



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

"conocer para crear"



La condición humana como condición fronteriza

Primer acercamiento a la propuesta de Eugenio Trías

Trabajo de tesis que para obtener el grado de

Maestro en Filosofía de la Cultura

Presenta

Carlos Alberto Girón Lozano

Asesora:

Dra. Ana Cristina Ramírez Barreto

Lectores:

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián

Dr. Eduardo González Di Pierro

Morelia, Michoacán, agosto del 2010

Agradecimientos

Hay muchas personas a quien agradecer. Este trabajo es la culminación no sólo de un esfuerzo intelectual, sino de un proceso de crecimiento personal ante los imponderables de la vida. Puedo decir que he asistido a una auténtica ocurrencia en el sentido triasiano, a una experiencia que no sólo nos pasa sino que nos traspasa, sacude nuestras estructuras y nos obliga a ser otros, a redefinirnos, a variarnos.

En este trayecto han sido varios/as quienes me han acompañado y ayudado con diálogo y escucha atenta. Para todos/as ellos/as no tengo más que palabras de agradecimiento y mi amistad incondicional. Eduardo, Elena, Curro, Cristina, Jaime, Raúl, Ale, Brenda, Andrea, Mariano, Nancy, Gloria, Liz, Lety, Laura, Polo, Imelda... Gracias. Este trabajo culmina gracias a ustedes.

Por otro lado, agradezco a mis profesores Cristina, José Manuel, Víctor, Marco Arturo, Carmen, Jaime, Rosario y Juan por lo aprendido durante la maestría. Esta ha sido una oportunidad de reafirmar la calidad académica con la que tenemos la fortuna de contar en la Universidad Michoacana.

En particular quiero agradecer a Cristina por todo lo aprendido no sólo en el terreno de investigación, en donde me has enseñado a no dejar de plantear preguntas ahí donde parece estar todo claro, sino en lo personal y por lo invaluable que resulta una amistad como la tuya. Tu profesionalismo y dedicación al trabajo son encomiables y admirables, sin duda un ejemplo a seguir. Realmente resulta un orgullo el haber trabajado contigo tanto en este texto como en la Jefatura de Posgrado. Uno nunca sabe cuándo van a suceder cosas que te saquen del camino “marcado”, pero ha sido una fortuna que esto sucediera cuando podía hablar contigo para que, con tu acostumbrada serenidad, me acompañaras en una de las lecciones más importantes que he tenido: perder la ilusión del control y retomar las riendas de la propia vida. No encuentro palabras suficientes para agradecerte.

A mi familia entera, y particularmente a mi madre, gracias por el apoyo en los momentos más difíciles. Como diría el buen German Dehesa ya *dibodo vadito*, nos tocó pasarla mal por un tiempo. Esto es para ustedes, para reafirmar que seguimos en la lucha por mejorar. Gracias por todo.

Finalmente, gracias a quienes hacen el honor de leerme ahora. Lalo, no hay manera de agradecer tu amistad. Tu gran corazón es un tesoro con el que he tenido la fortuna de toparme. Te mereces diez campeonatos más de la maquina y mucho más. Sabes que cuentas conmigo incondicionalmente. Teo, la confianza y la oportunidad que me has brindado se agradecen enormemente. Como tú mismo lo has dicho, aunque tengamos poco tiempo de convivencia aprecio mucho las pláticas contigo y admiro el aguante ante semejantes toros. No queda sino decir que corresponderé con mi amistad y sobre todo con trabajo por esto que está más allá de las personas: la institución en la que nos hemos formado y a la que nos debemos. Gracias.

A Alejandra.

Te has convertido en la luz de mi existencia.

Índice

Introducción	1
Capítulo I	
Gestación. Nociones preliminares rumbo a la concepción del ser como ser fronterizo	
1.1 Tras bambalinas del fronterizo	22
1.2 El ser fronterizo y el humanismo	23
1.3 Secularizarse del hombre: epistemología y posmodernidad	32
1.4 El Carnaval y la resaca: Postmodernidad y vuelta al Humanismo	39
1.5 El primer esquema ontológico: noción estética de lo humano	45
1.6 Primer esbozo de una antropología: la filosofía del futuro	51
Capítulo II	
Nacimiento. Límite, sujeto y cerco fronterizo	
2.1 Del sujeto pasional al sujeto fronterizo	57
2.2 La pasión como centro de la epistemología	58
2.3 De la perspectiva estética a la ética: somos los límites del mundo	63
2.4 La piedra angular de una propuesta: el límite y su topología	74
Capítulo III	
Desarrollo. La actuación del fronterizo: la condición humana en Trías	
3.1 Presentación de una propuesta: los momentos de la condición fronteriza	85
3.2 El límite y la razón: el uso práctico de la razón fronteriza	87
3.3 Las condiciones de posibilidad del actuar: habitar la frontera	91
3.4 La voz del director: el imperativo pindárico y el sujeto tríadico	97
3.5 El fronterizo como co-habitante de la frontera: lo humano y su <i>hybris</i>	105
3.6 El fronterizo como persona, las categorías y el acontecimiento ético	111
Capítulo IV	
Re-producción. Aproximación a una valoración de la noción de condición humana	
4.1 Por un concepto propio de nuestro tiempo	124
4.2 El esquema espacial del pensamiento renacentista	125
4.3 Ubicando al hombre: la antropología filosófica como fraccionamiento	129
4.4 Centro, sentido y esperanza	134
4.5 Descubriendo las sombras: preguntas hacia el futuro	141
Despedida a la distancia...	146
Bibliografía	149

Introducción

Comenzar un trabajo de investigación es siempre una empresa apasionante. Nos internamos en las espesuras del conocimiento con la idea de encontrar algo, aunque no siempre se sepa exactamente qué. Con las preguntas como brújulas y la sagacidad de un fiero cazador, vamos intentando orientarnos en la jungla de este o aquel tema, vamos encontrando un orden y un esquema donde antes parecía pura y simple virginidad y espontaneidad del caprichoso pensamiento. Sólo contamos con una certeza: al final del camino no seremos los/as mismos/as.

Esta pasión por el conocimiento implica, como supo ver Sócrates, un primer reconocimiento de la ignorancia, de ponerse en la posición cero del conocimiento y comenzar a tomar decisiones en torno a cómo y dónde andar, cómo saltar del cero al uno y si es posible o no llegar al dos. Se trata de una experiencia en la que se ponen en juego no sólo nuestras capacidades intelectuales y las habilidades adquiridas previamente, sino que nos ponemos ante la posibilidad de cambiar las estructuras mismas que nos permiten ver el mundo de esta u otra manera. El apetito natural de saber, como diría Aristóteles, nos abre al cambio, al enriquecimiento de nuestros horizontes y al ensanchamiento de nuestras perspectivas. ¿Quién podría negarse a semejante experiencia?

Esto que es válido para todo trabajo de investigación resulta, me parece, todavía más fuerte cuando se toma la decisión de enfrentarse a aquella cuarta pregunta kantiana: ¿qué es el hombre? Esto es así porque entre los signos de interrogación va uno/a mismo/a, sujeto interrogante, de manera que sea cual sea

la respuesta que se encuentre ésta terminará impactando en el mismo punto de donde ha surgido. Pero, ¿es sólo la curiosidad por uno/a mismo/a, la cosquilla de la pregunta por quién o qué soy, lo que hace peculiar a esta pregunta? Es lo que nos marca como seres humanos, es la capacidad de preguntarnos por nuestra propia existencia la que nos distingue y nos coloca por sobre los demás seres de este mundo, es por eso que se trata de una pregunta tan peculiar y relevante: ¡planteársela es presentar el boleto de entrada a la sala de la humanidad! Pero, ¿será esta la única respuesta, la más válida? ¿Será posible pensar esta pregunta no desde una perspectiva que marque diferencias, sino transformarla en una que nos sitúe en ese espacio plural y abierto de la vida? ¿Qué es el hombre en este árbol impredecible de la vida? ¿De qué va su existencia?

Así comienzan a darse las direcciones, las brújulas giran mostrando nuevos senderos y el punto de llegada no deja de ser una promesa siempre prolongada. Pronto la primera decisión importante se presenta: ¿por dónde empezar?, y en particular ¿a quién escucharemos con respecto a este tema?

Eugenio Trías como guía de safari

La primera decisión se da como cuando se nos presenta cualquier catálogo de opciones: nos inclinamos ante lo que más nos llama la atención. Así que decidimos abordar el vehículo de una propuesta filosófica contemporánea, a saber, la filosofía del límite del español Eugenio Trías. El gusto por dicha propuesta se sustenta en dos criterios personales: por un lado, la convicción de que es necesario difundir las propuestas filosóficas contemporáneas y discutir con

ellas –máxime cuando ésta se escribe en el propio idioma–, y, por otro, el que en un contexto en el que se presentan posturas diversas y divergentes en torno a lo humano (desde una postura que elimina al sujeto humano como la de Luhmann hasta los desarrollos contemporáneos del denominado posthumanismo) resulta necesario comenzar un trabajo que dé ciertas líneas guía en esta selva de propuestas. De la unión de ambos criterios tenemos el interés por situar una propuesta contemporánea escrita en castellano en el contexto de una amplia y diversa discusión en torno a lo humano.

Pero, ¿por qué Trías? Dentro de su vasta producción bibliográfica que abarca desde *La filosofía y su sombra* (1969) hasta el recientemente publicado *El canto de las sirenas: argumentos musicales* (2008), encontramos un título que aparece en el año 2000 y que llama poderosamente nuestra atención: *Ética y condición humana*. Este texto se publica justo después de la trilogía que contiene el núcleo de la filosofía del límite, a saber, *Los límites del mundo* (1985), *Lógica del límite* (1991) y *La razón fronteriza* (1999), además de ser posterior a otro texto central de la propuesta triasiana: *La edad del espíritu* (1994). Esto resulta interesante de considerar en la medida en que un tema como la condición humana ocupa de manera particular a Trías tras la configuración de su propuesta original. En otros términos, Trías atiende el tema de lo humano ya desde la madurez de su pensamiento y al seno de su peculiar propuesta filosófica aportando su perspectiva a una temática sumamente debatida en los últimos años. ¿Qué propone o aporta Trías a este campo de reflexión? Esta es una pregunta central para guiar este trabajo.

Nos encontramos, entonces, ante la posibilidad de tomar como guía de safari, como punto de partida para internarnos en la temática propuesta, a un autor español contemporáneo que aporta su visión a lo que se discute desde varios frentes en nuestros días. Lo que encontramos en un primer vistazo es que hemos elegido un vehículo que lleva consigo la experiencia de varios siglos de discusión en torno al tema de lo humano, esto es, un planteamiento teórico que se inscribe en la línea de posturas clásicas que se remontan al menos, y en la tradición limitada a Europa, hasta el Renacimiento italiano. En una palabra, abordamos con Trías una variación clásica que camina y se interna en un terreno, el contemporáneo, en el que los desarrollos parecen distanciarse mucho de posturas del corte en el que se ubica este autor *“old fashion”*.

¿Qué podemos esperar entonces de este viaje? Es esta la pregunta que corresponde responder en las siguientes líneas que sirven de introducción. Lo primero que habría que considerar es que, en la medida en que decimos que la propuesta sobre la cual trabajaremos se inscribe en una línea clásica de pensamiento sobre lo humano, requerimos de una brevísima aproximación a una noción fundamental: el humanismo. Aunque no se trata aquí de agotar el tema, sí es menester dar una orientación con respecto a lo que por este concepto puede entenderse. Así podremos dar un itinerario más preciso de lo que nos espera en la travesía.

La primera postal: el humanismo

Definir el humanismo no resulta una tarea sencilla. Una estrategia siempre funcional es la de recurrir a las raíces etimológicas en busca de alguna pista. En este caso tenemos un término compuesto con los elementos latinos *humanus* e *-ismo*. El sufijo *-ismo*, en primera instancia, refiere a una doctrina, sistema, escuela o movimiento, de aquí que el término humanismo, de manera muy elemental, signifique el sistema, escuela o movimiento referente a lo humano o al *humanus*.

No obstante, otra posibilidad del sufijo referido es la de designar actitudes como en las palabras egoísmo o individualismo, por lo que el humanismo podría interpretarse también como una actitud que responde a una determinada forma de ser: la forma de ser del *humanus*. Ambas opciones elementales nos dejan ante la necesidad de definir qué es esto a lo que llamamos humano, es decir, ante la pregunta por el hombre y lo que por tal pueda entenderse. Se ve así la relación que existe entre el humanismo y una reflexión de antropología filosófica.

En este sentido, encontramos en Erwin Panofsky un acercamiento a la definición de humanismo partiendo de la siguiente consideración: “en el curso de su evolución histórica, dos significaciones fácilmente diferenciables se han dado al término *humanitas*: la primera se origina de la confrontación entre el hombre y lo que es inferior a él, y la segunda, de la confrontación entre aquél y todo cuanto lo trasciende. En el primer caso, *humanitas* es un valor; en el segundo, una limitación”.¹ El primer sentido refiere a la tradición que puede ser rastreada hasta

¹ Erwin Panofsky, *El significado en las artes visuales*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 17-18.

Escipión el Joven y Cicerón que entienden *humanitas* como ese conjunto de disciplinas que brindan un agregado diferencial a lo humano: “respeto por los valores morales y [...] esa agradable mezcla de saber y de urbanidad que sólo podríamos definir con el desacreditado término de «cultura»”.² Se encuentra así cercano a la noción de *paideia* griega, es decir, de educación o formación que nos separa y distingue tanto de los animales como de los “bárbaros”, de aquellos que carecen de cultura. Lo *humanus* es lo que, proviniendo de la tierra, es cultivado a través de las *humanitas* para devenir propia y enteramente humano.

El segundo sentido, por su parte, responde a una noción medieval en la que se contraponía la humanidad a lo divino, de manera que lo humano aparece como lo frágil y transitorio, es una figura limitada en comparación con la divinidad omnipotente y omnisciente. La concepción renacentista, por su parte, presenta ya una visión que integra ambos sentidos de oposición entre *humanitas* y *feritas* o *barbaritas*, y entre *humanitas* y *divinitas*. El hombre aparece entonces como una figura medianera entre lo animal y lo divino, un eslabón perdido que debe hacerse o construirse su propio ser a través del don máspreciado: su libertad.

De esta concepción ambivalente de *humanitas* se ha originado el humanismo. Este no es tanto un movimiento como una actitud que se puede definir como la *fe en la dignidad del hombre, fundada a la vez en la reafirmación de los valores humanos (racionalidad y libertad) y en la aceptación de los límites del hombre (falibilidad y fragilidad)*. De esto dos postulados se derivan consecuentemente la responsabilidad y la tolerancia.³

La definición de humanismo que nos propone Panofsky, entonces, la acerca más a una actitud, a un acto de fe en determinadas características de lo humano. No

² *Ibíd.*, p. 18.

³ *Ibíd.*, pp. 18-19. Las cursivas son mías.

obstante, esta actitud sustenta al mismo tiempo a toda una serie de autores que partiendo de la fe en la dignidad humana, de la necesidad de reafirmar sus valores y de la aceptación de las limitaciones, desarrollan un pensamiento que encuentra su concreción en las acciones que se llevan a cabo sobre el mundo. En otras palabras, lo que inicia como una actitud de fe, reafirmación y aceptación termina reflejándose en los ámbitos del arte, la ciencia y el pensamiento. Podemos distinguir, entonces, entre el humanismo como actitud y el Humanismo como escuela de pensamiento representada, fundamental pero no únicamente, por el Renacimiento italiano.

Sirva lo anterior para mostrar la importancia de determinar el punto de partida, es decir, la importancia de responder de esta o aquella manera a la pregunta por aquello que pueda entenderse por humanidad; de ello puede depender el desarrollo y el sentido de las acciones en los distintos ámbitos de actividad humana. La idea que parece imperar es la que surge como producto de la integración de la perspectiva clásica y la medieval, a saber, la desarrollada durante el Renacimiento. Así, lo que tenemos es al ser humano como un ser *entre* lo animal y lo divino, un ser que habita un espacio que ha de colonizar, que ha de hacerlo propio a través de una actividad en la que realiza una constante afirmación de sus valores a partir de la aceptación de sus límites.

Esta perspectiva corresponde a la noción de condición humana que Eugenio Trías propone, como quedará demostrado a lo largo del desarrollo de este trabajo. De hecho, desde el momento en que hablamos de condición humana estamos tomando partido por una postura determinada, a saber, aquella que se

decanta por que el valor de la libertad, por ésta como el elemento fundamental de lo humano: la condición humana es una construcción que es posible gracias a la libertad de elegir de entre las infinitas posibilidades de lo humano. Esto, como veremos, encuentra sustento en una propuesta ontológica que estructura la realidad en esferas aparentemente bien diferenciadas: la de lo trascendente (el lugar del misterio y de lo inalcanzable por la razón y el lenguaje) y la de lo inmanente (el mundo perceptible y tangible). Entre estas dos esferas se sitúa lo humano que goza del privilegio de obtener elementos de ambas para la construcción de su propio modo de ser, de su condición. La ubicación espacial de la humanidad en el centro de la creación resultará fundamental para comprender las consecuencias de un planteamiento como este.

Ahora bien, en esta idea existe una sutil distinción que resulta imperceptible en español pero que dentro de otras lenguas como el inglés y el alemán aparece claramente. Ésta se marca entre las palabras alemanas *Menschheit* y *Humanität*, así como sus equivalentes ingleses *mankind* y *humanity*. En efecto, todos estos términos pueden ser traducidos al español como humanidad, pero se escapa en ello un detalle esencial: tanto *Menschheit* como *mankind* refieren a lo humano como especie, es decir, a la humanidad como el conjunto de los seres humanos que caen dentro de tal clasificación biológica, mientras que *Humanität* y *humanity* apuntan a un estado ideal posible para este conjunto de individuos.⁴

De esta manera, el término *Manshheit* implicaría la consideración de la humanidad como una población reproductivamente aislada, como especie

⁴ Cfr. Hans Adler, "Herder's concept of Humanität", en Adler y Koepke (eds.), *A companion to the works of Johann Gottfried Herder*, New York, Camden House, 2009, pp. 93-116.

biológica, mientras que la *Humanität* estaría más cercana a los valores y las limitaciones humanas referidas por Panofsky y desarrolladas desde una perspectiva renacentista. Se comienza a dibujar, entonces, una doble posibilidad al pensar lo humano, a saber, el enfocar su “estado ideal” para desarrollar una perspectiva humanista que enfatice los elementos distintivos y diferenciales del ser humano en relación tanto al resto de los seres animales como de los divinos, y otra que parta de la singularidad de lo humano como especie entre especies que ha de construir su camino tomando en consideración sus limitaciones y alcances naturales.

No obstante, entre estas dos posibilidades que ahora se señalan –más allá y más acá de ellas– hay una multiplicidad de posibilidades o de matices. Cabe mencionar, por poner un ejemplo, que incluso dentro de perspectivas teológicas o cercanas al humanismo se pueden encontrar planteamientos en torno a una “hermandad” entre seres humanos y animales no-humanos.⁵ Pero estos son temas para ser desarrollados en otro trabajo.

Un peculiar espécimen: el fronterizo

Decíamos que el humanismo como actitud tiene su fundamento en una concepción de lo humano como ser *entre* lo animal y lo divino, como ser indeterminado de antemano pero con la posibilidad abierta de construirse su ser. Se destaca la preposición *entre* porque en ella se contiene la característica esencial de la ontología que da sustento al humanista, a saber, una ordenación del

⁵ Cfr. Andrew Linzey, *Los animales en la teología*, Barcelona, Herder, 1996.

ser o de la realidad en esferas que permite la ubicación del ser humano en el centro de las mismas y con participación de ambas.

El ser humano es, desde esta perspectiva de esferas, un habitante de la frontera, un ser que se desarrolla en ese espacio intermedio. De aquí que para Trías –cuya propuesta ontológica se inscribe en este tipo de perspectiva– el nombre que corresponde a este habitante sea el de fronterizo tanto en su función adjetiva como sustantiva. En efecto, fronterizo es sustantivo que da nombre a un determinado habitante del espacio de frontera con existencia real e individual. Pero, a su vez, este fronterizo determinado por esta zona que habita, es calificado por la peculiaridad de la frontera, por el estar en ella, de manera que su nombre es también adjetivo que expresa la accidentalidad de su condición, es decir, las características peculiares que adquiere en tanto habitante de dicho espacio.

Ahora bien, este habitante de la frontera, si bien peculiar, no está solo. Se encuentra *entre* esa esfera del mundo, de lo que aparece clara y distintamente, y aquella en donde el lenguaje encuentra su límite, donde se sitúa y encalla el misterio. Si mira hacia arriba tiene se encuentra con el lugar del padre muerto, con todo sobre lo que es mejor callar; mientras que si mira hacia abajo tiene ante sí la diversidad de lo vivo y lo inerte. ¿Cómo se configura entonces su espacio, su lugar de desarrollo? No cabe duda de que, a pesar de su peculiar condición fronteriza, el ser humano se desarrolla en el mundo, en el espacio de lo que aparece. De aquí que sus relaciones primarias, al menos, se establezcan con ese espacio.

En este sentido, conviene aquí recuperar una perspectiva como la del filósofo alemán Herder que considera a la “tierra como escenario de la historia humana”.⁶ Un escenario en el que el ser humano no es el único actor, sino que es uno más en la diversidad, uno que, aunque diferente y situado como ser medianero, no deja de compartir y relacionarse con los otros seres que habitan el espacio. La concepción de la realidad de Herder se basa en la idea de que toda la creación se ordena de acuerdo a un plan regido por la armonía. En este sentido nos regala las siguientes palabras:

Ahora queremos ser sólo hombres, es decir, una nota, un color, en la armonía de nuestros astros. Si la luz de que gozamos puede compararse al color verde suave, no cabe que nos tengamos por la pura luz solar, ni nuestro entendimiento y voluntad por el manejo del universo, puesto que es notorio que con toda nuestra tierra somos solamente una pequeña fracción del conjunto.⁷

De esta manera mostraba el discípulo de Kant su perspectiva que reconocía la peculiaridad y elementos distintivos de lo humano dentro del orden de la creación, pero siempre con humildad y con una firme convicción de la interconexión e interdependencia de todos los seres de la creación. En efecto, Herder compartía una perspectiva teológica de la realidad, es decir, una en la que todo es producto de un plan ordenado dentro del cual los seres vivos comparten ciertas características pero tienen también su peculiaridad.

Dentro de este plan para Herder el ser humano ocupa una posición media entre los seres: “el hombre parece ser, entre los animales de la tierra, la criatura media primorosa en que, hasta donde lo permitió la singularidad de su destinación,

⁶ J.G Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959, p. 38.

⁷ *Ibíd.*, p. 23.

se reúnan los más numerosos y refinados destellos de las demás figuras a él semejantes”.⁸ De esta manera podríamos pensar en la postura de Herder como un punto intermedio entre la *Manshheit* y la *Humanität*, es decir, entre una perspectiva que tiene en el horizonte la condición de animal entre animales propia del ser humano y que, al mismo tiempo, abre ese horizonte ideal alcanzable sólo en virtud de su peculiaridad. Se trata, como hemos dicho, de una perspectiva humilde que reconoce a una criatura “privilegiada” sin dejar de situarla en una tierra compartida. Por ello, agrega a lo anterior: “No podía reunirlo en sí todo en la misma medida; por lo tanto, debía ser inferior a tal otra criatura en agudeza de sentido, a tal otra en fuerza muscular, a tal otra en elasticidad de sus fibras; pero todo cuanto podía reunirse en él se reunió”.⁹

Lo que tenemos, entonces, es una postura que otorga lo que podríamos denominar un privilegio contextualizado, es decir, un privilegio que debe ser entendido a partir de la relación con el contexto. El ser humano posee su peculiaridad y es una criatura privilegiada a la que le fue dada la tierra “pero no a él en exclusiva ni principalmente”.¹⁰ De esta manera, la perspectiva herderiana plantea lo siguiente:

En una palabra: el hombre apareció en una tierra habitada. Todos los elementos, pantanos y ríos, arena y aire, estaban ocupados o se fueron ocupando con criaturas, y gracias a su arte divino de la astucia y del poder tuvo que conquistarse un lugar para su dominio. La forma en que lo hizo es la historia de su cultura, en la que figuran los pueblos más rudos; la parte más interesante de la historia de la humanidad.¹¹

⁸ *Ibíd.*, p. 57.

⁹ *Ídem.*

¹⁰ *Ibíd.*, p. 52.

¹¹ *Ibíd.*, p. 53.

El espacio habitado por este ser medianero es, entonces, un espacio compartido y en el cual éste establece sus relaciones y desarrolla su vida. Este desarrollo, la historia de la cultura, se da, entonces, de manera acompañada y entre los límites que son propios a este espacio. Se cumple así con las características de la perspectiva humanista pero, otra vez, con la salvedad de que Herder mantiene como una necesidad la consideración de los otros con los que habitamos. Esto no puede dejar de recalcarse en la medida en que da la pauta para una afirmación fundamental: “También el hombre tuvo que aprender a utilizar su morada, y nuestra maestra determinó con bastante restricción los límites en que podemos investigarla, imitarla, formarla y transformarla”.¹²

En efecto, en la medida en que se parte de una perspectiva que piensa el espacio habitado como un espacio compartido y no como un legado en exclusiva a una especie, las consideraciones con respecto a este espacio y lo que se hace con él adquiere importancia. Éste debe cuidarse en la medida en que no nos pertenece, ese es un cambio sutil pero fundamental en la perspectiva. El fronterizo, entonces, coloniza el territorio que le es dado haciendo que advenga mundo, pero no debe olvidarse que no es el único actor en el escenario de la tierra y que, por lo tanto, debe tener consideraciones tanto con esta como con sus coprotagonistas. Rumbo al final del presente trabajo me inclinaré por una postura que se ajuste más este tipo de planteamientos, es decir, que desde mi perspectiva personal una filosofía del límite del futuro deberá abrirse a la consideración de

¹² *Ibíd.*, p. 45.

estos otros con quienes compartimos el cerco del aparecer y, por qué no, el cerco fronterizo.

La pertinencia del viaje

Trías piensa que una de las principales tareas de la filosofía es la de traducir nuestro propio tiempo a conceptos, esto es, la de pensar los problemas que son propios al tiempo en que se vive y que nos determinan en ese vivir. Para efectos de este trabajo de investigación me centraré en hacer una invitación a quien haga el favor de seguir estas líneas: al ir avanzando en la exposición de la propuesta de Trías vayamos haciéndonos en lo particular una pregunta, a saber, ¿refleja esta concatenación de conceptos nuestro tiempo? La respuesta quedará abierta a la valoración de cada cual. Mi intención es la de acercar a Eugenio Trías a más lectores a través de un mejor horizonte de comprensión de su propuesta en torno a la condición humana, en este caso.

A este trabajo le anteceden otros encomiables esfuerzos, no obstante, considero que la obra de Trías no ha sido explorada todavía en su totalidad y en toda su riqueza. En la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” contamos con cuatro tesis de licenciatura que se han acercado a la obra del barcelonés: Román Fuentes cuestiona la posibilidad de encontrar una ontología trágica, Paloma Valladares rastrea y elabora las líneas generales de una filosofía de la historia en Trías a partir de los conceptos de memoria e historia, Guadalupe Matus elabora un acercamiento entre la noción de condición humana y las ideas en torno a la música y, finalmente, mi propio trabajo que buscaba plantear la posibilidad de

pensar la filosofía del límite como una filosofía de la cultura. En estas cuatro variantes puede verse ya la diversidad de posibilidades desde las cuales puede abordarse el pensamiento triasiano.

Dentro de los trabajos publicados en torno a Trías, tenemos a José Manuel Martínez-Pulet que publica en 2003 el único texto que trata la obra de Trías desde los primeros textos hasta lo publicado en el momento de la realización de dicha investigación (que es, de hecho, su tesis doctoral). Fernando Pérez-Borbujo hace lo propio y brinda en 2005 su perspectiva de la obra enfocando particularmente el concepto de belleza. Algunas otras tesis doctorales se han desarrollado en los últimos años, pero prevalece la tendencia a tomar a Trías como apoyo para pensar un tema y no la profundización en su obra misma. En el caso particular del tema que aquí nos ocupa, la condición humana, no existe un trabajo que realice un rastreo a fondo de los supuestos que componen dicha noción, un trabajo que desmenuce los componentes y de cuenta de cómo se fueron conjuntando estos para dar como resultado lo que Trías entenderá por condición fronteriza. De aquí que los primeros tres capítulos del presente trabajo se centren en la elaboración de este análisis de la noción de condición humana como condición fronteriza.

Una vez realizado el análisis, dedico un capítulo para ahondar un poco en elementos que permitan situar mejor a Trías en el debate de la antropología filosófica y que brinden más bases para responder a la pregunta ya planteada: ¿es la noción de condición humana como condición fronteriza pertinente? Finalmente, marco algunas líneas que perfilan un trabajo futuro en torno a la filosofía del límite y más allá de ella.

De esta manera, lo que el/la lector/a tiene en sus manos es un trabajo de investigación en el que podrá encontrar una detallada descripción de la propuesta de concepción de la condición humana en Eugenio Trías con el objetivo particular de integrarle a un debate más amplio en torno a lo humano en el que no parece tomársele muy en cuenta. Las líneas finales y consecuencias de este ejercicio procuran responder a la pregunta por la pertinencia de esta propuesta y apuntan, además, a un desarrollo diferente o alternativo al de la filosofía del límite: una antropología filosófica del límite que mire hacia lo que aparece más que hacia el misterio. Para resolver lo enigmático de esta frase es necesario emprender el viaje por las siguientes páginas que espero resulten amenas e interesantes.

Finalmente, para terminar de poner los puntos sobre las íes, este trabajo parte de una división diferente a la propuesta por Martínez-Pulet, pues no creo en la necesidad de una tripartición de la obra de Trías, sino en un primer momento de búsqueda y un segundo momento de concreción o construcción de una propuesta a partir del “encuentro” con el concepto de límite. Mi esquematización de la obra de Trías plantea un momento *preliminar* y uno *postliminar*, de tal manera que al acercarse a la obra del barcelonés puedan encontrarse las líneas de continuidad y las de ruptura entre un momento y otro.¹³ En este sentido, cabe resaltar que el ya referido Román Fuentes pretende plantear un distanciamiento crítico con respecto a la filosofía del límite en la medida en que encuentra en la primera parte de la obra de Trías un elemento trágico que, de acuerdo a Fuentes, se abandona en

¹³ Esto fue desarrollado en el trabajo de investigación presentado en 2007 para la obtención del grado de licenciado en filosofía. Cfr. Carlos Alberto Girón Lozano, *La filosofía del límite como filosofía de la cultura*, Morelia, UMSNH, 2007.

pos de los elementos dramáticos y de una voluntad de sistema. Trías mismo habla de este tránsito de una etapa a otra en los siguientes términos:

En el curso de mi trayectoria filosófica protagonicé, en mis primeros libros, la *pars destruens*: una general demolición de ídolos relativos a las ideas tradicionales de sujeto y humanidad. Pero desde que terminó ese aquelarre destructor, o ese carnaval orgiástico de demolición de ideas y creencias, una vez culminé el primer ciclo de mi obra, o mis primeros ensayos filosóficos (desde *La filosofía y su sombra* hasta *La dispersión*), se me fue imponiendo la exigencia de una reconstrucción general de la idea de sujeto y de la idea de hombre, o del concepto que podemos formar relativo a nuestra propia condición humana. Tardé años y hasta décadas hasta dar con esos conceptos: el del sujeto como *sujeto del límite* y el del hombre, o de la *humana conditio*, como condición fronteriza (o como “habitante de la frontera”). De hecho esa comprensión no se produjo hasta bien entrada la década de los ochenta: a partir de un libro que tengo por uno de los más importantes de mi trayectoria, *Los límites del mundo*, publicado en 1986.¹⁴

De aquí que mi lectura particular y distancia con respecto a Fuentes sea que encuentro en esa “*par destruens*” no un compromiso indisoluble con esa nietzscheana manera de filosofar, sino una búsqueda de los elementos que terminarían por generar una propuesta propia, es decir, que no hay una traición o incongruencia entre la primera parte del pensamiento triasiano y la segunda, sino que ésta es la consecuencia de aquella a pesar de que la voluntad de sistema parezca prevalecer sobre lo “trágico”.

En consecuencia, en este trabajo busco mostrar cómo en el medio de ese aquelarre se encuentran elementos (renacentistas fundamentalmente) que ya apuntan a lo que terminará por ser la propuesta concreta de la filosofía del límite, y en concreto la noción de la condición humana como condición fronteriza. En particular, la división de la realidad en cercos se lleva muy bien con la organización de la creación al estilo de la *Suma Teológica* del aquinate y las propuestas de Pico y Ficino en el Renacimiento italiano. La observación

¹⁴ Eugenio Trías, *El árbol de la vida*, Barcelona, Destino, 2003, p. 304.

fundamental que busco realizar aquí con respecto a esto es que, aun conservando este tipo de esquema, no resulta claro ni convincente el que la mirada deba dirigirse solamente a las esferas superiores y que, por lo tanto, el olvido de la diversidad de formas de vida con las que convivimos en este planeta debe ser subsanado pensando nuestras relaciones con éstas ya no desde una posición privilegiada y una perspectiva jerárquica, sino desde una visión horizontal.

Afirmar si se debe renunciar o no a un esquema ontológico como el que Trías plantea y que, según busco mostrar, responde a una tradición rastreable hasta el Renacimiento italiano, es una que requiere de un análisis mucho más amplio de lo que ahora puedo realizar. Por el momento, baste con decir que lo que Trías plantea puede resultar pertinente para pensar los problemas que aquí busco compartir en la medida en que se pueda girar la mirada hacia algo más que el campo del misterio. Mi apuesta personal es que sea este el primer paso para una evaluación futura del esquema de cercos y su pertinencia en relación a estos y otros problemas que puedan presentársenos en el futuro. Más allá de banderas e *-ismos* que puedan servir para clasificar las posturas está la necesidad de responder a problemas concretos que se nos presentan. Es esta la tarea que aquí pretendo iniciar valorando una propuesta contemporánea y aventurándome a dar los primeros pasos rumbo a mi propia formulación de criterios que sirvan para orientar nuestras acciones en lo venidero.

CAPÍTULO I

Gestación

***Nociones preliminares rumbo a la concepción del ser
como ser fronterizo***

1.1 Tras bambalinas del fronterizo

En el presente capítulo me propongo revisar los fundamentos de la noción de fronterizo del filósofo español Eugenio Trías. Al hablar de revisión de fundamentos me refiero al examen de las nociones e ideas que el propio Trías plantea de manera previa a la de fronterizo, pues dicha noción corresponde a un periodo tardío de la obra del barcelonés. Antes de arribar a ella se da un diálogo con el estructuralismo y el existencialismo –particularmente el de Sartre y Camus–, así como con las propuestas de Nietzsche, Foucault y Heidegger. A manera de contexto, puede decirse que Trías se encuentra buscando una piedra angular para la construcción de su propia propuesta al mismo tiempo que Foucault publica *La arqueología del saber* (1969) y Deleuze su *Lógica del sentido* (1969). De aquí que su primera obra, *La filosofía y su sombra* (1969), se encuentre impregnada de los temas abiertos por la filosofía francesa de los años sesentas presentes en las obras antes referidas.

De manera particular, nos interesa aquí darle seguimiento puntual –los distanciamientos críticos deberán esperar un poco– a la postura de Trías en torno a la denominada “muerte del hombre”. En este sentido, Trías declara que su intención en aquella obra primeriza es la de polemizar con *Las palabras y las cosas* (1966), por un lado, y “«arreglar cuentas» con todas aquellas filosofías que determinaron mis *años de aprendizaje*, el marxismo humanista de Lukács, [...] el personalismo fenomenológico de Max Scheler, el humanismo de Feuerbach y el

joven Marx, los esfuerzos heideggerianos por propiciar una *Kehre* a la filosofía subjetivista poskantiana, sosteniendo un arranque ontológico, etcétera”,¹⁵ por otro.

El hombre como problema se encuentra, entonces, como un elemento central en los inicios del pensamiento del filósofo español, y su abordaje intenta ser una respuesta a las posturas de algunos de sus contemporáneos. Sirva esto para reafirmar lo ya dicho en torno a la pertinencia de revisar el planteamiento de Eugenio Trías: se trata de una respuesta alternativa a las planteadas por las diversas, y muy difundidas, filosofías francesas de los años sesentas. Además, veremos cómo la estructura que sustenta la propuesta triasiana de la condición fronteriza –y de toda la propuesta de la *filosofía del límite* en general– tiene sus fundamentos en el Humanismo renacentista; lo cual dará pie, en apartados posteriores, a consideraciones críticas que intentan ver más allá de un discurso como el triasiano y que buscan aportar algo a una reflexión en torno a lo humano en el siglo XXI.

1.2 El ser fronterizo y el humanismo

La categoría de fronterizo responde a la noción de condición humana formulada por Trías: la condición humana es una condición fronteriza. El ser humano se sitúa en la frontera o *limes*¹⁶ entre el mundo (orden de la inmanencia) y el campo del misterio (orden de la trascendencia). Esta situación de frontera nos ubica como

¹⁵ Eugenio Trías, *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix Barral, 1983, p. 14.

¹⁶ Este concepto es retomado por Trías de la noción romana que expresaba el espacio habitable situado entre la ciudad y el exterior o lo bárbaro. Cfr. Eugenio Trías, *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991.

intermediarios entre el mundo y el misterio, como seres que, habitando el mundo, están siempre a la escucha de lo que “el otro lado” tiene que decir.

Esta caracterización es a todas luces insuficiente. La condición fronteriza de lo humano se sustenta en todo un planteamiento ontológico que da forma a la propuesta original de Eugenio Trías: la filosofía del límite. Sin embargo, la explicación y articulación de dicha propuesta con la condición fronteriza deberá quedar aplazada para el segundo capítulo de este trabajo. Debe bastar –por ahora– con tomar en cuenta que existe una vinculación entre el fronterizo y la condición humana como condición de frontera entre lo decible y lo indecible, entre el mundo y el *trasmundo*.

Partiendo de aquí podemos decir que la pregunta por el fronterizo se vincula con el tema del humanismo, es decir, que si el fronterizo responde a una determinada concepción de la condición humana, entonces aquello que arroje un examen de dicha condición estará vinculado con el humanismo. Para comprender mejor este punto debemos tener presente lo dicho en la introducción al presente trabajo en torno al humanismo. Aunque para efectos prácticos se puede asumir aquí una definición muy general expresada en los siguientes términos: humanismo es aquel conjunto de ideas, relacionadas de manera coherente, que tiene como preocupación central a lo humano: su valor, sentido, naturaleza, condición, etc. Se debe señalar, una vez más, que en los términos espaciales empleados en este tipo de nociones (centralidad de una preocupación) pueden vislumbrarse ya los presupuestos que serán puestos en cuestión más adelante.

La centralidad de lo humano es una característica que, si bien puede sonar un tanto tautológica, no puede descuidarse en la medida en que resulta crucial comprender lo que significa e implica tal ubicación en el espacio. El problema del hombre es tan viejo como la filosofía misma, y ha sido abordado desde distintas perspectivas: teológica, epistemológica, estética, política, etc. Cada una de las cuales arroja consecuencias diferentes y nociones diversas con respecto a lo humano mismo, por lo que resulta necesario hacer una especie de ejercicio de destrucción heideggeriana que nos permita reapropiarnos del sentido de esa palabra que lleva a lo humano, y la reflexión en torno a ello, en su seno: el humanismo. Para ello, es menester atender a esa época en particular donde suele situarse el inicio del humanismo como doctrina: el Renacimiento.¹⁷

Un planteamiento como el del Renacimiento resulta fundamental para nuestro propósito por tres razones: 1) El mismo Eugenio Trías dedica un capítulo de *El artista y la ciudad* (1997) a ese trayecto que va de Platón a Pico tomando como hilo conductor la síntesis entre las categorías de *producción* y *deseo* (*Eros* y *Poíesis*); 2) La estructura del planteamiento de Pico –figura central de esta etapa histórica– que pone al ser humano entre dos opciones y determina el camino a seguir a través de sentencias preñadas de “sabiduría”, se asemeja mucho a la forma en que Trías plantea su noción de fronterizo y de condición humana, al menos en el esquema; 3) Encontramos en la recuperación de las ideas de Platón y Pico por parte de Trías una de las primeras formulaciones de lo que será la

¹⁷ Aunque el término humanismo pueda remontarse a los escritos de Cicerón, es en el Renacimiento donde se encuentra terreno fértil para su pleno desarrollo. Cfr. Marco Tulio Cicerón, *A favor de Arquías*, México, UNAM, 1979 y Marco Tulio Cicerón, *Diálogos del orador*, Buenos Aires, EMECÉ, 1943.

topología del límite: elemento fundamental para comprender la condición fronteriza. Pero volvamos sobre el contexto antes de entrar de lleno en materia.

En efecto, esta etapa de la historia europea se distingue, entre otras cosas, por una recuperación de los clásicos griegos y por la secularización del conocimiento. Antes de los planteamientos renacentistas el lugar del hombre en el mundo y su condición se encontraban determinados por el gran plan divino que es de carácter indubitable, por lo que una reflexión en torno a lo humano tenía, de entrada, un enorme impedimento para llevarse a cabo con la figura humana como lo central y lo más importante. El proceso secularizador renacentista, evidentemente, cambia las cosas.¹⁸

Dentro de los filósofos humanistas del Renacimiento hay que atender a uno en particular ya mencionado: Pico della Mirandola. En los planteamientos de su célebre *Discurso sobre la dignidad del hombre* encontramos una caracterización del hombre como una obra de naturaleza indefinida en el que él elige su lugar, su aspecto y su prerrogativa conscientemente. ¿Las opciones? Descender al mundo inferior de las bestias o ascender a las alturas de lo divino. Evidentemente la dignidad humana, esto es, la mayor fuerza y por ende el mayor mérito, se encuentra en el camino hacia arriba –donde puede notarse la clara influencia platónica en la concepción del cuerpo como la cárcel del alma, esto es, el menosprecio de lo carnal y la valoración de lo espiritual. Así, el camino hacia lo

¹⁸ Debe destacarse que autores como Oskar Kristeller han desarrollado extensos trabajos en donde se muestra la continuidad entre la Edad Media y el Renacimiento. Incluso se plantean las grandes deudas que éste tiene con las tradiciones y el pensamiento de aquella. No obstante, nos parece innegable que el proceso de secularización propio de la etapa renacentista sí favorece el que la reflexión en torno a la figura humana transite por nuevos e importantes rumbos.

divino es el que aparece como más apropiado –aunque exista la posibilidad de *elegir* el sentido contrario–, y éste se recorre en tres estaciones abanderadas con tres preceptos deíficos: 1) La ciencia moral que tiene una función de limpieza y representada en el precepto “nada en exceso” como norma y regla de toda virtud; 2) La filosofía natural que permite el conocimiento de la naturaleza en general y, sobre todo, de la propia, por lo que el precepto correspondiente es “conócete a ti mismo”; 3) Por último, y gracias a los dos anteriores, se llega a la verdad teológica, a la piedad que es la piedra solar que todo lo ilumina: “tú eres” es el precepto de esta tercera etapa.¹⁹

Las primeras referencias ciceronianas al concepto de humanismo nos hablan de una serie de conocimientos o materias indispensables para la buena formación del hombre.²⁰ Puede considerarse, entonces, que estas *humanitas* son un conocimiento del hombre para el hombre: proceso de autoformación que constituye la interpretación latina de la *paideia* griega. Así, resulta fundamental para el humanismo la determinación del ser del hombre, esto es, de una idea de *hombre* que hará las veces de parámetro o modelo, y es precisamente esto lo que podemos encontrar en el *Discurso* de Pico. Ahora, no perdamos de vista que si bien la noción de hombre renacentista posibilita la secularización de la misma, esto no significa que ella misma tenga un carácter completamente secular.

¹⁹ Cfr. Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México, UNAM, 2004. Este texto refleja una polémica de la época que habían iniciado el Papa Inocencio III con la publicación de su *De la miseria de la vida humana*, la cual recibió respuesta de otro humanista de la época: Manetti en su *De la dignidad y excelencia del hombre*.

²⁰ “Humanismo viene de *humanitas*. [...] Significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser.” Werner Jaeger, *Paideia*, México, FCE, 2000, p. 12.

El título original del texto de Pico, *Oratio de hominis dignitate*, puede ser interpretado como un discurso tanto como una plegaria. La ambivalencia de la palabra *oratio* no es gratuita, pues el texto constituye un discurso situado en el contexto de una discusión de su tiempo y, al mismo tiempo, una plegaria dirigida no hacia el cielo abierto en el que alegóricamente se sitúa a la divinidad, sino hacia lo divino en cada uno. Es este movimiento de la vista que deja de mirar hacia arriba el que se ha interpretado como el inicio de la secularización, pero el ideal de humanidad sigue apuntando hacia arriba. Todavía más, la llamada dignidad del hombre nos habla de una fuerza o virtud ya dada al hombre pero que requiere de ser actualizada, esto es, de un valor inherente a la humanidad gracias al plan divino que, no obstante, requiere del trayecto arriba descrito para llegar a ser, para merecer (*dignus*) su propia condición (*dignitas*).²¹

El lugar del hombre en el plan divino es, para Pico, el de guardián de la creación. Para ello es necesario el conocimiento de la misma, por lo que la visión, la contemplación, será fundamental para el buen desempeño de este cerbero o guardián. Claro que dicha visión debe tener una lente, a saber, la *epopteia* o inspección de las cosas divinas mediante la luz de la teología.²² El mensaje se completa con la siguiente afirmación: “Nada promueve más, en efecto, la religión y

²¹ Mención aparte merece uno de los argumentos de mayor influencia en este sentido, a saber, el vertido por Santo Tomás en su *Summa Theologica* en torno al dominio que le corresponde al hombre con respecto al resto de los seres de la creación. Esto no quiere decir que Pico esté pensando en este argumento particularmente, sino que se trata de una idea de gran influencia que no es cuestionada. En otros términos, la interpretación del Génesis por parte de Santo Tomás marca toda una línea de pensamiento en torno al papel y la labor del hombre en la creación con la cual concuerdan la gran mayoría de los planteamientos humanistas posteriores. Cfr. Andrew Linzey, *Animal rights. A historical anthology*, New York, Columbia University Press, 2004.

²² Cfr. Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Op. cit., pp. 17-28.

el culto de Dios que la constante contemplación de sus maravillas”.²³ No perdamos de vista esta clara presencia de la perspectiva religiosa en este *Discurso* que, por otro lado, es muy propia de las reflexiones renacentistas en torno a la condición del hombre. Puede pensarse también en los planteamientos de otra de las figuras centrales de esta época: Marsilio Ficino. Encontramos tanto en su interpretación del amor platónico como en su predilección por una vía contemplativa más que activa, un pensamiento que si bien pone al hombre en el centro de la creación, determina el conocimiento directo de Dios como su meta. El alma debe ascender a las esferas celestes para que el hombre cumpla con su más alto anhelo.²⁴

Ahora bien, los planteamientos de Pico y Ficino en los albores del humanismo han recorrido ya un largo camino. El movimiento del hombre al centro de las preocupaciones fue trayendo un cambio de actitud fundamental en la historia del pensamiento, pues posibilitó el surgimiento de los valores de la Modernidad. El surgimiento de la denominada racionalidad instrumental, por ejemplo, encuentra en el cambio de actitud posibilitado por el Renacimiento sus antecedentes.²⁵ Lo humano se desarrolla como un valor, como portador del estandarte de la racionalidad y el progreso, pero el mismo desarrollo de las acciones humanas plasmadas en la historia se han encargado de desmentir esta idea.

Por un lado, tenemos que aquel valor o dignidad de lo humano que requería del conocimiento de la naturaleza propia, y de todas las maravillas de la creación,

²³ *Ibíd.*, p. 54.

²⁴ Cfr. Oskar Kristeller. *Ocho filósofos del Renacimiento*, México, FCE, 1970.

²⁵ Cfr. Luis Villoro, *El pensamiento moderno*, México, FCE, 1998.

no ha llevado, como se esperaba, a que el hombre asuma su papel de guardián, sino a la dominación de la naturaleza (tal y como se plantea en la línea tomista) que se ha convertido en un deterioro cada vez más acelerado de la misma. El camino hacia arriba de Pico resultó ser uno y el mismo con el camino hacia abajo, parafraseando a Heráclito. La idea de progreso derivada de la revolución secular del Renacimiento no se queda atrás. El exacerbado optimismo que tiene la Modernidad ante las capacidades humanas resulta hoy un tema a debatir. La majestuosa belleza de la creatura de naturaleza indefinida se vio mancillada por aquello mismo que le daba la oportunidad de la dignidad: su libertad. No en vano sentenciaba Adorno:

Hitler ha impuesto a los seres humanos un nuevo imperativo categórico para su actual estado de ausencia de libertad: el de orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Este imperativo es tan reacio a toda fundamentación como lo fue el carácter fáctico del imperativo kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se hace tangible el momento adicional que comporta lo ético. Tangible, corpóreo, porque representa el aborrecimiento, hecho práctico, del inaguantable dolor físico a que están expuestos los individuos, a pesar de que la individualidad, como forma espiritual de reflexión, toca a su fin. La moral no sobrevive más que en el materialismo sin tapujos.²⁶

Ante esto puede adoptarse una postura que cuestione la conexión entre los planteamientos del Humanismo y la barbarie de las guerras, esto es, apelar a una escisión entre la teoría y la práctica para argumentar una mala interpretación de la primera. Si bien esta posición acierta en señalar la necesidad de ser cautelosos en las descalificaciones de un discurso ante el peso de los hechos, no parece que estos dejen de constituir un serio cuestionamiento al pretendido fundamento ético de la dignidad humana, es decir, no resultan completamente irrelevantes para la

²⁶ Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1987, p. 365.

teoría. En efecto, el “imperativo hitleriano” más que invalidar toda reflexión de corte humanista, invita a tomarse en serio una posibilidad más de lo humano: lo inhumano. De otra manera la ética quedaría rebasada ya de antemano por los acontecimientos y resultaría real y efectivamente estéril.

Encontramos aquí un elemento muy importante para la pregunta inicial con respecto a la pertinencia del planteamiento triasiano en torno a la condición humana. En efecto, dentro de la condición fronteriza Trías contempla y reflexiona en torno a ese reverso o sombra de lo humano. Esta inclusión de lo inhumano dentro de una reflexión sobre lo humano se explica desde una metodología que Trías adopta en el inicio de su andar en la filosofía, a saber, la concepción de la filosofía como legisladora del conocimiento y, por ende, como discurso que discrimina entre el saber y el no-saber. Al determinar lo que es y se puede saber se relega siempre algo a la sombra, de manera que si la condición humana consiste en la posibilidad de elegir el camino de la divinidad, la sombra se encuentra en el camino de las bestias.

Esta acción discriminatoria de la filosofía se plantea, como es evidente, en el terreno de la epistemología. Es aquí donde Trías tiene su primer posicionamiento en torno a la reflexión sobre lo humano, y donde el humanismo tiene que librar otra batalla. Por ello, resulta necesario detenerse de manera especial en los elementos que podemos encontrar en *La filosofía y su sombra*.

1.3 Secularizarse del hombre: epistemología y posmodernidad

La ética, como reflexión filosófica en torno a la acción, supone, evidentemente, la existencia de un sujeto actuante. Este sujeto es el que constituye un puente entre la ética y la epistemología: pasamos de un sujeto actuante a uno que determina los criterios para su acción desde el campo del conocimiento. Así, el hacer del hombre en el desarrollo de las grandes guerras puede ser condenado gracias a la existencia de criterios que éste establece con anterioridad. Pero esto que puede resultar una obviedad se sostiene, para Trías, en un esquema que constituye la “esencia” de la filosofía: “Todo filósofo acepta, legitima, promulga o inventa una normativa de conocimiento. Y que, desde esa normativa, establece lo que puede definirse como ‘saber’ y lo que, por incumplir esa normativa, puede determinarse como ‘no-saber’”.²⁷

Tenemos entonces una operación ontológico-epistemológica que determina la particularidad de la filosofía: legislar sobre lo que puede aparecer dentro del horizonte de comprensión o conocimiento y, en consecuencia, sobre lo que se puede saber y lo que no. En este sentido, puede decirse que toda afirmación conlleva una negación, esto es, que afirmar que esta manzana es roja implica la exclusión inmediata de otra serie de posibilidades de color para la misma. Llevando este planteamiento a terrenos más complejos encontramos implicaciones realmente considerables. Por ejemplo, si se afirma que lo racional es lo claro y distinto se relega con ello al terreno de lo irracional a toda la dimensión onírica e imaginativa, esto es, se afirma que cualquier discurso que no

²⁷ Eugenio Trías, *La filosofía y su sombra*, op.cit., p. 9.

cumpla estos dos requisitos tiene de antemano cerradas las puertas de lo racional, donde el derecho de admisión está reservado sólo para el saber. Este ejemplo de corte cartesiano se ve redondeado con el sujeto en el que se aloja la racionalidad. En efecto, sólo el sujeto es capaz de distinguir clara y distintamente y, por ende, sólo el sujeto es racional.

El problema de la afirmación discriminadora es que, lo quiera o no, proyecta una sombra que le seguirá permanentemente y condenándose a librar constantes batallas para seguirse afirmando en la luminosidad. Este tipo de concepción de la filosofía invita al reconocimiento de que no se ha dicho y no puede decirse la última palabra: todo decir lleva tras de sí una sombra que le recuerda lo que ha negado y lo que ha dejado pendiente. “El más genuino filosofar no puede dejar de ser aporético, no puede ser conclusivo, [...] sino que queda siempre constitutivamente abierto y *en suspenso*. [...] De hecho, este carácter interrogatorio es constitutivo del filosofar y definitorio de la naturaleza humana”.²⁸

El filosofar es una actividad de cuestionamiento que corresponde a un rasgo definitorio de la *naturaleza humana*. Esta acotación de Trías se hace doce años después de la aparición de *La filosofía y su sombra*. En estos momentos se gestaba ya otro texto fundamental para el propósito de estas líneas: *Filosofía del futuro* (1983). En este prólogo tardío Trías nos dice: “Hoy diría que el hombre es una interrogación hecha carne y sangre, una interrogación visible en la trama de sueños y pesadillas que constituye su corporeidad, el alma misma de su ser

²⁸ *Ibíd.*, p. 14.

corporal”.²⁹ Así, la aquí denominada naturaleza humana está ligada íntimamente a la filosofía: el hombre es pregunta encarnada y la genuina filosofía es pregunta abierta y en suspenso.

Esta breve digresión que hemos hecho en torno a la filosofía y la naturaleza humana responde a la pregunta por el quién filosofa: aquel que es ya de hecho pregunta hecha carne, el que es capaz de abrir y abrirse al suspenso a través de su naturaleza de interrogante. Si la ética supone un sujeto actuante, la filosofía requiere de un sujeto que filosofe: el hombre como único capaz de asumir radicalmente su condición de pregunta encarnada. En esta misma línea encontramos el problema al que se enfrenta Trías en *La filosofía y su sombra*; que viene dada por el auge del estructuralismo y la proclamación por parte de Foucault de la muerte del hombre, es decir, la muerte de esa figura que parece resultar necesaria para la filosofía.

Trías no renuncia “a reflexionar *sobre el hombre*, si bien se impide la facilidad de reflexionar *desde el hombre*”.³⁰ El hombre no es ya el punto de partida para la reflexión epistemológica u ontológica, no es más un dato claro y distinto del que se pueda partir con absoluta certeza, pero sí –precisamente por esta pérdida de claridad– el punto *sobre* el cual se reflexiona. Podemos pensar, entonces, que asistimos a un proceso similar al del Renacimiento, a saber, la secularización que quita del centro de atención una figura dominante. En este caso, la acción secularizadora se efectúa en el campo de la epistemología, por lo que el humanismo no sólo debe preocuparse de las bofetadas que provienen de los

²⁹ *Ibíd.*, p. 15.

³⁰ *Ibíd.*, pp. 15-16.

hechos de la historia, sino también del embate teórico del estructuralismo. Detengamos a revisar lo que el filósofo barcelonés tiene que decir con respecto a éste último.

En el tercer capítulo de *La filosofía y su sombra* titulado “La filosofía sin el hombre”, Trías plantea el problema de la siguiente manera:

Las «obras» han matado a los hombres. Pero no en el sentido unamuniano de una rebeldía de la «obra» contra *su* autor. La obra no remite ya a ningún autor. Se sostiene a sí misma en su anonimato. Las obras culturales remiten a estructuras culturales, las obras sociales a estructuras sociales. La estructura: nueva divinidad que eleva nuestro saber, toda vez que abandona la prudencia «metodológica» y reifica sus códigos sapienciales. Comienza el declive del dios-hombre.³¹

Pero, ¿cómo llegó el hombre a esa posición divinizada? Gracias a la inquietud en torno al problema del conocimiento. La reconstrucción del camino que lleva al hombre a la cumbre se realiza a partir de las preguntas por el quién conoce y qué conoce, es decir, por la búsqueda de lo que Trías denomina la “condición incondicionada de conocimiento”. Dicha condición queda expresada en la pregunta “¿cómo es posible que un cognoscente conozca, o que un ‘cognoscible’ sea conocido?” El andar comienza con Platón y su tríada bien-ideas-alma donde, para Trías, es el bien la condición incondicionada a la que el alma debe llegar por medio de un andar erótico que le impulsa de la bellas ideas a la idea de bien. Este triángulo se rompe cuando en los planteamientos cartesianos el alma deviene razón auto suficiente, es decir, que ya no requiere de la idea de bien para adquirir verdadero conocimiento. La razón es ahora hoguera que ilumina de manera independiente y conoce por sus propios medios.

³¹ *Ibíd.*, p. 111.

Esta introyección de la condición incondicionada de conocimiento se hace pagando el precio de eliminar todo aquello que distraiga al pensamiento, a saber, lo sensible. Pascal, en este sentido, observa que la asunción del cartesianismo obliga a renunciar al hombre como totalidad en la medida en que se encarga de escindir las pasiones de lo racional. Para estudiar al hombre el método *more geométrico*, en una apelación exclusiva al orden racional, es inútil porque deja fuera el desorden del corazón y la confusión del sentimiento: "El hombre señala el límite mismo del cartesianismo".³² No obstante, el problema del hombre no aparece de manera explícita en este momento, aunque la semilla está ya plantada –Kant será quien se encargue de cosecharla. En efecto, el planteamiento del sujeto trascendental no es sino el paso final de una epistemología en cofradía con una antropología. El hombre, el sujeto, es principio y fin del conocimiento, en él están, valga la redundancia, las condiciones de posibilidad para que éste sea posible:

La pregunta: «¿Quién conoce?» se cruzará ahora con la pregunta: «¿Qué es el hombre?». La respuesta será: Sólo el hombre conoce realmente, pues sólo el hombre es autoconsciente y sólo ante él puede delinearse un mundo de objetos. El hombre encierra el secreto de todo saber, que siempre irradia de él, de sus formas propias de pensar, conocer. Kant repite una y otra vez que los límites que se asignan al entendimiento sólo valen «para nosotros los hombres». Lo mismo, las condiciones. Dicho de otra forma: las condiciones de conocimiento que la crítica descubre son condiciones «humanas». La crítica, en consecuencia, reclama una «antropología».³³

Kant abre con esto tres posibilidades: 1) el de la antropología como estudio del hombre en tanto que sujeto que posibilita el conocer, pero también como productor (en un sentido amplio de producción); 2) el de las ciencias humanas que se

³² *Ibíd.*, p. 128.

³³ *Ibíd.*, p. 136.

encarga precisamente de esos productos humanos, y 3) la dialéctica que sirve de puente entre los dos anteriores en la medida en que se encarga del estudio de las relaciones entre sujeto y objeto, permitiendo así el estudio del hombre como totalidad. Esta consolidación de la centralidad del hombre proveniente de una pregunta de corte epistemológico continuará su camino en Feuerbach.

El autor de *La esencia del cristianismo* se planteaba en dicho texto la pregunta por la diferencia *esencial* entre el hombre y el animal. La respuesta del hegeliano se encuentra en un tipo de conocimiento fundamental y primero que corresponde en exclusiva al hombre: el conocimiento o conciencia de sí mismo como “ser genérico”. Dicho saber es horizonte de posibilidad para todo conocimiento, punto de partida para toda ciencia. De aquí que pueda entenderse la centralidad de la antropología para Feuerbach. Ahora bien, este tipo de planteamiento tiene una consecuencia fundamental, a saber, que la pregunta por el conocimiento se dirige ahora al hombre como fuente del mismo y, por ende, al punto mismo de donde mana: el espíritu. Se da así un paso de la ética a la metafísica: el fundamento del conocimiento está en el hombre y, de manera más específica, en su espíritu.

El andar triasiano continúa con Scheler, para quien “las ciencias humanas sólo poseen sentido si están precedidas por un análisis de la esencia humana [...]. Ese análisis asegurará así mismo la marcha segura de esas ciencias, pues lo que está en juego no es únicamente el «objeto» de esas ciencias, sino el estatuto epistemológico de todo saber, que sólo queda salvaguardado si se descubre el

centro de irradiación y el «fundamento» de todo saber”.³⁴ El método elegido para dicho análisis que conserve la totalidad del objeto, el hombre, se encuentra en aquella tercera senda abierta por Kant: la dialéctica. Esta búsqueda de un método que permitiera estudiar al hombre y sus productos –en su devenir– como una totalidad da pie para la división entre las ciencias naturales y las ciencias humanas. Así, el hombre aparece como elemento central para la comprensión del mundo, como el gran productor de la naturaleza, en una palabra, como el candidato idóneo para ocupar el puesto vacante que ha dejado Dios. El humanismo reclama la divinidad del hombre.

Pero todo cenit tiene su ocaso, y es Heidegger quien marca el principio del descenso. Si bien para Trías éste no supera el reinado del sujeto humano, sí marca el inicio de su decadencia al señalar la necesidad de volver al fundamento del fundamento: el Ser. Esta búsqueda que se asemeja a aquellas figurillas sucesivas, idénticas en forma pero de tamaño cada vez más pequeño, que encierran un vacío tras la última de ellas, remarca una ausencia fundamental en el fondo del hombre mismo: el fundamento mismo del hombre ha quedado olvidado en tanto que hemos perdido de vista la pregunta por el Ser. Marx y Freud habían ya abonado a la causa descentrando al sujeto a través de la ideología, la preeminencia de las estructuras y las relaciones sociales y, por último, el inconsciente. Todo lo cual nos lleva a una filosofía que no puede ser más del hombre: “La filosofía actual no es tanto una «filosofía de la muerte del hombre»,

³⁴ *Ibíd.*, p. 152.

como quiere Garaudy, cuanto una filosofía que señala la «muerte de la filosofía del hombre»”.³⁵

Tras la consolidación en la Modernidad del sujeto como figura central de la reflexión y como fuente de todo conocimiento, los cuestionamientos postmodernos hacen prever una filosofía con una figura humana descentrada. El reto de esta filosofía secularizada de la figura del sujeto humano es asumida por el joven Trías o el Trías *preliminar* (anterior a la idea de límite). La multicitada frase de Foucault en torno a que “podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”,³⁶ y la proclamación de la muerte del hombre serán tema del último apartado de *Filosofía y Carnaval* (1984). Hasta ahora Trías se había limitado a dar cuenta de la problemática, pero será en el texto mencionado donde tomará partido, aunque, como podrá verse, su posición cambiará muy pronto.

1.4 El Carnaval y la resaca: Postmodernidad y vuelta al Humanismo

La muerte del hombre de la filosofía estructuralista es, para Trías, una ruptura con la senda abierta por Kant en tanto que la figura del hombre desaparece de las ciencias sociales o humanas. El filósofo español pretende llevar este deceso a otro terreno: el ético-social. En efecto, partiendo de que la noción de hombre se encuentra vinculada con ideas como la de sujeto, persona, yo, identidad, etc., Trías se plantea la disolución de una identidad entendida como sustancia

³⁵ *Ibíd.*, p. 176.

³⁶ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 2001, p. 375.

constante en el devenir: “Yo entendería la tesis de la «muerte del hombre» en el sentido de una *disolución de esa identidad* o de un *desfondamiento de esa sustancia o fondo*. Y una razón de peso alegaría a favor de esa liquidación: la sospecha del carácter *ficticio* de esa identidad consciente o de ese «yo» seguro y asegurado”.³⁷

Aquellas ideas de Feuerbach, fuertemente influidas por el pensamiento cristiano, son objeto de crítica por parte de la propuesta tríasiana de un sujeto “travesti”. Ya no se trata de encontrar un punto de anclaje que petrifique las potencialidades de lo humano, sino de la liberación de las máscaras: movimiento contrario al de una dominación que implica el empoderamiento. Esta postura de corte nietzscheano queda sintetizada en las siguientes líneas:

La idea de «persona» debería sustituirse por la idea de «máscara» o «disfraz»: pues la persona o el yo esconde, bajo su aparente unidad, una multiplicidad. Bajo el yo indiviso se esconde Multitud. Cada uno de nosotros encierra, por tanto, una multitud de máscaras. No hay unidad sino desdoblamiento y *travesti*. [...] Y el modelo de vida en común que se propone no será ya la agregación de identidades atómicas o la «socialización» de esas identidades en un «sujeto colectivo». Será, por el contrario, un carnaval: la producción acelerada de máscaras y caretas; en una palabra: la conversión de la vida cotidiana en teatro.³⁸

Trías parece aquí más dionisíaco que Dionisio mismo. No obstante, lo que subyace a esta propuesta es la defensa de algo que parecería destacar como lo más importante para el humano: la libertad. En efecto, llevar la muerte del hombre al terreno ético tiene como consecuencia la ruptura de las cadenas confeccionadas por la Modernidad a través de una categoría de sujeto como esencia o sustancia. Liberar al hombre *sujeto*, esa parece ser la consigna de la

³⁷ Eugenio Trías, *Filosofía y Carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1984, p. 84.

³⁸ *Ibíd.*, pp. 86-87.

personalidad como sucesión interminable de máscaras y del carnaval como forma de socialización. Pero, ¿no es ésta una postura semejante a la del hombre como creatura de naturaleza indefinida de Pico?

Ya en 1977, seis años después de *Filosofía y Carnaval*, Trías definía a la esencia como la singularidad, como el aroma particular y propio.³⁹ El paso de la esencia a la existencia se define como producción, mientras que el camino inverso es el de la perfección. Así, la etapa postmoderna del filósofo barcelonés resulta efímera, y parece que tras el Carnaval regresa con resaca hacia un planteamiento que pone de relieve la necesidad de volver al conocimiento de la propia esencia y de la esencia propia: primer paso rumbo a una antropología Moderna.

La ética triasiana, posterior a la muerte del hombre, se plantea como una propuesta alternativa a la perspectiva existencialista. En efecto, ante el *acontecimiento* que suscita la suspensión o supresión de los esquemas cotidianos —que en el existencialismo no es otra cosa que la idea de la muerte— el sujeto se enfrenta a una prueba de “propiedad” (Heidegger) o “mala fe” (Sartre). Esta prueba conduce, para Trías, a una certeza en torno al *quién* se es, es decir, a la claridad del individuo con respecto a su propia existencia. Después de todo, la ética de corte existencialista busca un anclaje seguro o “auténtico” para el sujeto, un punto de partida unívoco. En contraposición a esto la propuesta triasiana se fundamenta en la interpretación de Artaud en torno a los efectos del *acontecimiento*: la multiplicación de máscaras.

³⁹ Cfr. Eugenio Trías, *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Anagrama, 1993.

No. El humanismo en crisis no es síntoma de decadencia o degradación. O mejor, sí lo es de aquel sistema del cual es adecuada ideología. Pero esa crisis es también síntoma de una apreciación de la vida humana en términos que rebasan por completo la ética humanista. Esa apreciación piensa también en términos de «libertad» y «emancipación». Pero se niega a entender la libertad como «liberación de la conciencia» o como «emancipación del sujeto». Si el término «enajenación», «alienación», implica «pérdida de conciencia», entonces la emancipación no debe entenderse como «desalienación». Estos términos son inadecuados y viciosos si lo que se quiere mencionar es el juego de las máscaras, su profusión y su multiplicación como signos liberadores.⁴⁰

Nos enfrentamos, entonces, a una especie de *Aufhebung* que busca superar el fetiche que es la subjetividad para el humanismo conservando, a la vez, la fuerza diluyente del *acontecimiento*, esto es, un equilibrio entre el humanismo y el estructuralismo. Dicha salida se encuentra en la afirmación de una subjetividad *travesti*, de un sujeto que habita en estructuras cambiantes, que es partícipe del carnaval de las relaciones intersubjetivas en el que cada máscara es una potencia y no una muestra de inautenticidad o mala fe. La verdadera autenticidad y la auténtica libertad se encuentran en la profusión y multiplicación de máscaras. *Meditación sobre el poder* (1993) es una continuación de esta polémica contra el imperio del existencialismo en la cultura, donde Trías propone reemplazar la idea de muerte por la del poder propio.

La propiedad no debe entenderse aquí como una mera repetición de la autenticidad –aunque se le asemeja más de lo que el propio Trías reconoce. En efecto, ésta surge de la pregunta por la fuente del poder y de su consecuente ubicación en el ser mismo. Así, la pregunta por el poder se confunde con la pregunta por el ser, hay, de hecho, una consubstanciación entre el poder y el ser. La fuerza opresora o dominante del poder-ser propio se encuentra en el Estado-

⁴⁰ Eugenio Trías, *Filosofía y Carnaval*, Op. Cit., p. 104.

Capital caracterizado por una expresión elocuente: se trata de una fuerza “vampirizante”. Esta figura del Estado-Capital tiene como mecanismo la negación de la singularidad que queda subsumida en la generalidad del concepto. Es de esta acción opresora de donde debe emerger el propio ser y el ser propio, de manera que aquella angustia central para el existencialismo no adviene ya ante la idea de la muerte, sino ante aquello que ignoramos radicalmente: nuestro propio poder y nuestro poder propio. Tenemos, en suma, la dupla poder-ser como el fundamento de una ética racional que conducen al existente hasta lo que Trías denomina su “esencia perfecta”, que no es otra cosa que su singularidad.

Dos cosas a destacar hasta este punto: 1) La respuesta triasiana a la idea foucaultiana de la muerte del hombre se da en términos de una ética que tiene como categorías centrales la máscara y el carnaval; 2) Siguiendo la línea de esta propuesta Trías llega a una posición en la que el ser y el poder quedan consubstanciados para proponer la propiedad en términos de poder-ser propio. Dicha propiedad no consiste en un anclaje único y último, sino en la profusión y multiplicación de máscaras que, no obstante, encuentran en el ser de la singularidad su fuente. *Meditación sobre el poder* es, entonces, la concreción del proyecto de propuesta alternativa a la postura existencialista anunciada en *Filosofía y Carnaval*. No obstante, en esa concreción del proyecto Trías parece tener un par de elementos que se asemejan mucho a las posturas humanistas anteriores al estructuralismo: la necesidad de conocerse uno mismo como acción fundamental para adquirir la propiedad y la falta de un lugar fijo para lo humano; por lo que parece que dentro de su propuesta ética hay una velada vuelta al

humanismo. Atendamos brevemente a un texto intermedio entre los dos ya señalados para comprender mejor los términos en que se da el camino de regreso.

En *El artista y la ciudad* (1997) Trías analiza los conceptos de *Eros* (deseo) y *Poiesis* (producción) para pensar a través de ellos, y de sus relaciones, el desarrollo de la cultura. Uno de los elementos centrales en este análisis es el de la concepción del hombre como una figura semejante a Proteo, esto es, una figura multiforme que muta a su antojo. Esta analogía coincide con la concepción que hemos venido exponiendo, a saber, la que piensa la subjetividad o la humanidad no como una sustancia fija sino como una sucesión de máscaras o como una subjetividad *travesti*. Lo que resulta crucial considerar es que esta noción encuentra su principal influencia en un autor del cual ya hemos tratado: Pico della Mirandola.

En efecto, la recuperación del filósofo renacentista se da en la medida en que su caracterización del hombre implica el que éste deba hacerse o producirse cada vez su lugar. El hecho de que el hombre no tenga una naturaleza fija ni un lugar predeterminado, como ya hemos visto, le da la posibilidad de elegir, de manera que lo que podría parecer una carencia se convierte en su principal virtud: “En su menesterosidad se basa su propia riqueza”.⁴¹ Esta imagen del hombre tiene su referente en aquel relato del *Banquete* de Platón con respecto al nacimiento de *Eros*: hijo de Poros y Penia, abundancia y carencia; lo humano es

⁴¹ Eugenio Trías, *El artista y la ciudad*, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 78.

carencia que produce abundancia, es menesterosidad que se vuelve objeto de sí misma para recrearse constantemente.

El hombre carece de identidad: merced a esa defectuosidad puede elegir cualquier signo de identidad, puede construir cualquier personaje, puede hacer consigo mismo lo que quiera. Su esencia se halla cifrada en su libertad. No está definida, delimitada de antemano. Es en el modo del existir. [...] No es el hombre microcosmos en el sentido de que sea centro del cosmos. Y ello por razón de que el hombre propiamente no es el del cosmos. Es extraño respecto al cosmos, excéntrico respecto a todas las cosas. No es centro del cosmos sino excentricidad del mismo: creatura en la que el orden de la creación parece perder la cabeza.⁴²

Asumir una definición abierta de lo humano, es decir, una noción no-sustancialista, lleva a Trías a preguntarse por ese proceso de producción que sostiene a lo humano en la apertura de la posibilidad, esto es, a la idea en la que el hombre asume su existencia desde una perspectiva estética: la propia existencia como obra de arte, una estética de la existencia. Curiosamente, enfocar el problema de la producción (*poiesis*) en su relación con el deseo (*Eros*) nos ha llevado a una vuelta al humanismo, a una concepción que si bien plantea la necesidad de constante recreación de lo humano, de un constante elegir y producirse un lugar, requiere, al mismo tiempo, de una figura más o menos fija: el artista creador o *uomo universale y singulare* como lo denominaban los renacentistas. De aquí que convenga hacer un breve alto en el camino a fin de valorar las condiciones en las que se da este regreso.

1.5 El primer esquema ontológico: noción estética de lo humano

Para una mejor comprensión del trayecto recorrido resulta necesario aclarar los saltos que la problemática ha dado. Y es que tan pronto se parte de una

⁴² *Ibíd.*, pp. 78-79.

consideración humanista entendida como aquella reflexión que tiene a lo humano como su centro de preocupación, las diversas aristas, la multiplicidad de dimensiones del problema que caracterizan a este proteico núcleo, amenazan con perdernos.

En efecto, un primer vistazo nos llevó a Pico y su reflexión en torno al lugar del hombre en la creación, esto es, a determinar la naturaleza de lo humano a fin de posicionarle en un lugar dentro del plan divino. Esta consideración tiene un sustento eminentemente ontológico en la medida en que se trata de una pregunta por la esencia de lo humano. La respuesta que se da resulta poco satisfactoria para quien busca responder a la manera de x es igual a y , pues se introduce en el horizonte la libertad de lo humano para decidir su lugar, de manera que no hay un lugar fijado de antemano para él. Su esencia consiste, entonces, en la posibilidad de moverse de una esfera a otra de la realidad de acuerdo a lo que se elige cultivar: el camino de los dioses o el camino de las bestias.

Tras la consabida apuesta por el camino divino, la grandiosa dignidad humana encuentra un duro cuestionamiento en el desarrollo de la historia. El salto en el tiempo nos llevó a toparnos con Adorno y su postulación de un imperativo que busca que Auschwitz no vuelva a repetirse, pero ¿seguimos aquí en un plano ontológico? Indudablemente que no. Lo que se cuestiona con los acontecimientos históricos no es que la naturaleza humana sea cambiante o de un carácter proteico, sino que el curso de las acciones humanas se haya desviado de su supuesta y alta tarea “divina”. Aquí la cuestión da un giro ético –lo humano como valor que es capaz de anularse a sí mismo– que deja intacto el planteamiento

ontológico –lo humano es aquello que carece de una naturaleza fija y que tiene, por lo tanto, la posibilidad de elegir.

En un tercer momento, el sujeto de la acción, el humano como agente, conecta con otra de sus facetas: el sujeto de conocimiento. Este paso viene dado por la inclusión del reverso de lo humano como valor: lo inhumano. En efecto, encontrar dos polos (lo humano como valor supremo que lleva a la consecución efectiva de la dignidad y lo inhumano como negación de esta última) dentro de un continuo –ambas posibilidades existen dentro de lo humano–, requiere de criterios discriminatorios que permitan distinguir acciones humanas de acciones inhumanas. En esta operación se encierra aquel procedimiento que divide saber de no-saber del cual nos hemos ocupado más arriba. En efecto, clasificar las acciones humanas requiere de criterios que permitan su comprensión, esto es, el plano ontológico que determina la condición humana y el ético que le piensa desde el punto de vista de su hacer, dejan de estar en el centro de atención para dar lugar a una reflexión de corte epistemológico. Conocer lo humano implica estar en condiciones de discernir entre lo que puede ser considerado como tal y lo que caería en la cesta de lo inhumano.

Conviene entonces realizar una interpretación que busque articular los tres planos de reflexión en torno a lo humano hasta aquí expuestos. Para ello, retengamos la noción del hombre semejante a Proteo que Trías destaca partiendo de Pico para preguntarnos por el proceso por medio del cual el hombre se recrea, es decir, por el proceso de autoproducción de lo humano. En este sentido, cabe destacar la doble síntesis entre *Eros-poiesis* y Alma-Ciudad que Trías construye a

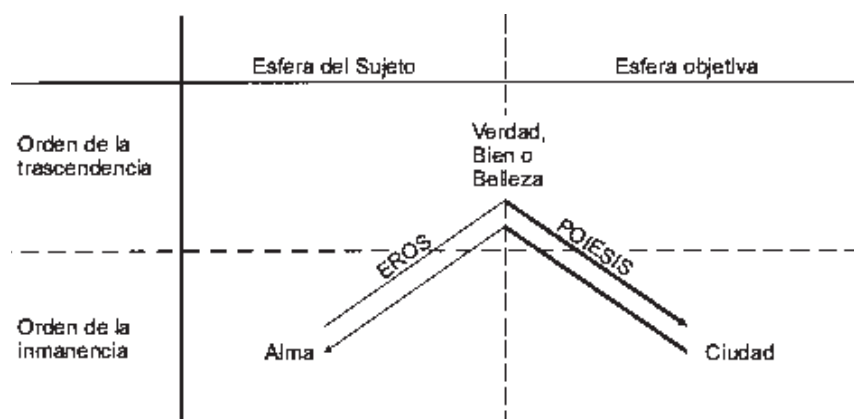
partir de una interpretación de los planteamientos platónicos en torno a los dos elementos de la primera síntesis. Dicha interpretación lleva lo que comúnmente se lee desde una metáfora visual –la contemplación de las formas bellas– a una lectura desde una metáfora sexual donde no basta la mera contemplación, sino que el acceso a la Belleza (vía mística de ascenso del alma al Bien-Belleza) sólo queda completo en la medida en que desde él algo se produce (vía cívica que consiste en un descenso *poietico* que se dona al espacio público de la ciudad que es el espacio en el que habita y, de hecho, la va recreando).

Eros no es sólo el impulso que lleva al sujeto hacia una contemplación estéril (el deseo por el deseo), sino que es la condición de posibilidad de una producción con calidad –y no la producción por la producción–, esto es, de una producción que se ajuste a los parámetros de un orden trascendente. Se deriva de esto la figura del artista creador que se encuentra a mitad de camino entre el artista imitativo, exiliado de la ciudad platónica, y el filósofo rey inmerso en la contemplación de las ideas. La concreción de esta figura mediadora se da en el Renacimiento con ese hombre que puede ser, de alguna manera, todas las cosas, que puede actualizar cualquiera de las potencias que se han depositado en él. El cerbero (guardián) de la creación es una figura intermedia que se produce en virtud de un impulso erótico que se despliega en existencia, es decir, en el darse un lugar en el mundo. Lo humano es punto intermedio entre lo uno propio del plano eidético y lo múltiple del ámbito de la creación.

Podemos ver aquí cómo se conjugan los planos de interpretación antes mencionados, a saber, una determinación ontológica que plantea la naturaleza

humana como cambiante o maleable, una perspectiva epistemológica que plantea la necesidad de un acceso a un orden trascendente para conocer las pautas (criterios) que han de orientar la producción, esto es, los valores a los cuales debe ajustarse la acción humana para ser tal y, en esta medida, constituir un *ethos* acorde a lo que ontológicamente se ha determinado como naturaleza humana. La perspectiva estética juega en este punto un papel central en la medida en que es a través de una categoría como la del artista creador que se llega a una articulación de las perspectivas en torno a lo humano.

Por otro lado, en esta noción estética de lo humano encontramos un esquema⁴³ que resultará fundamental para el desarrollo posterior de la noción de fronterizo, a saber, el que articula las nociones de producción y creación:



Conviene resaltar de este esquema los dos órdenes que plantea a la izquierda: el de la trascendencia y el de la immanencia. En efecto, el sujeto creador o artista creador es aquel que, partiendo de la immanencia, accede al orden de la trascendencia para dar un vistazo a aquellos valores que se encuentran más allá

⁴³ Eugenio Trías, *El artista y la ciudad*, op.cit., p. 47.

de este mundo. Posteriormente se da un movimiento de retorno –movimiento de *poiesis*– en el que el artista vuelve al plano inmanente creando a partir de lo trascendente. Así, el artista, o el que se ajusta a una condición proteica, se constituye como eslabón entre dos planos de realidad y como punto de tránsito entre el ámbito de lo meramente subjetivo y el de lo objetivo o externo al sujeto. Es por ello que aquí podemos encontrar, por primera vez en Trías, una noción de humano que le plantea como frontera, como punto *entre* dos territorios.

Destaquemos el hecho de que este esquema no aplica a todo ser humano por el simple hecho de serlo, es decir, que este planteamiento no es sino un ideal de humanidad que para Trías se dibuja en los planteamientos platónicos y se concreta en la Florencia del Renacimiento. De hecho, en el desarrollo de *El artista y la ciudad* puede verse cómo esta síntesis de *Eros* y *poiesis* se rompe en la Modernidad dando como resultado figuras como Nietzsche: el sujeto que tras ascender al plano de la trascendencia ya no retorna, queda inmerso en la esfera del sujeto y en la contemplación de lo trascendente sin posibilidad de comunicación con la esfera objetiva de la ciudad. Ahora bien, los elementos de movilidad entre planos en virtud de una posición privilegiada y la maleabilidad de lo humano que le permite elegir su camino y su forma, son característicos de las nociones renacentistas –como ya hemos visto–, por lo que la noción estética que aquí se plantea como ideal puede pensarse como una propuesta de los límites de lo humano que, de ser transgredidos o excedidos, abren la puerta a lo inhumano.

1.6 Primer esbozo de una antropología: la filosofía del futuro

No es sino hasta la publicación de *Filosofía del futuro* (1983) que podemos encontrar un posicionamiento explícito de corte antropológico por parte de Trías. Los planteamientos de *El artista y la ciudad* tienen ya de manera latente los fundamentos de la postura del barcelonés en torno a lo humano, pero las preocupaciones de éste en ese momento de su producción no rondaban la cuestión antropológica. Es entonces en *Filosofía del futuro* donde se presenta un “esbozo antropológico” –como titula Trías al apartado– que, curiosamente, se ubica dentro de lo que denomina como “variaciones estéticas”. Atendamos brevemente a las ideas aquí plasmadas.

Un primer y fundamental punto se establece con la noción de cultura que es asumida por el filósofo español: “*Cultura significa, siempre, el elemento diferencial el hecho humano dentro del orden natural*: hay cultura ahí donde se revela esa diferencia”.⁴⁴ Aquí debe destacarse de inmediato el hecho de que se conserva el esquema derivado de la noción estética de lo humano, esto es, que lo humano sigue siendo una figura entre mundos, un ser que, habitando el mundo natural, abre e inaugura otro: el de la cultura. Poco a poco iremos viendo el desarrollo de esta noción y sus implicaciones, pero debemos establecer desde ya la conexión entre una definición de cultura como la que aquí se postula y el esquema que rige la noción de lo humano en nuestro autor.

Por otro lado, este elemento nos permite ubicar la postura antropológica de Trías como una que apuesta por la diferencia, por la distancia entre el ámbito

⁴⁴ Eugenio Trías, *Filosofía del futuro*, Barcelona, Destino, 1995, p. 129.

natural y el de la cultura. Ahora bien, debe esclarecerse qué es lo que marca esa diferencia y distancia y, sobre todo, en qué términos o qué consecuencias tiene. En este sentido, Trías plantea, siguiendo ideas de corte hegeliano, un triple éxtasis, una triple salida o distancia de lo humano con respecto a la naturaleza:

éxtasis laboral en virtud del cual intercala entre él y la naturaleza el instrumento o herramienta; *éxtasis lingüístico* en virtud del cual rebasa el modelo de estímulo respuesta de las señales animales («lenguaje de las abejas») mediante el complejo dispositivo de preguntas-respuestas, nuevas preguntas-nuevas respuestas en que se resuelve la vida en común animada por el lenguaje; *éxtasis erótico* en virtud del cual queda suspendido el orden de la necesidad –el esquema necesidad/satisfacción– mediante la promoción de un orden carente de base «real» en donde halla el hombre, desde su infancia, satisfacción a su deseo en la ficción o fabulación onírica de la fantasía. [...] Hay cultura en la medida en que se constituye esta *infraestructura* constituida por la *trinidad trabajo-deseo-lenguaje*. *Todo objeto cultural es, siempre, efecto, cristalización y producto de estas tres potencias entrecruzadas.*⁴⁵

El ámbito de la cultura es, entonces, uno que fabrica o crea un distanciamiento con la naturaleza inaugurando un mundo nuevo en el que se insertará todo humano. Dicho en otras palabras, el ámbito de lo natural no nos hace humanos por sí mismo, sino que es necesario el distanciamiento –que no separación definitiva– del mismo a través de una serie de elementos que permiten la generación de esa distancia como la herramienta (el trabajo), la pregunta (el lenguaje) y el sueño (el deseo). De aquí que el humano entre en una relación peculiar (¿privilegiada?) con el mundo natural, a saber, una relación que le permite instrumentalizar elementos de éste para aprovecharlo mejor, distanciarse para conocerle (en un movimiento típicamente hegeliano) y construir nuevos mundos: alternativas que se generan a través de la fantasía y el deseo. Todo lo cual puede resumirse en la ya mencionada superación del ámbito de la necesidad para entrar

⁴⁵ *Ibíd.*, pp. 130-131.

al de la posibilidad: la cultura es porque es *posible*, y no necesaria, en virtud de la diferencia y peculiaridad humana.

Nótese una vez más que en estos elementos se da la permanencia del esquema de lo humano con sus pilares respectivos: la movilidad entre ámbitos y la prerrogativa humana por excelencia, a saber, la capacidad de decir qué es y qué quiere ser. Esta última distinción entre lo que se es y lo que se quiere ser no es una cuestión baladí, sino que introduce un elemento que es fundamental para Trías en este texto: el horizonte temporal en el cual resulta particularmente importante el futuro. En efecto, un ingrediente más del ámbito de la cultura se encuentra en el hecho de que todo lo que en ella se realiza tiene un sentido, esto es, una finalidad que, como tal, es siempre una proyección hacia el futuro. De esta manera, el hombre marca una diferencia al seno del mundo natural pero no lo hace a ciegas, sino que ello tiene una finalidad que, presumiblemente, es de mejora. Se abre así el horizonte temporal e histórico de lo humano: una característica definitoria más:

La tradición cultural es, entonces, fondo virtual de posibilidades de futuro. Desde estas premisas puede entenderse la peculiaridad del triple éxtasis humano: del trabajo, del lenguaje y del deseo. Esa peculiaridad es su *intrínseca historicidad*, revelada en su capacidad de transformación, modificación, plasticidad, perfeccionamiento (eso que a veces se llama «progreso»).

Así, el elemento que permite comprender la plasticidad de lo humano, su maleabilidad, se encuentra en su inherente historicidad, en su capacidad de aprender de lo hecho para proyectar mejoras hacia el futuro. Este último elemento introduce la explicación de la movilidad en el esquema que se derivaba de los

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 133.

planteamientos de *El artista y la ciudad*, es decir, el movimiento que lleva del orden de la inmanencia al orden de la trascendencia y viceversa, se explica en virtud de la necesidad humana –quizá única necesidad que le liga todavía un poco al esquema definitorio del mundo natural– de proyectarse (ser proyecto) en el ámbito cultural. La dinámica del esquema del artista creador es la que fundamenta la producción de cultura y, al mismo tiempo, define al hombre como “animal ingenioso y soñador. Ambas cosas a la vez. *La cultura es la resultante de esa productividad humana ingeniosa, verbal y soñadora*”.⁴⁷

De esta manera, contamos con los principales elementos que sustentarán la noción de fronterizo que se comenzará a construir tras la aparición del concepto fundamental de la propuesta triasiana: el límite. Atendamos ahora a este proceso que nos llevará de sujeto pasional al sujeto fronterizo. Cabe señalar que los elementos que acabamos de exponer deberán ser revisados desde una perspectiva crítica en el último capítulo de este trabajo.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 131.

CAPÍTULO II

Nacimiento

Límite, sujeto y cerco fronterizo

2.1 Del sujeto pasional al sujeto fronterizo

Una vez analizados los elementos que soportan a la noción de fronterizo en Eugenio Trías, pasamos a un segundo momento en el que interesa remarcar la figura del fronterizo como un modo de ser, como un modo de relación con el mundo. Para ello, iremos del concepto de pasión de Trías⁴⁸ al planteamiento ontológico que da sustento a su propuesta de una filosofía del límite: la topología del límite.

No deben perderse de vista dos elementos fundamentales, a saber, el esquema que subyace a la noción estética de lo humano –del hombre igual a Proteo– y, por otro lado, la vinculación entre la definición de la cultura como ámbito de la diferencia y la posibilidad generado por lo humano que, por su parte, tiene la capacidad o facultad de distanciarse y recrear(se) partiendo de lo inmediato natural. En estos dos momentos se juegan temas éticos, estéticos y antropológicos que encontrarán su punto de contacto en una propuesta ontológica que desarrollaremos más adelante en este capítulo.

Ahora bien, al hablar de la cultura como un ámbito generado por esa especie de *voluntad de diferencia* inherente a lo humano es menester preguntarse por la forma en que se da ese proceso generador. En otras palabras, lo humano es una forma de existencia que se genera un ámbito propio –el cultural– partiendo de la naturaleza, por lo que conviene acercarse a esta forma del existir en sus determinaciones fundamentales para determinar el modo en que se genera ese mundo propio. En este sentido, el primer elemento con el que nos topamos es el

⁴⁸ Cfr. Eugenio Trías, *Tratado de la pasión*, Barcelona, DeBolsillo, 2006.

de la pasión como modo de apertura al mundo, es decir, como modo de acercarse a éste y establecer una relación de conocimiento. Emprendamos entonces la tarea de describir al fronterizo como un modo de ser que genera una esfera que no es otra cosa que un lugar habitable para y por él mismo.

2.2 La pasión como centro de la epistemología

En *La filosofía y su sombra*, Trías había hablado de la imposibilidad de tomar al hombre como punto de partida de la reflexión en la medida en que éste dejaba de ser una figura “cómoda” o pieza segura e inquebrantable. No obstante, la tarea de pensar al hombre se mantenía como vigente y como tarea hacia el futuro. Años después, en *Tratado de la pasión* (2006), Trías lleva a cabo una reflexión que conecta con esta idea en la medida en que parte de elementos constitutivos de lo humano para desarrollar una reflexión epistemológica.

En efecto, la intención de Trías en el *Tratado* es la de restituir a la pasión como un elemento central en el proceso de conocimiento, es decir, ante quien pone a la razón como faro único del conocimiento, Trías plantea la pasión no como una bruma, sino medio gracias al cual éste (el conocimiento) es posible. Esto se da en la medida en que la pasión es definida como un movimiento que conecta al sujeto y al objeto entendidos no como entidades abstractas o formales, sino como dos elementos que entran en relación real y concreta, en una relación pasional.

Trías define como amor-pasión al modo de relacionarse en el que el amante busca ser también amado, es decir, que se da un movimiento recíproco donde ambas partes deben tener participación. Quien entra en una relación amorosa entra en un estado receptivo que le permite captar, sentir y percibir mejor al otro. De hecho, apasionarse es un movimiento de entrega al otro en el que el contacto con éste no es cualquier contacto: el roce de la piel de aquella o aquel al que amamos no es un roce más, sino una descarga eléctrica que eriza cada rincón del cuerpo. Bajo el influjo pasional las cosas no pasan de largo sino que *nos* pasan, nos atraviesan. Dicho en términos de Trías, se da la *ocurrencia* que "disuelve la dualidad del sujeto y del objeto (o del pensamiento y de la cosa) en un proceso único que puede, por abstracción, concebirse como «algo que pasa por la cabeza» o bien «algo que ocurre en la realidad», poseyendo además la gran ventaja sobre otros términos de sugerir el comienzo o el desencadenamiento mismo de un *proceso*; y de un proceso singular".⁴⁹

Esto nos lleva a otro elemento central en el planteamiento, a saber, el de la singularidad. Lo singular es pensado como un punto intermedio entre la unidad y la peculiaridad, de manera que entre la idea de algo y su realidad empírica se encuentra la expresión a la vez concreta y universal, aquello que constituye la esencia o aroma de la cosa u objeto. La singularidad es, entonces, un destello en lo cotidiano que obliga a ver al objeto "tal cual es", fuerza a ponerse de frente y entablar un diálogo con esa ocurrencia que es el destello de lo singular. En otras palabras, el andar cotidiano con el mundo oculta la singularidad de las cosas con

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 88.

las que establecemos relaciones a partir de una perspectiva meramente subjetiva –vamos como dormidos de acuerdo a la célebre expresión heracliteana–, por lo que se necesita una sacudida, un estado que nos haga ver y dialogar con las cosas reconociéndolas en su singularidad. Este *dejarse afectar* no es otra cosa que el resultado de la pasión como elemento fundamental que mueve a conocer: "Lo singular es aquello que nos deja descolocados, precisamente allí donde esperábamos hallar cobijo cotidiano".⁵⁰

La pasión no es un modo de conocimiento como tal, sino que constituye un paso previo –y hasta necesario– que despierta ese deseo natural de conocimiento como aquel del inicio de la *Metafísica* de Aristóteles. Así, en concordancia con lo dicho más arriba, el ser humano establece un distanciamiento con lo dado (lo que se da por hecho y conocido), con lo inmediato del mundo, abriendo entonces nuevas posibilidades: la de conocer en este caso. Si la pasión es un estado necesario para el desencadenamiento del conocimiento, esto es, que la pasión no es mero estado receptivo sino que se traduce en la acción concreta de conocer, mueve a conocer, entonces éste es un proceso propio de lo humano y, además, el elemento característico del sujeto pasional.

No debe extrañar que, ante este campo de posibilidad que se abre por mediación de la pasión, sea el arte el producto resultante más destacado por Trías. De hecho, esta revaloración de la pasión se construye a través de ejemplos emanados de la literatura, particularmente de *Tristán e Isolda* que aparecen como paradigma del esquema del reconocimiento en aquel momento en que la mirada

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 122.

de Tristán logra detener la furia de Isolda: dos ojos que se miran, que se encuentran y reconocen la alteridad uno del otro. El arte aparece entonces como una forma predilecta donde lo singular se manifiesta, un modo del hacer que establece un distanciamiento con lo inmediato para recrearlo y hacernos ver cosas que, estando ya ahí, habían pasado de largo. "La obra artística acierta a dejarnos ver lo que siempre vemos, pero de tal manera que sólo desde entonces propiamente *vemos*; alcanzamos entonces visión *propia* de lo que antes, creyendo ver, nunca veíamos".⁵¹

Tenemos entonces una reflexión en torno a la pasión que la posiciona como elemento fundamental dentro del proceso de conocimiento. La pasión no es bruma que entorpece a la omnipotente razón sino estado necesario que mueve a conocer. Así, el sujeto que se mueve en un mundo que le es familiar e inmediato entra en disposición de dejarse afectar para captar las ocurrencias, los chispazos de singularidad que son el punto de partida para el proceso de conocimiento. Este último tendrá como resultado la conversión de aquello que simplemente nos pasaba de largo en una ocurrencia singular, en pocas palabras, el reconocimiento de la esencia de eso otro como resultado de la disolución de la fría relación sujeto-objeto transformada en relación pasional con el mundo. Ésta interrupción de lo cotidiano permite y posibilita el *decir* algo nuevo en torno a lo ya dado, desencadena a la palabra para que ésta vaya más allá de lo ya dicho. La consecuencia o producto fundamental se encuentra en el arte.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 121.

El sujeto pasional aparece de esta manera como un sujeto en disposición de conocer, de abrirse a lo singular de las cosas para establecer relaciones no de dominación sino de recreación. En este sentido, la perspectiva estética antes expuesta encuentra a su agente en este sujeto pasional que se deja afectar para crear y recrearse. La pasión es entonces una primera categoría que nos habla del modo en que el sujeto se acerca al mundo que le es dado, se distancia de él y abre la puerta de la posibilidad: elemento fundamental en el concepto de cultura como mundo distanciado y diferente del natural. Marcar diferencias es posible en virtud de un conocimiento del mundo que inicia con una disposición afectiva a captar lo singular: la pasión.

Ahora bien, el hacer de este sujeto pasional, sus acciones, no son sólo de corte estético. El desencadenamiento del *decir* entendido como una acción resultante del impulso pasional, nos mueve a un ámbito diferente, a saber, el de la ética. La aparición de las nociones de lenguaje y acción llevan a Trías a un nuevo campo de reflexión: uno donde el establecimiento de diferencias acarrea una responsabilidad de parte del sujeto, esto es, donde éste no aparece sólo como materia de disfrute del mundo sino como responsable de la constitución del mismo. Atendamos entonces a esta segunda escala dentro del análisis del fronterizo como modo de ser.

2.3 De la perspectiva estética a la ética: somos los límites del mundo

Tras una clara preeminencia de una perspectiva estética en el pensamiento de Trías, aparece en *Los límites del mundo* (1985) un giro fundamental para la comprensión tanto del desarrollo posterior de su obra como de la noción de condición humana que aquí nos ocupa. En efecto, Trías da un golpe de timón para virar hacia autores como Kant y Wittgenstein en busca de un planteamiento que restituye su lugar a esa materia tabú de nuestro tiempo –de acuerdo al propio filósofo barcelonés–, a saber, la metafísica. La pregunta entonces es cómo se accede a ese campo de lo metafísico:

Hasta entonces creía que se accedía a la filosofía primera a través de la estética, ya que me había tomado muy en serio la idea nietzscheana de que el arte es el «más transparente fenómeno» de la idea ontológica (en su caso, la Voluntad de Poder). Pero de pronto comprendía que la ética, el vestigio metafísico de esa Orden Formal Vacía y la experiencia de la libertad eran de hecho el más fidedigno pasaporte a la filosofía primera, o a la ontología.⁵²

En este giro hace su aparición el concepto fundamental de la propuesta triasiana: el límite. Si bien éste ya se había insinuado en trabajos anteriores, es en *Los límites del mundo* donde alcanza su primera formulación explícita y clara. No debe pasar de largo, entonces, que una búsqueda del acceso al cerco metafísico se da en clave ética, que es, al mismo tiempo, el campo de donde mana la reflexión en torno a la condición humana. Así, la reflexión en torno a ésta se conecta con los conceptos fundamentales de la filosofía del límite, por lo que su revisión será imprescindible para responder a la pregunta en torno a la condición de fronterizo como modo de ser.

⁵² Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2000, p. 16.

Por principio de cuentas, encontramos tres conceptos centrales: cerco, acceso y despliegue. El concepto de cerco resultará fundamental para todo el desarrollo de la filosofía del límite, y es concebido como aquel espacio compuesto por todo aquello que puede ser comprendido y sobre lo que puede decirse algo con sentido. El cerco es aquello que nos es accesible al entendimiento a través del lenguaje, por lo que se marca una división entre lo cognoscible y lo incognoscible, entre lo que está al alcance del conocimiento de un sujeto humano y lo que queda más allá de sus capacidades. Es así como se establece un límite entre el mundo conocido y el campo de la metafísica sobre el que nada puede decirse con certeza: mezcla de las ideas de Kant y Wittgenstein.

Ahora bien, el sujeto que se pregunta por lo que hay más allá de ese cerco es quien se sitúa en la frontera en busca de un acceso a lo que trasciende el límite; se trata, por ende, del sujeto fronterizo. La búsqueda de un acceso al cerco de lo metafísico es lo característico del sujeto que no sólo delimita el espacio de lo cognoscible, sino que se ve atraído por lo inefable, por lo que “llama” desde el otro lado de la frontera. Dicho acceso, como hemos dicho, se da a través de la ética, mientras que el despliegue de esa trascendencia en la inmanencia se da a través de la expresión estética.

De esta manera, si bien se da un golpe de timón en el camino no se ha cambiado de barco, es decir, la estructura que ya se anunciaba desde *El artista y la ciudad* sigue intacta: hablamos de un sujeto que parte del orden de la inmanencia –ahora definido como un cerco constituido por lo cognoscible– pero que mira hacia la trascendencia: allende el límite que él mismo ha determinado

para acceder a él y desplegar su contenido de vuelta en el plano inmanente. Así, en este texto Trías asume como punto de partida lo que para él resulta característico de la filosofía moderna: “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 despegue metafísico”.⁵³

El sustento del esquema derivado de la perspectiva estética se encontraba en la noción renacentista del hombre proteico, ahora el sujeto fronterizo encuentra su cimiento en el sujeto de la Modernidad, esto es, en aquel que a través de un ejercicio crítico deviene sustento de su propio mundo. En efecto, en la medida en que el análisis crítico de los alcances de nuestro conocimiento determina un límite dentro del cual se puede hablar con sentido, lo que Trías denomina como cerco se vuelve sinónimo de mundo, de *su* mundo. En una palabra, determinar los alcances del conocimiento y del discurso con sentido definen un cerco que no es otra cosa que lo que el sujeto puede denominar su mundo. Todo aquello que queda fuera constituye, entonces, un campo de lo extraño, lo extranjero, lo ajeno a ese hogar seguro que el sujeto mismo se ha construido.

Ahora bien, al ponerse en el límite el sujeto fronterizo se topa con preguntas en torno a aquello que se encuentra más allá del mismo. Situarse en el límite del mundo o del cerco es situarse en los límites del lenguaje, por lo que la perplejidad es la única reacción que queda, y la pregunta lo único que puede formularse o que se atina a articular. No obstante, el sujeto fronterizo se sitúa en esa posición para

⁵³ *Ibíd.*, p. 44.

prepararse a dar el salto, para buscar el acceso que se da por la vía ética. En este sentido, lo que experimenta el sujeto fronterizo en ese situarse en el límite es, de acuerdo a Trías, el vértigo. La pasión fundamental es entonces aquella que se debate entre la tendencia a la conservación (anclarse bien dentro del cerco o dentro del mundo cognoscible) y la atracción del abismo (lo seductor de lo extranjero, de lo *Unheimliche*). El vértigo adviene ante la experiencia de situarse en ese límite que une y separa lo familiar, el hogar, de lo extraño, del más allá del cerco y, en la medida en que el sujeto tiene esa apertura pasional al lugar del encuentro entre estas dos dimensiones, deviene sujeto fronterizo: “juntura y separación de eso que queda dentro (hogar) y de eso que desborda y trasciende (lo extraño, inhóspito, inquietante)”.⁵⁴

La propuesta de la pasión como modo de apertura al mundo está presente en este planteamiento. Agregamos ahora que dentro del repertorio de pasiones se encuentra el vértigo como una pasión fundamental para darse cuenta de lo que somos propiamente, para abrirse o acceder a lo que Trías define como nuestra condición propia: la condición fronteriza. En este tenor encontramos la siguiente descripción clave:

El fronterizo es de hecho *el límite mismo* que define y circunscribe los dos mundos. No habita plenamente «este mundo», como por ejemplo el animal o la planta. No tiene por única referencia lo intramundano (bajo la modalidad de *hábitat*, nicho ecológico o entorno). Su casa se halla siempre referida a la intemperie. De ahí que no puede ser definido desde criterios puramente materialistas, sean éstos mecanicistas, dialécticos o «culturales». El fronterizo se diferencia también del ángel o del arcángel, es decir, de los seres que, a modo de figuras alegóricas o míticas, supuestamente habitan «el otro mundo». Su carácter centáurico radica en *ser el límite, carne del límite*, con un pie implantado dentro y otro fuera.⁵⁵

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 66.

⁵⁵ *Idem.*

El fronterizo es centauro que se niega a abandonarse en el mundo de lo inmediato, en el imperio del instinto en el que no hay mediación alguna. Este centauro posee la facultad del lenguaje que le permite conocer al mundo, lo cual, según hemos dicho, es sinónimo de crearse o delimitar su propio mundo. Este cerco creado a partir del lenguaje queda como una instancia intermedia entre lo animal y lo divino, entre la bestia y el ángel. Recalcar las reminiscencias del Renacimiento en este esquema resulta ocioso, no así el hecho de que Trías sigue pasando de largo un cuestionamiento en torno a la validez y pertinencia del mismo. El sujeto fronterizo, entonces, es aquel que tiene *plantado* un pie en el mundo físico pero la mirada y, sobre todo, el oído, puestos sobre el “otro mundo”, sobre el plano de lo trascendente.

Ahora bien, si ese “otro mundo” está más allá de lo que puede decirse con sentido, entonces resulta claro que no es un ámbito donde la palabra pueda ser pronunciada, es decir, que nada puede decirse de ese campo de lo trascendente. Aquí es donde la ética hace su aparición, pues si bien estamos ante un campo de silencio no estamos ante uno de completa inactividad: la palabra no se pronuncia pero se actúa, se hace obra o se ejecuta.

De más allá del límite lo que tenemos es un llamado, un imperativo que tiene como características el ser formal y vacío. Lo único que alcanza a escuchar el sujeto fronterizo es la orden: “yo te ordeno que...” Pero esta estructura formal carece de un contenido determinado, está vacía y sólo brinda una orientación en la medida en que la única condición para darle contenido a esos puntos suspensivos es que éste debe ajustarse a la condición fronteriza, a la condición de

ser carne del límite. La respuesta al imperativo se da en acciones, en actos que deben ajustarse a esa condición de habitar lo inmanente pero en constante referencia a lo trascendente.

Esa única condición para la respuesta que da contenido al imperativo hace que éste sea denominado como el imperativo pindárico que manda lo siguiente: “llega a ser lo que eres”. En esta formulación no hay un contenido fijo y predeterminado, sino que es cada uno el que con sus actos dará respuesta y buscará la forma de ajustarse a su condición de fronterizo. Es por ello que Trías habla aquí de la libertad como un rasgo fundamental del sujeto fronterizo: “Mi libertad radica en el hecho de que la materialidad de la orden la doy yo, sea desde mí mismo, como fundación autóctona, sea desde otro (tradición, por ejemplo) que se funde con mi propia autoctonía”.⁵⁶

El fronterizo recibe la orden formal vacía desde allende el límite, pero la respuesta debe darse dentro del marco de posibilidades que le son propias, es decir, no puede escuchar la orden completa a la manera de un sujeto habitante del cerco del misterio, el ángel, sino que llega sólo aquel imperativo formal vacío. Éste se completa o recibe respuesta desde el ámbito del mundo cognoscible y, por lo tanto, desde el mundo material concreto. Así, se marcan las distancias con los dos ámbitos y se reafirma la zona fronteriza en la que habitamos: no vivimos del todo atados al mundo material (a nuestra parte animal) en tanto que estamos en constante referencia al “otro mundo” de donde emana la orden que, no obstante, nos es imposible escuchar completa (límite con respecto a las “inteligencias

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 87.

puras”). Nos queda entonces como *deber* el alzado de la frontera, el ajustarse a la propia condición de fronterizo.

Atendiendo a la diferencia con respecto a los animales que se abre a partir de esta propuesta, Trías nos dice que el animal tiene ya escrito en su pasado lo que es, lo que su especie le determina y, por ende, sólo puede variar por una mediación física externa que conocemos como selección natural. El animal está atado al cerco material y físico y depende por completo de las relaciones que se establecen dentro de él, mientras que el ser humano, el que alcanza su condición propia de fronterizo, está siempre remitido por la orden del “más allá” que le permite variarse y recrearse no sólo por lo que el mundo físico le dicta, sino en función de ese mandato metafísico que le impele a ser lo que es. “La orden me llama a ser lo que ya soy; hace de eso que soy tarea, vocación, destino propio”,⁵⁷ por lo que se abre una posibilidad de futuro no determinada de antemano y por completo, sino que hay un ámbito de libertad de respuesta ante la demanda de ajustarse a la propia condición. Ámbito este vedado al resto de los animales que tienen en sus condiciones físicas y materiales una historia escrita e inalterable.

Esta tarea o vocación de llegar a ser lo que ya somos se convierte en un sentimiento del deber que, en caso de no cumplirse, deviene culpa. Esta última es entendida en el sentido nietzscheano de deuda (*Schuld*), de estar en falta en la medida en que no se es fundamento último del propio ser. Venimos al mundo no por una decisión propia y, sin duda, por más que se exprese nuestro deseo de permanecer, no podemos luchar contra esa determinación última que es la

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 92

muerte. Contar con una conciencia de la muerte es otro elemento que nos constituye como humanos: “En tanto animales *en despedida*, somos habitantes de la frontera del sentido: a mitad de camino entre la cuna y la sepultura”.⁵⁸ Tanto nuestra procedencia como nuestro destino último se encuentran en el campo de lo incognoscible aunque, a diferencia del resto de los habitantes del mundo físico, gozamos del privilegio de la conciencia de la “existencia” de este campo.

El incumplimiento de la tarea de llegar a ser lo que somos puede darse en dos vertientes fundamentales: 1) Por defecto en la medida en que mantenemos una relación incestuosa al dejarnos llevar por el amor-pasión a la madre tierra de la que nacemos, es decir, al anclarse al mundo material por completo; 2) Por exceso al querer ocupar el lugar del padre muerto, la tentación y ambición de volverse entidad divina. Pecado y tabú son así formas de prohibición que marcan distancias ante lo animal y ante lo divino para erigir un mundo humano. Aunque la expresión concreta y particular de estas prohibiciones no están determinadas de antemano, sino que cada pueblo, cada sujeto histórico, le da su propio nombre y su contenido particular. De esta manera, se da lo que Trías denomina la “Babel moral”, es decir, la diversidad de expresiones morales ante una orden formal vacía: llega a ser lo que eres, ni más ni menos.

“Los límites de un mundo que es mi mundo se hallan, pues, atravesados por el vendaval que ejerce sobre ellos el mundo de los valores o mundo de la voluntad, ese *segundo mundo* que se abre al trascender el mundo de lo que

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 109.

puede ser representado, conocido o dicho”.⁵⁹ La generación de valores y la expresión de la voluntad, que no del instinto, son posibles gracias a que encuentran móviles metafísicos dados por esa voz del sujeto metafísico, esa orden inaudible a otras especies y que permite al ser fronterizo erigir un cerco intermedio entre el mundo material y metafísico: su hogar la frontera. Tras determinar sus posibilidades de conocimiento (primer paso del método que consiste en el alzado del cerco), se abre la posibilidad de acceder al cerco metafísico a través de la escucha del imperativo pindárico y construir así un mundo de valores morales y de ejercicio ético (segundo paso que consiste en la consecución de un *ethos* fronterizo que consiste en ajustarse a la condición propia). Finalmente, se está en condiciones de desplegar en ese mi mundo un poco de la trascendencia a través de una forma simbólica que es el arte, último elemento y culmen de la producción de diferencias que pueblan el mundo humano: el cerco fronterizo.

Unas últimas palabras rumbo a una concreción del fronterizo como modo de ser. El fronterizo es aquel que a través del vértigo se pone en el borde o límite entre el mundo conocido y el mundo del misterio, entra en conciencia de su condición limítrofe que une y separa ambos mundos. Esta condición le hace ser límite, carne del límite, y le lleva a ser un modo de habitar propio que consiste, por principio, en ser capaz de alzarse su propio territorio, su espacio de frontera en el cual puede atender al llamado de allende el límite, responder en actos y desplegar en arte. El modo de ser del fronterizo le hace distanciarse del mundo inmediato y

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 115.

ser un eslabón de comunicación entre lo inmanente y lo trascendente. Ahora bien, atendamos a una precisión terminológica que se deriva de este modo de ser:

En general mundo es todo aquello que cierto sujeto puede experimentar respecto a cuanto puede darse o suceder. A diferencia de mundo, entiendo por naturaleza todo cuanto puede darse o suceder, independientemente de que pueda experimentarse. Por último, entiendo por ámbito todo aquello que puede significar un marco de referencia estricto de alguna experiencia, independientemente de que en ello pueda alojarse o no algún orden de sucesos o acontecimientos.⁶⁰

Estos tres órdenes nos llevan a una definición de fronterizo como el modo de ser que le concatena, a saber, el fronterizo como *materia de inteligencia y pasión*. En efecto, nos encontramos en primera instancia con el orden de lo físico o material, de aquello que puede darse independientemente de la experiencia: la naturaleza. Este elemento es el componente básico del fronterizo que es irremediamente materia. No obstante, puede abrirse pasionalmente a la experimentación de lo natural y erigir con ello un mundo, tiene una experiencia pasional que abre y hace mundo. Finalmente, establece una relación de conocimiento con el mundo desde una inteligencia, una razón que se manifiesta en forma lingüística y que marca los límites del mundo más allá de los cuales encontramos el ámbito de posibilidad de la experiencia ética y del despliegue estético.

Conviene ahora detenerse un poco en torno a ese campo o cerco que el fronterizo se abre para habitarlo. En este sentido hay que remarcar cómo, ante la relación con la orden de allende el límite, el valor que destaca como primordial es el de la libertad. En efecto, la orden formal vacía deja un ámbito amplio para la acción humana que es libremente determinada por el sujeto de la frontera. La libertad es entonces uno de los pilares fundamentales de ese campo donde habita

⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 235-236.

lo humano-fronterizo, un elemento distintivo del modo de habitar del ser fronterizo. De hecho, “allí donde no rige el principio de libertad como principio rector de cada uno y del conjunto de sujetos en interacción, o del campo o territorio de interacción entre sujetos humanos, allí la humanidad de lo humano no se produce: se produce, en cambio, lo inhumano, la condición de vida inhumana”.⁶¹

Pero el principio de libertad no es el único que define a ese espacio en el que se da la comunidad humana. En un campo donde rige la libertad se requiere también de un principio de justicia que regule las relaciones y haga posible la verdadera comunidad humana, es decir, la frontera. La justicia es entendida, entonces, como la medida específica dada a cada cosa según le corresponda en un tanto que parte de un conjunto. La verdadera comunidad humana es aquella donde impera la libertad sin atropello de la individualidad, es decir, donde se da una armónica manifestación de las diferencias.

Trías es consciente de que lograr el equilibrio entre el principio de libertad y de justicia no resulta tan sencillo como su enunciación. De hecho, la posibilidad de lo inhumano se presenta, precisamente, ante el desequilibrio entre ambos. Así, la libertad sin justicia (el capitalismo desencarnado) deriva en lo que Trías denomina *salvajismo*, y en donde la sociedad es gobernada por la justicia pero sin libertad (exceso de Estado en el socialismo) se da la *barbarie*. No se puede dejar de destacar la terminología empleada por Trías para definir la forma de vida inhumana. Aunque esto será objeto de revisión en el cuarto capítulo de este

⁶¹ *Ibíd.*, p. 240.

trabajo, por lo pronto daremos un vistazo más de cerca al concepto de límite que resulta fundamental para definir ese espacio que es la frontera.

2.4 La piedra angular de una propuesta: el límite y su topología

El ser fronterizo ha quedado definido hasta aquí como un ser que se abre a la experiencia del mundo por vía pasional y que, en virtud de su respuesta racional-lingüística a aquella, se alza un cerco al que puede denominar mundo, *su* mundo, situado entre el campo de lo físico y el de lo metafísico. Esta zona fronteriza que constituye su espacio habitable se conforma por el límite dentro del cual puede hablarse con sentido, de aquí que convenga detenerse un poco en la explicitación de lo que puede entenderse por tal zona limítrofe.

Trías retoma la noción latina de *limes* para plantear un espacio que es frontera ante lo extraño, lo extranjero o lo bárbaro y, al mismo tiempo, frontera con respecto a la ciudad, al lugar donde se alcanza la condición de ciudadano. En efecto, “en el *mundo* podía habitar el ente investido de razón, de derecho, de lenguaje de cultura. [...] El *mundo* tenía, pues, en el *limes* su frontera, frontera entre razón y sinrazón, entre cultura y naturaleza, entre ley y selva”.⁶² De esta manera, los bárbaros eran considerados como entes en “estado silvestre” carentes de formación, de cultivo y de ley. De aquí que esa zona limítrofe fuera una especie de lugar de paso y de transformación entre lo carente de sentido y abandonado a la necesidad reinante en la naturaleza y el campo del sentido, del imperio de la ley

⁶² Eugenio Trías, *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991, p. 16.

y la libertad, esto es, de la cultura entendida como ámbito de una condición civilizada –ligada a la ciudad como lugar propio de lo humano.

La región limítrofe es un espacio vital en el que se abre la posibilidad del sentido y de la significación, de hecho, para Trías es en él donde se debate y se discierne la cuestión del *ser* y del *sentido*. Ahora bien, qué puede implicar o significar el habitar esta zona limítrofe o fronteriza. Para Trías, “habitar significa cultivar un territorio, algo más radical que la simple ocupación de un espacio abstracto. Significa convertir un espacio en tierra de cultivo y culto (*colere*), hasta constituirla en colonia”.⁶³ De manera que podemos remarcar dos elementos fundamentales: 1) El que el límite sea habitable y de hecho habitado implica aquella primera operación en la que el sujeto fronterizo determina lo que puede decirse con sentido, es decir, que establece los límites de lo cognoscible pero atiende al llamado de lo que está allende el límite, de manera que deviene instancia mediadora entre los dos cercos: cultivar y hacer objeto de culto un espacio no significa otra cosa que dotar de sentido a través de una comunicación entre los dos ámbitos; 2) En esta medida, fundar la zona limítrofe no constituye una tarea baladí, sino la actividad más propia del ser o sujeto fronterizo, pues es parte de su condición el establecer una doble distancia ante el mundo físico y el metafísico, esto es, debatir y discernir lo que por *ser* puede entenderse y lo que puede decirse con respecto a éste con *sentido*.

Una vez más, los términos empleados en las oposiciones refieren a un salto cualitativo que lleva del terreno de la inmediatez, de lo “natural”, a uno más

⁶³ *Ibíd.*, p. 20.

valorado, a un campo donde el instinto se cultiva y se orienta, es decir, se introduce en un horizonte temporal que tuerce los rectos caminos de las necesidades para derivar en lo complejo y mediatizado del deseo, el lenguaje y el trabajo. Temporalidad y distanciamiento o mediación parecen ser los elementos que permiten marcar las diferencias en ese campo cultural o limítrofe, lo que posibilita el habitar dicha franja.

Ahora, atendiendo a una conceptualización del límite en un ámbito más filosófico que en una recuperación histórica del sentido de la palabra, Trías acude a dos nociones alemanas del término, a saber, *Grenze* y *Schranke*. Establecer límites, y alzar con ello el cerco fronterizo, puede adquirir un doble sentido: por un lado tenemos la posibilidad de ver este límite como una frontera, es decir, desde una perspectiva positiva que le piensa como lugar de tránsito y comunicación entre dos territorios, pero también se le puede pensar desde un punto de vista negativo como *obstáculo* o *barrera* que debe ser transgredida si se quiere alcanzar lo que se encuentra “más allá”. El sentido positivo corresponde a la noción de *Grenze* y el sentido negativo a la de *Schranke*.

Hasta ahora ha podido notarse que el límite es pensado por Trías más en su sentido positivo de puente de comunicación que en el de barrera u obstáculo. No obstante, no puede perderse de vista que un elemento diferencial del ser fronterizo se encuentra en la conciencia de su punto de proveniencia y su punto de llegada: la muerte. En efecto, aquello que se encuentra allende el límite, ese territorio que Trías llega a denominar como lugar de los muertos, es el espacio del silencio –ahí donde la palabra se acaba pero del que algo puede llegar a decirse

gracias al símbolo—, es nuestro punto de destino, el punto final obligado (*Sollen*) del que no hay escapatoria. La muerte se erige, entonces, como el límite último temporal al que hay que enfrentarse, que invita a ser transgredido y que es “vencido” en virtud de la rememoración que es una operación que mantiene a los muertos en el ámbito del discurso. Aunque esta victoria debe entenderse en un sentido simbólico (indirecta y analógica), pues sin duda que la muerte es esa barrera o *Schranke* con la cual topa el ser fronterizo.

El ser fronterizo encuentra en la muerte un límite (*Schranke*) temporal más allá del cual nada puede decirse con sentido. No obstante, se encuentra irremediablemente referido a ese campo misterioso en la medida en que no se ha dado a sí mismo su ser, es decir, que el ser fronterizo se sabe en falta y tiende a transgredir ese límite último para hacerle pasar —de manera efímera si se quiere— de *Schranke* a *Grenze*, y así darse un sentido o sentidos. Esta operación implica la pérdida de inocencia de la que se goza en la inmediatez en lo natural, así como la apertura del campo de las posibilidades libremente elegidas. El ser fronterizo determina su actividad y su constante recreación en virtud de su relación con el campo del misterio. Su existencia se desarrolla en ese cerco que él mismo se ha alzado en tanto que materia de pasión e inteligencia, por lo que pensarle implica desarrollar toda una ontología que, en virtud de la terminología espacial que suele emplearse, Trías la denomina como la topología del límite.

En efecto, el alzado de un cerco fronterizo implica la definición de lo que está más allá y más acá del mismo, a saber, los otros dos cercos resultantes: el cerco hermético o campo del misterio y el cerco del aparecer que corresponde al

mundo físico. Este esquema ontológico tiene como supuesto fundamental el que el ser se define como *ser del límite*, en donde hay que atender a la doble acepción y relación que el conectivo *del* permite establecer entre ser y límite. Para ello debe hacerse notar que es el alzado del cerco fronterizo el que permite el establecimiento de los otros dos cercos, es decir, que es a partir del trazado de éste que el cerco del aparecer y el cerco hermético pueden existir. Este triple trazo se da en la medida en que se da una reflexión de corte ontológico en la que la razón se topa con un dato fundamental: la existencia.

En efecto, la existencia es algo dado, algo que está ya ahí y con lo cual nos topamos. Esto significa que la razón no puede generar la existencia sino sólo reflexionar en torno a ella. Esta reflexión es calificada por Trías como asimétrica en la medida en que genera los cercos: por un lado está lo que aparece y, por el otro, “lo encerrado en sí mismo” del cerco hermético, ese lugar donde –se supone– se encuentra el origen y que, a diferencia de lo que pensaba Hegel, nunca es posible revelarlo absolutamente. La razón se topa entonces con el dato de la existencia, pero ésta choca con aquella en la medida en que la razón no engendra o produce existencia. Esta última se desarrolla en el ámbito de lo que aparece, pero tanto su origen como su destino quedan referidos al cerco hermético, al lugar del misterio donde la razón-lingüística topa con un límite.

De aquí que Trías nos diga: “Yo afirmo que el límite es siempre *del* cerco del aparecer, o del mundo; y en referencia a algo (=x) que denomino cerco

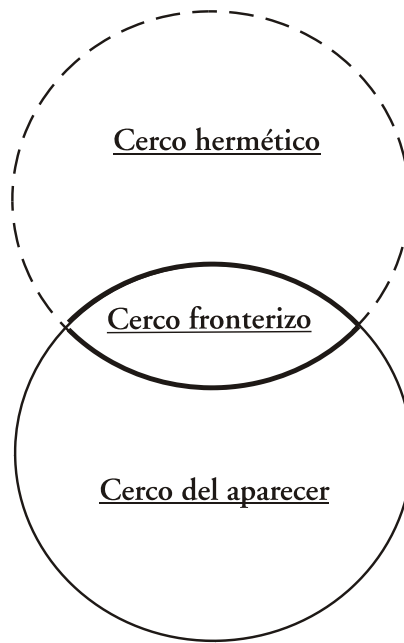
hermético”.⁶⁴ Aquí quedan ya insinuados los dos sentidos o posibilidades de vínculo entre los conceptos de ser y de límite: 1) El *ser del límite* tiene un sentido genitivo y generativo en la medida en que supone una conciencia, pérdida de inocencia y distanciamiento que funda el mundo, es decir, que nombra las cosas dentro del cerco del aparecer en virtud de su conciencia de lo que puede conocer, y de hecho conoce, y lo que está más allá de sus propias posibilidades. Somos límite, carne del límite, en tanto participamos irremediabilmente de él, nuestra condición nos lleva a realizar el alzado del campo que nos es propio, de la frontera dentro de la cual es posible el sentido y en donde el límite es límite del mundo, encuentra identidad. 2) El *ser del límite* está, por otro lado, siempre en referencia ese campo del misterio con respecto al cual se marca la diferencia, más allá de ese límite hay nada o *la nada* ante la que el silencio impera, de tal forma que el límite se sabe límite, es decir, encuentra su definición en remisión a la diferencia con el que él no es y no puede ser.

Para decirlo del modo más claro que me es posible: el límite es siempre re-flexivo. Pero esa re-flexión produce un desdoblamiento disimétrico: el relativo a aquello *de lo cual* el límite es límite y el relativo a aquello *a lo cual* el límite *se refiere* (como lo que le desborda y excede). Sólo que eso de lo cual el límite es límite, es, también, aquello que el límite permite mostrar; y eso a lo cual el límite se refiere es aquello que el límite cobija como inaparente. Lo primero es lo que el límite proyecta: el mundo, el ser, la razón; lo segundo es aquello que constituye una referencia negativa o una sombra (el misterio, la nada, la sin-razón).⁶⁵

El esquema de esta topología del límite queda planteado, entonces, de la siguiente manera:

⁶⁴ Eugenio Trías, *Ciudad sobre ciudad*, Barcelona, Destino, 2001, p. 91.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 93.



Las líneas oscurecidas del cerco fronterizo remarcan el hecho de que es a partir de su trazo que los dos cercos restantes son posibles. El cerco del aparecer cuenta con una línea continua y bien definida en virtud de que se trata de un campo donde lo cognoscible está bien definido, sabemos cuáles son sus alcances. El cerco hermético, por su parte, se presenta con una línea discontinua en la medida en que desconocemos dónde se encuentran sus fronteras, el acceso a él se da de manera incompleta y sólo un discurso simbólico (estético o religioso) puede ser elaborado sobre el mismo, pero éste no le desvela jamás de manera completa.

Si bien la existencia del cerco fronterizo asegura la perenne disimetría, es decir, asegura que jamás podrán los cercos volverse uno y el mismo, debe remarcarse que es en virtud a esa remisión constante al campo del misterio que puede haber una colonización del cerco del aparecer para que éste pueda hacerse objeto de culto y cultivo. Esto significa que el cerco fronterizo constituye ese espacio de comunicación que se da en virtud de una apertura pasional al misterio

de la existencia (vértigo) que recibe una respuesta inteligente (racional-lingüística) fundante de aquello a lo que puede denominarse mundo y, al mismo tiempo, determinar lo que queda más allá del mismo: “En el linde entre el misterio y el mundo halla el hombre el recurso del *sentido*; por eso es inteligente; por eso su inteligencia se provee de símbolos para rebasar (precariamente) ese límite, y para exponer (analógica e indirectamente) lo que trasciende”.⁶⁶

Podemos caracterizar al ser fronterizo como un modo de ser que tiene una apertura pasional ante lo que aparece, ante lo dado. De entre eso que se da sin más destaca el dato de la existencia como uno que lleva a la reflexión. Ésta, a su vez y ante el choque con la razón, deriva en el alzado de un triple cerco: el fronterizo como sede el *ser del límite* que es auténtico espacio de comunicación entre lo que se determina como cognoscible o cerco del aparecer y lo que le trasciende y queda confinado en un campo de misterio o cerco hermético que, no obstante, es referencia ineludible del *ser del límite* en tanto lugar donde se aloja el origen y destino de la existencia del ser fronterizo.

El modo de ser del fronterizo es, entonces, un modo que implica una apertura pasional que derivará en la fundación de un mundo o espacio propio. Esta operación responde a una determinada concepción de la condición propia, de la condición humana como condición fronteriza que es *Grenze* (frontera) entre el orden de lo trascendente y de lo inmanente. De aquí deriva también una determinada concepción de la razón como razón fronteriza que es consciente de sus límites, y que tiene, además, un uso práctico que será objeto de análisis en el

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 35.

siguiente capítulo. En efecto, hasta aquí se han destacado los elementos que componen el modo de ser de ese habitante de la frontera, por lo que ahora nos abocaremos al desarrollo de ese modo de habitar, es decir, al desarrollo práctico y concreto del *hacer* o *actuar* de ese fronterizo en el espacio que se ha alzado para sí: la frontera.

CAPÍTULO III

Desarrollo

La actuación del fronterizo: la condición humana en Trías

3.1 Presentación de una propuesta: los momentos de la condición fronteriza

La noción triasiana de condición humana, como se ha visto, tiene una importante relación con ideas o nociones gestadas desde el Renacimiento. En particular, la recreación de la propuesta de Pico della Mirandola del hombre semejante a Proteo ponía ya un énfasis significativo en ese proceso de decisión manifestada en el hacer, esto es, que son las acciones las que determinan si lo humano toma el camino ascendente hacia las esferas celestes o el camino descendente hacia el mundo de las bestias.

Eugenio Trías, por su parte, vincula su reflexión en torno a la condición humana con la ética, es decir, la acción humana implica siempre una reflexión en torno a la condición de lo humano y viceversa. Ética y condición humana quedan así vinculadas íntimamente. No es de extrañar, entonces, que Trías pase de largo en este punto una perspectiva como la de Ficino que, si bien coincide con el esquema que posiciona al hombre en un lugar privilegiado y central dentro del orden de la creación, no privilegia la vía de la acción para alcanzar la dignidad sino la vía contemplativa. Este punto lo analizaremos en el siguiente capítulo.

José Manuel Martínez-Pulet (2003), al comentar la noción de condición humana en Trías, nos habla de tres momentos o tres variaciones de la misma: 1) La condición humana como máscara; 2) La condición humana como condición pasional que deriva en la formulación de un sujeto pasional; 3) La condición humana como condición fronteriza.⁶⁷ Esta clasificación, si bien resulta correcta,

⁶⁷ Cfr. José Manuel Martínez-Pulet, *Variaciones del límite. La filosofía de Eugenio Trías*, Madrid, Noesis, 2003, pp. 56-58.

omite las reflexiones de Trías en *El artista y la ciudad* y ubica el inicio del desarrollo de la noción de condición humana sólo en textos como *Filosofía y carnaval* y *Meditación sobre el poder*. Aquí, por el contrario, pienso que omitir las ideas del primer texto mencionado es dejar fuera elementos esenciales para comprender esa otra unidad fundamental dentro de la triada de disciplinas filosóficas en las que se juega la noción de condición humana: la ontología. Pues recordemos que el primer esquema ontológico de Trías –que puede ser visto como una prefiguración de la topología del límite– se da precisamente en *El artista y la ciudad*.

En efecto, el intento de comprensión de la propuesta de una condición fronteriza no puede dejar de lado el examen de los cimientos teóricos de la misma. Seguirle la pista a estos sólo ahí donde el mismo Trías nos señala que puede hacerse, es tanto como contar con un apuntador que nos guía y a quien seguimos sin chistar. De aquí que resulte fundamental atender a la predilección triasiana por los planteamientos de Pico en esos primeros visos de reflexión que apuntaban a una filosofía de la cultura y, particularmente, a una reflexión en torno a lo humano.

Así pues, entre la concepción de la condición humana como máscara y el planteamiento de un sujeto pasional, tenemos un momento intermedio que es el de la condición humana como condición proteica. Ésta pone sobre el tapete de la discusión tres elementos imprescindibles: 1) Una concepción de la realidad –heredada del Humanismo Renacentista– que coloca al hombre entre lo divino y lo bestial, y que ayuda a Trías a construir un esquema ontológico en el que el hombre, partiendo de su lugar en el orden de la inmanencia, tiene acceso al orden

de la trascendencia autoconstituyéndose o variando a través de ese vaivén entre estos dos órdenes; 2) La importancia de la libertad en el proceso de autoconstitución propio de la condición proteica, y 3) El juego entre impulso erótico y despliegue poético que pone en este segundo un acento especial, es decir, que la concreción de la contemplación en acciones resulta fundamental.

Una vez que hemos desarrollado los elementos que componen la idea de condición humana como máscara y como condición proteica (Capítulo I), así como aquellos en los que se sustenta la propuesta del sujeto pasional y su paso a un sujeto fronterizo como modo particular de ser (Capítulo II), podemos pasar al análisis de la propuesta de una condición fronteriza. En el presente capítulo, entonces, atendemos a los momentos fundamentales de la misma, esto es, a los elementos, temas y problemas que aparecen en y con la noción de condición fronteriza.

3.2 El límite y la razón: el uso práctico de la razón fronteriza

Eugenio Trías caracteriza su proyecto filosófico, la filosofía del límite, como uno que no cree en las “especialidades filosóficas”, es decir, que no se trata de una filosofía que se ocupe de este o aquel tema específico y particular, sino que “se trata de desplegar una Idea sobre los distintos ámbitos en los cuales circula la reflexión filosófica”.⁶⁸ Así, Trías concibe lo filosófico de una manera peculiar, a saber, como aquello que “permite entender de una forma renovada la realidad y el

⁶⁸ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2003, p. 11.

mundo en el que estamos, a la vez que nos posibilite clarificar nuestra propia capacidad (inteligente) de dotarla de sentido y significación (mediante usos lingüísticos o trazos de escritura)".⁶⁹

Esto, de acuerdo a lo que hemos visto, responde ya a una determinada concepción de la condición humana y, sobre todo, a la peculiar noción de límite que da nombre y forma a la propuesta triasiana. La combinación de ambos elementos permite comprender una afirmación como la siguiente:

Yo propongo desde hace años comprender *eso que somos* a través de la idea de *límite*. *Somos los límites del mundo*. En razón de nuestras emociones, pasiones y usos lingüísticos, dotamos de sentido y significación al mundo de vida en que habitamos. Abandonamos la simple *naturaleza* e ingresamos en el universo del sentido (lo que, técnicamente, podemos llamar *mundo*). Pero a la vez constituimos un *límite* entre ese «mundo de vida» en el que habitamos y su propio *más allá*: el cerco de misterio que nos trasciende y que determina nuestra condición mortal.⁷⁰

Inteligencia y lenguaje son los componentes imprescindibles de esta concepción de lo humano (y, según se ve, de lo filosófico mismo), por lo que debemos acercarnos a comprender lo que por ellos entiende Eugenio Trías para acceder con mayor claridad a la comprensión de la condición fronteriza. Pero, como ya hemos dejado ver antes, la inteligencia es tal en la medida en que se expresa en lenguaje y éste sólo tiene sentido en la medida en que se sustenta en una inteligencia.

Subyace a las nociones que ahora analizamos una particular idea de razón que se define como *razón fronteriza*. Hemos hablado de cómo el ser fronterizo se abre a la experiencia con los objetos de la naturaleza a través de la afección, esto es, de la pasión (con el vértigo como la pasión filosófica fundamental) a través de

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ *Idem.*

la cual capta la singularidad de los mismos, inicia el proceso de conocimiento y marca una distancia con ellos. Realiza, en suma, el alzado de un cerco en el que se abandona la inmediatez de la naturaleza y queda referido a un más allá donde se aloja el misterio: lo incognoscible. Ese cerco, el cerco fronterizo, es donde se encuentra el recurso al sentido y donde lo natural comienza a poblarse de significado dando paso a la generación de lo que podemos denominar *mundo*. Esta operación que dota de sentido y significado constituye precisamente lo que Trías entiende por razón: “Llamo razón al conjunto de usos verbales y de escritura mediante los cuales se puede producir significado y sentido”.⁷¹

Ahora bien, realizar esta operación implica determinar los límites y alcances de ese conjunto de usos verbales, pues la razón no es una facultad omnipotente. De aquí que lo que Trías concibe como razón fronteriza sea “la reflexión *crítica* y *auto-reflexiva* de ese ámbito en el cual se puede producir significación y sentido”.⁷² En otras palabras, la razón fronteriza es aquella que reflexiona sobre sus propios límites y que, por lo tanto, determina su propio campo de sombras o áreas oscuras que le resultan inaccesibles. Nos dice Trías: “Frente a una razón dogmática, que se impone mediante la exclusión de sus sombras, o frente a las propuestas «postmodernas» de la disolución de la razón, propongo una razón crítica que halla en esa *frontera* entre ella y sus sombras el lugar mismo de su propia emergencia”.⁷³

⁷¹ Eugenio Trías, *Ciudad sobre ciudad*, op. cit., p. 32.

⁷² *Idem*.

⁷³ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, op. cit., p. 10.

A caballo entre la ontología y la epistemología, Trías nos propone una concepción de razón como razón fronteriza. Puede verse que lo que se determina como cognoscible y como poseedor de significado es aquello que queda dentro de los límites del cerco del aparecer y del cerco fronterizo, por lo que el concepto de razón fronteriza depende de la ontología expresada por el filósofo barcelonés en la topología del límite. Dentro de lo que aparece, como hemos visto, el dato fundamental con el que se topa la razón es el de la existencia. Ésta le es dada –no es generada por la propia razón– sin saber de dónde y sin un instructivo o manual que indique su función y su destino, por lo que es la reflexión en torno a la misma la que le hace entrar en conciencia de su propia condición, a saber, su condición de frontera entre un mundo que le aparece y un misterio del origen y del destino final.

No es que la inteligencia se tope aquí y allá con esa evidencia del límite y la frontera. Más bien debe decirse que es esa evidencia la que despierta a un existente de su entumecimiento vegetal o animal, o de su simple condición de *viviente* a la muy diferenciada condición de *inteligente*. No es que la razón se encuentre con el límite; más bien es éste el que otorga el dato inaugural, la existencia, la cual aparece con ese límite incorporado.⁷⁴

De aquí que pueda hablarse, como lo hace atinadamente Martínez-Pulet, de una *experiencia del límite*. Esta expresión remarca el punto de partida empírico-pasional que ya hemos puesto de relieve y que deriva en el recurso al sentido. Es la experiencia de la existencia como exilio (no se sabe de dónde se viene, las causas o condiciones de su surgimiento) y éxodo (tampoco se sabe a ciencia cierta a dónde se va, el destino final queda en lo que Trías denomina como el lugar mítico del arcano) la que permite entrar en conciencia de nuestra propia

⁷⁴ Eugenio Trías, *Ciudad sobre ciudad*, op. cit., p. 45.

condición de frontera entre lo que aparece y lo que se encierra en el cerco hermético.

Estos elementos ontológicos y epistemológicos que derivan en la noción de razón fronteriza, y que se engarzan con la reflexión en torno a nuestra propia condición, tienen también un uso práctico. En efecto, no basta con determinar lo que pueda entenderse por razón y cómo ésta responde a una concepción de lo humano, sino que a estos elementos se sigue la pregunta: ¿qué hacemos entonces con esta razón fronteriza? Esta cuestión refiere a las acciones concretas que se realizan en ese espacio de la frontera, es decir, a lo que el fronterizo hace dentro del cerco que se ha alzado para sí en virtud de la experiencia del límite, esto es, de su propia condición. Entrar a pensar o exponer el ámbito de la acción que se ajusta a esa razón fronteriza nos lleva al terreno de la ética.

3.3 Las condiciones de posibilidad del actuar: habitar la frontera

Basándose en Ágnes Heller (o en Hannah Arendt, ya que el mismo Trías no lo tiene claro) Trías nos dice que toda reflexión sobre el campo de la ética debe sustentarse o presupone siempre una reflexión en torno a la condición humana. Lo anterior le lleva a pensar que “una ética que no se atenga a las condiciones (humanas) de su posible realización a través de la acción no puede legitimarse

como tal; pero una ética que degrade al ser humano a condiciones inhumanas, infrahumanas, tampoco puede justificarse como ética genuina”.⁷⁵

Lo que encontramos en esta idea es que, por un lado, la reflexión en torno a la condición humana determina un campo de acción posible para el despliegue o desarrollo de la misma: determinar lo que sea lo humano nos dice lo que este puede de hecho hacer. Pero, por otro, esta reflexión va más allá de las potencias humanas para abrir un campo deontológico, es decir, se constituye como punto desde el cual se puede valorar lo que lo humano debe ser y hacer. La reflexión en torno a la condición humana nos habla, entonces, de lo que lo humano puede y debe: abre el marco normativo y de posibilidad de la ética como reflexión en torno a la acción humana.

Dentro de la reflexión ética se busca dar una forma y una finalidad a la acción. Una vez determinada una condición de lo humano, de lo definitorio y peculiar de éste, pueden formularse principios formales que orienten las conductas hacia una finalidad propia y adecuada a la condición antes definida. En este sentido, aparecen tres autores en el horizonte: Aristóteles, Kant y Wittgenstein. Ya hemos visto cómo el criticismo kantiano junto con las reflexiones en torno al lenguaje de Wittgenstein juegan un papel fundamental en la propuesta triasiana, pero ahora conviene enfocar a estos autores desde la perspectiva ética.

Determinar lo cognoscible y lo que puede decirse con sentido, había ya abierto la posibilidad del alzado del cerco fronterizo y el advenimiento del mundo.

⁷⁵ Eugenio Trías, “Ética y condición humana: reflexiones sobre felicidad y libertad”, en Graciano González, *Derechos humanos: la condición humana en la sociedad tecnológica*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 19.

Ahora, tras la experiencia de la existencia en exilio y éxodo, debe dársele contenido concreto a esa razón fronteriza que experimenta la existencia y que alza un espacio para sí. Dicho contenido viene dado, precisamente, por las acciones que se pueden y deben desarrollar en dicho alzado o cerco. Apuntamos, así, a una pregunta por el carácter de la habitabilidad de la frontera.

Como señala Pablo López comentando la ética triasiana: “Lejos de ser una categoría abstracta o vacía, la *habitabilidad* atribuida al límite permite concretar el significado de éste, destacando un doble aspecto: por un lado, la necesaria relación del mundo con el trabajo en virtud del cual el hombre modifica, determina y se adapta a un suelo; y, por otro lado, la imposibilidad de concluir o consumir esa labor fundacional”.⁷⁶ Habitar el límite es, como ya se había adelantado desde *Lógica del límite*, hacer de éste objeto de culto y cultivo, es decir, erigir sobre la base material de la naturaleza un *mundo* de sentido y significado. Dicha operación debe hacerse siempre en relación a lo que se ha determinado ya como la condición fronteriza, a saber, como una que es límite y frontera con respecto a lo que aparece y a aquello que resulta inaccesible en el cerco del misterio.

Habitar el límite o la frontera implica entrar en una relación particular con el terreno material en el que nos encontramos para marcar una distancia de nuestra matriz natural, sin que ello nos haga ser meros entes espirituales. En este sentido, topamos con la imposibilidad de acceso completo a los misterios de la existencia, por lo que no dejamos de tener un pie sobre la tierra aunque sufrimos un

⁷⁶ Pablo López, “Piel afuera, ciudad adentro: Anotaciones en torno a la ética del límite”, en Jacobo Muñoz (coord.), *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 143.

extrañamiento con respecto a la misma. Esto queda definido por el mismo Pablo López de la siguiente manera: “Si el hombre puede habitar la tierra es menos por haberla *hecho suya* que por ser capaz de erigir, permanentemente y sin desmayo –de una manera nunca «acabada»–, un conjunto de elementos que le permiten apartar la mirada de ella, quebrantar su *identificación* con la superficie de la tierra”.⁷⁷

Lo que marca el habitar de la frontera es el distanciamiento con lo natural, lo que en *Filosofía del futuro* se pensaba como marcar la diferencia en el ámbito de lo mismo, de lo constante y necesario. Esto corresponde, a su vez, a una concepción del hombre que queda excelentemente resumida en las siguientes palabras de Juliana González:

Agregaríamos así que, en un sentido, es verdad que la naturaleza queda atrás, que el hombre ya nunca más es un ser natural. Que incluso el ideal estoico de querer vivir conforme con la naturaleza es construcción moral, no natural. Pero en otro sentido, nunca dejamos de ser naturaleza. Nuestra corporeidad es contradictoria: esencialmente irreductible y a la vez sistema físico-químico, biológico, genético, mecánico.⁷⁸

La condición fronteriza lleva a una noción de habitar que implica el asumir la escisión que como seres del límite nos es propia. Habitar es, entonces, actuar marcando distancia de nuestro origen natural sabiendo que es imposible tanto separarse de él por completo como el completo acceso a aquel ámbito del misterio en el cual se encuentra el sentido último de la existencia. Toda acción que da contenido concreto a ese habitar, esto es, toda acción humana debe situarse entre

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ Juliana González, “La ética del límite”, en Jacobo Muñoz (coord.), *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 180.

esos dos límites y es siempre reflejo de la “corporeidad contradictoria” que nos constituye.

La reflexión en torno a la condición humana nos determina así las condiciones de posibilidad de la acción de manera que ésta queda enmarcada en un doble límite. Por lo que “nuestra *existencia* está marcada por un doble tránsito: el que nos conduce, a través del complejo proceso de *humanización*, de la Naturaleza (sin inteligencia ni palabra) al Mundo (poblado de significación y sentido); y el que nos aboca, con la muerte, hacia el *arcano* en el cual halla el Mundo su irrevocable confín”.⁷⁹ La experiencia de la existencia en exilio y éxodo que nos despierta de nuestro letargo animal y nos impulsa a humanizarnos: a ser habitantes del límite y asumir la condición que le corresponde, marca nuestro modo de hacer, actuar y movernos en ese espacio que se denomina frontera.

Ahora bien, este habitar cuenta, como hemos dicho, con una dimensión deontológica. Si la noción de mundo se identifica con el campo del sentido, de lo que puede decirse con sentido, entonces las acciones que se llevan a cabo dentro de él no pueden carecer del mismo. ¿Cómo se da sentido a la acción? ¿Qué debe seguirse para que la acción humana se ajuste a la condición fronteriza que le es propia? Hablar de sentido de la acción nos remite a la noción de dirección, es decir, a una imagen en la que la acción es dirigida, como una flecha, hacia una finalidad determinada. Es aquí donde Aristóteles cobra una importancia fundamental, pues Trías asume que la buena vida o “*eudaimonia*” que el estagirita

⁷⁹ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, op.cit., p. 40.

pensaba como finalidad de la acción es, de hecho, la finalidad que debe buscar el fronterizo.

Resulta conveniente resaltar el que la noción aristotélica de virtud, definida como justo medio entre dos extremos viciosos, corresponde a la noción de frontera que determina la condición humana en Trías. La acción humana debe darse en los límites que le marcan su justa medida: “La medida humana se reconoce entonces como limítrofe entre la condición animal y divina, o entre la inclinación *defectiva* a mantenerse en la matriz física o la inclinación *excesiva* por ocupar el lugar de los dioses”.⁸⁰ Aunque hasta aquí se tratan de límites y determinaciones muy generales, indicaciones que no marcan de manera concreta y específica lo que deba hacerse sino que se trata de una dimensión formal en la cual debe inscribirse la acción. Dicho en otros términos, el que la buena vida sea la finalidad de la acción, y que ésta deba buscarse dentro de los límites de la justa medida humana, no define lo que la buena vida sea en términos concretos o específicos.

Esta idea conecta con el formalismo de la ética kantiana que es la otra faz de la propuesta ética triasiana. Ubicar la causa final de la acción ética en la buena vida requiere de una causa formal, es decir, no basta con decir a dónde se dirige la acción sino que resulta necesario determinar también la forma en que se puede llegar a dicho fin. En este sentido, aparece el imperativo categórico kantiano como la expresión lingüística de la razón fronteriza en su uso práctico. Actuar éticamente es seguir una orden formal vacía que se ajusta a las condiciones marcadas por

⁸⁰ *Ibid.*, p. 50.

nuestro ser limítrofe, por nuestra condición fronteriza, y apuntar a la consecución de la buena vida dentro de los límites ya especificados. Bien señala Pablo López: “El hombre no es racional por ser divino, sino por haber dejado de serlo”,⁸¹ por lo que su condición racional (inteligente y lingüística) debe brindarle el marco dentro del cual *debe* actuar. Aunque lo divino, como veremos, juegue un papel fundamental en este punto.

3.4 La voz del director: el imperativo pindárico y el sujeto trádico

Wittgenstein había hablado ya de la imposibilidad de la existencia de proposiciones éticas⁸² en la medida en que el valor es un asunto ajeno o externo al mundo. “El mundo es independiente de mi voluntad”,⁸³ dice Wittgenstein, pero, para Trías, aquello que queda más allá del mundo tiene cierta accesibilidad, por lo que puede estar de acuerdo con que el mundo no dependa de la voluntad —o por lo menos no sólo de ella—, pero sí puede determinársele un valor a partir de ese resquicio que permite tener cierto acceso a lo que rebasa al mundo. Una y sólo una noticia podemos tener del cerco hermético, y está se da precisamente a través de la ética. El acceso al misterio, como ya hemos visto, se da en términos éticos y se despliega en símbolos: de manera indirecta y analógica siguiendo las nociones kantianas.

⁸¹ Pablo López, “Piel afuera, ciudad adentro: Anotaciones en torno a la ética del límite”, en Jacobo Muñoz (coord.), *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 156.

⁸² Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2001, p. 177.

⁸³ *Ibíd.*, p. 175.

Esa noticia que tenemos de lo que está allende la frontera se expresa en lenguaje. Y no podría ser de otra manera, pues el mundo se constituye precisamente como un ámbito de sentido y significado a partir de las expresiones lingüísticas que esa materia de inteligencia y pasión, que es el ser fronterizo, produce. La noticia del cerco hermético debe manifestarse o expresarse, entonces, de tal forma que le sea inteligible al ser fronterizo. De aquí que Trías afirme que sí puede haber una proposición ética, pero sólo una: el imperativo.

Lo que se va apuntando aquí es que el marco deontológico de la acción ética se da en función de una orden que proviene de ese cerco del misterio que nos cierra, hasta cierto punto, el acceso a su contenido. La orientación de la *praxis* humana “exige un «imperativo», de carácter incondicional, que asumiendo la naturaleza «libre» del sujeto que la emite, conduzca a éste hacia el logro y consecución del objetivo último de la acción que es la «buena vida»”.⁸⁴ La intención de Trías es lograr la mediación entre lo condicional y contingente de la ética aristotélica y lo incondicional y universal de la ética kantiana. En otras palabras, conjugar la causa final que es la buena vida, con una causa formal que tiene en la libertad su valor fundamental.

Tenemos los márgenes dentro de los cuales puede llevarse a cabo la acción humana, su *praxis*, esto nos habla de una determinación general a la cual cada uno y cada una debe responder en lo particular. En efecto, la condición de frontera nos es común a todos, pero corresponde a cada cual el asumirla y dar una respuesta –entiéndase actuar en consecuencia– a dicha condición. Esta

⁸⁴ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, op. cit., p. 49.

contestación no tiene una forma particular definida, sino que se da libremente de acuerdo a cada sujeto fronterizo. Así, tenemos la buena vida como finalidad que puede ser alcanzada y tomar la forma que el sujeto le determine libremente. La única restricción formal es la que se expresa en lo que Trías denomina el imperativo pindárico: “Obra de tal manera que la máxima que determina tu conducta, y tu acción, se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera”.⁸⁵

La única orden a la que se tiene que responder es aquella que nos manda a ser fronterizos, de aquí que la buena vida pueda ser alcanzada libremente con una única restricción: obedecer a ese imperativo que es accesible a toda inteligencia fronteriza. Ahora, el hacerse fronterizo, esto es, asumir la condición de habitante de la frontera, como ya hemos dicho, sólo pone dos límites por exceso o defecto que no deben ser rebasados. En el campo que se abre entre éstos caben múltiples posibilidades de respuesta, por lo que la libertad queda, para Trías, salvaguardada. En pocas palabras, la propuesta o mandato expresado en el imperativo es de carácter universal e incondicional, pero la respuesta es plural, dispersa y diversa. De esta manera, la ética cuenta con determinaciones formales que le marcan las posibilidades de la acción, y con un rasero a partir del cual medir o valorar la misma.

En este esquema debe resaltarse el hecho de que el imperativo requiere de una respuesta, y ya desde la famosa frase de Píndaro, “Llega a ser lo que eres”, se remarcan dos tiempos: uno en el que se reconoce la propia condición y otro en el que se alcanza eso que de hecho ya se es. Este punto resulta importante en la

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 59.

medida en que supone la posibilidad de no llegar a ser fronterizo, esto es, de no reconocer y no responder a ese imperativo que nos manda a ajustarnos a nuestra propia condición. Esta no-respuesta o respuesta desfavorable abre la posibilidad de lo *inhumano* o no-fronterizo que analizaremos con detenimiento en el siguiente apartado de este capítulo. Por lo pronto, conviene atender a lo que implica esta estructura dialógica en la que sólo cuando se escucha el imperativo y se responde favorablemente se alcanza la condición fronteriza.

Nos dice Juliana González: “Pero puede decirse que el «llegar a ser» no es sino la fidelidad radical con lo que se es. El ser se corresponde así con el *telos* o fin de la vida humana, o sea, con la *eudaimonía*, o sea, con la «buena vida», meta única e irrenunciable de la ética como tal”.⁸⁶ En efecto, hay en esta propuesta una estructura circular que nos dice que el fin de la acción es la consecución de la buena vida, pero ésta se determina a partir de una reflexión en torno a la condición humana que nos dice ya de antemano que aquella, libremente determinada en lo particular, no puede estar más acá del campo del sentido aferrándose a la matriz terrenal ni más allá del mismo pretendiendo ocupar el lugar de los dioses. En otras palabras, alcanzar la buena vida dentro de un marco de libertad acotada, es ya responder de manera positiva a una condición previamente determinada que nos hace llegar a *ser* humanos.

Lo humano, entonces, no es algo que se tenga ya por el hecho de nacer dentro de una especie, sino que se requiere, además, la experiencia de la existencia que nos hace pasar de la mera corporalidad a ser sujetos fronterizos, a

⁸⁶ Juliana González, “La ética del límite”, *op. cit.*, p. 183.

ajustarnos a nuestra condición fronteriza, a ser completa y auténticamente humanos. Este proceso de humanización, que ya antes había sido mencionado, se da en tres momentos o tiempos: 1) Un sujeto (s1) pronuncia la frase, el imperativo pindárico; 2) Un segundo sujeto (s2) escucha la frase en virtud de la cual es posible realizar el alzado del cerco fronterizo; 3) Finalmente, hay un sujeto (s3) que responde, ajustándose o no, a ese imperativo. Una vez que se han cumplido los tres momentos, y en virtud del tipo de respuesta que se da a la escucha, puede hablarse de la consecución de la condición fronteriza. Esto significa que estos tres sujetos que participan son, de hecho, “Uno y Lo Mismo en su propio desdoblamiento disimétrico proyectado desde el cerco fronterizo. Los tres sujetos son uno y el mismo *límite*, el que refleja su condición fronteriza”.⁸⁷

Estos tres momentos se llevan a cabo en los cercos. S1 pronuncia la frase desde el cerco hermético, por lo que se trata de una voz misteriosa en la medida en que se encuentra más allá de los límites del mundo. S2 debe, por lo tanto, situarse en ese límite, esto es, en la frontera o cerco fronterizo para poder acceder a la audición del imperativo y, finalmente, s3 responde desde el cerco fronterizo pero circulando en el cerco del aparecer. Sin duda que aquí lo más enigmático se encuentra en la procedencia de esa voz de s1 que, además, se encuentra integrada a ese sujeto trádico que es el sujeto fronterizo.

En este sentido, Juliana González deja ver cierta perspectiva crítica en donde se cuestiona la vinculación de la ética y la metafísica, más aún, de la fundamentación metafísica de la ética:

⁸⁷ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, op. cit., p. 115.

Es posible advertir sin embargo, que en este punto bien pudiera surgir la duda de que sea de «otro mundo» de donde emana la voz «de la conciencia»; de si ésta no pudiera emitirse desde el propio ser sin necesidad de apelar a la trascendencia, es decir, a un origen metafísico e incluso divino de ella. Surge la pregunta de si no sería suficiente el origen ontológico de la voz; que ésta emanara de la propia condición potencial del hombre y el consecuente deseo de ser, mismo que impele al cumplimiento del «ser lo que se es». La voz, el *daimon*, tendría, en este sentido, un origen inmanente que –cabe precisar– correspondería a la fuerza motora del deseo de ser: el poder de lo negativo, como vieron Platón o Hegel. La voz emergería del propio ser, no de la trascendencia.⁸⁸

Este señalamiento, por demás pertinente, clava una daga fundamental en el planteamiento triasiano en la medida en que, siguiendo el propio desarrollo de esta propuesta ética, no parece haber una justificación de ese *más allá* de donde emana el imperativo que no sea la necesidad de hacer concordar la propuesta ética con el esquema ontológico de la filosofía del límite. En otros términos, podríamos decir que la aguda observación de Juliana González –que lamentablemente abandona después de realizarla y se limita a seguir “dentro del contexto de Trías”– nos llevaría de regreso a Wittgenstein: el valor es algo externo al mundo, por lo que no hay proposición ética posible y debemos ajustarnos a la acción misma, de manera que soy fronterizo porque soy (ontológicamente) fronterizo y no requiero de mandato alguno para serlo.

Puede objetarse aquí, “dentro del contexto de Trías”, que la mera justificación ontológica de la voz de sí anularía la libertad tan cara al planteamiento triasiano. Si se es fronterizo y la voz que nos impele a serlo emana de nuestra propia condición ontológicamente determinada, entonces no tendríamos opción de ser algo diferente a esa condición fronteriza. Querer ser lo que se es sin apelar a un diálogo con una voz “externa” a la cual se le puede

⁸⁸ Juliana González, “La ética del límite”, *op. cit.*, p. 184.

contradecir, nos deja ante un panorama determinista y hace aún más evidente la circularidad del planteamiento. La misma Juliana reconoce que el imperativo no se trata de una imposición sino de una propuesta, por lo que se puede responder libremente a ella. Es en esta libertad de respuesta y acción donde recae la posibilidad de hablar de una ética, pues de lo contrario habría pura necesidad haciendo del discurso valorativo uno carente de sentido.

Más aún, la presencia de la libertad requiere de la fundamentación de la misma como valor deseable, y esto sólo es posible en virtud de un esquema que no se queda únicamente con el orden de la inmanencia: “La *humana conditio* se lleva a efecto en la libre respuesta a la proposición ético-metafísica. En virtud de ésta un ser puede promoverse y «proponerse» como habitante de la frontera, en virtud del «gran salto» que le hace salir (exiliado, expulsado) del *hortus conclusus* de su tierra natal física”.⁸⁹ La libertad, como puede verse, carece de sentido si no provoca una diferencia en el orden de continuidad y necesidad de la “tierra natal” dando paso al mundo de sentido y significado que se alza como cerco fronterizo. Lo que puede verse aquí es que lo que se denomina como mundo, esto es, el sentido y el significado, dependen, son posibles y emergen sólo en virtud de nuestra remisión a un más allá, a un lugar del misterio. Sin los tres cercos de la topología –y particularmente sin el cerco hermético–, el ámbito del sentido, el mundo, sería un desarrollo *natural* de lo que acontece en la matriz física. Esto es algo con lo que Trías no está de acuerdo, pero que deja una crítica abierta: ¿cuál

⁸⁹ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, op. cit., pp. 118-119.

es la necesidad de plantear un cerco hermético si podemos comprender y valorar la acción desde lo diferente en lo natural mismo?

Tenemos, por lo pronto, un ser que se topa con su existencia de la cual desconoce sus causas, su origen y su destino, los cuales quedan confinados en un cerco al que sólo se tiene un acceso posible. La experiencia de esta existencia le hace alejarse o distanciarse de su cuna materna (natural) y desarrollar su capacidad de dar respuesta inteligente y lingüística (¿antinatural?). En virtud de lo anterior, alza para sí un espacio de significado y sentido en el que habita, es decir, en donde desarrolla su existencia asumiendo la escisión que le es propia: su condición de frontera que le aleja de la naturaleza y le prohíbe el acceso último al misterio.

En este desarrollo y en este entrar en conciencia de la propia condición, habla desde las sombras del teatro una voz (voz de la conciencia) de un sujeto (s1) que dirige la acción: “Ajusta tu conducta y tu *ethos* a tu condición fronteriza”.⁹⁰ El sujeto (s2), que ha tenido que venir hasta el proscenio para lograr la audición de la dirección, responde interpretando libremente el mandato, la propuesta escénica que se le ha presentado (s3). Desarrolla entonces su actuación en el escenario del mundo (hace mundo con su actuación) a partir de una única orden, un imperativo que es lo único que tiene para saber si se ha ajustado o no a su propia condición de sujeto de la frontera, condición que, recordemos, le es dada de antemano. Busca entonces este sujeto trágico ser sujeto fronterizo, en ello le va la consecución de la buena vida, de dar una buena función en el escenario de una

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 100.

existencia escindida, en exilio y éxodo, fronteriza. La vida humana es, entonces, hermenéutica del imperativo pindárico, libre interpretación de la proposición que impele a *ser fronterizo*.

3.5 *El fronterizo como co-habitante de la frontera: lo humano y su hybris*

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 determinada 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.

De esta manera, habitar significa encontrarse con lo que de hecho ya somos. Este movimiento responde al llamado del imperativo pindárico que nos dice: “Sé fronterizo; acierta a comportarte como lo que eres, límite y frontera (en relación a excesos y defectos indeterminados, “infinitos”)”.⁹¹ Esto, que podría interpretarse como una formación de identidad es, en realidad, la asunción de un carácter contradictorio e indeterminado. En efecto, al encontrarse con lo que de hecho ya se es no se trata, en este caso, de lograr una identidad en la medida en que eso que se es es pura indeterminación, algo por formarse en la libertad

⁹¹ *Ibíd.*, pp. 62-63.

otorgada entre los límites ya antes mencionados. 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.

De lo que se trata, entonces, no es de lograr la identidad humana, sino de volverse digno de la morada del hombre, habitar humanamente el espacio que nos es propio pero que hay que construirlo alcanzando la condición de fronterizo y actuando en consecuencia. La dignidad puede definirse de la siguiente manera: “el hombre se hace digno de habitar la localidad que potencialmente le corresponde (el límite, el confín del mundo)”.⁹² Actualizar lo que en potencia ya somos es, así, volverse digno de la condición humana como condición fronteriza, lo cual significa mantenerse en el *limes*, exiliados del cerco físico, pero sin exceder o pretender acceder a lo infinito, al campo del misterio.

Este tipo de planteamientos, y siguiendo la idea del propio Trías en torno a que toda afirmación genera una sombra, nos llevan a preguntarnos por lo que queda en el lado negativo, a saber, lo indigno y lo inhumano. Esta es una posibilidad que puede ser calificada hasta de necesaria en la medida en que la libertad se encuentra en el centro del planteamiento ético. En efecto, escuchar la proposición ética, el imperativo pindárico, no asegura el seguimiento del mismo, sino que este paso debe darse en libertad, es decir, el imperativo puede seguirse o ser contradicho. En esta segunda opción es donde se abre la posibilidad de lo inhumano. De acuerdo a lo que se ha venido exponiendo, esto inhumano tiene dos

⁹² *Ibíd.*, p. 74

formas fundamentales: el exceso al pretender ocupar el lugar de los dioses y el defecto al no abandonar el cerco físico.

Mantenerse dentro de los límites marcados por nuestra condición es un acto libre de prudencia, esto es, de sabiduría (reconocimiento racional de la propia condición) que se expresa en la práctica. Mientras que lo contrario es expresión de una obcecación o *hybris* que Trías define como “una suerte de ceguera generada por la obstinada (y altanera o jactanciosa) fijación del personaje en una norma de conducta”.⁹³ Si el hombre no abandona la naturaleza –aunque guarde siempre memoria de su dependencia respecto a ella–, si no se enajena de ese ámbito y mantiene, al mismo tiempo, un respeto en relación al cerco hermético que debe permanecer alejado del mundo de vida existente y jamás pretender ocuparlo (aunque sea de manera irreal) en tanto que debe prevalecer como lugar del arcano y el misterio, caerá en la *hybris*, en el comportamiento inhumano.

En este punto, Trías nos previene contra una doble falacia: la falacia naturalista que reduce lo ético a lo natural y que impide, por lo tanto, dar el paso o “gran salto” hacia la constitución del mundo que no es sino el proceso de humanización, y la falacia metalingüística que lleva a los discursos ideológicos que proponen absolutos desde los cuales puede y debe interpretarse todo. Una postura ética y crítica se pone a sana distancia de ambas falacias respondiendo, una vez más, a la siguiente caracterización de lo humano:

El hombre no es, simplemente, «animal racional» (ni «imagen y semejanza de Dios», como quiere la Biblia). *El hombre se define como habitante de la frontera: como aquel ser que en sus disposiciones y hábitos puede hacer habitable esa*

⁹³ *Ibíd.*, p. 55.

frontera y límite que lo define (límite del ser y del sentido; o de la existencia y de su significación). El hombre constituye aquella *materia de inteligencia y pasión* que es la verdadera *carne* de límite, y que se halla situada entre el ser y el no ser; entre la razón y la sinrazón; entre lo físico y lo metafísico.⁹⁴

Caer en la *hybris*, por lo tanto, no sólo hace indigno e inhumano al sujeto que actúa desmesuradamente, sino que altera lo que hemos definido como *habitar* la frontera. Esto nos lleva a considerar un punto que hasta ahora había pasado de largo, a saber, la convivencia entre fronterizos. La medida, el conocimiento de uno mismo y la asunción de la tarea de llegar a ser fronterizo, en efecto, ayudan y permiten erigir el espacio de la frontera que se comparte con otros que la habitan. Habitar bien, habitar humanamente, lleva a la constitución de una ciudad fronteriza que se orienta por la prudencia y el respeto a la libertad. “Lo inhumano es el mal mismo: lo que deriva del incumplimiento, por defecto o por exceso, de una frase que sólo prescribe el ajuste de la libertad a la condición limítrofe del ser humano”.⁹⁵

Paradójicamente, es la posibilidad del mal la que hace real y efectiva la libertad del hombre, es decir, sólo porque puede elegirse no seguir el mandato del imperativo es que podemos hablar de una auténtica libertad. Ahora bien, esta posibilidad del mal, de lo inhumano, debe tenerse siempre presente como sombra de lo humano en la medida en que no sólo afecta a quien toma esa decisión en lo particular, sino que la desmesura tiene consecuencias sobre todos aquellos con los que se co-habita. La humanidad es pensada aquí como una ciudadanía del mundo, del espacio del sentido, en esta gran ciudad de la humanidad la libertad es

⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 87-88.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 127.

el principal derecho y la medida la única ley. Contravenirlas altera el orden de la frontera entera, de la ciudad fronteriza como mundo erigido por lo humano.

Estos visos de desarrollo de un pensamiento político no se concretarán sino hasta la publicación de *La política y su sombra* (2005), libro motivado, de acuerdo al mismo Trías, por los acontecimientos del 11 de septiembre en Nueva York. Este golpe de lo real lleva al filósofo barcelonés a desarrollar una concepción de la política dentro de la filosofía del límite. Si bien aquí no nos interesa desarrollar estos elementos, sí debemos atender a dos puntos: 1) Es en el choque en la relación con los otros, es decir, el encuentro con quien no actúa de acuerdo al mandato del imperativo pindárico, lo que hace salir a Trías de un planteamiento con tintes de solipsismo y considerar lo ético más allá de la acción personal, esto es, transitar al campo político; 2) Dentro de *La política y su sombra* aparece un epílogo que vincula la reflexión en torno a la condición humana con la política. Dentro de este último encontramos las siguientes líneas reveladoras:

Encarnamos, en nuestro carácter de sujetos, la condición de habitantes de ese *límite*, que en lidia constante con el poder de dominación, y con sus formas más extremadas, revalidan su pacto a ser. De manera que ese *ser del límite* con capacidad de recrearse que nos define pueda acrisolarse en esa prueba (de combate, de advertencia, de lucha y confrontación). O en esa lidia con un poder de dominación que asume en la figura de la máxima inhumanidad –simbolizada y mitificada en la personificación del Minotauro– su rostro más deforme y contrahecho. [La sombra] está ahí, con toda su obscenidad siniestra, para que nuestra propia condición fronteriza se acrisole o se ponga a prueba. [...] Si se destruyen los límites que la mantienen en una cercanía distante, tal sombra nos destruye y aniquila. Si olvidamos su presencia atosigante, corremos el riesgo de que nos sorprenda cuando no nos hallemos vigilantes. Si nos mantenemos en ese límite, cumplimos el imperativo (pindárico) que nos posibilita llegar a ser lo que somos.⁹⁶

⁹⁶ Eugenio Trías, *La política y su sombra*, Barcelona, Anagrama, 2005, pp. 162-163.

La presencia del mal que amenaza el habitar de la frontera, nos brinda la posibilidad de purificar nuestra propia condición, nos pone una prueba para mantenernos en el límite. Cabe resaltar, además, que el mundo, concebido en este texto a través de la imagen del laberinto, tiene dentro de sí la presencia de lo inhumano simbolizada en el Minotauro. Habitar el mundo o, mejor dicho, co-habitarlo, implica, por lo tanto, convivir con ese rostro del monstruo de lo inhumano estando siempre en guardia para realizar el esfuerzo de mantener la frontera, de mantenerse habitando el límite.

De aquí que el habitar implique una constante revalidación mediante la elección y reelección de “las disposiciones y hábitos a través de los cuales se va argumentando la *praxis*. [...] El *habitante* del límite es aquel ser que, en razón de sus modos de responder a la proposición ética, va adaptando y armonizando su conducta a aquel lugar que le constituye y que determina y define su propia condición y naturaleza”.⁹⁷ Habitar el límite, ser fronterizo, no es una tarea que se alcanza de una vez y para siempre, sino que requiere del esfuerzo constante en la medida en que el mundo esta co-habitado por seres que no siempre mantienen la medida correspondiente, ni el respeto a la libertad propio del comportamiento del sujeto fronterizo.

Al inicio de *Ética y condición humana*, Trías manifiesta estar en busca de la “«proposición ética» que responda a las demandas de nuestro tiempo”.⁹⁸ Dicho texto se termina de redactar en 1998, por lo que los problemas y las demandas que tiene en mente el barcelonés no son todavía los espectaculares y lamentables

⁹⁷ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, op. cit., p. 141.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 34.

sucesos de 2001. No obstante, las causas de éstos son atribuidas a problemas añejos y nada novedosos: el integrismo religioso definido como la “interpretación siempre *literal* de los principios (textuales, dogmáticos) sobre los que se construye la creencia religiosa”,⁹⁹ y la sobrevaloración de la seguridad por parte de los EUA que lleva a un estado de máxima inseguridad. El primero de estos elementos nos pone ante una última faceta del problema de la condición humana como condición fronteriza: su faz religiosa. Analicémosla brevemente antes de concluir el presente capítulo.

3.6 El fronterizo como persona, las categorías y el acontecimiento ético

El núcleo de la reflexión en torno a la condición humana como condición fronteriza se vincula con el campo de la ética entendida como ámbito desde el cual se valora la acción o *praxis* y donde ésta encuentra su correcta orientación. La valoración se da, desde la propuesta de la ética del límite, en la medida en que la acción se ajusta o no a lo que previamente se ha determinado como condición humana. En esta medida, la ética se vincula con una reflexión ontológico-antropológica que determina lo que se puede entender por lo humano a partir de la concepción del ser como ser del límite. De la experiencia de nuestro ser como frontera que une y separa el cerco del aparecer y el cerco hermético a través de un cerco fronterizo, se deriva también una noción de razón entendida como razón fronteriza cuya expresión lingüística se encuentra en el imperativo pindárico. Este último constituye la única noticia que podemos tener del cerco hermético, y nos brinda la

⁹⁹ Eugenio Trías, *La política y su sombra*, op.cit., p. 148.

posibilidad de desplegar un uso práctico de la razón en la medida en que es la orden que orienta nuestras acciones.

Ontología, ética y epistemología, se engarzan en torno a una idea, la idea del límite como ser en tanto que ser, respondiendo a la concepción unitaria de la filosofía que Trías manifiesta. Un elemento que se desarrolla tardíamente dentro de este mismo contexto es el de la política. En ella cobra relevancia un aspecto del desarrollo ético, a saber, la importancia de marcar el “bache estructural” o “hiato limítrofe” entre la propuesta del imperativo (o de lo imperativo como propuesta) y la respuesta al mismo. Este hiato asegura que las disposiciones que cada cual tome ante la orden formal vacía se den libremente, lo cual brinda la posibilidad de contradecir el mandato que nos impele a ser fronterizos. La convivencia con los otros, la co-habitación de la frontera con otros que pueden responder desfavorablemente al imperativo pindárico –haciendo uso de su irreductible libertad–, introduce la problemática del mal encarnado en acciones inhumanas.

La posibilidad del mal, la *hybirs*, es una sombra que debe permanecer a la vista para resguardarse ante sus peligros. Sostener la murallas de la frontera es mantener la invitación, la propuesta de ser fronterizos, de atender a la voz de la conciencia que nos advierte sobre los riesgos de sostener una relación incestuosa con la *fysis* que nos da sustento y negarse a dar el gran salto a la humanidad –que es superación de la animalidad–, y de codiciar la posición de los dioses, de lo absoluto e infinito. Mantener la tensión de nuestra condición contradictoria de frontera es mantenerse vigilante de ese Minotauro del mal con el que convivimos

en el cerco fronterizo y que, paradójicamente, es una posibilidad humana e incluso demasiado humana.

Ahora, la libertad con la que contamos nos lleva a que ese estar en guardia, ese asumir y defender la condición fronteriza, tome formas diferentes o se exprese en una diversidad como la que vemos en las distintas manifestaciones culturales. Dicho en otros términos, la reflexión ontológico-antropológica determina una condición humana para todos que se desarrolla o, para decirlo en términos tríasianos, se despliega en una diversidad de formas culturales. Esta concepción se refleja en la predilección de Trías por el término persona por sobre el de individuo:

Yo sostengo que somos personas y no individuos. Y que lo que especifica nuestro carácter *personal* es una *singularidad* capaz de expresarse en un *estilo propio* imposible de intercambiar o de legar a otro u otros; todo aquel conjunto de «cualidades propias» (como lo decían los estoicos) que nos constituyen en eso que cada uno de nosotros somos.¹⁰⁰

El sujeto fronterizo es, por su libre respuesta al imperativo pindárico, una persona que se constituye de manera singular dentro de los límites que su propia condición le marca. Aunque, como ya vimos, no se trata de sujetos aislados, sino que Trías contempla la relación con otros sujetos fronterizos (humanos) y no-fronterizos (inhumanos). En ese co-habitar se establece una comunidad, una ciudadanía fundada en una condición común que, desde la consideración que ahora introducimos, aparece como “una comunidad de *sentido* que se expresa y manifiesta en aquel conjunto de relatos y narraciones a través de los cuales nos

¹⁰⁰ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, op. cit., p. 202.

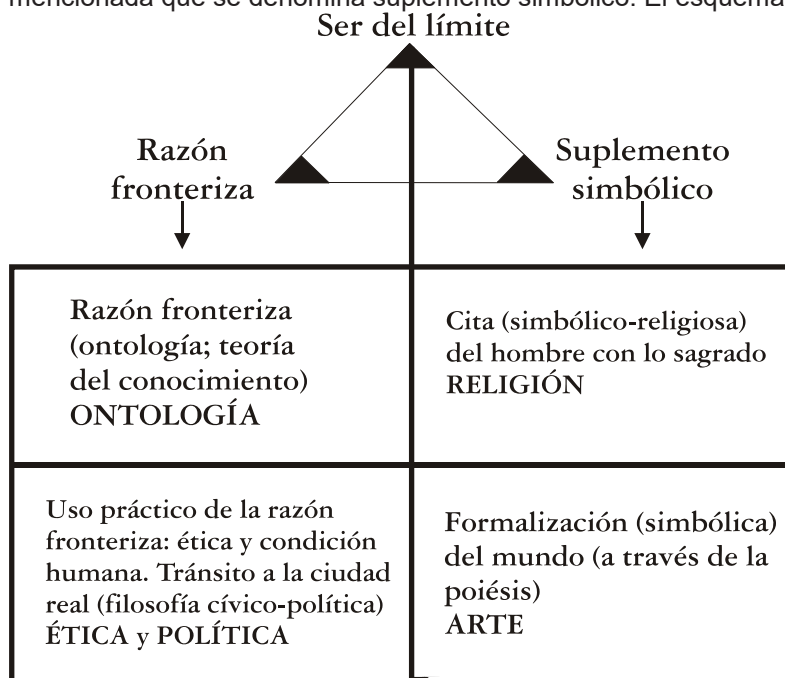
constituimos en *sujetos*".¹⁰¹ La frontera es un espacio de historias o relatos particulares que tienen en común el narrar la lucha por alcanzar la condición de fronterizo. Cada sujeto o persona que habita la frontera es, de hecho, un relato singular y particular de cómo se llegó al encuentro del sujeto con su propia condición. Este trayecto que se desarrolló en el esquema del sujeto trídico encuentra una interesante variación a partir del planteamiento de lo que se denomina como una posible religión del límite, esto es, de las reflexiones en el campo de la filosofía de la religión.

En realidad, son dos los horizontes que se agregan en este punto. Por un lado tenemos el papel de lo religioso en la noción de condición humana y, por otro, el desarrollo histórico de la misma, esto es, las múltiples formas que ha adquirido una misma noción de condición humana en esa variación constante que sufre al actualizarse en cada sujeto de la frontera y en cada comunidad de sentido. Pensar la historia de la humanidad, en Trías, va de la mano con esa frase que le da título a uno de sus libros: *Pensar la religión* (1997). En efecto, *La edad del espíritu* (1994) aparece para desarrollar algo que había quedado como promesa desde *Lógica del límite*, a saber, el posible desarrollo de una religión del límite. Esta última lleva a Trías a plantear un entramado de categorías que le sirven para interpretar el desarrollo de la historia de la humanidad o, de manera más precisa, la historia de las ideas como el drama de la separación de símbolo y razón que se resuelve en una ideal conjunción, o re-unión, de estos en lo que denomina como la edad del espíritu.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 205.

Atender al uso práctico de la razón implica centrarse en el ala izquierda de la ciudad fronteriza¹⁰², esto es, en las reflexiones derivadas de la razón que corresponde al ser pensado como ser del límite –la razón fronteriza–: ontología, epistemología, ética y política. En los barrios del ala derecha encontramos los desarrollos correspondientes a ese excedente que no puede ser aprehendido por dicha razón fronteriza y que se denomina como el suplemento simbólico: religión y estética. Hablamos ya de que la ética, a través de esa única proposición que es el imperativo pindárico, constituía la forma en la que se podía tener cierto acceso al cerco hermético. La estética, por su lado, era la forma en que lo escuchado desde el cerco fronterizo se desplegaba en el cerco del aparecer. En donde puede verse la concordancia y la continuidad entre los planteamientos del Trías *pre-liminar*

¹⁰² Estas expresiones se hacen tomando en cuenta el esquema de la ciudad fronteriza que aparece en *Ciudad sobre ciudad* donde se expresa la proyección de la ciudad del límite a partir del triángulo ontológico compuesto por los tres componentes fundamentales de la filosofía del límite: el ser concebido como ser del límite en el ángulo superior, la forma de razón que le corresponde o razón fronteriza y lo que excede siempre a esa razón en virtud de la concepción del ser antes mencionada que se denomina suplemento simbólico. El esquema es el siguiente:



(antes del concepto de límite) y los de la filosofía del límite, pues el concepto de variación y la noción estética de la existencia son puestos en esta ala derecha que piensa el despliegue plural y diverso como producto de una escucha de la voz del cerco hermético. Lo que se agrega es el uso ético-político de ese mensaje que adviene desde el *más allá*, los barrios del ala izquierda.

Lo enigmático de la voz de la conciencia que impele al sujeto fronterizo a asumir su condición queda aclarado si consideramos su variación en clave religiosa. Aquí resulta necesario atender a las siete categorías de las que se sirve Trías para pensar o plantear lo que puede ser calificado, incluso, como una filosofía de la historia.¹⁰³ Las categorías son: materia, cosmos, presencia, *lógos*, claves, mística y símbolo. A través de ellas, el barcelonés piensa la historia como el desarrollo del encuentro del sujeto con la presencia y sus consecuencias, esto es, con la noticia que puede tenerse del cerco del misterio. En este sentido, se parte siempre del reconocimiento del sustrato material del que parte el sujeto, del cual se distancia, para hacer el esfuerzo de atender a la cita con la voz de la presencia. Este esfuerzo y distanciamiento le lleva a ordenar y disponer el mundo (cosmos). Una vez constituido éste, se cuenta ya con el escenario en el cual es posible el encuentro entre lo sagrado (lo que se encierra en el cerco hermético y que en este contexto se denomina como la presencia) y el testigo (el sujeto fronterizo). De ese encuentro se deriva una comunicación, la expresión del *lógos*, que, en la medida en que procede del ámbito del misterio, requiere de ciertas

¹⁰³ En torno a este tema que no cabe desarrollar en extenso aquí puede consultarse el siguiente trabajo de tesis: Paloma Valladares, *La memoria del limes. En torno a la memoria y la historia en la obra de Eugenio Trías*, Morelia, UMNSH, 2008.

claves hermenéuticas que permitan su interpretación. Dichas claves se encuentran en el mismo cerco hermético, por lo que no hay acceso racional (inteligente y lingüístico) posible, de aquí que la interpretación deba darse en clave mística. El resultado de este proceso es el símbolo entendido como un acontecimiento, esto es, como el acto que une los cercos al tiempo que mantiene la inevitable escisión entre ellos: la cesura propia de la frontera que sólo es tal en la medida en que es lugar de encuentro, pero también de separación entre dos territorios que se conservan distantes.

Así, el desarrollo de la historia de la humanidad se piensa como una separación entre un tiempo en que lo simbólico dominaba como forma de acercamiento al misterio y otro en el que la razón tachó de superstición a este tipo de abordajes y se erigió como la única forma posible de conocimiento. Este segundo momento da pie a la era de la gran ocultación en la que hay una emergencia, tanto en el sentido de emerger como en el de necesidad, de lo simbólico. De aquí que Trías apueste por una edad en la que reine el espíritu que se entiende como “la razón más ese núcleo de misterio”,¹⁰⁴ esto es, una edad en la que la razón no oculte ni anule al suplemento simbólico sino que éstos cohabiten en la frontera. Podríamos afirmar que la edad del espíritu es la edad en la que la condición humana encuentra su perfecta expresión como condición de frontera entre el mundo y el misterio.

Si pensamos al sujeto fronterizo como ese testigo que acude a la cita con la presencia y que, en consecuencia, es parte fundamental del acontecimiento

¹⁰⁴ Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona, DeBolsillo, 2006, p. 538.

simbólico que, a su vez, coincide con la consecución de la condición fronteriza, entonces aquella voz de la conciencia no es sino una forma de manifestarse de lo sagrado. El sujeto que quiera constituirse como sujeto fronterizo debe estar, entonces, abierto a la posibilidad y, más aún, a la escucha de la presencia, a la manifestación de lo sagrado, al símbolo que se define como “irrupción del *cerco hermético* mediante una aparición que resplandece y brilla en la frontera del mundo”.¹⁰⁵ Asumir la condición fronteriza implica aceptar la existencia de un resto de misterio que nos es inaccesible pero que, de cuando en cuando, se manifiesta o resplandece para nosotros. Siguiendo las ideas hasta aquí expuestas, el símbolo como irrupción de lo sagrado en el cerco del aparecer, puede ser interpretado libremente por el sujeto fronterizo o testigo. De aquí que para Trías cada religión “muestra un fragmento de la revelación del misterio, o desvelan un componente del misterio que constituye *lo sagrado*”.¹⁰⁶ Comprender este elemento y asumir, en concordancia, una actitud de respeto a la libertad de interpretación de la manifestación de lo sagrado, esto es, actuar éticamente de acuerdo a lo que hemos venido exponiendo, resuelve uno el problema de los integristas religiosos: una de las sombras que amenaza nuestra frontera.

Desde esta misma perspectiva, aquella forma de habitar el *limes* que consistía en hacerle objeto de culto y cultivo cobra, también, mayor claridad. Habitar la frontera de la forma en la que lo hemos venido exponiendo abriría la posibilidad de conjugar la civilización de la *razón* (en su uso práctico) y la cultura como *variedad simbólica*. Esto puede ser pensado desde las dos primeras

¹⁰⁵ Eugenio Trías, *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999, p. 52

¹⁰⁶ Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997, p. 25.

categorías antes mencionadas o desde lo que Trías denomina los tres principios de la experiencia religiosa. Partiendo de un territorio natural, carente de sentido y significado, se hace objeto de culto a la vida que se renueva constantemente. En un segundo momento, ese territorio natural objeto de culto es limitado, es decir, se le imponen un orden y una ley a partir de la distinción entre lo bueno y lo malo. “El segundo principio hace posible el salto de la naturaleza salvaje al *mundo*, y a la ley que da cuenta de él, o que le ordena y clarifica, sobre la base de una primigenia escisión relativa a la Matriz”.¹⁰⁷ Pero detrás de la ley siempre está la sombra de la cesura, de lo *diabólico*, por lo que se busca ir más allá de este cerco de seguridad finita y acceder a la *salvación*. Esta descripción de los tres principios de la experiencia religiosa (el principio materno, el paterno-legal y el finalístico) nos permite comprender la sutil diferencia entre el cultivo y el culto:

En nuestro mundo coexiste una *civilización* configurada según pautas de racionalidad, y con tendencias ecuménicas, con una dispersión de formas expresivas *culturales*, de naturaleza simbólica. Al universalismo abstracto de una razón que sólo puede generar *civilización*, pero que no alcanza a dar expresión *cultural* de la misma, responde un particularismo *cultural*, de carácter simbólico (étnico, religioso, expresivo), que reproduce en una escala dramática dicha esquizofrenia.¹⁰⁸

El cultivo del terreno natural puede ser entendido como el distanciamiento con el cerco del aparecer, es decir, evitar la *hybris* por defecto en la medida en que nos extrañamos de nuestra cuna natural y que nos invita a seguir los principios civilizados (de la ciudad del límite) de la prudencia propia de quien asume su condición fronteriza y la ley del respeto a la libertad de respuesta o de *personificación* ante la escucha del imperativo pindárico. El culto, por su parte, es

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 87.

¹⁰⁸ Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, op. cit., p. 537.

la operación que puebla de símbolos ante esta diversidad de interpretaciones de la manifestación de lo sagrado, es aquello que nos da el paso de la naturaleza a la cultura, en la medida en que atiende a esa manifestación pero se mantiene a raya ante la posibilidad de caer en la *hybris* por exceso. Estas dos caras del proceso de *humanización* deben coexistir en una era ideal de conjunción de símbolo y razón, de civilización y cultura.

Por último, habría que decir que esta ideal conjunción de razón y simbolismo requiere del acontecimiento ético leído en clave religiosa. En efecto, desde esta perspectiva el acontecimiento ético es pensado como el encuentro entre el sujeto y su doble (que Trías llama *daímon* personal) que le llama desde el cerco del misterio. S1 se dibuja ahora como *daímon* que le habla a s2 y que, en virtud de la respuesta en s3, constituyen un acontecimiento ético que es, a su vez, acontecimiento simbólico: entrar en conciencia de la escisión entre razón y símbolo, entre nuestro constitutivo físico y nuestra tendencia metafísica. Atender al llamado del *daímon* es igual a seguir el imperativo socrático “conócete a ti mismo”. Dicho autoconocimiento no lleva sino al re-conocimiento de la propia condición como condición fronteriza. El acontecimiento ético es, entonces, ese relato que narra la historia personal en la que se da el conocimiento de uno mismo y se adviene, a través de él, sujeto del límite, habitante de la frontera, conciencia simbólica que mantiene la tensión entre lo que aparece y lo que de vez en vez resplandece desde el cerco hermético.

Hasta aquí podemos cerrar los temas y problemas que se desprenden de la noción de condición humana como condición fronteriza. Queda entonces pasar a una valoración crítica de la misma teniendo en el horizonte una pregunta suscitada por las mismas pretensiones del autor: ¿responde realmente esta concepción de la condición humana con sus respectivas derivaciones a las demandas de nuestro tiempo? Pasemos entonces a ese momento valorativo y de diálogo necesario para responderse a esta pregunta.

CAPÍTULO IV

Re-producción

Aproximación a una valoración de la noción de condición humana

4.1 Por un concepto propio de nuestro tiempo

Como ya se ha visto más arriba, Trías piensa la filosofía como una actividad eminentemente crítica. Lo anterior no sólo a partir de la recuperación del sentido moderno de este carácter (crítico), sino desde sus inicios, en *La filosofía y su sombra* donde planteaba esa peculiaridad del saber filosófico que genera una sombra con cada afirmación. La filosofía como semáforo del saber discrimina y deja fuera, en el terreno de lo incognoscible –o de lo que no vale la pena conocer–, todo aquello que no se ajusta a sus propuestas, a sus esquemas que han de servir para acercarse y pensar aquello que denominamos realidad. De donde se deriva una especie de condena de Sísifo, ya que cada vez que se llega a consumir una propuesta o a realizar una afirmación tras un arduo trabajo intelectual, se está ante la tarea de volver al principio para revisar lo que se ha dejado en el camino: revisión crítica de los fundamentos.

En concordancia con esta noción encontramos la idea de que “la tarea de la filosofía, como decía Hegel, consiste en conformar la figura conceptual de la época; o en elaborar esa época en conceptos”.¹⁰⁹ Por lo que la labor del filósofo consiste en realizar un ejercicio crítico del pensamiento que arroje como resultado una trama conceptual a fin de ayudar a pensar de manera adecuada el propio tiempo, el presente (sin que esto implique dejar de lado el diálogo con la tradición). En pocas palabras, la revisión crítica de los fundamentos debe tener en el horizonte la tarea de responder adecuadamente a las necesidades del propio tiempo, a las demandas conceptuales de este momento en que habitamos y

¹⁰⁹ Eugenio Trías, *La política y su sombra*, op.cit., p. 15.

hacemos mundo, tal como ya se dijo en las líneas introductorias. De aquí que resulte pertinente preguntarse: ¿es la noción de condición humana tal y como aquí la hemos expuesto un concepto que resulte pertinente y adecuado para nuestros días?

La respuesta a esta pregunta puede encontrarse aplicando la misma metodología triasiana, a saber, determinando primero aquello que deja en sombra en tanto propuesta, es decir, que como afirmación de lo que la condición humana es, y partiendo de lo anteriormente dicho, ésta genera su propia sombra: algo queda fuera y relegado de lo que se determina aquí como condición humana. La intención aquí es dejar la mesa puesta para que más comensales se acerquen al banquete triasiano, degusten su propuesta y puedan realizar su propio juicio. En mi caso he de decir que considero necesario valorar la pertinencia de una estructura de cercos como propuesta ontológica en donde la mirada se fije en la parte superior de los mismos. Nuestro tiempo parece requerir de una perspectiva que se acerque y se abra más a la reflexión en torno a esos otros con quienes compartimos este espacio que llamamos mundo. Pero analicemos ahora algunos de los rasgos que me llevan a esta conclusión.

4.2 El esquema espacial del pensamiento renacentista

Hemos mencionado ya en varias ocasiones a dos de las figuras más importantes y representativas del Renacimiento italiano, a saber, Pico della Mirandola y Marsilio

Ficino. El primero, como se ha dicho ya un par de veces, es uno de los autores fundamentales dentro de la elaboración de una noción de condición humana por parte de Eugenio Trías, mientras que el segundo llama la atención en este trabajo por la relevancia de algunos de los elementos de su pensamiento para generar una idea más clara con respecto a la posición del catalán. Expongamos brevemente algunos rasgos generales para entrar de lleno en materia.

Ficino pertenece a esa segunda fase del Humanismo que Rocío de la Villa en su comentario al *De amore* denomina como Humanismo maduro.¹¹⁰ Dentro de los elementos que caracterizan a esta etapa está el tránsito de un pensamiento que pugnaba por la consecución de la dignidad humana a través de la acción y sus repercusiones en el ámbito cívico, a uno que comenzaba a poner mayor peso sobre la ascesis y la vida contemplativa. Esto resulta claro en Ficino en virtud del papel que juega el alma en su pensamiento, aquella que él mismo calificaría como el más grande de todos los milagros en la naturaleza en la medida en que en ella se combinan todas las cosas y, a su vez, posee las fuerzas de todo. En concordancia con esto, la idea de hombre (ser humano) que planteaba se vinculaba con una concepción religiosa, a saber, el hombre como imagen viviente de Dios en el mundo, como creador: aquel que es capaz de conseguir la convergencia de las fuerzas del universo y utilizarlas para su propio provecho. La semejanza con el hombre proteico inspirado en Pico resulta clara: aquel que puede ser, de alguna manera, todas las cosas.

¹¹⁰ Cfr. Marsilio Ficino, *De amore: comentario al Banquete de Platón*, Madrid, Tecnos, 1989.

Ficino pensaba que la filosofía debía enfocarse en descubrir el fondo misterioso del ser, en atrapar su secreto para llegar a comprender el significado último de la vida y librar así al hombre del horror de su condición mortal. Este es un segundo aspecto importante de su noción de hombre, ya que le piensa como el más miserable de los animales por poseer conciencia con respecto de su insuperable limitación: su condición mortal. Ante esto, si se postula una simple aceptación, se condena al hombre a una situación carente de sentido, por lo que está siempre ante la necesidad de dar un sentido positivo a su angustia, sentido que, claro está, se encuentra más allá de todas las cosas finitas.

Hasta aquí parece que no existe mayor diferencia entre Ficino y los primeros momentos del Humanismo, y es que el giro es sutil pero definitivo. Mientras que para el primer Humanismo el signo de grandeza humana consiste en la actividad que se despliega en este mundo, en las acciones mundanas que están volcadas hacia la ciudad, para Ficino esa misma grandeza se encuentra en su esencia divina, es decir, se trata de una nobleza de nacimiento y no una que se conquista por medio de la acción. Lo que se requiere, entonces, no es una acción que se done a la ciudad sino aprender a ver con los ojos del alma el alma de las cosas: posibilidad que se encuentra ya dada en el alma humana pero que requiere de un ejercicio ascético que le desarrolle.

De la acción a la contemplación, de la virtud cívica a la virtud personal y propia, este es el desarrollo del pensamiento en el Renacimiento y el proceso en el que poco a poco se fueron sentando las bases que derivarían en la noción Moderna de sujeto. Pero lo que aquí interesa es remarcar un punto: si bien se da

un giro como el que hemos descrito, hay un esquema que permanece. En efecto, tanto Pico como Ficino parten de una ordenación de la realidad en esferas que contienen tácitamente una jerarquía en la que lo más alto es lo mejor. Una vez hecho el mapa de lo que existe se ubica al hombre en un conveniente centro. Queda así por encima del resto de las creaturas del mundo y, al mismo tiempo, se le asigna la tarea de actualizar las potencias que le acerquen a las esferas superiores. En dicho esquema encaja perfectamente bien tanto una concepción que hace que el hombre se defina por medio de su hacer en el mundo (Pico) –lo cual implicaría considerar en su actuar a los otros con los que vive–, como otra que se olvida del mundo para enfocarse en la salvación personal, en la salvación del alma (Ficino), porque al fin y al cabo ya poco puede hacerse por las esferas inferiores y quienes habitan en ellas.

Puede notarse desde ya la similitud entre la estrategia de construcción de una propuesta por parte de los filósofos renacentistas y la elaboración misma de la filosofía del límite. La topología del límite ya expuesta es también una determinación de la realidad, una elaboración de un mapa que permite distinguir entre la esfera de lo que aparece y la esfera de lo que permanece como misterio. Claro que aquí puede objetarse de inmediato que la topología del límite sólo es posible a partir de la experiencia del límite, es decir, que los cercos no son determinaciones anteriores a la experiencia como sí pueden serlo las esferas de Pico y Ficino, sino que se constituyen a partir de la experiencia de la condición fronteriza. Pero es aquí donde la recuperación de Ficino cobra una peculiar relevancia, pues ese esfuerzo por dotar de sentido positivo a la angustia del

hombre y que lleva a un ejercicio del alma es muy similar a la experiencia de tomar a la existencia como dato indeterminado, es decir, a la experiencia que nos abre a la posibilidad de ajustarnos a nuestra condición limítrofe.

Para Trías no es suficiente el ejercicio solipsista de salvación, pues una vez que se da el acceso, como hemos visto en los dos capítulos anteriores, viene un momento de despliegue en el cual se da ese retorno a la ciudad. No obstante, el esquema espacial que divide la realidad en esferas y sitúa al humano en el centro se mantiene. Además, es cada uno quien debe tener la experiencia del límite, es decir, la condición fronteriza debe ser actualizada en cada caso como una posibilidad que se abre en virtud de la libre respuesta al llamado del imperativo pindárico. Precisemos un poco más la posición de Trías con respecto a este tema.

4.3 Ubicando al hombre: la antropología filosófica como fraccionamiento

Las reflexiones renacentistas en torno al hombre se dan, entonces, como una especie de fraccionamiento de la realidad que le da a éste un lugar privilegiado para habitarlo. Trías, por su parte, hace de este peculiar habitante, el humano, un arquitecto que ha de cultivar el espacio, apropiarse del espacio en que habita haciéndole objeto de cultivo y culto, refrendando así su paso de ser meramente viviente a inteligente (en virtud de su reflexión en torno a la existencia, la suya, como dato enigmático). Además, en la medida en que se da la experiencia del límite, el habitante de la frontera fracciona la realidad marcando la diferencia entre

el cerco del aparecer y el cerco hermético. Esto nos marca, como ya se dijo, una metodología, un camino para la elaboración de una reflexión en torno al humano y su condición en el mundo. Lo que es más importante, este conjunto de ideas que van en la línea del esquema renacentista antes expuesto determina también una forma de ver y, por lo tanto, de comportarse en relación con lo que nos rodea llámese mundo o entorno natural.

Detengámonos brevemente ahora en Max Scheler. Este filósofo alemán en su célebre texto *El puesto del hombre en el cosmos* (2000), nos brinda una interesante clasificación de los tipos de antropología, a saber, una teológica, una filosófica y otra científica-natural. La primera es aquella que sitúa el origen del hombre en el relato bíblico de Adán y Eva. La segunda parte de las ideas de la antigüedad clásica para afirmar que el hombre es hombre porque posee razón, *lógos*. Mientras que la tercera piensa al hombre como un producto tardío de la evolución de la Tierra. Scheler desarrolla su propuesta en la línea de la segunda de las clasificaciones buscando un sentido unitario del hombre que combine el concepto sistemático-natural (el hombre como animal) y el concepto esencial. Resulta claro que la noción de condición fronteriza encaja también en esa clasificación de la antropología y en la línea de pensamiento de Scheler. Veamos un poco más las razones.

Sin pretender aquí realizar una exposición exhaustiva de los planteamientos del filósofo alemán, diremos que para éste “el hombre puede ser siempre *más* o

menos que un animal, pero nunca un animal".¹¹¹ El hombre desarrolla la inteligencia que puede verse en la capacidad de elegir de manera independiente al número de intentos, es decir, fuera del esquema de ensayo y error. Esto habla de la capacidad propiamente humana de anticipar lo no vivido, de no depender enteramente de la experiencia. Pero la *esencia* del hombre se encuentra en algo más que la inteligencia y la facultad de elegir, la verdadera marca distintiva está en la capacidad de intuir fenómenos originarios o esencias, es decir, en el *espíritu*.

Este tipo de pensamiento deriva en una afirmación como la siguiente: "La determinación fundamental de un ser espiritual, sea cual sea su condición psicológica, es su *desvinculación existencial de lo orgánico*, de la «vida» y de todo lo que pertenece a la vida, y también, por lo tanto, de su propia «inteligencia» impulsiva".¹¹² Si recordamos la caracterización del humano por parte de Trías como un ser en constante despedida del seno matricial, de su condición animal, entonces podremos ver la relación entre ambos pensadores. En efecto, para Trías establecer una distancia con el suelo materno, con nuestras determinaciones biológicas, es la marca de lo humano. Aunque hay que destacar que Trías no lo caracteriza como un ser espiritual y, además, la noción de espíritu triasiana queda muy lejos de la noción de Scheler.¹¹³

No obstante, la manera de caracterizar a lo humano parece ir de la mano. Para Scheler, "*el hombre es la x que puede comportarse ilimitadamente de modo*

¹¹¹Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Barcelona, Alba, 2000, p. 59.

¹¹²*Ibíd.*, p. 67.

¹¹³ Trías plantea en su texto *La edad del espíritu* que el espíritu se define como el momento de conjunción de lo simbólico con lo racional. De aquí que pueda verse que las ideas de Scheler y Trías en torno a este concepto son divergentes.

«abierto al mundo». Llegar a ser hombre es elevarse a la apertura del mundo en virtud del espíritu”.¹¹⁴ Este comportarse de modo “abierto” ante el mundo no es sino la capacidad humana de distanciarse del medio para convertirlo en objeto, es decir, la capacidad (exclusiva) del ser humano de convertir a los objetos del medio en objetos de su conocimiento. Esta operación de distanciamiento que abre la posibilidad de un mundo está presente también en los planteamientos triasianos, aunque en ellos es la pasión la que produce la apertura al mundo, como ya hemos visto. Además, Trías no atribuye al espíritu la capacidad de apertura, pero sí existe ese elemento misterioso, ese llamado desde el cerco hermético sólo audible para el humano que permite establecer la frontera que es el hábitat propio de quien se adecua a la condición fronteriza.

Finalmente, Scheler determina la tarea de la antropología filosófica como la de “mostrar exactamente cómo a partir de la estructura fundamental del ser del hombre [...] se originan todos los monopolios, logros y obras del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, las ideas de lo justo y lo injusto, el Estado, el gobierno, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión, la ciencia, la historicidad y la sociabilidad”.¹¹⁵ De la nota característica del ser humano, de lo que lo constituye como tal, es decir, de su diferencia específica determinada a partir de un análisis de su ser, se originan todos aquellos elementos que constituyen ese capullo que el ser humano se ha hecho para habitar: la cultura. En efecto, el lenguaje, la ciencia, la religión, la filosofía, etc., se derivan, según esto, de esa faz espiritual que nos hace humanos,

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 69.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 122.

de esa peculiaridad que nos hace distanciarnos de lo natural para constituir lo cultural. Esquema que, una vez más, tiene un aire de familia con la propuesta de Trías que caracteriza la acción del fronterizo como una colonización del espacio que hace de este objeto de cultivo y culto. Aunque no pueden dejar de remarcarse las diferencias que ya hemos hecho notar.

En suma, las posturas se acercan precisamente porque comparten o se construyen sobre el mismo molde, sobre la base de un esquema heredado del Renacimiento. Este esquema es caracterizado aquí como un fraccionamiento de la realidad que otorga arbitrariamente la ubicación privilegiada al ser humano. Decimos otorga y con ello se resalta el hecho de que, por decirlo metafóricamente, se dona una ubicación espacial determinada, pero se deja como tarea la colonización ese espacio, la apropiación que puede hacerse libremente. Esta tarea requiere de un esfuerzo que no es otro que el de dotar de sentido a la existencia propia, ya sea a través de acciones que se desplieguen en lo público o de un ejercicio estrictamente personal. Ambos, al fin y al cabo, tienen como objetivo hacer del espacio inhóspito un hogar seguro y con-sentido: la casa que es para nosotros la cultura.

Así, los términos y conceptos pueden variar, pero el núcleo de la propuesta no cambia: se trata de marcar la diferencia de lo humano a partir de un distanciamiento del entorno (natural), lo cual supone la división de la realidad entre lo mundano y lo extra mundano, entre el cerco del aparecer y el cerco hermético. La postura de Scheler parece querer situarse en una ubicación intermedia, lo cual puede verse en la clasificación de la antropología que comentamos más arriba. En

efecto, la antropología filosófica se sitúa entre la postura teológica y la científico-naturalista, e intenta mediar entre ambas respuestas partiendo de la base físico-biológica del hombre, pero dotándolo de un halo espiritual para marcar su diferencia. La pregunta a la cual parece responder una clasificación de este tipo es: ¿cómo salvar la posición privilegiada del hombre otrora otorgada por vía divina pero sin meter a Dios en esto? Esta pregunta nos acerca más al terreno de lo que la propuesta de Trías deja en sombra.

4.4 Centro, sentido y esperanza

Se va viendo cómo es que pueden insertarse los planteamientos de Eugenio Trías al seno de la antropología filosófica. Pero antes de proseguir y para dar más claridad en torno a la pregunta que recién planteamos podemos detenernos en ese intento de mediación en el que se construye ésta misma de acuerdo a lo planteado por Scheler. Por principio de cuentas cabe destacar que es a Adán a quien se le da la tarea de nombrar las cosas, es decir, que es al hombre como figura consentida del creador al que se le da el privilegio de una herramienta fundamental: el lenguaje (dejando de lado aquí las implicaciones que esto podría tener desde una perspectiva feminista). Desde una perspectiva científico-natural, el lenguaje sería un producto de la evolución y no un don. No obstante, ambas podrían coincidir en que es este elemento del lenguaje un sello distintivo del humano.

Ahora bien, para comprender mejor en qué medida se logra una mediación entre ambos elementos veamos algunas ideas de una figura influyente en el pensamiento de Trías: Mircea Eliade. En particular resulta importante atender a la caracterización que nos brinda del espacio sagrado. En efecto, el espacio sagrado no es homogéneo para el hombre religioso, se trata de un espacio fuerte, significativo, en el que se encuentra lo que realmente existe. A partir de él es posible la organización de un mundo en la medida en que determina un punto de partida, un centro fijo desde el que se organiza aquel. Nos dice Eliade: “Para vivir en el mundo hay que fundarlo, y ningún mundo puede nacer en el ‘caos’ de la homogeneidad y de la relatividad del espacio profano”.¹¹⁶ Puede notarse la similitud de este proceso con el del distanciamiento del entorno natural, es decir, que la ordenación del caos del espacio homogéneo a partir de la determinación de un espacio sagrado puede pensarse como un proceso homogéneo al de distanciamiento del espacio natural para la fundación de un espacio otro y propio (digno) del humano.

Más aún, en esta idea de Mircea Eliade puede verse la influencia que este autor tiene sobre Trías en tanto que coincide con los planteamientos del barcelonés en *La edad del espíritu*. Partir de lo matricial a la ordenación es una réplica de este proceso de determinación del centro, del lugar seguro que permite la apertura de un espacio sagrado y, al mismo tiempo, elemento que permite marcar una distancia y distinción entre el hombre y el resto de los seres vivos. Antropología filosófica y filosofía de la religión se entremezclan en este punto, pero

¹¹⁶ Mircea Eliade, *Lo sagrado y los profano*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 22.

resulta claro que en la pregunta planteada más arriba en torno a la necesidad de salvar la posición privilegiada sin poner a un Dios de por medio se resuelve haciendo de esta actitud, de este proceder que lleva al humano a colonizar el espacio, un comportamiento propio de su condición: la actitud religiosa como peculiaridad humana que le lleva a distanciarse del medio natural y fundar su propia especificidad. La mediación buscada entre lo religioso y lo científico natural parece inclinar la balanza un poco más hacia lo religioso al final de cuentas.

Este tipo de planteamiento encaja con las siete categorías propuestas por Trías en el texto ya mencionado y con su desarrollo a lo largo del mismo. Mircea Eliade nos habla de que cuando “algo no pertenece a este mundo se manifiesta de manera apodíctica y, al hacerlo así, señala una orientación o decide una conducta”.¹¹⁷ Esto es importante de recalcar en la medida en que en Trías es el atender a la cita con la presencia lo que permite la fundación del espacio fronterizo, es decir, es la escucha atenta del llamado que viene desde el cerco hermético lo que permite responder y adecuarse a la condición humana como condición fronteriza. En pocas palabras, atender a una manifestación apodíctica de algo que no pertenece a este mundo es lo que determina nuestra conducta, lo que nos marca y nos hace ser humanos desde la perspectiva triasiana.

Recapitulemos un poco. Tenemos un esquema que fracciona la realidad y otorga al hombre la posición privilegiada. Dicha posición debe ser colonizada, debe el hombre apropiarse (ser propio) de ella, para lo cual, si seguimos a los dos filósofos italianos Pico y Ficino, tenemos tanto la opción de la acción que se

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 25

despliega en la ciudad como la que se centra en un ejercicio personal. Ambas opciones son válidas y funcionales al seno de un esquema de esferas que determina la esfera superior (la de los seres celestes) como aquella que debe servir de modelo al humano que es pensado como un ser indeterminado, un ser que se hace gracias a los pasos que da en este mundo. Para ello, y conectando con Scheler, cuenta con herramientas espirituales que le permiten hacer de las cosas objeto de su conocimiento e incluso hacerse él mismo objeto de conocimiento. De esta manera, va haciendo su camino distanciándose del entorno natural, de su cuna materna, y marca, al mismo tiempo, un orden para el entorno: funda un mundo, una esfera intermedia que no es del todo natural y aspira, sin serlo, a ser celestial. Este proceso es el propio de la actitud religiosa que funda un espacio sagrado, y determina un centro que le permite ordenar el mundo, esto es, el caos del espacio homogéneo. Al mismo tiempo, encontramos en este elemento la nota distintiva de una antropología filosófica, o de una determinada concepción de la antropología filosófica.

Esto nos permite situar la propuesta de Trías en una línea de pensamiento en la medida en que la antropología filosófica no es un área que desarrolle de manera específica. En este sentido, Andrés Ortiz-Osés en su presentación al texto de Emerich Coreth, *¿Qué es el hombre?* (Herder, 1991), incluye a Trías dentro de una corriente contemporánea de la antropología filosófica que denomina “contracultura” consistente en pensar al hombre como “animal mitopoiético”. No obstante, Ortiz sólo toma en cuenta el texto *La filosofía y su sombra*, por lo que su clasificación es muy poco eficiente. Además, no profundiza más allá de lo aquí

señalado, por lo que para integrar y considerar a Trías dentro de la tradición de la antropología filosófica resulta necesario atender a las influencias que aquí se destacan.

Por otro lado, lo que parece interesarle más a Trías son las consecuencias éticas de su propuesta de concepción de la condición humana, y no un desarrollo completo de una antropología como la que marca Scheler, por ejemplo. Es por esto que resulta importante destacar como un segundo aspecto derivado de las palabras de Eliade que es la manifestación apodíctica de lo que está más allá de este mundo lo que determina nuestra conducta o, en otras palabras, nuestro *ethos*. En efecto, no sólo dependemos de esta manifestación para determinar un centro y fundar un mundo, sino que toda nuestra conducta está marcada por ella.

Recordemos que la existencia de un cerco hermético, lugar del misterio, permite lo que Trías denomina como recurso al sentido. Es en virtud de que el sentido último de nuestra existencia se nos escapa que nos damos a la tarea de darle un sentido propio, aunque variable, a la misma. Es en este punto donde podemos encontrar esta dependencia de una manifestación de lo que se encuentra más allá de lo que parece y cómo ésta marca nuestra conducta entera. En este sentido, y en el contexto de la filosofía española contemporánea, llama la atención un desarrollo que vincula la ética, la religión y la dignidad humana. En éste, Manuel Fernández del Riesgo marca una diferencia entre la moral y la religión en donde aquélla se encarga de regular las relaciones entre humanos y ésta de las relaciones del hombre con lo divino o el Misterio. Nos dice Fernández: “En alguna medida, el ser humano es inteligible sin relación con Dios, y

básicamente la ética es un proceso de descubrimiento humano”.¹¹⁸ El problema con esto en relación a lo que venimos exponiendo es que al hacer depender la conducta de una manifestación de lo que se encuentra allende de este mundo, ¿no se diluye la frontera entre lo moral y lo religioso?

El mismo Fernández del Riesgo desarrolla en su texto la problemática de la falta de fundamento de los valores universales ante la falta de una instancia divina, la necesidad de un juez supremo que garantice la justicia última. De no ser así nos encontramos ante la desazón que produce el hecho de saber que sólo se puede actuar conforme a un conjunto de valores e ideas que no garantizan una recompensa: la felicidad y la justicia parecen irreconciliables. Aquí el autor recupera a Trías para decirnos lo siguiente:

En este mismo argumento insiste Eugenio Trías cuando advierte que la imposibilidad de alcanzar una síntesis del todo satisfactoria entre Kant y Aristóteles, o dicho de otra manera, entre libertad y finalidad, invita a la ética a abrirse a la religión; esto es, a leer, en último término, el drama moral del hombre como cifra de trascendencia. Sólo así queda viva la esperanza de que pueda darse, alguna vez, la coincidencia de una libertad comprometida con el deber y la felicidad. [...] Por tanto, sólo Dios puede ser la garantía de una definitiva recopilación integral y salvadora. Sólo Dios puede ser el excedente o superávit en que descansa la esperanza escatológica.¹¹⁹

Y es que, en efecto, parece que ese recurso al sentido del que habla Trías no es sino una variación de la esperanza de que tal sentido exista, de que tal sentido tenga un fundamento cierto y seguro. Más aún, ya desde *Meditación sobre el poder* Trías afirmaba lo siguiente: “Creo que hemos vivido demasiado tiempo bajo el imperialismo ideológico y cultural de la idea del «ser para la muerte», imperialismo que deja clara su marca incluso en los propios críticos del

¹¹⁸ Manuel Fernández, “Ética, religión y dignidad humana”, en Ma. Luisa Amigo, *Humanismo para el siglo XXI*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2003, p. 453.

¹¹⁹ *Ibíd.*, pp. 458-460.

existencialismo”.¹²⁰ El error que el filósofo barcelonés encuentra en existencialismo recae en que éste ubica a la angustia como un sentimiento que se genera ante la muerte cuando, para Trías, ésta es producto del ser propio entendido como poder propio. En otras palabras, la angustia se da ante la posibilidad de la perfección, y no ante la nada, por lo que hay que buscar acabar con ese imperialismo ideológico refundando los supuestos de los cuales partimos. Este tipo de planteamiento es congruente con la idea que busca que el ser humano mire hacia su lado “divino”, hacia eso que le posibilita la apertura a sus potencias, a sus infinitas posibilidades producto de la libertad con la que cuenta y que le hace un ser peculiar. En suma, es la posibilidad del sentido y no la realidad del sinsentido (posible gracias a la muerte de cierta concepción de Dios como garante del sentido último o, por lo menos, de un sentido anterior a la existencia) a lo que apuesta la concepción triasiana de la condición humana, conectándose así con una línea de pensamiento que inclina la balanza hacia lo metafísico e incluso hacia lo teológico, como se ha visto.

Aquí cobra una particular importancia aquel señalamiento crítico de Juliana González que destacábamos en el apartado 3.4 del presente trabajo en el sentido de fundar una ética desde la metafísica. Y es que, como resulta claro ahora, este tipo de argumentación no se hace de manera ingenua, sino que es el centro en el cual se fundamenta una perspectiva teológica de la vida y el mundo. Ahora que enunciar esto no lleva directamente a su descalificación –lo cual sería una simple reafirmación de un prejuicio en contra de una perspectiva como esta–, sino que

¹²⁰ Eugenio Trías, *Meditación sobre el poder*, *Op.cit.*, p. 8.

resulta necesario el contraste de esta opción de pensamiento con otra para determinar su valor de acuerdo al criterio que establecimos desde el inicio de este capítulo: su pertinencia para pensar y enfrentar el tiempo presente. Para encontrar estas posturas antagónicas podemos basarnos en la misma clasificación propuesta por Scheler, de tal manera que si hemos explorado una línea de pensamiento que piensa al humano del centro hacia arriba, queda ver lo que esa luminosidad de la esfera celeste deja en sombra: una postura que incline la balanza hacia lo científico-natural. Al fin y al cabo es el mismo Trías el que llega a afirmar: “El hombre es el animal que hace de la animalidad su propia *sombra*”.¹²¹

4.5 Descubriendo las sombras: preguntas hacia el futuro

El aforismo citado en la última línea tiene, de hecho, un sentido ambiguo. En efecto, lo que Trías va enunciando en esa serie de aforismos pertenecientes al capítulo titulado “Fuga de los cinco sentidos” es la importancia de no dejar de lado la corporeidad del humano. Las dos siguientes líneas de ese texto temprano y de inspiración nietzscheana que es *La dispersión* dicen lo siguiente: “O un animal enfermo y esperpéntico, capaz de negar su propia animalidad”,¹²² y continúa “Y de negarse a reconocer lo que es: un cuerpo, un cuerpo sensible...”¹²³

Este reconocimiento de que somos en principio animales con un cuerpo sensible resulta fundamental para comprender el papel que otorga Trías a la

¹²¹ Eugenio Trías, *La dispersión*, Madrid, Arena, 2006, p. 83.

¹²² *Ibíd.*, p. 84.

¹²³ *Idem.*

pasión como forma de conocimiento, pero no se puede dejar de lado que, a pesar de esto y en lo que respecta a la perspectiva antropológica que es la que aquí más nos interesa, hay toda una serie de elementos que remarcan la necesidad de separar lo humano de lo animal, de marcar la distancia y la distinción entre ambos, además de dejar intacta una identificación entre lo corpóreo y lo animal que debería ser analizada con más detenimiento. Puede decirse aquí que no somos mero cuerpo, haciendo una ambigua identificación de lo corpóreo con lo animal, sino que somos cuerpo y algo más (¿espíritu?).

En este sentido, la recuperación de las ideas tanto de *La filosofía y su sombra* (el apartado 1.3 del presente trabajo) como de *Filosofía del futuro* (apartado 1.6), nos marcan esta necesidad de la separación. Cabe repetir aquí la definición de cultura que encontramos en el segundo de los textos mentados: “*Cultura significa, siempre, el elemento diferencial el hecho humano dentro del orden natural: hay cultura ahí donde se revela esta diferencia*”.¹²⁴ Hemos desarrollado ya lo que implica esta diferencia y mostrado el tipo de esquema en el cual se sustenta.

Lo que queda, entonces, es una propuesta que piensa a la condición humana como condición fronteriza. Esto supone pensar a un ser que se ve arrojado a un entorno natural en el que tiene la tarea de hacerse un mundo, de marcar su diferencia ajustándose a su propia condición susurrada desde un cerco donde habita el misterio. El recurso al sentido le permite desplegar sobre el entorno un mundo, hacer mundo y dar paso así al ámbito de la inteligencia, el lenguaje, la razón: la cultura.

¹²⁴ Eugenio Trías, *Filosofía del futuro*, *Op.cit.*, p. 129.

Este tipo de propuesta, como ya se ha mostrado, se instala en una línea humanista de corte renacentista, adopta algunos presupuestos existencialistas, procura corregir puntos de éste mismo en tanto que enfatiza más la potencia del recurso al sentido que la idea de la muerte, tiene una cercanía con posturas como la Scheler y construye así un espacio fronterizo en el que le es propio vivir a lo humano. Se trata, en suma, de un proceso en el que Trías se reapropia de conceptos de la tradición para reinterpretarles e insertarles en su filosofía del límite. ¿Qué podemos decir entonces con respecto a su pertinencia para el presente?

En primer término, y partiendo de lo señalado líneas más arriba desde Scheler en torno a la necesidad de los seres espirituales de distanciarse de la vida, de lo orgánico, me parece que este distanciamiento debe ser cuando menos revisado. En otras palabras, no concuerdo con una postura que deje a la vida, la vida biológica, como algo dado, predeterminado y al alcance de la mano. Por el contrario, pienso que detenerse en reflexiones en torno a nuestra relación con otras formas de vida resulta una tarea todavía por realizar de manera plena. Por lo tanto, una noción de condición humana que simplemente marque una distancia con lo animal y funde en ello una relación jerárquica en la que, por supuesto, contamos con la posición privilegiada, me parece deja en sombra la reflexión en torno a los animales y, por ende, traiciona en cierta medida el tesón crítico de la reflexión filosófica.

Ahora bien, de acuerdo a lo que se viene desarrollando aquí puede verse que la propuesta de Trías sigue el mismo procedimiento de fraccionamiento de la

realidad que otorga como un gran privilegio las escrituras de la Tierra al ser humano. Esto, como ya se ha insinuado, nos lleva plantear una pregunta: ¿es este tipo de estructura ontológica algo pertinente para nuestro tiempo? ¿Cuál es su valor y su potencia al seno de la filosofía? No obstante esta valoración resulta necesaria, puedo decir que la topología del límite puede no resultar tan limitada como podría parecer a raíz de estos comentarios. Veamos. El esquema de la topología no abandona el vínculo con el cerco del aparecer, pero, como es claro, privilegia la escucha y la atención al cerco hermético. De aquí que todavía sea posible plantear un desarrollo de una antropología filosófica que gire su mirada y su atención hacia el cerco del aparecer. Más aún, cabe la posibilidad de plantear un giro en el esquema que le vea de manera horizontal. Así, el cerco hermético no sería una dimensión que se encuentre por encima del cerco del aparecer, sino que se vería como una dimensión que se desprende del cerco fronterizo, que se proyecta a partir de la actividad humana en su constante esfuerzo por marcar su frontera. El cerco hermético sería una dimensión distinta al cerco del aparecer, generado por la actividad humana del cerco fronterizo, pero lo tres un una relación horizontal.

Sin duda que habrá quien afirme que no resulta suficiente con la simple eliminación de la relación jerárquica y que la sola conservación de los cercos resulta ya demasiado problemática. Lo que yo propongo aquí es atender a este desarrollo posible antes de enjuiciar por completo a la filosofía del límite. El esfuerzo realizado es para lograr un mejor horizonte de comprensión y desde ahí determinar los posibles desarrollos futuros. Por ejemplo, la perspectiva estética de

la que parte Trías en *El artista y la ciudad* me resulta bastante simpática, lo mismo que su desembocadura en el principio de variación ya expuesto. Dentro de estos dos me parece que falta la exploración de una de las variantes de la producción: la negación de la misma como manifestación de la voluntad que abre nuevas posibilidades donde antes parecía todo determinado.

Un concepto que definitivamente queda relegado de la reflexión triasiana y que me resulta particularmente interesante es el concepto mismo de vida. ¿Qué podemos entender por vida al seno de la filosofía del límite? ¿Qué incluye y qué excluye? Este es un elemento que implicaría –entre otras cosas– poner a Trías en diálogo con su propia tradición, es decir, cuestionarle con respecto a ese concepto que ha sido tan importante para grandes filósofos españoles como Ortega.

Sin duda que estos y otros asuntos más podrán derivarse de los comentarios en torno a la propuesta de la filosofía del límite. Con cada uno de ellos se cumple el objetivo de introducir a este catalán en la discusión en torno a lo humano así como el de la difusión de la filosofía escrita en nuestro idioma. Se siga o no la línea aquí insinuada con respecto a la consideración de la condición humana como una que no puede ser pensada sino en relación con una diversidad de formas de vida, el simple establecimiento de diálogos con este pensador contemporáneo resultará ya una pequeña victoria para coronar un esfuerzo de comprensión y exposición de su propuesta. La determinación de su pertinencia queda así abierta al diálogo, pero no sin sugerir la modalidad de un posible desarrollo de una rama de la filosofía del límite: la antropología filosófica.

Despedida a la distancia...

Múltiples son las posibilidades para el desarrollo de un pensamiento en torno a lo humano, esto es, para una antropología filosófica. Este es un campo que se compone de aportaciones tan diversas como las hechas desde Aristóteles y Hobbes al pensar lo político, Darwin desde un punto de vista biológico, Kant, Scheler, Nietzsche, Sartre, Heidegger, Arendt, Cassirer, Buber, Maritain, Gehlen, Foucault, Morin, Morey y otros tantos en el amplio abanico de posibilidades de la filosofía. Autores como Clifford Geertz han aportado también una perspectiva interesante desde la antropología. Lo cierto es que lo que se tiene en común es esa inquietante pregunta planteada ya por el mencionado filósofo de Königsberg: ¿qué es el hombre?

De entrada se puede intervenir diciendo que la denominación “el hombre” es inadecuada, ya por su exclusión de lo femenino o porque simplemente no se puede seguir empleando un término que de existencia a un ente tan abstracto como “el hombre”. Lo que se busca, sin duda, es acercarse a pensar este peculiar modo de ser que es el humano. Lo que en este trabajo se ha desarrollado es la explicación, y propuesta de inserción en la tradición ya descrita, de una respuesta más, de una alternativa elaborada desde el puerto catalán: la condición humana como condición fronteriza elaborada por Eugenio Trías.

No obstante, esta propuesta nos ha llevado a considerar los supuestos del molde de donde emana: la tradición humanista. Lo que, a su vez, se ha visto aderezado con la pregunta por la pertinencia de la respuesta en nuestro tiempo.

Nuestras gafas en lo que aquí hemos denominado como una visita de safari se componen de estos elementos. El resultado es que la respuesta triasiana a la inquietud fundamental de la antropología filosófica topa con una limitante, a saber, que no permite una vista lo suficientemente amplia como para considerar a lo humano en su relación con otras formas de vida.

No pretendo decir aquí que la tradición humanista de la cual forma parte Eugenio Trías no sirva y deba ser desechada. No se trata tampoco de abordar un vehículo, presumirlo y alabarlo, para saltar de él justo antes de que se precipite en el abismo. Por el contrario, se trata de realizar un esfuerzo de comprensión de un autor que se dona al espacio público para su consideración y discusión. Si resulta necesario revisar, ampliar o cambiar los elementos de esta propuesta es una tarea todavía pendiente. Lo primero es partir de un mejor horizonte de comprensión con respecto este tema derivado de la filosofía del límite para así incitar al pensamiento a sumirse en las honduras del mismo.

En otras palabras, abordamos el vehículo de la filosofía del límite para describirle detalladamente y probar hasta dónde permite realizar un buen viaje. Como consecuencia de esto tenemos una interpretación distinta a aquellas de autores como Martínez-Pulet, lo cual constituye uno de los principales aportes de este trabajo. A partir de esto, lo que hemos descubierto, de entrada, es que es posible aumentar la visibilidad del vehículo de manera que podamos apreciar de mejor manera el entorno y a esos otros (no-humanos) que nos acompañan en el viaje para, finalmente, determinar qué rumbo hemos de seguir a partir de esta perspectiva modificada.

Sin duda que puede plantearse la necesidad de abandonar completamente el vehículo (¡quién necesita ya la noción de sujeto!), pero creo que todavía puede haber un desarrollo que, partiendo de los conceptos de la filosofía del límite, nos lleve a descubrir una vis más rica de esta propuesta. Me conformo, entonces y por le momento, con desarrollar de manera detenida la propuesta triasiana y esbozar algunas preguntas que abran líneas de investigación en lo futuro. Estoy seguro de que es a partir de esto que nuevos horizontes de diálogo serán posibles, es decir, que en la medida en que se comprenda mejor lo que este español ha querido decirnos podrán plantearse más y mejores preguntas. Este es sólo el primer paso, por lo que si se cumple con la clarificación de la postura y se logra generar preguntas en torno a la pertinencia de la misma en relación a lo que aquí considero como los problemas de nuestro tiempo, puedo dar el objetivo por cumplido.

La filosofía del límite y la noción de condición fronteriza son unas de las últimas elaboraciones conceptuales de cuño humanista, y en tanto tales enfrentan las limitantes y problemáticas de esta tradición. No obstante, encuentro en el planteamiento triasiano la posibilidad de adecuarse a las exigencias que emergen desde el cerco del aparecer, dicho desde las categorías del mismo Trías. Se trata, pues, de pensar la posibilidad de dejar de mirar hacia arriba y hacia abajo desde la frontera para comenzar a hacer un paneo de izquierda a derecha en un horizonte común con las formas de vida con las que compartimos este mundo. Esta es la tarea para una filosofía del límite del futuro.

Bibliografía

- Adorno, T., (1987). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Adler, H. (2009). Herder's concept of Humanität. En H. Adler, & W. Köpke, *A companion to the works of Johann Gottfried Herder* (págs. 93-116). New York: Camden House.
- Amigo, M. L. (2003). *Humanismo para el siglo XI*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Cicerón, M. T. (1979). *A favor de Arquías*. México: UNAM.
- Cicerón, M. T. (1943). *Diálogos del orador*. Buenos Aires: EMECE.
- Coreth, E. (1991). *¿Qué es el hombre?* Barcelona: Herder.
- Eliade, M. (2003). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Ficino, M. (1989). *De amore: comentario al Banquete de Platón*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2001). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Fuentes, R. (2007). *La filosofía del límite como ontología ¿trágica?*. Morelia: UMSNH. Tesis de licenciatura.
- González Valenzuela, J. (2005). *Genoma humano y dignidad humana*. México: Anthropos.
- Heidegger, M. (1997). *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80.
- Herder, J. G. (1959). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Losada.
- Kristeller, O. (1986). *Ocho filósofos del Renacimiento*. México: FCE.
- Linzey, A., & Barry Clarke, P. (2004). *Animal rights. An historical anthology*. New York: Columbia University Press.
- Linzey, A. (1996). *Los animales en la teología*. Barcelona: Herder.
- Martínez-Pulet, J. M. (2003). *Variaciones del límite. La filosofía de Eugenio Trías*. Madrid: Noesis.
- Mirandola, G. P. (2004). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. México: UNAM.
- Muñoz, J., & Martín, J. F. (2005). *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Panofsky, E. (1998). *El significado en las artes visuales*. Madrid: Alianza.
- Pérez-Borbujo, F. (2005). *La otra orilla de la belleza*. Barcelona: Herder.
- Sartre, J.-P. (1998). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Losada.
- Scheler, M. (2000). *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona: Alba.
- Trías, E. (1983). *La filosofía y su sombra*. Barcelona: Seix Barral.
- Trías, E. (1984). *Filosofía y Carnaval*. Barcelona: Anagrama.
- Trías, E. (1991). *Lógica del límite*. Barcelona: Destino.

- Trías, E. (1993). *Meditación sobre el poder*. Barcelona: Anagrama.
- Trías, E. (1995). *Filosofía del futuro*. Barcelona: Destino.
- Trías, E. (1997). *El artista y la ciudad*. Barcelona: Anagrama.
- Trías, E. (1997). *Pensar la religión*. Barcelona: Destino.
- Trías, E. (1999). Ética y condición humana: reflexiones sobre felicidad y libertad. En G. González, *Derechos humanos: la condición humana en la sociedad tecnológica* (págs. 17-35). Madrid: Tecnos.
- Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Destino.
- Trías, E. (2000). *Los límites del mundo*. Barcelona: Destino.
- Trías, E. (2001). *Ciudad sobre ciudad*. Barcelona: Destino.
- Trías, E. (2003). *Ética y condición humana*. Barcelona: Península.
- Trías, E. (2003). *El árbol de la vida*. Barcelona: Destino.
- Trías, E. (2005). *La política y su sombra*. Barcelona: Anagrama.
- Trías, E. (2006). *La dispersión*. Madrid: Arena.
- Trías, E. (2006). Sobre ética y condición humana. En R. H. Guido, *Hacia una nueva ética* (págs. 25-36). México: Siglo XXI.
- Trías, E. (2006). *Tratado de la pasión*. Barcelona: DeBolsillo.
- Valladares, P. (2008). *La memoria del limes. En torno a la memoria y la historia en la obra de Eugenio Trías*. Morelia: UMNSH. Tesis de licenciatura.
- Villoro, L. (1998). *El pensamiento moderno*. México: FCE.
- Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.