambas lo son de una misma superficie):

«Basta que nos situemos, *ex hypothesi*, de canto, o miremos la lámina colocada frontalmente con respecto al eje mismo que diferencia el anverso del

¹⁵. 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 (cf. AF 277-283).

reverso. Entonces nos aparece como una pura línea, un eje vertical que se prolonga hacia lo indefinido. Ya no se ve el anverso ni el reverso: ambos quedan absorbidos en esa línea que progresa sin remisión. En esta visión privilegiada del "Gran Vidrio" todos los trazos y figuras en él proyectadas (desde la "n" dimensión) quedan absorbidos por la más pura de todas las transparencias, la de esa línea o eje vertical, cuyo barrido en profundidad no tiene fin. La más pura de todas las transparencias subsume en lo oscuro todo lo que no sea la pura esencialidad de una línea. Toda nuestra reflexión sobre la línea o frontera halla en esta imagen del eje de la lámina de vidrio su genuino fundamento. El fronterizo era y habitaba esa línea. Por eso se le abre la referencia a un doble ámbito.» (LM 241)

Así, en la interpretación de Trías, la visión «de canto» de la lámina vítrea coincide con la contemplación extática del Bien a cargo del cavernícola platónico. En el juego entre visión frontal y visión de las dos superficies (anverso y reverso) alcanza expresión simbólica la dinámica repliegue/despliegue constitutiva del límite como espacio-luz.

Pues —como ya indicamos— el viaje filosófico no termina con la exploración del Fundamento (límite como límite), sino que obliga a ganar, desde él, toda la diversidad que, en calidad de fenómeno, constituyó el punto de partida, el arranque del proceso reflexivo. Tras el *reposo*, el *regreso*: desde el espacio-luz, se impone la recreación del sentido de las diferencias esferas constitutivas de la experiencia (conocimiento, ética, política, religión, arte,...). A la filosofía del límite le corresponde una vasta tarea, sólo en parte realizada.¹⁶ *Work in progress*: ese inacabamiento, inseparable de la ambición, es promesa de obras futuras.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

LM - *Los límites del mundo*, Barcelona, Ariel, 1985.

AF - *La aventura filosófica*, Madrid, Mondadori, 1988.

LL - *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991.

EE - *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 1994.

RF - *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999.

¹⁶ El programa de una filosofía limítrofe ya ha dado frutos estéticos (*Lógica del límite*), religiosos (*La edad del espíritu*), gnoseológicos (*La razón fronteriza*) y éticos (*Ética y condición humana*). Este último texto anuncia una futura obra consagrada a la dimensión cívico-política.