



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Facultad de Filosofía

Tesis: Hacia una hermenéutica espiritual desde la filosofía del límite. Eugenio Trías

Para obtener el Título de Licenciado en Filosofía

Autor: Sergio Alberto Villanueva Sereno

Asesor: Doctor en Filosofía Mario Teodoro Ramírez Cobián

Morelia, Michoacán, septiembre de 2014.

## **Agradecimientos**

En primer lugar quiero agradecer a mi amada Madre y mi amado Padre el apoyo que me han brindado desde siempre. Para ustedes este trabajo que es la culminación de todo un trayecto que comenzó ya hace varios años y que ahora se presenta para cerrar este círculo, a la vez que es posibilidad de apertura para otros más. Por su espera, apoyo, ánimos y la fortaleza que me han brindado en mi formación como humano, mi agradecimiento infinito.

A mis queridas y amadas hermanas, Yadi y Ana, eternas cómplices de mis aventuras y mis desventuras. Ustedes bien saben del mucho esfuerzo y ahínco dispuesto para sortear los mares de este viaje: gracias por su apoyo incondicional.

A mi asesor el Dr. Mario Teodoro. Al igual que a mis diversos maestros, auténticos faros de la formación filosófica. Por la transmisión de conocimiento y diálogo, gracias.

A mi amigo y maestro Carlos que desde el inicio de esta aventura estuvo presente para guiarme y hacerme menos tortuosos un andar con obstáculos pero con muchas riquezas. Para ti este trabajo fruto del diálogo y de una amistad. ¡Qué vengan muchos más!

A mi amigo Dante, compañero y acompañante en esta formación. Dicho en las palabras de un maestro en común: “mis paisanos cortan trajes a mi media”.

A Ceci, Ricardo, H y Noel. A ustedes mis queridas amistades. En palabras de Ricardo, aunque en la ausencia, hemos seguido juntos; y qué gusto saber que vamos materializando esos sueños que apenas se nos mostraban en una temprana edad. ¡Va por ustedes y va con mucho cariño!

# Índice

Resumen	4
Introducción	5
<b>Capítulo I: Ontología del limes</b>	
1.1 Introducción: hacia el <i>limes</i>	11
1.2 Un punto de partida: la metafísica	16
1.3 Prefiguraciones sobre el límite	22
1.4 El ser como suceso: la proposición ontológica	29
1.5 Fundamento en falta y fin sin fin	35
1.6 El ser del límite: espacio-luz	41
1.7 El despliegue del ser del límite: la constitución de los cercos	49
1.8 El principio de variación	57
<b>Capítulo II: La escisión originaria</b>	
2.1 Consideraciones introductorias	61
2.2 Primeras aproximaciones al símbolo	62
2.3 Del signo al símbolo	65
2.4 El símbolo: medalla fragmentada	71
2.5 Categorías simbolizantes	75
2.6 Categorías simbolizadas	84
2.7 Categoría unificadora	91
2.8 La cesura <i>dia-bálica</i> : el ocultamiento del símbolo	97
<b>Capítulo III: De la razón a la razón fronteriza</b>	
3.1 Primera aproximación: del símbolo al concepto de razón	102
3.2 La razón: lado manifiesto del espíritu	106
3.3 Aproximación crítica a la razón	115
3.4 La razón fronteriza: propuesta triasiana	120
3.5 Posibilidades de la razón fronteriza	124
<b>Conclusiones</b>	
4.1 La síntesis espiritual triasiana	131
4.2 Hermenéutica espiritual triasiana	135
Bibliografía	139

# Resumen

## Resumen

La presente investigación centrada en la obra del filósofo español Eugenio Trías, plantea como propuesta una línea de interpretativa la cual desemboca en una hermenéutica espiritual. Para ello se analizan conceptos básicos y fundamentales que dan estructura al presente trabajo. Tales como el concepto del límite, símbolo y razón fronteriza. La concatenación de estos conceptos coadyuva a presentar el tratamiento de dos disciplinas filosóficas claves como es la ontología y la filosofía de la religión.

Palabras claves: límite, símbolo, razón fronteriza y espíritu.

## Abstract

This research focused on the work of the Spanish philosopher Eugenio Trias, raises proposes an interpretive line that leads to a spiritual hermeneutics. This basic and fundamental concepts that give structure to this work are discussed. Such as the concept of the limit symbol and border reason. The concatenation of these concepts helps to present the treatment of two key philosophical disciplines such as ontology and philosophy of religion.

Keywords: limit, symbol, border reason and spirit.

## Introducción

El presente trabajo versa sobre dos disciplinas que componen la filosofía del límite: la ontología y la filosofía de la religión. Trata sobre el concepto de espíritu en la filosofía de Eugenio Trías y los componentes de éste. El texto desarrollado a continuación se plantea la pregunta siguiente: ¿es posible hablar de *hermenéutica espiritual* que dirija su esfuerzo interpretativo a lo hermético? Esa es la pregunta eje y rectora de esta investigación. Para buscar dar respuesta a la misma hemos de proceder desmenuzando distintos conceptos que a su vez le otorgan un sentido a este trabajo. Entre ellos se encuentra el concepto de límite, concepto *fundamental* de esta propuesta filosófica por parte de Eugenio Trías. Otros conceptos son el símbolo, la razón fronteriza, el concepto correspondiente a lo hermético, o más precisamente al cerco hermético; así como otros secundarios que irán apareciendo a lo largo del recorrido.

El presente trabajo lo que busca es sugerir y poner sobre la mesa una cuestión relacionada con aquello inaccesible e inaprehensible para el conocimiento y el lenguaje –según algunas posturas filosóficas que abordaremos. El texto quiere abonar a la reflexión filosófica una vía y propuesta por parte de Eugenio Trías que se encamina precisamente hacia eso abismal e inhóspito. Reflejar el sentido de aquello que hay en tal lugar y que aquí es pensado como lo sagrado; sin dejar de hacerlo desde una conceptualización que afinca de lleno en un concepto de razón variado respecto a la tradición. Es, en última instancia, indicar la apertura a un camino que la hermenéutica puede seguir en dirección hacia lo allende a la existencia;

sin que por ello tal empresa resulte estéril y sin sentido, al contrario, hacer ver que en la aproximación hermenéutica espiritual hacia lo hermético hay un sentido arraigado desde lo ontológico.

En las líneas a desarrollar procederemos de la siguiente manera: en primer lugar queremos referir que no han sido consultados todos los textos de Trías, que van desde su primera publicación en 1969 con *La filosofía y su sombra* hasta *De cine. Aventuras y extravíos* publicado el pasado septiembre de 2013. Y no ha sido abordada y explorada su obra en totalidad, puesto que aquí seguimos una división en su obra trazada entre lo que puede plantearse como *preliminar* y *postliminar*.<sup>1</sup> En este caso estamos siguiendo al autor Girón Lozano con dicha división que busca evitar caer en una tripartición de la obra del filósofo barcelonés, planteada por otros autores. De manera que lo *preliminar* consiste en un primer momento donde lo tratado por Trías se sustrae a una unidad en la consecución de los temas tratados; mientras que lo *postliminar* gira en torno a una Idea pensada como unidad de su discurso filosófico.

De manera que esa división ha sido el criterio seguido en el estudio hecho a la filosofía del límite. Quedándonos sólo con lo *postliminar* y los textos claves que conforman este período a partir de los años 80. Donde Trías en auténtica variación de la tradición filosófica, y a su vez en una auténtica creación conceptual, comienza a concretar una propuesta bajo una Idea filosófica: la Idea de límite. En palabras de él, se entiende por propuesta “la forma expresada y verbal, o escrita, en la cual se *propone* la Idea filosófica. [...] Esa Idea lo es en la media en que de ella podemos tener experiencia y

---

<sup>1</sup> Cfr., Carlos Alberto Girón Lozano, *La condición fronteriza. Esbozo de una antropología filosófica en la filosofía del límite*, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 2011.

testimonio a través de ese *ser del límite* que se nos *da*".<sup>2</sup> Siendo, pues, su propuesta en la que nos queremos enfocar y no en lo previo a ella o lo dicho con anterioridad.

Así las cosas, en el primer capítulo comenzaremos abordando el concepto de límite ya que es *el* concepto de Trías y su filosofía. Además de que dada su constitución nos permitirá andar con él de forma más cómoda señalando lo pertinente mientras avancemos en la exposición. Relacionándolo con otros conceptos como los cercos en los que sí nos queremos concentrarnos para desglosarlos y decir lo que implican y lo que se juega dentro de ellos, así como la relación que establecen entre ellos mismos. Por supuesto que en este capítulo también nos concentraremos en distinguir y enunciar propiamente lo que Trías entiende por ser y por fundamento. Al igual que el principio de variación que sirve de apoyo a Trías para hacer ver que es necesaria una renovación en los conceptos de la filosofía.

En el segundo capítulo titulado "La escisión originaria", que lleva por concepto principal al símbolo, explicaremos esa fragmentación que implica varios puntos, por ejemplo, la etimología de la que parte Trías para pensar el símbolo y no hacerlo desde la semiótica. Otro punto es hacer notar que esa fragmentación se ha dado a lo largo de la historia, según la conceptualización hecha por Eugenio y que ello en parte es por la constitución misma del ser del límite: la búsqueda de un sentido en esta fragmentación. En seguida de ello nos dedicaremos a clarificar que si bien Trías nos habla del símbolo propiamente, lo que desarrolla es el acontecimiento simbólico. Decir por qué, cómo lo piensa, bajo qué rasgos se va conformando y sobre todo, ¿hacia a

---

<sup>2</sup> Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Galaxia de Gutenberg / Circulo de lectores, 2013, p. 179.

dónde apunta?, esto es, el espíritu. Justo donde entra una de las mayores cesuras encontradas, a saber, el origen de la Modernidad y el dejar al símbolo a un lado mientras que la razón va a consagrarse como la dominante. Sin dejar de pensar este capítulo con lo que otros autores han dicho y confrontar lo pertinente en cuanto a las posturas de Trías con otras concepciones en torno al símbolo.

En lo que respecta al tercer capítulo nos enfocaremos en abordar el concepto de razón como razón fronteriza. Darle la importancia necesaria a esa reformulación que hizo Trías y que intenta hacer ver que la razón no lo es todo y no puede ser todo en el ámbito del pensamiento. Aproximar una crítica que Trías realiza a autores como Hegel que buscaban autofundamentar la razón de manera externa a la realidad. Además tratar las posibilidades de la razón como razón fronteriza que pueden insertarse en “espacios” distintos y externos a lo fenoménico. Con las salvedades de distinguir que no se hablaría y no se buscaría tener la misma aproximación que se tiene hacia lo fenoménico o lo que aparece; puesto que entonteces sí se estaría llegando a las críticas que Kant o Wittgenstein realizan al comprender como absurdo y carente de sentido el pretender hablar de un conocimiento en lo externo a los límites del mundo. Ello sin perder de vista que el traer la razón fronteriza a escena es porque es parte constitutiva del espíritu, del concepto de espíritu según lo entiende Trías. Aunque sobre este punto iremos ya hacia el final en las conclusiones.

Finalmente, una vez desarrollados el concepto de límite, símbolo y razón fronteriza, concluiremos con la síntesis que éstos implican en el concepto de espíritu desde la concepción de Trías. Hablaremos de la armonía que dicho concepto conlleva pero sobre todo de una cosa que va conectada con nuestra

pregunta inicial, ¿es posible hablar de hermenéutica espiritual que dirija su esfuerzo interpretativo a lo hermético? Justo nosotros evocamos al espíritu o a la síntesis espiritual, apoyándonos en tal, para justificar la entrada de dicho denominación. Más que para justificar la denominación, para sugerir que por medio del espíritu se puede efectuar una hermenéutica con dirección a lo hermético.

Por otra parte, nosotros no daremos un contexto sobre el filósofo Eugenio Trías y sus textos. Y no lo haremos puesto que consideramos que a estas alturas el reconocimiento sobre él y su obra es algo establecido por la comunidad filosófica. Nos limitamos en esta introducción a traer unas palabras que el mismo filósofo tiene sobre su obra:

Mi filosofía es ambiciosa e intenta ser coherente, y por lo mismo se provee de formaciones conceptuales con las que da trabazón a la Idea de *ser del límite*. Pero no es un 'sistema' en el sentido decimonónico. No puede serlo. Es muy distinto construir un sistema sobre el Espíritu Absoluto (como Hegel o Schelling) que elaborar una organización racional de categorías (materia, mundo límite, *logos*, etc.) en torno a algo por definición marginal y periférico como es el Límite.

Que el centro que está en todas partes tenga el carácter de un Límite es una magnífica paradoja.

Mi filosofía parte del cuestionamiento de toda 'centralidad' (de Dios, o del Espíritu absoluto, o de la sustancia absolutamente infinita); pero no renuncia a concebir una piedra angular desde la cual repensar el sentido de lo que existe. Tal piedra angular, siempre desechada por la tradición filosófica, es el Límite.<sup>3</sup>

Y sobre la idea de límite es que se van explorando distintas disciplinas filosóficas. Lo que Trías denomina "la ciudad del límite" que tiene por centro y sustento a la Idea de límite, a esa piedra angular, se ve conformada por la ontología, la teoría del conocimiento, la ética y la filosofía de la religión. Son sus cuatro barrios principales en donde la filosofía de Trías se patentó y refleja. Pero no son las únicas, también la estética tiene una importancia mayor, aunque siempre pensada en referencia a otra, como es la ontología que

---

<sup>3</sup> Jorge Alemán y Sergio Larriera, *Filosofía del límite e inconsciente. Conversación con Eugenio Trías*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 54.

permea y atraviesa a las demás. Dicho esto, no nos demoramos más en esta introducción dando un contexto sobre el filósofo Eugenio Trías y sus textos.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> En todo caso sí queremos hacer una llamada de atención para una obra filosófica que en sus entrañas alberga una revisión y una *recreación* de la tradición filosófica: una crítica y una propuesta. Una filosofía que es pensada y está plasmada desde un idioma que compartimos –con el cual buscamos abrirnos paso en la actividad y quehacer filosófico. Del cual Trías tenía un manejo exquisito, muy cercano al literario, que se puede apreciar en su vasta producción filosófica: cuarenta y cuatro años en los cuales el rigor y la exigencia que conlleva lo conceptual no se ve demeritado por el estilo ensayístico de Trías; caso contrario, nos muestra lo que es filosofar en español a la vez que se dialoga con otras formas de producción filosófica, sobre todo la francesa y la alemana.

# Capítulo I: Ontología del límite

## 1.1 Introducción: hacia el limes

Este primer capítulo tiene carácter de ser meramente expositivo respecto a los conceptos fundamentales en los que se sostiene la filosofía del límite. Por lo que lo buscado en la exposición y el estudio siguiente se hace con la finalidad de asentar una base firme en la cual los conceptos a tratar en capítulos posteriores, puedan tomarla de soporte y ayude a su clarificación misma. De manera que las líneas siguientes comprenderán, como ya se señaló en la Introducción, aquellos textos de Eugenio Trías donde se gesta y explora, se construye y se expone, su filosofía del límite. Textos donde el concepto de límite adquiere centralidad en la reflexión, como también lo hacen la conceptualización en torno a la noción de cerco y el principio de variación. Conceptos, pues, muy significativos en la filosofía de Trías la cual atendemos a continuación.

Para introducir el concepto de límite partamos de la raíz latina que Eugenio Trías utiliza a modo de metáfora, la cual ayuda a esclarecer la posición que tiene el límite en su filosofía, en cuanto a cómo se relaciona con otros conceptos y de dónde procede su cercanía:

Los romanos llamaban *limitanei* a los habitantes del *limes*. Constituían el sector *fronterizo* del ejército que acampaba en el *limes* del territorio imperial, afincando en dicho espacio y dedicándose a la vez a defenderlo con las armas y cultivarlo. En virtud de este doble trabajo militar y agricultor el *limes* poseía plena consistencia territorial, definiendo el imperio como un gigantesco cercado que esa franja habitada y cultivada delimitaba, siempre de modo precario y cambiante. Más allá de esa circunscripción se hallaba la eterna amenaza de los extranjeros o extraños, o bárbaros. [...] Los bárbaros, instigados y hechizados por el imperio, sometían ese *limes* a un cerco a veces difuso, a veces hostil y amenazante, si bien con suma frecuencia se enrolaban en esos ejércitos agricultores que trabajaban y defendían el *limes*. A su vez la metrópolis y su centro de poder temían la irrupción imprevista de algún general victorioso que fuese habitante del *limes* o que pretendiese, desde esa zona estratégica, hacerse con el poder e investirse

de la condición de emperador. Había, pues, un triple *cercos*: el que los bárbaros sometían al *limes* e, indirectamente, al propio cercado imperial; el que éste sometía a estos peligrosos amigos-enemigos que habitaban el *limes*, y el cerco que el *limes* y sus habitantes fronterizos sometían tanto a los bárbaros del *más allá* como a los ‘civilizados del *más acá*’.

Ese ‘más acá’ era, para los antiguos, el *mundo*. En el *mundo* podía habitar el ente investido de razón, de derecho, de lenguaje, de cultura. Más allá habitaban bárbaros, seres extraños, extranjeros, todavía en estado silvestre, sin formar, sin cultivar, sin ley. El *mundo* tenía, pues, en el *limes* su frontera, frontera entre razón y sinrazón, entre cultura y naturaleza, entre ley y selva. Más allá del *mundo* se hallaba el espacio bárbaro y extranjero en el cual la razón desvariaba y el lenguaje deliraba.<sup>5</sup>

De la metáfora se desprende lo siguiente: de entrada tenemos unos individuos en su condición de habitantes del *limes*, esto es, el *limes* se establece como espacio que por un lado marca límites, y por otro es espacio abierto susceptible de ser habitado. Lo primero le carga y dota de disyunción, puesto que le diferencia de un “más allá” que es lo extraño y ajeno, como de un “más acá” que es el mundo donde toma lugar el lenguaje y la razón; pero por otro lado, además de la disyunción, también se ve dotado y revestido de cópula y enlace, entre el “más allá” y el “más acá” que se encuentran en radical oposición. Siendo el *limes* espacio de mediación entre esos dos opuestos que se repelen y no participan de sí, justo por las condiciones que albergan en su interior.

Ese “más allá” y ese “más acá” son propiamente designados por Trías como el cerco hermético y el cerco del aparecer, respectivamente. Más adelante nos detendremos sobre ellos, por ahora sólo los enunciamos agregando el cerco que pertenece al *limes*, el cerco fronterizo. Este último es aquel que mejor encarna, desde la filosofía del límite, el espacio habitable para el individuo que atiende tanto a lo que aparece como a lo que se sustrae: el sujeto fronterizo, auténtico portador de la filosofía del límite y principal detentor del espacio habitable que es el *limes*. Habitar que le insta más allá de una

---

<sup>5</sup> Eugenio Trías, *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991, pp. 15-16.

mera ocupación de espacio y territorio llevándolo a apropiarse y procurarse, en la creación y la recreación de lo disponible, de esa su morada limítrofe.

Como se lee en el relato sobre los romanos, en el *limes* hay un cerco o triple cerco donde un espacio dominado por él es habitable y reconocido como lo dado; otro espacio está en calidad de inhóspito y extraño; uno más se busca resguardar en tanto se le sabe centro y mediación de los dos primeros. Es este último cerco donde el *limes* toma lugar guardando estrecha relación con los otros dos espacios, tornados en cerco por una frontera que se les impone y les constituye. ¿Pero qué quiere decir esto? ¿A dónde nos lleva un espacio delimitado donde se dice que aquello encontrado en el “más acá” tiene un lenguaje y una razón, donde además se pueden seguir cultivando y expandiendo? ¿Y qué hay del otro lugar donde ese lenguaje y esa razón se truecan en un parloteo apenas se introduzcan en el “más allá”? ¿Qué implica y cuáles son los alcances de esa separación y unión por parte del *limes*?

Es momento de decir qué entiende Eugenio Trías por *limes* o *límite*,<sup>6</sup> dicho de manera provisional y como faro que nos guía en esta primera arribada al puerto de la ciudad del límite. Lo que se entiende por *ser* desde Platón, Aristóteles, pasando por Hegel y hasta llegar a Heidegger, lo que se entiende en la tradición filosófica dominada por estos autores, eso es concebido por Trías como *limes* o *límite*. “El *limes*, en consecuencia, es un territorio habitable desde el cual se abre la posibilidad del sentido y de la significación (*logos*, pensar-decir). Como tal marca ‘límites’ en relación con el *mundo mismo*, a lo que *desde él* se defiende o se pretende preservar, y en relación con lo que,

---

<sup>6</sup> Que como Trías llega a señalar años más tarde a esa utilización de la metáfora para el *limes*, también incluye “la expresión latina *limen*, (umbral, puerta, acceso). Esta última resalta el carácter hermenéutico del *limes*”. Eugenio Trías, “La razón fronteriza (1999)”, en *Creaciones filosóficas II*, Barcelona, Círculo de lectores / Galaxia de Gutenberg, 2009, p. 1368. Sobre el cual volveremos hacia la parte final del texto cuando abordemos la relación que va desde el límite hasta el cerco hermético.

desde fuera de él, lo acosa y cerca en el modo de una lucha o de una guerra”.<sup>7</sup> Es pensar el ser como límite, como fundamento de la existencia al igual que del *logos*; es pensar el ser escindido entre la existencia y la nada, entre la razón y la sinrazón, entre un mundo delimitado y un sinmundo que le acosa desde afuera de una tenue franja limitante.

Por supuesto que dicha pretensión llevó a Trías a explorar las distintas dimensiones del límite, las anteriores aproximaciones de otros autores (para los cuales el límite es una negación), al igual que esas otras significaciones de carácter óntico pero no ontológico. Justo lo que Trías buscaba con su propuesta del límite, pensar el ser en su radicalidad de fundamento. Ahora bien, para lograr ello, las cuatro disciplinas filosóficas que conforman la ciudad del límite (la ontología, la teoría del conocimiento, la estética y la filosofía de la religión), se ven marcadas y atravesadas por tres elementos constitutivos y fundacionales de la ontología del límite: el ser del límite, la razón fronteriza y el símbolo.<sup>8</sup>

En torno al ser del límite la razón fronteriza y el símbolo se mueven y tienen su participación. Es el “eje rector” en función del cual la razón fronteriza y el símbolo se emplean, ya en una correspondencia con él, ya en sus distintas dimensiones una vez desplegado en la *realidad* (parcelada y expuesta por lo cercos). En palabras de Trías,

el límite es, en mi propuesta filosófica, aquello (=x) en relación a lo cual se determina y decide el ser: el ser concebido como el ser mismo (*autó to on*), o como el genuino ser como ser (*to on e on*) buscado por Aristóteles. Yo llamo a ese ser ser del límite. No

---

<sup>7</sup> Eugenio Trías, *Lógica del límite*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>8</sup> Hablar sobre esos tres elementos implica una recreación de lo entendido por otras posturas en la tradición filosófica. Una revaloración de lo dicho y tratado que lleva a concebir a éstos bajo otras circunstancias. Una de ellas es la estrecha relación e implicación que tensan, tal como pensar al símbolo en complemento de la razón, y a ésta como efecto y derivación del ser del límite. Es en realidad una relación que va de cada componente hacia los otros dos, y éstos a su vez haciendo lo propio. Es quizá la relación conceptual más importante de su filosofía, en tanto se afinsa en ella y es posibilidad de estudio de distintos ámbitos.

basta con abrirse a una reflexión precisa sobre el límite en esa filosofía del límite. Lo propio, lo específico, lo diferencial de ésta radica en concebir el límite en términos ontológicos (y, como se irá viendo, topológicos), o en pensar el ser como ser del límite.<sup>9</sup>

Para lograr dar cabida cuenta de la determinación del ser como límite, éste se apoya en la razón fronteriza, que es la forma y configuración que asume bajo el lenguaje y la razón (dicho de forma general), desentrañando la significación y el sentido correspondiente al ser limítrofe; mientras que el símbolo es aquel y único que alcanza a dar cuenta por vía indirecta y analógica de *aquello misterioso* que excede al *logos* (visto como pensar-decir), y ya comprendido como razón fronteriza que no logra aprehender (ni conocer). Es el complemento para la razón fronteriza y la expresión del ser del límite que mejor refleja lo escindido de él, bajo la forma figurativa que alcanza el símbolo visto a su vez como unidad fraccionada desde su raíz. Y por tener esa condición de fractura y fracción, cuenta con una doble vialidad dirigida hacia el cerco hermético y hacia el cerco del aparecer.

Estas formulaciones y conceptos requieren mayor explicación, cuestión que es parte de la intención de este breve texto. De momento el símbolo y la razón fronteriza tendrán que esperar, para ver en los capítulos siguientes una explicación detallada y la relación que existe entre ellos a la luz del ser del límite. Por ahora con lo dicho en torno al *limes* y la pretensión de Trías buscada en él, así como lo enunciado del símbolo y la razón fronteriza, podemos pasar a centrarnos en el ser del límite y ahondar en él hasta donde la investigación de este capítulo primero lo precisa. Pero antes habrá que poner en claro de dónde parte Trías y enunciar un poco más contexto en referencia a aquello que responde el ser del límite (por su puesto que aquí, a lo sumo, son dos partes englobadas en la ontología y la filosofía de la religión. Otras áreas y otros

---

<sup>9</sup> Eugenio Trías, “Ciudad sobre ciudad (2001)” en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 1407.

ámbitos filosóficos como el ético o la estética que desde el ser del límite también tienen respuesta, no son considerados dentro de los propósitos del presente texto).<sup>10</sup>

## *1.2 Un punto de llegada: la metafísica*

Conviene señalar la importancia y dificultad que acarrea pensar e ingresar a la parte ontológica en la filosofía de los autores. En el caso de Trías no se entiende su propuesta sin la referencia a autores sobre todo del siglo XIX. Estamos pensando en Schelling, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche; Heidegger por lo que respecta al siglo XX; los referentes clásicos que son Platón y Aristóteles; y como caso especial, la dupla que conforman Kant y Wittgenstein en tanto piensan en el límite (con sus respectivas distinciones). Por lo que las líneas que siguen, dicho nuevamente, no pretenden profundizar en esta interesante *recreación* que efectuó Trías al pensar el ser. De manera que este no es el lugar para un estudio a fondo de la ontología del límite, sino apenas una aproximación a ella que nos permita adentrarnos y sirva de pauta para los temas de los siguientes capítulos. Por ahora enfoquémonos en lo dicho por Trías, adentrándonos hasta donde nos sea posible en esta fecunda ontología del límite.

El autor Fernando Pérez-Borbujo al tratar las condiciones de posibilidad de la ontología triasiana y más específicamente la metafísica del filósofo barcelonés, nos habla de una metafísica de la voluntad. Metafísica que asume

---

<sup>10</sup> Quedará para otra ocasión la exploración de lo ético pero sobre todo de lo estético, y en particular su relación con lo metafísico. El mismo Trías escribe acerca de la relación entre la estética y la metafísica lo siguiente: “ha sido siempre para la estética la señal de salida de mi orientación disparada hacia la metafísica. O ha sido la red que me ha permitido balancearme en un ámbito de experiencias bien conocidas y caracterizadas. [...] Todos mis libros son como exhalaciones procedentes de esa inmersión estética en la cual parecen naturalmente moverse como en su elemento propio”. Eugenio Trías, *El árbol de la vida*, Barcelona, Destino, 2003, p. 181.

de lleno la muerte de Dios, pero de acuerdo a lo que entiende por ser es que se abre a un nuevo espacio, más que encontrar una “muerte” en su discurso y lo que atiende en él. Esta metafísica de la voluntad toma lugar en el siglo XIX en los filósofos antes mencionados de este período (con la excepción de Hegel), marcando un giro respecto a la metafísica de la presencia de corte medieval:

hacía falta que aconteciese un giro de la metafísica del ser a la metafísica de la voluntad, de la presencia a la ausencia, de lo visto a lo sentido o presentido. A partir de este giro el ser es entendido, como ya viera Schelling [...], como voluntad: todo ser es querer. El ser no es presencia eterna, patencia de un yacer o permanecer, el ser es un porfiar, un anhelar, un querer. Todo ser es un ejercicio del querer, un moverse hacia, un tender, un llegar a ser (*ein Werden*). Schelling no tendrá el menor reparo en afirmar que lo propio de todo ser, en el orden de la existencia, es devenir.<sup>11</sup>

Giro de la metafísica que a su vez repercute en Schopenhauer, sólo que de una forma “apabullante” puesto que la voluntad vista por él, en su insistencia por afirmarse termina produciendo dolor y sufrimiento: de modo que el ser desde esta visión es dolor. Ya que el control ejercido por él llega a dominar al hombre por las vías más inmediatas que son los deseos y las pasiones. Por lo que hay que encontrar los medios o paliativos para aquietar esa rueda de Ixión que es la voluntad –ya en el arte, ya en la ética. Pero sobre todo en el conocimiento de la voluntad,<sup>12</sup> a propósito de lo cual Pérez-Borbujo se plantea si esta postura de Schopenhauer no es un retroceso respecto a Schelling, para el cual, “en la línea de la tradición, ‘el entendimiento es la voluntad en la

---

<sup>11</sup> Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza. En torno al pensamiento de Eugenio Trías*, Barcelona, Herder, 2005, p. 347.

<sup>12</sup> En palabras de Schopenhauer, “nosotros, que no perseguimos aquí el hilo de los fenómenos del tiempo, sino que como filósofos intentamos indagar el significado ético de las acciones y adoptar éste como la única medida para lo significativo e importante, ningún temor ante la trivialidad de la mayoría nos impedirá confesar que el mayor, más importante y más significativo fenómeno que puede mostrar el mundo no es el de quien lo conquista, sino el de quien se sobrepone a él, lo cual de hecho no es otra cosa que la silenciosa e inadvertida vida de un hombre del cual abandona y niega esa voluntad de vivir que lo llena todo, lo impulsa todo y tiende hacia todo, de un hombre cuya libertad sólo se manifiesta en él merced a un obrar que es justamente el contrario del habitual”. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Alianza, 2010, p. 660. Esto es, pone en marcha la inteligencia que devela el actuar “originario” con el que procede la voluntad, al punto que su conocimiento le permita negarla o aquietarla.

voluntad' de modo que todo querer es un querer saber, una aspiración al esclarecimiento del propio querer, hacia la luz y la forma".<sup>13</sup>

Será hasta Nietzsche cuando ambas posturas se destraben y encuentren en el engranaje de la *creación*, una salida a esta metafísica de la voluntad. En primer lugar porque como es bien conocido, la voluntad en Nietzsche es una afirmación, mas es una afirmación que va preñada de poder. De manera que esa salida o punto de fuga que es la creación, arroja otra posibilidad (u otras) para el ser como voluntad.

El verdadero poder de la voluntad consiste en alcanzar un mundo de singularidades que implementen el deseo de donación, de gracia, de piedad. [...] La 'metafísica del artista' entroniza la creación libre de una voluntad que no quiere por el prurito de la reflexividad pura, querer por querer, sino que quiere querer para crear, es decir, para dar vida a singularidades, a verdaderas obras de arte, que en sí mismas son para la voluntad la encarnación de aquello que está por encima y más allá de todo querer.<sup>14</sup>

En segundo lugar, porque lo que permea a la voluntad es la acción, acción como actividad creadora. Que como se puede leer, con la creación esas "obras de arte" son en realidad complemento de la voluntad en tanto la manifiestan más allá de un querer por inteligencia consiente; ahora hay una clara intención en esa gracia y donación que la voluntad asume como creadora. Es, pues, el ser redirigido con otro sentido u otros sentidos,<sup>15</sup> según se vayan descubriendo las fuerzas que le impelen y motiven a éste.

Ahora bien, si como nos señala Pérez-Borbujo que esta metafísica de la voluntad funge como condición de posibilidad de donde parte Trías, convendría poner en claro desde ahora qué entiende o toma el filósofo barcelonés por metafísica. En *Lógica del límite* encontramos con la siguiente definición:

---

<sup>13</sup> Fernando Pérez-Borbujo, *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, Barcelona, Herder, 2007, p. 160.

<sup>14</sup> Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza*, op. cit., pp. 351-352.

<sup>15</sup> Entendiendo sentido como lo expresa Deleuze en su ya clásico texto *Nietzsche y la filosofía*. Donde al sentido subyace una fuerza que es "apropiación, dominación, explotación de una porción de la realidad". Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2012, p. 10. Y según la fuerza que se manifieste, así mismo será el sentido de la voluntad. Porque la que puede es la fuerza, pero la que quiere es la voluntad, como lo remarca Deleuze en el mismo texto.

Un ponerse o situarse fuera, más allá, allende o aquende, antes o después, es decir, en el exterior en relación con algo que nace o surge, con cierta natividad o nacimiento, o surgimiento y fundación, o generación y concepción (*physis, phyein*). Metafísica es la determinación de un lugar externo a cierto surgimiento que permite, desde fuera, orientar, determinar, decidir, plasmar y dar forma y fin a éste. Esa exterioridad determina el sentido y el destino de ese pensar (metafísico) que, por vocación y tradición, se sitúa fuera (de lo físico, del mundo) con el fin de fundamentarlo (crearlo), darle forma (plasmarlo como mundo, como *kosmos*), darle un fin, de antemano visible y previsible. Metafísica significa, pues, pensamiento de afuera, que se produce fuera, fuera del mundo y fuera también del lenguaje, en una exterioridad en la que se supone que se instituye el verdadero *logos*, el verdadero pensar, es decir, el pensar metafísico. Esa exterioridad respecto al mundo y al lenguaje es la característica fundamental del pensamiento metafísico.<sup>16</sup>

Trías participa de esta definición en su filosofía, mas hay que matizar algunos puntos. En primer lugar, esa característica que se supone fundamental, la cual instituye al *logos* como verdadero, dentro de la filosofía del límite no es así. Ya que en el *logos* no reside la verdad, ciertamente, éste cuenta con su espacio propio que va desde el cerco del aparecer hasta el cerco hermético; pero no se puede hablar que sólo en uno de ellos radique el verdadero *logos*. De hecho para Trías la verdad no se encuentra en el *logos*, no se habla de un verdadero *logos*. Cuando se habla de verdad se hace en el sentido estricto que este concepto conlleva.

En lo que sí coincide con tal concepción tradicional de metafísica, o más que coincidir, sí se hace partícipe de ella dándole un lugar en la filosofía del límite, es en considerar y pensar eso que se sitúa afuera. Fuera del mundo y por lo tanto fuera del lenguaje y la razón. Un afuera que se presenta misterioso en parte porque con el lenguaje y la razón (sus categorías), no se tiene un acceso a ello, pero también porque en sí mismo ese afuera se sustrae a un reconocimiento pleno que lo debe en exposición. Lo metafísico es desde esta filosofía el misterio que surge como contrapartida de lo físico y que toma como origen aquello que también hace a lo físico: el límite, el ser.

---

<sup>16</sup> Eugenio Trías, *Lógica del límite*, op. cit., p. 279.

De hecho Trías no duda en llamarse a sí mismo un filósofo tardío por el corte que asume su filosofía, y de donde parte la misma.

Yo me siento un filósofo aparecido de modo tardío, no un filósofo posmoderno pero sí tardío, en el sentido de que, como el enano de Newton, intento ponerme en hombros de gigantes, de verdaderos titanes que han desbrozado el terreno del pensamiento por la vía crítica. [...] Yo creo que hay una cierta necesidad histórica, aunque no unívoca, que conduce mi propuesta filosófica; no es la única respuesta posible, pero sí, de cierta manera, constituye una posibilidad que abre la propia circunstancia histórica. Si alguien quiere elaborar un pensamiento crítico, no ingenuo, hacia un horizonte ontológico o metafísico (no entro en este momento en distinciones entre ontología y metafísica), en el contexto mundial actual, es muy plausible que la resultante sea la *filosofía del límite*, porque el límite tiene esta peculiaridad, es un concepto crítico que procede de tradiciones de corte kantiano y de Wittgenstein (con su giro lingüístico). Pero al darle a esta propuesta filosófica mía esta especie de vuelco o giro ontológico –que es la peculiaridad de la propuesta que hago– adquiere una significación de propuesta de época, muy del tiempo, el tiempo al que me corresponde responder, de manera que puedo desde ella arrojar luz sobre grandes temas de la filosofía, pero desde el contexto actual.<sup>17</sup>

Considera su filosofía de corte tardío, sí, pero no por ello menos válida que otras iniciativas o auténticas propuestas filosóficas. Sino al contrario, como un gran esfuerzo por enfrentar y afrontar el presente en sí mismo; pero también ante propuestas ya agotadas del discurso moderno, e incluso otras que tienden hacia lo posmoderno. Siempre partiendo desde una tradición y asumiendo las consecuencias de ésta, como el cierre a la metafísica con la sentencia “Dios ha muerto”.

Y es que esta sentencia repercute de tal modo que el camino para la filosofía parece cerrarse por la vía de la metafísica. Trías es consiente de ello, mas busca reabrir un sendero para poder pensar ese espacio externo al mundo. Por supuesto, entendiendo la muerte de Dios en el aspecto filosófico y cultural, como aquello que conlleva a un nihilismo; asentado en el mundo y en lo externo a éste, repercutiendo en ambos. Siendo precisamente en ello donde Trías busca repensar la tradición y no abandonarla, es decir, no se conforma

---

<sup>17</sup> Mario Teodoro Ramírez, “Filosofar en el límite (entrevista)”, *Devenires*, Morelia, México, N° 4, (julio 2001), pp. 11-12.

con un nihilismo como tampoco lo hace con los discursos de la modernidad o de la posmodernidad.<sup>18</sup> Y para ello, para poder pensar el mundo y lo ajeno y extraño a éste, Trías se remonta hasta el concepto clave de la tradición filosófica en occidente: el ser, pensado desde la ontología y la metafísica.

Y es entre ambas disciplinas filosóficas donde los autores antes mencionados se relacionan y toman lugar. Por un lado está Platón y Aristóteles que, sobre todo el segundo, deja en claro que hay una ciencia del ser en tanto que ser; se encuentran los filósofos del XIX que entienden el ser como voluntad después de haber pasado por una igualdad con el Dios de la revelación. Donde los atributos que tenía del ser, pasaron a Dios hasta llegar a identificarle como el fundamento. Posterior a la muerte de Dios (desde la sentencia nietzscheana), Heidegger replantea la cuestión de pensar al ser en tanto ser, de no identificarle con lo óntico como tampoco con lo teológico. Y de esta fuerte tradición –con sus críticas internas propias y sus replanteamientos– es que Trías cava hondo entre la metafísica y la ontología para pensar el ser.

Por un lado la metafísica de la voluntad pone, pues, sobre la mesa una cuestión no referida antes en la comprensión del ser; por otro lado, se retoman las “indicaciones” de los clásicos griegos de pensar al ser en tanto que ser. Y

---

<sup>18</sup> Martínez Pulet señala que el desacuerdo de Trías con la posmodernidad “está en la idea que él tiene de la filosofía. Para él, la tarea (inmensa, titánica) de ésta es, ante y sobre todo, arriesgar una lectura, una ‘propuesta’ (un lanzar adelante) de los grandes interrogantes, no que angustian al ser humano –como insiste cierta forma de filosofía– sino que definen su misma humanidad o que fundan el espacio ontológico mismo (trágico) de la experiencia humana y la totalidad del universo sistemático”. José Manuel Martínez Pulet, “La filosofía del límite como filosofía de nuestro tiempo: El debate con la posmodernidad”, en Jacobo Muñoz (coord.), *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 113. Al punto que no basta con “diluir” las interrogantes y las respuestas posibles o evadir una reflexión de “carácter total”, que las afronta con la espera de atender al tiempo actual; como tampoco el soslayarlas por pertenecer o participar de “discursos retrógrados” como son tildados los metafísicos. Que al parece de autores como Gianni Vattimo mejor sería andar con un “débil comienzo” o con esa *chance* de apertura para responder al tiempo actual. Misma que a su parecer se sostiene por estar alejada de la metafísica, pero nótese que se la entiende como una estructura pesada y fundadora, que en su inmovilidad restringe tanto al hombre como al ser, no cediendo espacio al pensamiento para elegir entre las posibilidades que la llamada condición posmoderna ofrece. *Cfr.*, Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 2002.

como punto aparte, la reflexión de Kant y Wittgenstein sobre el límite (aunque visto de forma negativa), fungirá como enlace con los puntos anteriores: entre una metafísica redefinida que abre espacio a la reflexión y crítica en tanto ahora se aparece bajo un nuevo eje que es la voluntad (no vacua ni formal, aunque sí entendida desde un plano inmanente, contrario a lo postulado por aquella metafísica a la que hace referencia la sentencia nietzscheana de la muerte de Dios, y que es continuada por otros autores como Vattimo). Y bajo una ontología que asume como objeto y centro al ser, pero ya librado de los añadidos teológico-divinos que le atribuían una igualdad con el Dios revelado; un ser que adquiere movimiento con la historia y se va reflejando en ella. El “ser entendido de este modo, es, al decir de Wittgenstein, un suceso, un acontecimiento, un hecho. Todo lo que es acontece, sucede. El ser es lo propio de aquello que ha acontecido, sucedido. Esta identificación entre ‘ser’ y ‘suceso’ es la base misma sobre la que se plantea una metafísica que ha devenido ontología”.<sup>19</sup> Esta comprensión del ser no es la más radical, como más adelante podrá observarse.

### *1.3 Prefiguraciones sobre el límite*

Se ha hablado hasta ahora de cercos y se ha referido de forma muy somera lo que son y lo que implican; lo que conllevan y lo que albergan. Se ha dicho que son tres, el cerco hermético, el cerco fronterizo y el cerco del aparecer. El primero responde a lo que desborda el mundo; el segundo se instala en aquello que hace o posibilita poder hablar de un mundo y un sinmundo; el tercero propiamente es el mundo entendido como naturaleza pero a su vez como

---

<sup>19</sup> Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza, op. cit.*, p. 355.

mundo dotado de lenguaje y razón (que se encarnan en los individuos). En torno a ellos hay un concepto que les une, relaciona, implica, diferencia y los distingue: éste es el límite, Idea eje que atraviesa la filosofía de Eugenio Trías. Y es precisamente por medio del límite como función delimitante (hasta ahora), que podemos proceder la indagación en esta exposición.

Lo primero que debemos traer a cuenta son señalamientos claves de Kant y de Wittgenstein, asumidos por Trías, en torno al límite. Para el filósofo de Königsberg se elevaba a primera necesidad el aceptar un límite, que ya lleva de suyo toda investigación humana. Idea que remitía, en primera instancia, a un conocimiento generado por la experiencia y en la experiencia; con lo que se ponía en problemas, de lleno, a lo que estuviese más allá del fenómeno, como el objeto de la metafísica. Sin embargo, Kant buscaba ir más allá de ello. No obstante, si se respondía que el conocimiento racional era posible con la metafísica se incurría en el problema de cómo justificar a ésta. Por lo que la explicación se hace hacia más intrincada, dado que Kant nos dice que en todos los humanos hay naturalmente una disposición hacia la metafísica.

Mas como él mismo ya concluía a la metafísica como ciencia que no es posible, hace un “cambio de método” (revolución copernicana) y se decanta por una “metafísica nueva” que se encierra en los *límites* de la razón misma. Digamos que era la vuelta de la razón sobre sí; ya no era el ir naturalmente, sobre la experiencia o buscar en ella, sino quedarse en sus recursos. O en otras palabras, no buscar en los objetos sino en los sujetos el conocimiento, siempre antes de ir a plantearle una legalidad a la naturaleza.

Ahora bien, tal como Kant planteó la imposibilidad de la metafísica es

precisamente ahí donde encontramos lo que él nos enuncia entorno a los límites de nuestro conocimiento. Esto es, el no poder conocer lo que está más allá del fenómeno. Por ello la importancia de primero ponerle o saber los límites de la razón para posteriormente ir hacia el fenómeno. He ahí donde lo especulativo sólo toma sentido en la razón y no fuera de ésta; por lo que toda vez que es así, entonces puede ir la experiencia, pero pretender estar más allá de lo que la experiencia misma nos puede proporcionar, o sea, lo suprasensible, ya no es tarea de la razón. Estableciéndose con ello, una idea de límite como función delimitante, acotadora entre lo que se puede conocer positivamente y lo que está más allá o excede al fenómeno.

Wittgenstein por su parte nos dice: “*los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*”.<sup>20</sup> Mientras que Kant bajo un proyecto filosófico se planteó cuatro preguntas claves a resolver, y entre ellas una fundamental daba por hecho un supuesto importante, el límite (en su caso hablamos de un límite para reconocerle en la investigación del conocimiento: a qué podemos acceder y a qué no, o en otras palabras, qué nos está dado conocer); en Wittgenstein la idea de límite<sup>21</sup> abarca más aspectos y tiene más implicaciones, justamente derivadas de la proposición citada; aspecto con el cual Wittgenstein es más radical al pensar un límite.

Ello por los elementos que implican ese límite: la estructura de la realidad, el lenguaje y el pensamiento mismo. Es decir, sentar las bases de todo aquello que se puede decir, pero nunca en “un decir sin más”, sino un decir con *sentido*. Y si reparamos más en ello, nos daríamos cuenta de que ese decir con sentido lleva en sí mismo una crítica a la tradición filosófica. Mas

---

<sup>20</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2009, p. 111.

<sup>21</sup> Estamos hablando de Wittgenstein sólo en lo referente a su *Tractatus*, que es la obra del autor vienés que más calado tiene en Trías.

expliquemos en qué consiste el sentido para el joven Wittgenstein: las proposiciones y por tanto también los pensamientos refieren algo del mundo, esto es, un estado de cosas determinado; las proposiciones o medios del pensamiento pueden anclarse en la realidad (lo que para Wittgenstein es el espacio lógico). De manera que el lenguaje se juega en esas proposiciones, puesto que el pensamiento, el lenguaje y la realidad poseen una estructura, que en realidad es análoga.

Si los límites del lenguaje significan los límites del mundo, se delimita qué es lo que se puede decir y la forma en que esto se puede hacer. Justamente porque la noción de límite que estamos trayendo aquí es una noción filosófica “urgida y necesitada” de poner las cosas en orden. Nos dice el joven Wittgenstein que el objetivo de la filosofía es precisamente la clarificación de los pensamientos. Y para lograr ello el medio está en el lenguaje. Sin embargo, el límite queda volcado hacia una sola parte, hacia un sólo aspecto que centra de lleno sus esfuerzos en lo que el mundo es y cómo se puede referir mediante el lenguaje. Ya que como nos dice en el prólogo al *Tractatus*,

el libro quiere, pues, trazar un límite al pensar, o más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable). Así, pues, el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo.<sup>22</sup>

Punto este último de toque entre la postura de Kant y él. Donde ambos denotan conciencia respecto a lo que se escapa y no es asequible cual fenómeno que se manifiesta y puede ser conocido o referido por el lenguaje. Se indica en las palabras de Wittgenstein la constitución del límite en dos variantes; se es límite de un algo pero a su vez a éste se le deja fuera de otro algo de lo cual no participa en tanto el límite se alcance o se interponga. Siendo por ello que se ha

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 47.

venido diciendo de sus posturas, al pensar en un límite, la negación con la cual el límite resulta dotado: una forma donde priva una constrictión y acotamiento, sobre todo, respecto a lo que se denomina mundo, en una salvación respecto a lo que es su contrapartida (nombrada por Trías como el sinmundo).

¿Pero más allá del límite, tanto de lo que se puede conocer como de lo que se puede nombrar, lo que hay es absurdo? ¿El límite queda restringido a ser una función de clarificación, de mantener espacios diferenciados? Pues, no, en ello radica una de las novedades de Eugenio Trías: pensar el límite de forma radical, como fundamento y no como función ni visto de forma negativa. De ahí que Trías haga por clarificar lo que se entiende por ser, o se ha entendido por el mismo en la tradición filosófica, para luego pasar a su propuesta-recreativa de dicho concepto.

Ahora bien, ambas posturas por concebir una idea de límite de forma negativa no demeritan la postura de sus autores, al contrario, en los contextos en que se llevó a cabo tal concepción, la filosofía se vio reforzada en la crítica. Ciertamente, sobre la metafísica cae una crítica muy fuerte, casi una censura que la orilla al silencio y a alejarse de la posibilidad de hacerse patente en un discurso. Trías es consiente de eso y lo resalta al señalar algunos puntos que endurecen la vía crítica argumentativa de lo entendido por filosofía a partir de la modernidad.

La filosofía moderna posee como rasgo diferencial la exigencia de anteceder a toda reflexión sobre la cosa una previa elucidación crítica respecto al lugar en y desde el cual puede acaso plantearse el posible despliegue metafísico. [...] 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.

La cual exige un autoesclarecimiento del propio conocimiento, un adentrarse con el conocimiento en el propio conocimiento, o un mostrarse el ámbito y confín mismo del decir en y desde el propio decir, de manera que puedan trazarse desde dentro los límites y los alcances del conocer o del decir, condición todo ello de que pueda o de que no pueda legitimarse la incursión, el despliegue y desarrollo del decir o del conocer de lo que se halla más allá de esos límites.

Se trata, pues, de que el propio conocimiento o el propio lenguaje muestren, desde sí mismos, desde dentro de su propia sustancia gnoseológica o lingüística, los alcances y los límites dentro de los cuales pueden ser legítimamente usados, es decir, el cerco gnoseológico o lingüístico en el seno del cual puede haber conocimiento y hablar con sentido, indicándose, asimismo, aquel ámbito allende el confín en donde el conocimiento incurre necesariamente en antinomias y paralogismos, y el lenguaje en proposiciones carentes de sentido.<sup>23</sup>

Por lo que lo conocible (en el sentido estricto del término), y lo decible (con sentido según lo que se dispone en las formas lingüísticas aceptadas), se presentan a su vez como un límite, es decir, lo que exceda a sus condiciones y sus posibilidades pasará, acto seguido, a un ámbito extraño y hostil. Extraño por no asemejarse a lo conocido donde la palabra le carga de sentido siempre y cuando le pueda aprehender (estamos pensando básicamente en un terreno fenoménico); hostil porque a su vez se retrotrae y oculta ante las formas del conocimiento y del decir.

Trías maneja al mundo como límite mismo y propio de aquello que se puede concebir en terrenos de conocimiento y palabra con sentido (siguiendo estas perspectivas), debido a que solamente en el mundo hay tales. Cuestión que recae, de hecho, en el cerco del aparecer en cuanto a lo que éste es, lo que alberga y lo que acota. Sin embargo, por ahora no entramos a explorar la noción de los cercos de Trías, por ahora queremos resaltar un concepto que es previo y menos elaborado que el cerco, en tanto designa de manera más “libre” aspectos de la realidad (dicho de nuevo, parcela en tres cercos). Por *ámbito* Trías entiende “todo aquello que puede significar un marco de referencia estricto de alguna experiencia, *independientemente de que en ello pueda o no alojarse algún orden de sucesos o aconteceres*”.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Eugenio Trías, “Los límites del mundo (1985)” en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 740.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 885. Las cursivas son nuestras.

Lo que quiere decir lo siguiente: hablar de ámbito es hablar antes de un mundo; hablar de mundo es hablar de conocimiento y lenguaje, en una palabra, de interpretación.<sup>25</sup> Pero hablar de ámbito es referir una instancia más elemental y primaria que aún no se ha visto sobrecogida por las construcciones de los individuos en su condición de habitantes; mas hay que decir del ámbito, visto así, en la posibilidad que se convierte al ser “facilitador” de la emergencia del mundo. Sin embargo, hay otro sentido para ámbito en tanto la reflexión se extreme y se lleve a su máxima tensión, a saber, el ámbito “que se abre más allá de lo físico y del mundo es, ni más ni menos, el ámbito de todo aquello que bajo ningún concepto puede darse ni suceder como experiencia, ámbito en el cual no puede bajo ninguna razón haber ni habitar ningún mundo, ámbito de lo imposible o del sinmundo”.<sup>26</sup>

De manera que el ámbito es para el mundo como también lo es para el sinmundo. Sin embargo, hay una gran distancia marcada entre ambos por un límite que se erige en su disyunción y conjunción, aunque hasta este punto, la conjunción se encuentra en estado latente. Y sólo será posible verla efectuada bajo otro pensamiento, bajo otra noción de límite. Pues, este límite como función permite, sí distinguir lo que de hecho es propio de uno y otro, sus respectivas categorías y medios bajo los cuales se puede tener acceso, o al

---

<sup>25</sup> A propósito de una reflexión-interpretación de Trías sobre la Tesis 11 sobre Feuerbach de Marx, en *La aventura filosófica* nos encontramos con un oportuno guiño en torno a qué entender por interpretación, por parte de nuestro filósofo: “es importante que la palabra *interpretación* sea correctamente entendida. El intérprete (y debe tomarse el término en su acepción musical o teatral) jamás se coloca en una actitud pasiva y resignada respecto al texto del mundo o a lo que podría llamarse la ‘prosa’ del mundo. El intérprete se coloca ante el texto mundano en una actitud activa y productiva (poiética, es decir, poética, de *poiesis*, producción, creación, poesía). Pero el intérprete se sitúa a la vez en una actitud radicalmente receptiva respecto al texto del mundo. Su actitud es, pues, activa y receptiva.

El intérprete no es un sujeto pasivo respecto al texto del mundo sino sujeto receptivo y pasional. Es sujeto receptivo por cuanto el texto del mundo le viene dado, le ha sido destinado. Acepta y acoge el texto del mundo como un dato o como un destino. Pero el intérprete sabe responder activamente a ese destino”. Eugenio Trías, “La plaza y su esencia vacía” en *Creaciones filosóficas I*, Barcelona, Círculo de lectores / Galaxia de Gutenberg, 2009, p. 681.

<sup>26</sup> Eugenio Trías, “Los límites del mundo (1985)” en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 886.

menos, noticia de ellos (esto pensando sobre todo en el segundo sentido de ámbito). Pero más allá de ello lo que resulta es el señalamiento de Wittgenstein con respecto al sentido en la palabra, donde sólo hay sentido si se mantiene dentro de los límites del mundo, y carece de éste a penas se busque acceder a ese otro ámbito que radica allende la frontera.<sup>27</sup> Habremos de ver más adelante si hay o no posibilidad de hablar del sinmundo sin caer en el sin sentido, o mejor dicho, si hay una aproximación hacia ese ámbito trascendente que no sea desde su origen un absurdo y un paralogismo

#### *1.4 El ser como suceso: la proposición ontológica*

Preguntémonos ahora qué hace diferente al mundo del sinmundo, además de lo ya dicho respecto al lenguaje y el conocimiento. Exploremos qué acontece dentro de él, mejor aún, cómo es que se da o presenta el ser en él. Aclarando desde ahora, que lo que se dice como ser en esta parte no es el ser que Trías aborda y conceptualiza como ser del límite. Es en realidad una derivación de este último que ancla en un espacio delimitado como mundo, que a su vez tiene sus juegos internos entre lo fenoménico y el sujeto que puede dar cuenta de ello. Mas andemos por partes.

Trías para hablar de mundo parte de una consideración moderna establecida por Descartes, a saber, el método. Recorre al inicio de *Los límites del mundo* programas filosóficos donde el método se muestra claramente en su despliegue, por ejemplo, la *Fenomenología del espíritu*. Caracteriza y detalla elementos que debe contener el método, como la pregunta rectora que

---

<sup>27</sup> Visto en contra partida hay un resultado similar, pero por ahora se nos presenta la dificultad de ejemplificarlo dado que no hemos abordado expresamente “el posible contenido” de ese otro ámbito; apenas nos hemos limitado a enfatizar que hay algo más allá del mundo, su contrapartida.

pregunta por lo que puede conocerse o decirse. “El método debe conducir a que el sujeto gnoseológico o lingüístico desvele o muestre, a sí y desde sí, el ámbito de su poder, dándose a sí mismo el trazado proyectivo de un recorrido escalonado y por etapas al fin de cual pueda, desde el interior de la exploración, determinarse un límite o confín que permite especificar el cerco”.<sup>28</sup> Y para poder determinar lo conocido y lo decible, se ha de cifrar el papel del sujeto gnoseológico o lingüístico que a su vez también es parte del método.

Ahora bien, el papel que juega el sujeto gnoseológico dentro de los programas filosóficos de la modernidad se encuentra en la conocida dualidad sujeto-objeto. Sin embargo, Trías en la revisión y crítica que hace de estos programas no está de acuerdo con seguir manteniendo tal dualidad. Por lo que se remonta sobre los postulados de la ciencia, en específico, aquellos concernientes con la perspectiva relativista. De la cual remarca la anulación que hace sobre concebir un objeto físico en solitario, bajo coordenadas de espacio y tiempo absolutos; como también lo hace con el correlato del objeto físico que es el sujeto, mismo que es pensado no en su forma solipsista, sino en su disposición ambigua y peculiar de sujeto epistemológico.

Lo que se da es, en su origen mismo, como dato primero y radical, un conjunto interconexo de sucesos físicos cada uno de los cuales constituye potencialmente, a la vez, un modo propio de percibir; cada uno de ellos provisto de un esquema-temporal desde el cual, y a partir del cual, puede determinar medidas, fechas, pesos, longitudes y velocidades.

Se trata de una pluralidad, radicalmente afirmada, de sucesos que son propiamente y con todo rigor y derecho sujetos de percepción y de potencial conocimiento, independientemente de que se alojen en la supuesta rigidez geocéntrica o antropocéntrica de nuestras condiciones humanas de conocimiento.<sup>29</sup>

Mientras que a su vez el sujeto, ante esta pluralidad de sucesos físicos, se comporta de igual manera, es decir, se corresponde (sin hablar aquí en sentido

---

<sup>28</sup> Eugenio Trías, *Lógica del límite*, op. cit., p. 745.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, pp. 868-869.

estricto de una correspondencia por *adequatio*) con ellos y por tanto no se habla de un sujeto, sino de varios. La pluralidad de sujetos vista desde la perspectiva relativista se acerca a la pluralidad de sucesos físicos que *acontecen*.

Si bien el cambio recae en mayor medida sobre el sujeto epistemológico, o siguiendo lo dicho, sobre los sujetos epistemológicos, más que en objetos, podemos decir ahora el cambio principal y central que se deriva de ello: el conocer no significará ya la aprehensión de un objeto por parte de un sujeto que goza de posición privilegiada y que “espera” ser conocido. En palabras de Trías,

conocer no significa ya el encuentro de un objeto físico con el sujeto ante el cual éste comparece, sino el encuentro entre diversos sucesos físicos que son objetos virtuales, y que interactúan dentro de un campo en el cual, en razón del ajuste o la coordinación de sus esquemas perceptivos y conceptuales, [...] pueden hallar ciertas cláusulas de acuerdo dentro de un continuo espacio-temporal en el seno del cual cabe especificar ciertos intervalos como magnitudes de coordinación entre las diferentes perspectivas.<sup>30</sup>

De manera que ahora toman lugar los sucesos o acontecimientos físicos a nivel conceptual. Se posicionan, por decirlo con el canon clásico, de forma activa al igual que los sujetos; más aún, intervienen en el conocer y su proceso originando con ello una multiplicidad de perspectivas y esquemas, negando a todas luces lugares únicos y absolutos. Lugares que eran entendidos como los “recintos” donde se albergaban los datos a conocer por parte del sujeto que los esclarecía.

Lo que hay dentro y en el mundo son sucesos, acontecimientos. Lo que se da en el mundo es un ser aconteciendo, un ser deviniendo. De tal mundo se pueden decir o predicar, según la perspectiva relativista abordada desde su flaco epistémico (visto y dicho a grandes rasgos), varios mundos. Ello según en

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, pp. 869.

el modo en que se presente la experiencia que ha quedado abierta a las posibilidades tanto de los objetos físico como de los sujetos epistémicos. Al punto que el ser se capta en los acontecimientos, o dicho más precisamente, el suceder o acontecer discurre en tres órdenes y es conceptualizado, según nos dice Trías, del siguiente modo:

El orden del suceder físico que corresponde al puro cerco o coto, en el cual se produce la materia como la sustancia que a dicho orden corresponde; el orden del suceder pasional, cuyo lugar podría llamarse el alma, es decir, lugar de emociones, sentimientos y pasiones, y, por último, íntimamente ligado a este segundo orden, aunque susceptible de diferenciación en tanto que orden de suceder, el orden propio de la inteligencia racional-lingüística, que tiene su sede en la inteligencia y su sustancia en las proposiciones lingüísticas.<sup>31</sup>

Distinción y diferenciación que data dentro del mismo mundo en torno al cual hemos estado tratando, podríamos decir, el mundo del suceso, el mundo que tiene por ser un suceder. Que va desde lo más elemental que son los sucesos físicos de la materia, pasa por el acontecimiento propio que va experimentando el sujeto en las pasiones (sujeto fronterizo desde la filosofía del límite), hasta el orden de la inteligencia racional-lingüística que tiene como reflejo más patente y claro, el suceder de lo histórico. En suma, el ser como acontecimiento siente y encarna el paso del tiempo y el discurrir en el espacio; lo que hay es acontecimiento o suceso, es devenir desde la materia hasta devenir del mundo histórico, en una palabra, de la existencia.

En la filosofía del límite se habla de una ontología dualista, puesto que define una dualidad de ámbitos, ya para el mundo, ya para el sinmundo. Sin embargo, difiere de ontologías dualistas como la Platón, justo porque no habla de dos mundos, sino de dos ámbitos. Ahora bien, los ámbitos se distinguen por la frontera o límite que distingue al mundo del sinmundo. Aunque para hablar

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 887.

de ellos, no hay que remitirnos a la ontología, sino a la topología que es donde toman parte del discurso. Sobre ella iremos en el apartado siguiente.

Recordemos lo entendido por ámbito donde se decía que era aquello susceptible de “significar una marco de referencia estricto de alguna experiencia”, y donde remarcábamos que ello podía ser así, “independientemente de que en ella pudiera o no alojarse algún orden del suceder”. Hemos de ser enfáticos a este último aspecto: este mundo es el orden del suceder, es el mundo que sucede y acontece arraigado en un ámbito; además de albergar referencias estrictas de experiencia que desembocan en pasiones o conocimiento. Eugenio Trías insiste sobre esto: “Lo que hay se da en el modo del suceder. Lo que hay es todo lo que puede suceder. Naturaleza es el conjunto de todo lo que puede suceder”.<sup>32</sup> Y si ese suceder puede ser experimentado, como de hecho es dentro del coto del mundo, se habla de mundo por experiencia. Mientras que “el suceder es la categoría verbal que constituye el comienzo absoluto de cuanto pueda decirse respecto a lo que hay (de toda ontología). Su correlato nominal es el suceso”.<sup>33</sup>

Porque para poder hablar de mundo o incluso de un sinmundo (que arraiga a su vez en el ámbito, podemos decir, en el que le pertenece desde la definición que no excluye lo que no pertenece al orden del suceder), ha de tenerse en claro qué es el mundo, sus posibilidades y límites. Y eso es sobre todo lo que Trías explora en *Los límites del mundo*. Pero es momento de preguntarnos y enlazar lo dicho hasta aquí, respecto al ámbito, al mundo, al límite y al ser como suceso (que es lo que hay y se da), con el ser del límite. Dado que esta filosofía sí se pregunta por un fundamento, y bien podemos

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 924.

<sup>33</sup> *Ídem.*

preguntar si ese ser como suceso que se encuentra enmarcado en un coto tiene en sí mismo su fundamento o se lo debe a algo más.

La respuesta ya se habrá ido previendo, y en efecto, el ser como suceder no tiene en sí mismo su fundamento, no se fundamenta así. Por lo que ya no se abordará la ontología, constituida desde la experiencia que además es de un sujeto. Porque hablar de fundamento implica ir más allá del mero fenómeno susceptible de ser conocido y verbalizado. Implica dejar el método con el cual se fueron implantando los programas de la modernidad, que al final de su recorrido, mostraban los “resultados” de la búsqueda llevada con él. Ahora hay que ir no a una búsqueda, sino a un hallazgo, es decir, liberarse de las determinaciones espacio-temporales atravesadas por el devenir, para hallar lo que es un paso antes a éstas; lo que es y hace que el mundo de los fenómenos y el sinmundo sobrecogedor, sean. En una palabra, dirigirse a lo más radical y puro que es el fundamento.

Podemos decir que ahora nos internaremos en el corazón y sustento de la ciudad del límite. Ello en tanto se entienda la referencia al corazón de la filosofía del límite como eso que en su latir la mantiene, y con el irradiar de sangre recorre, nutre y vivifica otros campos de reflexión (disciplinas) desde este punto central y determinante que es el encuentro con lo entendido por *ser* (ahora sí en su sentido clásico: el ser en tanto que ser.)<sup>34</sup> Y también hemos de agregar desde ahora una distinción sobre el fundamento, “normalmente tendemos a confundir el ‘fundamento’ (*Grund*) con el ‘inicio’ (*Anfang*), aun cuando ambas nociones se distinguen nítidamente. Aquello que hace que algo principie no es necesariamente aquello que lo sostiene o sustenta”.<sup>35</sup> Y aquí

---

<sup>34</sup> Por supuesto que la imagen sólo busca ser didáctica, puesto que el fundamento mismo es pura claridad,

<sup>35</sup> Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza, op. cit.*, p. 53.

queremos referir esto último, el sostén de esta propuesta filosófica; que a su vez es el sostén de la existencia, según veremos ahora.

### *1.5 Fundamento en falta y fin sin fin*

En realidad al hablar del fundamento del ser como suceso se ha de entender, en primer lugar, que él en sí mismo no tiene al fundamento como sí tiene un límite. En segundo lugar, al hablar del ser como suceso y su relación con el fundamento (que por ahora no hemos dicho cuál es o en qué consiste, o sea, la relación que le lleva y le acerca al ser como suceso o el cómo lo haga), ha de hablarse de un fundamento en falta. De un fundamento que no se encuentra al alcance de la mano que lo pueda asir y reconocer como su sostén. Hablamos de un fundamento distanciado del ser como suceso que sabe y reconoce un límite en el origen de su irrumpir, en y con el devenir, que es él mismo; como también se le presenta franco ante y con la finitud que le acecha. Provocando y despertando interrogantes de carácter originario reflejadas en pasiones, como el vértigo.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Aunque hasta ahora no hemos hablado ni explicado qué es la razón fronteriza, no podemos dejar pasar la oportunidad de señalar que esas interrogaciones formuladas por la razón se ven motivadas por pasiones, por emociones que se adelantan al *logos* antes de que éste pueda constatar el suceso, ya en una interrogación, ya en una proposición. El autor Crescenciano Grave lo indica de manera muy clara al explicar la relación pasión-razón que ha sido muy importante en la filosofía de Trías: “este sustento pasional de la razón le proporciona el testimonio experiencial de las categorías que la antecedan y aun de aquellas que se despliegan desde la plena reflexión de la razón como fronteriza. La constitución de la razón, al reflexionar sobre sí misma, realiza un recorrido por las pasiones que le brindan un testimonio empírico de las tres primeras categorías: matriz, existencia y *limes* que, a su vez, permiten que el *logos* se constituya y despliegue como razón fronteriza desde donde se proyecta la noción misma del ser del límite y la referencia simbólica a lo encerrado en el cerco hermético. El testimonio empírico emocional de la razón lo surten las emociones susceptibles de convertirse en pasiones filosóficas. Asombro, vértigo y amor-pasión.” Crescenciano Grave, *La existencia y sus sombras*, México, Ediciones sin nombre, 2012, pp. 187-188. Asombra y da vértigo un fundamento en falta a una razón que se ve sorprendida por las condiciones que encuentra y que ella no las pone o crea. Lo que sí crea son interrogaciones y proposiciones e incluso, como razón fronteriza, se deja permear por lo simbólico. Pues, es tal la injerencia de las pasiones, que más que coartarle el camino (que de hecho no lo hacen, no a un razón entendida como fronteriza; sí a una razón entendida como razón ilustrada, que llega a negarlas), en realidad se lo abre, porque no se limita a un estado de cosas dado, sino que quiere ir más allá de éste, *quiere* aprehender el fundamento, más allá de que no lo logre.

Pero hablar de fundamento en su sentido radical, en su primacía conceptual, desde la filosofía del límite, es adentrarse en una terminología distinta que halla y da palabra al discurso de *lo que es en tanto que es: la topología*.<sup>37</sup> Ello es así puesto que la ontología queda avocada al ser como suceso, al ser con origen y finitud que puebla las dimensiones de espacio y tiempo; al ser que refleja la existencia y sus coordenadas. Por lo que explicar la relación de un fundamento en falta con un ser que sucede se nos muestra, según la exploración que vamos haciendo aquí, de manera apremiante, antes de descender de lleno y con intención a la “morada de las madres”.

De entrada se ha de obviar que sí hay una relación del fundamento al ser como suceso, o más precisamente, a la existencia. Para explicar ello hemos de referir qué entiende Trías por existencia, abordando su texto *La razón fronteriza* que aparece de manera tardía ya hacia el final de la configuración de la ciudad del límite. Y es que hablar de existencia es hablar de un *dato* que aparece a la experiencia. Por ahora la intención no es decir de dónde proviene, sino señalar el hecho mismo de que *aparezca*. Pues, bien, nos dice Trías que ese dato no revela o muestra, en su puro revelarse o mostrarse, elementos que esclarezcan el qué o quién lo da, ya a revelarse, ya a mostrarse.

Comparece como determinación intrínseca del dato la presencia de un límite que parece vedar, o imposibilitar, toda indagación respecto al sujeto o ser desde el cual, o en relación al cual, se da eso que se da, o aparece lo que aparece. Ese límite no es extrínseco al dato del cual se parte, o al aparecer del comienzo: se halla incrustado en él, inserto dentro de éste de manera irrevocable. Lo que aparece y se da es un dato con ese límite incorporado. Tras él subsiste el enigma, o el misterio

Eso significa que el dato es dato simple y sin más, puro ser puesto sin ponente. Un dato sin referente al cual referirse. Un dato puro sin punto de referencia. A ese ser

---

<sup>37</sup> No está por demás hacer la aclaración que al referirse Trías a la topología como el discurso de lo fundamental, en realidad el término topología es una designación técnica que ayuda a diferenciar su propuesta, como filosofía del límite, de otras ontologías de la tradición filosófica vistas por Trías como ontologías regionales. Puesto que su propuesta es ante todo ontológica, lo que se quiere pensar es el ser como límite, pensarlo desde su fundamento; lo que se quiere colonizar es una propuesta ontológica que pueda, una vez erigida cual fundación de ciudad, pasar a poblar otros espacios de la misma, sólo que bajo otras perspectivas.

puesto, absolutamente externo y extrínseco en relación al qué o a quién lo pone, es lo que, técnicamente, debe llamarse existencia. Existencia significa un ser que, todo él, en su totalidad, agota en sí su propia naturaleza y esencia, toda vez que ha sido exiliado en relación a las causas o a las condiciones que han determinado y decidido su surgimiento.<sup>38</sup>

Es el hecho asombroso de que se sea y se esté, es la existencia puesta sin volcar la mirada a su origen o a su “dador”. No por ahora que es momento de explicar el por qué la existencia se encuentra en exilio y éxodo, al pensar de Trías.

El límite que se le impone a la existencia como determinación intrínseca marca la pauta para el recorrido y el itinerario que le queda realizar, a saber, encontrarse en condición de exilio y andar un éxodo. “Esa experiencia de exilio es el dato del comienzo; y el éxodo parece determinar y decidir el trayecto que puede seguirse a modo de ruta metódica (itinerante y aventurera) de la reflexión filosófica”.<sup>39</sup> ¿Exiliada de qué, en éxodo hacia dónde? Se encuentra exiliada de las causas que la han originado y ante las cuales no puede conocer o reconocer, porque el límite intrínseco que la constituye le cierra el paso para ir más allá de ella; éxodo que no define su “hacia dónde”, o más que su hacia dónde, no tiene un *telos* que le indique el trayecto a seguir. Pero tampoco se encuentra en la sola errancia y de ello la filosofía constata con su reflexión, al destacar preguntas y cuestiones que sirven como referencia a su existir, independientemente que lleguen *a posteriori*.

Es decir, se existe o se es fuera de las causas que la han puesto o “arrojado”, por utilizar la expresión de Heidegger respecto al *Dasein*. El existir expulsada la lleva a seguir un camino de éxodo que no tiene en sí mismo una finalidad o punto determinante que la conduzca o dirija, o sea, no hay un

---

<sup>38</sup> Eugenio Trías, “La razón fronteriza (1999)”, en *Creaciones filosóficas II*, *op. cit.*, pp. 1261-1262.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 1262.

determinismo. Y sin embargo, el hecho de que haya algo tal como la existencia sorprende y asombra despertando con ello “la conciencia” filosófica y su preguntar: ¿por qué se existe, por qué no se puede conocer el origen, más aún, por qué hay un límite que me impide conocer más allá de lo dado? Y entonces sí que se puede establecer un punto de referencia para el conocer, para el sentido: el límite.

Wittgenstein planteaba lo asombroso no en términos explícitamente de existencia, pero sí de mundo. Se lee en el *Tractatus* “no cómo sea el mundo es lo místico sino *que sea*”.<sup>40</sup> Eso místico se torna misterioso, y misterio y asombro van de la mano, misterio y asombro promueven el preguntar. Y por lo que hemos visto aquí, podemos decir con comodidad que el mundo alberga y acoge a la existencia, como el sinmundo lo hace con la nada. Lo que los distingue es un límite, separador de lo conocible y lo que no se puede conocer; lo decible de lo que no se puede decir o nombrar; el sentido y el sinsentido.

Nótese que se habla de *experiencia* de exilio por parte de la existencia. No se trata de una abstracción vacua que se imponga a la reflexión, sino de lo que en realidad se experiencia, punto importante que va a promover preguntas filosóficas.<sup>41</sup> Se habla de una existencia fáctica con un fundamento ausente que no se puede conocer porque el límite con el cual choca le impone y determina sus alcances. “El dato es, pues, revelador de una onticidad, de puro hecho de ser en el modo del existir, que por su propia condición relativa,

---

<sup>40</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>41</sup> Como lo llega a señalar Trías, quizá en su texto más abstracto que es la *Razón fronteriza* y que no por ello es una contradicción, sino una señal de que aunque las condiciones para pensar el ser se impongan tortuosas y con escollos al pensamiento, de manera que éste derive, por ejemplo, en figuras tales como las categorías que requieren esfuerzo para ser pensadas, no por ello la filosofía deja de ser filosofía de la experiencia: “la filosofía sólo puede ser, hoy y siempre, filosofía de la experiencia: elaboración en conceptos e ideas, a través de una mediación reflexiva, de lo que se da espontáneamente a la experiencia común, en la cual se da justamente eso que aquí se llama existencia”. Eugenio Trías, “La razón fronteriza (1999)”, en *Creaciones filosóficas II*, *op. cit.*, p. 1286.

relacionada con su límite, se halla abierta a la comprensión, al *logos*, y a la explicitación de éste que la filosofía propone”.<sup>42</sup> De modo que el límite le impone y determina sus alcances, pero también la insta a preguntarse y comprender lo que el límite le permite, como también lo que le niega. De hecho se dice que lo que no se puede conocer, que en este caso es lo que radica allende el límite, sí se puede pensar.<sup>43</sup>

En suma, hay un fundamento en falta patentizado por un límite que impide conocerle y aprehenderle. Lo que deriva en una condición trágica del ser como suceso o de la forma limítrofe del *ser que existe*. Pues, “trágico es aquel ser que se ve avocado a una comprensión o conocimiento, y por razón de la estricta *ananke* que ésta encarna, se ve rebotado siempre de su insaciable preguntar”.<sup>44</sup> Y sin embargo, insiste, y lo hace de tal manera que en la búsqueda de respuestas por la razón o causa que la ha originado se percata que en su devenir hay finitud.

Lo trágico se ve acentuado cuando se da cuenta, cuando el existente concientiza de que hay algo tal como un fin sin fin con el cual se enfrenta de manera inevitable; cuando una vez más el límite se alza entre él recordándole lo que es y en dónde está: “el límite es y existe, y comparece, toda vez que el fronterizo vive o malvive su experiencia de exilio y éxodo como experiencia trágica de habitar su vida en la frontera, colonizando y disponiendo, a través de palabra y obra, el cerco del aparecer o el mundo en el cual se halla instalado”.<sup>45</sup> Sin permitirle de nuevo, saber hacia dónde se dirige toda vez que ha vivido y habitado el mundo, toda vez que se ha dispuesto en condición de

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 1263.

<sup>43</sup> Sobre importante distinción volveremos más adelante del texto.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 1264

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 1265.

fronterizo encarnando la existencia trágica limítrofe. Embargándole con ello una pasión (filosófica) como lo es el vértigo: verse suspendido entre lo que ha sido y es, y lo que ya no será o dejará de ser.<sup>46</sup>

Por lo que podemos concluir lo siguiente: el fundamento que todo lo rodea y envuelve, acecha al ser que existe en su origen y en su fin. Con el primero lo hace al “arrojarle” sin poder revelarle el arcano de su origen, de la matriz (materia) que los suscita. Con el segundo se le presenta como finitud de su existir, de su no saber hacia dónde se dirige mostrándole una finitud misteriosa. Lo que el ser existente experimenta es un fundamento en falta y un fin sin fin, lo allende por el origen y la finitud; lo que está más allá de un límite que le rodea y demarca espacios en los cuales puede acontecer; pero más allá del límite no puede andar con soltura, no sabe a qué causas se debe o hacia dónde se dirige en su éxodo. El existente reconoce sí que tiene una existencia exiliada que le ha sido dada, pero no puede reconocer hacia dónde se dirige con lo que le ha sido dado o dispuesto al final de su andar.

Límite y existencia van aunados, no se comprende el uno sin el otro y viceversa. Porque el espacio y el tiempo en donde acontecen se ve invadido y penetrado por un algo más que les rodea, por el fundamento que es lo más radical y el sostén de la existencia, del dato (de lo que puede ser conocido y de lo que puede ser materializado en palabra con sentido). Por lo que el existente,

---

<sup>46</sup> Por nuestra parte somos conscientes que hemos estado soslayando un tema de importancia mayor en la filosofía del límite como lo es el hablar de la condición humana, o más puntualmente, del sujeto fronterizo que la encarna. Máxime cuando comenzamos hablando de los habitantes del *limes*. No obstante, pedimos paciencia al amable lector diciéndole que cerraremos el presente capítulo tratando dicho apartado. Y es que el evitarlo ha sido así porque tratamos –como ya se habrá notado en la lectura– de ir poniendo los escalones para construir la escalera, siguiendo a Wittgenstein con su metáfora. Aunque en este caso sí para que nos ayude a comprender las bases de la filosofía del límite, pero no haciendo de ella una escalera susceptible de ser arrojada toda vez que se ha alcanzado la cima; sino una escalera firme que en este caso nos permita descender a la morada de las madres, según la expresión de Goethe, que acá es el fundamento: el límite en tanto que límite, el ser en tanto que ser.

con el dato sin más que se le entrega, muestra el ser y da cuenta del límite que le constituye. Límite del mundo, frontera entre la existencia y la nada.

### *1.6 El ser del límite: espacio-luz*

Dentro de los límites ontológicos se puede hablar plenamente de un método, con el cual se evidencia el recorrido o los recorridos por medio de los cuales se da cuenta de lo que hay. En diversos autores la andadura puede diferir, como en Hegel que se parte de la cosa hasta llegar al espíritu absoluto, o en Trías se parte del sujeto, al puro estilo cartesiano, hasta llegar a enunciar por medio de la proposición ontológica el complejo de lo que hay y se da. Sin embargo, en ambos caminos metódicos con sus respectivas etapas y desenlaces, hay algo que no puede ser abordado por las condiciones propias de éste, pero también por las condiciones que el método se da. Este algo es el *ámbito*, recuérdese lo dicho anteriormente, ámbito es aquello que se abre más allá de lo físico y del mundo, ya en el origen o bien en la finitud; que a partir de ahora llamaremos *espacio-luz*, desde otra designación de Trías.

El espacio-luz no puede ser abordado a través del método que está vertido a una ontología, requiere otra forma de discurso que lo pueda aprehender, esta forma de discurso es la *topología*. Puesto que lo ontológico se busca y se descubre, y se busca y se descubre en la experiencia de un sujeto que implementa un método; en el fundamento empírico destilado por la ontología siendo dotado de lenguaje y razón. Por ello Trías afirma que toda ontología es ontología fenomenológica. Lo topológico por su parte se descubre y se halla. El paso más patente que data su referencia consiste en la falta que

se le revela e impone al ser finito. Falta que para ser vuelta discurso requiere la *referencia*

a un ámbito más radical que el puro ser o suceder, un plano último o instancia última que da al ser o suceder razón y fundamento radical. A dicha instancia, a la cual el fronterizo se refiere y al cual remite también todo lo físico, la llamé ámbito o espacio-luz. 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. Es eso adonde remite lo que, desde la perspectiva fronteriza de la finitud, se debe llamar abismo, ausencia o nada.<sup>47</sup>

Así demarcados los “terrenos” entre lo ontológico y lo topológico, uno por la falta que tiene, y otro por la falta que es en presencia, hemos de señalar algunos puntos sobre el último; a fin de que se clarifique y asiente lo que entiende Trías por fundamento (lo que sostiene a su vez a esta filosofía del límite).

Para lograrlo creemos pertinente hacer aquí un breve paréntesis señalando las variantes, el cuáles sean éstas, en que el concepto de “límite” hasta ahora ha sido utilizado. Dicho en otras palabras, señalaremos las formas a las que “límite” se puede acoplar en tanto designa un suceso, un límite o una posibilidad; y que en el presente texto no han sido exploradas todas, a fin de pasar *al* concepto de límite según la recreación que hace Trías respecto a la tradición. En *La aventura filosófica* encontramos un preciso resumen: “El límite se diría, pues, de distintas maneras en cada esfera: sería límite del mundo en la esfera fenomenológica, límite del ser en la ontológica, límite de sí en la topológica, y límite de todo (del repliegue) en la esfera filosófica. Esta diría que el límite se pronuncia respecto a todo o el todo”.<sup>48</sup>

En la primera esfera (que son presentadas como bucles del *logos*) lo que se manifiesta es el carácter negativo y restrictivo del límite, recayendo

---

<sup>47</sup> Eugenio Trías, “Los límites del mundo (1985)”, en *Creaciones filosóficas II*, *op. cit.*, p. 948.

<sup>48</sup> Eugenio Trías, “La aventura filosófica (1988)”, en *Creaciones filosóficas II*, *op. cit.*, pp.1231-1232.

sobre él un carácter lógico o epistemológico por un lado, y por otro un lógico-lingüístico. Que como ya se ha visto, esa idea de límite es la manejada por Kant y Wittgenstein. Desde Trías, esa idea es ante todo límite del mundo, pero también lo es ante lo que se presenta como sombra del mundo, el sinmundo. En la segunda esfera, la que Trías comienza a promover en distinción y diferenciación de la tradición, está la idea de límite como límite ontológico. Es decir, se pasa de la esfera fenomenológica y hermenéutica de lo que acontece en el mundo, para pensar el ser finito o limitado (que es devenir) en relación a la nada, su opuesto; como también en esta esfera ontológica la razón (misma que trataremos en el capítulo tercero), encuentra su opuesto que es la sinrazón.<sup>49</sup>

De las cuatro esferas la fenomenológica y la ontológica son las que hemos expuesto desde dos puntos de vista en particular: límite como límite del mundo y límite como constitutivo intrínseco del ser o acontecimiento. Ahora sí es momento de pasar a la tercera esfera, a la topológica, siguiendo el curso de la exposición, como ya se ha dicho. Para ello comencemos preguntando en qué se apoyará la topología si es diferente a la ontología y su discurso. ¿A qué lógica obedece si su paradigma verbal y lingüístico es otro, a qué figuras se remite para dar cuenta del fundamento que la ontología sólo muestra como falta? De entra no debe considerarse al discurso de la topología fuera del discurso racional. Ciertamente, se conforma de otras palabras y otras figuras que no entran en el común de las ontologías. Sin embargo, ello no es señal de alejamiento de la construcción racional argumentativa, puesto que las

---

<sup>49</sup> Cfr., Eugenio Trías, “Ciudad sobre ciudad (2001)”, en *Creaciones filosóficas II*, op. cit.

preguntas y las respuestas (siempre en movimiento), se erigen con rigor argumentativo, son un dato nuevo del discurso racional.

El espacio-luz es espacio de mostración y dicción de lo que hay; es el fundamento absoluto del ser que es suceder; es el fundamento que todo lo cubre, rodea y atraviesa. Su espacio cristalino no se ve afectado por lo que acontece (pero lo que acontece no acontece por el espacio-luz, entiéndase esto, no determina lo que ha de acontecer), mas lo que acontece *puede* acontecer o suceder porque hay espacio-luz, fundamento. El espacio-luz radica más allá del tiempo, se encuentra en otra dimensión, o dicho en otras palabras, su dimensión como ámbito excede las coordenadas de espacio y tiempo del ser en falta.

Para pensar el espacio-luz, esa compleja y siempre escurridiza dimensión que es el ámbito, Trías propone una figura esperando se “materialice su realidad”.

Imagine el lector como una lámina de vidrio, o una ventana absoluta que deja fuera, como su absoluto otro, la oscura noche de la sinrazón. Y bien, esa sustancia tópica que es razón, *logos*, sustancia-luz, esa lámina de vidrio se caracteriza por la pura transparencia. Es pura y simple transparencia, es transparencia absoluta. El decir que la muestra y la revela, trazando su dimensión y sus límites, ese decir, que no está hermanado al ser, como quiso Parménides (o Heidegger) sino, en su estrato primero y último, a ese ámbito puro que sólo literariamente puede llamarse sustancia, ese decir se despliega como proposición topológica.<sup>50</sup>

De donde se desprende lo siguiente: se presentan dos caras desde la lámina de vidrio, la noche de la sinrazón que queda fuera (e incluso como opuesta), y el *logos* como transparencia pura. La cara de la transparencia pura absoluta no admite opacidades o trazos que pudieran obscurecerla; es pura luz transparente. Las caras muestran así, una con su oscuridad absoluta y otra con su transparencia absoluta, la diferencia que hay, se alza y se impone entre lo

---

<sup>50</sup> Eugenio Trías, “Los límites del mundo (1985)”, en *Creaciones filosóficas II*, *op. cit.*, p. 957.

ontológico y lo topológico. Es decir, lo ontológico no es un reflejo de lo topológico, el ser que se agota en el acontecer no un reflejo del fundamento. De ahí que se hable de una proposición ontológica y otra topológica.

Esta última, volviendo con la lámina de vidrio, se puede desplegar toda vez que se acepten dos caras opuestas: una es la transparencia pura, o sea el fundamento, y otra es la obscuridad absoluta, es decir, el ser. Sin embargo, para predicar de una que es transparencia y de otra que es obscuridad, debe tenerse claro desde dónde se esté mirando. Si nos posicionamos desde la proposición ontológica no tendría por qué haber otra cara y por ende ésta no sería oscura; máxime que en su despliegue se estaría dando palabra el ser. En cambio si nos posicionamos desde la proposición topológica, desde su cara, nos damos cuenta de que la proposición ontológica está limitada; más aún, revelar una instancia que le sea externa es algo negativo que puede llegar a negarla, como es la nada que le acosa al ser, diametralmente opuesta al ser.

Por lo que pensar desde el límite, situarse desde la delgada lámina de vidrio abre la posibilidad de hablar de un ser y hablar de un fundamento; abre la posibilidad de pensar lo externo y pensarse a sí misma radicalmente:

Cabe entonces pensar el ámbito como tal ámbito, o el ámbito en tanto que ámbito, situándose en el marco meta-ontológico de la proposición topológica. Ésta dice lo que ese ámbito es: ciertamente, límite, pero imaginado y pensado como una lámina de cristal o un gran vidrio. [...] Esa lámina es límite: es pura diferencia intrínseca entre su propio anverso y reverso. Éstos no son en nada lo mismo. Y sin embargo, son lo mismo, la misma sustancia de vidrio. Son, en una primera y muy deficitaria aproximación, 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.<sup>51</sup>

Espacio-luz, ámbito y límite (límite en tanto que límite) nombran al fundamento.

Ahora bien, el ámbito o espacio-luz imaginado como gran vidrio se da una figura limítrofe, la que más se aproxima a él, o al menos como figura didáctica

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 961.

nos permite pensarle. Pero como se refiere en la cita anterior, este gran vidrio es pura diferencia intrínseca entre su anverso y reverso; pero a su vez ese anverso y reverso son lo mismo, son la misma figura limítrofe. Diferencia y mismidad se dan cita en el límite, lo cual se explica a continuación.

Diferencia y mismidad se dan cita en el límite en tanto límite sea entendido desde la topología, o sea, de forma radical: el límite puro, límite en tanto que límite, límite volcado sobre sí, a su interior en la reflexividad, a su propia mismidad.<sup>52</sup> No obstante, el límite no se encierra sobre sí, la diferencia que lleva consigo no se lo permite, ésta le promueve a diferenciarse desde sí en su mismidad; o bien, en la mismidad el límite encuentra su diferencia. Es decir, y para tomar un punto de referencia que ayude a esclarecer lo dicho, encontramos en Heidegger que la diferencia es entendida como diferencia ontológica, a saber, diferencia entre el ser y el ente. Aquí en cambio se piensa en una diferencia y una mismidad topológica, o sea, diferencia y mismidad “vueltas uno” en la transparencia pura que es el límite.

Téngase presente la lámina de vidrio. Se habla de una lámina de vidrio (del límite), la cual por un lado presenta transparencia y por otro obscuridad, hay diferencia dentro de ella. Más esa diferencia no anula la mismidad, puesto que transparencia y obscuridad se deben a lo mismo, o sea, al límite. Pero a su vez, dentro de la lámina de vidrio la mismidad se ve diferenciada desde adentro en tanto remarca que transparencia y obscuridad no refieren lo mismo, lo igual.

---

<sup>52</sup> “En el marco topológico, en el corazón del *logos* o espacio-luz, el límite ya no es transitivo ni genitivo, no es ‘límite de...’ ni es tampoco ‘límite entre’. No hay nada a lo cual el límite se refiera: nada externo a él, 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 de sí, ni libera ningún espacio externo a él. Él es puro límite que, desde su absoluta mismidad, se despliega al proyectarse como superficie desdoblada en un anverso y reverso. Ese anverso y reverso, ese ‘en esta parte’ y ‘en la otra parte’, brotan del propio interior de la mismidad del límite”. *Ibid.*, p. 969.

Mismidad preñada de diferencia y diferencia preñada de mismidad, dan como resultado pensar el límite como lo que “es de *sí mismo*, en pura auto-reflexión, y en referencia a su propia y pertinente *alteridad*, de modo que la Identidad y la Diferencia, que componen el *espacio lógico*, a modo de ‘géneros supremos’ (Platón), deben pensarse dimanados y reflexionados por la propia naturaleza y esencia del límite, y del Ser del límite”.<sup>53</sup>

Tomando de Duchamp la idea de barra en la cual Trías se apoya, al igual que lo hace con las evidentes referencias a la pintura del Gran Vidrio, también se pueden explicar la diferencia y la mismidad. En particular con la barra “/” presentada como signo de concordancia y diferencia, auténtico signo de gozne y bisagra que presenta al límite: “Lo Mismo se tras/parenta en su propia Alteridad”.<sup>54</sup> Y de hecho así es como se mantiene, no se habla de una síntesis al final del encuentro de ambos; sino que se habla, en todo momento, de una auto-reflexión que es la esencia del límite.

Al inicio del capítulo hablábamos de una conjunción y una disyunción, ahora es momento de volver sobre ellas y ver el calado que tienen en la obra del filósofo barcelonés. Puesto que con lo ya dicho, con referir la esencia del espacio-luz, podemos dar un paso más allá *dentro* de la transparencia y enunciar, de manera más cómoda lo que se aloja en el espacio-luz, la conceptualización de su dato: *el ser del límite*. La esencia que se ha encontrado, la “esencia del espacio intersticial en que se aloja el ser del límite, equidistante de razón y realidad; fundador a la vez del orden racional y del real. Es la esencia que puede descubrirse al preguntarse por el dato o don que se da en ese espacio (o espacio-luz) como existente, y que es ese ser del

---

<sup>53</sup> Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, op. cit., p. 185-186.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 188.

límite”.<sup>55</sup> El ser del límite es dado, como dada es la existencia, y es dado en y dentro del *limes*.

El ser del límite está constituido por un poder que se desdobra en dos potencias, la conjunción y la disyunción; son parte de la esencia del límite en una aproximación *ad intra*, como lo señala Trías, donde se descubre la esencia replegada sobre sí. Ambas potencias revelan el poder alojado en el espacio-luz, siendo escisión y unión lo que el ser del límite puede efectuar. De hecho la conjunción y la disyunción se dan a la vez, justo como sucedía con la diferencia y la mismidad. Acá, pues, es la autoreflexividad la que muestra esta aproximación a la esencia. Pero podemos preguntar, ¿el ser del límite de qué es conjunción y de qué es disyunción? De entrada debe aclararse que él, el ser del límite, se da ambas potencias, y se da éstas y no otras puesto que es *limes*. Como ya se había dicho es propio del *limes* el escindir aquello de lo cual es límite, incluso podemos decir, aquello ante lo cual es límite, su más allá; a la vez que conjuga en su interior y mantiene en estrecha relación lo que se escapa más allá del *limes*.

Las potencias de conjunción y disyunción se presentan en el mismo momento. Cuestión que le es intrínseca a su mostración, aunque ello derive en lucha o choque, y según la potencia que tenga más peso es la que se efectúa. Derivando de ello gozo si es la conjunción, o bien dolor si es la disyunción. De hecho las potencias del ser del límite no se remiten sólo en la transparencia pura, también aparecen “en el orden racional, en el pensar-decir, ya en las simples partículas conjuntivas y disyuntivas, o en las formas verbales auxiliares, o en los ademanes y gestos de afirmación y negación”.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Eugenio Trías, “La razón fronteriza (1999)”, en *Creaciones filosóficas II*, *op. cit.*, p. 1312.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 1315.

Sin embargo, en el presente texto la que nos interesa, por lo que sigue en el siguiente capítulo, es la aproximación a la esencia del ser del límite que se expone *ad extra*. Que a diferencia de la primera aproximación anclada en el espacio-luz, donde se *descubren* la disyunción y la conjunción, la segunda sale y se despliega en una tripartición de cercos. Las potencias aquí son puestas en juego en una presión insistente entre los cercos, donde ya se alejan y separan entre sí, o bien se mantiene unidos o en contacto pese a las distancias y diferencias. Lo cual se debe a las potencias del ser del límite. En el despliegue expositivo de los cercos es que Trías presenta lo que entiende por realidad, cuestión a la que pasamos ahora.

### *1.7 El despliegue del ser del límite: las constitución de los cercos*

La referencia a los cercos en realidad será de manera muy breve. Nos referimos sobre todo al cerco del aparecer y al cerco fronterizo, dado que el cerco hermético será estudiado en el segundo capítulo. Además de ello, un estudio por el cerco del aparecer exige y requiere poner la vista sobre la teoría de las artes de Trías. Y ya lo hemos dicho antes, la parte estética y ética de su obra quedarán reservadas para otro momento, dado que enfocarnos en ellas sobre pasaría los límites que nos hemos impuesto para este texto. En todo caso invitamos al lector a adentrarse en la lectura de los propios textos de Trías que versan al respecto, como los elaborados y detallados textos de sus comentaristas. No obstante diremos algo sobre el cerco del aparecer y el cerco fronterizo.

La idea de cerco se presenta o aparece de manera central desde *Los límites del mundo*. En dicho libro se lee “cerco posee una doble significación.

Hace referencia a aquello sometido a un cerco, eso que en la primera parte llamaba específicamente el coto, y asimismo el embestir y rodear de aquella fuerza, poder, o límite que acosa a lo que puede llamarse cerco en la primera significación”.<sup>57</sup> El coto resguarda “el adentro” o el contenido del cerco, mientras que la segunda significación es aquello que está más allá del coto y le presiona desde su afuera. Por supuesto, entre el coto y lo resguardado, y entre lo que presiona se erige el límite, verdadero conjuntor y disyuntor de lo apuntado por ambas significaciones.

Para cuando expone Trías esta idea del cerco, aún no se habla propiamente de un cerco hermético, un cerco fronterizo y un cerco del aparecer. Sin duda había prefiguraciones sobre los mismos, pero no exploraciones de lo que conceptúan, significan e implican: la esencia desplegado del ser del límite. O no las hay preferentemente. Nosotros aquí consideramos que un proyecto en torno a los cercos, que ya da por asentada una ontología del ser del límite, llegará hasta *Lógica del límite* y *La edad del espíritu*. Que a su vez son textos que siguen una continua colonización de lo entendido por límite en tanto que límite.

Hablar de cerco del aparecer es remontarnos al origen y creación de lo físico, a lo previo y anterior al concepto mundo; como hablar de cerco hermético es remitirnos a algo (=x) que pueda tener cabida y que de forma general podemos llamar lo inefable. Aunque ya especificando sus terrenos veremos que lo inefable no le es del todo exacto, pues, las referencias y las conexiones con ese algo (=x) no quedan encerradas y como únicas dentro del cerco hermético. De manera, pues, que esa referencia al cerco como coto se

---

<sup>57</sup> Eugenio Trías, “Los límites del mundo (1985)”, en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 857.

sostiene, pero en realidad es ampliada, matizada y podríamos decir de nuevo, colonizada. Mas vamos por partes y de cerco en cerco.

*Lógica del límite* es un esfuerzo por pensar el *logos* (pensar-decir) que hunde su raíz en el límite y tiene por fundamento el mismo. Está conformada por dos sinfonías, como son llamadas las partes del texto, de las cuales la primera está centrada en una estética. Su exposición es por medio de las artes, a las que Trías toma para ir dando forma y configuración a lo que considera el carácter y la *naturaleza* del cerco del aparecer. El autor Crescenciano Grave lo indica de manera muy clara:

Uno de los rasgos más notables de la *Lógica del límite* de Eugenio Trías es que en ella se reflexiona la formación del *logos* filosófico desde aquello que, como *logos* sensible, le adelanta a la sucesión de las artes. La determinación sensible del mundo que las artes forman permite ser recreada y reconstruida de tal modo que el *logos* mismo reconozca su raíz sensible. La estética adquiere así el carácter de avanzada de lo ontológico, puesto que en su reflexión el *logos* no se descubre sustentado en sí mismo sino en el dato de una existencia que, expulsada de una matriz replegada en su fundamento oscuro, se descubre en el límite sobre el cual el propio *logos* se alza y forma en referencia a lo que precede y excede y de lo cual sólo se puede dar cuenta simbólicamente en tanto ordena y formaliza abriendo la posibilidad de constituirlo en un mundo.<sup>58</sup>

La exposición toma el estilo del Tercer libro de *El mundo como voluntad y representación*, donde se va hilvanando la jerarquía de las artes y la aproximación que éstas tienen con la Voluntad. Con Trías también podemos decir que hay una jerarquía y una clasificación dependiente de lo que las artes estén en condición de mostrar, de acuerdo a una división entre ellas.

La división toma lugar entre las artes fronterizas y las artes apofánticas. De las artes fronterizas destacan la arquitectura y la música al dar forma y sentido al límite; tiene un carácter limítrofe en lo figurativo-simbólico, como nos dice Trías, advirtiendo del símbolo la unión que emplea entre una figura del mundo y el enigma. El enigma en este caso es el ambiente, aquello anterior al

---

<sup>58</sup> Crescenciano Grave, *La existencia y sus sombras*, op. cit., pp. 133-134.

mundo, lo que se produce desde la matriz o designamos como materia y que en algún punto deviene mundo. “Música y arquitectura se instalan en ese espacio *limítrofe*, preconsciente y ambiental, dándole forma, diseño formal, que lo elabora y cultiva”.<sup>59</sup> Es lo que se refería en la cita de Grave, en particular hablando de la música y la arquitectura como artes fronterizas, determinar lo sensible del mundo en su recreación y reconstrucción por el *logos* que puede reconocer su raíz: el *logos sensible* evocado su raíz limítrofe.

No se pierda de vista que las artes fronterizas nos hablan de la naturaleza del cerco del aparecer, como también lo hacen las artes apofánticas. Que a diferencia de las fronterizas más que dar forma y sentido lo que hacen es clarificar y asentar lo que de oscuro se presenta en el enigma. Pero obsérvese que no revela lo enigmático que se presenta en el símbolo, o mejor dicho, la parte oscura que éste presenta; “no son la solución del enigma sino la preservación trasparente de su secreto”<sup>60</sup>. Hablamos de la escultura, la pintura y la literatura que utilizan como recurso la imagen-ícono y el significante. Artes decididas y dispuestas por clarificar lo que en el símbolo se presenta como enigmático. Al final insisten en dar cuenta de lo que se excede y precede (el misterio y el arcano, respectivamente), pero desde su trinchera que es el cerco del aparecer.<sup>61</sup>

El cerco fronterizo a diferencia del cerco del aparecer no se explica por medio de una estética, sino de una ontología. Precisamente porque hace referencia al límite, al espacio limítrofe donde se enlazan y distinguen el cerco del aparecer y el cerco hermético.

---

<sup>59</sup> Eugenio Trías, *Lógica del límite*, op. cit., p. 72.

<sup>60</sup> Crescenciano Grave, *La existencia y sus sombras*, op. cit., p. 144.

<sup>61</sup> “Las artes de tendencia apofántica tienden a clarificar ese remanente oscuro, indecible en que se instalan las artes fronterizas: propenden a *mostrar* lo que las artes fronterizas tienden a *sustraer*”. Eugenio Trías, *Lógica del límite*, op. cit., p. 192.

El ser en tanto que ser es aquel que permite diferenciar ambos cercos y concederles su especificidad y diferencia, y a la vez permite conjugarles y articularlos. *Luego ese espacio fronterizo es el que queda nombrado como el titular de ese ser en tanto que ser buscado por Aristóteles*. El ser, como ser, es ese límite, esa frontera, ese espacio desde el cual pueden determinarse las ontologías regionales o especiales, relativas al cerco del aparecer (mundo) y al cerco hermético (dios). Luego ese es el espacio de la cópula.<sup>62</sup>

Espacio de cópula es lo que más queremos remarcar del cerco fronterizo, como ya antes nos habíamos centrado en la disyunción que también es parte del mismo; del cerco en donde se juega y despliega el ser del límite, como comenzamos diciendo en este apartado. Espacio de cópula y gozne de los otros dos cercos, que cuenta con su propio *logos* siendo el *logos conceptual* (como el cerco del aparecer tiene un *logos* sensible) desde el cual les piensa y articula; a su vez que también se piensa a sí.

El cerco fronterizo es espacio medianero en tanto se corresponde con lo medianero del *limes*, donde el ser del límite reconoce una falta que se bifurca en dos direcciones, ya hacia el cerco del aparecer, ya hacia del cerco hermético. La falta puede presentarse como arcano o como misterio, y es en el cerco fronterizo donde se formula y da cuenta de ella. Por un lado hace posible el decir como categoría y por otro aquello entendido como cosa en sí que se repliega. Haciéndose con ello una precisa distinción en el cerco fronterizo, a saber, “en él se produce la determinación lógica-lingüística del *gozne* que articula y escinde los dos cercos extremos, la categoría y la cosa, la inmanencia y la trascendencia, lo inteligible y lo sensible”.<sup>63</sup> La mediación que es y se asienta en él va tanto a nivel de la conjunción como de la disyunción, significando lo fronterizo que es.

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 303.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 397.

Ya hemos venido caracterizando el cerco hermético desde el inicio del texto al cual lo hemos llamado como lo inefable, lo sagrado, el lugar del sinmundo y de la sinrazón. Es válido llamarlo o referirnos a él de tales formas, no obstante cada forma se inserta en un espacio determinado de modo que no da igual usarlos como sinónimos. Sí se refieren al mismo cerco, pero en unas ocasiones se hace desde una gnoseología, otras desde la ontología e incluso es posible hacerlo desde la filosofía de la religión. Ahora lo que queremos dejar en claro es lo que este cerco, desde su condición de cerco, acota: la cosa en sí, la trascendencia y el propio núcleo del enigma (la aclaración primera de no usarlos como sinónimos vale para estos últimos).

Heidegger mencionaba que “los problemas principales exigen ante todo si no solución, sí al menos identificación y delimitación”.<sup>64</sup> En la filosofía del límite vemos que se va más allá de ello, en cuanto se habla de eso enigmático y misterioso que se encierra en el cerco hermético. En un primer paso se identifica, como hacía el final de *Lógica del límite*, el problema y las condiciones con las que el acceso a él es posible. En un segundo paso se monta toda una estructura categorial en torno a un concepto como el símbolo, para poder acercarse a lo más interno del cerco hermético que aquí se denomina lo sagrado, y que es el tema de *La edad del espíritu* (asunto sobre el cual versará el segundo capítulo).

Nos limitaremos a indicar algunos rasgos del cerco hermético, como lo hemos hecho con los anteriores. Ahora sí es momento hablar de eso que está más allá del límite, es momento de ver los riesgos implícitos que hay en adentrarse lo que está allende al límite. De principio nos dice Trías, es preciso

---

<sup>64</sup> Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, México, FCE, 1999, p. 186.

apelar “a alguna experiencia evidente e irrefutable que obligue a introducir ese cerco del ser al que, tentativamente, se ha denominado cerco hermético o cerco encerrado en sí, y que parece hacer referencia al ámbito de lo sagrado y de lo santo”.<sup>65</sup> Ya se distingue que a partir de aquí la referencia a lo encerrado en dicho cerco será denominado como lo sagrado y como lo santo.

Para ello Trías toma en consideración lo estudiado por Rudolf Otto. Lo que encontramos en el texto *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* es la llave para entender la ambivalencia existente cuando se habla de lo santo y lo sagrado; pues, son dos dimensiones que refieren y articulan a un mismo fenómeno, la diferencia radica en cómo y bajo qué medios lo hacen.<sup>66</sup> De lo santo, por ejemplo, se mantiene y reconoce su carácter inefable, y sin embargo, de lo santo se puede dar una aproximación –al menos de su existencia– por la vivencia que se tiene de él. De hecho se puede hablar de un objeto numinoso constituido por el *mysterium tremendum*, y es aquí donde entra lo más singular de lo santo revelado por este carácter suyo: “lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni entiende, lo que no es cotidiano y familiar, sin que la palabra pueda caracterizarlo y denominarlo con mayor precisión en sus propias cualidades afirmativas”.<sup>67</sup>

Más aún: penetra en el ánimo del testigo (o sujeto fronterizo) ya de una forma suave y fluida, como también de forma arrebatada por el temor. Y de ello

---

<sup>65</sup> Eugenio Trías, *Lógica del límite*, op. cit., pp. 499-500.

<sup>66</sup> Otto señala e insiste que en el terreno de lo santo realmente podemos decir poco, puesto que “*lo santo* es, en primer lugar, una categoría explicativa y valorativa que como se presenta y nace en la esfera religiosa. [...] Es compleja, y entre sus diversos componentes contiene un elemento específico, singular, que se sustrae a la razón en el sentido antes indicado, y que es *árreton*, inefable”. Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1998, p. 13. En realidad al inicio de su exposición, Rudolf Otto denomina a lo santo con un neologismo que crea y con el que piensa dará mayor claridad a lo que busca. Lo denomina lo *numinoso* y lo hace para verle exclusivamente desde el punto de vista religioso y que no se mezcle con el estético o con el ético. Sino que se entienda primigenia y originalmente.

<sup>67</sup> Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, op. cit., p. 23.

se desprende que al menos por una vivencia es que se puede hablar de la existencia de lo santo, pese a no poder hacerlo como ya se dijo. Alcanza, pues, el nivel de una experiencia de la que Trías se sirve para introducir a este cerco. Mas como hay una ambivalencia del mismo fenómeno de la cual participa lo sagrado, éste da un vuelco a lo santo en su manifestación, haciendo más patente la experiencia. Es la parte que Eugenio Trías por medio del símbolo se concentra a estudiar principalmente en su obra *La edad del espíritu*.

No obstante, al tener una experiencia encontrada que ayuda a abrir una vía o brecha hacía el cerco hermético, subsiste una dificultad producto de lo que se ha entendido por conocimiento. Puesto que aunque se hable de un fenómeno,

es sólo un fenómeno que sólo se registra en el modo evanescente y paradójico del *nihil privatum*, de algo a lo que se accede en el modo de la negación, como en la ascesis característica de toda teología negativa; algo que no es jamás subsumible en ninguno de los signos o significantes que se corresponden con el cerco mundanal. Por tanto difícilmente es posible designar, con nombres y con verbos, los objetos o los aconteceres (pasiones y acciones), o las experiencias que hacen referencia a dicho misterioso cerco.<sup>68</sup>

Surge la pregunta “inquisidora” –dadas las condiciones con las que no puede coincidir al modo en que lo hace con el cerco del aparecer– por saber y averiguar el tipo de *logos* (pensar-decir) que se jugaría aquí; más aún, si tal cosa es posible. En efecto, ya se ha dicho bastante que no puede haber conocimiento, y por remitirnos a la distinción kantiana, no puede haber conocimiento del *noumenon* pero sí del fenómeno. En esta filosofía el *noumenon* radicaría justo en el cerco de lo encerrado en sí, mientras que el fenómeno estaría de lleno en el cerco del parecer. Sin embargo, Trías en un seguimiento de Kant recuerda que hay cosas que no pueden ser conocidas

---

<sup>68</sup> Eugenio Trías, *Lógica del límite*, op. cit., p. 500.

pero *sí pensadas*; que se imponen al pensamiento y aunque no se desentraña de ellas un conocimiento, sí en cambio un sentido.<sup>69</sup>

Bajo tales advertencias y cuestiones el filósofo barcelonés continúa en este cerco, como en los otros, apostando por un *logos* figurativo-simbólico. Que además de reflejar al ser que es límite y frontera, tiene la capacidad de alcanzarle en tanto se instala en el cerco fronterizo y entra en estrecha relación con el hermético. Pero sobre todo, por revelar y mostrar una parte del enigma o el misterio llevándola al mundo, pero nunca develando del todo el propio núcleo de lo encerrado en sí. De hecho el *logos* figurativo-simbólico al estar en el cerco fronterizo, al participar del *limes* es que puede desplegarse en los cercos que a su vez son despliegue del *limes*. Por eso Trías afirma que el *logos* figurativo-simbólico expresa la verdad del ser del límite. Y de acuerdo a las características de cada cerco, el *logos* asume su participación de lo dicho aquí a grandes rasgos.

### *1.8 El principio de variación*

En este y último apartado seremos breves, pese a la importancia que el principio de variación tiene en la filosofía de Trías. Pero justo por esa importancia, y las referencias al mismo tanto por Trías como por sus comentadores, es que damos por hecho su conocimiento. El abordarle ahora es por dos razones, la primera estriba en que con el principio queda enunciada “la piedra de toque” que *puede* suscitar auténticas variaciones de los conceptos de la tradición filosófica; siendo tal la variación alcanzada en la filosofía del

---

<sup>69</sup> “Lo que se deja pensar, pero no puede ser conocido en modo alguno, no es algo de lo que no haya saber, ni noticia, sino algo de lo que no hay certeza racional. Sin embargo, también Trías afirma con Kant que eso que debe ser pensado y no puede ser conocido es lo más importante para la vida humana, lo que despierta su máxima pasión e interés, y lo que constituye la raíz misma de la humanidad en el hombre”. Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza, op. cit.*, pp. 84-85.

límite que se erige como propuesta filosófica. La segunda radica en decir quién es el que efectúa el principio de variación, por medio de quién se responde al detentor de esta filosofía, como en otras es el *Dasein*, el Superhombre o el sujeto metódico.

El principio de variación se formula desde *Filosofía del futuro* de la siguiente manera: “al principio que rige la unión sintética inmediata y sensible del singular y lo universal propiciada por la recreación lo llamaré, de ahora en adelante, *principio de variación*”.<sup>70</sup> Lo que quiere decir que el ser o un ser, que es un singular sensible, se recrea en un su *ser en devenir al constituirse y reconstituirse*. Permitiendo con ello afirmar sus posibilidades según se vayan presentando y que no son otra cosa que parte de su esencia, o sea, recrearse desde lo que ya se es. El singular se juega en sus recreaciones, su universalidad, sin dejar de ser lo mismo. Lo singular y lo universal se presentan a la vez en el fenómeno, entendido como síntesis de éstos, manifestando lo singular sensible y universal que se dan de manera inmediata. Y sólo si las recreaciones se presentan, sólo si un ser se da en el singular sensible él mismo de otros modos, entonces sí estamos hablando de variación.<sup>71</sup>

El principio de variación se sostiene con carácter de principio para la filosofía, como lo ha hecho el principio de razón suficiente, porque, como nos dice Trías, “tal principio es, en tanto que principio, razón o *logos*, de esa síntesis. Y esa razón o *logos*, que es inmanente y *física*, funda también la posibilidad de razonar, pensar, hablar. Sólo de lo singular puede hablarse, sólo

---

<sup>70</sup> Eugenio Trías, *Filosofía del futuro*, Barcelona, Destino, 1995, p. 51

<sup>71</sup> Crescenciano Grave dice al respecto del principio lo que éste hace, “articula la concepción del ser como poder y la comprensión de éste no sólo como dominio sino, sobre todo, como insistencia recreadora de sí mismo que alcanza sus mayores cuotas en aquellas variaciones que más lo diferencian singularizándolo”. Crescenciano Grave, *La existencia y sus sombras*, op. cit., p. 54.

de lo que es *propriadmente* singular puede decirse *propriadmente* algo”.<sup>72</sup> Indicándose con el poder de la variación, poder como *logos*, la inserción que tiene en la filosofía. Estamos pensado específicamente en la tradición filosófica, lo planteado y postulado por ella, en sus múltiples formas sobre un ser; y la recreación o variación que se hace con ella y desde ella sobre determinado ser. El razonar, pensar y hablar se dan cita, pues, en la variación de cada tema –en el sentido musical de donde Trías toma la idea– al mostrar “otra cara” de lo mismo.<sup>73</sup>

Cerremos este primer capítulo trayendo a cuenta aquello con lo que iniciamos y que fue la referencia al *limes*, en particular, al *limes* como espacio disponible de ser habitado. Queremos decir ahora quién es aquel que lo habita: *el fronterizo*.

El fronterizo no es un sujeto, ni una conciencia trascendental, que desde más allá del mundo conciba éste y se decida a transformarlo (*Weltzuschauer*). El fronterizo puede habitar la frontera del mundo (y del cerco hermético). No está necesariamente dentro del mundo, desplomando en ese cerco, aunque pueda estarlo, si obra o dice en el modo del errar o del extravío. Está o puede estar en el límite (del mundo): con un pie dentro y otro fuera, desgarrado entre lo que aparece y lo que se repliega en sí.<sup>74</sup>

Posicionado a caballo entre el mundo y su afuera (sinmundo), se encuentra entre la inmanencia y la trascendencia. Escindido entre dos cercos de un mismo ámbito o espacio-luz, el fronterizo es el que responde al quién de esta filosofía del límite. El que ha de cultivar un espacio que le es propio, el *limes*, para mantener su propia condición de frontera. Misma que va reconociendo en ese desgarramiento que lo saca del puro aparecer, tensándolo en asombro con lo incognoscible.

---

<sup>72</sup> Eugenio Trías, *Filosofía del futuro*, op. cit., p. 51.

<sup>73</sup> Agregando un poco más a esta idea, leemos de Trías que “*es el propio tema el que se crea y se recrea en cada variación, es el propio tema el que se hace y deshace en cada nueva variación*”. *Ibíd.*, p. 55.

<sup>74</sup> Eugenio Trías, *Lógica del límite*, op. cit., p. 304.

La existencia que se le da en exilio y éxodo le lleva a formularse preguntas ante la realidad, parcela por los cercos, que de a poco calan en la pregunta por su condición. Como lo señala el autor Girón Lozano,

La condición fronteriza nos es propia y está determinada de antemano en la medida en que se trata de una condición marcada por el ser entendido como ser del límite. Asumir esta concepción del ser es asumir, a su vez, que estamos escindidos entre el cerco físico y la tentación metafísica. Al entrar en conciencia de esta condición, comenzamos a habitar esa zona intermedia entre lo natural y lo metafísico que es el cerco fronterizo. Dicho *habitar* consiste en actuar como ser fronterizo marcando una distancia con el cerco físico y resistiendo a la tentación metafísica. [...] El ser fronterizo es un ser que siendo físico no habita completamente el cerco del aparecer y que, no obstante, tampoco puede desprenderse por completo del mismo para instalarse en el cerco hermético: se trata de un ser contradictorio.<sup>75</sup>

Así las cosas, este ser fronterizo, desgarrado y contradictorio, es el que responde a la filosofía del límite, el ser que la encarna. El que se pregunta y responde, desde sus pasiones y su inteligencia, por un fundamento y lo que éste sustenta. El ser que reconoce el arcano en su origen y el misterio en su fin; el devenir que le acecha y que enfrenta desde la frontera por él habitada, e incluso colonizada, desde la cual pregunta y responde por el ser del límite.

---

<sup>75</sup> Carlos Alberto Girón Lozano, *La condición fronteriza. Esbozo de una antropología filosófica en la filosofía del límite*, op. cit., pp. 98-99.

## Capítulo II: La escisión originaria

### 2.1 Consideraciones introductorias

Toda vez que hemos abordado el concepto de límite perseguiremos ahora el recorrido que nos llevará a *La edad del espíritu*. Este magnífico texto traza en sus líneas una filosofía de la historia, una historia de las ideas, pero sobre todo, y aquí queremos poner el énfasis, una reflexión sobre lo sagrado. Sobre esta última regresaremos hacia el final de este texto, sólo que para ello urge la exposición y la clarificación de otros conceptos. Lo importante a destacar en este segundo capítulo es cómo se trata dicho tema, bajo qué categorías y qué conceptos Trías articula su presentación, sin dejar por supuesto, de pensar desde la filosofía del límite.

Dentro de los barrios de la filosofía del límite, mismos que ya se enunciaron más arriba, aparece el barrio centrado en la religión. A este barrio pertenece *La edad del espíritu*, ya mencionada, *Pensar la religión* y *Por qué necesitamos la religión*. De estos textos nos serviremos en este capítulo, sin cerrar por supuesto, la posibilidad a más referencias trabajadas en otros momentos por Trías. Pero esos textos, sobre todo *La edad del espíritu*, son los fundamentales para hablar de una reflexión en torno a la religión desde la filosofía del límite.

*La edad del espíritu* está compuesta en tres partes. En el presente capítulo nos centraremos en la primera y segunda parte, “El símbolo y lo sagrado” y “Hermenéutica y mística”, respectivamente. Para desentrañar de éstos la reflexión de Eugenio Trías sobre el símbolo, o más precisamente, sobre el *acontecimiento simbólico*. Sin embargo, encontramos en dos textos

previos a *La edad del espíritu* consideraciones respecto al símbolo, tanto en *Filosofía del futuro* como en *Lógica del límite*. Donde, como veremos, no se entiende ni se expone lo mismo en torno al símbolo, aunque sí hay una consideración importante que será puente entre ambas exposiciones: la mostración y ocultación que subyace a la constitución del símbolo; podemos decir incluso, mostración y ocultación que lo hacen ser símbolo.

Como última consideración, antes de pasar de lleno al tratamiento de los conceptos de Trías, queremos señalar cómo es que haremos el tratamiento de los mismos, más precisamente, bajo qué perspectivas o disciplinas filosóficas. Tal y como vemos en la ciudad del límite, aquí se pondrá atención a la relación –que para fines de este texto es fundamental– entre la ontología y la religión. La ontología ya la hemos abordado en el primer capítulo y hemos visto cómo es que el límite es comprendido como el ser. Ahora lo que buscamos hacer es mostrar la injerencia del límite en la concepción misma del símbolo: injerencia que marcará más adelante la diferencia en la forma de entender el símbolo por parte de Eugenio Trías respecto a otros autores: lo oculto / lo mostrable.

## ***2.2 Primeras aproximaciones al símbolo***

Las primeras reflexiones en torno al símbolo que hace Trías las encontramos en un contexto de reflexión estética, bajo un tratamiento sobre la obra de arte, como las artes mismas. Cuando se habla aquí de símbolo, en éstas sus primeras aproximaciones, de entrada se habla de *símbolo artístico* que es considerado inmanente y que viene a darle a la obra de arte su carácter genuino de arte. El concepto de símbolo artístico adquiere significación y es dotado de la misma, en tanto entra en oposición con la alegoría.

Esa oposición consiste en distinguir qué es lo que refiere el símbolo artístico y qué es lo que refiere la alegoría; en qué marco se insertan y desde cuál se manifiestan. Pues, bien, “la alegoría presupone dos órdenes en correlación, un orden sensible cuya significación se produce en un orden inteligible”.<sup>76</sup> Quedando el orden sensible desvelado en su totalidad, toda vez que se conoce aquello (las significaciones presupuestas, los conceptos) que vienen del orden inteligible. Como vemos, la alegoría resulta estar muy acotada, o más que acotada, podemos decir, con límites muy bien delineados que interfieren en la relación que va de lo inteligible a lo sensible. Donde la obra de arte, entendida como producto del “arte alegórico”, su expresión, se reduce a ser una referencia de aquello que se haya fraguado en lo inteligible – específicamente en el concepto de la ciencia, o en la regla de la moral. Anclando lo inteligible, en este punto y en este sentido, en significaciones que buscarán su correlación, su reflejo en lo sensible por medio de una obra de arte limitada a lo que ya se es en lo inteligible.

En el símbolo artístico, a diferencia de la alegoría, como lo señala el autor Girón Lozano en un preciso seguimiento a lo dicho por Trías,

encontramos una serie de características peculiares:

- a) Se trata de un objeto sensible singular captado por un sujeto particular.
- b) Tiene cierta universalidad en la medida en que hay juicios particulares que le califican en un mismo sentido (esto es bello o sublime). Hay entonces una universalidad intersubjetiva.
- c) Dicho juicio particular debe repetirse en diferentes sujetos (diferencia y repetición), y no se presupone ningún concepto ni regla para inferir la universalidad. La doctrina de los universales se ve seriamente cuestionada en el ámbito artístico, por lo que cuando se trata de éste hay que pensar una nueva doctrina de los universales.
- d) El fundamento de la universalidad es el “carácter abierto y de significados múltiples y polivalentes de la obra artística”.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Eugenio Trías, *Filosofía del futuro*, op. cit., p. 174.

<sup>77</sup> Carlos Alberto Girón Lozano, *La filosofía del límite como filosofía de la cultura*, Morelia, UMSNH, 2007, pp. 32-33.

Con lo cual observamos en el símbolo artístico, en contraposición con la alegoría, un carácter para ser dotado por diversas significaciones, cuantos sentidos se descubran en la obra misma. Y no como en la alegoría donde las significaciones se centran en lo que lo inteligible pueda encerrar. Asumiendo así el símbolo artístico una apertura para la interpretación desde un plano inmanente, como ya se dijo más arriba, en el cual se insertan las significaciones que éste pueda contener y desplegar; además de reafirmar ese mismo plano que funge como el espacio que permite y posibilita la apertura – en palabras de Trías– para la interpretación creadora: el cerco del aparecer.

Para saber qué tanto puede contener el símbolo artístico respecto a la significación y el sentido, tenemos que observar otra distinción que hace el filósofo barcelonés entre los símbolos corrientes y los símbolos artísticos. Los primeros corresponderían a la alegoría puesto que el contenido de los mismos corresponde a una significación cerrada, dada y determinada. Mientras que los símbolos artísticos no se agotan o reducen a un contenido predispuesto, ya que lo que se encuentran simbolizando, “cuanto más abierto y polivalente y a la vez más sintetizado y referido a aquello que *misteriosamente* alude el símbolo, cuanto más elástico y patente es, cuanto más abierto a connotaciones y apretado en aquello a lo que *en última instancia* hace referencia, más y mejor se consuma su carácter de simbólico artístico”.<sup>78</sup> Y eso a lo que está aludiendo el símbolo, lo simbolizado, es a lo que aquí pondremos ahora atención.

En estas primeras aproximaciones de Trías lo simbolizado en el símbolo es referido como lo misterioso. El lado misterioso o la cara del símbolo que no permite ser aprehendida en su totalidad. Como hemos dicho antes, éstas son

---

<sup>78</sup> Eugenio Trías, *Filosofía del futuro*, op. cit., p. 180.

sus primeras aproximaciones, y aunque se alcanza a notar una escisión (que referirá a su etimología) a la hora de hablar del símbolo, hasta esta obra no es tan patente. Precisamente por referir como “aquello” a eso *misterioso* a lo que alude el símbolo. Tendrá que ser hasta *Lógica del límite* donde se delinearán un proyecto que culminará en la *Edad del espíritu*, dándole a “aquello” misterioso la exposición y exploración que llega a suscitar. Nombrándolo y caracterizándolo desde una topología que reclama contenidos, tanto para el cerco del aparecer, el cerco fronterizo, y el cerco hermético habitado por “aquello” misterioso: por aquello que no es otra cosa que *lo sagrado*.

Sin embargo, antes de aproximarnos a la concepción filosófica más madura de Trías respecto al símbolo, que es la manifestación de lo sagrado, según veamos qué se entiende por tal símbolo; se nos imponen antes las consideraciones trabadas entre el símbolo y el signo que por ahora debemos aclarar. No obstante, consideramos que hay una estrecha relación con lo dicho del símbolo artístico, y un símbolo que carece del sintagma “artístico” pensando a su vez y de nuevo, bajo un marco estético.

### *2.3 Del signo al símbolo*

No entraremos en consideraciones propias de la semiótica dando al signo la centralidad y la complejidad que éste toma, ya desde Charles Sanders Peirce o desde Ferdinand de Saussure. No lo haremos dado que ello nos desviaría de lo aquí buscado. Sin embargo, partiremos de Ernst Cassirer para hacer ver una problemática en la que el mismo Eugenio Trías pone énfasis y no la da por un problema menor: el subsumir al símbolo bajo una forma del signo; acotarle en significación y verle como una función.

La reflexión que encontramos en Cassirer en torno al símbolo parte precisamente del signo. Una reflexión sobre el símbolo que se centra en la epistemología y la cultura, que nos habla de formas simbólicas y cómo éstas son manifestación de la consciencia, de la creación espiritual<sup>79</sup>. Privando sobre estas manifestaciones de la consciencia *el signo* que “no es una mera envoltura del pensamiento, sino su órgano esencial y necesario”. [...] El acto de la determinación conceptual de un contenido acompaña al acto de su fijación en cualquier signo característico. De este modo, todo pensamiento verdaderamente riguroso y exacto encuentra su apoyo en la *Simbólica* y en la *Semiótica*”.<sup>80</sup> Así planteadas las cosas, antes de poder hablar de símbolo y lo que éste implica, debemos detenernos en el signo y darnos cuenta de lo que en realidad se está hablando cuando en Cassirer se piensa el símbolo: un signo que es posibilidad de la obtención de conocimiento mediante una significación.

Signo que además de permitir el conocimiento, hace que éste se manifieste en distintas creaciones espirituales. De ahí que Cassirer nos hable de las formas simbólicas y en ellas el símbolo pase a ser la figura central en la que se basan y en la que se encarnan las manifestaciones. Sin embargo, como señala Paul Ricoeur, “el problema único que Cassirer designó con el término de lo simbólico lo hemos evocado desde el comienzo: es el de la unidad del lenguaje y la articulación de sus múltiples funciones en un único imperio del discurso. Pero me parece que este problema se caracteriza mejor con la noción

---

<sup>79</sup> Creación espiritual que en el mito, el arte, el lenguaje y la ciencia tendría su reflejo, como creación “para integrar al ser: no son simples copias de una realidad presente, sino que representan las grandes direcciones de la trayectoria espiritual, del proceso ideal en el cual se constituye para nosotros la realidad como única y múltiple, como una multiplicidad de configuraciones que, en última instancia, son unificadas a través de una unidad de significación”. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, México, FCE, 2003, p. 52.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 27.

de signo o función significante”.<sup>81</sup> Finalmente con Cassirer el problema es cómo dotar a un sensible de significado; cómo hacer que un sensible pase al ámbito de las creaciones culturales. Entrando con ello en el terreno de la epistemología y la cultura, como ya señalábamos al inicio, donde la cuestión radica, dicho una vez más, en poner sobre la mesa al signo y no al símbolo<sup>82</sup>.

Dejando a la epistemología de un lado y recayendo la atención sobre la cultura, podemos ver el caso de Clifford Geertz. Autor con el que nos centramos y hablamos ahora de sistemas simbólicos, propiamente, y no ya de formas simbólicas. Lo que le otorga soporte a los sistemas culturales es el sentido que Geertz toma del símbolo, a saber, “el término para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción –la concepción es el ‘significado’ del símbolo–,”<sup>83</sup> siendo éste por el que se decanta Geertz. Donde esta concepción de símbolo que también designa, sigue quedando en segundo plano (en el sentido de ser un medio) y se presenta como una *función*. Ese “significado” alcanza apenas una formulación de alguna experiencia que ha de quedar fijada, ya en la idea, ya en la representación; en una palabra: en un símbolo. Mismo que representa procesos estructurados (datos), para expresar su estructura en otro medio (para modelarlos).

Eugenio Trías discrepa de lo que se entiende en estas concepciones del símbolo como signo o el símbolo como una función. Ello lo tenía claro desde sus primeras aproximaciones en *Filosofía del futuro*, cuando nos habla del

---

<sup>81</sup> Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo Veintiuno, 2009, p. 14.

<sup>82</sup> Como veremos más adelante, el símbolo en el sentido de estos autores da por supuesto al signo para en un segundo momento poder ejercer su función.

<sup>83</sup> Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 90.

símbolo artístico, y más se acentuará dicha diferencia en la concepción del símbolo en *Lógica del Límite*, donde leemos:

Cuando se utiliza aquí el concepto de símbolo, adviértase que no tiene éste el sentido al que se le suele dar dentro de la filosofía analítica o postanalítica. Símbolo no es una “función”. Símbolo tampoco es lo que, en la tradición de Ernst Cassirer, resulta de una “operación” (del espíritu). Símbolo es la *forma* que el pensar-decir se da para expresar y de-signar, desde el espacio lógico, lo que se repliega en sí (lo secreto, lo sagrado, el cerco hermético). Símbolo es, pues, una figura del *espacio lógico-lingüístico* cuya significación es *ontológica* (no es, pues, una “mera” función “lógica” ni una operación “epistemológica”). Tampoco remite el símbolo a una instancia “psicológica”, por muy “inconsciente” que se piense dicha instancia. Pero no basta criticar el psicologismo desde la epistemología o desde la conciencia metódica, como pretende Cassirer, para abrirse a lo simbólico. Ni basta tampoco pensar el símbolo desde criterios estrictamente lógicos (en el sentido de la “lógica formal”). Hay que atreverse a pensar el símbolo en términos ontológicos. Esa concepción *ontológica* del símbolo es, justamente, la que da camino, vía libre, a una posible religión dentro del límite.<sup>84</sup>

Pese a que ya quedó dicho con esta cita hacia dónde se dirige nuestro filósofo, esto es, a pensar el símbolo desde la ontología, o bien, ver al símbolo en su constitución ontológica; hemos de señalar que incluso otras perspectivas que tienen validez desde un ámbito muy particular se siguen quedando muy acotadas respecto a la pretensión de Trías (que por supuesto desarrolló). No obstante, Eugenio Trías no se encuentra en solitario a este respecto. Hay algunas similitudes en lo dicho por Paul Ricoeur en torno al símbolo, veamos cuáles.

Como ya lo señalamos más arriba, Ricoeur discrepa de la concepción que Cassirer tiene por símbolo dado que la considera muy amplia, en tanto que hace del símbolo una función general de mediación entre cualquier sensible y la forma en que la conciencia lo presenta como discurso de sus diversas creaciones espirituales. Y sin embargo, no la descarta del todo, retiene de ella el que un sensible sea aprehendido por un signo (y no símbolo como ya lo hemos dicho). De manera que podemos afirmar que para Paul Ricoeur el

---

<sup>84</sup> Eugenio Trías, *Lógica del límite*, op. cit., p. 275.

símbolo es entendido como un paso más adelante de lo que es el signo y lo que éste implica en el proceso cognitivo de la conciencia. De hecho desde esta perspectiva sólo hay símbolo si hay signo. Pero más importante aún: sólo hay símbolo donde hay interpretación, ensanchando así el filósofo francés la concepción del símbolo mientras realiza su aplicación. En palabras del autor:

propongo delimitar el campo de aplicación del concepto de símbolo por referencia al acto de interpretación. Diré que hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una *estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo*.<sup>85</sup>

En una palabra, este símbolo es sentido; se juega en el nexo que se pueda establecer de un sentido a otro, donde el segundo habita al primero. La relación entre los sentidos es necesaria para poder hablar de símbolo<sup>86</sup>, al cual se dirige la hermenéutica.

Hermenéutica que presta atención a eso que el símbolo *da* en lo que dice. Existiendo en esto que da “una universalidad, temporalidad y alcance ontológico a la comprensión de nosotros mismos [...]”; de modo que es el símbolo mismo el que impulsa, bajo su forma mítica, hacia la expresión especulativa; el símbolo mismo es aurora de reflexión”.<sup>87</sup> Un punto de toque con lo que nos dice Trías, aunque no con el mismo alcance que él le otorga al símbolo. Puesto que el símbolo también en Trías da qué pensar en ese desprenderse del cerco hermético, llamando a la interpretación, pero no se

---

<sup>85</sup> Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 18.

<sup>86</sup> Complementando esta idea del símbolo, Gilbert Durand señala constantemente esta “doble cara del símbolo”: “En el fondo, todo símbolo es doble: como significante, se organiza arqueológicamente entre los determinismo y los encadenamientos causales, es “efecto”, síntoma; pero, como portador de un sentido, se orienta hacia una escatología tan inalienable como los matices que le otorga su propia encarnación en una palabra, un objeto situado en el espacio y el tiempo”. Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 120.

<sup>87</sup> Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 37-38.

detiene en ese punto. No solamente da qué pensar, sino que incluso llega a encarnarse en el ser, es de hecho, el *logos* del ser: el pensar-decir.

Ciertamente, en Trías acontece lo mismo con el símbolo, a saber, impulsa hacia la expresión hermenéutica, siendo aurora de reflexión sobre lo encerrado en sí mismo en el cerco hermético, como lo que se despliega en el cerco del aparecer. Y lo que se exponga en la interpretación, por un lado la manifestación de lo sagrado (lo que se entienda y tome por ésta), por otro la constitución y configuración del mundo, marcará la pauta para ir erigiendo las categorías que puedan ir dando cuenta del símbolo como acontecimiento simbólico (expuesto en *La Edad del espíritu*); o bien, una lógica sensible donde las artes van dotando, por una génesis ideal –en palabras de Trías–, al cerco del parecer o mundo bajo una figuración y configuración (expuesto a su vez en *Lógica del límite*).

Así, la postura de Trías coincide en este punto con la hermenéutica o el trabajo propio de la interpretación, siempre y cuando no reduzca al símbolo en las diferentes posturas y concepciones que se han traído aquí. Más precisamente, lo que Eugenio Trías rescata es el trabajo hermenéutico con el cual va forjando de contenido y sentido a la topología del límite. Símbolo adquiere un carácter ontológico, no queda a nivel epistemológico, cultural, religioso o sólo hermenéutico. Se encarna y se arraiga en el ser mismo, se va desplegando a través de él, y mientras esto sucede, el ser se va caracterizando según sus dos caras: el mundo y lo encerrado en sí.

Para cerrar este apartado y pasar a exponer la conceptualización más madura del símbolo como acontecimiento simbólico, hemos de señalar que Trías inclusive en este período de su pensamiento no deja de denunciar cómo

y desde dónde se ha pensado el símbolo. Como es su texto *Pensar la religión* de 1997, donde de forma muy clara se nos dice que ya no es sólo desde una semiótica, o siguiendo a Cassirer, desde diversas formas simbólicas o culturales desde donde se piensa el símbolo.

Ha aparcado el orden simbólico a un estadio primitivo previo al arte clásico o romántico, así Hegel; o bien ha intentado reducir todo el carácter propio y específico del símbolo, domesticándolo a través de las teorías retóricas, semiológicas y lingüísticas, hasta reducirlo a signo, a metáfora, o a trazo (o *gramma*). Desde la semiología y la retórica, o desde el estructuralismo hasta el deconstructivismo, todo el pensamiento occidental ha propendido a esa reducción del símbolo, de manera que éste se adecuase al principio de razón que es propio y específico de Occidente.<sup>88</sup>

Siendo la apuesta de Trías el pensarlo desde su etimología, pensarlo originariamente. Para lo cual no dejará fuera su concepto de Límite y el símbolo estará en una muy estrecha relación con éste: se irá desplegando a través de él y por medio de su topología.

## ***2.4 El símbolo: medalla fragmentada***

A partir de aquí comenzamos propiamente el recorrido ya mencionado con el magnífico texto que es *La edad del espíritu*. Nos adentramos en él para destilar su parte conceptual respecto a la concepción del símbolo por Trías; al igual que las categorías que se van conjugando en él. Sin embargo, dejaremos de lado el rico contenido de ejemplos que se van presentando según cada eón o época del mundo. Puesto que analizar lo dispuesto ahí requeriría un estudio más especializado tan sólo en cada época que se va presentado. Y aquí la pretensión queda a nivel conceptual, mas para no quedar cortos en este aspecto, referiremos ejemplos cuando nos parezca pertinente clarificar la exposición. Avancemos sin más en el recorrido.

---

<sup>88</sup> Eugenio Trías, “Pensar la religión”, *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 655.

Ya hemos hablado del concepto fundamental de la filosofía del *límite*, hemos dicho cómo éste se conforma por medio de los cercos y éstos a su vez le dotan de forma. Pues, bien, así como el ser está escindido, lo que sucede con el símbolo es una cosa muy similar a lo ocurrido con los cercos, a saber: el símbolo en su *escisión originaria* se despliega o desdobla de manera que una de sus partes recae sobre el cerco del aparecer, mientras que la otra huye y se oculta en el cerco hermético. La diferencia, por su puesto, está con lo que se tiene a la mano y es aprehensible y con lo que se escurre evitando, ya su aprehensión, ya su conceptualización.

El símbolo con su escisión originaria que se va formando y conformado como acontecimiento simbólico, hasta llegar a ser símbolo en sentido estricto, es pensado y estudiado por Trías como manifestación de *lo sagrado*. Como revelación fenoménica de “algo” que aparece para un testigo que trata de dar cuenta de ella, y que sin embargo sabe que no se le revela y manifiesta en su totalidad. De manera que el símbolo remite a lo que trasciende a la vez que hace palpable, de forma fragmentada, eso escurridizo que es ajeno al mundo. Aquí se presenta una característica propia del símbolo, que en un inicio habíamos mencionado, en la cual pone énfasis Gadamer, ésta es, la mostración y ocultación del símbolo; el que descansa “sobre un juego de contrarios, de mostración y ocultación”.<sup>89</sup>

Tal es lo que sucede con ambos fragmentos del *sym-bállein* (lo que se ha lanzado conjuntamente), al igual que dentro de ellos mismos toda vez que se van categorizando. Siendo en este carácter de mostración-ocultación donde radica la experiencia de lo simbólico. “Quiere decir que este individual, este

---

<sup>89</sup> Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 87.

particular, se representa como un fragmento de Ser que promete complementar en un todo íntegro al que se corresponde con él; o, también, quiere decir que existe el otro fragmento, siempre buscado, que complementará en un todo nuestro propio fragmento vital”.<sup>90</sup> Experiencia de algo que se va desarrollando y va dejando tras sí una impronta reconocible en los terrenos del arte, la religión y la filosofía; donde la complementariedad se irá cifrando en su desarrollo pero sobre todo al final. Y respecto a lo vital, sería en referencia a la formación o conjunción, *stricto sensu*, del acontecimiento simbólico.

Al presuponer el símbolo una escisión que le lleva a desplegarse hacia el cerco del aparecer y el cerco hermético, su lugar propiamente lo encuentra en el cerco fronterizo. De hecho, es en virtud del símbolo que se tiende un puente entre lo sagrado con su parte oculta y el mundo. Estamos hablando de un puente hermenéutico que ancla sus bases en el límite mismo permitiendo el tránsito de mensajes de un cerco hacia otro. El cerco fronterizo es propiamente donde hay punto de contacto (indirecto) y reunión entre lo sagrado y el mundo. Con la facilidad que éste proporciona, “el símbolo puede al fin constituirse como tal, como genuino *sym-balein* (o encaje y coincidencia de sus dos partes, simbolizante y simbolizada)”.<sup>91</sup>

Con lo que entramos ya de lleno a tratar qué es símbolo para Eugenio Trías. Aquí símbolo<sup>92</sup> se entiende remitiendo a su etimología, a saber, “más que de símbolo (sustantivo) se hablará de ‘simbolizar’ (forma verbal). Se hará, en efecto, referencia a la acción mediante la cual se ‘lanza a la vez’ (*sym-*

---

<sup>90</sup> *Ibíd.*, p. 85.

<sup>91</sup> Eugenio Trías, *Diccionario del espíritu*, Barcelona, Planeta, 1996, p. 183.

<sup>92</sup> “Símbolo era, en su origen, una contraseña: una moneda o medalla partida que se entregaba como prenda de amistad o de alianza. El donante quedaba en posesión de una de las partes. El receptor disponía sólo de una mitad, que en el futuro podía aducir como prueba de alianza con sólo encajar su parte con la que poseía el donante. En ese caso se arrojaban las dos partes a la vez, con el fin de ver si encajaban. De ahí la expresión *sym-bolon*, que significa aquello que se ha ‘lanzado conjuntamente’”. Eugenio Trías, *La edad del espíritu*. Barcelona: DeBolsillo, 2006, p. 33.

*bállein*) dos fragmentos de una moneda o medalla dividida que estipulan, a modo de contraseña, una alianza”.<sup>93</sup> Ese “simbolizar” implica una acción que ha de estar presente en cada momento de la conjunción, hasta llegar a hablar no de dos fragmentos divididos, sino de la reunión de éstos. La acción también nos refiere un acontecer, que de acuerdo a cada momento en el que se va presentando, se va variando a la vez que el acontecimiento dota plenamente de contenido a ese “simbolizar”.

La acción que implica el simbolizar tiene un *telos* muy específico: lograr *el acontecimiento simbólico*, que es como aquí se está entendiendo el símbolo. Si bien la etimología nos dice bastante respecto a qué es lo que quiere indicar Eugenio Trías, esto es, que una parte de esa medalla se posee y se encuentra en el cerco del aparecer, mientras que la otra permanece oculta en el cerco hermético, en lo que hemos de centrar la atención es en el acontecimiento simbólico. “El acontecimiento sim-bálico, constituye un complejo proceso o curso en el marco del cual puede tener lugar”.<sup>94</sup> Que se traduciría bajo clave kantiana, dado que retiene el concepto kantiano de categoría, “el sentido de ‘condición de posibilidad’ (en este contexto, condición que hace posible la producción de un acontecimiento simbólico)”.<sup>95</sup>

Como vemos el peso del símbolo recae sobre su acción, sobre su acontecer. Para que ello sea posible es necesario que ocurran o se den las categorías simbólicas, reflejo de la historia de las ideas y de la religión. Pues, pasan a ser la conceptualización, o mejor dicho, una conceptualización que

---

<sup>93</sup> *Ibíd.*, p. 29.

<sup>94</sup> *Ídem.*

<sup>95</sup> *Ibíd.*, p. 33.

quiere aclarar y proponer a la vez una interpretación de la historia (de lo sucedido) bajo un matiz diferente.<sup>96</sup>

Se intenta, pues, pensar el símbolo en todas sus dimensiones. Por símbolo se entiende aquí un acontecimiento de carácter verbal en virtud del cual 'se lanzan conjuntamente' dos piezas: fragmento de una medalla o moneda partida por la mitad. Se trata, pues, de determinar las condiciones que hacen posible ese evento simbólico en virtud del cual ambas partes pueden llegar a coincidir.<sup>97</sup>

Ahora bien, esas condiciones se van reconociendo por medio de siete categorías que se van presentando en la conformación del acontecimiento simbólico. Éstas a su vez se dividen en dos grupos, las categorías simbolizantes o aspecto manifiesto del símbolo que radican en el cerco del aparecer; y las categorías simbolizadas o aspecto que constituye el horizonte de sentido del símbolo que se encuentra en el cerco hermético. La división es importante tomarla en cuenta, dado que ambos grupos de categorías, divididos, son los que conformarán al acontecimiento simbólico. Como veremos, primero aparecen las categorías simbolizantes y posteriormente las simbolizadas. Es por medio de ellas como el acontecimiento simbólico se va determinando hasta lograr su conformación como unidad, en sentido estricto, como símbolo. Mas antes de ser símbolo es acontecimiento simbólico, como a continuación veremos.

## *2.5 Categorías simbolizantes*

---

<sup>96</sup> Y no nos parece que sea la pretensión de originalidad lo que se busca y tampoco la que nosotros pretenderíamos hacer ver en ello, sino tal sólo una "nueva luz" para el pensamiento. Donde ese matiz diferente se enmarca en una filosofía del límite que replantea los problemas y busca abordarlos siempre con su sello ontológico: el ser como límite.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 39.

Es por medio de las categorías<sup>98</sup> que el acontecimiento simbólico se va determinando y presentando desde diversos momentos históricos. Las primeras cuatro categorías, las simbolizantes, se encuentran en el mundo por lo que el testigo tiene un contacto directo con ellas. Estas cuatro categorías son las siguientes: materia, cosmos, relación presencial y *logos*. Trías las llega a nombrar de diversas formas pero su función y su sentido, en el momento en que se erigen, en el momento en que se especifica cada categoría, alcanza el auge y por lo tanto las demás giran en torno a ella. Es decir, aunque en realidad son siete las categorías, de acuerdo a *la eón* o a *la edad* que se haya ido manifestando, ésta tendrá su propia categoría sin que las que ya lo haya hecho se anulen, y sin que las que aún no se presentan, pierdan su estado de latencia y puedan surgir según se acoplen a su edad correspondiente.

Aclaremos de entrada que esto no es determinismo, es en realidad la interpretación que Eugenio Trías presenta respecto a una filosofía de la historia que va muy de la mano con una reflexión sobre lo sagrado. Mismas que no dejan de tener presente el proyecto de la filosofía del límite y en realidad llegan a ser una “segunda” reflexión sobre hechos. Además de que para cada categoría Trías distingue dos momentos, el primero de ellos es donde la categoría como empírica “*se da, se muestra o se revela*, sin que se establezca todavía el marco de reflexión que determina las condiciones de posibilidad de su propia aparición. Para que ese marco se establezca debe expresarse el concepto que desvela esas condiciones trascendentales”. Siendo este último el

---

<sup>98</sup> Más adelante en *Pensar la religión* Trías llega a afirmar respecto a las categorías lo siguiente, “son categorías que se dicen o se predicán en relación al ser del límite, que es el pertinente sustrato óntico al cual dan forma y figura. Ese ser del límite admite la personalización de su lado sagrado o divino”. Eugenio Trías, “Pensar la religión”, *Creaciones filosóficas II, op. cit.*, p. 675. O dicho en otras palabras, se piensa a las categorías como un “tratado sobre las causas segundas” que muestran el devenir del ser en la historia bajo nombres que destilan momentos específicos, ya llamados edades, ya llamados eones. Sólo que en este caso si bien se centran en la historia que sirve como trama a recorrer, no se omite el lado sagrado o divino que se pueda predicar sobre el ser del límite.

segundo momento, hablando ahora de la categoría no ya como empírica o fenoménica, sino como trascendental, que constituye una crítica en relación a lo manifestado.

Lo manifestado o manifestaciones que como ya se ha dicho, van desde lo artístico, religioso o filosófico. La complejidad, por supuesto varía, pero ello ya es por otros factores, como culturales, sociales e incluso políticos que requerirían otro espacio para pensarlos, simplemente aquí lo señalamos.

La primera categoría es la *materia*. Ésta es entendida en su sentido etimológico y referida como

el *primer principio* que desencadena, como posibilidad, el acontecimiento simbólico. Es, de hecho, un pre-principio (*proarjé*), algo previo en relación al principio ordenador [...]. Es, si quiere decirse así, un abismo, o un fundamento abismal: sima profunda que, a modo de seno insondable, aguanta y soporta el mundo o le provee de energía y vitalidad, o de fuerza y potencia oscura. Es el regazo o la entraña maternal previa a su eclosión como cerco del aparecer, soporte y sustento de éste.<sup>99</sup>

Es la materia la posibilitadora de que haya mundo, la creadora en toda su condición de *proarjé*. Es lo que existe previo al cerco del aparecer, previo al mundo que se va modelando, formando y configurando como lo hemos mencionado en el primer capítulo. Es la materia informada, matriz que “dará a luz” a un mundo que sin esa base generadora no podría ni asentarse ni erigirse. Es la conceptualización del primer eón<sup>100</sup> o época del mundo a partir de la cual el acontecimiento simbólico comienza su recorrido, en una trama dramática, en su búsqueda conformación.

---

<sup>99</sup> Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, op. cit., p. 65.

<sup>100</sup> “La dimensión *material* es la primera que en el curso histórico se manifiesta. Determina el fundamento materno y matricial del acontecer simbólico. Esta dimensión preside y reina, sin competencia, en el primer eón, en eso que suele llamarse protohistoria. Asume la forma simbólica de *Magna Mater*, a la vez ubre fecunda, vagina llena de virtud, gran cuerpo de hembra o potente figura de animal divinizado (bisonte, caballo, mamut, toro). El potente símbolo de la *Magna Mater*, en su relación dialéctica con el Gran Animal (el toro con sus cuernos lunares), constituye el emblema característico de este eón”. *Ibid.*, p. 68.

Esta categoría simbólica dota al acontecimiento simbólico (y por tanto al símbolo) de soporte físico. Es la que ayuda a diferenciarlo del signo que parece vaciar su existencia o contenido en su función. De igual manera la diferencia de la idea y del concepto puesto que reconoce su materialidad, palpable y reconocible para el testigo. El símbolo se vuelve poseedor desde su origen de cierta forma que se presenta indeterminada, a manera de sustrato previo, y es por ella que puede anclar y tomar soporte en ella; de tal forma que a ésta la puede designar como materia y por tanto determinarla en el acto mismo de reconocerla. De no ser así el acontecimiento simbólico no podría concebirse como tal, no podría avanzarse a reconocer “formas superiores o configuraciones superiores” de la realidad. Por ello es que para Trías es tan importante tomar en cuenta que a la base del acontecimiento simbólico se tiene a la materia.

Sin embargo, la materia como tal no puede ofrecer al acontecimiento simbólico algo más allá de soporte y generación, bajo sus condiciones informes y hostiles (*caos*). Nos podemos acercar a ella y lo único que reconoceríamos sería materia simbólica. Y para que la materia se pueda acomodar u ordenar volviéndose habitable, requiere de la segunda categoría: el *cosmos*, que es de hecho necesario en la aparición del acontecimiento simbólico. Es la segunda categoría que ordena y delimita al sustrato material originando propiamente un *mundo*. Es aquí donde propiamente ya aparece el acontecimiento simbólico en tanto que ahora ya tiene un *locus* (con tiempo y espacio), un mundo<sup>101</sup> en el cual situarse y no solamente materia informe en la cual apoyarse para erigirse

---

<sup>101</sup> “Lo que resulta de esa delimitación del lugar y del tiempo, templo y fiesta, es una ordenación general de aquella materia silvestre, o caótica, que constituía la primera categoría. Tal ordenación es lo que en propiedad debe llamarse mundo, cosmos. [...] Lo que resulta de esa delimitación del templo, y de su vivificación pragmática y operativa a través del tiempo festivo”. *Ibid.*, p. 88.

hacia el cerco hermético. Es aquí donde se configura un nuevo eón<sup>102</sup> o época del mundo donde el cosmos asume la forma simbólica que será determinante ahora en el acontecimiento simbólico

Sin embargo, para obtener orden y legalidad con el cosmos, ha de ocurrir un importante hecho que marca al acontecimiento simbólico y que es propio de esta categoría: *la cita*. El peso de esa cita, inherente a la segunda categoría, conlleva la designación de un *templo* que es lugar y de una *fiesta* que es tiempo: “templo y fiesta son, en efecto, los *fenómenos* que en este examen se revelan cargados de sentido y significación: eso que *aparece* como presupuesto local y temporal del acontecer simbólico (y de la consiguiente acta de presentación de lo sagrado)”.<sup>103</sup> Elementos propicios para que surja un encuentro entre lo sagrado y el testigo, en un mundo demarcado y delimitado que ha dejado de ser, solamente, materia simbólica.

De tal manera que la materia y el cosmos conforman un primer bloque categorial denominado *cosmológico*. Donde se establece el hábitat que hace posible el *encuentro* entre una presencia que “sale” del cerco hermético, para encontrarse con el testigo que habita el mundo. Este bloque categorial ofrece el lugar, con un tiempo y un espacio especificado, suscitando la cita o el encuentro; que a su vez llevará al acontecimiento simbólico a ser materia-mundo en los primeros albores de su continua conformación. Y toda vez que la materia-mundo ya se ha dispuesto como hábitat, restará una auténtica relación

---

<sup>102</sup> “Se descubre en este eón toda la universalidad del cosmos, estableciéndose en forma jerárquica sus distintas regiones o ámbitos: el subsuelo tenebroso, la tierra, el agua, la atmósfera, el firmamento, acosa las aguas superiores de arriba del firmamento, o el ámbito quintaesencia del supracielo. Se define sus extremos y confines: los puntos cardinales, signos de orientación, relativos a las posiciones del sol en el firmamento. En este eón es decisiva la cuestión relativa a los límites y horizontes del mundo”. *Ibid.*, p. 95.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 87.

a darse entre los ya mencionados testigo y presencia, teniendo con ello lugar la tercera categoría.

La tercera categoría es la *relación presencial* compuesta por una presencia y un testigo. La presencia no es otra cosa que lo sagrado y el testigo es un humano; entre ambos es que podemos observar una auténtica relación *sym-bálica*. En palabras de Trías:

Ese encuentro es lo que en esta categoría se destaca. En esta categoría pasa a primer plano la relación entre esos personajes, así como su carácter, su *éthos*. En esa relación ambos salen de su ocultación e inician una relación". [...] Esto significa que lo sagrado (en el doble sentido del *mysterium tremendum* y *mysterium fascinans*) sale de su incógnita y hace acto presencia. Una presencia ambigua, a la vez terrorífica y fascinante.<sup>104</sup>

Lo que nos dice varias cosas, por un lado nos recuerda la ambivalencia del fenómeno de lo sagrado,<sup>105</sup> y en ésta su salida hacia el testigo lo que se tiene es una presentación tanto de lo santo como de lo sagrado. Se tiene, pues, una aparición en la que lo sagrado se hace fenómeno y tiene contacto con el testigo que lo acoge. Dicho en otras palabras, lo sagrado se revela en ese darse a presencia o salida del cerco hermético y hasta este punto lo hace con una figura, la teofanía. En su relación presencial es que se sella dicho encuentro que dará paso, ya como *encuentro*, a formas más elaboradas de pensamiento. Dando paso a la configuración de un tercer eón, modulado por cuatro áreas culturales: la Indica védica, la indo-iraní, la griega y la judía.<sup>106</sup>

Cabe decir que no con pretensiones como las de la razón ilustrada de querer tener el dominio (de la) "llave" y la "llave" con la cual pueden abrir sólo

---

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 110.

<sup>105</sup> El fenómeno de lo sagrado presenta una ambivalencia en su mismo núcleo. Lo que hace que unas veces se presente bajo su *aspecto sagrado* y otras bajo su *aspecto santo*. Estos aspectos son dos dimensiones del mismo fenómeno.

<sup>106</sup> "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, pero en todas ellas se advierte la misma hegemonía de la categoría tercera". *Ibíd.*, p. 115. Acentuándose el encuentro con la hierofanía, mas variándose la figura de lo que se revela ante el testigo, precisamente porque las áreas culturales desde donde éste la puede acoger, en el tercer eón, son distintas.

las puertas adecuadas, es decir, las puertas que están alejadas de todo mito, toda fantasía, toda imaginación. Sino con pretensiones de abrazar al misterio mismo, acercarse a eso que se manifiesta o revela y decir o dar cuenta de qué va sin la pretensión de anularle. Por lo que es más preciso decir que de tal relación presencial acontecerán y surgirán los elementos para formas de pensamiento (pero también formas a lo que éste, como pensamiento, se estaría evocando, o sea, lo sagrado y formas de cómo lo estaría haciendo).

Siendo hasta este punto, en la tercera categoría, que el acontecimiento simbólico se ve favorecido del encuentro propiamente que se desarrolla hasta aquí. Éste es, el que el símbolo se haga fenómeno de aquello que permanece retraído en el cerco hermético, mientras que el testigo lo acoge en su condición de fenómeno, o sea, bajo su *revelación* como símbolo de lo sagrado<sup>107</sup>. El símbolo se da a presencia, justamente porque ya hay un testigo con las condiciones para ser receptivo de él. Dándose con ello una primera relación *sym-bálica* ya adelantada a la conjunción y reunión que el símbolo urge, para poder ser símbolo, como acontecimiento simbólico.

Con lo que llegamos a la última categoría simbolizante que no podía aparecer sin una materia ordenada por el *cosmos* que pudiese propiciar a la relación presencial de la cual se sirve esta categoría: el *logos*. Precisamente con la relación presencial se da paso a la apertura de sentido, justo por tratarse

---

<sup>107</sup> A manera de ejemplo y para que lo dicho se asiente y ayude a clarificar lo conceptual, traemos lo siguiente: con la relación presencial se despliegan dos áreas de conocimiento a las que Trías llama área poético-filosófica y área profético-sofiológica. “Esa bifurcación determina de modo distinto la identidad del testigo, que en un caso es el poeta, o *rsi*, inspirado (por el *átman* o por la Musa) y en el otro caso es el profeta (capaz de dialogar con el Dios Uno y Único, así Zarathusthra o Moisés). Asimismo se caracteriza de modo opuesto a la *unidad trascendental*: principio *monista* generador de presencia, que el sabio o filósofo localiza; o principio *monoteísta* del *Dominus*, Señor del universo, que el profeta aclama y proclama, y con el cual produce el pacto o la alianza (en forma de recíproca elección)”. *Ibíd.*, p. 130. Esas figuras entorno a una deidad es parte de lo sagrado que el testigo busca acoger o con lo que se encuentra desde su espacio en el mundo. Sólo que según la tradición desde donde lo haga, ya la poético-filosófica, ya la profético-sofiológica, es que variaran las manifestaciones por parte del testigo. Más precisamente, lo que variará es la relación presencial.

de una presencia y un testigo que se ve impresionado por ella y busca develar lo que ella es. “Lo sagrado ya no se limita a hacer acto de presencia. No es únicamente *fenómeno*. Es además el *logos* revelado de éste. No es tan sólo la *primera hipóstasis* ‘descendente’ que se desprende del núcleo sagrado y santo en forma de *presencia*. Ahora surge una *segunda hipóstasis*: la palabra o *lógos*”.<sup>108</sup> Siendo así como surge la cuarta categoría, la *comunicación* verbal y escrita, el *logos* que el testigo desarrollará en un pensar-decir pero que no sólo compete a él, sino a una comunicación entre presencia y testigo.

Pero ¿qué quiere decir esto? Que en cuanto presencia y testigo se encuentran surge como resultado una revelación en forma de palabra (sagrada) o de escritura (santa); que tiene como consecuencia el final de las categorías simbolizantes, es decir, aquellas con las que cuenta el testigo para remitirse a la parte simbolizada del símbolo. Transformándose esa revelación de la palabra en “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”.<sup>109</sup> El testigo en su condición de saber, por una presencia manifestada, se arroja o evoca hacia ella con lo que cuenta y desde donde está; mientras lo sagrado no sólo se manifiesta, sino que se desdobra, y según la tradición desde que se observe, puede hablarse del ser o bien hablarse de Dios.<sup>110</sup> Siempre en el entendido de que se habla o se trata de lo sagrado.

---

<sup>108</sup> *Ibíd.*, p. 148.

<sup>109</sup> *Ibíd.*, p.180.

<sup>110</sup> Esta conceptualización se sitúa en un momento histórico que de acuerdo a Trías, es el cuarto eón. Donde las tradiciones que hasta ese momento privan son la poético-filosófica y la profético-sofiológica, por ello es que se hable de la “palabra del ser” o de la “palabra de Dios”. Claramente no se parte de los mismos supuestos y tampoco “se quiere” observar lo mismo. Puesto que aunque se hable del *testigo*, en realidad éste también se varía desde la tradición desde la que parta hasta alzarse al límite del mundo y encontrarse con esa primera revelación de lo sagrado que en este caso es el *logos*. “Todas las dimensiones del símbolo giran, pues, en este eón en torno a la palabra sagrada, o apoyan y contribuyen a la

De hecho el *logos* es llamado por Trías como el *primer enviado* proveniente del círculo de lo sagrado. Con el cual se constituye el símbolo dando por sentada la conjunción o reunión entre el testigo y lo sagrado; que ya no sólo se ha dado a presencia, sino que se manifiesta una parte de él. Como se irá viendo más adelante, nunca lo hace de forma tal que se revele en su totalidad, además que el testigo tampoco puede aproximarse a él de lleno. En el primer caso sucede así por ese remanente propio de la cosa en sí que no puede ser develado, ello es inherente a la cosa en sí. Respecto al segundo, el testigo al encontrarse con la presencia y su manifestación puede llegar a percibir el misterio fascinante y terrorífico propio de lo sagrado. Habiendo así dos impedimentos que cortarían la relación entre el testigo y lo sagrado; y sin embargo, su comunicación se realiza por medio del primer enviado que es el *logos*.

Con esta cuarta categoría se cierra un segundo bloque categorial, además de presentarse las cuatro categorías simbolizantes. Este bloque es llamado por Trías *bloque interpersonal*, puesto que lo que resalta es *la relación* que se configura bajo el *logos*. Adquiriendo el acontecimiento simbólico plena forma y contenido en cuanto lo que es una primera aproximación a una relación simbólica. Aunado al encuentro, propiamente, del cerco del aparecer con el cerco hermético, donde los personajes que les habitan han jugado su papel al entablar una relación compenetrante; hasta lo que el acontecimiento simbólico se enfoca en este punto, a saber, su aspecto simbolizante en la mediación entre los dos cercos.

---

determinación del *lógos*. Éste es anunciado y revelado en este eón, a modo de buena nueva (evangelio). La cuarta categoría hace posible, así, un eón en el cual se hace plenamente manifiesto el carácter *fenomenológico* del acontecer simbólico”. *Ibid.*, p. 146.

## 2.6 Categorías simbolizadas

En el momento en que las cuatro categorías simbolizantes acontecen en su movimiento con el símbolo, entran las categorías pertenecientes a la parte simbolizada. Con lo que ya podemos decir que las cuatro categorías dichas del acontecimiento simbólico, son respecto al símbolo, la parte externa a éste que tiene su matriz material y las encontramos en el cerco del aparecer. Resta ahora adentrarnos en la parte no dada del símbolo, aquella que ya le ha indicado al testigo su presencia por medio de una manifestación, que además se hace presente desde el cerco hermético por medio de la palabra. Recordemos por último que el testigo ya cuenta con un pensar-decir (*logos*) del que precisamente se servirá para desentrañar sentidos de la presencia sagrada. Al suscitarse esto, entra en juego la quinta categoría del acontecimiento simbólico, a saber, *las claves hermenéuticas* del sentido con su eón<sup>111</sup> o época del mundo correspondiente.

Lo que a continuación sigue, o sea, una hermenéutica de lo sagrado, es característico y distintivo de la forma en que se aproxima el filósofo barcelonés al problema de lo sagrado y lo que nos dice (desentraña) del mismo. Trías afirma de la quinta categoría lo siguiente:

*Lo específico de la quinta categoría, y del eón que le corresponde, consiste en el establecimiento del acontecimiento simbólico en esa clave 'tonal' de la exégesis y de la*

---

<sup>111</sup> “En el bloque categorial anterior se distinguen dos formas de acceso a la relación y comunicación entre la presencia y el testigo. En el área poético-filosófica esa forma es definida como una iluminación gnoseológica, un conocimiento capaz de liberar de la ignorancia, una *gnosis*. En el área profético-sociológica ese conocimiento liberador tenía carácter ‘sapiencial’ (relativo a los propósitos y ‘voluntades’ del Dios Uno y Único sobre su comunidad de elección); pero ese conocimiento presuponia siempre la *fidelidad* en el pacto y en la alianza tramada entre Dios y esa comunidad. [...] *No habrá en este eón conflicto alguno entre pístis y sofía, ni entre fe y conocimiento*”. *Ibid.*, p. 200. De manera que en este eón, de entrada, ambas áreas se sintetizan, y pese a ello, tendrá más relevancia para Trías el estudio de lo que sólo compete a Occidente. Estudiando a lo oriental hasta el punto en que se hayan mezclado o influido con autores que lo reflejaron (como la *fides quarens intellectus* de San Agustín y con el que culmina este quinto eón, o propiamente el mundo tardo-romano). Pero no ya con la relevancia e importancia con la que los venía tratando hasta el cuarto eón. Teniendo, pues, a partir de este eón y esta quinta categoría al acontecimiento simbólico como relativo al mundo de occidente hasta su plena conformación.

*interpretación, o de la infinita hermeneusis.* El acontecimiento simbólico se define, pues, como acontecimiento hermenéutico. Tiene por sujeto y por testigo a la comunidad hermenéutica y por horizonte de su ascensión las claves hipostáticas del sentido, en las cuales se descubre la riqueza y plenitud de lo sagrado.<sup>112</sup>

Lo que ofrece varios elementos a considerar. Comenzando con lo referido a la comunidad hermenéutica, en la cual podemos observar que en tanto que comunidad, la interpretación de lo sagrado tendrá un efecto (por decirlo de alguna manera) en varios “testigos” con la misma injerencia. Y no en cada testigo con su propia interpretación, claro, ello si se pertenece a una misma comunidad. Y aunque la interpretación será la misma para la comunidad, como se observa ésta se puede variar debido a que la exégesis no es fija y dada siempre de una manera. Sino caso contrario, la comunidad tiene la posibilidad de descubrir nuevas cosas efectuando un *giro* o conversión de lo que hasta ahora ha ofrecido lo sagrado, esto es, el *logos* como su manifestación misma.

En las primeras cuatro categorías lo sagrado descendía al tiempo que las condiciones lo iban propiciando. Ahora que se manifestó y mantuvo contacto con el testigo por medio de un *logos*, es momento de retornar –o *gírar* en dirección– hacia la morada de lo sagrado. En un esfuerzo que la comunidad hermenéutica efectúa para desentrañar más sentidos del espacio hermético que siempre mantiene un remanente o sustrato que no se deja aprehender. Ello es en parte lo que suscita que la labor con las claves hermenéuticas sea cada vez variada, buscando siempre encontrar “un algo más” que les dé luz sobre lo que rebasa los límites del mundo (o de su mundo).

De hecho, la comunidad hermenéutica toda vez que se funda tiene un sujeto: el *espíritu*, el segundo enviado. Que durante la quinta categoría se encuentra confrontando al testigo o a la comunidad en la función que éstos

---

<sup>112</sup> *Ibíd.*, p. 221.

cumplen en relación a lo sagrado. “Tal espíritu constituye aquella emisión que permite hacer plenamente inteligible el sentido del símbolo manifiesto, esclareciendo el sentido del *logos* que se ha revelado. [...] Tal espíritu guía e ilumina a la comunidad hermenéutica, proporcionándole las pautas inteligibles (ideas, formas) que permitan abrir los cerrojos de sentido críptico del texto”.<sup>113</sup> Con lo que el primer enviado, el *logos*, pasará de ser mera palabra o escritura de comunicación entre la presencia y el testigo hasta elevarse y adquirir un sentido. Del cual el segundo enviado, el espíritu, proporcionará al testigo o a la comunidad los “elementos” con los cuales tendrán un auténtico *giro* hacia la ascensión de las formas ideales; desde el aspecto simbolizante que encarna la palabra comunicada, hasta las claves de hermenéuticas (de sentido) que se desentrañan de ésta.

Y sin embargo, ese espíritu no se revela, no se manifiesta, tan sólo *inspira* para que pueda tenderse el *punte hermenéutico* que va desde el cerco del aparecer hasta el cerco de lo sagrado. Su revelación y manifestación tendrá que esperar hasta la conjunción final del acontecimiento simbólico. Por ahora se esconde en los efectos que produce dentro de la comunidad, al inspirarles a desentrañar sentidos de la palabra que ha descendido como prueba de lo sagrado. Adquiriendo con ello el acontecimiento simbólico su carácter de acontecimiento hermenéutico, donde ambas partes de la medalla o moneda fragmentada se encuentran con el espíritu, un agente de simbolización.

La importancia de las claves hermenéuticas es vital para el testigo o la comunidad, en su condición de ser parte del cerco del aparecer. Si no las tuviera o no se dieran, con lo que cuenta y se le ha entregado en la

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 204.

comunicación (cuarta categoría simbolizante), no le sería suficiente para un pensar-decir completo de lo que le rodea. En cambio cuando ya cuenta con ellas puede comenzar a desentrañar sentidos por medio de una exégesis o interpretación del símbolo manifiesto. Lo importante aquí es que la comunidad decida y determine qué método elegirá para llevar a cabo la interpretación. Que como ya lo habíamos dicho más arriba, en tanto que pertenece al cerco hermético, en tanto que es exégesis de lo sagrado, su aproximación sólo será alegórica y siempre indirecta (o bien, solamente será exegética).

Justamente son indirectas porque en algún momento se topan con un *límite* donde una vez que se cruza, el sentido que se busca en clave exegética o propiamente alegórica comienza a difuminarse y perder fuerza. La comunidad hermenéutica tiene un gran límite con el cual lidiar, que es, dicho nuevamente, buscar e indagar fuera de su mundo y de lo que le es familiar. Más allá de este límite los cuestionamientos y las respuestas se vuelven inciertas; más allá de él sólo está la sexta categoría simbólica: *el sustrato sagrado y santo*, en una palabra, *lo místico*. Por ello es que Eugenio Trías nos dice que sólo en forma mística se puede resolverse la escisión; sólo en forma mística se pueden unir las dos partes de la medalla que es el *sym-bállein*.

Pero antes preguntémosnos, ¿qué es lo que hace que esta mística se acerque a resolver la escisión con la que parte el acontecimiento simbólico, cómo es que Trías ve en la mística un paso para ir más allá de la quinta categoría que parecería apegarse a lo dicho por Wittgenstein en su séptima proposición de su *Tractatus*?<sup>114</sup> Para contestar y proseguir con la exposición, aquí nos apoyaremos en el autor Fernando Pérez-Borbujo, el cual nos dice:

---

<sup>114</sup> “De lo que no se puede hablar hay que callar”. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.*, p. 132.

En primer lugar, frente a otras concepciones de la mística que confunden ésta con el misticismo, con cualquier fenómeno pasajero de arrobos, éxtasis o delirio, Trías concibe que la verdadera mística tiene lugar en el corazón mismo de una revelación o una religión positivas, que han alcanzado una madurez en el desarrollo de la hermenéutica de su propia revelación originaria y que, por lo tanto, tienen un *corpus* rico de razones hermenéuticas, trabadas y enlazadas, formando un fino tejido de referencias en cascada que llevan al propio lenguaje hasta sus últimas consecuencias. La mística se corresponde con el corazón mismo de la experiencia religiosa, con su *telos*. Los *corpora* hermenéuticos actúan así de poderosa escalera que va elevando al lenguaje a los límites de su sentido, hasta el corazón de las tinieblas del lenguaje, hasta el límite mismo de toda experiencia hermenéutica, en la que ésta se choca con lo inefable, lo místico.<sup>115</sup>

De manera que en esas religiones positivas es donde la interpretación del *logos* pasará por varias etapas progresivas de *interpretación*: primero del sentido literal al alegórico, y del alegórico al místico. Siendo en la última etapa, que es la mística, donde el testigo se dará cuenta en la experiencia religiosa que el núcleo (=x) de lo sagrado, ya en su luz cegadora, ya en su oscura tiniebla, según se conciba, denota una incapacidad que radica en el *logos* con el que se está operando; al cual se le están desentrañando sentidos, propios de la quinta categoría. De forma que la mística si bien lleva en sí misma la interpretación, lo que es más propio de ésta es el encuentro, que en este caso se refleja en la experiencia del eón<sup>116</sup> que ahora toma posesión del recorrido categorial del acontecimiento simbólico. Veamos cómo ocurre esto.

La irrupción de la sexta categoría del acontecimiento simbólico, *el sustrato sagrado y santo*, ocurre cuando las claves hermenéuticas del sentido no pueden arrojar más *sentido* sobre el cerco hermético; cuando éstas se agotan en su proceder alegórico y el testigo se da cuenta que un último sustrato del cerco de lo sagrado le es inaprensible e inaccesible. Deviniendo el

---

<sup>115</sup> Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza*, op. cit., p. 282.

<sup>116</sup> De este sexto eón podemos ubicar su inicio con el autor Pseudo Dionisio Areopagita; su final hacia el siglo XII. Comprende al mundo medieval desde el área islámica y su área cristiana. Áreas que se ven atravesadas por un idea: “esta idea es, de principio a fin, una *idea mística*. Es, de hecho, *la idea mística* que gobierna, como categoría hegemónica, todo este eón, ordenado en torno suyo todas las demás categorías.” Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, op. cit., p. 276.

acontecimiento simbólico bajo una nueva clave que le permita no romper la continuada conformación que ha ido desarrollando desde la primera categoría, hasta la quinta con la ascensión al límite del mundo; donde tanto el cerco del aparecer y el cerco hermético han tenido ya un contacto, aunque indirecto, mediante el puente hermenéutico que se ha cimentado en el cerco fronterizo. Lo que sucederá con esta sexta categoría pondrá en duda a las anteriores, mas parece que sólo de esta forma se puede no perder la búsqueda de la conjunción o reunión, de la cópula misma que es el *telos* del acontecimiento simbólico.

Todo el poso categorial presupuesto ha sido cancelado, anulado, puesto entre paréntesis con el fin de que, de pronto, se alumbre la verdadera naturaleza y condición de un *acontecimiento simbólico en clave mística*. Por de pronto puede decirse que a él tan sólo puede accederse por negación, *via negationis*, a través del recorrido de una reflexión *onto-teo-lógica negativa*. Sea esto (=x) *ser* o *Dios*, lo cierto es que sólo parece ser posible captarlo en su pureza y verdad *mística* como radical y absoluta negación de todos y cada uno de nuestros conceptos mentales, los que establecen precisamente la trama categorial simbólica.<sup>117</sup>

Registrándose ahora el acontecimiento simbólico en clave mística, volcándose el encuentro como encuentro místico. Ya que el límite con el que se encuentra la quinta categoría, eso que Wittgenstein veía carente de significación desde el lenguaje con el que se aproxime y que en la quinta categoría es el lenguaje alegórico; tórnase ello en un choque importante para la comunidad hermenéutica, debido a que su proceder alegórico no es suficiente para desentrañar lo que el cerco hermético alberga (=x). De ahí la urgencia de concebir otro camino tanto para la ascensión al núcleo de lo sagrado, como para la constitución propia del acontecimiento simbólico.

Tal camino será *la idea mística* que modulará al acontecimiento simbólico, propiamente en la sexta categoría. Sin embargo, las implicaciones

---

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p. 239.

que la idea mística lleva en sí misma pondrán en evidencia la paradoja que se encierra en una pretensión a la que la Modernidad renunciará:<sup>118</sup> ésta estriba en el hecho de darse cuenta que lo que se pueda decir del cerco hermético conlleva en sí mismo una ambigüedad, que obedece en gran parte a lo que el mismo núcleo de lo sagrado dispone.

La categoría mística, es por tanto, a la vez categoría simbólica y *trascendental* simbólica. Es condición de posibilidad sin la cual el símbolo no puede hacérsenos inteligible. Pero es de tal índole que esa inteligibilidad del símbolo exige de nosotros desbordar *toda* forma de categoría mental o lógica con el fin de hacer justicia al *fenómeno* que en el símbolo se produce. Tal fenómeno es lo sagrado.<sup>119</sup>

Es decir, la experiencia mística que se vuelve categoría y con ello condición de posibilidad del acontecimiento simbólico, no puede ser del todo aprehendida por el concepto; escapa a éste por el hecho de pertenecer a algo que está más allá del límite, por el peso trascendental con el que cuenta; por el enlace que guarda con algo que es trascendental: la experiencia mística participa de ese carácter trascendental al intuir lo que está más allá del límite del mundo (o cerco del aparecer), a su vez que manifiesta tan sólo una parte de lo sagrado.

Sin embargo, para que la idea mística pueda modular al acontecimiento simbólico, así como en las anteriores categorías, dos personajes que van constituyendo la trama de éste han de seguir presentes: el testigo y la presencia que se da a revelación. En la quinta categoría como se recordará, el testigo pasaba por una comunidad hermenéutica, ahora hemos de decir, según nos lo señala Trías, que la comunidad ha de ser mística. Puesto que sólo de esta forma se puede experimentar el fenómeno de lo sagrado, por medio del símbolo, hasta lo que aquí se ha expuesto. Facilitándose con ello incluso la

---

<sup>118</sup> Ya con Kant negando la posibilidad de conocer la cosa en sí; o bien con Wittgenstein negando que se pueda hablar con significación de aquello que rebasa y está más allá del límite por el que la sexta categoría, con la experiencia mística, puede dar cuenta aunque no en su totalidad.

<sup>119</sup> *Ibíd.*, p. 285.

ascensión y aproximación al núcleo de lo sagrado, por parte del testigo, que a su vez, en tanto que ha estado activo y receptivo en el desenvolvimiento del acontecimiento simbólico, ha formado parte de ello: asume la crisis de la comunidad hermenéutica para darse cuenta de que requiere un cambio importante en tanto que testigo. Dicho nuevamente, pasar de la comunidad hermenéutica a la comunidad mística.

Finalmente con la sexta categoría se cierra el tercer y último bloque categorial: el *bloque hermenéutico*. Bloque en el cual se impone interpretar el sentido de lo que la presencia ya ha revelado bajo las categorías simbolizantes. Sólo que ahora las que toman la hegemonía, respectivamente, son las categorías simbolizadas que reenviarán el sentido de lo comunicado a claves exegéticas, ya alegóricas, ya místicas. Presentándose una paradoja para estas claves debido a que en su pretensión por parte del testigo de querer alcanzar su plenitud al dilucidar el sentido, la plenitud la logran ofrecer las claves cuando rebasan el horizonte de significación; cuando ya han traspasado el límite del cerco del aparecer y van a internarse en el núcleo del cerco hermético. Recayendo sobre el encuentro místico el arrojo que deposita el testigo para este el bloque categorial, con toda su carga hermenéutica, y así obtener sentidos y “luces” de esa obscuridad que se guarda en lo más profundo del cerco de lo sagrado. Pese a que se descubra que hay un límite que se impone exigiendo otras condiciones para su acercamiento, en vista de que lo que radica más allá de él rebasa las mismas condiciones del bloque hermenéutico.

## 2.7 Categoría unificadora

Durante la exposición del acontecimiento simbólico hemos hablado tanto del cerco del aparecer, lugar propio del mundo, como del cerco hermético donde habita lo sagrado, haciendo apenas una breve alusión al cerco fronterizo. Ahora es momento, en el séptimo eón y en la séptima categoría de referirnos a él, dado que es el lugar propio del acontecimiento simbólico. Ello toda vez que las categorías pertenecientes a la parte simbolizante y las categorías referidas a la parte simbolizada, han hecho su aparición constituyendo bajo distintas claves al acontecimiento simbólico. De manera que a la sexta categoría lo que sucede es propiamente la realización del acontecimiento simbólico, su mostración como categoría y como concepto, como cópula de ambas partes del símbolo, como forma del ser del límite.

El acontecimiento simbólico toma lugar en el cerco fronterizo, en el *limes*, ahí es donde la parte simbolizante y la parte simbolizada se unen. La relación finalmente acontece tomando como lugar de cita el límite mismo que como ya hemos visto es el ser. Es en el cerco fronterizo donde el acontecimiento simbólico se volcará como símbolo; es en él donde se definirá lo que se toma propiamente como acontecimiento simbólico y como símbolo.

Ese cerco fronterizo, que desarrolla la noción de límite o de frontera, constituye *el límite mismo entre la categoría y lo trascendental*. En él se produce, a la vez, la posibilidad de determinar conceptualmente el símbolo y de desarrollar por entero esa conceptualización. Ese límite, como tal límite, es de hecho y de derecho el *ser* mismo que en el símbolo se produce. A ese ser suelo llamarle *ser del límite*. En el acontecimiento simbólico ese ser del límite (o existencia fronteriza) adquiere significación y sentido.<sup>120</sup>

La existencia fronteriza se erige del entrecruzamiento entre las dos partes del símbolo, de los dos cercos que han estado antes en continua atracción. Mas es hasta este punto donde se puede hablar de un contacto entre ellos, que por supuesto no es directo, dado que entre ambos se alza la existencia fronteriza.

---

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 286.

La cual reclama su espacio y su tiempo<sup>121</sup> y sólo una vez establecido el *limes*, que de hecho se adelanta a las dos partes del símbolo, es que se puede hablar de un lugar para que el acontecimiento simbólico armonice.

Ahora bien, de la séptima categoría se puede predicar que ésta es o tiene carácter de categoría, como también se puede negar que lo sea o lo tenga. En primer lugar se puede afirmar que sí es una categoría como tal, dado que se impone respecto a las anteriores e introduce un elemento que da lugar tanto a un nuevo eón, como el realce del acontecimiento simbólico bajo una clave: en este caso es el facilitarle el encaje o reunión de las dos partes del símbolo. Pero no lo es en el sentido de que por sus propias condiciones se encuentra determinado a trascender la tabla categorial (las anteriores categorías en sus respectivos bloques categoriales): siendo de hecho este carácter trascendental suyo el que dota de sentido y finalidad a las anteriores categorías.

Hemos venido hablando del acontecimiento simbólico y del símbolo de manera indistinta. Ello se debe a que hasta la séptima categoría el símbolo es acontecimiento simbólico: es síntesis de las anteriores categorías estableciéndose en el enlace mismo que él lleva a cabo; es la reunión de lo simbolizante y simbolizado que el acontecimiento simbólico tenía como *telos* propio desde el inicio del recorrido con la primer categoría (materia). Es el paso a la reunión y conjunción tanto de la hierofanía con el testigo, como el momento en que se inaugura un nuevo eón, el eón fronterizo, el cual llevará como marca la cópula de éstas partes.

---

<sup>121</sup> Recuérdese que el lugar es concebido como espacio-luz, y el tiempo a su vez como instante-eternidad.

Conviene recordar cómo es que iniciamos la exposición, qué es lo que se dijo al inicio respecto al símbolo y cómo era éste entendido por el planteamiento de Trías; con la finalidad de resaltar a lo que ahora hemos llegado. Pues, bien, del símbolo se dijo que sería entendido bajo su etimología y se tomaría en cuenta la implicación de *acción* que lleva en su “simbolizar”, más que su función sustantiva de “símbolo”. Se mencionó también que el símbolo, como *sym-bolon*, lo que busca es la alianza entre dos partes que se lanzan conjuntamente. Y se dijo, por último, que el símbolo es propiamente el fenómeno de lo sagrado que en su manifestación comparece ante un testigo del cual hace partícipe en su constitución.

Una vez señalado lo anterior es momento de tratar al símbolo justo con las características que se acaban de referir. Si de símbolo se puede hablar es precisamente cuando tiene lugar la séptima categoría, cuando ambas partes del símbolo llegan a coincidir en el cerco fronterizo y han cedido ante las dificultades planteadas de poder entrar en contacto: cuando forman una cópula. “Esa categoría es la cópula (verbo *ser*) que hace coincidir la parte simbolizante y la parte simbolizada. Tal categoría expresa la *identidad* (de ser, de existencia) entre ambas partes. Una es la otra, y en consecuencia debe *reconocerse* en la otra. Luego una y otra parte (simbolizante y simbolizada) deben estar, en este marco categorial, ajustadas y adecuadas”.<sup>122</sup> Es la cópula sublimada en auténtico *sym-bolon* la que revela el enlace entre las dos partes del símbolo, como entre el testigo y lo sagrado; al igual que el símbolo manifiesto y lo simbolizado en el símbolo. Es por fin en esta categoría que se

---

<sup>122</sup> *Ibíd.*, p. 290.

logra la unidad existencial, donde las partes del símbolo se adecuan originando un acontecimiento simbólico.

De entender el símbolo así, además de ver el despliegue que él mismo realiza por medio de las categorías, conlleva a que se desarrolle un nuevo eón,<sup>123</sup> del cual es momento de hablar.

Este eón constituye, en términos de historia simbólica, un instante-eternidad. Aparece como una ráfaga de luz en medio de las opacidades históricas. Surge como relámpago de esplendor y de belleza; pero inmediatamente se oculta. Da lugar a la más hermosa de las hierofanías; pero muy pronto desaparece. Origina, a la vez que su presencia, un régimen de edad simbólica que debe llamarse *tiempo de ocultación*. Pertenece a su naturaleza, a la vez que su relevación, su necesario repliegue.<sup>124</sup>

El eón fronterizo apenas hace su aparición cuando ya se encuentra en un repliegue que le lleva a ocultarse. Acontece de manera breve y se manifiesta dando cuenta de sí, en un súbito y recortado período donde se es posible apreciarle; pero así como esa aparición súbita y con los arrebatos propios que la han llevado a darse a presencia, así mismo se repliega y se oculta. La razón de que ello suceda así bajo tal condición, de mostrarse y enseguida ocultarse, obedece a que como en los anteriores eones estos van estrechamente relacionados con las categorías que van estableciendo su hegemonía sobre las demás.

Para precisar un poco más esta última idea, agregaremos que en dicha relación de la categoría al eón y a su vez del eón a la categoría, lo que modula dicha relación es aquella *idea* que hace que las categorías entre sí se diferencien. Cada una de estas ideas, por ejemplo, *el orden* que efectúa la segunda categoría y además lo hace en relación a la primera que es la materia, es la que aporta su distintivo para la segunda categoría. Cada una de las

---

<sup>123</sup> Que en términos históricos, tal como lo hemos venido refiriendo con los anteriores eones o épocas del mundo, éste iría de finales del siglo XII hasta ya entrado el siglo XIII.

<sup>124</sup> *Ibíd.*, p. 288.

categorías, de hecho, determina una de sus necesarias condiciones para efectuar, al final del recorrido, al acontecimiento simbólico.

En el caso del eón fronterizo y de la séptima categoría lo que ocurre es que la idea distintiva que establece su hegemonía para así también distinguirse de las anteriores, será la misma que provocará el que tan pronto como se origine el símbolo (en el drama desplegado del acontecimiento simbólico), éste se repliegue en ocultación. Dicha idea es la cópula y unidad que sintetizan tanto a la parte simbolizante como a la parte simbolizada. Sin embargo, no es gratuito el que Trías haya calificado como “drama” el desplegado en el cual incurre el acontecimiento simbólico para lograrse. Para ello ha pasado por duras pruebas en las que cada categoría se iba cifrando su existencia y su dominio. Como nos dice el autor Crescenciano Grave en torno al drama (que ha sido tratado por el mismo Trías):

El viaje dramático se aventura por tierra extraña, pero de tal modo que nunca se desvanecen las señales que, recuperándolas o descifrándolas, permite retomar el sendero desde donde se vuelve posible el retorno al hogar o el arribo al puerto de redención y reconocimiento. Mediante una serie de decisiones que lo definen y encaminan al desenlace, el viajero encontrará la resolución de su propia identidad cumplida. El drama se ensambla al tiempo y en éste acontece el proceso por el cual, a través de las mediaciones que desatan una serie de transformaciones, el sujeto logra deshacerse de todo embozamiento y consigue la verdad de su identidad.<sup>125</sup>

Así el símbolo, reconoce que ha pasado por duras pruebas, donde al final encontrará su resolución e identidad como *sym-bolon*; por breve que sea el momento de la conjunción (hablando en términos históricos). Dando cierre a un viaje o recorrido donde la anhelada conjunción se ha ido cifrando en las categorías, dicho nuevamente, que han asumido duras pruebas con las cuales legitimaron a su idea moduladora; alzada hasta auténtica condición de posibilidad.

---

<sup>125</sup> Crescenciano Grave, *La existencia y sus sombras, op. cit.*, p. 55.

El caso de la séptima categoría no hace excepción a ello dando lugar al gran tiempo de ocultación. De que ahí que se dijera que tanto el eón fronterizo como la categoría unificadora, tan pronto como se lograban o propiamente se originaban, así mismo se replegaban en ocultación, sin que necesariamente se destruyeran. Esa prueba es llamada por Trías *cesura dia-bálica*, la cual requiere un exposición aparte.

## 2.8 La cesura dia-bálica: el ocultamiento del símbolo

La cesura *dia-bálica* se encuentra en cada categoría y va contrapuesta a la idea moduladora con la que cada categoría va constituyendo al acontecimiento simbólico. De hecho, la cesura *dia-bálica* tiene lugar desde un momento previo a que se inicie el recorrido del acontecimiento simbólico, haciendo notar la escisión y fractura que hay entre las partes del símbolo ya tratadas. En palabras de Trías:

A la categoría simbólica se contrapone, en cada categoría, una *categoría 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 al *ser del límite*. Tal manifestación de la cesura introduce el contraplacado negativo, o la *sombra*, de la forma simbólica categorial. Podría llamársele categoría *dia-bálica* (diabólica), ya que evidencia el desgarró y el hiato que el acontecer simbólico debe “salvar” con vistas a su consumación. A través de las *formas diabólicas* se revela, en la trama categorial, toda la ambigüedad y ambivalencia de lo sagrado (la distinción entre pureza o santidad e impureza y “maldad”, inherente al complejo mismo de lo sagrado).<sup>126</sup>

La categoría negativa o *dia-bálica* que va haciendo su acto de aparición como sombra de la categoría simbólica, más que ser negación y ocultación –que sin duda lo es–, su carácter relevante para el acontecimiento simbólico data en la *prueba* que deviene a cada momento. Es decir, además de negar a la idea moduladora de la categoría simbólica, según sea la categoría, la prueba revela y evidencia los límites mismos de ella. Por ejemplo, en el caso de la quinta

---

<sup>126</sup> Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, op. cit., p. 91.

categoría donde el testigo pasa a ser una comunidad hermenéutica, llegado el momento se da cuenta que no puede continuar procediendo bajo su clave interpretativa que es la alegoría. Por lo que tiene que devenir ella a su vez bajo otro matiz, dicho propiamente, bajo otra idea que es la mística y lo que ésta le ofrece: experimentar y dar cuenta de lo sagrado desde un misticismo que hace del testigo aproximarse hacia el cerco hermético con otras condiciones de apertura que la alegoría no ofrece.

La cesura tiene lugar en cada categoría simbólica y hasta la categoría unificadora o conformación del acontecimiento simbólico; su finalidad estriba en negar tanto las ideas moduladoras como ensombrecer los eones con pruebas que van cifrando la *posibilidad* de cada categoría. Aquí no ahondaremos ni desarrollaremos cada categoría negativa (tan sólo las enunciaremos), puesto que para fines de este texto, importa sobre todo la gran prueba y el tiempo de ocultación que advienen toda vez que el símbolo se logra. Nos concentramos no en el desarrollo que la cesura lleva consigo, sino a lo que ésta conduce con su ruptura: la continuidad de un acontecer que ya no será narrado y tramado en clave simbólica sino en clave espiritual.

La primera aparición de la cesura se da con la materia, ya al reprimirla, ya al demonizarla; pero ello sólo como posibilidad de presentarse en algunas ocasiones, acentuando más el carácter fiero y salvaje de lo primigenio. Posterior a la materia, la cesura se presenta ante la segunda categoría que es el *cosmos* y lo hace con tal fuerza que pone en duda al orden introducido por medio del *caos*; pretende envolver al *cosmos* en un cataclismo restituyendo lo informe y salvaje de la materia. Respecto a la relación presencial, su acto de aparición data en las figuras hierofánicas demonizadas a las que el testigo no

ha llegado a rendirles culto; hacen su aparición y se debaten en una lucha de dioses contando con el elemento *dia-bálico* a su favor para negar la forma simbólica. Finalmente, en lo que respecta a las categorías simbolizantes, la cesura se descubre ante la cuarta categoría, el *logos*, como palabra *dia-bálica*. Esto es, como palabra que escinde y desgarrar la relación del testigo con lo sagrado, como un infinito vacío que parece insuperable en la relación de ambos.

En cuanto a las categorías simbolizadas, la cesura se muestra primero ante las claves hermenéuticas de sentido bajo una figura personificada. Figura que busca invadir y contaminar el mundo, pasa a ser, de hecho, el propietario del mundo que busca esclavizar al testigo. De ahí que en las claves hermenéuticas de sentido se voltee a ver otro mundo, uno que está más allá del que la cesura persigue. Y respecto a la sexta categoría, el encuentro místico, la cesura pretende hacer su aparición con ella, mas se encuentra que la revelación en ella es tal que no puede fisurar el cuerpo místico (que se lleva en la relación desde el núcleo de lo sagrado). Sin embargo, sí alcanzará a presentarse en ella, pero no en cuanto lo que compone el cuerpo místico que no alcanza a ser fisurado, sino que se cuestiona la organización del testigo en la comunidad mística.<sup>127</sup>

Hasta ahora lo que se ha dicho del espíritu es que es un agente de simbolización, un agente que inspira y que se ha manifestado, en ese inspirar, en la comunidad hermenéutica del quinto eón. Se afirma incluso que los tiempos no eran los propicios para que éste apareciera con un influjo mayor y se patentizará de otra forma además de la inspiración. Pues, bien, en la

---

<sup>127</sup> Sobre la cesura y sus manifestaciones se puede contrastar lo dicho aquí, que apenas se limita a hacer una enunciación de ellas tanto en *La edad del espíritu* como en *Pensar la religión*.

séptima categoría y en el eón fronterizo se darán las condiciones para que el espíritu pueda revelarse, más aún: para que inicie el recorrido que le es propio y dé el paso de manera clara con ese elemento suyo que se apropiará de los próximos eones: la razón.<sup>128</sup>

De manera que la gran cesura emerge cuando el acontecimiento simbólico se ha logrado, cuando se ha dado el paso al símbolo como *symbolon*; cuando el símbolo se enfrente con una prueba que eclipsará su realización dejándole relegado y reprimido. Esa gran prueba va mediada por el espíritu, entendido éste como “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)”.<sup>129</sup> La razón de que ello suceda así estriba en que ese sujeto que es el espíritu, servía como “engrane” al acontecimiento simbólico; de hecho ya estaba presente en él mas no se manifestaba ni revelaba más allá de una mera inspiración.

En el momento en que el símbolo llega a su plena realización, a su plena conformación, también con ello se están propiciando las condiciones para que el espíritu se haga presente, más allá de una mera función con la que inspira. Adquiriendo con ello la cesura un carácter de verdadera prueba, en tanto que pone al acontecimiento simbólico en suspenso, para luego negarlo; pero a su vez para ser la prueba de la cual el espíritu eclosionará. Y de ello, de la realización-ocultación del símbolo y de la emergencia del espíritu dadas las condiciones ya establecidas, es que se puede hablar del tránsito de una edad del simbolismo a una edad del espíritu.

---

<sup>128</sup> Mismo sobre la cual regresaremos en el siguiente capítulo.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 301.

En suma, la gran prueba y el tiempo de ocultación toman lugar para dar el paso a una edad espiritual donde lo característico del símbolo será el estar inhibido y reprimido. Ello no quiere decir que se demeritará en sí mismo, tan sólo que ahora su lugar no será central, debido a que otro drama entrará a hacer presencia en su desarrollo.

El acontecimiento simbólico, y su inventario formal, comienza, pues, a pertenecer al pasado. Se guarda memoria de él, en ocasiones con nostalgia. Pero el futuro revela su radical incertidumbre, su ausencia total de horizonte y de esperanza. Se confía en una salvación individual en la que la confrontación con lo sagrado pierde todo sentido comunitario.<sup>130</sup>

Es la inauguración del gran tiempo de ocultación para el símbolo después de su conformación. Pero es a la vez, la inauguración de una mostración por parte del espíritu que asumirá como punto de partida lo ya dispuesto por el acontecimiento simbólico. Sólo que introduciendo su particular y distintivo elemento, mismo que es la razón.

De esa razón es momento de hablar, pero sobre todo, de una *razón fronteriza* de la cual el filósofo barcelonés hace una propuesta, ante otras concepciones que se tienen sobre la razón –como la ilustrada. Toda vez que en este capítulo ya se ha abordado el acontecimiento simbólico, parte de la síntesis espiritual a lo cual buscamos llegar. Ahora es el momento de indagar en esa otra parte que es la razón como razón fronteriza, para asentar las bases y dotar de contenido la síntesis espiritual por la cual se decanta Eugenio Trías.

---

<sup>130</sup> *Ibíd.*, p. 335.

## Capítulo III: De la razón a la razón fronteriza

### *3.1 Primera aproximación: del símbolo al concepto de razón*

Ya se habrá notado la intrincada relación en los conceptos con los cuales Trías trabaja. No da por menos lo que se deriva de ellos ni tampoco las consecuencias, así como las relaciones que se entablan con los mismos. En este tercer capítulo esas “relaciones conceptuales” continuarán formando el entramado de la filosofía del límite. Sólo que ahora es tiempo de pasar una reflexión fundamental para esta propuesta filosófica, a saber, la reflexión y crítica sobre el concepto de razón: de *razón fronteriza* surgida de las fuentes mismas de las que abreva, en realidad, esta filosofía del límite: de comprender el ser como límite.

De manera que la atención ya no estará centrada en el acontecimiento simbólico, sino precisamente en el concepto de razón fronteriza. Del resultado de la misma pasaremos de lleno a concluir el trabajo con el concepto de espíritu entendido desde la propuesta triasiana. Podemos decir, entonces, que hasta esta parte del recorrido hemos llegado al último punto de la exposición seguida aquí, para ver, si así es preciso, si con este último se logra apuntar a algo (=x) que está más allá de los límites del mundo, y si ese algo (=x) a su vez tiene algo que ofrecer.

Sin embargo, para llegar a ello de momento planteamos interrogantes que nos ayuden y sirvan de guía para el propósito de este tercer capítulo, que es, en general, dar cuenta del concepto que Trías ofrece sobre la razón. Una primera interrogante es esclarecer qué entiende Eugenio Trías por razón fronteriza y dónde se sitúa ésta en relación con el límite. Sirviéndonos de ello,

como ya se puede ir viendo, para comenzar a tratar la relación límite y razón fronteriza. Otra interrogante es, ¿qué entiende Eugenio Trías por espíritu?, por supuesto, atendiendo sobre todo a lo que de ello se deriva o a lo que nuestro autor propiamente nos señala. Para cerrar, a manera de conclusión y como humilde propuesta, con una implicación que *hay* y se encierra en ese concepto de espíritu respecto a lo sagrado y hacia lo sagrado.

Dicho esto, pasemos sin más a tratar de forma un poco más detallada lo que lleva a que se suscite el paso del acontecimiento simbólico al espíritu, o más precisamente, a la razón. Para aclarar ello comenzamos diciendo, de entrada, que ese espíritu del que ahora estamos hablando no es el espíritu concebido por Trías y del que él hace propuesta. Es el espíritu más cercano a otros autores e incluso tradiciones que acontecieron, aproximadamente a partir del siglo XII y XIII; llegando hasta el siglo XIX con uno de sus máximos representantes, Hegel. Un espíritu que tiene por revelación y manifestación a la razón, así como el símbolo era revelación y manifestación de lo sagrado en su condición de fenómeno del mismo. La razón es el fenómeno del espíritu.

Se ha dicho ya que el espíritu era sobre todo agente de inspiración para el testigo, ya estuviese éste individualizado o conformara un comunidad. Y en efecto, por medio de su influjo inspirador era como el espíritu actuaba. Más allá de eso poco se podía decir, aunque se sabía y reconocía en las formaciones de las comunidades espirituales. Donde éste era el “motor” y el sujeto que articulaba la existencia de las mismas. *“El espíritu actúa siempre en forma oculta; no se manifiesta ni revela de forma literal, carnal; no se encarna”*.<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> *Ibíd.*, p. 306.

Imparte sus gracias y dones que son recibidos por el testigo pero siempre ocultándose incluso en eso mismo que brindaba como contraseñas.

Si el lugar propio del acontecimiento simbólico data en el cerco fronterizo, no es gratuito ni casual que el lugar del espíritu sea el mismo cerco. ¿A qué se debe esto?, a que el espíritu ha estado ya presente en el acontecimiento simbólico, en su recorrido mismo. Y al llegar éste a su conformación, que toma como lugar precisamente el cerco fronterizo, el espíritu eclosiona y sale de su ocultación para inaugurar un nuevo recorrido. En palabras de Trías, “el lugar, *topos*, en el cual tal 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 cede: verdadero *istmo* entre lo visible y lo invisible”.<sup>132</sup> Unitivo y copular por participar de la unión y conformación de las dos partes del acontecimiento simbólico; participativo de ello por su condición de causa final en el proceso que lleva a cabo el acontecimiento simbólico.

Por supuesto que la distinción del símbolo y el espíritu, como también el paso de uno al otro no es tajante y a todas luces clara. Hay varios momentos en los que tanto el testigo, como el símbolo y el espíritu se superponen, entrando en una misma secuencia que Trías ha llamado simbólico-espiritual. Podemos afirmar que ello es el punto más álgido en donde se funden en una sola unidad, como también comienzan ya a distinguirse por lo que respecta a cada cual, a saber, la acción que promueven en tanto van tramando un acontecimiento.

---

<sup>132</sup> *Ibíd.*, p. 309.

El símbolo o acontecimiento simbólico toda vez llegado a su formación a dado cuenta con las categorías que le precedían y acompañaban en su formación (como condiciones de posibilidad), de cómo acontecía la aproximación a lo sagrado. Ahora el espíritu se apropiará de esas mismas categorías, que por supuesto tendrán otro contenido, pero mantendrán su sentido propio como categoría.<sup>133</sup> En palabras del propio Trías:

Se trata, pues, de siete categorías que se van revelando en progresión, de manera que establecen, cada vez, la hegemonía de la categoría revelada sobre todas las demás. Configuran, en razón de esa hegemonía, un engarce de siete eones o épocas históricas. Sólo que ahora la historia ya no es historia simbólica sino historia del espíritu: la forma a través de la cual el espíritu se va revelando y argumentando.<sup>134</sup>

De tal manera que por medio de estas categorías se irá definiendo lo que es el espíritu, sus alcances y sus manifestaciones. Más precisamente, su lado manifiesto: la razón. Que ya hemos enunciado en varias ocasiones y sin embargo no nos hemos detenido a tratarla, cosa que ahora haremos. Pero antes es importante señalar una cuestión más en torno a las categorías que ahora tomarán lugar desde el acontecimiento espiritual y va estrechamente relacionado con ellas.

Esto es, el referir que no las trataremos y desarrollares como lo hicimos con el acontecimiento simbólico, pues, la intención aquí no es ahondar en el acontecimiento espiritual. Sí ver los alcances de este último pero en un plano más acotado y no como el drama<sup>135</sup> bajo el que se despliega el espíritu hasta su plena conformación. Y no nos enfocaremos en ello como ya se ha hecho con el símbolo porque no es ésta la razón –de la que Trías hace un amplio y

---

<sup>133</sup> Como Trías lo señala en *La razón fronteriza*, “*Kategorein* tiene, en griego, la significación de censurar, criticar y reprochar, o de acusar. Y por metonimia de este sentido primero, también la de revelar, descubrir, manifestar; o de expresar, significar, enunciar o simplemente afirmar”. De tal forma que de estos sentidos es de los que se nutre la concepción que Trías tiene de categoría. Eugenio Trías, “La razón fronteriza (1999)”, *Creaciones filosóficas II*, *op. cit.*, p. 1295.

<sup>134</sup> Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, *op. cit.*, p. 344.

<sup>135</sup> Drama en el sentido ya antes indicado en el segundo capítulo.

profuso estudio— que queremos explorar; sino la razón como razón fronteriza, como su propuesta filosófica entorno a una crítica del concepto de razón. No obstante, hemos de precisar algunos puntos en torno a esa razón como lado manifiesto del espíritu que nos servirán de apoyo para la unidad misma de este apartado.

### *3.2 La razón: lado manifiesto del espíritu*

El texto propicio para lo que sigue a continuación sigue siendo *La edad del espíritu*. Ahora estaremos más enfocados en lo sincrónico de las categorías, seguido como criterio para discriminar a todo el bagaje que es la edad del espíritu con sus respectivos siete eones. Partiendo entonces ya unos siglos delante de donde nos quedamos con el símbolo, pero sin olvidar que estos referentes sólo estaban para anclar y ejemplificar el contenido de las categorías (ya que esta exposición no es ni pretende ser una revisión histórica de lo tratado por Eugenio Trías; sí en cambio una exposición a nivel conceptual que indague sobre el concepto de espíritu, visto desde la propuesta del filósofo barcelonés).

La razón dentro de las categorías del espíritu surge a todas luces hasta la cuarta categoría, que es el *logos*. Lo propio y característico de esta razón que se hace notar y sale al encuentro de lo que le rodea, toma por tiempo el siglo XVII con uno de sus principales fundadores, Descartes. Una razón que no toma por sustento y no espera una relevación simbólica, sino adelantándose a ésta y anulándola en tal movimiento, ella misma busca sostenerse y dar cuenta de sí.

Esa razón, en consecuencia, *debe producir ella misma, desde ella misma, su propia revelación*, sin que pueda apelar como antecedente *a priori* a una revelación externa a

ella relativa al marco simbólico (enlace entre lo sagrado y el mundo). Ella misma, por ella misma, debe generar el enlace y la medición entre el enigma de lo sagrado y el mundo del testigo, sin que pueda ni deba apoyarse para ello en una revelación antecedente.<sup>136</sup>

Esa revelación antecedente estribaba en la revelación de una presencia, que se patentizaba en el acontecimiento simbólico, en la tercera categoría de comunicación y encuentro. La razón prescinde de ese *logos* simbólico y busca desde ella misma sostener y enlazar una relación autónoma que no dependa de algo externa a ella. Es una razón con pretensiones e intenciones, en un primer momento, de alzarse desde el cerco del aparecer y legitimarse desde éste mismo; sin necesidad de buscar el apoyo “mediatizador” de un algo que puede rebasar sus límites, aunque hasta este punto no se ha concientizado de ello. Lo que se resalta, se busca y se celebra es el haber dado con un *método* que ha llevado a la razón a un punto de independencia y asentamiento de esta nueva configuración del *logos*: un movimiento de autorrevelación.

*Logos* de la razón y no del símbolo que cada vez más se ve relegado a la ocultación radical. Lo que por un lado no quiere decir que la razón nulifique en su totalidad al símbolo, de hecho sólo hace de él un tiempo de ocultación, manteniéndolo a raya y limitando los espacios del mismo; dicho de manera un tanto simple, desprestigia su tensión entre el cerco del aparecer con el cerco hermético. Ya que para la razón lo que priva es el cerco del aparecer y solamente lo que hay en éste, lo que se encuentre más allá de él— dicho a la manera de Wittgenstein— carece de sentido. Mas por otro lado, el símbolo no pierde su condición alcanzada de conformación y conjunción; continúa siendo símbolo que resiste la presión ejercida por la razón. Su condición de ser aquel que da forma al ser del límite e ilumina la existencia fronteriza quedará ahora

---

<sup>136</sup> *Ibíd.*, p. 414.

en potencia, para más adelante recuperase en una autentica *recreación* (la cual observaremos más adelante).

Lo propio de este *logos*, *logos* de la razón, es el método que ella misma produce. Mismo con el cual procede en la mediación y puente entre el cerco del aparecer y el cerco hermético, donde ahora habita la idea de Dios como un ser infinito y perfecto. Conocido método

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. La cual tiene en ella misma su propia revelación, que la evidencia certifica. Tal revelación se produce en forma de *ideas*, claras y distintas, sobre las cuales la razón puede sustentar su marcha metódica, aquella con la cual cubre un ambicioso programa de conocimiento sistemático, o de *mathesis universalis*.<sup>137</sup>

El método es la apertura a la revelación que la razón efectúa desde ella misma, y a partir de la cual andará su investigación, tanto del cerco del aparecer como del cerco hermético. Desde él cual los programas de conocimiento sistemático se basarán, por supuesto, no limitándose a lo expuesto y dicho por Descartes. Habrá otros planteamientos opuestos en primera instancia en el cómo obtener y "hacer" conocimiento de ambos cercos; mas la idea del método es la misma en tanto que los lleva a no presuponer nada desde lo cual partir, sino y tan sólo desde esa razón con la que ya se cuenta.

O al menos se la veía así hasta la cuarta categoría, por lo que será hasta la quinta, que comprende propiamente a la Ilustración, donde dicha idea florecerá. Ello en una concepción donde "la razón se reconoce como *natural*. 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 quizá probada, pero que debe ser sostenida con

---

<sup>137</sup> *Ibíd.*, p. 415.

inquebrantable convicción”.<sup>138</sup> Derivando de ello un uso específico que se le otorgará a la razón, y que no es otro sino develar y poner sobre la mesa aquello cargado de superstición y prejuicio. Sin perder de vista que “eso” cargado de superstición y prejuicio lo es en la medida en que es visto con los ojos de esa razón. Pues, es claro que las manifestaciones que se promovían en el acontecimiento simbólico, podían llegar a ser en determinado punto lo más verdadero, en el sentido de que su procedencia viniera desde el mismo núcleo del cerco de hermético.<sup>139</sup>

La razón en la quinta categoría se agenciará de un elemento más con el cual proceder y que la caracterizará, sobre todo en este eón: la *crítica*. Una crítica ajena a toda revelación y a todo vestigio simbólico que no aprueba su examen por tener como origen otra naturaleza. Lo legítimo para esta razón estriba, pues, en aquello que obedeciendo a un método puede dar cuenta, desde ella misma y por medio de la crítica, de lo natural por sí mismo no perteneciente a algo dado y revelado. Presentándose una implicación muy consciente de ello:

La razón, una vez revelada, lleva a cabo, en el eón racional, una auténtica colonización de todos los estratos del ser y del sentido, determinando desde ella misma el carácter del testigo, de su mundo y de lo sagrado, o del hombre, de la naturaleza y de Dios. En el curso de ese despliegue gesta el proceso de transformación del mundo (del hombre, de la naturaleza y del sentido de lo divino) a partir de sus postulados (científico-técnicos).<sup>140</sup>

Y sin embargo, en la anulación del *mysterium fascinans* y del *mysterium tremendum* se atisba ya un desborde por parte de la razón. Es decir, se denota

---

<sup>138</sup> *Ibíd.*, p. 453.

<sup>139</sup> No es la intención aquí promover o justificar un relativismo anclado en la perspectiva del “sujeto” que pueda estar observando y lo que para éste suceda. Al contrario, la intención es señalar el calado de dos acontecimientos distintos y lo que en tanto propios, eso que iba sucediendo o aconteciendo era observado con categorías propias; las cuales a su vez tienen respuesta en contenidos distintos y hasta opuestos. Podemos afirmar que ello es parte de la misma *variación y recreación* de las categorías, sin que por ello unas sean “más verdaderas” que otras.

<sup>140</sup> *Ibíd.*, p. 465.

que así como hace crítica de todo aquello que le rodea y llega, también ésta debe ejercer una crítica sobre ella misma. Puesto que así como ofrece una religión natural, desde sus propias bases metódicas y su fundamentación como razón, desde ella misma, así pronto se urge a pasarse por el mismo examen y con las mismas condiciones. Observándose que lo que sea generado por la razón, ha de obedecer a las mismas condiciones con las cuales se haya dado legitimidad ésta. Se propicia la reflexión sobre sí misma y con ello la entrada a la madurez de la razón.

No obstante, llegado el momento de la quinta categoría donde la razón radicaliza ese pensar, la revelación de ella y desde ella misma, se dará cuenta que hay un terreno al que no puede acceder o que de hecho ya de por sí le es inaccesible. Dadas las condiciones que ha presupuestado, o sea, partir sin ningún dato previo que le dé avanzada –como podría ser una revelación. El programa crítico e importante en el que se basa será el kantiano, donde se establecerán las condiciones de posibilidad y la razón asumirá una auténtica reflexión sobre sí misma. Lo mencionamos a continuación sólo de pasada y a manera de puente para la siguiente categoría, ya que un estudio sobre él requiere mayor espacio; además de no ser lo más característico que queremos enunciar con estas categorías sobre el acontecimiento espiritual.

Con el programa propuesto por Kant se delimitan y definen las áreas a las cuales la razón tendrá acceso por medio de la reflexión trascendental. Éstas son tres, el área relativa a la naturaleza, el área relativa a la libertad y el área relativa a la estética. La primera tendrá una aproximación por parte de la facultad de entender y conocer; la segunda será tratada por la facultad de desear; y la tercera se abordará por la facultad relativa al sentimiento. Esta

triada de áreas y facultades con las que se cuenta para hacer de ellas legítimo objeto de la razón, bien conocidas por la tradición filosófica, serán donde recaiga el papel autorizado de la misma. Serán el resultado de la reflexión trascendental que hasta ese momento limitaba los horizontes de la razón.

Sin embargo, con la tercera facultad, que de manera general se evoca a la relativamente joven disciplina filosófica que es la estética, se encontrará un punto de fuga con el cual el símbolo se servirá. “En el marco de esa indagación algo asombroso ha acontecido: en el tramo último y culminante de la realización de ese vasto e ingente programa crítico-trascendental de la razón ilustrada, ha reaparecido de pronto, de manera insospechada, el continente perdido de lo sagrado en el cual afinca el *símbolo*”.<sup>141</sup> Y recaerá sobre la estética la indagación de ese continente, ya en los sujetos creadores que recordarán lo inconsciente de este acontecimiento espiritual (la figura del genio), ya en las obras de arte en las que se plasmará.

En cambio, lo más característico en lo cual sí queremos poner el énfasis, data en la sexta categoría donde hay un retorno por parte del espíritu en el eón romántico e idealista: un retorno a su parte inconsciente que excede los límites impuestos por parte del programa kantiano. Se trata ahora de volcar el esfuerzo más allá de lo establecido por parte de esta razón metódica y crítica, que sólo desde ella legitima lo que tiene sentido. Es el momento para que el testigo radicalice lo que la razón puede ofrecer, así como de lo cual carece, en un intento que le llevará a descubrir el ser y el acontecer del espíritu:

se trata, pues, de llegarse hasta las raíces mismas de éste, o de descubrir esas raíces, así como las formas de exposición que le son propias. Ya se ha vislumbrado, al finalizar el eón ilustrado y crítico, que ese fundamento del espíritu es *inconsciente*, y

---

<sup>141</sup> *Ibíd.*, p. 476.

que sólo a través de la exposición *simbólica*, propia de la *obra de arte*, tiene lugar ese hallazgo.<sup>142</sup>

Es la apertura y búsqueda de aquello que trasciende los límites del mundo; la entrada a lo inconsciente por la exposición simbólica que vendrá a reivindicarse por medio de la obra de arte y la figura del genio. Es sobre todo el encuentro del testigo y aquello que le trasciende, aquello que otrora en el acontecimiento simbólico se daba a presencia bajo un encuentro místico. De ahí la indagación llevará, pues, a dirigirse a esa parte desconocida y antes negada.

Recordando hasta dónde llegaba la negación en la cuarta y quinta categoría, las condiciones del simbolismo consistían en una "*plena ocultación, siempre en forma clandestina*". Insiste, ciertamente. Pero sólo como fractura *dia-bólica* de una forma de pensar y conocer que, poco a poco, oficializa las reglas de la *nuova scienza* o los programas cartesianos de *mathesis universalis*".<sup>143</sup> De tal modo que con la sexta categoría, aunque estos programas no se omiten en su totalidad o son olvidados (de hecho son presupuestos con sus respectivas consecuencias), se los llevará a explorar aspectos relegados ya pensados con el símbolo.

La diferencia está en que si con el símbolo se tenía una ascensión en forma *vertical* hasta eso que rebasa los límites del mundo, ya sea en un esfuerzo por alcanzarlo, o bien, con lo que éste ofrecía; en el acontecimiento espiritual esta ascensión ("recientemente" descubierta por la vía estética), tenderá bajo una forma *horizontal*. En la cual los conceptos que se van forjando del mundo y en el mundo, siguen teniendo como primer plano ontológico la inmanencia. Es decir, que aunque hay dos ideas importantes que impulsan a este eón romántico e idealista, tanto la idea de evolución creadora como la idea

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 488.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 438.

de inconsciente, el plano de la trascendencia donde bien reconocía el acontecimiento simbólico el lugar propio de lo sagrado, sigue quedando fuera de los alcances de esta razón: lo infinito le continúa quedando como infinito para ella y sólo es por medio de otras manifestaciones como se puede acceder a ello.

Señala Trías que lo “propio y característico del 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, conciencia de sí mismo”.<sup>144</sup> Esa exploración sistemática es la que va en forma horizontal. Uno de los ejemplos más patentes lo encontramos en la *Fenomenología del espíritu*, donde el recorrido se lleva desde lo inconsciente hasta lo consciente. En este caso y para fines de este breve texto, ponemos la atención de dicho recorrido en la subjetividad.

El individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado; vemos así cómo, en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia, y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombras.<sup>145</sup>

De tal manera que esa subjetividad ha examinado ya el Yo o *cogito* desde el cual ha partido la razón (o ha partido como razón), pero no se ha limitado sólo ha ello. Sino que en este eón se ensancha hasta adentrarse en el lado inconsciente de la naturaleza en la cual también opera. Y sólo al final de un extenso y profuso recorrido es donde conciencia e inconciencia se

---

<sup>144</sup> *Ibíd.*, p. 495.

<sup>145</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2008, p. 21.

reencuentran; donde la naturaleza<sup>146</sup> como inconciencia se reencuentra con el espíritu como autoconsciente.

En todo caso, ya para finalizar este apartado, lo que queremos señalar es que el camino (hacia lo sagrado) sigue quedando trabado, porque se procede con elementos propios de la razón. Y cuando es el caso de que el símbolo reaparece, lo hace por medio de “la norma general de este ciclo espiritual, esa recreación se modula en clave *subjetiva*, ya que el Espíritu es, ante y sobre todo, *sujeto*: en él puede decirse, con Hegel, que la sustancia se transforma en subjetividad”.<sup>147</sup> Por supuesto que en ese trayecto se van librando los escollos que hacen el camino más tortuoso, manteniéndose un anhelo místico de trascendencia que es propio de esta época y que recae sobre el sujeto; que el voltear sobre lo sagrado, de nuevo lo hace con el símbolo plasmado en las obras de arte. De manera que tal trascendencia es alcanzada “a través de una profusa jerarquía histórica y evolutiva concebida en clave vital”.<sup>148</sup> Esta última será aquella que dote de moviendo complejos sistemas como el de Hegel y Schelling,<sup>149</sup> de los cuales se nutre esta categoría: en los que el espíritu recobra, como sujeto, el control de las dualidades que se fueron presentando (como conciencia e inconciencia); reintegra la Unidad que

---

<sup>146</sup> El concepto de naturaleza en este eón y en esta categoría es crucial para entender el desarrollo del acontecimiento espiritual, como también lo es de la razón. Como lo señala Pérez-Borbujo en torno a un estudio sobre Schelling, “la Naturaleza no es un conjunto deslavado, ni un reino anárquico; en ella se encuentra un potencial caótico originario regulado y ordenado; como se decía en los antiguos relatos del origen del mundo, es un ‘cosmos’. La idea de ‘cosmos’ entraña la de conjunto ordenado, cerrado e independiente. Una nueva idea de Naturaleza como despliegue progresivo de formas cada vez más espirituales, más ideales, más perfectas, es la que lleva a concluir a Schelling que el gran misterio de la Naturaleza, de la dialéctica en la que ella misma consiste, sólo puede resolverse en la forma superior en la que ésta parece alcanzar su fin: el hombre”. Fernando Pérez-Borbujo, *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, op. cit., p. 103. Observándose, pues, que entre naturaleza y subjetividad, al menos hasta este punto, la relación es estrecha y trenza de acuerdo a como se vayan desplegando ambas “partes”.

<sup>147</sup> Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, op. cit., p. 500.

<sup>148</sup> *Ibíd.*, p. 498.

<sup>149</sup> En un señalamiento del mismo Trías, y del cual es partícipe, nos dice que “el concepto de sistema cabalga, pues, sobre el de organismo viviente; hace referencia a un ser vivo. [...] Debe tenerse siempre en cuenta este sentido para comprender en profundidad el uso de este concepto en el idealismo alemán, especialmente en Hegel y en Schelling”. *Ibíd.*, p. 492.

se iba resquebrajando en su recorrido por las críticas a las cuales era sometida.

### *3.3 Aproximación crítica a la razón*

Con lo expuesto podemos afirmar que esa razón además de los elementos que llega a fomentar para el pensamiento, deja otros fuera incluso negándolos. El tema de *La edad del espíritu* pone el énfasis en lo sagrado y en general en aspectos religiosos que van de la mano con el símbolo. Esta razón cataloga a la religión como aquello fomentando de superstición y prejuicio a menos que sea ella quien la genere (religión natural). Con lo que Trías no quiere dejar fuera estos elementos de la razón en su fase más ilustrada y los piensa de manera crítica. Sin perder de vista que la crítica va sustentada con su concepción de símbolo como fenómeno de lo sagrado; y por supuesto, sin dejar de hacer notar que lo religioso, lo sagrado (e inclusive lo divino) participan del mundo y urgen una reflexión filosófica que dé cuenta de ellos.

A manera de recuento, hemos de decir que los sucesos y procederes históricos bajo los que Eugenio Trías fue conceptualizando y presentado el símbolo son diversos y muy variados. Van desde “la protohistoria”, pasan por las escrituras sagradas, nos da cuenta de las religiones de oriente y occidente, maneja aproximaciones filosóficas para abordar propiamente lo sagrado y el misterio; y mientras sigue avanzado en la exposición llega a los albores de Descartes, siendo ahí donde toma fuerza el concepto de razón bajo distintos matices propios de los autores o “las doctrinas” a las que pertenecen, por ejemplo, lo que se denomina racionalismo o empirismo. Lo interesante de ello es hasta dónde se va a manifestar esa razón, y en nuestro caso, qué es lo que

va a representar para el símbolo y por ende para lo sagrado: ocultación, represión, negación e inhibición.

Nos llegó a decir Eugenio Trías que si se le inquiriere sobre “qué es la religión, en qué consiste ésta, cuál es su naturaleza y esencia, deberé decir: es una cita. Una cita en la que se augura un encuentro. La religión debe definirse como la cita del hombre con lo sagrado”.<sup>150</sup> Con esta conceptualización se hace una patente crítica a la razón, que se traduce en gran medida en evidenciar los límites de una razón que se autoproduce, o dicho propiamente, una razón que quiere autofundarse. Por ello consideramos que la crítica que hay a la razón por parte de Trías puede situarse en un lugar que implícitamente ya está criticando al menos un elemento de la razón (quizá deberíamos decir, en su fase ilustrada). Porque tan pronto como la razón entra a terrenos en los que no puede andar con soltura, hay reparos por parte de ella y suele negar lo que escapa a su explicación.

La razón al quedar privada de esa respuesta satisfactoria que puede ser rebatida “con otra razón más elaborada”, juzga tal caso como un misterio (denostado por el hecho mismo de ser misterio), ante el cual más vale no entrar o pretender acercarse. Pero cuando el símbolo lo hace, la razón salta de donde está a reclamar que no es por ahí por donde se ha de indagar, en el peor de los casos; porque en uno muy kantiano o wittgensteniano, lo que sucede es que se reconoce a la razón con sus *límites* y con sus posibilidades, que en un caso u otro son apertura para otros ámbitos, o en su defecto, la negación de “esos otros” por realzar más a la razón por vía negativa. Diciendo que si la

---

<sup>150</sup> Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza y Janés Editores, 2000, p. 77.

razón no puede con ello, entonces toda investigación que no sea con la razón a la vanguardia, carecerá de sentido y significación.

Veamos dos interesantes casos que el filósofo barcelonés nos plantea como “paradigmas” que están en las antípodas. Por un lado los gnósticos valentinianos y por el otro Kant y Wittgenstein. Ambos parten del mismo espacio limítrofe (del cerco de fronterizo), o sea, del espacio del *limes* en el cual también radica el *logos*; con lo que tenemos que ambos lo comparte. Sin embargo, el proceder no es el mismo, “la modernidad ilustrada ha tendido a amputar esa dimensión figurativo-simbólica del *logos* que se instituye en 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 tiene sólo esa dimensión el ámbito simbólico se destruye”.<sup>151</sup>

Con lo que vemos que no es esa noción de razón destructiva la que se requiere para sondear problemas de un calado nihilismo de censura *dia-bálica*. Y con esto podemos tender un puente hasta la *Dialéctica de la ilustración*, donde Adorno y Horkheimer señalan cuestiones al respecto, que aquí relacionamos con Trías. La que nos interesa aquí es la manera de utilización de la razón, la *dominación* e *imposición* que se ha buscado desarrollar con ésta. Particularmente nos queremos referir aquí a los mitos y las fabulaciones (nada extrañas a lo simbólico), en los que una vez que entró la razón a ejercer control y dominio para “racionalizar” las producciones simbólicas, lo que en realidad se dio fue un alzamiento a la razón.

Como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología. Todo el material lo recibe de los mitos para destruirlo, pero en cuanto juez cae en el hechizo mítico. Quiere escapar al

---

<sup>151</sup> Eugenio Trías, *Diccionario del espíritu*, op. cit., p. 107.

proceso de destino y venganza ejerciendo ella misma venganza sobre dicho proceso.<sup>152</sup>

Remarquemos: el problema no es el *logos*, sino qué se quería hacer con él, hasta dónde se lo quiera forzar o estirar, ¿como privativo y de dominación, o como abridor y buscador de sentidos?<sup>153</sup>

Como se va viendo, aquí lo central para criticar o aproximar una crítica por parte de Trías a la razón, radica en salvar la relación con lo sagrado. Procurando que esta relación acontezca tal como ha sucedido con la formación del acontecimiento simbólico, dejando fuera rasgos de dominación y los ya mencionados, superstición y prejuicio. Para Trías es importante reivindicar el fenómeno religioso en tanto éste sea manifestación de lo sagrado: “Es preciso salvar el fenómeno que constituye la religión: la natural, o connatural, de orientación del hombre hacia lo sagrado; su religación congénita y estructural. Es preciso salvar ese fenómeno por rigor filosófico y fenomenológico”.<sup>154</sup>

Para ello es preciso tomar distancia de una razón que promueve desde ella misma su propia revelación, e incluso, va con ello a legitimar o deslegitimar otros ámbitos, como el religioso:

A su vez esa razón se caracteriza por desencantar el mundo: por destruir toda forma de legitimación procedente de raíces mágico-proféticas de carácter tradicional o de fuentes carismático-proféticas de naturaleza revolucionaria. El aura y el encanto de lo sagrado pierde, así, toda autoridad como instancia legitimadora. Frente a la motivación religiosa, tradicional o carismática, la sociedad occidental purifica su razón de todo engarce con mensajes provenientes del pasado histórico o de instancias sobrenaturales.<sup>155</sup>

---

<sup>152</sup> Adorno, Horkheimer, *La dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998, p. 67.

<sup>153</sup> Sería interesante analizar la relación, los puntos de encuentro y también los puntos de contraste en Trías y ese famoso texto de la Teoría crítica. Sin embargo, aquí sólo nos referimos a él para indicar y hacer notar que ésta crítica ya había aparecido antes, por lo que surgen esas cesuras que impone ver a la razón en la Modernidad como la única fuente y vía para proceder con el pensamiento; al igual que hacerlo con aquello a lo que el pensamiento se podría enfocar. De manera que esto llevó al filósofo del que hoy nos estamos ocupando a replantear el concepto de razón, pensarlo y ponerlo sobre la mesa para discutirlo.

<sup>154</sup> Eugenio Trías, “Pensar la religión”, *Creaciones filosóficas II, op. cit.*, p. 597.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 602.

Tal desencantamiento del mundo como dominación burocrático-racional, ya enunciado por Max Weber; esa insistencia en romper lazos con lo sagrado bajo una verdad tecno-científica, así en Heidegger; y la forma social y económica que se gesta a la plena instauración de la razón, o sea, el capitalismo bajo el diagnóstico de Marx: son consecuencia del proceder de tal razón.<sup>156</sup> Esta razón debe ser cuestionada si se quiere pensar lo sagrado, si se quiere abordar como fenómeno propio. Y como hemos visto, ello puede ser desde el símbolo, pero en definitiva no desde esta perspectiva moderna de la razón; no hasta el punto que ha generado otros modos de dominación sobre el pensar. Además de que este triple diagnóstico por estos autores alemanes devela la condición de un trágico *limes*, el cual (diagnóstico) conlleva la escisión del individuo, y en grandes masas, de dos hemisferios harto separados por este tipo de desarrollo (cabría aquí el término progreso en el mismo sentido ilustrado).<sup>157</sup>

Notemos y veamos cómo es que el punto crucial para criticar esta razón, según lo hace Eugenio Trías, está en señalar que la razón, como se pretendió, no puede autofundarse:

La razón, el *logos*, no puede autofundarse. Sólo desde la absoluta identidad entre el ser y la nada, o desde la indeterminación absoluta, o indiferencia entre el ser y pensamiento, es posible, al modo de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, llevar a cabo ese intento de autofundamentación. Pero esa filosofía negativa, como supo comprenderla Schelling, deja sin determinar aquello (=x) a lo cual ese ser atrapado en el *logos*, en la razón, se debe. Y la positividad de ese ser previo y presupuesto al *logos* no puede

---

<sup>156</sup> En este sentido, por supuesto, no se asume en su totalidad que el capitalismo, la verdad instituida desde la ciencia y la técnica, así como el desencantamiento del mundo por un dominio burocrático-racional, son exclusiva consecuencia de la razón. Pero en definitiva sí han sido la piedra en la que se han sustentando para su desarrollo, ya como recurso para su propia legitimación, o bien lo contrario, como recurso para denostar otras formas de manifestación. Al decir de Cassirer, de esas formas simbólicas propias de la creación espiritual. En este caso, sólo nos referimos a una que es la religión vista como *religación* del mundo con lo sagrado.

<sup>157</sup> Eugenio Trías en *Filosofía del futuro*, cuando comenzaba a prefigurarse el concepto de *límite*, ya nos hablaba al inicio de su exposición de tres límites que asechaban al individuo: 1) límite del espacio habitable en su desmedida explotación; 2) límite ante una guerra y una destrucción de la especie humana; 3) límite como revelación ante la lejanía de otros espacios habitables (o en otras palabras, límite de saber que sólo contamos con este mundo). Hemos de decir que estos “límites” están claramente identificados con la década de los años 80, pero sirva como otro diagnóstico de condiciones a las que actualmente no somos ajenos.

dejar de insistir. Sin él la filosofía está abocada a la negatividad. Y el fruto de esa tendencia es lo que Nietzsche denomina nihilismo.<sup>158</sup>

La autofundamentación se afirma con Hegel, dándole a la razón la “capacidad” de poner el dato sobre el cual se avoca, la existencia. De hecho, no es tanto la existencia, sino el fundamento de ésta lo que la razón viene a poner y sobre la cual en su segundo momento ella piensa y trabaja. Pero proceder de esa manera, dejándole a la razón la libertad de fundamentar es lo que desemboca en el nihilismo y en una razón carente de auténtico sustento. Puesto que antes de hablar de razón, antes de hablar de *logos*, se habla de ámbito que se revela y se adelanta a la razón; es de hecho su posibilidad. Si no hay ámbito, no hay existencia; si no hay existencia, no hay razón. Y afirmar que hay razón antes de existencia es deducir de una premisa racional, de un pensamiento puesto en juego por ella misma, una consecuencia real.

### ***3.4 La razón fronteriza: propuesta triasiana***

La existencia al ser una revelación del ser del límite en el cerco del aparecer, no puede surgir y aparecer en un segundo momento según lo disponga o no la razón. La existencia, como ya se dijo en el primer capítulo, se debe a un fundamento que se le muestra en la falta, o si se quiere, en la ausencia. Lo tiene en una condición de exilio y éxodo, ciertamente, pero de ello no se sigue una incapacidad para pensar a advertir a dicho fundamento. Se tienen que cambiar “las reglas” del discurso convencional ontológico para pasar al discurso topológico del límite. Y ello más que ser una merma para la reflexión filosófica, que de hecho no lo es, es un incentivo al pensamiento, para el *logos*

---

<sup>158</sup> Eugenio Trías, “Pensar la religión”, *Creaciones filosóficas II*, *op. cit.*, p. 678.

como pensar-decir que se descubre de otra manera ante la existencia y su fundamento, y no antes que ellos.

Trías llama razón “al conjunto de usos verbales y de escritura mediante los cuales se puede producir significación y sentido. Ese conjunto dibuja un posible y pensable espacio lógico-lingüístico en el que pueden esparcirse y diversificarse múltiples, dispersos y plurales usos lingüísticos o modos de inscripción acordes a formas de vida, o a determinados mundos de vida”.<sup>159</sup> En función de esa razón como palabra y escritura es que se puede dotar de significación y sentido a la materia o matriz y hablarse de un *cosmos*, de un mundo. Como se puede observar, esa definición no es muy distinta de lo que se ha entendido por razón, digamos de Descartes a la fecha. Ha habido variaciones del término pero en general es una razón dirigida a lo que hay dentro del mundo, y avocada para decir lo que éste es. De hecho la legitimidad del discurso filosófico se asienta en ella y a partir de ella es que puede producir conceptos.

Y sin embargo, nos podemos preguntar si esta razón puede ensanchar su límite, o un paso antes, si esta razón puede acceder a otro cerco como es el hermético, y no sólo revestir al cerco del aparecer. La pregunta no es de poca importancia, pues, en el tal cuestionamiento van implicados elementos nombrados como lo sagrado o lo divino; se juega la metafísica su derecho y espacio en la reflexión filosófica; lo técnico-instrumental puede dejar de tener carácter primario en un mundo de la vida como es el occidental. E incluso podemos preguntarnos qué valor o justificación puede tener un concepto de

---

<sup>159</sup> Eugenio Trías, “Ciudad sobre ciudad (2001)”, en *Creaciones filosóficas II*, *op. cit.*, p. 1404.

símbolo sustentado en un entramado categorial ante una razón demarcada y limitada a lo que aparece y se da como fenómeno.

Precisamente por estos cuestionamientos es que Trías se aventura por proponer, o bien podemos decir, recrear y variar el concepto de razón. Por este tipo de preguntas que evidencian a la razón es que Trías se propone hablar de una *razón fronteriza*. A la cual y sin más, decimos lo que el filósofo barcelonés entiende por tal:

una racionalidad que descubre su propia limitación en la imposibilidad radical de generar, desde ella misma, el dato mismo desde el cual puede levantarse como razón. O que advierte entre ella misma y ese dato un límite limitante que se cierne sobre ella. Pero que reconoce en ese límite, asimismo, la palanca que puede darle acceso a una aventura metafísica sólo y en tanto se ciñe y circunscribe a ese mismo *limes* que le constituye. La autorreflexión de esa razón fronteriza es, entonces, lo que dota a ésta de hondura crítica, pudiéndole conceder carta de ciudadanía filosófica.<sup>160</sup>

Porque como ya se ha señalado, la existencia se debe al ser del límite con sus condiciones de exilio y éxodo, pero no de la razón como tal. La razón ya vista a partir de ahora como razón fronteriza lo que hace y lo que se espera de ella es que reconozca el dato. Sí que se adentre en él y diga sobre él, pero nunca con intenciones de fundamentarlo o hacerse la depositaria de su fundamento.

Hablar de razón fronteriza es hablar de un *logos*, como pensar-decir, acorde al ser del límite. Pero entiéndase bien, no es una *adequatio* que viene a completar el cuadro a manera de parche dentro de la filosofía del límite. Es, caso contrario, pensar críticamente las condiciones que hacen posible una reformulación de la razón, sin perder rigor filosófico, en el mismo ejercicio de su proceder. El pensar y el decir son elevados a las condiciones de una teoría de conocimiento, en ello consiste principalmente la razón fronteriza, en tener una franca intención de atender a problemas relacionados con el conocimiento, como lo es el concepto de verdad.

---

<sup>160</sup> Eugenio Trías, “La razón fronteriza (1999)”, en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 1292.

En su proceder la razón fronteriza, como se puede leer en la cita anterior, toda vez que se ha percatado de un límite, que primero se le impone a ella y posteriormente se le revela como el posibilitador del dato (la existencia), se da cuenta que la puerta abierta hacia la metafísica está presente. Por supuesto que para ello la razón también asume al *limes* como su constituyente, de ahí el ser designada como razón *fronteriza*: el partir del *limes* y desde el *limes*. Con lo cual al encontrar lugar en el cerco fronterizo, también participa de las características de éste, como es el mantener una tensión de conjunción y disyunción tanto con el cerco del aparecer como con el cerco hermético. Surgiendo de ahí una primera sorpresa: el ya no tener acceso sólo al cerco del aparecer, sino ahora también, en una patente posibilidad, acercarse al cerco hermético.

De manera que la metafísica<sup>161</sup> desde esta filosofía del límite recobra un olvido puesto en la reflexión por la razón. El cómo sea ello es cuestión importante de explicar. Ya no se habla de una primacía por parte de lo que aparece o lo fenoménico, pero tampoco se señala una privación en lo que se oculta y encierra sobre sí. Es más una mediación, como el carácter medianero del *limes*, con el que la razón fronteriza tendrá que lidiar. Por un lado, sí prestando atención a lo que acontece en el mundo, que ha devenido mundo desde una matriz o materia, resguardada por un arcano; pero por otro, y he aquí la variación conceptual a la razón, prestando atención al misterio que surge allende el límite. Y pese a que sólo accede y sede ante una acercamiento simbólico, la razón fronteriza se posiciona ante él, ahora sí tiene

---

<sup>161</sup> En *La dispersión* se lee sobre la metafísica lo siguiente: “MYSTERIUM TREMENDUM. La metafísica, como el arte, es un arco tenso que lanza un dardo a lo desconocido, a lo ‘terrible’”. Eugenio Trías, *La dispersión*, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 62. Quizá es de lo que más asombra en esta concepción de la razón por Trías, el asignarle a la razón el pensar lo desconocido del cerco hermético.

la disposición de poder hacerlo: “puede ser pensado por la razón fronteriza pero no puede ser conocido”.<sup>162</sup>

Ciertamente, el criterio kantiano epistemológico se sigue manteniendo, pero ya no se niega y se rechaza lo hermético por la razón. Ahora se dice que puede ser pensado y ello requiere iniciar otra marcha distintita y diferente que lo permita. Es decir, lo onto/lógico hace de esta razón fronteriza el marco de lo que comprende sus límites y posibilidades. Porque hay *limes* es que puede haber razón; y hay ser del límite desplegado en tres cercos. El *logos* cuenta con estrecha relación hacia el ser del límite en el desplegado de sus tres cercos, ya sea que lo conozca en un caso, ya que lo piense en otro. La ontología y la epistemología son, pues, los pilares de la razón fronteriza; la segunda no sorprende que sea así, pero la primera sí. De hecho es su distintivo, el estar atravesada por lo ontológico mientras sigue respondiendo a lo epistemológico; por ello hay criterios en su proceder, pero son otros criterios muy distintos a los pensados por una razón en sentido ilustrado.

### 3.5 Posibilidades de la razón fronteriza

Uno de los puntos con los que más choca esta propuesta de razón fronteriza es con los planteamientos de Hegel. Estamos hablando sobre todo de su concepción del saber absoluto, el recorrido que asume éste hasta alcanzarse y el desenlace que tiene toda vez que se puede afirmar. Para plantear esto, aunque de forma breve, vamos a seguir un análisis que Trías realiza en *La aventura filosófica* donde piensa lo hermenéutico y lo especulativo. Pese a que la otra figura que toma escena dentro de dicho estudio es Hölderlin, lo

---

<sup>162</sup> Eugenio Trías, “La razón fronteriza (1999)”, en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 1294.

dejaremos fuera puesto que queremos servirnos de la crítica que hace Trías a Hegel para dar un paso más en la variación que es la razón fronteriza.

Hegel como buen hijo de su tiempo lleva las consideraciones que le antecedían, como es bien conocido, hasta sus máximas consecuencias. Se habla de desarrollo, negación, afirmación, superación y hasta un saber absoluto que reconoce el camino andado y lo engloba. Como se lee y expresa de manera clara al final de la *Enciclopedia*, “la idea eterna que está-siendo-en-sí-y-por-sí, se actúa, se produce y se goza a sí misma eternamente como espíritu absoluto”.<sup>163</sup> Para ello el camino se da por medio de la especulación, pero como distingue Trías, no es el único, también está la condición hermenéutica. Entendida aquí no en el sentido propio que le da Heidegger o Gadamer, sino en uno particular que refiere más una comunicación, a saber, “como el intercambio entre los dioses y los humanos (fronterizos), como la comunicación, a través de signos, entre el cerco del aparecer y el cerco hermético”.<sup>164</sup> No vistas como disciplinas, si no el medio con el cual proceder, o sea, aplicadas y ejercidas en su función.

Dentro del análisis se habla de lo moderno (presentado por las reflexiones de Hegel), que tiene por característica principal a un sujeto captado en su autoconciencia, en un movimiento sobre sí mismo. Es decir, la autorreflexión ejercida por él y desde él queda en un plano inmanente que sigue un recorrido a manera de flecha en el tiempo. En efecto, hay un reflexión sobre lo pasado, pero tal reflexión va mediatizada por una reflexión especulativa opuesta a la condición hermenéutica. Al punto que con ella lo

---

<sup>163</sup> Hegel, *Filosofía del espíritu*, Buenos Aires, Claridad, 2006, p. 188.

<sup>164</sup> Eugenio Trías, “La aventura filosófica (1988)”, en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 1121.

pensado tanto del pasado como del presente, no admite una comunicación con algo externo a lo inmanente.

Ya hemos visto que las pretensiones con Hegel llegan, bajo la función de la razón, hasta poner el fundamento a la realidad y trastocar a ésta desde una idea. Sin embargo, en el proceder de tal manera no deja lugar a un espacio metafísico, en términos de Trías, a un cerco hermético. Puesto que la razón en sus movimientos lo que va haciendo es develar desde la negación pura de la cosa, hasta afirmar un saber absoluto. Siguiéndose de ello el que todo velo de misterio quede descubierto y por ello destruido. Pues, como vimos, para que éste se mantenga como tal, en tanto es un despliegue del ser del límite, cuenta con determinada independencia; dentro de la cual tiene un núcleo que se sustrae a todo conocimiento. Sí es susceptible de una interpretación y un pensamiento, pero no lo es a un conocimiento (absoluto). Desde la pretensión de Hegel no hay lugar para el misterio, todo se agota en una revelación racional; aquí la cosa en sí es descubierta, pero por lo mismo destruida por un saber absoluto.

Este es uno de los problemas que ve Trías a lo moderno, perderse en sí mismo y olvidar o relegar el cerco hermético (así como el acontecimiento simbólico), e incluso destruirlo. Si se adentra la razón autoconsciente en lo hermético, termina subsumiéndolo en una reflexión dentro de lo inmanente y acaba con él. Al punto que el sentido y la significación que obtiene de él, en su develamiento, no es otra cosa que una superación (*Aufhebung*). Si hay reflexión sobre lo sagrado, es para superarlo y concluir el camino del espíritu absoluto. “Al final se alcanza el *telos*, que es el presente: la presencia del espíritu en la certeza de sí, de su propia autoconciencia. La revelación se ha

consumado y el espíritu puede al fin captar (*fassen*) en concepción y en concepto (*Auffassung, Begriff*) todo lo recordado o interiorizado. La situación hermenéutica es, pues, el saber absoluto”.<sup>165</sup>

Pero ese develamiento o esa absoluta revelación alcanza con Trías matices distintos y características propias. De hecho en la filosofía del límite ello no es posible, no hay develamiento total o absoluta revelación porque no se puede acceder al arcano o misterio en el cual el fundamento se resguarda. Pretender irrumpir más allá de los límites del mundo con una razón dirigida en el plano inmanente o en lo perteneciente al cerco del aparecer es contrario a lo que el fundamento permite. Del fundamento lo que se deriva es un dato (existencia) con el cual la razón se enfrenta y entra en contacto, pero ello es así porque la razón también se debe a él. Hablamos, por supuesto, entendiendo que la razón no puede autoproducirse o autogenerarse; e inclusive si se pretende que es así, lo que se deriva de dicha pretensión es una realidad desprendida de una idea.<sup>166</sup>

Sin duda se puede hablar de develamiento en la filosofía del límite, pero no de una revelación absoluta. El develamiento se observa en los movimientos que se ponen a prueba en el acontecimiento simbólico y su aproximación del cerco del aparecer al cerco hermético, como de éste al primero. Pero querer hablar de una revelación absoluta es trasgredir la condición limítrofe de la

---

<sup>165</sup> Eugenio Trías, “La aventura filosófica (1988)”, en *Creaciones filosóficas II, op. cit.*, p. 1124.

<sup>166</sup> Schelling en su *Filosofía de la revelación* lo señala y distingue la siguiente manera: “¿qué es aquello que es de este modo, es decir, *a priori* conocido en todo ente? ¿Es la esencia, la naturaleza del ente, o es el *hecho* de que ello es? Aquí es preciso tener en cuenta precisamente que en todo *ente* efectivo hay que hacer una distinción, pues son dos cosas completamente distintas saber qué es un ente, *quid sit*, y saber que el ente es *quod sit*. La respuesta a la pregunta ‘¿qué es?’ me da a conocer la *esencia* de la cosa y hace que yo entienda la cosa, que tenga una comprensión o un concepto de ella o que posea la cosa *misma* en el concepto. Lo otro sin embargo, conocer el *hecho de que* la cosa es, no me da un mero concepto, sino algo que va más allá del mero concepto, la existencia”. F. W. J. Schelling, *Filosofía de la revelación. I Introducción o fundamentación de la filosofía positiva*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1998, p. 73.

realidad, que por su condición de tal, en la escisión que es, lo más que se puede hacer es revelar lo fenoménico. Entendiéndose por revelación lo que se entiende por conocimiento.

No obstante, la razón fronteriza en tanto se conceptualiza desde una crítica que se hace al concepto de razón, y en tanto es conceptualizada críticamente, se asienta en unas categorías con las que se otorga apertura y rigor filosófico. En dichas categorías, que en un momento las veremos, cobra un sentido diferente en cuanto a lo que refiere el *logos*. Con Hegel se dice que éste es tomado de forma directa sin referencia alguna a lo extraño y se asume un camino con desenlace en un saber absoluto. Un camino de puro *logos* que asume desde sí y desde su situación histórica presente, la interpretación sobre lo pasado, para alcanzar, cada vez más la captación de sí mismo. Pero para Trías si se ha de hablar de una razón, de un *logos*, éste tiene que ser propiamente el fronterizo; que asume una escisión, además de que la escisión le constituye, y vuelve los ojos a eso extraño y externo que la filosofía hegeliana –en la que alcanza su máxima acentuación el *logos*– niega.

La razón fronteriza marca así una distinción y diferencia desde su inicio, respecto al *logos* moderno e ilustrado. Es una razón con miras propias pero no exclusivas, que quieren anclar en lo que aparece, pero también en lo que se repliega y encierra sobre sí mismo, aunque y en favor de que la vía no sea la misma. Recuérdese la distinción que asume entre lo conocido y lo pensable. En lo que refiere al cerco hermético no se habla ahí de conocimiento, no se habla ahí de *episteme* al modo como se hace con aquello que aparece y puede ser descubierto según sus capas y niveles. No, acá la situación es otra, no se habla de conocimiento pero sí se habla y se afirma, de manera rigurosa de un

sentido, el sentido que el cerco hermético entraña.

Las categorías de la razón fronteriza son las mismas que las categorías del acontecimiento simbólico. La diferencia estriba en que las del símbolo eran pensadas como categorías segundas, mientras que las de la razón fronteriza son vistas como ontológicas. De esa diferencia está el determinar a la existencia críticamente. Mas hemos de decir que no podemos detenernos sobre ellas como lo hicimos con el acontecimiento simbólico, debido a que las pretensiones de abordar la razón fronteriza no tienen el mismo peso que el acontecimiento simbólico. Y no lo tiene porque el cerco que más nos interesa aquí en este texto es el cerco hermético. Por lo que nos serviremos de un preciso resumen que Trías apunta sobre las categorías:

Son las mismas categorías simbólicas y espirituales de *La edad del espíritu*, sólo que repensadas en términos estrictamente ontológicos, o referidas a la verdad del ser del límite, que es la que estas categorías intentan manifestar, de modo crítico. Pues la matriz es la materia matricial que allí compareció, del mismo modo como la ex-sistencia hace referencia a la emergencia, desde la matriz, de un mundo. Asimismo el *limes* como lugar de encuentro (ético-metafísico) es el lugar de cita y encuentro presencial entre arcano y cerco del aparecer a partir del alzado del *humilis* a la condición fronteriza. Y el *logos* hace referencia a la expresión y comunicación, en signos y en trazos de inscripción o escritura, que deriva de esa cita.<sup>167</sup>

Se tienen las categorías fenomenológicas: matriz, dato (existencia) y límite que hacen posible el surgimiento, la emergencia y el despunte del *logos*. Son las categorías de lo que de hecho es y existe: una forma o parte del ser del límite. Mas también se dan su lugar las categorías hermenéuticas: la razón fronteriza y el símbolo en su plena avocación al cerco hermético. Una categoría fronteriza desde un lugar aparte es el ser del límite entendido como categoría y posicionado desde el cerco fronterizo, como el vínculo y enlace de las anteriores. De manera que con esta partición en las categorías o en la tabla categorial, lo que se denota y se acentúa es la condición que el *limes* se da, a

---

<sup>167</sup> Eugenio Trías, "La razón fronteriza (1999)", en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 1335.

saber, condición fronteriza del ser del límite entre lo real y lo ideal, entre lo fenomenológico y lo hermenéutico; en una palabra: entre lo cognoscible y lo que es sólo pensable.

Para concluir reiteremos lo que la razón fronteriza es: manifestación del *logos* limítrofe pensado desde categorías de lo que de hecho es y existe: el ser del límite. Razón fronteriza dispuesta y manejada por un ser fronterizo, un habitante que desde su condición de ser que existe puede interrogar esa existencia (insólita situación de estar o hallarse en el ser); sirviéndose de la misma razón (inteligencia) para conceptualizar y categorizar el dato que se le da. Y dentro de esas interrogantes que despliega la razón fronteriza se encuentran tres en particular, a las que busca atender: alma, mundo y Dios. Interrogantes que se ven atravesadas por lo limítrofe de la razón y el establecimiento de los cercos. Ello de lleno con la tabla categorial, donde mundo es explicado por las categorías, las cuatro primeras sobre todo; el alma en el juego que encarga la ida y vuelta hacia lo incognoscible pero pensable; y Dios como aquello que se arroja en núcleo del cerco hermético

## Conclusiones

### *4.1 La síntesis espiritual triasiana*

Llegados al final del recorrido iniciado en un arribo a la ciudad del límite y por la que hemos andado recorriendo un par de sus barrios que es la ontología y la filosofía de la religión –en particular vista como vía de reflexión hacia el cerco hermético–, es momento de dar cuenta de lo concluido en dicho viaje por esta filosofía del límite. Para lo cual antes de decir lo que se propone, a manera de conclusión y que nosotros valoramos que se puede desprender de lo abordado, hemos de hacer un breve y preciso señalamiento de lo que entiende Eugenio Trías por el concepto de espíritu.

El libro propicio para ello y que más resaltaríamos en este trabajo es sin duda *La edad del espíritu*, en tanto confluyen en ella los conceptos más importantes de esta filosofía. Afirmado ello con la salvedad que un texto como *La razón fronteriza* es posterior a él, pero en el cual ya se atisban *críticas* a una razón que pretende autofundarse; y en general críticas a una razón pensada desde la modernidad que urge también su parte propositiva y generadora de reflexión, conceptos y sentidos que atiendan al tiempo presente. En *La edad del espíritu* también se manejan ya las ideas de los cercos concebidos de forma madura, donde de hecho la exploración del cerco hermético es una continuación de *Lógica del límite* que pretende a todas luces dar cuenta del cerco del aparecer y del cerco fronterizo. E inclusive es un texto de complemento de una ontología que piensa al ser como ser del límite.

En tan importante texto para la reflexión sobre lo hermético, y en particular para lo que se quiere proponer aquí, leemos sobre el concepto de *espíritu* lo siguiente:

En la consumación espiritual tendría que promoverse la cópula existencial entre *razón* y *simbolismo*, en la cual puede el espíritu obtener 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.<sup>168</sup>

Por supuesto que se entiende aquí por símbolo lo tratado como acontecimiento simbólico en el segundo capítulo; y por razón lo entendido por razón fronteriza, también explicada a su vez. La cuestión ahora es que ambos se unen en una cópula existencial que da origen al concepto de espíritu; auténtica síntesis del ser del límite que refleja desde su cerco fronterizo la unión y reunión de sus dos estrellas binarias –como las llama Trías– que son el símbolo y la razón. Mas la idea es pensarlas como una síntesis, en la cual ambas se pueden compenetrar sin caer en la exclusión o negación de una hacia otra; sino al contrario, en el justo complemento de aquello de lo cual carecen y requieren un algo más para abrirse espacio hacia otras reflexiones.

Ya ha quedado dicho en varias ocasiones que el cerco del aparecer para su dilucidación cuenta sobre todo con una razón fronteriza. Hemos visto también que el cerco hermético puede ser aproximado desde un símbolo que se presenta como fenómeno. Pero aquí la cuestión –el punto álgido– estriba en cómo se haga esto, en saber qué es lo que promueve dicha síntesis, hacia dónde se apunta, si la preocupación primera en la filosofía del límite es dar cuenta por lo que se entiende por ser.

---

<sup>168</sup> Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, op. cit., p. 352.

La síntesis espiritual es un esfuerzo de reconciliación entre dos espacio acotados o cercados que se deben a un mismo fundamento, sólo que éste se ha desplegado por medio del ser del límite, que en tanto limítrofe, presenta a la realidad parcelada. Pero es una realidad parcela que con los planteamientos modernos las distancias parecen hacerse infinitas entre ellos, negando lugar a un posible acoplamiento. Sin embargo, desde el planteamiento de Trías entre más parcelada esté la realidad, entre más distantes estén los cercos, más fuerte se hace la síntesis. Puesto que esa fuerza de síntesis entre los opuestos más tendrá que tensarse, la capacidad de conjunción revelada en la cópula que los hace trenzar habrá de hacerse más fuerte.

El espíritu en su plena manifestación es síntesis, armonía y equilibrio en su constitución misma. En el espíritu no se habla de que la razón fronteriza tenga más peso que el símbolo, o caso contrario, que el símbolo opaque el proceder de la razón. Como tampoco se le da mayor peso al cerco del aparecer sobre el cerco hermético, o viceversa. En realidad lo que sucede, o se pretende que suceda, es que el cerco fronterizo se erija y plante entre ambos con la fuerza necesaria para conjuntarlos. Derivando de ello el espacio para el espíritu y lo que de éste se pueda desprender.

Hablar de un espíritu en los términos de Trías no es hablar de un ideal utópico. Es hablar de un horizonte presentado como posibilidad y apertura para pensar la realidad y los avatares de ella; para hablar y pensar; para dar cuenta por medio de una razón fronteriza y un acontecimiento simbólico de lo que sucede y acontece, pero también de lo que radica más allá del devenir. Es hablar de un horizonte que contempla la conjugación de lo fenoménico con lo más oculto, en un juego dispuesto por la conjunción y disyunción presentadas

ahora en el espíritu. Es buscar con tal horizonte el que se inaugure una nueva edad, una auténtica edad del espíritu con carácter ecuménico que pueda responder, a las interrogaciones filosóficas, desde cualquier punto en que sea efectuada.

El espíritu para Trías se presenta a un tiempo presente basando su actualidad, sí en la síntesis que promueve y le constituye, pero también en aquello que su etimología hebrea señala. Trías recuerda a Nietzsche al respecto cuando nos dice: “y Nietzsche sabe muy bien, y lo expresa, que espíritu significa en hebreo *ruha*, viento de tormenta que arrebatada e inspira, o que abre los cerrojos del sentido mediante su agitación iluminativa y volitiva”.<sup>169</sup> En tanto la síntesis espiritual está preñada de *ruah* se le hace posible el camino hacia lo hermético, hacia su núcleo sagrado. Hacia esa otra parte trascendente que nos es desconocida pero por tener espíritu es que puede acercarse, por más que se confronte con el límite del mundo y la búsqueda resulte con dificultad y angustia. Sin embargo, ese algo del que no podemos decir mucho no deja de ser un deseo y un impulso por acercarnos a él, porque es lo sagrado y no lo santo de lo que se quiere hablar.

No queremos sacar de contexto la cita anterior, sino extrapolar lo dicho ahí para realizar nuestra propuesta, que es básicamente sugerir la apertura y vía que se pueden sustentar con el espíritu hacia el cerco hermético. Es gran medida poner los ojos a lo metafísico desde un discurso con rigor filosófico que contempla un *logos* racional y un *logos* simbólico. Es el espíritu el complemento justo para, pensar un tiempo presente, alejado de discursos posmodernos y

---

<sup>169</sup> Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, op. cit., p. 244. Aunque en la cita aparece “*ruha*”, en realidad es “*ruah*”, como de hecho se puede leer de esta forma en otros textos de Trías.

nihilistas que niegan y destruyen esa dimensión humana conceptualizada en lo metafísico, en particular en el núcleo del cerco hermético que es lo sagrado.

#### *4.2 Hermenéutica espiritual triasiana*

Es momento de cerrar nuestro texto y lo haremos con una humilde sugerencia planteada a manera de pregunta, que responderemos a su vez con las líneas elaboradas en los capítulos anteriores, mismas que son en realidad el hilo conductor para llegar hasta aquí: ¿es posible hablar de una hermenéutica espiritual en la filosofía del límite que dé cuenta de lo hermético? Nosotros damos por respuesta una afirmación que a continuación dotamos de contenido.

Son numerosos los textos de Trías que eran escritos para una filosofía del futuro. *La edad del espíritu* no es la excepción a ello, de hecho esa edad se presenta para un futuro que logre conciliar al símbolo y la razón. Como ya se ha explicado, la variación que efectúa Trías a ambos conceptos los dimensiona y posiciona de otra manera a como los presenta la tradición. Lo central, por supuesto, es el concebir el ser del límite. Pero sin esas sus estrellas binarias, éste carece de un *logos* dirigido a lo que aparece como también lo hace de un suplemento que expone lo excedente al mismo. Justamente es el arrojito que se esperaríamos de la edad del espíritu al conciliar ambas formas de *logos*. Su proyección es hacia un futuro y con carácter ecuménico, siempre y cuando la recepción de éstos se haga bajo características muy particulares como se explicaron más arriba.

Queremos decir que se puede hablar de ello, pero incluso ya sin estar haciendo las distinciones de razón fronteriza y acontecimiento simbólico. Pensamos que se puede dar un paso más donde ya se presente esto, bien

hablar de un espíritu, o bien a hablar de una síntesis espiritual. Por supuesto que esto daría la impresión, o daría a pensar, si ya se está en una edad del espíritu y esa filosofía para el futuro ya se ha alcanzado. Lo que queremos decir es que podemos adentrarnos en ella dándole validez a los planteamientos filosóficos de Trías, ir un paso más allá dentro de su misma propuesta. Y entonces sí hacer hermenéutica espiritual de lo hermético sin caer en las distinciones que implica poder hablar si quiera de tal hermenéutica, sino ir de lleno y directamente a ella y pensar con ella.

De una propuesta que es para el futuro también se pueden atisbar y deducir implicaciones. Nosotros queremos pensar una en particular: de la filosofía del límite se desprende sin duda una hermenéutica; queremos ser más precisos: una hermenéutica espiritual de lo hermético. Hay desde luego una hermenéutica que va directamente y piensa lo hermético, pero lo hace apoyándose en la reflexión del acontecimiento simbólico; en su desplegado por categorías insertas en momentos muy específicos de la historia que conceptualmente le van constituyendo. Pero hablar de una hermenéutica espiritual es hablar, en primer lugar, también para una filosofía del futuro – tenga o no la recepción. En segundo lugar, es hablar de una dirigida hacia lo allende al límite, específicamente hacia lo sagrado. Esperando que en su proceder muestre a la condición fronteriza esa otra parte suya de la que dota de otra dimensión que no es la fenoménica.

Hablamos de una hermenéutica espiritual que precise una aproximación a eso abismal donde habita la nada y la sinrazón, contrapartida de la existencia y la razón del mundo; sin perder de vista que una hermenéutica espiritual también podría enfocarse en lo conocido, en el mundo y no sólo se dispone

para lo abismal. Pero que por su condición de espiritual tenga la “capacidad” para ello. De hecho en su síntesis se va cifrando el cómo lo haga, en un momento el símbolo que da luz a ese abismo oscuro que radica en lo hermético, en otro la razón fronteriza que da palabra y voz a esa obscuridad presentada como inaccesible. Pero precisamente por ser una síntesis espiritual es que de lo hermético se pueden desentrañar sentidos. La síntesis aquí se reviste de esa su fuerza huracana y tormentosa dirigida de manera franca a embestir lo allende al límite. Ciertamente es traspasar la frontera de los sentidos y la significación del mundo, pero ello sólo si se piensa como lo hace la modernidad. Ahí radica parte de la novedad y recuperación de Eugenio Trías: el adentrarnos en lo hermético para desentrañar sentidos y significación a esa parte constituyente que es lo hermético del ser del límite; y hacerlo, señalamos nosotros, desde el espíritu, o sea desde la razón fronteriza con apertura dialógica a lo metafísico y trascendente (y no ya sólo a lo inmanente), como hacerlo con el símbolo que es el fenómeno dado a presencia de lo hermético.

Pensamos que esta hermenéutica espiritual se puede sostener en tanto se relaciona con las entrañas mismas de la filosofía del límite. La cual comenzábamos abordando con el habitar de un *limes* que mantiene carácter de umbral, puerta y acceso, como lo señalábamos. Sin duda en ello va parte de su carácter hermenéutico y medianero, en nuestro caso resaltado hacia lo hermético. Y es que resulta que lo externo y lo metafísico en la síntesis espiritual encuentra una puerta de justificado acceso que lo traiga de nuevo al discurso y la reflexión filosófica. Esta puerta de acceso justificada estriba en que lo hermético es parte de la condición fronteriza, con un pie en lo

fenoménico y con otro en lo oculto y lo que se retrae; un pie en el mundo y otro en el sinmundo. Tomando lugar en ese posicionamiento bifurcado la síntesis espiritual, precisamente por los componentes que la forman.

Por último queremos resaltar un elemento pasional que se inserta en lo que hemos denominado hermenéutica espiritual. Este elemento pasional deriva de aquel ser fronterizo, contradictorio y desgarrado que responde a esta filosofía del límite; ese ser que se asombra, pregunta y responde por lo que le aparece pero también por lo que se le oculta. Nos referimos a la volición e iluminación con la cual el espíritu como *ruha* arrebatada para obtener sentidos, pero aquí lo hacemos con un ser fronterizo que las encarna. El ser fronterizo con volición e iluminación, con pasión e inteligencia buscando abrir a su vez cerrojos de sentido que le muestren lo constitutivo de su condición de frontera. En un esfuerzo por pensarla y no caer en el encierro y coto que es quedarse y perderse en el mundo (ya otras veces se ha promovido desde otras perspectivas); pero tampoco irse a perder en el abismo del sinmundo y sinrazón. Y de ello, de tal esfuerzo y movimiento es de lo que habla y atiende una hermenéutica espiritual: pensar el misterio sin irse directo al abismo, pensar el misterio y obtener sentidos y significación de él.

## Bibliografía

### a) Bibliografía básica:

Trías, Eugenio, *Creaciones filosóficas I*, Barcelona, Galaxia de Gutenberg / Circulo de lectores, 2009.

Trías, Eugenio, *Creaciones filosóficas II*, Barcelona, Galaxia de Gutenberg / Circulo de lectores, 2009.

Trías, Eugenio, *Diccionario del espíritu*, Barcelona, Planeta, 1996.

Trías, Eugenio, *El árbol de la vida*, Barcelona, Destino, 2003.

Trías, Eugenio, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Galaxia de Gutenberg / Círculo de lectores, 2013.

Trías, Eugenio, *Filosofía del futuro*, Barcelona, Destino, 1995.

Trías, Eugenio, *La edad del espíritu*. Barcelona: DeBolsillo, 2006.

Trías, Eugenio, *La dispersión*, Madrid, Arena Libros, 2006.

Trías, Eugenio, *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991.

Trías, Eugenio, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza y Janés Editores, 2000.

### b) Bibliografía complementaria:

Alamán, Jorge y Larriera, Sergio, *Filosofía del límite e inconsciente. Conversación con Eugenio Trías*, Madrid, Editorial síntesis, 2004.

Adorno, Horkheimer, *La dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998.

Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas I*, México, FCE, 2003.

Deleuze Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2012.

Durand, Gilbert, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1998.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997.

Girón Lozano, Carlos, *La condición fronteriza. Esbozo de una antropología filosófica en la filosofía del límite*, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 2011.

Girón Lozano, Carlos, *La filosofía del límite como filosofía de la cultura*, Morelia, UMSNH, 2007.

Grave, Crescenciano, *La existencia y sus sombras*, México, Ediciones sin nombre, 2012.

- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2008.
- Hegel, G. W. F., *Filosofía del espíritu*, Buenos Aires, Claridad, 2006.
- Heidegger, Martin, *Estudios sobre mística medieval*, México, FCE, 1999.
- Muñoz, Jacobo, (coord.), *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1998.
- Pérez-Borbujo, Fernando, *La otra orilla de la belleza. En torno al pensamiento de Eugenio Trías*, Barcelona, Herder, 2005.
- Pérez-Borbujo, Fernando, *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, Barcelona, Herder, 2007.
- Ramírez, Mario Teodoro, "Filosofar en el límite (entrevista)", *Devenires*, Morelia, México, N° 4, (julio 2001).
- Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo Veintiuno, 2009.
- Schelling, F. W., J., *Filosofía de la revelación. I Introducción o fundamentación de la filosofía positiva*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1998.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, Madrid, Alianza, 2010.
- Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2009.