

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS
MADRID**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

**LA PRESENCIA DE UNA AUSENCIA
LO HERMÉTICO EN LA FILOSOFÍA DE EUGENIO TRÍAS**

**MÁSTER UNIVERSITARIO EN FILOSOFÍA:
HUMANISMO Y TRASCENDENCIA**

**TRABAJO FINAL DE MÁSTER
AVELINO MARTÍNEZ HERRERO**

**TUTOR
RICARDO PINILLA BURGOS**

MADRID, 2015

ÍNDICE GENERAL

| | |
|---|----|
| PRÓLOGO..... | 5 |
| 1. GÉNESIS (Una creación metódica)..... | 8 |
| 1.1 La palabra creadora (Un nuevo <i>logos</i> metafísico)..... | 8 |
| 1.2 De la vaciedad caótica al mundo ordenado (El método)..... | 17 |
| 2. ÉXODO (Desde las limitaciones al <i>límite</i>)..... | 18 |
| 2.1 Una esclavitud originaria (El límite gnoseológico interno)..... | 18 |
| 2.2 Un desierto inabarcable (El límite gnoseológico externo)..... | 19 |
| 2.3 Caminos en el desierto (Un recorrido fenomenológico)..... | 21 |
| 2.4 El “maná” (¿Qué es esto?)..... | 22 |
| 2.5 El Jordán y la tierra prometida (El <i>límite</i> y su trascendencia)..... | 25 |
| 2.6 Desde el monte Nebo (El <i>cercos hermético</i>)..... | 27 |
| 2.7 El desierto ¿valladar o portillo? (El <i>límite</i> ¿ <i>Grenze</i> o <i>Schranke</i> ?)..... | 30 |
| 2.8 El yermo patrio (El <i>ser del límite</i>)..... | 34 |
| 3. LA TESIS..... | 42 |
| 3.1 El becerro de oro (La <i>idea filosófica</i> de Trías)..... | 42 |
| 3.2 La reacción iconoclasta (Un neófito polemiza con Trías)..... | 44 |
| 4. EL SINAÍ COMO CUNA ÉTICA (Una <i>ausencia</i> con voz imperativa)..... | 50 |
| 4.1 Caminos en el desierto (Segunda etapa metódica: lo ético)..... | 50 |
| 4.2 Una voz desde lo inaccesible (El imperativo ético)..... | 53 |
| 4.3 Las Tablas de la Ley (El imperativo <i>pindárico</i>)..... | 57 |

| | |
|--|-----|
| 5. EL SINAÍ: CUNA ESTÉTICA (Figuración de una <i>ausencia expresiva</i>)..... | 62 |
| 5.1 El <i>mysterium fascinans</i> (Tercera etapa metódica: lo estético)..... | 62 |
| 5.2 El rostro resplandeciente de Moisés (Lo bello y el juicio estético)..... | 64 |
| 5.3 Un atisbo de <i>lo ausente</i> (Lo sublime)..... | 68 |
| 5.4 La experiencia estética y la obra de arte..... | 69 |
| 5.5 El Tabernáculo: el aquende de lo allende (La <i>Estética del límite</i>)..... | 76 |
| 6. EL SINAÍ: CUNA RELIGIOSA (Encuentro con una <i>ausencia presente</i>)..... | 84 |
| 6.1 Ante el enigma de la zarza ardiente (Variación filosófico-religiosa)..... | 84 |
| 6.2 Una <i>religión del límite</i> | 87 |
| 6.3 Ante el lugar <i>santísimo</i> | 90 |
| 7. DEUTERONOMIO (Afirmación del <i>Cerco hermético</i>)..... | 96 |
| 7.1 Una teocracia abandonada (Nihilismo filosófico de la modernidad)..... | 96 |
| 7.2 El desencanto de los nuevos dioses (La ciencia y la técnica)..... | 98 |
| 7.3 La inane racionalidad de Occidente..... | 100 |
| 7.4 La <i>Torah</i> redescubierta (La <i>proposición hermética</i>)..... | 103 |
| 8. CONFITEOR (La introspección de Trías)..... | 107 |
| 8.1 Una ineludible <i>necesidad lógica</i> | 106 |
| 8.2 Necesidad de evidencia fáctica..... | 107 |
| 8.3 Trías testifica..... | 110 |
| 8.4 El primer postulado..... | 119 |
| 8.5 Un diagnóstico aventurado..... | 121 |

| | |
|---|-----|
| 9. NEHEMÍAS (La reivindicación del <i>Cerco hermético</i>)..... | 126 |
| 9.1 Sin Templo ni culto (Lo <i>allende el límite</i> exilado)..... | 126 |
| 9.2 El anhelo por Sión (Repensar la experiencia religiosa)..... | 129 |
| 9.3 De Babilona a Jerusalén (De la magia a la <i>religión del espíritu</i>)..... | 132 |
| 10. ONTOLOGÍA DEL <i>CERCO HERMÉTICO</i> | 136 |
| 10.1 La onomástica de <i>lo más allá del límite</i> | 136 |
| 10.2 Problemática del <i>Cerco hermético</i> | 143 |
| 10.2.1 El sesgo metodológico..... | 144 |
| 10.2.2 Una naturaleza ambigua y heterogénea..... | 145 |
| 10.2.3 Los <i>ocupantes</i> del <i>Cerco hermético</i> | 148 |
| 10.2.4 Conclusión aventurada..... | 154 |
| ANEXO: TERMINOLOGÍA TRIASIANA..... | 156 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 158 |

PRÓLOGO

El presente trabajo responde al cumplimiento de lo preceptuado para la conclusión del máster de filosofía, y su temática se enmarca en la obra del renombrado filósofo español Eugenio Trías Sagnier.

La propia naturaleza de este texto impone que su contenido deba restringirse a un aspecto muy concreto y limitado del pensamiento de nuestro autor, cuya producción fue, por otra parte, muy extensa. Dentro de ésta, lo señalado por él mismo como aportación original es la conocida como “filosofía del límite”, según denominación que Trías mismo acuñó.

Un elemento central de esa construcción filosófica es el concepto de *límite*, que traspasa las páginas de la historia del pensamiento occidental desde la antigüedad y que es retomado y reformulado por nuestro autor hasta convertirlo en la clave de bóveda de una propuesta ontológica radicalmente innovadora.

Es justamente esa convicción de Eugenio Trías acerca de la centralidad y preeminencia del *límite* en su obra la que se somete a análisis y evaluación en este trabajo, en el cual se plantea una tesis que pone en cuestión la objetividad de esa convicción y atribuye al *cerco hermético* la función primordial –aunque subliminal– en la construcción de la *filosofía del límite*, en contra de lo sostenido por nuestro autor a lo largo de varios lustros.

En definitiva, este trabajo desarrolla un diálogo polémico con Trías en torno al carácter genético del *cerco hermético* en su pensamiento, y lo hace desde la ineludible percepción producida en un neófito de la filosofía por su humilde lectura de una docena de obras de nuestro autor.

Consecuentemente, el trabajo adopta una estructura dialógica: los dos primeros capítulos dan la palabra a Trías para exponer la reflexión que le condujo hasta su nueva concepción del *límite*. El tercer capítulo plantea la tesis de este trabajo e inicia la controversia mediante el

contraste entre dos convicciones compulsivas: la confesa de nuestro autor en torno a la función desempeñada por el *límite* en su investigación filosófica y la que había embargado al respecto el ánimo del osado autor de esa tesis.

El turno en los siguientes tres capítulos le corresponde al *cercos hermético* mismo, al cual se le da ocasión de hacer oír su inesperada y enigmática voz, cuya audición inconfundible le guía a Trías en la exploración sucesiva de la ética, de la estética y de lo simbólico (sagrado).

Nuevamente, es cortesía dialógica dar un turno a nuestro autor para que reconsidere su postura a la luz de los descubrimientos paulatinos realizados bajo la influencia de esa voz: es el capítulo séptimo, luminoso momento en el que Trías acomete una acerada crítica contra la modernidad por su empeño en erradicar de la esfera racional el *cercos hermético* en tanto que ámbito de lo sagrado, al tiempo que se reencuentra con ese *cercos* y su fundamental importancia en la historia humana.

El diálogo entra en una cordial fase de mutua aproximación y acuerdo en el capítulo octavo, en el que nuestro autor parece enmendar la convicción mantenida por lustros, mientras que el autor de la tesis aventura un diagnóstico con el que intenta atisbar la etiología de lo sucedido. Después, nuevamente toma la voz Trías para hacer justicia al *cercos hermético* y dejar constancia de su función primordial en la filosofía de la historia y de la religión desarrollada en su obra *La edad del espíritu*.

Con todo ello, el trabajo alcanza sólo a situarse ante el *cercos hermético* sin haber podido penetrar apenas en la compleja naturaleza que le atribuye nuestro autor. Por ello, finalmente se dedica un décimo capítulo a recoger unos apuntes sobre lo que podría constituir una investigación de doctorado en relación con la ambigua y heterogénea "ontología" que parece atribuirle Trías; investigación que se manifiesta ahora como conveniencia previa a un análisis de la "trascendencia del *límite*", entendida esta frase genitiva en un doble sentido, objetivo y subjetivo: como análisis del desbordamiento del *límite* por aquello que está más allá de él (el *cercos hermético*), y como evaluación de la importancia respecto a éste del *límite* mismo.

No puede concluirse esta presentación sin hacer referencia al estilo bimembre adoptado en la titulación de los apartados del trabajo. En la mayoría de éstos, el lector encontrará dos

frases en aposición, la primera de las cuales tiene evidentes referentes bíblicos, entretanto que la segunda se ciñe al tema específico del texto.

La razón de este artificio estilístico es triple y se enraíza en la obra misma de Trías. En efecto, en varias de sus obras nuestro autor adopta como estilo de titulación ése al que aquí se trata de emular, tomando como referente para la primera frase de la aposición titular, por ejemplo, el lenguaje estructural de las sinfonías musicales o el lenguaje de los viajes marítimos.

Por otra parte, una obra fundamental de la *filosofía del límite*, esto es, *La edad del espíritu*, es una reivindicación apasionada del lenguaje simbólico como expresión de eso sagrado que se aloja en el *cerco hermético*. El recurso al simbolismo en los títulos de este trabajo es una adhesión a esa reivindicación, así como un reconocimiento del enorme valor expresivo que posee ese lenguaje y de su gran capacidad sugerente.

En tercer lugar, Trías mismo acude en varias de sus obras a la utilización de referentes religiosos y, en particular, a los bíblicos, como modo idóneo para exponer sus planteamientos respecto a lo *hermético*. Por tanto, consideramos que no se traiciona su espíritu con nuestro recurso a elementos bíblicos que ya forman parte inseparable del lenguaje simbólico de la cultura occidental.

En definitiva, la titulación bímembre apunta a un paralelismo de profundas resonancias entre el recorrido que se realiza de la mano de nuestro autor y el discurso de la historia veterotestamentaria, según irá evidenciándose a lo largo de la exposición.

Con todo ello, el propósito esencial es rendir un sencillo homenaje a Eugenio Trías, en reconocimiento de la profundidad, rigor y honestidad que apreciamos en su exploración filosófica.

Madrid, mayo de 2015.

LA PRESENCIA DE UNA AUSENCIA

LO HERMÉTICO EN LA FILOSOFÍA DE EUGENIO TRÍAS

1 GÉNESIS¹

Una creación metódica

1.1 La palabra creadora (Un nuevo *logos* metafísico)

La construcción filosófica que Eugenio Trías Sagnier bautizó como “filosofía del límite”² se cimienta con gran probabilidad en su temprana reacción ante la constatación del desprestigio que la metafísica tenía entre sus coetáneos. En su primer libro, *La filosofía y su sombra*, publicado en 1969 a la edad de veintisiete años, refleja el rechazo de los ámbitos científicos y filosóficos hacia la metafísica debido a las “relaciones promiscuas” con objetos imaginarios tales como el Ser o la Nada, los cuales propician un uso abusivo y ambiguo del lenguaje y conducen a la generación de monstruos lingüísticos sin sentido, aunque dotados de un cierto magnetismo mágico.

El estado de postración académica de la metafísica era consecuencia de la descalificación justificada por las inconsistencias que le eran atribuidas: la transgresión de las reglas de formación de enunciados significativos, la carencia de base empírica o el uso de expresiones polivalentes sin sentido. Ante este estado de opinión, en el que se afirmaba –de forma tácita o explícita- el sinsentido e irracionalidad del discurso metafísico, Trías alza su voz

¹ Libro bíblico que trata de los orígenes, función que este primer capítulo realiza también respecto a la obra de Eugenio Trías.

² La acuñación de esta denominación para su filosofía obedece a una mirada retrospectiva muy posterior a su origen (cf. *La razón fronteriza*, p. 13).

para denunciar la actitud de esos críticos que “renuncian a conocer o que desprecian lo que ignoran”³.

Después de dar a luz a unas ciencias pujantes –reflexiona Trías-, la filosofía parecía estar mortalmente herida por la carencia de alguna función relevante, presente o futura, que le fuera propia, al margen del lugar subsidiario respecto a esas ciencias al que había sido destinada como simple método analítico. Por ello, se preguntaba si aún podría alzarse la filosofía como un saber sobre los primeros principios, los fundamentos.

Frente a esa racionalidad técnico-científica que pretendía ser la única legítima, Trías afirma con rotundidad que no hay respuesta unívoca a la pregunta por el significado de términos como “irracionalidad” o “sinsentido” ya que las ciencias humanas actuales han descubierto coherencia y racionalidad en las instituciones y mitos de las sociedades primitivas, en las religiones y en las mitologías (áreas del pensamiento humano consideradas como las más refractarias a la razón), en las que se ha encontrado una lógica inmanente: una “teológica” que presidía los panteones de los antiguos pueblos indoeuropeos, y una “mito-lógica” subyacente a la cultura de los pueblos americanos precolombinos.

En consecuencia, Trías se pregunta si hay razones suficientes para negar el carácter racional a esas “mitologías” de la cultura occidental que conforman los *sistemas metafísicos*, respecto a los cuales propone un análisis que se beneficie del uso de las mismas herramientas que han permitido a las ciencias colonizar esos otros sectores aparentemente impenetrables a la indagación de la razón.

Reconoce Trías que la labor de análisis en el campo de la metafísica -y de la filosofía en general- ha caído en tres grandes excesos: el empirista (cuya tarea se centra en trazar la cronología de los textos y en parafrasearlos o comentarlos); el historicista (que somete el análisis esencialmente a categorías previas tales como *evolución y desarrollo, síntesis e influencia*, entre otros), y el exceso clasificatorio (empeñado en distribuir las etiquetas de una pluralidad de *ismos* como lo son *idealismo, racionalismo, materialismo* y similares). En contraste con ello, propone adoptar el que denomina “método de abstracción” que,

³ Trías, Eugenio, *La filosofía y su sombra*. Barcelona: Ed. Seix Barral – Biblioteca breve – CC.HH., 1969 (p. 9).

apoyándose en el empleado por Leach⁴ para el análisis etnográfico, permitiría descubrir la estructura subyacente a los diversos discursos filosóficos y agruparlos de suerte que, como resultado, se evidenciaría las sucesivas transformaciones del pensamiento filosófico.

La filosofía y su sombra es un elocuente ejercicio de nuestro autor en la aplicación de ese “método de abstracción”, pero su contenido general es muy distante del correspondiente al presente trabajo, razón por la que sería impropio aquí su reseña o recensión, por breve que fuese.

No obstante, es totalmente pertinente a la tesis principal que se expondrá y defenderá en este texto la referencia a la hipótesis principal de Trías en la obra citada, la cual puede sintetizarse así: ninguna filosofía se limita a producir un cierto tipo de pensamiento que se reconoce como correspondiente a un texto o grupo de textos, sino que produce de forma inconsciente una problemática y una estructura en la que se articula un conjunto de opciones interrelacionadas, entre las cuales una es elevada al nivel consciente en detrimento de las restantes, las cuales quedan inhibidas y afloran a la conciencia sólo como referencia negativa, como *sombra* de la elegida. Por ello –añade Trías-, la filosofía se halla relacionada sobre todo con el reverso de lo que enuncia, reverso que articula de modo totalmente inconsciente⁵.

Ese mecanismo de elección-inhibición es el que este texto sostiene como tesis en relación con el surgimiento mismo de la “filosofía del límite”, la cual fue intuita por Trías una década y media después de publicar *La filosofía y su sombra*, y desarrollada a lo largo de los tres lustros siguientes.

Esa primera intuición surge con su obra *Filosofía del futuro* en la que, desde su pódico introductorio, Trías se enfrenta con un hecho que entendía como amenaza grave para la pervivencia de la especie humana, amenaza que se concretaba en una triple revelación apocalíptica: la existencia de un límite absoluto al crecimiento económico; la de un límite absoluto a la guerra que, en su versión nuclear, se avizoraba como potencialmente total y

⁴ Edmund Ronald Leach (1910-1989), ingeniero británico que destacó en el campo de la antropología social a la que aplicó el método estructuralista de Claude Lévi-Strauss.

⁵ Cf. *La filosofía y su sombra*, p. 28.

final y, en tercer lugar, la evidencia de límites físicos infranqueables para el ser humano (de los que menciona, como ejemplo, la velocidad de la luz en el vacío)⁶.

Esta triple amenaza fue percibida como una triple “revelación de la nada”⁷ –según expresión de Trías- y le situó frente al *límite* como realidad ineludible y barrera insuperable (aún no como idea filosófica⁸) y ante el bloqueo filosófico que todo ello suponía para la continuidad de una reflexión sobre “conceptos sin futuro”. Esa nada abrumadora propiciaba la aparición de toda una serie de fenómenos que nuestro autor compendia así: el retorno de ciertas expectativas religiosas orientadas hacia un eventual salvador trasmundano, la tendencia al cultivo de lo mágico, la apertura a los irracionalismos y a los mensajes de salvación secularizados o humanistas, la acentuación del individualismo radical y de la soledad, y la quiebra del progreso y la pérdida de referencias utópicas. Todo ello enmarcado en una crisis de valores, de fundamentos y de finalidades para la existencia humana.

En tal coyuntura, ante ese *factum*, Trías se propuso formular una propuesta de síntesis que fuese capaz de llevar al ser humano al fondo y raíz de su ser. Para ello, parte del recuerdo de las obsesiones de su infancia surgidas al hilo del paso del tiempo y de la experiencia de la muerte, así como de la insatisfacción que le dejaron las inapelables respuestas fundamentadas en el Dios revelado por el texto bíblico, cuya comprensión llegaba filtrada por la interpretación eclesiástica infalible de un “catolicismo contrarreformista”⁹.

En contraste con esa experiencia de su infancia, Trías recuerda su proceso personal de un yo que duda y se autoafirma, guiado por el espíritu de la crítica humanista a la exclusividad de esa interpretación, crítica que promovió la confrontación libre del lector con el texto sagrado al igual que la filosofía impulsó esa actitud ante el *texto de la naturaleza*, ante las cosas observables y cognoscibles. Este cuestionamiento radical de todo lo dado y revelado,

⁶ Estos temas reaparecen en una obra posterior, *Los límites del mundo* (1985), en donde escribe en relación con la tarea filosófica: “Se trata de formarse un concepto filosófico acerca de la época que nos corresponde, la *época de la posguerra*. Nuestra filosofía sólo puede ser, en primera aproximación, filosofía de la posguerra; a ésta le es dado pensar ese *límite último*, ese absoluto de la guerra (porque en la próxima habría aniquilación ya que el potencial bélico es tal que no habría vencedores ni vencidos, sino exterminio global), que en caso de sobrevenir quita espacio a la guerra misma y a la humanidad” (pp. 265-266).

⁷ Trías, Eugenio, *Filosofía del futuro*. Barcelona: Ed. Ariel, 1983 (p. 10).

⁸ El alumbramiento de la idea filosófica basada en el concepto *límite* se produce en la obra *Los límites del mundo*, publicada dos años después de *Filosofía del futuro*.

⁹ Cf. *Filosofía del futuro*, p. 15.

que posteriormente alumbraría la filosofía moderna desde la afirmación de un *ego cogito* (sujeto que, al pensar, se afirma como ser), es el proceso que en épocas posteriores en las que ya ha declinado la modernidad, se repite de alguna forma en algún momento de la vida del que hace filosofía, según Trías confiesa que sucedió en la suya propia.

Ese itinerario lleva a nuestro autor a concebir la filosofía como un esfuerzo por recrear en la edad adulta, edad de la razón, los interrogantes primigenios ante los enigmas de la existencia humana¹⁰, con el fin de afrontarlos resueltamente en busca de respuestas racionales, las cuales sólo lograrían serlo si, a su vez, fuesen virtualmente interrogativas, abiertas a nuevas soluciones, a variaciones¹¹ sobre los mismos temas en el futuro.

Y en esa recreación de los interrogantes fundamentales y de las respuestas a ellos, Trías se enfrenta con la citada revelación triple de la nada y del *límite*, el cual se convierte en el concepto e idea directriz de toda su “filosofía del límite”, según él mismo subraya en la nota introductoria de su obra *La aventura filosófica*:

Cada filósofo tiene una sola idea. La mía está expuesta en *Los límites del mundo*: la idea misma de límite y frontera. Todo lo que he ido meditando antes de ese libro fue una preparación, un ensayo orientado hacia esa idea (que sólo en ese libro logré formular). Ahora me toca administrar y colonizar lo allí descubierto¹².

Doce años después de estas palabras, al publicar la segunda edición de *Los límites del mundo*¹³, en el extenso prólogo escrito para la nueva edición, el propio autor confiesa el “estado de gracia” en el que dio a luz esa obra y recuerda la excitación del descubrimiento: “este libro es de especial significación porque fue en él donde expuse una *idea* filosófica que fuí desarrollando en obras posteriores: la idea de *ser del límite*, que conlleva una concepción de la condición humana como condición fronteriza”. Idea que tuvo su *Génesis*, su “¡eureka, lo

¹⁰ Afirma Trías: “El hombre se humaniza cuando el niño adquiere lenguaje y formula esos interrogantes fundamentales” (cf. *Filosofía del futuro*, p. 17).

¹¹ Es en *Filosofía del futuro* donde Eugenio Trías alumbra ya el principio físico y ontológico que denominó “principio de variación”, que posee gran relevancia en la construcción de la *filosofía del límite*.

¹² Trías, Eugenio, *La aventura filosófica*. Madrid: Ed. Mondadori, 1988 (p.1).

¹³ Trías, Eugenio, *Los límites del mundo*. Barcelona: Ed. Destino, 2000 (p. 13). La primera publicación de esta obra se realizó en 1985.

encontré!”, en la frase *somos los límites del mundo*, en la que encontró expresada su propia condición; dar a luz esa conciencia fue su gran descubrimiento, afirma Trías¹⁴.

¡Sea la luz! Y la luz fue...

Ya solamente restaba hacer de la idea palabra audible, convertir la intuición en indagación y ahormar ésta con rigor discursivo para asegurar la legitimidad de la nueva criatura filosófica que preñaba la mente de nuestro autor. ¿Habría de ser una creación *ex nihilo* o preexistía algún ADN, código básico, capaz de regir la gestación?

1.2 De la vaciedad caótica al mundo ordenado (El método)

Cuando Eugenio Trías escribió *Los límites del mundo*, obra que él mismo consideró fundamental en lo que luego calificó como su aventura filosófica¹⁵, era consciente de la existencia de una reacción contra la obsesión por la metodología –el “metodologismo” peyorativamente entendido- en el quehacer filosófico, artístico o científico, fruto de lo cual era una cierta anarquía o antimétodo. Es obvio que el método no es un fin en sí mismo sino un medio, pero esto lo es de forma indispensable en su literalidad, es decir, como *camino* que conduce a un lugar, cuyo alcance justifica todo el recorrido.

Era convicción de nuestro autor que la filosofía moderna es metódica y crítica en tanto en cuanto hace anteceder la cuestión de los alcances y límites del conocimiento a todo uso de éste en el terreno metafísico. Frente a la posición realista, dogmática –que efectúa la elucidación gnoseológica una vez que ha afirmado previamente que el ser antecede al conocer-, la filosofía moderna es crítica en razón de que, antes de decir qué sea el ser, se pregunta respecto a la posibilidad de ese decir, en un proceso de indagación del conocer y del decir sobre sí mismos. Proceso que busca trazar, en primer lugar y desde dentro, los límites de ese conocer y decir, indicando el *cercos* gnoseológico o lingüístico más allá de cual se incurre necesariamente en antinomias y paralogismos, o en proposiciones lingüísticas carentes de

¹⁴ Cf. *Los límites del mundo*, pp. 13 y 24.

¹⁵ Aunque Trías acuña esta expresión para su obra *La aventura filosófica*, en su nota introductoria deja constancia de que el inicio real de esa aventura se sitúa en *Los límites del mundo*, libro que había visto la luz tres años antes, en 1985.

sentido. Proceso que luego buscará trazar los límites del mundo -el *cercos* más allá del cual nada puede decirse ni saberse-, con lo cual se completa el conjunto de indagaciones que constituyen una “epistemología crítica”¹⁶, verdadera primera etapa del método filosófico.

Para nuestro autor, ya no era posible librarse del método más que atravesándolo, sólo con y desde él puede irse más allá del método mismo; ya no se podía hacer filosofía primera (o filosofía, en general) sin tener en cuenta la tradición moderna del método que, inaugurada por Descartes, había sido llevada a su perfección por Kant, Hegel, Schopenhauer, Wittgenstein y Heidegger¹⁷.

En consecuencia, al acometer la nueva tarea filosófica, Trías sostiene que la verdadera metafísica es metódica y, recogiendo la herencia de esos patriarcas del pensamiento moderno, perfila un recorrido específico para la reflexión metafísica, cuya primera etapa consiste en lograr la definición del *cercos* o *mundo* de lo comprensible y decible, conducente a determinar los *límites del mundo de la representación*. Situado frente a estos límites, el sujeto del método¹⁸ aún siente la necesidad de prolongar su búsqueda en un paradójico intento de indagar sobre lo que está más allá de ellos, si es que en alguna manera fuera posible: es la pulsión metafísica.

Por ello, nuestro autor se pregunta acerca de la posibilidad de abrir el *cercos* para acceder, a través de alguna experiencia específica, a eso que trasciende. Baste en este momento anticipar que Trías responde afirmando la existencia de una forma de acceso que, en sus primeros textos¹⁹, identificaba con el hecho o suceso estético -esto es, con la obra de arte-, aunque situado ya en la atalaya de *Los límites del mundo* (1985), confiesa honestamente haber llegado a comprender que es la vía ética el mejor acceso a la metafísica.

¹⁶ Cf. *Los límites del mundo*, p. 49.

¹⁷ Después de ellos, todo método debe despejar inexcusablemente estas cuestiones como elementos constitutivos: la definición de un criterio primero de verdad (que acaba siendo siempre, con todas sus variantes, el *ego cogito-sum* cartesiano), la constitución de un *sujeto* actuante desde el cual trazar el recorrido metódico y verificar la experiencia, una especificación de las etapas del itinerario hacia el conocimiento y, finalmente, la determinación del punto final de la andadura metódica, esto es, el límite o frontera de todo lo que puede ser experimentado, la línea que circunscribe el *cercos* de lo que puede ser conocido, comprendido o expresado, es decir, el límite del sentido.

¹⁸ Eugenio Trías utiliza con gran frecuencia la expresión *sujeto del método*, con la que realmente se refiere a sí mismo.

¹⁹ Anteriormente a *Los límites del mundo*, Eugenio Trías había publicado ya más de una docena de libros.

La razón de este singular viraje se encuentra en que la obra de arte es solamente un modo con el que la metafísica logra exponerse, *decirse* y *desplegarse*, mientras que el acceso más propio a lo metafísico tiene realmente lugar a través del hecho moral; éste es el que marca lo que el hombre *fronterizo* tiene de específico: su existir en el límite mismo que diferencia y articula simultáneamente dos mundos, el físico y el metafísico²⁰. Por tanto, el *acceso* a lo que *trasciende esos límites* es una aventura ética: es la segunda etapa del método filosófico, el cual aún habrá de completarse con dos singladuras adicionales en las que *la trascendencia se despliega en la inmanencia*.

Sintetizando todo ese recorrido metódico con una mirada retrospectiva, Trías escribe lo siguiente:

En las tres obras anteriores²¹ se mostró la viabilidad de un acceso a una ontología fundamentada en la concepción del ser como límite o frontera. Fueron un triple discurso del método en el que, de modo fenomenológico, el *sujeto* fronterizo iba recorriendo diversos territorios de experiencia. Ahora se trata de recorrer el modo en que lo accesible, el ser, se despliega en el marco de los tres cercos: el del aparecer, el fronterizo y el hermético; despliegue *lógico* en tanto en cuanto va mostrando el *logos* que corresponde a cada cerco: el *logos* sensible inmanente al aparecer, tal cual queda formalizado en las artes; el *logos* conceptual inmanente al límite o frontera, tal cual queda formalizado en una nueva ontología; el *logos* referido a lo *encerrado en sí*, lo inconcebible, el enigma, el cerco hermético, tal cual se insinúa en el ámbito al que dan forma y sentido las religiones positivas²².

Empero estas palabras, aun siendo muy elocuentes respecto a la trayectoria filosófica de su autor, suponen una visión fuertemente diacrónica que conducen de modo muy prematuro a conceptos y propuestas que todavía deben ser introducidos de forma sistemática en este texto. Por esta razón, hemos de volver sobre los últimos pasos para recorrer el trayecto con andadura metódica, guiados de la mano de su sujeto.

A todo acompañante en ese camino, advierte Trías de la dificultad que presenta su filosofía, no tanto por su lenguaje cuanto por lo insólito de la idea, por la dificultad de comprender la síntesis que propone de los conceptos *ser* y *límite*. Reconoce que la idea de

²⁰ Cf. *Los límites del mundo*, p. 71.

²¹ Se refiere a *Filosofía del futuro* (1983), *Los límites del mundo* (1985) y *La aventura filosófica* (1988).

²² Trías, Eugenio, *Lógica del límite*. Barcelona: Ed. Destino, 1991 (pp. 30-31).

límite es antigua como la filosofía misma²³, pero considera que su filosofía aporta algo novedoso²⁴: la idea de *ser del límite* (del *ser* concebido como *ser del límite*) y la remisión a este horizonte ontológico de todas las cuestiones de la filosofía primera²⁵ (relativas a la *verdad* y al *fundamento*).

Se impone, pues, la necesidad de peregrinar por ese anunciado camino lleno de dificultades, iniciar un *Éxodo* con la voluntad de cruzar el inhóspito desierto sinaítico y alcanzar la tierra prometida de una ontología y de una filosofía renovadas, divisible ya desde la Transjordania, desde el *límite*, como un más allá aún de él.

²³ No obstante, el punto práctico del que Trías arranca su reflexión sobre este concepto es la noción heredada de la modernidad en su versión más característica: el criticismo kantiano y su radicalización, a partir del llamado “giro lingüístico”, por parte de Wittgenstein (cf. *Pensar la religión*, p. 19).

²⁴ Cf. *Los límites del mundo*, p. 18.

²⁵ En el Prólogo a la segunda edición de *Los límites del mundo*, el autor se lamenta de que esta obra fuese la que le hizo merecedor del San Benito de “metafísico”, pese a lo cual constata que el libro fue muy apreciado por escultores, poetas, artistas, psicoanalistas y otros profesionales de la cultura.

2 ÉXODO²⁶

Desde las limitaciones al hallazgo del *límite*

2.1 Una esclavitud originaria (El límite gnoseológico interno)

Antes de que el sujeto del método pueda cruzar el primer umbral del recorrido hacia lo que conforma su entorno, debe responderse –según ya ha indicado Trías- la pregunta relativa a los límites de su propio conocimiento, determinados *en y desde* sí mismo, desde una capacidad que se considera finita y limitada.

Nuestro autor recoge la objeción de Hegel inherente a la formulación misma de esta pregunta: ¿cómo se puede conocer un límite si no es desde más allá de él mismo? Determinar los límites del conocimiento significaría *de facto* haberlos rebasado, con lo cual o bien la empresa se contradice en sí misma, o bien se ha anulado la premisa de que el conocimiento es finito y limitado. Por esta razón, Hegel entiende que el conocimiento está ya instalado en lo infinito, donde no hay límite, ni condición ni frontera al saber, viniendo a ser éste ya un saber absoluto, el cual se hace manifiesto en esa conciencia finita e itinerante que es el ser humano, un aparecer aquí y ahora del *Ser*, el *ahí* que el Ser se da como revelación y presencia, como investidura mundanal.

Situado aún en este umbral, Trías simplemente hace notar la existencia de diversas variantes del método desarrolladas a lo largo de la modernidad para dar respuesta a esa cuestión, y remite para su revisión a las obras de Kant (*Crítica de la razón pura*), Hegel (*Fenomenología del espíritu*), Schopenhauer (*El mundo como voluntad y representación*), Wittgenstein (*Tractatus*), y Heidegger (*Ser y tiempo*)²⁷.

²⁶ Libro bíblico que narra la esclavitud originaria que limitaba a los hebreos, así como el camino (*métodos*) que recorrió en busca de una tierra de promisión desconocida, más allá del desierto y del Jordán: Éxodo que es símbolo del recorrido realizado por el sujeto metódico en su indagación filosófica.

²⁷ Cf. *Los límites del mundo*, p.50.

Nuestro autor recibe la herencia de esos “patriarcas” de la modernidad sin entrar a discutir sus diversas propuestas y zanja la cuestión haciendo notar que, en todo caso, el *ego cogito/sum* es siempre la piedra angular de todo el edificio metódico, ya sea éste el trascendental kantiano, el dialéctico hegeliano, el fenomenológico husserliano, el analítico-existencial, el hermenéutico, el estructurado, o el lógico-lingüístico. *Eso que soy (ego cogito/sum)* es la pauta interna desde la cual puede el sujeto del método medir la limitación de su saber, o la distancia entre lo que sabe y lo que es, entre sus certidumbres y lo verdadero, viéndose cada vez arrastrado más allá de sus convicciones hasta un lugar que rebasa sus certidumbres²⁸.

Ese *ego cogito/sum* es la condición propia del sujeto del método, lastre radical, esclavitud originaria que limitará el alcance de su indagación metódica. Pero ello no es óbice para que, saliendo de sí mismo, cruzando el mar Rojo, inicie el camino hacia el mundo entorno para explorarlo hasta donde su condición le permita llegar.

2.2 Un desierto inabarcable (El límite gnoseológico externo)

Según lo ya expuesto, al escribir *Filosofía del futuro*, Eugenio Trías se había dado de bruces contra la triple revelación apocalíptica de la nada y había intuido la radicalidad de los límites que el entorno imponía al ser humano, individual y colectivamente considerado. Sin embargo, será en *Los límites del mundo* donde se enfrente con toda honestidad a esa realidad.

En efecto, mediada ya esa obra, al iniciar la reflexión sobre lo que denomina la “desintegración del núcleo epistemológico del par sujeto-objeto”²⁹, nuestro autor centra su atención sobre la teoría de la Relatividad einsteniana cuya premisa epistemológica consiste – según la comprensión de Trías- en que todos los objetos del universo interactúan unos con otros, razón por la que deben determinarse en radical e intrínseca comunidad, de forma que

²⁸ Cf. *Los límites del mundo*, pp. 46 y 55.

²⁹ Este apartado de *Los límites del mundo* forma parte del capítulo titulado *Cerco*, el cual contiene una treintena de páginas que Eugenio Trías dedica a lo que él mismo consideró (cf. prólogo a la segunda edición, p. 17) su única incursión en el campo de la filosofía de la ciencia, necesariamente breve porque entendía que su cultivo riguroso le habría exigido un conocimiento más profundo de las ciencias de la naturaleza.

no hay partícula libre de la cual pueda especificarse algún movimiento absoluto. El único absoluto retenido en la Relatividad es el que especifica el límite mismo de toda velocidad, la velocidad de la luz en el vacío, un límite que da al universo un carácter cerrado, es decir, *finito*. Curiosamente –añade Trías- ese *absoluto* aparece como *límite, verdadero límite del cerco físico*, lo cual obliga a destruir las nociones físicas de espacio y tiempo absolutos, al tiempo que especifica el carácter limitado, cercado y radicalmente finito de un mundo, el físico, que no tiene ya por marco de referencia coordenadas absolutas que remitan a un Sujeto Trascendental³⁰.

En consecuencia, la idea misma de sujeto trascendental kantiana queda subvertida por la genialidad einsteniana: no hay ningún sujeto trascendental único y absoluto; hay una pululación de múltiples sujetos, y la sustancia física misma es plural, lo cual exige una modificación radical de los planteamientos epistemológicos. Objeto y sujeto aparecen, desde Einstein, radicalmente dislocados respecto a cómo eran pensados en la teoría clásica, en la física newtoniana y en la filosofía kantiana.

Es cierto que el ser humano puede enunciar lo que constituye el cerco físico, trazando los límites inherentes a su conocimiento del mismo; es sujeto activo de conocimiento, capaz de proponer modelos para hacer comprensible lo físico. Pero, a medida que penetra en los arcanos de la física, pone coto a su propia pretensión desmesurada de llenar las lagunas de sentido con conceptos vacíos que, sin embargo, suelen considerarse absolutos del discurso (el espacio, el tiempo, magnitudes *infinitas* que se convierten en finitas). Y también se pone coto a la propensión al establecimiento de un límite último donde no lo hay (el átomo), así como a la fabulación acerca de infinitos donde probablemente hay límites que definen un cerco (el universo infinito tan debatido).

Así pues, la finitud aparece ante Trías como idea reguladora para pensar la naturaleza misma, la cual presenta por todas partes magnitudes de finitud insuperable, dando con ello una *dimensión interna* al propio universo físico, lo que nuestro autor denomina “cerco”. A medida que se ahonda críticamente en el mundo físico, el ser humano se encuentra con *cercos de finitud* que introducen, en sus propios paradigmas teóricos, paradojas ante las

³⁰ Cf. *Los límites del mundo*, pp. 204-206.

cuales la ciencia balbucea, como sucede con la singularidad que la finitud del universo sitúa en su origen mismo, dejando a la razón paralizada ante el límite de una fracción inimaginablemente ínfima de su primer segundo de existencia, más allá del cual le es imposible penetrar. Tanto la indagación de la historia del cosmos como la del mundo subatómico parece dejarnos –concluye Trías- con el rastro de un límite que, a su vez, desaparece: ¡el límite sería, radicalmente pensado, límite-que-desaparece!³¹

Por todo ello, nuestro autor deja constancia aquí, un tanto abrumado, de ese nuevo obstáculo que el ser humano se encuentra en su recorrido metódico hacia el conocimiento: “el avance del conocimiento significa siempre una cierta *humillación* de la propensión prepotente y antropocéntrica del hombre y añade límites rigurosos, cadenas de necesidad, al destino humano”³².

Es esta frustrante experiencia a la que Trías dedicó la mayor parte de su siguiente obra, *La aventura filosófica* (1988), con la que inviste de lenguaje propiamente filosófico –y en la que desarrolla- el hallazgo de un segundo límite, el que impone a todo aquel que intenta desentrañar el mundo ese entorno exterior físico, el cual se presenta como finito, limitado y limitante, verdadero desierto sinaítico y barrera aparentemente infranqueable.

2.3 Caminos en el desierto (Un recorrido fenomenológico)

En la última obra mencionada, *La aventura filosófica*, nuestro autor cede la palabra al sujeto del método filosófico³³ –que intentará determinar el contenido de *lo que aparece*- y traza un itinerario para esa aventura siguiendo un hilo conductor fenomenológico: el libro es una fenomenología de la experiencia del *límite*, previo al posible desarrollo posterior de una lógica del límite.

Al comienzo hay cierta *aparición* de la que inicialmente sólo puede afirmarse lo siguiente: *algo (=x) aparece*; el punto de partida es esta *aparición* que se da, se muestra, se

³¹ Cf. *Los límites del mundo*, pp. 231-233.

³² *Ibidem*, p. 214.

³³ Verdadero avatar de sí mismo, según ya se ha indicado.

revela. Ante ella, en primer lugar, el sujeto del método, protagonista de la aventura reflexiva, filosófica, acoge esa aparición en el pensamiento o lenguaje (*logos*) que le caracteriza y define, al que nuestro autor denomina *lugar de acogida*.

La indagación subsiguiente trata de determinar ese lugar, así como las formas de recoger esa aparición. En cuanto a lo primero, el sujeto da a su *pensar-decir* (el *logos*³⁴ que él posee o que le posee a él) el estatuto de lugar en el que acoge lo que aparece y en el que toma figura su aparición, la *figura lingüística* que permite *describirla*. El pensar-decir (*logos*) es el lugar donde aparición y figura se engarzan, y cree sobre todo que hay un espacio lógico-lingüístico que posibilita las configuraciones (proposiciones, juicios) que enlazan, según ciertas reglas, las figuras que “pintan” lo que se muestra o aparece³⁵.

No sorprende el hecho de que nuestro autor despache en cuatro páginas escasas lo relativo a ese primer límite, el intrínseco al sujeto del método, puesto que en el libro anterior ya había remitido a los “patriarcas” del pensamiento moderno para su análisis y debate, según ya se ha expuesto. Por esta razón, su interés se vuelca inmediata y abruptamente en el segundo paso del método, la *re-flexión* (en repliegue metódico) sobre lo que se aparece o expone ante el sujeto y sobre el ámbito de exposición o *mundo*. La pregunta que ha de dirigir el rumbo reflexivo será pues: ¿qué es ese *algo* (=x) que *se expone* en ese *mundo*? El objetivo al avanzar por ese camino metódico será ahora el logro de un progresivo despeje de la incógnita “x”, de eso que aparece ante el sujeto.

2.4 El *maná* (¿Qué es esto?)³⁶

Al enfrentarse a lo que se manifiesta ante el sujeto metódico y experimental, éste no cree poder decir qué sea la *cosa-en-sí* que aparece y, además, el sujeto concibe ese ámbito del aparecer en su unidad, como ámbito que acoge todo, que acoge también *lo que puede*

³⁴ Eugenio Trías ha procurado acuñar una terminología filosófica propiamente española y mantiene de modo muy sistemático y consistente su uso a lo largo de sus diversos libros, reiterando incansablemente los términos y sus sinónimos o equivalencias prácticamente en cada ocasión que un término aparece. Uno de esos casos es la equivalencia sistemática entre *logos* y *pensar-decir*. En el Anexo final de este trabajo se puede encontrar la definición técnico-filosófica de alguno de los principales términos acuñados por Trías.

³⁵ Cf. *La aventura filosófica*, pp. 19-22.

³⁶ El término “maná” es literalmente en hebreo la expresión de esta pregunta, y aquí refiere la pregunta del sujeto metódico respecto a la *cosa-en-sí*.

aparecer, sin que le sea dado desentrañar lo que se encierra en esa expresión, el poder-aparecer, lo posible.

Entonces, se pregunta si hay un lugar desde el cual pueda distinguir lo que *puede* de lo que *de ningún modo puede aparecer* ni representarse en figuras. Para responder a esta pregunta necesita buscar las reglas de enlace de las figuras lingüísticas, cuyo hallazgo quizás le dará la pauta para diferenciar lo que *puede aparecer* y lo que *no puede* porque rebasa plenamente el *límite y la frontera* del ámbito de *exposición* y se sitúa más allá de lo que puede ser pensado o dicho.

Todo intento de presentar figuras y configuraciones más allá de la frontera lógico-lingüística inevitablemente produce proposiciones sin sentido, que escapan a las condiciones de ajuste determinadas por el principio de disciplina del pensar-decir (*logos*), que establece el régimen del sentido frente al *cerco metafísico* de los enunciados faltos de sentido³⁷.

De este modo, el sujeto del método se torna escéptico a toda posible metafísica, aunque no lo aplica a su propio escepticismo y se afinsa en ese supuesto logro de su reflexión, seguro y con buena conciencia. Buena conciencia que Trías califica como “activa” y a la que critica porque quiere transformar el mundo –una vez que lo ha librado de patrañas metafísicas³⁸–, motivado por la tarea práctica de la reforma social y por un lema según el cual lo importante no es interpretar el mundo sino transformarlo (como proponía Karl Marx).

Frente a esta postura que disuelve todo problema metafísico y suprime la metafísica como ciencia capaz de despejar la desesperación escéptica, frente al último aforismo del *Tractatus* wittgensteiniano (“de lo que no se puede hablar, se debe callar”), Trías afirma que este mismo imperativo, lejos de reducir a nada eso sobre lo cual se debe callar, no hace sino preservarlo, dando noticia de ello a través de ese mismo imperativo.

El sujeto metódico se da cuenta de que *lo que aparece* y lo *lógico* (lo formado en el pensar-decir) se halla presionado por *algo (=x)* indecible que incide sobre ese límite, sobre el

³⁷ Un enunciado metafísico no presenta la regla de verificación o falsación, regla pragmática de su activación como conducta y, por tanto, puede ser verdadero y falso a la vez o, más bien, no hay forma de discernir su criterio de ajuste o desajuste.

³⁸ Trías se remite aquí a Hegel y Feuerbach.

propio sujeto y sobre el *logos* (pensar-decir); reconoce que la *cosa-en-sí* le está vedada, le es incognoscible, no puede ser acogida ni figurada (representada) en su conciencia lógico-lingüística metódica y disciplinada, sólo pueden serlo sus modos de aparecer en forma de estados. Queda prohibida la pregunta por el *qué* y sólo es posible la indagación del *cómo* sobre la *cosa-en-sí*, la cual es tan sólo detectable como ausencia que presiona o como vacío silencioso que, sin embargo, invade con su imperiosa *presencia-ausencia*³⁹.

Y ese silencio de la *cosa-en-sí* que parece enmudecerle, lejos de poner fin al itinerario reflexivo, al método, sirve para excitar la búsqueda porque ese silencio parece custodiar algo *encerrado-en-sí y secreto*, envolviendo al sujeto del método con su *presencia-ausencia*. El cerco de lo *nouménico* sólo puede ser pensado negativamente, como falta o ausencia relativa al aparecer; se trazan de él, acaso, unas figuras vacías que se entrelazan en el vacío, en un *blanco sobre blanco*, como en el cuadro de Malévich⁴⁰.

Nuestro autor ironiza contra la filosofía escéptica y contra la empirista que –al igual que Sócrates– se afana por dejar al margen las *cosas del cielo* para fijarse en los asuntos de la vida común, y en los usos correctos de nombres, definiciones y proposiciones lingüísticas, frente al sujeto y filósofo metafísico que se ocupa por lo que excede el límite del lenguaje y del mundo, ese “mundo vacío” para el que Trías acuña el término *sinmundo*.

Desde esa constatación fenomenológica, el sujeto del método puede ya asignar un límite al mundo a partir de ese referente negativo y puede consignar lo imposible como el cerco de lo *nouménico*, que sugiere una dualidad de ámbitos y, tal vez, de mundos, articulados y escindidos simultáneamente por aquel límite⁴¹. Con ello ha puesto la base para poder fijar el límite entre el acá y el allá, entre lo físico y lo metafísico, entre el mundo y lo que lo desborda.

³⁹ Cf. *La aventura filosófica*, pp. 25-28.

⁴⁰ “Todo el arte moderno se halla polarizado por ese imperioso asedio del límite del pensar-decir, límite absoluto del mundo y su lenguaje”, afirma Trías.

⁴¹ Trías expresa aquí su crítica al radical fenomenismo de la “conciencia activa” hegeliana, y a la “conciencia trascendental” husserliana, que luchan en favor de un único mundo existente, forzando que “el todo, lo absoluto” se manifieste y se revele.

2.5 El Jordán y la Tierra Prometida (El límite y su trascendencia)

Hasta aquí, las páginas de *La aventura filosófica* han identificado la *cosa-en-sí* con lo que está más allá del mundo físico cognoscible por el sujeto; sin embargo, cuando Trías ha recorrido ya un tercio de esa aventura, sorprende al lector con una representación gráfica⁴² que es un verdadero mapa cartográfico de los territorios que está explorando con el que descubre unos horizontes inesperados.

Ya muy precozmente, el autor ha escrito unas palabras que anticipan una posible sorpresa para el lector acerca de lo *nouménico* o lo metafísico:

El sujeto del método sabe que sea cual sea el estatuto de ese cerco de lo *nouménico*, sea la *cosa-en-sí* o sea lo *encerrado-en-sí* (*lo místico*), sea *nonsense*, silencio, vacío, blanco sobre blanco o puro absurdo, debe referirse a esa topología *irreal* si quiere trazar el límite con este mundo o ámbito de la aparición, figuración y configuración⁴³.

Se apuntan dos frases como realidades distintas, la *cosa-en-sí* por un lado y lo *encerrado-en-sí* (*lo místico*) por otro, las cuales, no obstante su mutua diferenciación, responden a un mismo concepto unificador muy utilizado ya en la obra anterior (*Los límites del mundo*): el *cerco hermético*, núcleo fundamental respecto al cual gira la tesis y desarrollo de este trabajo.

La citada representación gráfica refleja un “cerco hermético (I)” y un “cerco hermético (II)”. Este segundo es el más profundo -el inaccesible- entre los tres “subcercos” que constituyen el ámbito del aparecer, subyacente al histórico-hermenéutico y al estrictamente físico. Por otra parte, el “cerco hermético (I)” es el que Trías denomina en el citado gráfico: “morada de Zeus”.

La gran complejidad del “cerco hermético” en el pensamiento de Trías, la multiplicidad de las denominaciones con las que se refiere a él, la ambigüedad o heterogeneidad de su ontología peculiar y su “funcionalidad” en la *filosofía del límite* son los temas que ocuparán la mayor parte de estas páginas, razón por la que en este punto se considera suficiente, aunque

⁴² Cf. *La aventura filosófica*, p. 118.

⁴³ *Ibidem*, p. 32.

necesaria, una breve clarificación de su doble identidad. Para ello, baste seguir la experiencia relatada por el sujeto del método.

En efecto, hasta aquí la exploración metódica le ha llevado, por una parte, a la constatación del límite intrínseco de su propia capacidad gnoseológica y, por otra, a la de ese otro límite impuesto por la realidad física extrínseca. El explorador se encuentra con dos radicales *modos u órdenes del ser*, dos formas generales que determinan lo que hay, dividiéndolo en dos ámbitos: el *físico* u orden del ser que sucede en y desde una raíz indisponible como acontecimiento físico, y el *mundial* u orden del ser que sucede en el modo del pensar-decir-proponer.

Por otra parte, en relación con esa realidad exterior, el sujeto se ha encontrado con *lo-más-allá-del-límite* entendido como cerco de *la-cosa-en-sí* del mundo material, físico, terrenal, lo que Goethe llamó el “recinto de las Madres” en el *Fausto* –recuerda Trías-, lugar de las diosas matrices de lo vivo -que habitan la encerrada morada del subsuelo, del corazón de lo físico-, ese más allá que debe postularse como *cerco físico* que sostiene y soporta el *mundo*. El sujeto ha llegado hasta una matriz que acaso posea su propio *logos* y que, siendo el cerco de lo *hermético* en forma de *cerco físico*, es acaso también el lugar en donde ese núcleo último se revela y manifiesta como aparecer, como fenómeno originario⁴⁴.

El sujeto, pues, ha tomado conciencia de los *cercos* que le rodean de forma insuperable y que limitan radicalmente el alcance de su conocimiento; sin embargo, paradójica y sorprendentemente se ve arrastrado por una especie de pulsión metafísica que le hace preguntarse si habrá *algo-más-allá-del-límite*, algo más allá de lo físico, lo que puede denominarse propiamente *meta-físico*, y cómo será en caso de existir.

Intuye la existencia de una Tierra Prometida más allá de ese Jordán limítrofe que no cree posible vadear, anunciada como ubérrima pero temida como siniestra, y se siente impelido a avanzar -más allá de lo que *puede ser*- hacia lo que *no puede ser*, inquiriendo qué o quién podría habitar ese *otro mundo*.

⁴⁴ Cf. *La aventura filosófica*, pp. 201-202.

Por ello, Trías puede trazar en la citada representación “cartográfica” una inesperada topología de lo *hermético* a partir de la distinción de dos hemisferios, el terrestre y el celeste: el corazón de lo físico, morada encerrada en el más hondo subsuelo y habitada por las diosas matrices de la vida, y el *cielo e infierno* del Zeus más propio, habitante de un *topos ouranios*⁴⁵. Empero en este territorio el explorador queda desnortado porque su guía ha llegado a su última página: ha consumado el método de exploración filosófica, ha finalizado el recorrido de la epistemología crítica⁴⁶.

El sujeto metódico es ahora consciente de encontrarse en un territorio cercado por dos horizontes cuyo traspaso se presenta como un logro inviable: el de *la-cosa-en-sí* y el de lo *encerrado-en-sí*. Éste es su ámbito de conocimiento, el ámbito del aparecer: ¡éste es su mundo, nuestro mundo! Y esos dos *cercos* configuran su *límite*, insuperable *frontera* que viene a investir al sujeto de una característica fundamental, por cuya causa Trías se referirá a él en lo sucesivo como *el fronterizo*, habitante de la frontera por antonomasia.

Encaramado a horcajadas de ese *límite* recién alcanzado y convertido así en *fronterizo*⁴⁷, ¿habrá finalizado, con su recorrido crítico de la epistemología, todas sus posibilidades de indagación? ¿O, acaso, le cabrá aún al sujeto una segunda etapa del método que le permita divisar, desde ahí, algo de *lo-más-allá-del-límite*, la Tierra Prometida de lo *meta-físico*?

2.6 Desde el monte Nebo⁴⁸ (El cerco hermético)

Ante el hiato que aparece al finalizar la etapa metódica, nuestro autor vuelve de nuevo la mirada a Kant porque en él encuentra una posible solución de continuidad sobre la base de

⁴⁵ Cf. *La aventura filosófica*, p. 205.

⁴⁶ Cf. *Los límites del mundo*, p. 51.

⁴⁷ Para Trías el concepto *fronterizo* no se refiere al mero sujeto que toma conciencia de sus límites, sino al que, después de alcanzar éstos, adquiere su condición humana propiamente dicha escalando ese valladar hasta conseguir *alzarse* sobre su borde más alto con el objetivo de ganar una perspectiva nueva que le permita indagar lo que se oculta más allá.

⁴⁸ El monte Nebo es aquél a cuya cima Moisés ascendió para lanzar su mirada inquieta e indagadora hacia la anunciada Tierra Prometida, más allá del límite del río Jordán, al igual que el sujeto metódico se alza al *límite* para explorar *lo más allá* de él, el *cercos hermético*.

una distinción entre dos funciones del *fronterizo*: pensar y conocer⁴⁹. Por una parte, hay cosas que pueden y deben ser pensadas, aunque no haya modo de conocerlas: son realidades ante las cuales el sujeto cae en la “ilusión trascendental” kantiana, o en una sarta de sinsentidos y silencios wittgensteiniana, o en la muerte de lo que no puede ser heideggeriana, sin que parezca posible decir nada sobre ellas.

No obstante esta dificultad aparentemente insuperable, nuestro autor recuerda de nuevo a Kant, quien sostuvo a este respecto que cabe un *decir* que rebasa el *conocer*: un *decir límite acerca del límite* que se manifiesta solamente en la forma de *interrogación* radical, en las *preguntas metafísicas*. Lo que aún le cabe lícitamente al sujeto metódico es el planteamiento de preguntas fundamentales, tales como la más radical de ellas: ¿por qué entes y no más bien nada, por qué algo y no más bien ninguna cosa?

El sujeto puede formular ideas de naturaleza problemática que plantean preguntas radicales respecto al carácter de ser-y-nada, a la finitud-infinitud, al mundo externo, al fundamento último de todas las cosas, a nosotros mismos, a nuestro destino físico o metafísico, a la eventual existencia de un *ser libre* como última razón de todo. Es el *pensamiento sobre el límite*, que constituye el asunto de la filosofía primera o metafísica, crítica y metódicamente fundamentada, la cual abre la posibilidad de ser *acceso*, mediante el pensamiento, a un *segundo mundo* (“segunda naturaleza”, en términos kantianos) de realidades sobre las que la razón forma esas *ideas-problema*, las *ideas de la razón* que nuestro autor recoge como kantianas por antonomasia: el sujeto como libertad (su fundamento último), el universo como totalidad y Dios como fundamento incondicionado.

Son preguntas e ideas que carecen de respuesta unívoca porque desbordan el ámbito de lo que puede proponerse, responderse y verificarse, porque están colgadas en la frontera misma del sentido y son meros ademanes lingüísticos que intentan dar voz a lo que está *más-allá-del-límite*, de la *frontera* gnoseológica. Sin embargo, son interrogantes para los que, según afirma Trías siguiendo a Kant, es posible y lícito proponer respuestas hipotéticas, aunque nunca alcancen el carácter de conocimiento científico debido al abismo infranqueable

⁴⁹ Trías hace notar aquí la diferencia con Hegel para quien esta distinción es inaceptable porque todo lo que puede ser pensado es para él el área del conocer o saber absoluto (*Los límites del mundo*, p. 58).

que hay entre estas *ideas-límite-acerca-del-límite* y las realidades ignotas a las que hacen referencia.

Y esas respuestas, a pesar de ser hipotéticas y deficitarias, no por ello carecen de valor humano; desde luego, no son enunciados científicamente fundados, sino meramente “recta opinión” (en terminología platónica) abierta a revisión crítica. La metafísica crítica y metódica -imposible ciencia límite sobre el *límite*- es en rigor mera opinión sobre el enigma del sujeto explorador que ha llegado al *límite del cerco*, a la frontera de su mundo y del sentido, más allá del cual está lo que le excede, el *otro mundo*, en el cual no hay lugar para ningún fundamento que testifique del enigma⁵⁰.

El sujeto metódico, convertido ya en *fronterizo*, no admite la resignación ante lo limitante de la frontera, se alza a la arista cimera de ese valladar *límite* y, desde ella, salta con su mirada hacia ese *otro mundo* enigmático que presiona sobre el suyo propio con un suplemento de interrogantes, frente a los cuales formula proposiciones lingüísticas con las que expresa su intuición del enigma.

Alzado⁵¹ así al *límite*, aupado sobre él, el *fronterizo* –afirma Trías- percibe que es posible salvar el *hiato gnoseológico* y proseguir el recorrido experiencial por una nueva senda, una segunda etapa del método, instituyendo una segunda expansión del pensar-decir, del *logos*⁵². Por tanto, hemos de acompañar a nuestro autor en este nuevo episodio de su aventura filosófica, pero no antes de dejarnos sorprender por el giro copernicano que él da al concepto filosófico de *límite*, gracias al cual se abre la posibilidad de comunicación entre *lo-más-allá-del-límite* y el *fronterizo*, y se fundamenta una nueva antropología de este último.

⁵⁰ Cf. *Los límites del mundo*, pp. 58-63.

⁵¹ Trías utiliza muy frecuentemente en *Los límites del mundo* una idea muy plástica: el *fronterizo* se encuentra *alzado* sobre el borde más alto del *límite del mundo*, desde donde goza de una perspectiva que le permite intentar una indagación acerca de lo que se oculta más allá.

⁵² Cf. *Ibidem*, p. 64.

2.7 El desierto ¿valladar o portillo?⁵³ (El límite ¿Grenze o Schranke?)

Según lo expuesto en nuestro *Génesis*, en los comienzos de su obra *Los límites del mundo* (1985) Trías se encuentra, en tanto que sujeto de reflexión metódica, con el concepto de *límite* entendido como frontera de todo cuanto puede ser experimentado, línea que circunscribe el *cercos* de lo que puede ser conocido, comprendido o dicho, es decir, como límite del sentido y del mundo.

Sin embargo, formando un quiasmo perfecto⁵⁴, en las postrimerías de esa obra nuestro autor vuelve a esa visión del límite para anunciar un cambio radical. Hasta entonces, ha sido siempre “límite de” o también “límite entre” dos cosas diferentes: límite del mundo, o del ser, o del decir, o del cerco físico, o límite entre mundo y sinmundo, entre el cerco de lo que aparece y lo que lo trasciende. Ahora, el límite deja de serlo “de” o “entre” y se instituye como mero límite, es puro límite que, desde su absoluta mismidad, se despliega en un anverso y un reverso.

El profundo significado de estas últimas palabras ha de ir iluminándose en la medida en que progrese paulatinamente en los apuntes relativos a la *ontología del límite* elaborada por nuestro autor, pero su mención es aquí imprescindible para hacer notar que en ellas se anuncia una revolución conceptual que, esbozada sólo de forma incipiente en esas páginas finales de *Los límites del mundo*, recibirá su pleno desarrollo en las dos obras subsiguientes, *La aventura filosófica* (1988) y *Lógica del límite* (1991).

Tal vez sea en este último libro donde Trías, con una amplia mirada retrospectiva, haya compuesto su relato más elocuente y expreso sobre la gestación de esa revolución tomando como oportunidad una de sus críticas fundamentales a la Modernidad: la pretensión contumaz del pensamiento moderno de conseguir la absoluta revelación tanto del *cercos del aparecer* como del *cercos hermético*, disipando sus límites mutuos. Esta voluntad de anulación o superación de todo límite lleva consigo no sólo la profanación secularizadora e “ilustrada”

⁵³ El desierto del Sinaí representaba un obstáculo, un límite aparentemente insalvable para los hebreos escapados de Egipto; sin embargo, se transformó en un lugar de encuentros trascendentales con el Yahveh que habitaba en la absoluta e inaccesible trascendencia. El *límite* al que se enfrenta el sujeto metódico es también susceptible de transformación en una realidad positiva como Trías llega a comprender.

⁵⁴ Los dos enfoques sobre el límite referidos aquí se sitúan en las páginas 40 y 339-340, distantes estas últimas tan sólo 50 páginas del final de la obra, lo cual muestra la cuasi matemática simetría del quiasmo.

de todo *lo-encerrado-en-sí* (lo secreto y misterioso), sino también la expoliación absoluta del lugar donde lo *encerrado en sí* se manifiesta, que es la naturaleza, la diosa madre Tierra⁵⁵.

Frente a esta voluntad de la modernidad, en oposición a las filosofías de tendencia *apofántica*⁵⁶ (incluidas las de Kant, Wittgenstein o Heidegger), que tienden a pensar el *límite* del mundo siempre como lugar negativo, en la *Lógica del límite* se descubre un modelo de razón (*logos*) que muestra el *límite* no sólo como referencia negativa (que pone coto a lo que puede decirse y demarca eso imposible sobre lo que sólo cabe el silencio), sino como *límite* repensado en términos afirmativos, espacio afirmativo y positivo donde el *logos*⁵⁷ pone en relación, en el modo de conjunción-y-disyunción, los dos *cercos*, los ya conocidos *cercos del aparecer* y *cercos herméticos*⁵⁸.

Este giro radical en la comprensión del *límite* es de tanta trascendencia en el pensamiento de nuestro autor que hace necesario recoger aquí las precisiones que él mismo realiza sobre las dos visiones del concepto y las consecuencias filosóficas de ambas.

Comienza recordando los dos términos alemanes que emplea Hegel⁵⁹ para referirse al *límite*: *Grenze* (cuya significación es límite en sentido de frontera, límite de un territorio o posesión a los que acota), y *Schranke* (que es límite en tanto que obstáculo que se interpone ante un deseo o en un camino y que restringe la libertad o posibilidad de movimiento, es decir, límite como barrera que incita a transgredirla).

El segundo término posee un carácter negativo -afirma Trías- porque es límite que niega el querer o el encaminarse relacionado con un punto de destino, con el logro de algo que debe hacerse o que debe ser, y esto justamente mediante ese sobrepasar, o alzarse sobre, o romperse esa barrera. Ese carácter negativo queda fijado en su negatividad si se piensa

⁵⁵ Cf. *Lógica del límite*, pp. 115-116.

⁵⁶ Apofansis o apofántico son términos que Trías utiliza reiteradamente para referirse a las artes que, a diferencia de la Arquitectura o la Música (radicalmente abstractas y carentes de significación propia), buscan poner de manifiesto lo *encerrado-en-sí*, lo *hermético* de la realidad.

⁵⁷ *Logos pre-apofántico*, no nacido del silogismo sino de la “desmaterialización” de la cosa, como inspiración procedente del *cercos herméticos*, según se expondrá al tratar del *arte* como una de las manifestaciones expresivas de lo hermético.

⁵⁸ Cf. *Lógica del límite* p. 187.

⁵⁹ Menciona Trías que los toma del apartado “Doctrina del ser” integrante de la “Lógica mayor” de Hegel (cf. *Lógica del Límite*, p.329).

Schranke como límite absoluto, último, que establece la impotencia del existente (*Dasein*). Tal límite se dice que es la Muerte, el inevitable perecer del existente, el cual se reconoce así como finito.

Según nuestro autor, esta conciencia triste, aferrada al límite negativo tomado como absoluto (lo finito, la contingencia, la propia nulidad), es la que proyecta fuera de sí lo infinito como lo único real⁶⁰. Es ésta la causa por la que la metafísica ha sido una constante oscilación histórica entre esa infinitud y esa conciencia aguda de finitud que fija la Muerte como *telos* del *Dasein*, como sentido último del existente, único poder respecto al cual la conciencia finita cifra su desventura.

En definitiva, el diagnóstico de nuestro autor es que la causa profunda de todo esto se encuentra en haber olvidado la *dimensión afirmativa del límite*: la metafísica nace justamente de ese olvido o abandono del *límite* como *Grenze* (lo que simplemente acota), y se instituye en un pensar desde un *exterior sin límites ni fronteras*, o en un pensar que se reduce al cerco de lo finito (así el agnóstico y el positivista), a un mundo cuyo límite es sólo señal indicativa de lo imposible.

La consecuencia de ese proceso es que el sujeto metafísico así fundado vive desde sí mismo la experiencia de una *culpa*⁶¹, *su culpa* propia, y tiene por horizonte una muerte que es

⁶⁰ Consideramos que esta afirmación de Trías (según la cual es la conciencia de la propia finitud la que impulsa a identificar lo infinito como lo único real) es muy arriesgada e hipotética por una razón histórico-antropológica: la conclusión más lógica, fruto de la experiencia reiterada del existente, es que todo lo vivo muere, toda vida es finita. Por tanto, al existente primitivo sólo podía caberle la comprensión de que absolutamente todo es finito y no habría podido concebir lo infinito como real sino, si acaso, como esperanza o deseo, pero no como lo único real en ningún caso. Tal vez, el hombre prehistórico tendría el concepto de lo "inalterable", lo permanente, derivado de ciertos aspectos de la naturaleza (los sometidos a cambios no aparentes por obedecer a ciclos geológicos, no biológicos); pero ese concepto no parece probable que diese origen al concepto de "infinito como lo único real". Éste parece el resultado del deseo y esperanza de superar la propia finitud más que una conclusión silogística a partir de esa finitud: más relacionado con el sentimiento que con la razón, más con el sentido de la vida que con la reflexión sobre la finitud. Esta digresión sale al paso de una crítica que Trías realiza a continuación (véase nota nº 62) al judeo-cristianismo, al que atribuye la responsabilidad de esa metafísica que impulsa el abandono de la cotidianeidad finita por atender a una evanescente realidad infinita.

⁶¹ Aclara Trías que la *culpa* a la que se refiere no es el concepto cristiano eclesiástico (expresión que se refiere expresamente al concepto kierkegaardiano de "cristiandad", instituido por los Concilios desde el emperador Constantino), según el cual *culpa* y *falta* son pensados en relación con el pecado, esto es, como experiencia cuya causa es la voluntad subjetiva personal. El sentido que nuestro autor da a la *culpa* es la experiencia lógico-lingüística, o dialógica, de algo que le falta al *ser*. El *ser* es lo que está *en falta*, no el sujeto metafísico, ni el hombre, ni la persona. Por tanto, es *culpa* pensada en relación con *lo que falta* como experiencia radical

su muerte; de esta conciencia de *culpa-falta* procede el constante oscilar del pensamiento metafísico entre las categorías de lo finito y lo infinito a lo largo de la historia. En oposición a esta perspectiva metafísica, Trías afirma como intención propia el desarrollo de una *lógica del límite* que abra al pensar-decir (*logos*) una vía distinta a esa metafísica (y a su fijación abstracta) que siente esa radical y absoluta finitud como *culpa*.

Pero resta aún una precisión muy relevante para la tesis de este trabajo: la *culpa* no es tanto culpa en tanto que conciencia del sujeto relativa a eso que le falta y que anticipa como Muerte; no es tanto culpa relativa al propio fin o a lo que *a-uno-le-falta*⁶², sino la relativa a *los-que-faltan* o han fallecido y desfallecido, y reposan ya en su *fin cumplido* como *destinos cumplidos* que se sustraen a la posibilidad del habla, pero de los cuales *puede hablarse*, ya que pueden formar la materia en torno a la cual se constituye la Memoria sobre la que se construyen los lenguajes y el pensar-decir (*logos*).

Esa *culpa*, que es deuda con *los que faltan*, se salda en el pensar-decir acerca de esos que *ya-no-son* mediante la recreación hermenéutica, dándoles vida y existencia como figuras simbólicas. Es posible, por tanto, recuperar un sentido de la muerte y ese vínculo hermenéutico con los habitantes del *cerco hermético* (los muertos⁶³), que se había perdido a través del infinito abismo de la Muerte colocado por el cristianismo eclesiástico entre ellos y los vivos.

del ser finito, el cual se reconoce de forma evidente como ser mortal. Pero, aun no vinculando la *culpa-falta* al concepto cristiano de pecado, Trías afirma que esa conciencia quizás haya tenido su origen en el judaísmo y se haya consolidado con el cristianismo eclesiástico, porque la *culpa-falta* es, en su concepción, la conciencia de una deuda infinita respecto a un Acreedor (Dios Padre –muerto-) pensado como infinito. De esa conciencia de *culpa-falta* procede el constante oscilar del pensamiento metafísico entre las categorías de lo finito y lo infinito (cf. *Lógica del límite*, pp. 330-333).

⁶² Nuestro autor dedica varias páginas a exponer la génesis de esa conciencia individual de la limitación como su mal, su falta, que no existía en la antigüedad clásica. Afirma, en síntesis, que es la conjunción de la afirmación cristiana de la infinitud como determinación última del ser absoluto (del ser supremo, de Dios) y de la toma de conciencia de la propia finitud por parte del “yo” que ha despertado en la modernidad; es la conciencia surgida de la coexistencia en la modernidad de los conceptos de culpa y subjetividad, finitud e infinitud positiva. Así, lo que falta y obstruye, la muerte, debe ser pensado como frontera y obstáculo final (*Schranke*), y hasta como muros que espantan y provocan vértigo o angustia (cf. *Lógica del límite*, pp. 335-340).

⁶³ Según ya se ha mencionado, el *cerco hermético* presenta una gran ambigüedad y heterogeneidad ontológica a lo largo de las obras de Trías; aquí se identifica como el *ámbito de los muertos*, en sintonía con el cual se encuentran otras designaciones de igual referente significativo: *ámbito de los infinitamente muertos* o de los *destinos cumplidos*.

De este modo, repensado el *límite* de modo afirmativo, positivo, es posible restablecer la comunicación entre el *cercos del aparecer* (el de los vivos) y el *cercos hermético*, evitando que el primero se desplome en la mera inmanencia y que el segundo se convierta en un espacio cada vez más depurado e irreal, reducido finalmente a un resto ético-moral o a un espacio justiciero.

El *límite afirmativo y positivo* abre la posibilidad misma de una real comunicación entre esos dos *cercos*, es decir, de comunicación entre el *fronterizo* y *lo-más-allá-del-límite*; comunicación ahora ya bidireccional y no el mero planteamiento de interrogaciones metafísicas (las *ideas-problemáticas* kantianas) por parte de un sujeto explorador convertido en *fronterizo* al alzarse sobre el *límite* alcanzado con su reflexión metódica.

2.8 El yermo patrio⁶⁴ (El ser del límite)

El giro copernicano de Trías le condujo, pues, a ganar para la filosofía contemporánea el concepto el *límite* como portillo en vez de barrera, como línea que tan sólo acota el *más-acá* del *cercos del aparecer* respecto al *más-allá* del *cercos hermético*, línea que es *disyunción-y-conjunción*, que *diferencia-y-articula*, que *separa-y-comunica*.

Pero ese giro fue solamente el primer momento en el ulterior desarrollo de un nuevo concepto de *límite*, de cuyo progreso nuestro autor va dando explícita noticia al lector. Así, con una nueva mirada retrospectiva, escribe en *La lógica del límite* (1991):

En *Filosofía del futuro* -1983- se enunció el principio de variación, pero no se acertó a darle su genuino fundamento ontológico, que es el *limes*. En *Los límites del mundo* -1985- se

⁶⁴ El desierto del Sinaí, lejos de ser un obstáculo insalvable en el camino a ese más allá de la Tierra Prometida, vino a convertirse en espacio habitable en el que Yahveh transformó a una caterva de esclavos en un pueblo con la identidad más singular de la historia probablemente. Deuteronomio 32,10 lo describe con estas hermosas palabras: "Lo encontró en tierra desértica, en yermo de soledad, lo rodeó, lo atendió, lo cuidó como a la niña de sus ojos". Según textos proféticos como Oseas 2.14, el Sinaí fue la tierra yerma de vida pero plena del Viviente en el que Yahveh e Israel vivieron sus desposorios, lugar de los más dulces momentos de comunicación. En su peregrinar por el *cercos fronterizo*, Trías acaba encontrando la esencia del *ser* en el *límite* mismo, descubriendo al fin lo que el *ser es en cuanto ser*.

determinó el *límite* como horizonte gnoseológico, ético, estético, pero no se llegó a pensar que ese *límite* era *ser*⁶⁵.

En *Los límites del mundo* se determinó la noción del *límite*, pero todavía no se acertó a pensar radicalmente como *ser*. Sólo en *La aventura filosófica* se pudo introducir esa conexión entre *ser* y *límite*⁶⁶.

Lo que fundamenta el variarse o re-crearse dialógico es, precisamente, ese *limes* que aquí se piensa como gozne o bisagra y como *ser en tanto que ser*⁶⁷.

Por tanto, el último estadio evolutivo mencionado no se desarrolló hasta *La lógica del límite*, no obstante lo cual ya había sido esbozado tres años antes en *La aventura filosófica* - 1988-, donde reconoce que, hasta ese momento, el *límite* o zona fronteriza le había parecido un resto resultante de los dos *cercos* que une y separa, el *del aparecer y el hermético*. Pero en ese punto de la indagación filosófica –constata Trías-, se inició otro giro radical en la perspectiva y método en cuanto a la concepción del *límite*: contrariamente a ser el *límite* un resto, es precisamente la existencia de ese *gozne, bisagra o límite*⁶⁸ la que hace viable la aparición de dos zonas, el ámbito de lo que se muestra y el de lo que se oculta, que tienen en el *límite* su condición de posibilidad, su razón de ser y fundamento⁶⁹. De este modo, entre esos dos primeros *cercos* se manifiesta un tercer cerco genuino, con entidad propia, el *cerco fronterizo*⁷⁰.

Y, retomando el hilo de ese incipiente nuevo giro, es precisamente en las postreras páginas de *La aventura filosófica* donde nuestro autor acomete lo que llama “Ensayo de una lógica del límite”, que se constituyó en el germen de su obra inmediatamente posterior, *Lógica del límite*. En ese boceto o ensayo previo trata de instituir un saber firme –*episteme*–

⁶⁵ Trías, Eugenio, *Lógica del límite* (nota a pie de p. 222).

⁶⁶ Cf. *Lógica del límite* (nota a pie de página 401).

⁶⁷ *Ibidem* (nota a pie de página 223).

⁶⁸ Trías acuña en *La aventura filosófica* los dos términos *gozne* y *bisagra* como sinónimos de *límite*; la función de ellos es matizar uno de los aspectos del *límite*: el carácter de disyunción-conjunción simultáneas que posee en relación con los *cercos del aparecer y el hermético* entre los cuales se traza.

⁶⁹ Cf. *La aventura filosófica*, p. 81.

⁷⁰ En *La aventura filosófica*, aparece ya la consideración del *límite* como *cerco fronterizo*, pero aún es concebido como una línea abisagrada que articula los dos *cercos* previamente analizados (el del aparecer y el hermético). Habrá que aguardar hasta la obra siguiente, *Lógica del límite*, para encontrar que el *cerco fronterizo* gana “espesor” y se ensancha hasta constituir un tercer ámbito, aquel en el que se aloja el *ser* y el sujeto del método convertido en *fronterizo* por su *alzado* a la atalaya del *límite*.

que despeje todo escepticismo respecto al objeto o fin que se persigue con él, ese objeto que Aristóteles definió como *ciencia del ser en cuanto ser*, cuya dificultad señaló él mismo al afirmar que *el ser se dice de muchas maneras*, lo cual le convierte en un objeto que no es unívoco sino equívoco. La dificultad de esa *episteme* que se busca (ontología o metafísica) fue también planteada por Platón al indicar que el *ser* se predica de todos los entes, ya estén en *repose* o en *movimiento*, pero que es distinto de ellos.

Por esta razón, muchas filosofías han inferido de ese carácter no unívoco de la palabra *ser* la falta de sentido de toda pretensión de saber acerca de lo que designa y han deducido una conclusión escéptica, mientras que otras han especulado con esa equivocidad del ser de tipo dialéctico⁷¹. Trías se sitúa críticamente respecto a ambas posturas y, ante la aporía del ser (que es presupuesto en todos los entes, pero que es *otro* en relación con ellos), afirma que el ser es, *en tanto que ser*, el *gozne o límite*, el cual hace posible simultáneamente esa *fundación o presuposición* del ente y su mismo *desbordarse y excederse*.

En coherencia con ello, afirma que la filosofía debería centrarse en el *límite como tal*⁷²: éste sería su objeto genuino, antes incluso que el *ser* concebido como lo que desborda el ente. Por esta razón, al enfrentarse con el reto de buscar un principio originario que permita fundamentar de modo firme un saber sobre el *ser*, se propone construirlo como una lógica (un pensar-decir) sobre el *límite del ser en tanto que ser*, el cual hace posible el doble *desbordarse* de ente-y-ser, esto es, del *cercos del aparecer* y del *cercos encerrado en sí*⁷³ o, dicho de otro modo, del ámbito de lo que se puede *pensar-decir* y el del *ser*. Por ello –concluye Trías–, su

⁷¹ En particular, el autor dedica más de una docena de páginas de *La aventura filosófica* (313-327) a los dos modos históricos principales en que el pensar-decir (*logos*) se ha enfrentado con el ser, a saber, la *lógica de la sustancia* del mundo antiguo (en el que la infinitud del ser prevalecía sobre lo subjetivo) y la *lógica de la subjetividad* del mundo moderno occidental; desvaríos históricos que han oscilado entre el postulado de un infinito trascendente y la asunción del infinito inmanente de la subjetividad. Por ello, Trías propone abrir un espacio en el que tenga sentido recrear tanto lo que se menciona con el término “sustancia” como con el término “sujeto”: el espacio mismo del *límite*, el cual abre el exceso de la cosa o del ser y la inmanencia del pensar-decir del sujeto.

⁷² Afirma Trías que, frente a los movimientos filosóficos que arrumbaron la metafísica por considerar vanos los conceptos como ser, nada, entre otros, el objeto de la filosofía no es la ciencia y sus métodos, ni el esqueleto sintáctico del lenguaje; la filosofía tampoco es reductible a una ética ni a una estética, sino que es *filosofía primera* o, en otro caso, no es nada. Y concluye que el objeto de esta filosofía primera no es el ser en tanto que ser, sino el *límite en tanto que límite* (cf. *La aventura filosófica*, pp. 338-339).

⁷³ En estas páginas, lo *encerrado en sí* se identifica con la *cosa*, según manifiesta de forma expresa el autor en el texto y esquema gráfico de la página 328 de *La aventura filosófica*. Según ya se ha indicado (y se amplía en el capítulo décimo), el *cercos hermético* es un ámbito de alcance muy variado, heterogéneo y ambiguo.

futura lógica del límite habría de orientarse al desarrollo de una *ontología* de la *diferencia* o del *entre dos*⁷⁴.

En este punto, el sujeto del método se detiene a recapitular el largo camino recorrido hasta aquí y siente que, al fin, puede reflexionar sobre ese *supuesto algo (=x)* al que hacía referencia la incógnita inicial. Lo que aparece es el *ser* en sus distintos modos de mostrarse, el cual no se agota en la aparición sino que se subsume en el *cerco fronterizo*, el cual hace posible a la vez el aparecer y el replegarse: el *supuesto algo (=x)* o *ser en tanto que ser* es el *límite* mismo, *frontera*, *gozne*, es la cópula que articula-y-diferencia lo que aparece y lo que se repliega en sí.

Y esta cópula, el *ser* que es *límite*, se aloja en el *logos*, pensar-decir: es el lugar mismo del *logos*. Como tal *ser* es un *verbo*⁷⁵ que se *conjug*a de distintos modos, cada uno de los cuales es un modo de determinarse el *ser*, una categoría: lo que es, lo que quiere ser, lo que debe ser y lo que puede ser. El sujeto realiza esta cuádruple conjugación verbal o re-flexión sobre aquel *supuesto algo (=x)*, el *ser*, y también sobre ese lugar, el *logos*, pensar-decir, que hace posible esos distintos modos de mostrarse *lo que es*.

En definitiva, el sujeto del método ha logrado despejar la incógnita que encerraba la aparición: la “x” se despeja como el *ser*, pero éste se aloja en el *cerco fronterizo*, *límite* o *gozne*, que es cópula entre lo que aparece y lo que se repliega en sí⁷⁶.

A partir de aquí, el sujeto comprende la necesidad de un cambio de método -que la formulación de una *lógica del límite* requiere ineludiblemente- ya que el utilizado en la indagación anterior (en todas sus obras anteriores) sólo ha permitido llegar a este punto

⁷⁴ Cf. *La aventura filosófica*, pp. 289-293.

⁷⁵ Es esencial para introducirse en la ontología de Trías el tener permanentemente presente que, en su pensamiento, el *ser* no tiene carácter sustantivo sino verbal; no se refiere a un sustrato o sustancia subyacente a todo lo existente, sino al hecho que podríamos expresar mejor con la ecuación *ser= estar siendo*. Esta idea, en palabras de nuestro autor, se sintetiza así: “El *ser* es puro suceder y existencia pura en razón de su fundamento y fin. En el ámbito del espacio-luz, se abandonan todas las expresiones negativas de la ontología y metafísica tradicional, expresiones desgarradas tales como [...] todo ese aparato categorial tradicional que construye ficciones conceptuales fantasmales y teratológicas del Absoluto, Idea absoluta, Sustancia o Mónada absoluta, incluso Ser diferenciado del ente, todo un universo de indigencia trágica” (cf. *Los límites del mundo*, p. 321). Y añade: “Este libro dice qué es el *ser*, puro suceder de sucesos [...] El *ser* es, en su estructura misma, un insistente *volver*. El término *ser* debe pensarse como un *suced*er que *vuelve*: un insistente *volver a suceder*” (cf. *Los límites del mundo*, pp. 387 y 389).

⁷⁶ Cf. *La aventura filosófica*, p. 333.

conclusivo de la filosofía. El nuevo método habría de permitir una reflexión inmanente del *logos* (pensar-decir) sobre sí; debería tomar distintas medidas de sí mismo al ir expandiendo sus propias dimensiones en esferas en las que pudiera ir proyectándose con un desarrollo progresivo en espiral, de forma que el *límite* se diría de distintas maneras en cada una de esas esferas.

Evidentemente, el recorrido de la lógica del límite presupone un avance fenomenológico previo a través de las dimensiones en que el mundo se ofrece a la experiencia del sujeto: la gnoseológica, la ética, la estética o la política; pero el recorrido de aquella lógica es distinto del propio sujeto en su confrontación empírica con el mundo y con sus límites ya que se refiere a la exploración del espacio mismo en que se realiza la reflexión.

Consecuentemente, Trías reelabora y completa el esquema metodológico seguido en obras anteriores, ordenándolo en cuatro etapas –tantas como esferas del *límite*- para poder acometer el desarrollo de esa lógica: 1) en la esfera fenomenológica, el *límite* se presenta como *límite del mundo*, es decir, como *cercos fronterizo* entre el *cercos de lo que aparece* y el *cercos de lo encerrado en sí*, mostrando lo que hay dentro y lo que queda fuera; 2) en la esfera ontológica, la incógnita (=x) se despeja de otro modo y el *límite* es pensado como *gozne* entre el pensar-decir y el *ser*, quedando determinado como *límite del ser*; 3) en la esfera topológica, el límite es *límite en sí* como tal; 4) finalmente, en la cuarta etapa, la esfera filosófica, el *límite* es *límite de todo*, esfera ésta última en la que se replegarían de forma conclusiva todas las anteriores⁷⁷.

Con este planteamiento, nuestro autor está llegando a las últimas páginas de *La aventura filosófica* en la que ha revisitado las propuestas de su obra anterior, recorriendo de nuevo las tres primeras etapas metódicas citadas (la fenomenológica, la ontológica y la topológica⁷⁸) de forma muy sistemática. Sin embargo, este repaso del camino ya antes recorrido no es una reiteración ociosa sino una revisión profunda que da a luz nada menos

⁷⁷ Cf. *La aventura filosófica*, pp. 342-357.

⁷⁸ En *Los límites del mundo*, después del recorrido fenomenológico que lleva al sujeto metódico a recorrer su mundo hasta sus límites, Trías había desarrollado ya su *proposición ontológica*, magníficamente enunciada en setenta y cinco puntos (pp. 285-296), así como su “*proposición topológica*”, estructurada en treinta y cuatro puntos (pp. 357-365).

que una nueva ontología, la *ontología del límite*, en la que por vez primera identifica el *límite* como asiento del *ser*, según ya ha quedado expuesto aquí.

Pero antes de finalizar *La aventura filosófica*, aún resta otra novedad y queda lugar para unos apuntes respecto a la cuarta etapa añadida ahora al método, la correspondiente al decir el *límite* como *límite de todo*.

En estos apuntes se deja entrever la *proposición filosófica* según la cual *todo es límite*, *todo* está fecundado por el *límite* y el *límite es límite del todo*. Esta proposición expresa la síntesis entre la idea de *todo* y la idea de *límite*, recogiendo la herencia de Spinoza, Hegel y otros, pero evitando la síntesis de *absoluto e infinito* en la idea filosófica de *lo absolutamente infinito*. Reconoce Trías que toma de Kant la idea de límite, pero promueve la síntesis de *límite y totalidad*, de la cual resulta la idea de un *todo* abierto que jamás se abrocha en círculo en la *identidad* de lo unívoco ni se difumina en la *pura contradicción* de lo equívoco, un *todo* que *en tanto que todo* enuncia el *ser* siempre mismo y diferente de sí mismo.

Es una totalidad que se *re-crea* mediante el devenir de sus propias *variaciones*⁷⁹, en cada una de las cuales está el *todo* enteramente, entendiendo además que no es *Todo Entero* ya que siempre se postula un excedente de sí, un lugar vacío en el que se produce esa síntesis.

El *Todo* es el conjunto resultante de la articulación de las *variaciones* que se van recreando⁸⁰; el *Todo* no se determina de modo conclusivo en una *variación*, sino que cada una

⁷⁹ El alumbramiento de esta metáfora se encuentra ya en la obra publicada en 1983, *Filosofía del futuro*; dice en ella que la variación musical no es una forma compositiva sin más, sino la forma en la cual, en esencia, se resuelven todas las otras formas compositivas, que serían modalidades de ese principio general en la música occidental, al menos: las variaciones son líneas melódicas que guardan entre sí *aires de familia*, si bien cada variación mantiene una singularidad propia. Todas las artes se rigen por el *principio general de variación* a través de células compositivas de diseño tales como repeticiones, simetrías, etc., que consiguen la síntesis sensible de la unidad orgánica de lo Uno y lo Diverso en la obra. Una variación musical buena produce la sensación de que el *tema* mismo se va formando y enriqueciendo con nuevas determinaciones, desplegando su *esencia* a medida que varía: el propio *tema* se crea y recrea en cada variación. Ese ser siempre lo mismo y siempre diferente es lo que Trías llama *recreación* y sólo aquello que consigue ser siempre lo mismo y siempre diferente es lo propiamente singular. Pero lo *mismo* no significa *idéntico o igual*: la *mismidad* se corresponde con el *conjunto del singular universalizado en recreaciones*. Sobre este trasfondo, nuestro autor concluye: “el *ser* se manifiesta como fenómeno, el cual es el *singular sensible en devenir*” (cf. *Filosofía del futuro*, pp. 43-46).

⁸⁰ Trías aclara que la figura de las *variaciones* es simplemente un apoyo didáctico que utiliza para tratar de hacer más accesible una idea filosófica difícil de comprender (la síntesis del *límite* y el *Todo*), cuyo desarrollo había de ser la tarea de una obra posterior. La figura sensible que le parece como la más capaz de lograrlo es la idea musical de las “variaciones” (cf. *La aventura filosófica*, pp. 382-383).

de éstas presupone el *Todo abierto*, el conjunto orgánico de las *variaciones*, el todo de la pieza musical que no concluye; pero *Todo* está expuesto y patente en cada *variación*. Ese conjunto orgánico sólo puede producirse en razón de su presentación en *variaciones* singulares y en relación con un *espacio musical vacío* que permite la creación de una nueva *variación*. Cada *variación* es radicalmente *singular y diferencial* respecto a las demás, pero la síntesis paradójica del conjunto de ellas forma el *Todo* concreto nunca acabado.

Asistido por esa imagen musical didáctica, el lector puede penetrar más claramente en el significado de estas palabras con las que se aproximan ya los compases finales de *La aventura filosófica*:

El *límite* se dice de un todo variacional, coral, que insiste en la diferencia, diferencia en su mismidad, singularidad en su universalidad, concreción en su *totalidad*, azar en su necesidad, instantaneidad en su persistencia, medida en su inmensidad, límite en su carácter absoluto; a lo absolutamente infinito (Spinoza, Leibniz, Hegel, Fichte, Nietzsche) se contraponen, al fin, lo absolutamente limitado o el *límite* que se dice de todo, de lo absoluto, pues él mismo es, en tanto que *límite*, el verdadero absoluto⁸¹.

Finalizada esta larga singladura⁸², en sintonía con el trasfondo musical del que ha tomado la metáfora didáctica de las variaciones, nuestro autor había de embarcarse en la composición de una monumental obra sinfónica, el ya anunciado desarrollo de una *lógica del límite* que, con esta misma expresión como título, “estrenó” en 1991⁸³.

Baste ahora mencionar que, tras el preludio, el autor mismo describe las varias composiciones que van a integrar esa *Lógica del límite*⁸⁴: una primera sinfonía, calificada

⁸¹ Trías, Eugenio, *La aventura filosófica* (p. 384).

⁸² Con una intención muy plástica, Trías estructura *La aventura filosófica* como una navegación cuyas etapas denomina “singladuras” (y no capítulos): catorce en total.

⁸³ En *Lógica del límite*, Trías adopta una nomenclatura muy plástica (ya empleada anteriormente en *Los límites del mundo*) para estructurar sus contenidos, agrupándolos no por capítulos, sino en formas musicales: un preludio; una primera sinfonía (“Estética del límite”) con dos movimientos (“Las artes fronterizas” y “Las artes apofánticas”); una segunda sinfonía (“Los vivos y los muertos”) con cuatro movimientos (“Volver a Platón”, “La anunciación”, “El limes” y “El cerco hermético”), cerrando con un epílogo al modo literario (¡al fin!) tradicional.

⁸⁴ Trías presenta un cuadro sinóptico en el que relaciona con precisión biunívoca las distintas partes del libro (sinfonías), el ámbito de exploración filosófica que cubre cada una y el área del saber que se constituye con los resultados de cada exploración (cf. *Lógica del límite*, nota a pie de página 28).

como “lógica sensible”, mediante la que se explora fenomenológicamente desde el *límite* el *cerco del aparecer o mundo* y se alumbra una nueva *estética*. Ésta propone un nuevo criterio lógico en el análisis, caracterización e interrelaciones internas en el *sistema de las artes*, recorriendo primero las *artes fronterizas* (arquitectura y música) y luego las *artes apofánticas* (escultura, pintura y artes del lenguaje). Por su parte, la segunda sinfonía es una exploración del *cerco fronterizo* en la que se investiga el *límite* como condición misma del *ser*, produciendo una genuina *ontología del límite*.

Y es este punto exactamente el que toma como base de partida este trabajo para formular una tesis a cuya defensa se dedica el resto de sus páginas. En relación con el planteamiento de nuestra tesis, se considera que la apretada síntesis expuesta hasta aquí es una introducción necesaria y suficiente a los métodos, terminología, conceptos y propuestas filosóficas de Trías en relación con “su idea filosófica”. Por esta razón, no sería procedente incorporar aquí una descripción sistemática de esa *ontología del límite* ya que supondría un *excursus* respecto al meollo de la tesis, a la que no añadiría aspectos relevantes y, sin embargo, restaría a su desarrollo una parte significativa del necesariamente limitado espacio de este trabajo. Obviamente, esto no obsta para la inclusión de ciertos aspectos de esa *ontología* en los pasajes en los que sea pertinente.

3 LA TESIS

3.1 El becerro de oro (La *idea filosófica* de Trías)

Es necesario volver a la segunda sinfonía de *Lógica del límite* para subrayar lo que es probablemente el mejor exponente del punto nuclear de la construcción filosófica de Trías, el que nuestro autor ha destacado de forma rotunda y reiterada como su “idea filosófica” por antonomasia: el alumbramiento del concepto del *límite* como *ser en tanto que ser*.

Nuestro autor es consciente de que el concepto de *límite* es tan antiguo como la misma filosofía y que se ha insistido en él con especial acento desde Descartes: *límite* del conocer o del pensar-decir en Kant, del lenguaje y del mundo en Wittgenstein, o del mundo como mundo en Heidegger⁸⁵. Sin embargo, afirma que en ninguna filosofía de las conocidas por él se le ha dado al *límite* un estatuto ontológico como él propone⁸⁶: ésta es la idea que considera su verdadera y original aportación a la filosofía, así como el fecundo venero desde el que su pensamiento se proyectó en las variadas áreas cultivadas dentro de ella.

¡Esa “idea filosófica” vino a convertirse en su adorado becerro de oro!

Una reseña sintomática –entre las varias posibles- de la convicción de Trías respecto a la absoluta centralidad del *límite* en su pensamiento es la que realiza a modo de recapitulación del contenido de su libro *Lógica del límite*:

Un motivo fundamental recorre este texto de parte a parte, introduciendo una ordenación y jerarquía en relación con otros motivos, a modo de tema que se varía y se recrea, la idea que comencé a reflexionar en *Los límites del mundo*, la idea de *límite* pensada en términos ontológicos. Este texto intenta dar sentido y palabra (*logos*) a esa idea, de ahí que constituye

⁸⁵ Nuestro autor manifiesta sin ambages que tomó inicialmente el concepto de límite a partir de la herencia de la modernidad, según sus aproximaciones más características: el criticismo de Kant y su radicalización a partir del giro lingüístico por Wittgenstein (cf. *Pensar la religión*, p. 19).

⁸⁶ Cf. *Lógica del límite*, p. 18.

una genuina *lógica del límite*. Acoplada a esa idea van trazándose los temas y motivos que dan sentido a todo el texto⁸⁷.

Al pie de este texto, nuestro autor aclara que ya en su obra *Los límites del mundo* había determinado la noción de *límite* sin haber acertado aún a pensarla radicalmente como *ser*, conexión que sólo pudo introducir en la siguiente, *La aventura filosófica*.

Empero, por su relevancia para este trabajo, interesa aún subrayar esa convicción de nuestro autor con otras de sus palabras que anticipan el sesgo que produjo en el rumbo de su filosofía: “La primera parte -de *Lógica del límite*- promueve una génesis ideal, de carácter fenomenológico, del cerco del aparecer o mundo, proyectado desde el *límite*. La segunda parte trata de destacar el límite *como límite*, como condición misma del *ser*, una exploración del *cerco fronterizo*”⁸⁸. Palabras estas en las que, por una parte, se subraya ese carácter absolutamente fontal del *límite*, entretanto que, por otra, se manifiesta una ausencia sorprendente.

En efecto, teniendo en cuenta la estructura tripartita de *cercos* que integran el esquema filosófico de Trías (el *del aparecer*, el *fronterizo* y el *hermético*), resulta llamativo y muy singular el hecho de que esta obra –uno de los hitos en su filosofía- sólo explore dos de los tres *cercos*, dejando fuera del alcance de ella la indagación sobre el *cerco hermético*, ese ámbito que representa *lo más allá del límite*, que lo excede y que escapa de su alcance.

Tal vez consciente de esa sorprendente carencia, nuestro autor parece querer justificarla dedicando las páginas finales del libro a “insinuar lo que podría ser una exploración detallada del *cerco hermético*”. Añade que esta exploración habría de ser una verdadera filosofía de la religión, una “religión dentro del límite”, cuya elaboración quedaba si acaso reservada para futuras indagaciones⁸⁹ ya que requeriría una incursión en las llamadas “religiones positivas”, cuya extensión habría de exceder la disponible en *Lógica del límite*⁹⁰.

⁸⁷ Cf. *Lógica del límite*, p. 401.

⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p. 28.

⁸⁹ Cf. *Ibidem*, nota a pie de página 28.

⁹⁰ Indica Trías que, *de facto*, tiene en preparación una obra cuyo título tentativo era “La experiencia religiosa”, y cuyo propósito era la determinación del sustrato del *logos* que encierra toda exploración

3.2 La reacción iconoclasta (Un neófito polemiza con Trías)

Es, pues, sobre este telón de fondo donde se proyecta nuestra tesis, que puede ser enunciada sintéticamente así: el elemento que ocupa el lugar absolutamente fontal y determinante en la construcción filosófica de Eugenio Trías es el cerco hermético y no el concepto de límite con su correlativo cerco fronterizo.

Con el fin de precisar el alcance de esta tesis, conviene compendiar aquí las palabras -ya citadas- con las que nuestro autor describe la génesis y trascendencia del *límite* en su obra:

“Cada filósofo tiene una sola idea. La mía está expuesta en *Los límites del mundo* (1985): la idea misma de *límite* y *frontera*. Todo lo que he ido meditando antes de ese libro fue una preparación, un ensayo orientado hacia esa idea (que sólo en ese libro logré formular). Ahora me toca administrar y colonizar lo allí descubierto” (Tomado de *La aventura filosófica*, 1988).

“En *Los límites del mundo* se determinó el *límite* como horizonte gnoseológico, ético, estético, pero no se llegó a pensar que ese *límite* era *ser*. En *Los límites del mundo* se determinó la noción del *límite*, pero todavía no se acertó a pensar radicalmente como *ser*... Sólo en *La aventura filosófica* se pudo introducir esa conexión entre *ser* y *límite*” (Tomado de *Lógica del límite*, 1991).

Basten estas citas para mostrar la trascendencia que Trías atribuía a su innovadora concepción del concepto de *límite*: éste había venido a ser el punto de apoyo arquimediano que le permitió remover los fundamentos de las distintas disciplinas filosóficas o, dicho de otro modo, el principio seminal que engendró en la matriz de su pensamiento toda una serie de nuevas criaturas filosóficas.

Sin embargo, estas citas evidencian la experiencia de tres “encuentros” sucesivos de nuestro autor con el concepto de *límite*. El primero es la mera asunción de la herencia de un concepto que había permeado la filosofía desde sus comienzos y que quedó metódica y rigurosamente planteado desde Kant: el *límite* como valladar gnoseológico más allá del cual sólo le caben al sujeto interrogantes y mera opinión. El encuentro con este concepto (que queda apuntado sólo levemente en estas citas, pero que se expuso ampliamente en 2.7)

religiosa del *cerco hermético*. Parece indudable que esa obra se corresponde con la que publicó en 1994 bajo el título *La edad del espíritu* (cf. *Lógica del límite*, notas a pie de páginas 31 y 527).

constituye para Trías solamente un punto de partida y, evidentemente, no es al que se refiere como su aportación propia a la filosofía.

El segundo encuentro es el llamado aquí *giro copernicano* (véase punto 2.7) en el que nuestro autor transforma el negativo valladar del *límite* en el positivo portillo de comunicación entre el *cercos del aparecer* y el *cercos hermético*, logrando una doble articulación de disyunción-y-conjunción entre ellos: este hallazgo es el que Trías considera como nacimiento de su *idea* filosófica fundamental. Pero es necesario recordar lo ya mostrado anteriormente en cuanto al momento de este encuentro: se produce ya finalizando *Los límites del mundo*, después de un largo diálogo del sujeto con el *cercos hermético*, que ocupa la mayor parte de las páginas de esa obra.

Por su parte, el tercer encuentro de Trías con el *límite*, el que supuso su gran innovación ontológica al identificar *límite* y *ser*, no se produciría sino tres años después con su obra *La aventura filosófica*.

A pesar de esta secuencia de encuentros, en las citas anteriores nuestro autor atribuye al *límite* el haber fecundado sus reflexiones éticas y estéticas, olvidando aparentemente que éstas ya se habían producido cuando aún no había descubierto el carácter radicalmente ontológico del *límite*, antes del momento en el que aparece, en forma aún embrionaria, su peculiar concepción del *límite*.

Por todo lo expuesto, en contraste con esta visión de Trías, **nuestra tesis sostiene que el cercos hermético es el verdadero principio seminal de la mayor parte de la construcción filosófica de Eugenio Trías, el ámbito que actúa funcionalmente como un campo de fuerzas**⁹¹

⁹¹ Se utiliza aquí como metáfora el concepto (no exento de un cierto misterio) de *campo de fuerzas*, tomado de la física, el cual hace referencia a un espacio en el que actúan fuerzas *intangibles* de un cierto tipo, cuya existencia queda denotada por su manifestación a través de los efectos cinemáticos que produce sobre los elementos físicos (materiales) que se sitúan en el radio de alcance de ese *espacio-campo*. Un ejemplo de esos *campos* es el electromagnético: una masa magnética "A" (piénsese en un imán como imagen más simple) origina que el espacio físico entorno a ella, por su simple presencia, se "cargue" con unas fuerzas potenciales (*campo magnético*), cuya existencia no se percibe hasta que otra masa magnética "B" entra en el entorno de "A", momento éste en el que esas fuerzas potenciales se manifiestan por sus efectos cinemáticos sobre "B", la cual a su vez ejerce su acción magnética sobre "A", estableciendo una "comunicación" de efectos entre ambas. Un efecto aún más sorprendente es el que se produce si "B" es, por ejemplo, una bobina de cables sin propiedades magnéticas, que se hace girar dentro del *campo magnético* de "A": el cuerpo de "B" se *impregna* del magnetismo de "A" y se *genera* en su seno corpuscular una *corriente eléctrica* (flujo de electrones), iun

generador de su pensamiento ético, estético y simbólico (histórico-religioso). Enunciado este en el que se excluye el ámbito de la ontología por la razón obvia de que ésta es una verdadera recreación de nuestro autor sobre la base de su concepción innovadora del *límite* como *ser en tanto que ser*.

Expresada de otro modo, pues, **nuestra tesis** podría enunciarse así: **el desarrollo de la filosofía de Eugenio Trías se genera a partir del encuentro sucesivo con dos ámbitos distintos y complementarios, primeramente el *cercos hermético* y luego el *límite (ser en tanto que ser)*, y no solamente a partir de este último.**

No se nos oculta la apariencia pretenciosa que tiene esta tesis, no ya sólo por suponer la negación de lo que la prestigiada figura de Trías valoró como lo germinal y cimero de su pensamiento, sino por la bisoñez filosófica de quien la plantea. No obstante, ese enunciado expresa la invasiva impresión que nuestra lectura de su obra, secuenciada cronológicamente, ha ido acreciendo imparablemente de forma paralela a la convicción de que es posible fundamentarla con argumentos suficientes e, incluso, defenderla con el propio testimonio de nuestro autor, cuya posible toma de conciencia al respecto parece traslucirse en ciertos indicios que los textos dejan entrever.

Las páginas que siguen se dedican, pues, a justificar la tesis enunciada, para lo cual se ha optado por acompañar a Trías en el recorrido de su pensamiento filosófico, siguiendo exactamente el mismo orden temático elegido por él en sus obras. Pero antes de proceder a esa andadura, se considera relevante el justificar esta opción secuencial tomada ya que ese mismo orden constituye un argumento fundamental para la defensa de la tesis.

En relación con ello, conviene atender a lo que nuestro autor mismo constata expresamente al recapitular lo que denomina “primera singladura” de su obra *La aventura filosófica*. Esta etapa ha permitido al sujeto del método pasar de decir sólo *algo (=x) aparece* a decir que también aparece el *límite o frontera* misma de ese *ámbito del aparecer o de*

efecto nuevo y diferenciado del estrictamente magnético! Expresado en términos de *filosofía del límite* se podría describir lo sucedido así: al cruzar “B” el *límite* y penetrar en el *cercos hermético* de “A” (su campo de fuerzas magnético), este campo ejerce una acción sobre “B” que constituye la verdadera *causa generadora* de esa realidad nueva que “B” experimenta como procedente de su aproximación a “A”. Un mecanismo similar es el que da lugar al desarrollo del pensamiento de Trías, en sus diversas áreas filosóficas, a partir de la aproximación y contacto del sujeto metódico con el *cercos hermético*.

exposición; a partir de ese punto, lo que aparece es el *límite del mundo* y se abre camino a una segunda singladura en la que el sujeto ha de preguntarse cómo acoge el *límite* en su pensamiento⁹².

Es decir, el sujeto se ha enfrentado primeramente con lo que aparece ante él y ha intuido que hay algo más allá del ámbito de ese aparecer, el *cercos nouménico* (de *lo-encerrado-en-sí* o de *lo místico* o del *silencioso vacío*, dice Trías literalmente), y ha concluido reconociendo que esa “x” no hacía tanto referencia a lo *nouménico* cuanto al *límite o frontera*, ante lo cual debe embarcarse en una nueva reflexión encaminada a determinar el pensar-decir que le permita darle figura y expresión en proposiciones⁹³.

Es palmario el orden en el que el sujeto conduce su indagación: comienza con el mundo entorno y obtiene de él una rica variedad de informaciones al tiempo que se plantea algunos interrogantes que le empujan inevitablemente a otro ámbito más allá de ese mundo entorno y respecto a los cuales se descubre a sí mismo incapacitado para dar respuesta. Se hace plenamente consciente entonces del *límite* en su doble faceta: el límite del mundo que aparece y el límite de las potencias indagatorias y proposicionales del sujeto mismo. No es de extrañar el orden de este proceso porque no hace otra cosa que reflejar el que registra la historia del pensamiento filosófico desde la antigüedad griega hasta la aparición del sujeto metódico de la modernidad⁹⁴.

En este sentido del *límite bifaz* y sólo en éste (aún lejano al *límite* del posterior giro copernicano y al de la revolución ontológica de Trías), nos parece que sería admisible la afirmación de nuestro autor según la cual la existencia del *límite* es la condición de posibilidad, la razón de ser y fundamento de los dos ámbitos detectados en su experiencia primordial del mundo: la del mostrarse y la del ocultarse, el *cercos del aparecer* y el *cercos hermético*⁹⁵.

Por ello, parece un claro constructo la necesidad que dice sentir nuestro autor respecto a un cambio radical de perspectiva y método para pensar el *límite* como matriz donde se

⁹² Cf. *La aventura filosófica*, p. 33.

⁹³ *Ibidem*, p. 37.

⁹⁴ El orden es el seguido ya desde la obra precedente, *Los límites del mundo*.

⁹⁵ Cf. *La aventura filosófica*, p. 81.

gestan esos dos ámbitos, contrariando así la experiencia universal de su génesis natural, según el sujeto metódico mismo ha estado exponiendo con precisión tanto en *Los límites del mundo* (1985) como en la primera parte de *La aventura filosófica* (1988). Constructo que entendemos obedece al intento realizado por Trías *a posteriori* para presentar su *idea del límite* como clave de bóveda de todo su edificio filosófico.

Contrariamente a esa clave, la aparición de las primeras piezas (la ética y la estética) de esa construcción va efectuándose al hilo del *límite bifaz tradicional* y al margen de la *idea de límite triasiana*, impulsadas aquéllas por un misterioso *diálogo* con el no menos enigmático y ambiguo *cerco hermético*, el cual acaba obligándole irresistiblemente a las indagaciones con las que nuestro autor culmina su *filosofía del límite* en obras que se habían de desarrollar aún a lo largo de toda la década de los pasados Noventa: *Lógica del límite* (1991) y, muy especialmente, *La edad del espíritu* (1994) y *Pensar la religión* (1997).

Por esta razón, el seguimiento de la aparición –en su secuencia original– de las aportaciones de Trías a las distintas áreas de la filosofía es uno de los argumentos esenciales en la sustentación de nuestra tesis.

4 EL SINAÍ COMO CUNA ÉTICA⁹⁶

Una *ausencia* con voz imperativa

4.1 Caminos en el desierto (Segunda etapa metódica: lo ético)

Un hecho que se evidencia de inmediato ante el lector de la obra de Eugenio Trías es el intenso diálogo que se entabla entre arte y filosofía desde épocas tempranas de su producción, anteriormente en todo caso a los textos en los que nace y se desarrolla su *filosofía del límite*. La razón de este maridaje la encuentra en el hecho de que la filosofía pertenece, junto con el arte y la literatura, al género *creación*; arte y filosofía difieren en sus métodos, en la diferente relación que establecen entre ideas universales y las singularidades sensibles concretas: el arte alcanza la universalidad y la *idea* sin abandonar el plano singular de lo sensible y concreto, entretanto que la filosofía se mueve de entrada en el plano *ideal* y *universal* de modo que lo singular sensible y concreto queda expresado radicalmente.

Así pues, arte y filosofía apuntan a la síntesis de singularidad y universalidad, de sensibilidad e idea, pero la producen de forma necesariamente inversa. El arte trabaja siempre sobre símbolos (signos sensibles y concretos) en los que resuenan múltiples sugerencias reflexivas y morales⁹⁷, como ya dijera Kant –según recuerda Trías-: “el arte hace pensar mucho”. De forma diferente, la filosofía trabaja directamente con las ideas de la razón,

⁹⁶ En el Sinaí, la estremecedora y tonante voz del *Invisible e Inaccesible* se torna en voz legisladora, en fuente de la normativa ética de Israel. Igualmente, será el *cerco hermético* e inaccesible el lugar desde el que una voz enigmática proporcionará al sujeto metódico el impulso ético.

⁹⁷ La explicación del modo en que el arte apunta a lo universal desde lo particular se basa en la sugerencia sobre una nueva doctrina de los universales –afirma Trías-. Primeramente, hace notar que el *símbolo artístico* surge de su emancipación respecto a la alegoría de lo moral o de lo epistemológico. Luego, constata perspicazmente que el símbolo artístico –objeto sensible singular que se da a la percepción del sujeto a través de su sensibilidad y sentimiento particulares- adquiere un valor de universalidad en virtud de la reiteración de múltiples juicios de sujetos particulares que, apreciando lo bello o sublime con su asentimiento satisfecho, convalidan ese carácter intersubjetivo de universalidad. El fundamento de ésta viene dado por el carácter abierto y de significados múltiples de la obra artística, y en ella –la universalidad- se expresa el carácter simbólico y no alegórico del arte.

elevándose hasta el orden sumamente abstracto de las ideas ontológicas en busca de la visión del devenir, de lo radicalmente singular y concreto de la vida. En definitiva, el arte ilumina un singular en el que resplandece una idea moral filosófica, entretanto que la filosofía ilumina una idea en la que resplandece la vida singular⁹⁸.

Esa concepción del arte como vía de acceso a lo metafísico queda descrita de forma muy elocuente en las páginas finales de *Lo bello y lo siniestro* al hilo de una referencia al arte barroco, del cual dice nuestro autor que fue consciente de la *res extensa* como espacio infinito, universo que tiene en el infinito su límite como dimensión de lo real oculta y subyacente tras la maraña sensible.

El barroco es una arte que prueba la falibilidad del sentido de la vista y la susceptibilidad de lo sensible a la metamorfosis, flaquezas éstas que sugieren simultáneamente, aunque de forma ambigua, la existencia de lo que trasciende lo visible, y lo hace con recursos que denotan lo invisible, lo que no está presente en la representación pero que preserva el sentido de ésta mediante distintos artificios expresivos⁹⁹. El ojo queda engañado con esos elementos mientras que la inteligencia añade lo que falta a la representación o, dicho de otro modo, la visión se pierde en el ilusionismo entretanto que el sujeto espiritual *comprende la elipsis* necesaria del artista y *suple lo que no está*. Es la razón y no la vista la que acierta a comprender el sentido oculto, la estructura profunda, así como la intención y orientación perseguidas por la representación.

En claro contraste con el arte renacentista de límites precisos (que enmarca sus representaciones en las clásicas figuras geométricas perfectas), el barroco cae en la “imperfección” de representaciones que desbordan los límites definidos y apuntan al infinito mediante composiciones *elípticas* (en el sentido de lo *elidido*) en las que el espectador debe añadir lo que falta. El arte barroco es, en definitiva, el esfuerzo titánico por sugerir lo infinito a través de lo finito, la invisible finitud a través de lo visible, fugaz e ilusorio, sintetizando así lo

⁹⁸ Cf. *Filosofía del futuro*, pp. 116-135.

⁹⁹ Tales como líneas diagonales ocultas en el trazado lineal de un cuadro, espirales en la bóveda que se expanden hacia el infinito, etc.

visible y lo invisible; el barroco dice siempre que lo presente está invadido y envuelto por lo invisible, lo finito por la infinitud¹⁰⁰.

Siguiendo a Kant, nuestro autor ve en la *imaginación creadora* la facultad de la que podrían derivarse las demás, en particular las que determinan el universo del conocimiento y el de lo moral. De acuerdo con Kant y Schiller, cree encontrar en el universo estético una documentación fáctica de la unidad y armonía de todas las facultades humanas y, por tanto, la unidad y síntesis antropológica; más aún, la unidad ontológico-vital, esa síntesis ontológica a la que todos los demás universos hacen referencia.

Consecuentemente, el arte revela una nueva relación de lo universal con lo singular, razón que fundamenta la elección de Trías en favor de la estética como método de acceso al *ser*: en el arte puede verse el vibrar mismo del *ser* singular sensible en devenir inmediatamente universal a través del eterno retorno siempre diferenciado¹⁰¹.

No obstante esta convicción de nuestro autor en relación con la estética, sin haber transcurrido un lustro desde la primera de las obras en las que la pone de manifiesto, nuestro autor realiza esta confesión en el prólogo de *Los límites del mundo*: “con anterioridad había creído que el acceso a la filosofía primera debía hacerse a través de la estética (habiéndome tomado muy en serio la idea nietzscheana de que el arte es el más transparente fenómeno de la idea ontológica); sin embargo, repentinamente descubrí que la ética era de hecho el más fidedigno pasaporte a la filosofía primera o a la ontología”¹⁰².

Por tanto, en virtud de la opción secuencial elegida para defender nuestra tesis, hemos de abandonar provisionalmente el ámbito de la estética para internarnos en el de la ética de mano de las reflexiones de Trías en la última obra citada. Para ello, hemos de retornar al punto en el que dejamos al sujeto metódico al final del capítulo segundo anterior, esto es, rodeado por las dos zonas detectadas en su experiencia primordial del mundo: la del mostrarse y la del ocultarse, el *cercos del aparecer* y el *cercos hermético*.

¹⁰⁰ Trías, Eugenio, *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona: Ed. Seix Barral, 1982 (pp. 169-171).

¹⁰¹ Cf. *Filosofía del futuro*, pp. 148-150.

¹⁰² Cf. *Los límites del mundo*, p. 16.

El sujeto metódico ha avanzado hasta el *límite del mundo*, su mundo, y está situado en la *frontera del sentido*, más allá del cual está lo que le excede, el *otro mundo*, el cual presiona sobre ese mundo suyo con un conjunto de interrogantes y decisiones lingüísticas, creencias racionales –mera recta opinión- pronunciadas desde el *límite*, con las que capta difícilmente el enigma. Solamente un “salto” haría posible salvar ese hiato gnoseológico y proseguir el recorrido experiencial del sujeto por una nueva senda, una *segunda etapa del método*, la *ética*, instituyendo una segunda expansión del pensar-decir (razón o *logos*).

4.2 Una voz desde lo inaccesible (El imperativo ético)

Después de recordar Trías que durante años había creído que el mejor acceso a la metafísica era el suceso estético, la obra de arte, ahora afirma de modo expreso: “modifico aquí este punto de vista”¹⁰³, y determina que esa segunda etapa corresponde al recorrido de lo ético¹⁰⁴. A este cambio le ha conducido la toma de conciencia de que, aunque la metafísica logra exponerse, *decirse* y *desplegarse* en la obra de arte, es en el hecho moral en el que se produce el “acceso regio” a ella -la metafísica-, porque lo específico del sujeto fronterizo que habita el *límite* entre lo físico y lo metafísico es su carácter moral.

Desde dentro del *cerco del aparecer*, algunos podrán afirmar que no hay enigma, ni pregunta ni problema que no pueda ser respondido y verificado, pero hay un *límite* y lo que está allende, lo que trasciende, presiona sobre dicho *límite*, dejando constancia de su facticidad silenciosa: es el hecho insólito (ya constatado por Kant en su segunda *Crítica*) de que ese silencio *nos habla* paradójicamente a través de una *voz* que nada dice en términos de indicación concreta y material, pero que *ordena* imperativamente: es la *voz de la ausencia* que se convierte en *ausencia imperativa* para impulsar al sujeto a la decisión y acción ética. Es una *voz* que Trías puede sólo denominar –al modo popular- como *voz interior* o *voz de la conciencia* que enuncia como *deber* aquello de lo que brota todo un mundo de juicios de valor y estimaciones éticas, las cuales se sitúan en la raíz de la praxis y acción del fronterizo. Esa *voz*

¹⁰³ Cf. *Los límites del mundo*, p. 71.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 64.

es la *pura forma vacía*¹⁰⁵ del imperativo verbal, categórica, que desde su propia mismidad le determina en su conducta.

Esta voz impulsa a dar el salto que desborda el *límite* del primer mundo hacia el *nuevo mundo*¹⁰⁶ de los valores, deberes, evaluaciones y acciones, mundo ético-trascendental, mundo del querer y del obrar, el de la razón práctica. Y lo que hace posible este amanecer ético en la voluntad es el puro deber formal e imperativo que impulsa al sujeto a dar el salto y convertirse en *fronterizo*.

Es, pues, este terreno de la ética trascendental el propio de la segunda etapa del método filosófico ya anunciada, un segundo mundo por donde la razón ha de caminar después de reconocerse a sí misma como razón práctica a partir del silencioso imperativo de una voz procedente de un sujeto situado más allá de la *frontera*, sujeto metafísico ajeno al sujeto metódico. Ese sujeto metafísico pronuncia un juicio imperativo que dice: “haz esto, obra de esta manera”, sin mayor concreción¹⁰⁷; desde más allá de la *frontera* sólo llega la primera parte de un mandato: “yo te ordeno que” y, luego, la comunicación se interrumpe.

Ese imperativo produce un sentimiento moral del deber y de la culpa¹⁰⁸ cuya expresión es la proposición ética, en la que el pensar-decir (*logos*) adopta una nueva y peculiar forma: la de un imperativo gramatical de *la voz trasfronteriza*. Empero respecto al contenido material de ese mandato fracasa toda indagación del sujeto porque, más allá del *límite*, todo es silencio y nada puede decirse. Sin embargo, es precisamente esta indeterminación la que abre cauce a la libertad del *fronterizo*, a la cual fundamenta e instituye. De este modo, lo que desde el *cerco gnoseológico* se presentaba como el *otro mundo más allá del cerco*, sin que fuera

¹⁰⁵ Esta *vaciedad* del imperativo, carencia de contenido material concreto, es el aspecto que separa radicalmente, en principio, el planteamiento de Trías respecto al kantiano que reconoce como precedente.

¹⁰⁶ Aunque será objeto de comentario más amplio posteriormente. debe hacerse notar que Trías ha adoptado un posicionamiento *inmanentista* como un *a priori* de su construcción filosófica, lo cual podría explicar alguna de las problemáticas que se evidencian en su acercamiento al *cerco hermético*. Por ello, en cuanto al *segundo mundo*, el ético, que se introduce aquí, nuestro autor se cuida de aclarar que se trata de *este mundo*, del único mundo del sujeto metódico, que ahora aparece desplegado en una doble dimensión: la gnoseológica y la ética. Lo que sucede es que se asume un mero dualismo metodológico y no doctrinal que permite hablar de primer y segundo mundo con el fin de que, en el curso del desarrollo del método, se evidencie que ambas dimensiones se refieren a lo mismo, a un mundo que es el mundo del sujeto metódico, aunque se haya abierto un cauce lingüístico a una modalidad de juicios de carácter ético plenamente diferenciada de los formulados en el cerco gnoseológico-lingüístico (cf. *Los límites del mundo*, p. 85).

¹⁰⁷ Cf. *Los límites del mundo* (pp.72-74) y *La aventura filosófica* (pp. 66 y 71).

¹⁰⁸ Recuérdese el concepto de culpa utilizado por Trías, según queda expuesto en la nota nº 61.

posible dar determinación positiva a lo que significaba esa expresión, es ese *segundo mundo* en el que se revela la nueva dimensión de lo que es el sujeto como sujeto práctico.

Por otra parte, ese sentimiento moral del deber y de la culpa que experimenta el sujeto metódico es también el hecho que, desbordando el *cercos*, da lugar al afinamiento de la metafísica. La metafísica que, desde dentro del cerco (primer mundo) sólo podía decir en el modo de interrogación y de recta opinión, halla un segundo modo de decir, el imperativo, que tiene la característica de arrancar desde un lugar externo al *límite*, de un *sujeto metafísico* (¡bien muerto y sepultado! dice Trías) incardinado *más allá de la frontera*. Y desde allí dice un “yo te ordeno que” sin que pueda oírse el verbo concreto y material al que se refiere el comienzo de la frase¹⁰⁹.

Es extraordinariamente relevante para nuestra tesis hacer constar aquí la insistencia de nuestro autor en el lugar desde el que se oye la voz imperativa, esto es, el *cercos hermético trasfronterizo* y no el *límite*. Pero es más relevante si cabe el apunte que realiza Trías –acabando ya el apartado titulado “Tránsito al segundo mundo¹¹⁰–, en el que subraya lo extraordinariamente extraño de la experiencia de *comunicación* relatada: un imperativo llega al sujeto desde un *lugar vacío allende la frontera* de su experiencia, que le es dictado por una *voz* que sorprendente y extrañamente es capaz de comunicarse con él para darle una orden sin concreción, pero que le impele a emprender y ejecutar eso indecible que no puede ser enunciado.

No menos sorprendente es para el lector –aunque no lo parezca a nuestro autor– la constatación¹¹¹ (¡y la terminología que adopta Trías para hacerla!) de que esa *voz interior* o *voz de la conciencia*, que habita en la raíz última del sujeto, llega desde el *reino de los muertos*, donde yacen los *ancestros*, *los dioses muertos*; es una voz que puede alegorizarse y personificarse como *Divinidad* y a su palabra como *voz de Dios* que ordena y manda a cumplir un cometido (como a Jonás)¹¹².

¹⁰⁹ Cf. *Los límites del mundo*, p. 83.

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 72-77.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 80.

¹¹² No sería sorprendente que el lector se estas líneas quedase perplejo y confuso ante la extraordinaria inconsistencia aparente que se percibe en la identificación del lugar del que procede la *voz imperativa ética*:

Abundando en las sorpresas que Trías nos depara respecto a su muy ambigua ubicación de la voz *imperativa*, la aproximación al suceso ético originario que realiza en *La aventura filosófica* parece retrotraerla desde ese lugar allende el *límite* al aquende del sujeto ético mismo, situando a éste con un pie a cada lado de ese *límite* en un intento por sostenerse en un imposible equilibrio¹¹³.

En definitiva, esa voz *del más allá de la frontera* (“Dios muerto o lugar del padre muerto”, apostilla Trías) no determina el decir, pero actúa como móvil del obrar y determinante de la voluntad del sujeto ético: lo indecible es, pues, ejecutable.

En esa voz se encuentra el fundamento infundado (en el sentido de contenido material no determinado) de la conducta del sujeto, la cual se manifiesta libre precisamente porque es infundada. Esta libertad requiere, sin embargo, una doble condición: que se deje vacío el lugar de la voz, y que se mantenga el carácter puramente formal de lo que ordena, permitiendo que el sujeto ético sea el responsable de la materialidad verbal del contenido imperativo y de la autoasignación de un deber¹¹⁴.

En síntesis, **a los efectos de nuestra tesis, todo lo expuesto evidencia que no es el *límite* sino el *cercos hermético* -ese ámbito inaccesible más allá del *límite*-, el lugar del que**

por una parte, se afirma que es el *cercos hermético más allá del límite*; por otra, se habla de una voz *interior o conciencia* del sujeto ético; luego, se identifica con el *reino de los ancestros* o de los *muertos*, susceptible de alegorización bajo las imágenes divinas. Anteriormente ya se ha expuesto la existencia de un *cercos hermético (I) celestial* y un *cercos hermético (II) físico o de las Madres* (cf. *La aventura filosófica*, p. 118). Y aún han de ir apareciendo en el texto nuevas nomenclaturas que sugieren o afirman identificaciones diversas de la naturaleza u “ontología” del *cercos hermético*, de *lo más allá del límite* que rebasa el *cercos del aparecer*. La clarificación de este punto del pensamiento de Eugenio Trías requeriría una extensa investigación doctoral sobre su obra, razón por la que este trabajo no puede hacer otra cosa que hacer algunos apuntes al respecto, que se recogen en su último capítulo.

¹¹³ A este respecto, la nueva explicación de Trías argumenta que el sujeto metódico que está buscando fundamento para pasar de los enunciados indicativos (gnoseológicos) a los imperativos (éticos), es decir, de lo-que-es a lo-que-debe-ser, descubre el hecho insólito consistente en que su pensar-decir (*logos*) dispone de un uso que abre la experiencia ético-práctica, pero con la extraordinaria característica de que no determina nada del mundo del aparecer, sino que sólo dice algo al *fronterizo* como tal respecto a lo cual debe orientar su conducta, lo que *debe ser o debe hacerse*. Ese decir se muestra como una voz cuyo sujeto está escindido de aquél a quien habla, el *fronterizo*: es un *superego*, la mitad oculta -encerrada en sí- de su propia subjetividad, su dimensión absorbida dentro del *cercos nouménico*; voz que puede personificarse mítica o simbólicamente como voz del padre ausente o del dios (“encerrado y sepultado”, apostilla Trías) o como voz de la conciencia moral (en términos de Heidegger). Esa voz que rompe el *cercos hermético* y deja sólo el imperativo tiene su fuente *más allá de los límites del mundo*, en el ámbito de *lo-encerrado-en-sí*, en lo *hermético* (cf. *La aventura filosófica*, pp. 65-66). ¡Es inevitable remitirse a lo ya dicho en la nota 112 precedente!

¹¹⁴ Cf. *Los límites del mundo* (pp. 84-85) y *La aventura filosófica* (pp. 77).

nace el impulso ético, el lugar desde el cual ese *sujeto metafísico* llama al sujeto radicado en el *límite* del mundo.

Luego, queda al ejercicio de la plena libertad del sujeto el responder o no al imperativo, pero sabiendo que su resolución ha de ser juzgada en el tribunal moral propio, cuyo veredicto es el sentimiento de culpa y deber: la *consciencia moral* aparece como tribunal, siendo internos el fiscal, el abogado, el juez y el propio acusado.

Y se evidencia igualmente, de acuerdo con nuestra tesis, que todo el discurso ético de Trías en *Los límites del mundo* arranca muy anteriormente-a, y al-margen-de, su comprensión positiva del *límite*, muy lejana aún a la identificación ontológica de éste.

4.3 Las Tablas de la Ley (El imperativo *pindárico*)

A lo largo de la historia -dice nuestro autor-, el vacío del imperativo ético ha sido llenado con multitud de lenguajes o legislaciones morales, algunas de las cuales han derivado hacia la irracionalidad consistente en la dogmática atribución de la concreción de esa orden al *otro mundo*, haciéndoles aparecer como decálogos promulgados por un sujeto externo, la Divinidad, que habita ese otro mundo, y al cual se tiende a personificar y afirmar como realidad y no como metáfora.

Frente a estas legislaciones morales, el paradigma crítico, metódico, ilustrado y moderno no puede delegar la responsabilidad ética en un supuesto sujeto autorizado que se sitúa fuera del mundo, dentro de una jerarquía cuya cúspide es celeste, cúspide derivada de la atribución de realidad al lugar vacío desde el que se oye la orden recibida, proyectando frecuentemente sobre el "cielo" la jerarquía de dominación y distribución de poder propias de la Tierra misma.

Por ello, el genuino pensamiento ético ilustrado evita los dogmatismos y positivimos morales o jurídicos, dejando libre esa *forma vacía imperativa* y vacío el lugar del sujeto de la voz, de forma que se posibilite el establecimiento, siempre condicional e hipotético, de una legislación moral que responda a esa orden con una concreción establecida *en y desde la*

frontera misma. Estas concreciones o determinaciones lingüísticas recrean o transcriben desde dentro del *límite* lo que Trías denomina *creencias racionales u opiniones rectas*, las cuales constituyen los móviles de la acción en el mundo ético.

Se pregunta entonces Trías si será posible profundizar algo más en ese imperativo vacío y, con este propósito, vuelve de nuevo la atención hacia la voz e intenta afinar el oído para captar alguna posible indicación aún no detectada en ella; así, desde las raíces inmemoriales y ancestrales del más radical pasado aparece como deber para el sujeto metódico el *llegar a ser lo que ya es*, convirtiendo en tarea, vocación y destino propio eso que es.

A diferencia del animal, que tiene escrito en su pasado lo que es y lo que llegará a ser como especie (sólo modificable con la mediación externa de la selección natural), el *fronterizo* puede llegar a ser lo que ya es, pero sólo por la mediación de ese imperativo que nada material concreto ordena; es el *imperativo pindárico* que Trías recupera de la antigüedad: “llega a ser lo que eres”.

En conclusión, nuestro autor construye un nuevo imperativo moral y –en contraste con el kantiano- lo enuncia así: “yo te ordeno que llegues a ser lo que eres” o, de otro modo, “yo te ordeno que seas *límite, frontera, medida del mundo*”¹¹⁵. Este imperativo pindárico puede ser llamado “proposición ético-metafísica” y tiene en la experiencia ética trascendental su fundamento crítico y metódico.

De él se deriva, además, un doble corolario *a sensu contrario*, esto es, no querer ser lo que el *límite* no es (no quedarse ahogado en el cerco físico), y mantenerse separado de las supuestas *inteligencias racionales puras*, las que carecen de límite y con las que supuestamente se comunica a través de la pura forma verbal vacía. En síntesis: “sepárate de los dioses o de los ángeles, no quieras ser sobrehumano, no olvides que eres límite, y respeta la distancia que te separa de las estrellas inteligentes”.

Con este imperativo pindárico de fondo, el sujeto ético tiene la necesidad de salvar el intervalo entre la orden vacía y la acción particular y ello requiere encontrar ciertas normas materiales que, a modo de mandamientos, cubran el vacío de la orden y determinen la acción.

¹¹⁵ Cf. *Los límites del mundo* (p. 92) y *La aventura filosófica* (pp. 78-79).

Por ello, nuestro autor se pregunta acerca de la existencia de una posible vía para darle contenido material concreto, y concluye que la respuesta es afirmativa.

Nuestro autor lo describe así¹¹⁶:

Del padre y del dios muerto queda, pues, como resto silencioso pero imperioso de ese haber o legado que constituye mi pasado, mi tradición o legado ancestral que me determina, la formalidad pura de la orden. También me llegan, desde luego, señales materiales de ese pasado, con las cuales, en genuina *mímesis*, puedo recrear las normas de mis ancestros ciudadanos, dando concreción y acto, hoy, aquí, a través de la legislación responsable que yo emprendo, sobre mí, sobre mi mundo, sobre lo que me pertenece como ámbito¹¹⁷.

Con este bagaje ancestral, el sujeto ético encuentra ciertas respuestas que no proceden del sujeto metafísico, de la voz trasfronteriza, sino de la libre determinación del *fronterizo*, mediatizado no sólo por su pasado y su tradición, sino también por su comunidad¹¹⁸, la cual es, en sentido ético-trascendental, comunidad de valores, sujeto material del bien y de mal, cuyo “árbol edénico” parece proyectar su sombra hacia el *límite* desde *lo más allá de él*, haciendo imposible una ciencia de ello.

De este modo, el sujeto ético se ve rebotado del lugar trascendente de la voz *imperativa* a su propia inmanencia, debiendo dar sus propias respuestas a la orden vacía desde su libertad, estableciendo sus *creencias morales* como móvil físico-metafísico de su voluntad y conducta. Su fundamento está más allá de los límites del mundo representable, en ese mundo de lo incierto que es el *reino de los muertos*, lugar certísimo e irrevocable que todo sujeto ético ha de habitar también en el futuro.

¹¹⁶ Cf. *Los límites del mundo* (p. 89).

¹¹⁷ Esta identificación de la enigmática voz procedente de ese *más allá del límite* con la voz del pasado ancestral y su tradición (incluidas sus señales materiales y normas éticas) empuja al lector a cuestionar de forma radical toda la narración que hasta este momento ha realizado nuestro autor en relación con *lo más allá del límite* –lo absolutamente inaccesible–, radicalmente ajeno al *cercos del aparecer*, ajeno al mundo de la experiencia del sujeto metódico–, porque, en definitiva, ese *cercos hermético* acaba identificándose con el pasado de lo que es *interno al cercos del aparecer*, de su historia, de la memoria individual o colectiva, consciente o no, de todo ello. De este modo, lo metafísico de ese *más allá del límite* parece tornarse en parte integrante del *cercos del aparecer*, del primer mundo, en arqueología histórica o prehistórica del pensamiento ancestral de la humanidad, sin que parezca admisible que el eventual alojamiento de ese pasado en el inconsciente sea suficiente para convertirlo en metafísico. Este es un aspecto más de la problemática mencionada anteriormente (nota nº 112) en relación con la caracterización del *cercos hermético*, de *lo más allá del límite*.

¹¹⁸ El solipsismo del sujeto metódico y ético es una mera formalidad metodológica.

La consecuencia de esta concepción de nuestro autor en cuanto al mecanismo que permite al sujeto metódico concretar en una doble etapa la orden vacía que enuncia la voz desde el *cerco hermético*, supone para nuestra tesis un nuevo refrendo porque tampoco la vía abierta por Trías para la determinación de los contenidos materiales del imperativo ético parece deber nada sustancial al *límite*, cuya concepción singular por nuestro autor se comprueba que es, en todo caso, posterior al hallazgo de dicha vía ética.

Más aún, expresamente afirma Trías en *Los límites del mundo* (pp. 90-91) que es la voz procedente del *cerco hermético* la que da carta de naturaleza a la experiencia metafísica del sujeto y la que le convierte en *ser fronterizo, gozne, juntura físico-metafísica*, porque esa voz y esa frase no pueden ser oídas por el animal, ni la planta, ni la estrella; ni tampoco es el ángel el que sufre la dislocación de la frase en dos partes como le sucede al sujeto: es esa voz del *cerco hermético* que se dirige a él y la capacidad de oírla lo que le instituye como *fronterizo, habitante del límite*.

5 EL SINAÍ: CUNA ESTÉTICA¹¹⁹

Figuración de una *ausencia expresiva*

5.1 El *mysterium fascinans* (Tercera etapa metódica: lo estético)

Al comenzar el cuarto capítulo pudimos observar la vinculación entre arte y filosofía en el pensamiento de Trías y su inicial comprensión de la estética como vía de acceso a la metafísica. Allí quedó ya apuntada la evolución experimentada por Trías en relación con el lugar que ocupa la estética en la experiencia del sujeto metódico y que, acudiendo a su propio relato, puede sintetizarse así:

En el *Tratado de la pasión* -1978-, el salto a lo meta-físico lo producía el nexo erótico-estético del sujeto y del suceso. En *Los límites del mundo* -1985-, ese salto que suscita la *Gran Interrogación* es la Orden Formal Vacía Imperativa (la ética). En este nuevo libro -1988-, es a la vez y en el mismo sentido ético y estético. Ambas, ética y estética son *trascendentales*, es decir, desbordan y sobresalen del cerco de lo *físico o mundano*¹²⁰.

Desde el punto de vista de la última obra, el *cerco hermético* abre su cerrojo en virtud de una doble llave hermenéutica: primeramente, el *eros* abre la puerta tras la que resplandece lo bello y, luego, la *frase imperativa* abre la puerta del recinto del *deber ser*. En consecuencia, el desvelamiento parcial de *lo hermético* en las dos experiencias –la erótica y la ética- se complementan y constituyen la experiencia fronteriza, mezcla en la que se mantienen los límites entre *lo encerrado en sí* y lo que de ello se manifiesta¹²¹.

¹¹⁹ El encuentro en el Sinaí con Yahveh, el Invisible y no susceptible de figuración, inspiró un riquísimo lenguaje simbólico (arquitectura, rituales, música, salmodia, etc) mediante el cual se expresaba la experiencia del pueblo de Israel respecto al ámbito de lo sagrado y lo santo. Trías encuentra también en las artes el lenguaje simbólico mediante el cual el sujeto metódico expresa su experiencia de lo sagrado que se aloja en el *cerco hermético*.

¹²⁰ Trías, Eugenio, *La aventura filosófica* (nota a pie de p. 50).

¹²¹ *Ibidem*, p. 80.

Empero la defensa de nuestra tesis requiere volver primeramente a *Los límites del mundo* para seguir la secuencia de esas transformaciones en el pensamiento de nuestro autor con el fin de evidenciar la más que dudosa intervención del concepto tríasiano de *límite* en este proceso.

En la segunda etapa del método, se ha asistido a un diálogo entre el *cercos hermético* y el sujeto metódico en virtud del cual aparece la *voz de la ausencia* y se convierte en *ausencia imperativa* que impulsa al sujeto a la decisión y acción éticas, la cual se conforma a partir de sus *creencias morales*, esto es, de las concreciones adoptadas libremente por el sujeto moral a partir de su propia deliberación sobre la hermenéutica del *cercos hermético* y de las tradiciones heredadas.

El sujeto ordena y justifica su acción de acuerdo con un credo moral (cuyo estatuto es el de mera opinión), el cual puede adoptar esencialmente –afirma Trías– dos modos: una forma doctrinal acerca del triple enigma de las *ideas de la razón*, o una forma *simbólica* que, a través de rituales o liturgias, escenifican e implantan los relatos que dan espacio lingüístico a esas creencias acerca de lo bueno y lo malo. Apostilla nuestro autor que el estadio dogmático y precrítico del sujeto moral se mantiene cuando confunde los *cercos*, ya sea porque quiera dominar lo trascendente mediante la inmanencia –dando lugar a la magia–, ya sea porque concibe este mundo como efecto de otro “verdadero”, de lo que surge la religión¹²².

Ese decir narrativo tiene la virtud eficaz de poner en obra lo inefable e instituye modos de escenificar e implantar el enigma en la realidad cotidiana del sujeto de forma simbólica, haciendo eficaz en su existencia un fundamento infundado que le da sentido o sinsentido. Históricamente hablando, ese *mundo de símbolos* así conformado alcanzó su estatuto crítico y moderno como *mundo del arte*, una vez emancipado de lo mágico-mítico y de lo religioso. La experiencia de ese mundo es la *experiencia estética*¹²³.

¹²² El ámbito de lo religioso tiene su espacio específico en la obra de Eugenio Trías, y a ello se dedica el siguiente capítulo de este trabajo.

¹²³ Cf. *Los límites del mundo*, pp. 120-122.

Como recuerda nuestro autor en otro lugar¹²⁴, el universo moral se articula mediante reglas prescriptivas o prohibitivas, entretanto que el mundo del arte se configura mediante el *símbolo artístico*, cuyo concepto surgió al abandonar el símbolo su carácter de alegoría del conocimiento o de la moral, inaugurándose así la estética como área autónoma respecto a la epistemología y a la moral a partir del siglo XVIII, y consolidándose con Kant.

Empero a los efectos de nuestra tesis, esta aproximación histórica al nacimiento de la estética y del arte ha servido solamente para situarnos ante un nuevo punto de arranque del sujeto metódico en su aventura filosófica, habiendo de retomar la indagación de Trías en su secuencia genética.

5.2 El rostro resplandeciente de Moisés (Lo bello y el juicio estético)

En la primera etapa del método, el sujeto comenzó constatando que *algo (=x) aparecía* y que ese *algo* se desdoblaba inmediatamente en dos caras, una *replegada* y otra en abierta *manifestación* a la cual designa y nombra (árbol, casa...). Ese *algo* en oscuridad le obligó a saltar ineludiblemente desde el *cerco del aparecer* hacia el *cerco hermético*, conducido por la nostalgia de lo que se esconde, *de lo encerrado en sí*, deseando y pretendiendo que esto también se pusiera de manifiesto. De este modo, el sujeto metódico no sólo designó la figura de lo que aparecía, sino que abrió la gran interrogación respecto a ese aparecer desde su raíz indisponible y encerrada, preguntando por el doble *cerco*.

En ese encuentro con lo que aparece, en ocasiones el sujeto pronuncia sobre la cosa una modalidad peculiar de proposición, el *juicio estético*, en el que *dice que la cosa es bella*; esa cosa se halla dentro del *cerco del aparecer* pero se singulariza por un peculiar *resplandor* que provoca ese juicio, y la justificación y prueba que se da de este juicio es la experiencia de un sentimiento placentero¹²⁵.

¹²⁴ Cf. *Filosofía del futuro*, p. 133.

¹²⁵ Cf. *Los límites del mundo*, pp. 123-124.

La constatación de que el juicio estético no es asimilable a uno epistemológico obliga al sujeto a indagar la posible existencia de una nueva etapa en su andadura metódica, a la que Trías se refiere con estas palabras:

En avances sucesivos será posible, tal vez, hallar frágiles puentes entre el horizonte metafísico (abierto a través de la experiencia ética) y el orden del decir-y-proponer propio del *primer mundo*; para ello será preciso hallar un *tercer mundo* correspondiente a una *tercera etapa del método* en el que el primero y el segundo *resuenen*¹²⁶.

Este tercer mundo y tercera etapa metódica es la estética, respecto a la cual nuestro autor afirma que es un campo con sus experiencias propias y con una modalidad peculiar y diferenciada de proposiciones y juicios: es el mundo ya entrevisto por Kant en su tercera crítica, que permite al sujeto pasar del mero acceso a lo que le trasciende hasta el *primer despliegue* de la trascendencia (la metafísica) en la inmanencia.

En relación con la experiencia estética, el sujeto metódico analiza el carácter de esos juicios y constata que, a diferencia del juicio ético (que enuncia lo que debe ser), el juicio estético dice *lo que es o acontece* -confundiéndose con los restantes juicios de conocimiento pronunciados dentro del mundo-, ya que afirma un atributo de una cosa: dice de ella que es bella, y lo sostiene porque le produce un sentimiento de placer.

Siendo el sentimiento el modo más subjetivo de todo lo que se experimenta por el sujeto, cabe preguntarse cómo lo más subjetivo puede darse como prueba de un enunciado que pretenda tener validez de proposición teórica, en la que se afirma o niega la belleza de una cosa. Para responder a esta cuestión, nuestro autor sigue la reflexión kantiana según la cual estos enunciados no dan solamente información sobre quien los pronuncia, sobre su sentimiento subjetivo, sino que enuncian algo más, algo sobre el mundo también, razón por la cual el juicio estético no es equivalente a un mero juicio de placer –“me gusta”-.

Por tanto, el juicio estético plantea la paradoja de presentarse como objetivo, pero apoyándose en una experiencia subjetiva y sentimental, cuya resolución kantiana consiste en hacer notar que el juicio estético, a pesar de su apariencia, no es un juicio de conocimiento

¹²⁶ Cf. *Los límites del mundo*, pp. 118-119.

(no amplía el saber del sujeto sobre la cosa), pero posee la misma forma de los juicios teoréticos o científicos. Esta es la razón por la que la estética clásica consideraba que el juicio estético iniciaba la penetración cognoscitiva del sujeto en la esencia de las cosas, siquiera fuese de forma nebulosa.

En definitiva, el juicio estético se singulariza porque, aun teniendo un trasunto subjetivo, pretende dar un juicio objetivo de la cosa, a saber, su belleza o su contrario; y lo hace desde un sentimiento vaciado de interés personal, es decir, sin que tenga efecto sobre la voluntad o la conducta del sujeto, lo cual le diferencia del juicio ético. Ahora bien, al plantear la lógica pregunta –como hace nuestro autor– por el fundamento que pueda justificar la pretensión de objetividad del juicio estético, se encuentran múltiples respuestas y escuelas sobre la norma subyacente a la *belleza*¹²⁷, hecho este que delata, por sí mismo, que ninguna de ellas puede erigirse en norma estética. Aquí, nuestro autor traza una clara distinción entre la *norma estética* y lo que debe considerarse un mero *fundamento crítico y metódico* que permite explicar el sentimiento de belleza y el carácter objetivo que el sujeto atribuye al objeto cuando dice que es bello.

Para ello parte de la indagación kantiana en *su deducción trascendental del juicio estético*: buscando en lo que es el sujeto mismo, a éste se le revela una tercera dimensión de lo que es como tal sujeto; no es la dimensión gnoseológica que recorre el primer tramo metódico en su indagación del primer mundo, ni tampoco el sujeto volitivo y práctico que recorría el segundo mundo a través de la experiencia ética. Sin embargo, en el tercer mundo, el sujeto puede reconocer unas ciertas conexiones entre la experiencia estética y el primer mundo, ya que el juicio estético tiene la formalidad del juicio del conocer; tal vez se deba a que entren en juego las mismas facultades, la de imaginar y la de entender, con la diferencia de que el sujeto no forma concepto alguno de la cosa, ni enriquece su conocimiento teorético de ella.

Sin embargo, Trías se distancia de Kant a continuación, ya que retoma la definición que hicieron los antiguos de la belleza como armonía –rechazada por Kant como fundamento del

¹²⁷ Cabe citar algunas de esas respuestas clásicas: la idea subjetiva trascendente reflejada por los objetos, la armonía matemático-musical, la adecuación a un orden natural o a una inmanente finalidad de cada cosa, a su entelequia o perfección, etc.

juicio estético- y aloja esa armonía en el sujeto mismo del juicio: cuando se produce en él una armonización del imaginar y del entender, de modo que éstas no producen conceptos sensibles ni intenciones inteligibles, sino que se combinan armoniosamente, entonces surge el sentimiento de lo bello. Y esta armonía produce una revelación de la cosa, la cual se ofrece al sujeto como forma de una finalidad sin finalidad¹²⁸.

Pero nuestro autor no está tan interesado en dirimir entre esa multiplicidad de fundamentos sugeridos a la peculiar objetividad del juicio estético, sino que centra su atención en el hecho mismo del carácter de incondicional necesidad con el que se pronuncia: se impone al sujeto como si se tratara de una norma objetiva indiscutible. Lo sorprendente es que, cuando el sujeto metódico trata de definir esa norma, no puede hacerlo: encuentra sólo el efecto de ella, sin poder determinar la norma misma.

Constata Trías que el sujeto tiene una extraña experiencia de la trascendencia, una sorprendente experiencia metafísica, a través del juicio estético, cuya norma concluye es trascendente, esto es, se halla *localizada* -sin duda, subraya Trías- *más allá del límite* que circunscribe la experiencia del sujeto, en el *cerco hermético*, razón por la que éste carece de noticia alguna respecto a la norma estética de la que deriva la incondicionalidad y necesidad del juicio estético. Utilizando las muy elocuentes palabras de Trías:

La norma está, desde luego, más allá del *cerco* y de la *frontera*; nada puedo conocer respecto a la norma, nada llega hasta mí; aquí la comunicación se interrumpe desde el principio (no como la Orden Vacía Imperativa que abre la ética), pero me llegan los *efectos* de ella, con pleno desconocimiento de las *causas*, los juicios que derivan de ella. El fundamento de esos juicios se halla en una norma ausente y trascendente localizable en *el otro mundo*, y de la que, desde dentro del cerco, no me es posible tener noticia alguna¹²⁹.

Nuevamente se evidencia que, también en el ámbito de la estética, la cuna se sitúa en el *cerco hermético* de acuerdo con lo que afirma nuestra tesis, sin que el concepto de *límite* juegue papel alguno como tal en la génesis de la experiencia estética.

¹²⁸ A este respecto, recoge Trías el planteamiento de Kant, según el cual lo que despierta el juicio de lo bello es la presencia de la forma de una cosa con el aspecto de un organismo con todos los atributos de un ser vivo, con una inmanencia teleológica, pero sin que pueda establecerse el fin al que se ordena ese finalismo interno.

¹²⁹ Cf. *Los límites del mundo*, p. 131.

5.3 Un atisbo de *Lo ausente* (Lo sublime)

Empero el juicio estético no se agota en el relativo a lo bello, sino que hay una experiencia estética también cuando se dice de algo que es sublime: se abre un nuevo recorrido en el tercer mundo o tercera etapa del método, al tiempo que aparece una cierta coordinación con el segundo mundo, el ético. De este modo, el mundo de lo estético viene a ser el lugar donde los dos primeros se encuentran en uno, es el mundo único, el mundo de la experiencia humana.

Recuerda Trías que el juicio acerca de lo sublime –que aparece en esta tercera etapa metódica- es para Kant una antítesis de lo dicho acerca de lo bello ya que no surge de la armonía de las facultades del conocer (imaginación y entendimiento), sino de un sentimiento contradictorio, de “conflicto, violencia o discordia” entre ellas; ni tampoco hace referencia a un objeto con forma de organismo vivo, sino que se atribuye a objetos faltos de organización y forma, caóticos. Mientras que lo bello tiene como referentes los seres vivos interiores al *cerco*, los referentes de lo sublime no pertenecen a la existencia cotidiana: son objetos sensibles con caracteres negativos, esto es, sin forma, faltos de medida y proporción, que recuerdan que la medida y limitación que caracterizan al sujeto tienen vocación de trascendencia, de desbordamiento hacia el *cerco hermético*.

Ese sentimiento estético de lo sublime surge en el sujeto cuando una fuerza no mensurable¹³⁰ irrumpe como una presencia física dentro de las imágenes de su mundo y despierta en aquél la vocación por trascender. Ante ese sentimiento, la imaginación solamente es capaz de producir *imágenes negativas* de la forma, de la finalidad y del orden; se ve situada ante un abismo y, al observarlo, se produce un sentimiento placentero en razón de que en esa contemplación, en la que la imaginación acusa su propio déficit, se le suscita una *idea de la razón*, una *idea problemática* en torno a la que trasciende su limitación: lo infinito y lo absoluto en relación con la infinitud del universo todo, del destino de los seres libres y del fundamento último absoluto de toda cosa.

¹³⁰ Cita Trías a modo de ejemplos: aludes, ciclones, glaciares, simas, Himalayas y similares, cuyas imágenes parecen sacar al sujeto de sus limitaciones y medidas, desbordando y trascendiendo el cerco de su mundo.

De este modo, el conflicto y violencia que se produce entre esa imaginación desbordada, deficitaria, y esa *idea de la razón* se apacigua por el placer estético que produce una ligazón entre imaginación y razón, de la que surge un juicio que coordina de forma paradójica el tercer mundo (el estético) con el segundo (el de la razón práctica).

Luego, el sentimiento estético de lo sublime se incorpora al universo del lenguaje mediante la *interjección*, que es la forma de la proposición estética para lo sublime (y también para lo bello). Con ella se da una cierta respuesta, por la insólita vía del sentimiento, a las *proposiciones interrogativas* en las que culminaba y se desbordaba la razón teórica y representativa del sujeto en su primera etapa metódica. Frente a las respuestas hipotéticas de la razón (opiniones rectas) y frente a las creencias morales generadoras de decisiones y acciones, el mundo de las *ideas de la razón* se sensibiliza en la experiencia del sujeto estético a través del sentimiento de lo sublime, el cual parece responder a las grandes preguntas metafísicas con una interjección que celebra el desbordamiento de lo físico, pero que se materializa mediante una imagen física negativa: en esa interjección la trascendencia penetra en la inmanencia, lo metafísico se implanta en el sujeto, el cual experimenta sentimentalmente lo infinito, tanto en lo referente a la naturaleza, como a su libertad y a lo divino¹³¹.

5.4 La experiencia estética y la obra de arte

Llegado a este punto, Trías hace notar que el juicio estético no agota la experiencia que puede recorrer el sujeto estético como tal porque, de forma simétrica al sujeto ético (que actúa y emprende en el mundo), el sujeto estético puede aparecer también como un sujeto de acción capaz de poner en obra un objeto susceptible de ser juzgado bello o sublime, provocando esos juicios interjectivos: es el *sujeto creador o artista*, cuyo *obrar trascendental* es la *obra artística* (poesía, pintura, arquitectura, música, etc).

Por tanto, dice nuestro autor, el sujeto del juicio estético es como receptor lo que el sujeto creador, el artista, es como emisor; y añade que toda obra artística es recreación

¹³¹ Cf. *Los límites del mundo*, pp. 136-141.

porque presupone una previa recepción: la creación artística deriva -al igual que ha dicho del juicio estético- de una norma o ley que el propio artista desconoce¹³².

Este vacío suele ser llenado mediante diversas estéticas materiales que pretenden elevar al estatuto de ley una obra de arte concreta o una familia de ellas¹³³: en la *modernidad*, la estética ha estado en constante convulsión -una normativa estética sucedía a otra en frecuente crisis- hasta el punto de que, en el Novecientos, cada creador instituía su propia estética material -a veces creada a la par que la obra concreta- con la pretensión de explicar y justificar esta última. En contraste con la *modernidad* -en la que se llegó incluso a hacer de la obra de arte un subproducto de la doctrina estética que la determinaba-, la *posmodernidad* lo rechaza y revierte la jerarquía entre la obra y la doctrina, dejando vacío el lugar de la norma trascendente.

Por otra parte, la norma -subraya Trías- rebasa lo cognoscible por el sujeto estético (ya sea receptor o creador) y se impone a él sin que éste pueda desvelarla para sí o para los demás. Corrigiendo a Kant, sostiene que esa norma o ley legisla solamente un caso singularísimo y muestra hasta qué punto eso excede el ámbito de lo que se denomina inconsciente. Aunque el artista puede forjarse el propósito y el proyecto de su obra desde la consciencia, se produce un hiato entre la causa consciente y la obra singular ya que el efecto puede ser sobreabundante respecto a la causa; la creatividad del artista procede del inconsciente pero lo desborda y trasciende: “el inconsciente genera obras simbólicas a través de las cuales se ponen en obra y se da territorio a lo que trasciende la frontera”¹³⁴, afirma Trías.

Es ese modo de expresión que Kant llama *exposición simbólica*¹³⁵ -plenamente diferenciada del mundo de la representación- el recurso que posibilita la creatividad del

¹³² Recuerda Trías que ya Kant había afirmado rotundamente que la creación artística es inconsciente.

¹³³ Trías se refiere a las resoluciones lingüísticas mediante las cuales se quiere elevar al estatuto de ley la obra artística concreta o familia de ellas: las románticas, clásicas, barrocas, etc.

¹³⁴ Cf. *Los límites del mundo*, p. 150.

¹³⁵ Kant distingue dos modos de exposición mediante los cuales se hace sensible lo inteligible: la exposición esquemática y la exposición simbólica; en la primera, hay correspondencia biunívoca entre el contenido inteligible representado y la forma en que se presenta (esquemización de lo representado); en la exposición simbólica no existe esa correspondencia biunívoca, sino que el representar queda rebasado por un *modo de decir* que desborda lo representativo del primer mundo.

artista y la función del arte: la *imaginación creadora* produce libremente símbolos de lo suprasensible, mediante los cuales da *exposición sensible a lo que trasciende*. Y aunque esa exposición se refiere sobre todo a las cosas de este mundo, siempre alude como referencia implícita y misteriosa a otro plano trascendental de significación: su decir simbólico habla metafóricamente, más allá de lo que expresa, de ese núcleo último de referencia identificado como *lo allende el límite, el cerco hermético*. En definitiva –añade Trías–, el arte es un hacer trascendental que expone como obra lo que subyace y trasciende el mundo del sujeto, lo que lo desborda, llámese *el ser o lo inconsciente*¹³⁶. Viene a ser una de las formas en que la *ausencia de lo trasfronterizo* se expresa, o una forma con la que el sujeto da *figuración a esa ausencia presente*¹³⁷.

De este modo, lo trascendente irrumpe en la vida del sujeto dándose forma indirecta en lo simbólico, la cual alude siempre a una causa eficiente que trasciende y desborda su conocimiento; se da palabra a lo inconsciente –lo metafísico, apostilla Trías–, pero esa palabra es ella misma el efecto de una causalidad ausente. Con esta elipsis se relatan o escenifican con analogías metafóricas los asuntos del mundo del sujeto, subsistiendo siempre la paradójica comunicación con lo que desborda la frontera: lo metafísico irrumpe de forma festiva o litúrgica en la vida del sujeto mediante la escena teatral, el monumento, la música o la danza; lo indecible puede al fin ser obrado y verbalizado¹³⁸.

Probablemente la mejor síntesis de la reflexión de Trías respecto a la génesis de la experiencia estética del sujeto, tanto en su aspecto de receptor como de creador artístico, sea la que sus mismas palabras expresan:

A través de la obra de arte habla una voz desde detrás de la frontera; a través de ella, lo indecible puede ser ejecutado, y también nombrado y verbalizado: esa obra es el *modo de exposición* de lo indecible a través de un *obrar trascendental* que es *poiésis*, creación artística¹³⁹.

¹³⁶ Nótese esta expresión dubitativa que muestra nuevamente la ambigüedad de nuestro autor respecto a la identidad del *cerco hermético*.

¹³⁷ Cf. *Los límites del mundo*, p. 119.

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 152-153.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 147.

Palabras éstas a las que interesa añadir otras que, reforzando lo anterior, abren camino a una nueva faceta de la influencia del *cercos hermético* en nuestro autor:

Puede así implantarse el contenido de misterio, de lo trascendente, en la vida cotidiana, rompiendo el cerco profano y dejando emerger lo inconsciente, lo que míticamente puede llamarse lo sagrado. El mito y el rito dan narración a lo que desborda el *cercos*; constituye la arqueología mágica, religiosa y precrítica de lo que, desde el paradigma metódico y moderno, aparece como el gran teatro, la producción operística o la gran literatura¹⁴⁰.

Con estas ideas y la reafirmación de lo dicho anteriormente, cierra Trías su reflexión respecto a la experiencia estética en *Los límites del mundo*, obra que supuso la singularización de la ética como vía de acceso a la metafísica –sustituyendo a la estética–, según la afirmación ya citada de nuestro autor.

Desde la perspectiva de esa obra, lo expuesto deja constancia indudable de que el *cercos hermético* ejerce, en virtud de esa norma que en él se oculta y que subyace a toda experiencia estética, una función genética también en el ámbito de la estética, dentro de la construcción filosófica de Eugenio Trías, al margen de su *idea del límite*, como afirma nuestra tesis.

Sin embargo, conocemos por las palabras de Trías ya citadas que *La aventura filosófica* vino a modificar nuevamente el *statu quo* de la relación entre ética y estética en su pensamiento. Es obligado, por tanto, seguir el recorrido secuencial del autor en la nueva obra con el fin de poner a prueba en ella nuestra tesis.

Al comenzar la que denomina “Octava singladura: Estética del Límite”¹⁴¹, sitúa al *lector ante el sujeto del método al que ya ha mostrado como sujeto erótico y activo* en una triple tesitura: su deseo en referencia al deber-ser, aunque presionado por lo que puede-ser (el “motor-poder”), y azuzado por lo que quiere-ser (el “motor-deseo” o *eros*). Pero esto no agota la experiencia del sujeto, ni tampoco todo lo que el mundo del aparecer puede exponer. Cabe una experiencia que transforme al sujeto metódico en *sujeto artístico* o en *sujeto*

¹⁴⁰ Cf. *Los límites del mundo*, p. 150.

¹⁴¹ Cf. *La aventura filosófica*, pp. 233-238.

técnico, es decir, en sujeto de *poiesis* gracias al cual cierta *forma puede aparecer*, un *algo* se manifiesta en el mundo del aparecer pero lo hace precisamente por el obrar del propio sujeto.

Esta experiencia es la puerta de entrada a uno de los ámbitos más complejos de la experiencia metódica: el ámbito del arte, de la *tejne* y de la *poiesis*, del obrar y del producir. Ahora, lo que aparece debe tener el mismo carácter que poseía *lo bello*, pero producido por la *tejne poietikós* platónica, una *obra* en la que resplandezca la *forma bella*; dicho de otro modo, el sujeto ha de determinar su acción desde una *forma* que ha de intuir y desde su *tejne* o dominio de un arte (claridad de exposición con la que es capaz de expresar lo que ha captado de sí mismo).

Nuestro autor se pregunta entonces cómo es posible que una *tejne* pueda hacer aparecer lo bello, lo que es indisponible en sí mismo, eso que se revela al tiempo que se oculta; es la pregunta por la posibilidad de una *tejne* capaz de captar esa *norma* -ya señalada en *Los límites del mundo*- que pertenece al *cercos de lo encerrado en sí* y que hace posible el aparecer de lo bello. Y aquí es donde Trías introduce el límite: el sujeto no puede apoderarse de esa *norma*, sólo puede interpretarla, hacer hermenéutica de ella *en y desde el límite*, tratando de fundamentar desde éste la estética, tanto la *tejne* como la *poiesis*.

Con un lenguaje potencial y nada dogmático, afirma nuestro autor que la belleza *podría* decirse que tiene su fundamento en el *límite* porque sería una aparición o idea proyectada desde éste, que revelaría simultáneamente la otra dimensión del *cercos hermético, lo más allá* de la idea¹⁴²; que la *esencia de lo bello* debería pensarse como alojada en el ámbito mismo del *límite* (ese tercer *cercos* ya citado), que se sitúa entre el *cercos hermético* y el del *aparecer* y es fundamento¹⁴³ de ese doble replegarse y manifestarse simultáneos.

Por su parte, la *tejne* tendría –prosigue el lenguaje potencial- en el *límite* su fuente de inspiración, pero sólo podría alcanzar la esencia del arte en la medida que fuese capaz de mostrar la radical indisponibilidad del *cercos encerrado en sí*, su hermetismo, con relación a lo

¹⁴² Apostilla con unas palabras de Rilke: “comienzo de lo terrible que todavía podemos soportar”, que sintoniza con lo que Trías había desarrollado respecto a *lo siniestro* en su obra *Lo bello y lo siniestro* (1981).

¹⁴³ Debe recordarse que uno de los hitos en la evolución del concepto triasiano de *límite* fue la comprensión de éste como causante de los *cercos del aparecer y hermético*, invirtiendo la visión anterior según la cual era la existencia de éstos la que determinaba la aparición del *límite*.

cual la *tejne* sólo sería arte hermenéutico, un mensajero hermético¹⁴⁴; en definitiva, arte de interpretación cuya *creación* es más bien *recreación*, sólo a través de la cual podría traerse lo bello al *cercos del aparecer*.

Con este planteamiento nuestro autor cree posible fundamentar la estética sobre bases nuevas, tanto sus categorías (lo bello, lo sublime y lo siniestro) como su obrar, la *tejne* (modernamente dissociada en *arte* y *técnica*). Con ello, se podría evitar la búsqueda tradicional de su fundamento en el ámbito de lo nouménico (en una Norma concebida como Preceptiva o Poética, ya sea esa Norma la *idea*, el Dios creador, el demiurgo o el *cercos físico*), o en el ámbito del *cercos del aparecer* (inmanencia de la subjetividad del genio creador o de la pura *técnica* en sí misma)¹⁴⁵.

Frente a las fundamentaciones ontoteológicas y frente a la negación nihilista de fundamentación, el sujeto del método –*hipóstasis* continua de Trías mismo- adopta una

¹⁴⁴ Trías juega aquí con el término “hermético” en un doble sentido: uno, como función al estilo de Hermes, el mensajero del mundo de los dioses y, en segundo lugar, como lo encerrado y enigmático.

¹⁴⁵ Trías dedica un buen número de páginas a reseñar la historia del pensamiento estético, su fundamento y su método (retrotrayendo el término “estética”, creado por Baumgardten en 1750). Señala una primera etapa desde Platón hasta Kant, en la que se buscaba el fundamento en una *Norma trascendente* a la obra: de origen celeste o terrenal, espiritual o material, divino o físico, localizada en el *hyperouranos* platónico –como *Idea*- o en el *cercos físico* –como armonía de elementos de un organismo estructurado en relación a una finalidad o *entelequia*-. Una segunda etapa, el Romanticismo, que busca la norma y fundamento abandonando lo trascendente para centrar su búsqueda en lo inmanente, en la subjetividad recién descubierta del artista, elevado a la condición de genio en cuyo inconsciente –individual o colectivo- anida la *Norma*. El movimiento moderno reacciona contra esta exaltación del genio, la subjetividad y lo inconsciente y se tiende a la comprensión como trabajo del técnico, obreros del pincel, la prosa o el verso, prescindiendo de la subjetividad y de la realidad misma para hacer que la obra halle en sí misma la *Norma* inmanente y adoptando una *forma abstracta* que prescinde de los componentes mimético-realistas y convencionales, anteriormente considerados como lenguajes naturales. A continuación, partiendo desde la *Crítica del juicio* kantiana (obra que considera como joya filosófica, pero desconcertante y de difícil exégesis por la mezcla de temas sobre estética, biología y teología), realiza un análisis de algunos hitos del *movimiento moderno* que revelan el gran vacío producido por él en el rumbo del arte. En la obra de Kant encuentra el último intento desde Platón y Aristóteles de fundamentar la estética en un concepto renovado de naturaleza y de sustentar estética y ciencia de la naturaleza en bases teológicas. Luego expone cómo la estética dejó de fundamentarse en el *cercos hermético* o en el *cercos físico* a partir del Romanticismo, especialmente con Hegel –cuya propuesta de tres etapas históricas en la relación entre la *Idea* y la *Forma* expone aquí Trías-, Schopenhauer y Nietzsche. Finalmente, nuestro autor muestra que la “muerte de Dios” dejó definitivamente sin fundamento la estética, para lo cual se refiere a las páginas en blanco de Mallarmé en sus últimos poemas, con las que se inaugura en todas las artes de la modernidad un modo de expresión *por resta, sustracción o eliminación*: los “silencios elocuentes” en música (Variaciones *opus* 29 de Webern), el *Blanco sobre blanco* de Malévich, el Gran Vidrio de Duchamp, etc, que buscan métodos para llegar a ese *cercos encerrado en sí* (cf. *La aventura filosófica*, pp. 239-254).

postura cautelosa y presenta tímidamente como mera propuesta que la categoría de lo bello y el obrar artístico se fundamenten en el *límite*.

Trías ha observado que en todas las artes se constata que llegan a un horizonte letal porque buscan algo imposible, a saber, dar presencia absoluta al *cercos encerrado en sí*, y concluye que no hay verdadera obra de arte moderna si este vacío final, referencia a un *más allá o trascendencia* no queda sugerido, y si ese impulso no se manifiesta frustrado ante la imposibilidad del empeño, cosa inevitable ya que esa trascendencia que se quiere revelar comparece al fin como vacío.

Nuestro autor concluye que, en el arte moderno, se sintetizan una *trascendencia vacía* – que actúa como fundamento- y un *objeto desconsoladamente neutro y trivial*¹⁴⁶ y, por ello, lo califica como trágico en cuanto apunta a ese inaccesible referente vacío que no puede captar. Es un arte que da la espalda a la belleza, que quiere traer al mundo lo siniestro y monstruoso¹⁴⁷ y que orienta su técnica hacia lo absolutamente disponible; pero lo hace al precio del dolor que causa el sacrificar el aparecer de lo bello y de sacrificar el *eros*.

Es este panorama “trágico” el que lleva a Trías a lanzar la idea –que parece realizada tímidamente, como mera propuesta- de fundamentar la estética en el *límite* y su aporética bifaz, doble proyección de lo que se muestra y de lo que se repliega en sí.

Pero en realidad, el fundamento que propone nuestro autor no es tanto el *límite* cuanto el sujeto metódico convertido en habitante del *límite*, *fronterizo* entre el *cercos hermético* y el *cercos del aparecer*, como atestigua la siguiente cita -tomada de la misma obra-, cuya extensión se justifica por el carácter esencial que tiene para nuestra tesis:

El *fronterizo*, poseído por *eros*, se encuentra ante la aparición de un objeto que es portador *hermenéutico del enlace* entre el *ámbito del aparecer* y el *ámbito de lo encerrado en sí*, el objeto *bello o sublime* que le suscita el asombro, la suspensión del vértigo y la interrogación perpleja. El *fronterizo* acoge esos *afectos* con la doble *figura* del signo de interjección y el de interrogación respecto al enigmático carácter de ese *objeto mensajero*, que procede del *más*

¹⁴⁶ Ejemplifica esta observación con los *ready-made* de Duchamp, que supone la voluntad de eliminación de lo estético, de lo bello y de lo feo, no sólo lo sublime sino también lo ridículo, llevando el arte al neutralismo más absoluto.

¹⁴⁷ Como las *Pinturas negras* de Goya, aduce como ejemplo.

allá del límite, pero que es epifanía dentro del cerco del mundo. El *fronterizo* queda suspendido, vertiginoso, en un sube-y-baja entre el cerco terrestre y el celestial, con incertidumbre, duda y perplejidad ya que el objeto es bifronte, ausencia-presencia. En ese objeto encuentra la *experiencia estética o hecho estético*, en la cual, ese objeto (que míticamente puede llamarse la Diosa), es decir, uno de los posibles habitantes (simbólicos) del *cerco hermético* parece desvelarse en parte: la experiencia que surge tiene el carácter de dádiva o gracia (lo carismático). Así, el sujeto del método comienza a saberse sujeto hermético (o Hermes), que a la vez recibe los dones de lo alto (fuego del cielo) y se ve impelido a implantarlos, instituirlos en el *cerco del aparecer*¹⁴⁸.

Por tanto, el nuevo fundamento que Trías propone para la estética –a nuestro parecer con muy escasa rotundidad- no es el *límite* en realidad, sino el *fronterizo* mismo y ello precisamente en virtud de que en éste se produce esa conjunción-y-disyunción entre el *cerco hermético* y el *cerco del aparecer*.

Es claro que nuestro autor intenta huir de lo que ha considerado nihilismo del arte moderno, pero lo hace trayendo el cimiento más acá para dejar vacío, él también, *lo más allá de la frontera*; pero le es ineludible reconocer que el *hecho o experiencia estética* consiste en una paradójica *ausencia-y-presencia* del *cerco hermético* en el *fronterizo*, con lo cual **parece lícito concluir nuevamente la validez de nuestra tesis, según la cual el fundamento de la experiencia estética no se encuentra en el límite, sino en una presencia del cerco hermético que se impone al sujeto en la experiencia estética.**

5.5 El Tabernáculo: el aquende de lo allende¹⁴⁹ (La Estética del límite)

No obstante la extensión de lo expuesto hasta aquí en relación con el ámbito de la estética en la reflexión de nuestro autor, no es posible dejar de someter nuestra tesis a la

¹⁴⁸ Cf. *La aventura filosófica*, pp. 50-52.

¹⁴⁹ El corazón del Tabernáculo o Tienda del desierto estaba constituido por el Santo de los Santos (o Santísimo), lugar en el que el *kaporet* (la cubierta de oro colocada sobre el Arca del Pacto, flanqueada por dos querubines de oro) venía a representar el estrado de los pies de Yahveh: era el lugar vacío en el que se hacía presente el Infinito, a quien los cielos de los cielos no podían contener, según Salomón reconocería al dedicar el primer Templo de Jerusalén. El Santísimo era la presencia de la ausencia inevitable del Incontenible e Inabarcable. De igual modo, la Estética es para Trías la forma simbólica de hacer presente la ausencia de lo que se encierra en el *cerco hermético*.

prueba de la nueva obra publicada tres años después de *La aventura filosófica*, a saber, *Lógica del límite*, que constituye un singularísimo ejercicio de innovación del “sistema de las artes” partiendo de la propuesta estética realizada en la obra anterior¹⁵⁰.

Según ya se ha comentado, su contenido se estructura mediante formas “musicales” - preludio, dos sinfonías y un epílogo-, de las que la primera sinfonía es titulada y está dedicada en su totalidad a una “Estética del límite”. La envergadura de su texto alcanza el cuarenta por cien de la extensión total de la obra¹⁵¹, lo cual es sólo un signo de la importancia que reviste para cualquier análisis de la estética en el pensamiento de Eugenio Trías. Por esta razón, es imprescindible atender a lo que nuestro autor expone en esa primera sinfonía de *Lógica del límite*, aunque la revisión debe necesariamente reducirse drásticamente a los aspectos que permiten contrastar la validez de nuestra tesis.

Empero, antes de proceder a esa revisión de contraste, es necesario hacer tres consideraciones generales de gran significación. En primer lugar, hay que subrayar el hecho de que es la segunda sinfonía la que se dedica a la construcción de una *Ontología del límite*, es decir, que ésta solamente se desarrolla después de haber expuesto largamente, en la primera sinfonía, las formas en que lo *replegado en sí, lo hermético*, se manifiesta en el *cerco del aparecer* a través de las artes, evidenciando el orden sucesivo real en que intervienen *lo hermético y el límite* en la reflexión de nuestro autor.

La segunda consideración se refiere al contenido proyectado para esa primera sinfonía: se trata de componer una lógica sensible, una lógica de las formas sensibles y, en tanto en cuanto éstas son determinadas por el arte, esta sinfonía consiste en un recorrido a través del *sistema de las artes* con el que se busca evidenciar lo que las articula-y-diferencia entre sí; en definitiva, se propone trazar una génesis lógica de las artes que dan forma al ámbito sensible, de forma que se ponga de manifiesto lo que es la música, la pintura, la arquitectura, la escultura o las artes del signo. Es decir, Trías parece anunciar que esta nueva reflexión se

¹⁵⁰ En palabras de Trías: “Esta lógica del límite consta de dos partes (sinfonías): la primera es una lógica sensible, una estética, que trata de introducir un criterio lógico nuevo en lo que antiguamente se llamaba el *sistema de las artes* (recorriendo música, arquitectura, escultura, pintura y artes del lenguaje) y señalar el nexo lógico entre ellas” (cf. *Lógica del límite*, p. 27).

¹⁵¹ La primera sinfonía, *Estética del límite*, ocupa más de doscientas páginas de las aproximadamente quinientas treinta que tiene el libro. Por otra parte, a lo largo del resto de la obra (la segunda sinfonía), hay numerosas digresiones que vuelven al tema de la estética en relación con los demás temas que trata la obra.

restringe *a priori* a la materialización expresiva que las artes realizan en el *cercos fronterizo* o en el *cercos del aparecer*, y no tanto al ámbito del que son expresión, esto es, del *cercos hermético*.

La tercera consideración general complementa la anterior: nuestro autor opta expresa y deliberadamente por eludir el análisis de los *conceptos estéticos* (belleza, mimesis, creación, símbolo, etc) y, en cambio, realizar un recorrido por los ámbitos de las distintas artes, especificando lo que tienen en común y lo que es propio de cada una, con la expectativa de generar un criterio nuevo de definición y clasificación entre ellas que arroje luz sobre las cuestiones estéticas¹⁵². Es evidente que esta opción metodológica, en principio, aparta esta “estética del límite” de aquellos conceptos cuya “Norma” se encierra en el *cercos hermético* y cuyo encuentro produjo en el sujeto metódico la experiencia estética, según Trías nos había expuesto magistralmente en *Los límites del mundo*.

Como consecuencia de estas tres consideraciones, parecería que esta sinfonía de las artes no es el mejor texto para poner a prueba nuestra tesis. Sin embargo, esta impresión inicial resulta finalmente injustificada a medida que se van descubriendo algunos de los temas melódicos de esa sinfonía.

El primer atisbo de ello aparece en la obertura sinfónica misma, en la que nuestro autor indica el doble sentido en que concibe la estética: por un lado, como teoría general de las condiciones del aparecer (esto es, espacio y tiempo) y, por otro, como análisis de las formas o categorías en que aparece dentro del mundo lo que *se repliega en sí* (lo bello, lo sublime, lo siniestro, etc)¹⁵³. Se evidencia ya desde este punto la presencia, siquiera como trasfondo, de ese *cercos hermético, lo encerrado en sí*, cuya función en el pensamiento de Trías es objeto de este trabajo.

El primer movimiento sinfónico es intitulado “las artes fronterizas”, denominación con la que nuestro autor se refiere al binomio formado por la arquitectura y la música, cuya mutua relación ya fue planteada desde la tradición pitagórico-platónica. Ambas artes responden a

¹⁵² Cf. *Lógica del límite*, p. 35.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 28.

una común naturaleza abstracta y asemántica, que las distingue de las restantes artes que usan signos lingüísticos o imágenes icónicas.

Estas artes fronterizas intervienen en la preparación de un “medio ambiente” que debe formarse como presupuesto anterior a la experiencia de eso que se denomina *mundo* y de sus límites. Por una parte, la música determina la forma ambiental que posibilita la experiencia del movimiento y del tiempo, es nodriza del pensar-decir (*logos*); por otra, la arquitectura da forma al ambiente que se despliega como espacio en reposo¹⁵⁴. Ambas se sitúan en el intersticio entre la naturaleza y la cultura, entre materia y forma, entre lo prelingüístico y el *logos*, y conforman el cerco dentro del cual se aposenta un ser vivo que lo habita y se alza a lo humano.

Al margen de su significación en la génesis antropológica, Trías hace notar que la música y la arquitectura tienen la peculiaridad de actuar sobre el cuerpo del ser humano de modo inmediato y *sublimine*, en su preconsciente, en diálogo hermenéutico con el inconsciente y su enigmático simbolismo. Y, en la medida en que el *límite* es eso ambiental y preconsciente que une-y-escinde *lo que se encierra en sí* -lo inconsciente¹⁵⁵, apostilla- y lo que se muestra (*apofansis*) y es susceptible de ser figurado, es entonces inmediato entender que sitúe la música y la arquitectura en ese espacio limítrofe.

Lo relevante para nuestra tesis de esta referencia a la instalación de la música y la arquitectura en el espacio limítrofe es la afirmación que Trías hace a renglón seguido:

Arquitectura y música se instalan en ese espacio *limítrofe*, preconsciente y ambiental, dándole forma, diseño formal, que lo elabora y cultiva. A través de la forma resuena todo un universo

¹⁵⁴ Siguiendo a antropólogos como Ley-Strauss, nuestro autor considera que la música tiene su última ratio mimética en las formas de insonoración de las aves y mamíferos, y apunta a la música como verdadero ámbito pre-lingüístico, nodriza del lenguaje y del pensar conceptual. Por su parte, la arquitectura se origina como mimesis de las construcciones de ciertas especies animales, en la gruta, la caverna, el árbol y el bosque. Ambas artes intentan dar forma a la materia del *cerco del aparecer* preparando un hábitat a la significación poética o conceptual, la primera, y a la figuración icónica, la arquitectura, posibilitando el *alzado* del habitante del *cerco del aparecer* a su plena condición humana.

¹⁵⁵ En este punto, Trías sorprende con una nueva caracterización del *cerco hermético* porque añade una nueva nota a la heterogénea y ambigua naturaleza de *lo encerrado en sí* al identificarlo claramente con *lo inconsciente*. Recuérdese por ejemplo que, en *Los límites del mundo*, ese *cerco* tenía como referente más frecuente el de los ancestros y los dioses muertos.

de símbolos¹⁵⁶ en el límite, y su último núcleo de significación se fuga en lo indeterminado-indefinido, en el Enigma, en el *cercos hermético*¹⁵⁷.

Se evidencia nítidamente que, **si bien las artes fronterizas se sitúan en el límite y le dan forma, su lenguaje simbólico extrae su profunda significación de lo que excede el ámbito del límite y encuentra su cuasi-referente en lo más allá de él, en el cercos hermético, en sintonía nuevamente con nuestra tesis.**

A pesar de que en esta ocasión la construcción estética de Trías parte del mundo de las artes, expresiones en el *cercos del aparecer*, se descubren dos artes fronterizas cuya simbología empuja al sujeto, en su experiencia estética, al *allende el límite*: la música y la arquitectura son una materialización expresiva y estética de *lo allende en lo aquende*.

No obstante lo anterior, cabría aún la duda sobre la validez de la tesis en relación con la eventual existencia, dentro de la estética del límite, de esa referencia a lo hermético en el resto de las artes, las no fronterizas. A este respecto, es necesario hacer una referencia previa, siquiera sea sumaria, a la clasificación de las artes que Trías realiza: la música y la arquitectura como artes fronterizas o ambientales; la literatura, la pintura, el teatro y el cine como artes apofánticas o mundanales; y un conjunto intermedio de artes, danza, música vocal y escultura, que se sitúan en una zona entre el mundo (del aparecer) y el ámbito de la frontera (el límite). Esta clasificación es presentada por nuestro autor de forma muy didáctica mediante una representación gráfica que denomina “diagrama estrellado”¹⁵⁸. El “centro” de éste representa lo que denomina *trascendental estético*, al que todas las artes quieren dar

¹⁵⁶ La acción de la música y la arquitectura se fundamenta en su capacidad de producir sentido (*logos*) de naturaleza sensible y despertar resonancias simbólicas en el mundo erótico o emocional: la *emoción o sentimiento estético*. El mecanismo consiste en la conjunción de tres vectores: la elección de un diseño formal, la fijación de una gramática o convención y la existencia de un cuasi-referente indirecto al mundo de los símbolos para esa convención. Por ejemplo, en arquitectura, los órdenes clásicos (dórico, jónico y corintio) son los diferentes modos de gramática convencional que conectan el objeto sensible (símbolo formado por el intercolumnio y altura de las columnas) con el cuasi-referente simbolizado (ligereza y elegancia).

¹⁵⁷ Cf. *Lógica del límite*, p. 72.

¹⁵⁸ El diagrama está conformado por un cuadrado, y sus cuatro ejes de simetría (dos de ellos coincidentes con las diagonales, y los otros dos que unen los centros de lados opuestos), con lo que resulta, en efecto, una imagen estrellada, con el centro del cuadrado como punto en el que convergen todos los ejes de simetría. En cada uno de los vértices y puntos medios de los lados se van situando las distintas artes, según sean fronterizo-ambientales (música y arquitectura), apofántico-mundanales (pintura, literatura, cine y teatro), o intermedias entre unas y otras (música vocal, danza y escultura). Trías da al centro del diagrama el significado de *trascendental estético* porque es el punto en el que convergen las líneas que unen las distintas artes entre sí.

forma o categoría sensible a través de sus obras; ese *centro* es según las propias palabras de nuestro autor:

Lo bello y lo sublime, que constituye el punto de fuga que cierra el horizonte hacia *la cosa o cerco de lo encerrado en sí*. En el límite de *la cosa* centellean esas ideas (*eidos*), formas de lo bello, como objetivos de la producción artística movida por la erótica hacia la belleza. Lo sublime designa esa tendencia hacia la fuga de lo bello *más allá del universo estrellado*. Por otra parte, lo siniestro y lo monstruoso comparecen en el mundo cuando pretende hacerse patente (plenamente revelado) cuanto existe más allá del límite o frontera¹⁵⁹.

No es pertinente para este trabajo atender en estas palabras la referencia a “lo siniestro y lo monstruoso”¹⁶⁰, sino la nítida afirmación de que toda producción artística –y no sólo la de las artes fronterizas- tiene como impulso motor el referente del *cerco hermético*, de *lo encerrado en sí*, donde se aloja el secreto de la belleza, su *Norma*. Entre la forma artística y el *trascendental estético* se sitúa el *límite*, pero éste es siempre desbordado por el “centro estrellado” al que fuga el *eros* de todas las artes¹⁶¹.

En definitiva, la música y la arquitectura, como artes *fronterizas*, se caracterizan por tener una aguda conciencia (al menos, potencialmente) respecto al *cerco hermético*, que sólo puede comprenderse simbólicamente, razón por la cual son artes formalistas que dejan en la indeterminación un vacío entre el diseño y el núcleo de *lo encerrado en sí*, que es su cuasi-referente. Pero también las artes restantes, las *mundanales o apofánticas*, manifiestan una voluntad decidida de clarificar en lo posible la oscuridad del núcleo de lo simbólico, esa

¹⁵⁹ Cf. *Lógica del límite*, pp. 102-103.

¹⁶⁰ Sería necesario para ello remitirse especialmente a dos obras de Trías, *Lo bello y lo siniestro* (1981) y *La aventura filosófica* (1988), en las que se trata muy extensamente estos conceptos; baste aquí decir que *lo sublime* se mantiene aún en el *límite* pero lo desborda (desborda la medida que era el clasicismo de *lo bello*) en dirección al *infinito*, el cual se revela –al manifestarse- como lo desmedido, lo gigantesco y colosal, lo *monstruoso y siniestro*. Cuando se pretende traer al mundo del aparecer *lo más allá del límite* es cuando comparece lo monstruoso y demoníaco; *lo sublime* es el elemento de frontera entre *lo bello y lo siniestro*. Trías reprocha a la modernidad y sus formas de arte precisamente esta *hybris* que pretendía lograr una plena revelación de *lo más allá* y que caracterizó a todas las estéticas de lo sublime en la protomodernidad (siglos XVIII y XIX).

¹⁶¹ Punto de fuga nunca plenamente captable ni por la forma lógica sensible (el arte), ni por la forma lógica reflexiva (filosofía), razón por la cual –dice Trías- el arte moderno tiende hacia el *negativismo* (tal cual el silencio de Cage en música, o el minimalismo en escultura y arquitectura).

ausencia-presencia que constituye *lo hermético* y que es inapropiable por el poder del *logos* figurativo-icónico o por el significante lingüístico¹⁶².

Todo lo cual nos permite reiterar nuestra tesis en cuanto a la función genética y motriz que el *cercos hermético* tiene también en esta recreación o *variación* que nuestro autor hace de su estética en *Lógica del límite*.

Cabe al lector preguntarse entonces por la razón que lleva a nuestro autor a su insistencia en la idea del *límite* como fundamento de su reflexión sobre la estética. Creemos que hay una respuesta nítida: lo hace porque necesita subrayar la función esencial que atribuye al *límite* a este respecto, a saber, la de proteger y preservar el *cercos hermético* frente a toda pretensión de profanarlo y desvelarlo. Así lo muestran sus muy elocuentes palabras en un pasaje en el que, criticando a la modernidad por su voluntad de revelación absoluta no sólo de *lo sublime* sino también de *lo siniestro y monstruoso*, escribe:

Frente a esa voluntad de absoluta revelación de la modernidad, aquí se propone repensar el concepto de límite, que fija una necesidad (*ananke*) y destino al ser [...] Porque la voluntad de anulación o superación de todo límite (y en consecuencia del *logos* figurativo-simbólico correlativo) lleva consigo no sólo la profanación secularizadora e *ilustrada* de todo lo encerrado en sí (secreto y misterico) sino también la expoliación absoluta del lugar donde lo encerrado se manifiesta, que es la naturaleza, diosa madre Tierra, que preserva en su encierro en sí a los muertos y a los *infinitamente muertos* (la *chora* platónica)¹⁶³.

Llegados a este punto, es momento de abrir una nueva línea argumental en defensa de nuestra tesis: la que se basa en la ingente tarea que Trías acometió al finalizar *Lógica del límite*. Y la mejor transición hacia esa nueva argumentación es probablemente la que proporcionan unas consideraciones finales a partir aún de *Lógica del límite*.

Enlazando precisamente con la cita anterior, nuestro autor diagnostica que el gran desgarramiento del arte moderno nace de no poder sustraerse a una doble tendencia contradictoria: por una parte, la *ilustrada*, profana y secular, hacia la revelación absoluta de todo lo que se sustrae a hacerse presencia, de todo lo secreto y sagrado y, por otra parte, la

¹⁶² Cf. *Lógica del límite*, p. 112.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 116.

exigencia de que la obra de arte emane precisamente de ese mismo núcleo que es patrimonio de la religión, de modo que el arte parecería ser moderno sólo si puede articular simultáneamente lo profano y lo sagrado, ser a la vez secularizador y místico¹⁶⁴.

Para Trías, ese aspecto de la *tejne* que, desde Plotino hasta Kant, se puede pensar como lo bello artístico, deriva de una instancia externa al Hombre, al Mundo y al lenguaje, es metafísico, y como tal debe ser preservado. Por ello, todo gran arte mantiene una referencia a esa instancia, el *cercos hermético*, y guarda memoria de los infinitamente replegados en ese ámbito sagrado y secreto; podría decirse –apostilla Trías– que todo gran arte es religioso si por religión se entiende el lazo entre los vivos y los habitantes de aquel cerrado *cercos* donde el ser es *ser allá o en la otra orilla* de nuestro *límite*¹⁶⁵.

Tal vez, lo más notable de los últimos textos citados de *Lógica del límite* sea que nuestro autor realiza por primera vez, sobre el trasfondo estético, una identificación directa y fluida entre el *cercos hermético*, el ámbito de *lo sagrado* y el ámbito referente de *lo religioso*, abriendo deliberadamente un nuevo campo para la exploración del sujeto metódico: la del *cercos hermético* desde la perspectiva de la religión, de la cual aquél ha sido patrimonio tradicional. Es, pues, el momento de iniciar esa exploración.

¹⁶⁴ Cf. *Lógica del límite*, p. 257.

¹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 288 y 392.

6 EL SINÁÍ: CUNA RELIGIOSA

Encuentro con una *ausencia* presente

6.1 Ante el enigma de la zarza ardiente¹⁶⁶ (*Variación filosófico-religiosa*)

La vinculación entre arte y religión reflejada en las últimas citas del capítulo anterior no aparece por vez primera en *Lógica del límite* ya que, ocho años antes (1988), Trías había escrito: “Arte y filosofía forman una unidad respecto a un tercer género de creaciones: la religión, que es a la vez matriz fundacional y ancestral del arte y de la filosofía, pero padre destronado por esas creaciones suyas”¹⁶⁷.

Para nuestro autor, la filosofía y el arte tienden a moverse en el universo inmanente intramundano del *ser en devenir*, mientras que la religión toma el mundo como alegoría o símbolo de otro mundo, concediendo valor de realidad a sus propias creaturas, poblando de dioses el mundo y llegando a concebir éste como creación divina. Es cierto –admite– que también el arte y la filosofía crean su espacio aparte respecto a la facticidad con la pretensión de ser símbolo del propio mundo, pero el arte sabe que sus obras son ilusorias, al igual que la filosofía sabe que sus ideas tienen el carácter de ficción. Sin embargo, la religión ignora el carácter ficticio de sus objetivaciones e insiste en que éstas representan lo real por excelencia, adoptando una formulación autoritaria en dogmas.

¹⁶⁶ Mucho antes de la peripecia de los hebreos en el Sinaí, Moisés tuvo en aquellas tierras de Madián la experiencia fontal de lo santo y de lo sagrado, encuentro con el enigma ante la zarza incombustiblemente ardiente que determinó toda su historia. También Trías acaba descubriendo lo sagrado al enfrentarse con el *cerco hermético* para investigar el misterio y enigma que en él se encierra.

¹⁶⁷ Cf. *Filosofía del futuro*, p. 118.

Por ello, dictamina Trías: “Cuando el arte *reifica* sus ficciones (formas simbólicas) se degrada en religión y en mito, en *materia de fe e idolatría*. La filosofía degenera en teogonía o teología si asigna carácter de realidad a sus objetos ideales”¹⁶⁸.

Sostenía entonces nuestro autor que la religión era el centro de gravedad y la cúspide jerárquica de una cultura dogmática, frente a la cual proponía una cultura creadora que dejase espacio abierto para el cultivo de la ciencia, el arte, la filosofía y la acción moral, a las que llama universos del sentido frente a la *ilusión*¹⁶⁹ religiosa, y que constituyen para él los dominios no religiosos donde se debate el sentido de palabras, decisiones y acciones.

Un marcado viraje distancia estas ideas de las que se encuentran en las palabras siguientes, escritas varios años después en *Lógica del límite*:

Lo propio de las artes fronterizas -música y arquitectura- y de su tendencia simbólica es recordar que, en el *límite*, toda significación queda anulada por el ambiguo poder de ese centro que se repliega en sí, en el *cerco hermético*, el espacio secreto, encerrado en sí de lo sagrado. Y las artes fronterizas se avienen especialmente, mediante el templo o el himno, con esa dimensión religiosa. Esa categoría de lo sagrado y de lo santo, o de lo-sagrado-y-profano, que registra en el pensar y producir religiosos la dualidad ontológica del *cerco encerrado en sí* y del *cerco del aparecer*, complicada por ese *tercer término* que es el espacio fronterizo y hermenéutico, constituye el ámbito donde basa su legitimidad una posible religión dentro del límite¹⁷⁰.

Empero no son sólo las artes fronterizas las que se avienen con la dimensión religiosa, sino que también las artes literarias proceden del *límite* mismo del mundo en el que el literato se sitúa, esa zona medianera y hermenéutica que permite comunicar ambiguamente con el *cerco hermético* y transmitir a los mortales los mensajes del otro mundo. Desde ese lugar, el narrador –aeda, profeta o vate- puede asumir dos funciones en direcciones contrapuestas: puede quedar poseído como el aeda homérico por la potencia de la memoria (*Mnemosyne*), relativa al *cerco de los destinos cumplidos*¹⁷¹, de lo que subsiste del tiempo inmemorial de *lo infinitamente muerto*, o puede orientarse como el profeta judío hacia un futuro en plenitud

¹⁶⁸ Cf. *Filosofía del futuro*, p. 174.

¹⁶⁹ Aquí Trías entiende *ilusión* como toda verdad que es sólo *en sí* pero que no llega a ser *para sí*.

¹⁷⁰ Cf. *Lógica del límite*, p.193.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 195.

(el tiempo utópico del Mesías¹⁷²). Por su parte el vate lírico se sitúa en el presente propio y pronuncia, desde el *cerco del aparecer*, su oración o himno referido al *cerco encerrado en sí*, constatando el infinito abismo entre su situación presente y la radical trascendencia del Dios que se repliega, y creando condiciones idóneas ya sea para una lírica desventurada (los salmos de David, o la lírica griega), ya sea para una lírica gozosa del cerco en que se vive (así, el *Cantar de los cantares* veterotestamentario)¹⁷³.

Llegada la modernidad y establecida la conciencia estética, la Ilustración –que todo lo desmitificaba y secularizaba– pareció sentir la necesidad imperiosa de destruir el sustrato sagrado del arte, el fundamento mismo de la inspiración y productividad anterior en la que se enraizaba la palabra profética, aédica o lírica, así como la del arquitecto y la del compositor musical. Frente a esto, nuestro autor muestra su convicción de que aún cabe una *religión dentro del límite*, al igual que una *ciencia dentro del límite*, capaces de estremecerse ante el *mysterium tremendum* de lo *nouménico* –la inextinguible zarza ardiente–, que se hermanen además con la filosofía y el arte en ese espacio de las *Ideas-límite*, comprometiéndose con los enigmas cosmológicos, antropológicos y ontoteológicos, cuya comprensión no se satisface con los métodos de verificación y *falsación* de la vía empírica.

A los efectos de nuestra tesis, aquí es necesario hacer notar el modo paulatino y progresivo en que se va abriendo en la conciencia de nuestro autor la necesidad de recuperar el estremecimiento ante el *mysterium tremendum* del *cerco hermético como ámbito de lo sagrado*. Se constata en las páginas de *Lógica del límite* una pulsión filosófica, ya consciente e irreprimible: la necesidad de una exploración en torno al *cerco hermético*; se trata de una indagación en la que subraya dos aspectos distintos: por un lado, la recuperación de la relación o re-ligación con los ancestros ya replegados por siempre jamás en el *cerco hermético* (el de *los destinos cumplidos*) y, por otro, el afrontamiento del *mysterium tremendum*, de *lo sagrado*, con los cuestionamientos (ideas de la razón kantianas) derivados de él.

¹⁷² Hace notar Trías que la dimensión temporal es determinante en la literatura hebraica (como lo muestra su carácter histórico-narrativo), sin apenas atención al escenario espacial, en contraste con los textos homéricos.

¹⁷³ Cf. *Lógica del límite*, p. 199.

6.2 Una religión del límite

Uno de los dos enfoques apuntados en *Lógica del límite* en relación con la exploración del *cerco hermético* como ámbito de *lo sagrado* es el referente a la relación o re-ligación¹⁷⁴ de los fronterizos con esos ya replegados en el *cerco hermético*, que ahora es comprendido y denominado como ámbito de *los destinos cumplidos*¹⁷⁵ o de *los infinitamente muertos*.

En relación con este aspecto, se lamenta Trías de que la *muerte de Dios* ha arrastrado mucho más que Dios: ha muerto con él *lo divino* y se ha borrado el *límite, la frontera* que articula-y-diferencia a vivos y muertos, a divinos y mortales, dejando un mundo y un destino sin horizontes de sentido. Con todo, nuestro autor reconoce que no es posible sustraerse a la memoria de todo aquello que *se repliega en sí*, aunque sea como mera memoria perdida de ese horizonte que delimita el decir, imaginar, pintar y concebir la *cosa que se fuga* detrás de la frontera. Por tanto, no es posible dejar de estar re-ligado y relacionado con ese ámbito aunque sea en forma de una *memoria del olvido*: “la cuestión *religiosa* está presente y patente en este mundo desertizado y vacío”, constata Trías¹⁷⁶.

En el capítulo que se dedica a la crítica de nuestro autor hacia la modernidad (causante, entre otros efectos, del vacío y nihilismo en el mundo), se recoge su invectiva contra los fundamentalismos religiosos y su convicción de que el nacimiento de éstos es otro de los resultados de una modernidad que ha vaciado el mundo de valores y de sentido. Sin embargo, lejos de que esto le conduzca a un abandono de la exploración acerca de la esfera religiosa – tan estrechamente vinculada al *cerco hermético*-, Trías afirma:

El horror de un mundo dividido entre estas dos opciones –el desencanto y los fundamentalismos religiosos- obliga a pensar en un espacio de mediación que, sin perder el vínculo con la tradición del pensar-decir (*logos*), sepa reconducir las pulsiones religiosas que, legítimamente, indagan lo que se sustrae al ámbito y cercado de la razón, del *logos*. Se impone pensar en la viabilidad de una relación re-ligada a esa zona de mediación, fronteriza,

¹⁷⁴ De las diversas etimologías que suelen indicarse para el término “religión” (*religere, relegere, religare*), Trías emplea esta última habitualmente para significar un cierto tipo de relación que se establece entre el fronterizo y *lo encerrado en sí o cerco hermético*.

¹⁷⁵ Aquí se insiste en otra de las diversas caracterizaciones de ese heterogéneo y ambiguo *cerco hermético*: éste es el ámbito “a donde vuelven los destinos que se cumplieron” (cf. *Lógica del límite*, p. 327).

¹⁷⁶ Cf. *Lógica del límite*, p. 269.

hermenéutica y simbólica, que articula y distingue lo que aparece y lo que se sustrae y repliega en sí, interviniendo siempre como referente de silencio¹⁷⁷.

En este espíritu, nuestro autor manifiesta su convicción de que nuestra época –ahíta de razón desencantada- está madura para una *nueva mitología* que sea capaz de sintetizar la razón crítica y la mitología, abriendo el espacio fronterizo a un cierto tipo de celebración y conmemoración ritual, mítica y simbólica, propias de toda forma religiosa. Más aún, afirma que el *fronterizo* no puede existir sin una imantación hacia el *límite*, que le obliga a trascender, religándolo al *ser* (que es, en tanto que ser, el mismo *límite*); por ello, la elaboración de una *mitología simbólica* es tarea de futuro y con futuro, es exigencia del pensar en un fin de siglo que se ha vaciado de toda mitología anterior, y que “debe prepararse para esa aventura hacia horizontes de religión, de una que es pensable y viable si se mantiene *dentro del límite*”, re-ligada al *ser*.

Una religión tal debe consistir –afirma Trías- en restituir la comunidad ontológica entre los vivos y los muertos¹⁷⁸ que la vieja razón metafísica –y su paladín, la Ilustración- rompió radicalmente; una *religión del límite* debe abrir una forma de relación nueva y vigorosa entre los vivos y los muertos, un reencuentro *salvador* con el pasado, el cual puede ser *recreado* a través de la memoria (*Mnemosyne*), a través del diálogo entre la religión y un *logos* (pensar-decir) capaz de expresar mediante un lenguaje simbólico¹⁷⁹ lo que se repliega en sí, lo secreto, lo sagrado, el *cercos hermético*.

Haciendo memoria por unos momentos del recorrido que el sujeto metódico ha realizado hasta aquí, se observa que *Los límites del mundo* (1985) y *La aventura filosófica* (1988) han supuesto las etapas en que ha tomado conciencia de sus limitaciones gnoseológicas y de la existencia de tres *cercos* (*el del aparecer, el hermético y el límite* que articula y diferencia los dos primeros); luego, ha sido sorprendido por una doble experiencia paradójica ante el *cercos hermético* (la voz imperativa de carácter ético proveniente de éste y

¹⁷⁷ Cf. *Lógica del límite*, pp. 273-274.

¹⁷⁸ Sorprende Trías con la siguiente confesión: la película *The deads* (de John Huston) fue la causa impulsora de la redacción de *Lógica del límite* (cf. p. 327). De hecho, la “segunda sinfonía” (segunda parte) de esta obra es titulada “Los vivos y los muertos”.

¹⁷⁹ En una nota al pie de la página 275 de *Lógica del límite*, Trías aclara que no utiliza el término “símbolo” en el sentido funcional ni epistemológico de la filosofía analítica o postanalítica, ni tampoco remite a una instancia psicológica por muy inconsciente que se piense ésta, sino como la forma que el pensar-decir se da para expresar lo relativo al *cercos hermético*.

la inspiración estética que alumbraba su expresión artística en el sujeto). Y no es hasta *Lógica del límite* (1991) cuando la experiencia del *cerco hermético* le empuja a una nueva etapa en la indagación metódica: la relativa a la religión.

Hasta aquí, el sujeto metódico ha ido descubriendo sorprendido la posibilidad de comunicación con el *cerco hermético* en los aspectos ético y estético. Pero, además de estos, nuestro autor encuentra que hay lugar para otro aspecto “comunicativo” del fronterizo con *lo más allá del límite*, que puede afirmarse como característico de una experiencia en virtud de la cual se restablece una re-ligación, un vínculo religioso específico entre los vivos y los habitantes del *cerrado cerco de la otra orilla de nuestro límite*¹⁸⁰.

Afirma que el *cerco hermético* ha sido colonizado, dentro del marco de la experiencia pre-metafísica y metafísica, por lo que se suele llamar *religión*, la cual hace referencia a un contenido que es *significado* por toda forma expresiva de lo artístico¹⁸¹; esta referencia es, en última instancia, metonímica y habla de una causalidad ausente y elíptica, ya que el *cerco hermético* es el lugar de repliegue silencioso donde se encuentran los ausentes, los *dioses* y los *infinitamente muertos*. Por tanto, ese contenido sería la esencia de la *experiencia religiosa del límite* y el arte sería el encargado de darle *forma* específica, permitiendo que *lo encerrado en sí se revele* de manera sensible y manifiesta¹⁸².

¹⁸⁰ Cf. *Lógica del límite*, p. 392.

¹⁸¹ Cf. *Ibidem*, pp. 377-378.

¹⁸² Trías procede en este punto a recrear la estética hegeliana utilizando la nueva clasificación del sistema de las artes que ha propuesto, y la división en edades que plantea. Al comienzo, el *cerco del aparecer* y el *cerco hermético* se hallaban máximamente separados; en el Oriente se rompe por primera vez el *cerco hermético* y se inicia la revelación de lo divino, al tiempo que el *cerco del aparecer* da con las primeras formas con las que configura a los dioses. En el movimiento de Oriente a Occidente, lo divino y su frontera se aproximan; en el punto medio (Grecia), el dios se ajusta al límite; en el ocaso del arte en Occidente, la manifestación sensible declina y la figura del dios es interiorizada en el ámbito del *cerco del aparecer* (la “subjetividad” hegeliana). Este recorrido es el mismo seguido por las artes: en el comienzo, se prepara la presentación del dios desbrozando la maleza selvática de lo hermético hasta que eso físico es adaptado a la naturaleza del habitante del límite, dando cobijo al dios y a la comunidad fronteriza que lo acoge, configura y festeja: así se pasa de la arquitectura a la escultura. Pero la exigencia de interioridad (subjetiva) del encuentro de hombre y dios hace necesario abstraer de la *presentación natural* (tridimensional) una *representación* (pictórica), la cual da paso, a su vez, a una interiorización extrema: la representación musical que, finalmente, prepara y promueve la expresión literaria a través de la escenificación por la palabra y la voz emancipadas.

6.3 Ante el *lugar santísimo*

Según se ha mencionado ya, esa pulsión filosófica relativa a la necesidad de una exploración en torno al *cercos hermético* -que se ha ido abriendo paso en la conciencia de Trías, según se ha constatado en las páginas de *Lógica del límite*-, tiene un segundo enfoque de gran relevancia: debe ser una indagación que recupere y afronte el estremecimiento ante el *mysterium tremendum* del *cercos hermético como ámbito de lo sagrado*, con los cuestionamientos (ideas de la razón kantianas) derivados de él.

La convicción de esta necesidad –adquirida tardíamente, al redactar *Lógica del límite*- le empujó a preguntarse –como ya lo hiciera Kant en *La religión dentro de los límites de la pura razón*- por la posible existencia de una religiosidad o religión que pudiera dimanar de la concepción filosófica y ontológica trazada en la obra en cuestión. Preguntarse también por el sentido que pudiera tener –o no tener- el planteamiento de esta cuestión en una época en la que el mundo parecía celebrar el derrumbamiento definitivo de todo lo divino, sagrado y *aurático*, el des-hechizamiento absoluto de *lo encerrado en sí*, el desplome del *cercos hermético* en el *cercos del aparecer*, la extinción del recuerdo del ámbito de los *infinitamente ausentes, de los muertos*¹⁸³.

Al acometer la respuesta a estas preguntas, Trías comienza su reflexión con una laudatoria referencia a la que considera una espléndida exploración de Rudolf Otto acerca de *lo sagrado y lo santo*, según el cual –subraya nuestro autor- estos conceptos son un *a priori* humano.

Recuerda que la categoría de *lo santo* se presenta como lo que rehúye toda comparecencia plena, lo que se encierra en su clausura, y a ello se refiere con el término *mysterium* (lo misterioso o místico), es decir, lo encerrado en sí (*mystos*). Ese misterio presenta dos modos: por una parte, es una presencia que atrapa con su poder al que se acerca a él, es *mysterium fascinans* que le encandila con su resplandor y su ostentación *estética*; y, por otra parte, se presenta como *mysterium tremendum*, rostro oculto y lleno de un poder divino incontrolable, que produce estremecimiento y terror al que se acerca a él.

¹⁸³ Cf. *Lógica del límite*, pp. 263-266.

Algunas religiones positivas como la mesopotámica y la judía –apunta Trías- han resaltado sobre todo esta radical inaccesibilidad del dios, el carácter oculto de su rostro y de sus designios, todo lo cual produce temor y temblor en el que se acerca a él. Son religiones en las que se subraya el divino furor, la iracundia y la venganza, y comunican una profunda inquietud al adherente a un dios que no puede ser representado, insuperablemente oculto a la vista del sacerdote o del rey.

Sin embargo, religiones tales como la griega y la grecolatina –sigue Trías-subrayan más bien el carácter de *epifanía fascinante* de un dios que resplandece en su poder y gloria en figura humana idealizada. Aún señala otras religiones en las que se subraya la diferencia entre el lado replegado, escondido, de lo divino a través de la figura del dios de los muertos (o del rey gobernante del mundo de los muertos), frente a su resurrección fértil¹⁸⁴.

En relación con esta diversidad de representaciones, nuestro autor manifiesta que no le interesa introducir un criterio lógico, sino sólo subrayar el carácter que tienen de *necesidad lógica* porque, en palabras de Trías: “esa apertura y acceso a lo Inaccesible, a lo sagrado y secreto, a lo divino constituye un *a priori* fronterizo sin el cual no se da cuenta de ese ser que reina (como Horus) con las alas de halcón extendidas sobre el Horizonte o *limes*, entre el *cerco del aparecer y el hermético*”¹⁸⁵.

Es digno de mención que aquí se detiene nuestro autor para manifestar su particular interés en consignar el carácter de *a priori* fronterizo de ese *cerco hermético* y el camino (*methodos*) que hace posible el acceso a lo Inaccesible: la presencia en la experiencia, en el *logos* (pensar-decir), de eso que Levi-Strauss llama *signos flotantes*¹⁸⁶, esto es, de ciertos testimonios sobre la existencia de un espacio limítrofe entre el significante y lo significado,

¹⁸⁴ Así, los desbordamientos del gran río Nilo, u Horus, el hijo del dios.

¹⁸⁵ Cf. *Lógica del límite*, pp. 514-515.

¹⁸⁶ Recoge aquí Trías las referencias –a las que se prestará atención más detallada en el capítulo octavo- que realiza Levi-Strauss a los trabajos de Mauss sobre algunos términos (*mana*, *tíngulo*, *watasu*) encontrados en lenguas primitivas, que expresan relación con ese mundo encerrado en sí (mágico) y que poseen un carácter gramatical y polisémico desconcertante ya que pueden funcionar indistintamente como significante y como significado.

tanto en el balbuceante sentimiento religioso primitivo como en las religiones positivas¹⁸⁷. A este respecto, merecen ser transcritas estas palabras de Trías:

Interesa sólo de momento subrayar la *necesidad lógica* de esa apertura de la experiencia (del mundo y del lenguaje) en relación con lo sagrado y lo santo, de ese ambivalente *acceso lógico* hacia lo Inaccesible, o de ese internamiento necesario de la razón a lo que desborda y trasciende, que sólo falazmente puede tildarse de *irracional* (como hace Otto). Este término, lo irracional es sólo un concepto restrictivo de la *Razón* ilustrada, moderna, que se inventa para definirse en relación con lo que excluye; es lo que esa Razón –que concibe negativamente el *limes*- inventa como *sombra* para su propia legitimación, definiendo por exclusión lo sagrado, lo santo y lo *numinoso* como ámbito de lo *irracional*¹⁸⁸.

La crítica de nuestro autor a la modernidad en este sentido es muy relevante para nuestra tesis y, por esta razón, será objeto de un capítulo posterior. Baste aquí, por tanto, subrayar la acusación que hace a la Razón ilustrada de sesgar la comprensión de lo *irracional*, haciéndolo equivaler a lo contrario a la Razón; esa Razón que impone su dominación mediante la expulsión de lo sagrado, lo santo y el pensar mágico¹⁸⁹ al dominio de la tiniebla exterior. En contraste con ello, Trías afirma su interés en demostrar la *necesidad lógica* de un nuevo concepto de Razón en relación con el acceso metódico al *cercos encerrado en sí*.

En sintonía con nuestra tesis, se evidencia aquí una nueva sensibilidad¹⁹⁰ que se ha ido abriendo paso en la conciencia de Trías y que le impele a marcar un acento insistente en la necesidad lógica e imperiosa de que el *logos* instituya el *cercos hermético*, el ámbito de *lo sagrado y lo santo*, como referente en su nueva indagación metódica, ya que la apertura del sujeto a ese ámbito de lo Inaccesible es un *a priori* del fronterizo evidenciado por la experiencia religiosa.

¹⁸⁷ Las religiones positivas elaboran ese sustrato previo del pensar mágico como *mysterium fascinans y tremendum*, que R. Otto asocia a los términos *sagrado o santo* como significante *a priori* que da cuenta de un orden de experiencias de carácter religioso.

¹⁸⁸ Cf. *Lógica del límite*, pp. 515-516.

¹⁸⁹ Lo mágico es para Trías ese sustrato previo del pensar que las religiones positivas elaboran como *mysterium fascinans y tremendum*, y que R. Otto asocia a los términos *sagrado o santo* como significante *a priori* que da cuenta de un orden de experiencias de carácter religioso.

¹⁹⁰ ¡Nótese que estas reflexiones de nuestro autor se encuentran tan solo a una quincena de páginas del final de *Lógica del límite*!

Cabe al lector preguntarse ahora por el *límite* en este nuevo marco de reflexión, al menos en dos aspectos. El primero a considerar sería el relativo a la relación entre el *cercos hermético* en tanto que ámbito de *lo sagrado*, la experiencia religiosa y el *límite* y, a este respecto, son clarificadoras unas palabras que Trías escribió al reseñar la evolución de este concepto en su pensamiento:

[...*límite*] en el que se articulan los *cercos* disimétricos *del aparecer* y *de lo hermético*, lo que está allende el *límite* y que constituye la orla de misterio que nos circunda. Este ámbito puede determinarse como lo sagrado, al cual se halla estructuralmente ligado el habitante de la frontera; de esa ligazón da cuenta la experiencia religiosa, es decir, la experiencia de religación respecto a lo sagrado¹⁹¹.

El segundo aspecto de la cuestión es el relativo a la función que le corresponde al *límite* en el nuevo marco de indagación metódica; respecto a esto nuestro autor especifica nítidamente que el *límite* es el ámbito que permite discernir y mediar simultáneamente entre el *cercos hermético* y el *cercos del aparecer*, impidiendo la confusión de uno con otro o la subordinación de un *cercos* al otro. Esa función del *límite* como *cercos fronterizo* es esencial porque ni el *cercos hermético* es pura proyección enajenante del *cercos del aparecer* y sus habitantes (según afirman los filósofos de la sospecha), ni el *cercos del aparecer* es puro efecto de una causa eficiente divina (según afirman las religiones monoteístas)¹⁹².

Es cierto que Trías aprovecha la ocasión para reafirmar aquí su ontología del *límite*, según la cual tanto el *cercos hermético* como el *cercos del aparecer* son *proyecciones del limes*, el cual dota a sus habitantes (terrenales o divinos) de los respectivos ámbitos propios¹⁹³; pero

¹⁹¹ Trías, Eugenio, *Pensar la religión*. Barcelona: Ed. Destino, 1977, p. 20.

¹⁹² Cf. *Lógica del límite*, p. 517.

¹⁹³ Frente a las concepciones hindú o griega, según las cuales lo *encerrado en sí* (designado con sus respectivos conceptos de *Brahma* y *physis*) constituye la matriz de la que procede todo cuanto puede aparecer en el pensar-decir, Trías se propone en *Lógica del límite* probar que, más bien, es el *límite* el que desde sí mismo libera un suplemento o resto que el *logos* determina a través de los “significantes flotantes” y hace necesaria la determinación de un “*cercos* de realidades” que decide denominar *cercos hermético*. Así, se tienen dos enfoques posibles: la *teosofía* intenta recrear la experiencia de un proceso según el cual, desde esa *cosa en sí* podría comparecer el *límite* como aquello que se desborda en entes susceptibles de apropiación lingüística, o de significación, de forma que el *cercos del aparecer* sería su más allá, su desbordamiento o trascendencia, siendo *creado o fabricado* a partir de esa matriz. Este enfoque es inverso al

esto no merma en absoluto la función primordial que tiene, también en esta nueva indagación de la construcción filosófica de Trías, el *cerco hermético*, sea cual fuere el estatuto ontológico que se le quiera dar a ese *cerco*.

Lo antes expuesto permite atisbar que, a lo largo de las páginas de *Lógica del límite*, se desarrolla un fenómeno de gran importancia para corroborar nuestra tesis: el surgimiento en nuestro autor de una incipiente toma de conciencia respecto a la suprema relevancia del *cerco hermético* en su pensamiento, conciencia cuya plena consolidación creemos poder evidenciar en textos posteriores de nuestro autor. Dado que la confirmación de este fenómeno supondría el refrendo de nuestra tesis por parte del propio Trías, la tarea subsiguiente debe centrarse en su ratificación o falsación.

Al proceder a la apertura de una nueva etapa del trabajo, parece conveniente sintetizar lo ya andado hasta aquí: los capítulos anteriores se han dedicado a fundamentar – prescindiendo de la opinión de nuestro autor y en contraste con ella- la afirmación de una tesis según la cual la reflexión filosófica de Trías a lo largo de la década transcurrida entre 1983 y 1994¹⁹⁴ fue realmente conducida –de forma inconsciente más que silenciada, probablemente- por el potente magnetismo del *cerco hermético*, y sólo subsidiariamente por la progresiva reelaboración del concepto de *límite*.

En efecto, hemos acompañado a Trías en un extenso recorrido de reflexión metódica a lo largo del cual ha ido dando a luz su pensamiento respecto a las experiencias ética, estética y religiosa del sujeto metódico. Esto nos ha permitido constatar ese magnetismo que el *cerco hermético* ha ejercido sobre nuestro autor y la función genética que ha tenido en la conformación de sus propuestas filosóficas para varias de sus áreas fundamentales, de forma que se ha podido comprobar reiteradamente la tesis según la cual ese *cerco* posee una trascendencia objetiva muy superior al concepto de *límite*, si bien este hecho parece haber

proceso que es natural en la Modernidad, en la que la cosmología piensa el mundo como ámbito que, si acaso, pide tal fundamento como postulado [...] Sólo metódicamente puede darse validez a una comprensión del *cerco hermético* desde lo humano, o a una concepción del hombre y del mundo como despliegues del poder de lo divino. De hecho, tanto el *cerco del aparecer* como el *cerco hermético* son *proyecciones del limes* (cf. *Lógica del límite*, pp. 510-512 y 518).

¹⁹⁴ Periodo que media entre la publicación de *Filosofía del futuro* y *La edad del espíritu*.

permanecido oculto a nuestro autor mismo durante los muchos años de reflexión que transcurrieron hasta las páginas finales de *Lógica del límite*.

Finalmente, al hilo del análisis de esta última obra, se ha constatado la incipiente aparición de un fenómeno que se produce a lo largo de la redacción de ella y que consiste en una repentina “revelación” que lleva a Trías a tomar conciencia de la importancia trascendental del *cercos hermético* en la construcción de su filosofía del límite. Esta conciencia aparece de forma explícita en *Lógica del límite* al hilo de la exposición de ciertos posicionamientos de la modernidad contra los que nuestro autor rubrica una acerada crítica, cuyo análisis ha de ser el objetivo ineludible, por tanto, de la nueva etapa de este trabajo.

7 DEUTERONOMIO: LEY REDESCUBIERTA¹⁹⁵

Contra la Modernidad: la afirmación del *cercos hermético*

7.1 Una teocracia abandonada (Nihilismo filosófico de la modernidad)

Según nuestra reciente afirmación, la toma de conciencia de Trías acerca de la importancia trascendental del *cercos hermético* en la construcción de su filosofía del límite aparece de forma explícita en *Lógica del límite* con ocasión de una dura descalificación que nuestro autor realiza contra algunos planteamientos de la modernidad. Sin embargo, existen indicios que muestran una gestación larvada durante la década anterior, que se prolonga soterradamente incluso a lo largo de la redacción misma de esa obra hasta llegar a su emergencia explícita en las páginas finales de ella.

En efecto, la observación de esos indicios primeros puede arrancar de su obra *Filosofía del futuro* (1983), en la que Trías traza la trayectoria de lo que considera como sucesivas refundaciones de la filosofía -las cuales reflejan hitos en su propio recorrido filosófico-, al tiempo que manifiesta el progresivo alejamiento de ellas. Lo expresa de este modo:

La filosofía nace del cuestionamiento de todo lo dado y revelado, basado en la afirmación del yo pensante, el *cogito*, sujeto que, al pensar, se puede afirmar como ser: *cogito-sum*, de forma incuestionable. Aunque la modernidad ya ha declinado, ese proceso del yo que duda y se autoafirma se repite de alguna forma en algún momento de la vida del que hace filosofía¹⁹⁶.

Esa duda y autoafirmación -prosigue Trías- encontró la certidumbre cartesiana del *cogito ergo sum* en el fundamento de la alteridad de un Dios veraz, con lo que volvía en cierto modo a la “revelación” como condición necesaria del conocimiento. En contraste con

¹⁹⁵ Después de siglos de historia de la monarquía e idolatría israelita, en el reinado de Josías se “descubre” la Torah, se rehabilita el culto a Yahveh y se recupera el valor del monoteísmo ético israelita. Al desarrollar su filosofía de la historia, también Trías se reencuentra con el nervio religioso que recorre el cuerpo todo de la historia humana, que la modernidad había pretendido eclipsar; como fruto de ese hallazgo, Trías también redescubre y recupera para su pensamiento el valor de lo religioso.

¹⁹⁶ Cf. *Filosofía del futuro*, p. 16.

ello, Hegel concibió el sujeto en relación con otro, como intersubjetividad, lo cual hacía innecesario el Dios veraz de Descartes o el legislador divino que daba sentido a los imperativos kantianos, ya que la certeza se fundaba en criterios simultáneamente externos e internos al sujeto: la relación lingüística o la relación activa entre distintos sujetos. A este respecto, Trías apostilla: “El filósofo no puede menos que ser, a lo largo de su formación, cartesiano o hegeliano, pasando por esas sucesivas etapas de fundación de la filosofía moderna”¹⁹⁷.

Señala después nuestro autor una “tercera fundación” en la evolución experimentada por la filosofía de la modernidad: la representada por figuras precedentes y posteriores a Hegel, tales como Kierkegaard, Nietzsche, Feuerbach, Stirner, Marx y Engels; tercera fundación que ve prolongada ya en el siglo XX por Bergson y Heidegger, y que considera como la base para desarrollar una genuina “filosofía del futuro”¹⁹⁸.

Sobre el trasfondo de esa revisión de la filosofía moderna, ya se anuncia incipientemente una evaluación crítica de ella por parte de Trías. Su diagnóstico es que frente a una filosofía pre-moderna construida desde un “máximo valor, Dios”, el nihilismo pronuncia la frase “Dios ha muerto”, cuya consecuencia radical es la convicción de que nada tiene sentido porque faltan el primer *por qué* y el *para qué*, cuestiones filosóficas que quedan respondidas negativamente por vías diversas a las que nuestro autor se refiere con un claro tono crítico y desencantado:

No hay lugar —a esas cuestiones— según el agnóstico; o se considera que las preguntas infringen reglas gramaticales y carecen de sentido por tanto; o se afirma por decreto y con ánimo desesperado —schopenhaueriano— que *no hay enigma* (Wittgenstein); o se afirma gallardamente “no hay problemas porque no hay soluciones” (el dadaísmo o Duchamp)¹⁹⁹.

No obstante este precedente, parece que Trías sólo vuelve a retomar —después de ocho años— el análisis de la modernidad y sus consecuencias al acometer la redacción de *Lógica del límite*. A ésta obra hemos de volver, por tanto, para observar el paulatino proceso de la toma de conciencia que estamos postulando.

¹⁹⁷ Cf. *Filosofía del futuro*, p. 21.

¹⁹⁸ *Ibidem*, pp. 20-32.

¹⁹⁹ *Ibidem*, pp. 37-38.

7.2 El desencanto ante los nuevos dioses (La ciencia y la técnica)

Después de dedicar su “primera sinfonía” –primera parte del libro- a su innovadora propuesta sobre el sistema de las artes –fronterizas y apofánticas-, nuestro autor inicia el primer movimiento de su “segunda sinfonía” con una reflexión sobre “arte y estética en el otoño de la Modernidad”.

Interesa aquí retomar el hilo de su pensamiento en el momento en que expone que el arte se encuentra -después de su origen ilustrado- entre la ciencia y la religión, entre la tecno-ciencia y lo sagrado (lo indisponible, los dioses –especifica-), distinguiéndose de la reflexión teórica y de la re-ligación práctica con ese *cercos de lo nouménico*.

La ciencia y la técnica –que Trías califica como los nuevos dioses- son productos espontáneos de la conciencia moderna enraizada en la Ilustración y se refuerzan mutuamente de forma simbiótica, haciendo posible que todo el *cercos del aparecer* pueda ser abordado desde la Razón; una Razón que instituyó en la conciencia dieciochesca la convicción de ser la edad adulta de la humanidad, haciendo ya innecesario el andador de una conciencia religiosa supervisora o de un despotismo político que la guiara.

Así, todo el *cercos del aparecer* fue quedando bajo ese *principio de razón*, de modo que era previsible que nada quedase oculto ante esa potente capacidad de revelación absoluta: el *postulado inmanentista* de la ciencia y de la técnica implicaba que nada podría trascender esa posibilidad de revelar *lo que es* y *lo que acontece*, abierta por la Razón de la modernidad²⁰⁰.

Trías considera que la Ilustración había sacrificado en el altar de la Razón –con su pretensión de ser el tribunal ante el que se juzgase la totalidad del *ser*- todo el *lado oscuro del ser*, las sombras de la existencia, sus componentes *sacros* y resistentes a toda revelación, que sólo admiten la manifestación simbólica.

²⁰⁰ De hecho, Trías aclara que entiende por *Modernidad*, en esta obra, la voluntad de absoluta revelación y de adecuación absoluta entre razón y ser, entre el pensar-decir (*logos*) y el ser en tanto que ser, de forma que esa *Modernidad* es incapaz de comprender que algo se repliegue en sí. La iluminación debe ser por necesidad *moderna* una iluminación profana, sin recurso a lo enigmático: *lo que es* lo es en tanto que *es manifestado*. En la *Modernidad* nada hay que no sea mostración; como decía Wittgenstein: no hay enigma y –apostilla Trías- Husserl, Wittgenstein, Benjamin y Peirce parten de esas premisas apofánticas. Ante esto, protesta con estas palabras: “Pero el enigma existe y sólo mediante *símbolos* se deja *oír* ese decir de doble filo que le es propio” (cf. *Lógica del límite*, p. 417).

Sin embargo, nuestro autor observa que en 1750 surge también en el seno mismo de la Ilustración –y simultáneamente con el proyecto *racional* abanderado por la ciencia empírica y por la técnica- un fenómeno problemático: la conciencia estética –en terminología acuñada al efecto por Baumgarten-, y con ella surge la idea misma del arte tal cual ha llegado hasta el presente. Y precisamente el arte, esta otra criatura de la modernidad, le plantea a ésta un difícil problema ya que en él se encarna la contradicción que implica el ser, por un lado, fruto genuino del movimiento secularizador de la Razón ilustrada –que rechaza lo secreto, lo oscuro, lo sagrado y lo religioso- y, por otro lado, el necesitar ineludiblemente para ser arte una comunicación con ese mismo sustrato oscuro de la subjetividad, con las raíces irracionales de donde procede la inspiración creadora del genio, sustrato que resiste a toda ilustración y revelación²⁰¹.

El resultado posmoderno es, según el diagnóstico de nuestro autor, que se ha establecido una relación necesaria entre el vacío desertizado de sentido y de valor producido por el des-hechizamiento tecno-científico, por una parte, y el fanatismo religioso más arcaico que ha rebrotado de forma salvaje -como Trías ya observa- por otra. Su opinión es que el derrumbamiento de todo lo secreto y sagrado en el *cerco del aparecer* (debido a la neutralización de todos los valores por la tecno-ciencia occidental) produce, a modo de reacción, una atracción oriental de todo lo que integra el *cerco del aparecer* hacia la instancia sustraída, una re-ligación o *religión* que impulsa a sacrificar la inteligencia a una divinidad que nuevamente se describe como lo infinito y absoluto. Son muy elocuentes al respecto estas palabras de nuestro autor:

Pareciera no haber ninguna alternativa al nihilismo, sino la vuelta a la religión según el dilema nietzscheano; pareciera que, en la conciencia popular, no haya otro antídoto al *materialismo desencantado* que el atávico recurso al círculo de lo religioso, con la fe ciega y el sacrificio de la razón que exige. Ni el arte ni la filosofía logran ese cometido [...] El problema surge o se agrava si se vincula esa razón a esa Ilustración que ha conducido, en su episodio conclusivo (la posmodernidad) al desencanto y la comprensible reacción de los fundamentalismos religiosos²⁰².

²⁰¹ Cf. *Lógica del límite*, pp. 249-253.

²⁰² *Ibidem*, p. 273.

Estas ideas críticas no sólo con la modernidad sino también con los fundamentalismos religiosos se encuentran casi exactamente en el punto medio de *Lógica del límite*²⁰³ y, si bien puede ya apreciarse el desencanto respecto a los nuevos dioses –la ciencia y la técnica-, así como la denuncia de su abusiva pretensión de dar cuenta racional de la realidad toda y la constatación de sus consecuencias –nihilismo y fundamentalismo religioso-, no se ha hecho explícita aún la conciencia surgida *ex novo* en Trías respecto a la centralidad del *cerco hermético* y la necesidad perentoria de su recuperación para la experiencia y pensamiento humanos.

Para asistir al alumbramiento de esta conciencia –que tiene lugar como corolario de la crítica a la modernidad y a la posmodernidad- es necesario avanzar en la obra hasta llegar a sus treinta y cinco últimas páginas²⁰⁴, en las que se puede asistir a lo que Trías denomina “Cuarto movimiento: el *cerco hermético*”, que es la última composición de la segunda sinfonía (segunda y última parte de *Lógica del límite*), y cuyo título ya anuncia la apoteosis de un nuevo protagonista: el *cerco hermético*. La escucha atenta de este último movimiento sinfónico aporta nuevos fundamentos para nuestra tesis.

7.3 La inane racionalidad de Occidente

Precediendo al arranque de ese cuarto movimiento, Trías recapitula con una de sus magníficas síntesis lo que ha venido desarrollando en las páginas inmediatamente anteriores, en las que ha analizado el *límite* como lugar del poder que posibilitaría mitigar –limitar- las formas de dominación en cualquiera de sus modos. Ve en ese enfoque el fundamento de una posible *política del límite* capaz de respetar los signos de *lo sagrado* y la memoria del *cerco encerrado en sí*, al tiempo que moderar los apremios religiosos fundamentalistas y mitigar los excesos ilustrados y racionalistas; una *política del límite* capaz de mantener la comunicación del *cerco del aparecer* con el *cerco hermético* en tanto que

²⁰³ Es sumamente interesante un hecho que Trías mismo pone de manifiesto: en junio de 1990 (el año anterior a la publicación de *Lógica del límite*), había escrito en el periódico *El País* un artículo titulado *Pensar la religión*, en el cual ya había expuesto la necesidad de pensarla en ese fin de siglo y de milenio como tarea ineludible y de primer orden en el terreno filosófico, cuyo objetivo sería la creación de un antídoto al veneno integrista presente, en formas diversas, en todas las religiones. En ese artículo proponía “corregir el modo frívolo con que la tradición moderna ilustrada ha solido situarse en relación con el hecho religioso, hecho que se ha considerado que la Razón debía relegar hasta conseguir su plena extinción” (citado en su obra de igual título: *Pensar la religión*, p.17).

²⁰⁴ ¡En un texto que supera las quinientas treinta páginas!

ámbito donde puede emerger lo digno de admiración y alabanza (*mirandum*) y lo que se sustrae a ser controlado por el modelo tecno-científico de predicción del acontecer (*miraculum*).

Inesperadamente, la mirada de Trías queda imantada por el *cercos hermético* como espacio que, sobresaliendo *más allá del límite*, abre un recorrido que no por ser ambiguo y paradójico resulta ser de recorrido inviable. Ese *más allá* se presenta como el ámbito carismático de la gracia (*jaris*) o de los lotes (*moiras*) que brotan del *cercos hermético* a modo de dones comunicables y llegan hasta el *límite* del lenguaje y del mundo²⁰⁵.

Con el ánimo así dispuesto, y siguiendo con la reflexión sobre el poder y la dominación, Trías redacta una decena escasa de páginas²⁰⁶ en las que reaparece con una fuerza extraordinaria la reflexión crítica sobre la modernidad occidental y, de modo súbito y pujante, emerge la revelación de una esperanza salvífica fundada en el retorno al *cercos hermético*, percibido al fin por nuestro autor con toda la trascendencia que ha venido teniendo en el subsuelo de su pensamiento.

En efecto, al hilo de sus apuntes sobre *política del límite*, hace notar en estas páginas que las dos realidades históricas a las que ha conducido el curso de la historia desde el mundo salvaje al civilizado, Oriente y Occidente, han estado gobernadas por unas tendencias espontáneas a la dominación, tanto la corte oriental (tradicional-carismática) como la occidental (racionalista y tecno-científica).

Nuestro autor apunta que la dominación racional de Occidente ha apostado todo a la baza de la “civilización” –que no es necesariamente genuina cultura- porque parece capaz de emancipar efectiva y progresivamente a la humanidad de sus servidumbres físicas, morales y mentales; sin embargo, este resultado lo logra en virtud de una nivelación homogénea y masificada de la sociedad en la que el único horizonte de ser y de sentido es la abundancia de los bienes que genera, mediante los cuales se legitima a sí misma en detrimento de todo *alzado* del hombre hacia lo que verdaderamente importa. Frente a este Occidente, a Trías le parece evidente que sólo el repliegue hacia el origen, al diálogo con Oriente, puede abrir una vía de liberación de ése que parece el único destino posible de la razón ilustrada, moderna y

²⁰⁵ Cf. *Lógica del límite*, pp. 477-478.

²⁰⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 483-490.

nihilista, la cual destruye la memoria de lo sagrado y de lo simbólico, borrando todo *límite* entre *cercos*.

Por esta razón alza su voz contra el coro unánime de voces apologéticas que se erigen en abogados de esas masas y en representantes de la opinión pública que las ahorma y convence de este mundo como el mejor de los posibles; y el acerado reproche suena así en las palabras mismas de nuestro autor²⁰⁷:

Hacen una apología descarada de las formas obvias en que se presenta esa forma deshechizada, la forma democrática liberal, la forma de civilización material que ésta genera, la forma de razón (ciencia y tecnología) en que se apoya y sustenta. Esos discursos son unánimes en su rechazo de cualquier instancia que sobresalga respecto al *cercos del aparecer* y mantienen el dogma ilustrado, de raíz romana, según el cual todo lo que excede el llamado *postulado de inmanencia* debe concebirse como ámbito de *superstición* o como espacio *oscurantista*²⁰⁸. En la tremenda irritación que la cercanía de lo sagrado les produce puede advertirse la debilidad misma de la posición en que se hallan.

Pero no son sólo las voces más significadas de esa civilización materialista y adocenada las que Trías critica, sino las de los principales pensadores o filósofos del siglo veinte también, las que establecieron como principio indiscutible uno de los dogmas principales de la sabiduría convencional del Novecientos: este mundo es el único horizonte del *ser* y del *sentido*, de modo que fuera de él no hay nada o, dicho de otro modo, fuera de él hay la nada. El horizonte de este mundo es, además, el horizonte del lenguaje, el cual concreta y materializa lo que se considera razón y pensamiento, de forma que nada puede decirse *más allá* de los límites del mundo porque éstos lo son también de todo decir que pretenda tener sentido. En definitiva, esa sabiduría moderna concluye con un abrumador nihilismo²⁰⁹: más

²⁰⁷ Cf. *Lógica del límite*, p. 489-490.

²⁰⁸ Siguiendo a Heidegger y Weber, Trías lo explica así en una obra posterior: la *voluntad de poder*, materializada en la tecno-ciencia, es el fenómeno característico de la sociedad occidental que pretende acaparar el concepto de racionalidad; en nuestra sociedad occidental moderna y contemporánea la hegemonía de una razón tecno-científica arrolladora no tolera otra forma de legitimación ni otro modo de relacionarse con el *ser* y con la *verdad*. Por otra parte, esta razón se caracteriza por desencantar el mundo, por destruir toda forma de legitimación procedente de raíces mágico-rituales: lo sagrado pierde toda autoridad como instancia legitimadora y la sociedad occidental purifica su razón de toda conexión con los mensajes del pasado histórico o de instancias sobrenaturales (cf. *Pensar la religión*, pp. 43-45).

²⁰⁹ Aclara Trías que el término "nihilismo" debe entenderse en estos textos como la "nada de sentido" que se implanta en el mundo en el que se ha destruido todo horizonte simbólico, que revela consecuentemente el vacío absoluto, el *kénoma*.

allá del mundo –del ámbito del aparecer- no hay nada y no es posible encontrar ni decir nada con verdadero sentido²¹⁰.

7.4 Una revelación salvífica (La *proposición hermética*)

Nuestro autor se distancia indisimuladamente de ese pensamiento moderno y posmoderno con la que denomina su *proposición hermética*, la cual obedece a la expresión “mi reino no es de este mundo”. La mera formulación de esta proposición evidencia el enfrentamiento de su creador con el pensamiento que niega de forma radical precisamente todo lo que no es de este mundo.

Entiende Trías que su *proposición hermética* no puede ser otra cosa que un sinsentido para esa sabiduría convencional moderna o posmoderna, para la cual esa proposición hace referencia a una pura inanidad (a un reino de humo, vacío, inexistencia, quimera y absurdo –redunda nuestro autor-), desvaneciéndose en las redes lógico-lingüísticas de esa sabiduría moderna. Pero esto no es óbice para que plantee una pregunta y un propósito desafiantes:

“¿Es -esa *proposición hermética*- el *skandalon* ante el que esa sabiduría moderna revela toda su carga de prejuicio, de estrechez moral y mental, de provincianismo histórico, de petulancia envanecida? Será preciso alguna vez conducir la meditación, la reflexión, sobre esa *proposición hermética* que constituye el genuino *skandalon* de nuestra sabiduría convencional ilustrada, moderna y posmoderna. Pero eso exige otro espacio textual²¹¹. Exige, quizás, rebasar el ámbito mismo de la sabiduría, convencional o no; situarse, quizás, en un espacio nuevo, original, insospechado; más allá del límite del saber; más allá, quizás, de lo que comúnmente se entiende por filosofía²¹².

Si es ya sorprendente para el lector de estas palabras el vigor insistente y la dureza con los que Trías redobla en estas páginas finales la crítica hacia una modernidad –que ve ya crepuscular- causante de la descalificación de la religión como sustrato *irracional* y paradigma de la sinrazón que impedía el ascenso del hombre a la *edad de la razón*, no es

²¹⁰ Cf. *Lógica del límite*, pp. 467 y 526.

²¹¹ Pocas páginas antes de estas palabras, Trías ya ha dado muestras de la necesidad que empieza a sentir respecto al diálogo con el *cerco hermético*: “Si las cosas son así, entonces será posible cierto *acceso a formas* de aparición y presentación en el *logos* de ese *cerco encerrado en sí* que subsiste *más allá* de los límites de lenguaje y mundo. Será preciso, por tanto, dialogar alguna vez con aquellas formas en que ese misterioso *cerco hermético* fue anunciado, evidenciado y colonizado (cf. *Lógica del límite*, p. 521).

²¹² Cf. *Lógica del límite*, p. 527.

menos sorprendente la constatación en ellas del incontenible vigor con el que se hace patente en su pensamiento la trascendencia del *cercos hermético*: de forma explícita se plantea la necesidad de pensar hasta qué punto este *cercos hermético* –vilipendiado como sustrato oscurantista y supersticioso- no forma parte de un concepto más rico y más complejo del pensar-decir, del *logos* tradicional.

Es éste el momento excitante que evidencia, de forma indudable, la toma de conciencia que viene a corroborar nuestra tesis, el del atisbo de la gran revelación en la que el *cercos hermético*, que ha venido acompañando a nuestro autor durante años en actitud humildemente silente, se alza en su conciencia como la posible fuente nutriente de su pensamiento subsiguiente. Pensamiento nuevo respecto al cual puede anticiparse aquí que, en efecto, había de ver la luz después de una intensa investigación sobre ese *cercos*; investigación cuya realización se le ha impuesto ahora a su conciencia, de forma patente, como una necesidad inaplazable y trascendente.

Cabe al lector la duda de que las últimas palabras de nuestro autor citadas sean un fundamento suficiente para afirmar su nueva concienciación respecto a la trascendencia del *cercos hermético* en su obra. Ante esta duda lógica y legítima, es necesario encontrar en los textos de Trías alguna prueba, indiciaria al menos, que manifieste en primera persona la realidad de esa experiencia. Al resultado de esa indagación se ha de dedicar, por tanto, el capítulo siguiente.

8 CONFÍTEOR

La introspección de Trías

8.1 Una ineludible *necesidad lógica*

Un primer argumento alineado con el objetivo de este capítulo es el que se fundamenta en otro hecho esencial que acontece en la conciencia de nuestro autor mientras redacta las subversivas²¹³ páginas finales de *Lógica del límite*: la aparición de una necesidad imperiosa de asegurarse de que el largo camino recorrido hasta entonces por el sujeto del método en relación con la *filosofía del límite* no ha sido pura especulación vana. Ésta es la expresión literal de sus dudas, expresadas mediante unos interrogantes llenos de inquietud:

¿Es posible hallar una prueba de carácter irrefutable y evidente que haga necesaria la postulación de un ámbito del ser como el que aquí se llama *cercos hermético*? ¿Existe una experiencia que imponga, como *necesidad lógica*, introducir un tercer cerco, algo así como un suplemento que sobresalga y desborde el *cercos del aparecer* y su *límite negativo*? De su necesidad depende, en última instancia, que el cerco fronterizo, o el *limes*, sea algo más que un puro semáforo rojo indicativo de una necesidad negativa o de una mera prohibición²¹⁴.

Ratificando nuestra tesis, Trías hace aquí un primer reconocimiento expreso de que el *cercos hermético* es condición *sine qua non* para que su pretendida innovación del concepto del *limes* o *límite* no quede en una total nadería, meramente identificado con la tradicional comprensión como barrera negativa. Es una confesión rotunda de que el *cercos hermético* ocupa en su filosofía el lugar preeminente de *necesidad lógica* para que pueda sostenerse lo que él había proclamado hasta este momento como su singular aportación a la filosofía: la idea positiva del *límite* como *ser en cuanto ser*. Necesidad lógica de la que nuestro autor acaba de tomar conciencia y, junto con ella, de la trascendencia que el *cercos hermético* ha tenido en la construcción de su pensamiento anterior.

²¹³ Subversivas del propio pensamiento de nuestro autor.

²¹⁴ Cf. *Lógica del límite*, p. 499.

Reconocida así la necesidad lógica -y, por tanto, previa- del *cercos herméticos* para la legitimación de la idea tríasiana de *límite*, nuestro autor debe responder a las preguntas que ha formulado sobre la existencia de una demostración irrefutable de que el postulado del *cercos herméticos* no sólo es necesario con radicalidad lógica, sino que es impuesto por la propia experiencia del sujeto y no sólo por su discurso metódico. Por esta razón, Trías se resiste a concluir *Lógica del límite* sin esbozar brevemente, al menos, unos elementos de esas respuestas, que habían de recibir un desarrollo extenso en su obra siguiente.

8.2 Necesidad de evidencia fáctica

En esos apuntes finales, Trías concentra la mirada nuevamente en el *cercos de lo encerrado en sí*: la aparición de éste en el pensar-decir (*logos*) hace referencia a un fenómeno paradójico porque se trata de algo que aparece siempre en el modo de no poder nunca aparecer del todo, o que aparece en la forma negativa de una ausencia: ¡la “presencia de una ausencia” que intitula este trabajo!²¹⁵

Eso *encerrado en sí* es uno de los sentidos que responde a la experiencia de lo *sagrado*, de lo que permanece secreto; es algo a lo que se accede por la vía de la negación –al igual que la vía propia de la teología negativa- y que no puede subsumirse de ningún modo en los significantes correspondientes al *cercos del aparecer*. Por tanto, difícilmente se puede designar los objetos, los acontecimientos o las experiencias referentes a ese misterioso *cercos*; la experiencia de éste no encuentra presencia posible en el pensar-decir o en el significar.

Y retomando el planteamiento kantiano, afirma nuestro autor que puede diferenciarse entre cosas que pueden ser concebidas y aquellas otras que, sin poder ser conocidas, se imponen al pensamiento con necesidad de ser pensadas. Estas comprometedoras realidades

²¹⁵ Esta frase titular adoptada para el presente trabajo se enraíza en la idea paradójica con la que Trías mismo juega en diversos lugares de su obra. Escribe por ejemplo: “El más allá puede definirse como aquel núcleo que se sustrae a toda penetración reflexiva conceptual; más allá nada se puede pensar-decir, o bien sólo puede decirse nada. Por ello, más allá de los límites del lenguaje y del mundo nos vemos condenados a hablar inanidades, naderías; por ello, Wittgenstein propone que se guarde silencio sobre aquello de lo que no se puede hablar, de lo que a partir de ese límite pueda experimentarse. Sólo se puede hablar mientras se está en camino hacia el límite; luego toca el **silencio ante lo que se produzca como presencia y aparición, eso que aparece en el modo de ausencia**” (cf. *Lógica del límite*, p. 467).

son las que Kant denominó *noumenon*²¹⁶ y corresponden a las ideas de la razón, que suscitan preguntas legítimas relativas a la esencia misma del mundo, al ser humano y su esencia, así como la relativa a la esencia de lo divino: Mundo, Hombre y Dios, de las cuales –apostilla Trías– es la idea de Dios o de lo divino la más recóndita, fundamental y problemática, y a ella es a la que hace referencia el *cerco hermético*²¹⁷.

Con esta convicción, nuestro autor se dispone a indagar sobre la idea de lo divino, lo cual sólo será posible si existe algún signo o indicio que conduzca inevitablemente al área del *cerco hermético*. Entiende Trías que ese posible indicio tendría que ser una “estructura bifronte” que cumpliera con la doble exigencia de aparecer y de sustraerse a su propia comparecencia, algo cuyo ser desborde y trascienda su aparición misma. Por esta razón, cree que la búsqueda de unos posibles signos capaces de orientar al sujeto en relación con ese *más allá del cerco del aparecer* debe realizarse en el ámbito de la propia experiencia del sujeto, ya que la indagación filosófica y su método parecen haber llegado al límite de sus posibilidades en lo referente al *cerco hermético*²¹⁸.

En consecuencia, nuestro autor dirige su atención a la antropología cultural moderna²¹⁹, la cual ha constatado de forma fehaciente la existencia de signos de esa naturaleza que, con mínimos cambios de sentido, significación y función, aparecen recurrentemente en multitud de sociedades, culturas y lenguajes.

²¹⁶ Según Kant, la totalidad de lo que hay se diferencia en el doble modo del *fenómeno* y del *noumenon*. Este último corresponde a todo lo que, siendo susceptible de ser pensado y de pasar a formar parte del haber de la Razón, no puede ser conocido por el entendimiento finito cuyo límite es el área de lo fenoménico, es decir, lo que parece en el marco del espacio y del tiempo. Para Kant, ese *ignotum* puede y debe ser pensado aunque no haya método o esquema que lo permitan.

²¹⁷ Cf. *Lógica del límite*, pp. 500-501.

²¹⁸ Trías había establecido la existencia del *límite* de lo que aparece y, como derivación del propio concepto, había postulado un *más allá del límite*; pero es consciente del riesgo de falacia que este procedimiento comporta y reconoce la necesidad de constatar eso *más allá del límite* por vía fáctica. Este reconocimiento lo expresa Trías en otra obra con estas palabras: “La existencia del *cerco hermético* está asegurada por la naturaleza misma del límite, cuya definición implica el ser gozne entre dos ámbitos; pero esta exigencia es excesivamente formal y se requiere una prueba fenomenológica y fáctica en relación a la *revelación* de ese cerco” (cf. *Pensar la religión*, pp. 21-22).

²¹⁹ Menciona autores como Lucien Levy-Brühl (1857-1939), Marcel Mauss (1872-1950), y Claude Lévy-Strauss (1908-2009). Creemos que este caso es un buen ejemplo de la necesidad de diálogo contemporánea entre los distintos saberes humanos en el proceso continuo de investigación y avance del conocimiento, en particular en el desarrollo de la filosofía, de las ciencias humanas e, incluso, de las ciencias de la naturaleza.

Concretamente, se refiere a un signo cuya forma más característica y ejemplar se manifiesta en determinados vocablos²²⁰ que designan lo que Mauss llama “cualidad añadida”, consistente en algo “invisible y maravilloso” en lo que reside “toda eficacia y toda vida”. Ese algo añadido puede ser experimentado pero sólo de forma paradójica porque “no puede, en rigor, ser objeto de experiencia, pues absorbe toda experiencia”; aunque invisible, puede experimentarse porque se hace patente súbitamente en ciertos objetos y acciones, pese a lo cual representa un orden de ser o realidad que desborda por completo toda comparecencia.

Ante términos o categorías lingüísticas y lógicas como los mencionados -que Mauss denomina “categorías inconscientes del espíritu”-, este antropólogo queda muy perplejo porque esos signos pueden aludir simultáneamente a cosas tan diferentes como *fuerza, acción, cualidad, ser o estado*. Así, por ejemplo, Mauss explica que el término “mana” es, gramaticalmente hablando, de naturaleza polimorfa, esto es, actúa a la vez como sustantivo, adjetivo y verbo, entre otras funciones; puede designar cosas, situaciones y acciones tales como: el poder del brujo, la cualidad mágica de un cosa, la cosa mágica misma, el ser mágico, la capacidad o posesión del poder mágico, el estar encantado –estado de encantamiento-, y el obrar mágicamente. Es decir, un mismo término parece cubrir toda la tabla categorial aristotélica, pues ya es una acción (un poder que se transmite), ya una pasión (estar poseído por ese poder), o una sustancia, o una cualidad, o una relación, etc.

En definitiva, es como si todo el marco lingüístico y sus formas gramaticales (categoriales) se desbordara íntegro en relación con esa experiencia límite que, sin embargo, parece a la vez absorberla y excederla. Por esta razón, Marcel Mauss deduce que esa noción es oscura y vaga, lo cual no debe quizás pensarse como una deficiencia de la noción o del signo, sino como su intrínseca peculiaridad con la que se intenta designar lo que excede toda comparecencia (todo lo que se da en el mundo del aparecer), lo que desborda su propia presentación en uno u otro ente, acción, pasión, estado o situación.

Concluye Marcel Mauss que signos como “mana” son característicos del pensamiento mágico, es decir, aquel conjunto de ideas y representaciones que permite hablar de pensamiento mágico, el cual no sería privativo y exclusivo de ciertos estadios evolutivos de

²²⁰ Menciona Trías términos tales como: mana, títalo, atasu, waken, manitu, etc, sin entrar en el detalle de las lenguas y pueblos a los que corresponden, para lo cual remite a los antropólogos que cita.

la razón o de la cultura, sino que, elaborados y transformados adecuadamente, podrían encontrarse por todo el planeta. Incluso en aquellos pueblos que hubieran abandonado, en algún modo, lo que puede llamarse propiamente pensamiento mágico, se mantendrían aún nociones con características similares como lo muestran las huellas que se encuentran por todas partes²²¹.

A este respecto, menciona Trías que Claude Levy-Strauss, retomando las reflexiones de Mauss, señala que la noción de “mana” u otras similares se hallan más extendidas de lo que se cree, hasta el punto de que cabe preguntarse:

Si no nos hallamos en presencia de una forma de pensamiento universal y permanente que, lejos de caracterizar a ciertas civilizaciones, o a pretendidos estados arcaicos de la evolución del espíritu más bien se trataría de una función de una cierta situación del espíritu en presencia de las cosas, que debería aparecer cada vez que esa situación tuviera lugar.

Tomando como ejemplos el pensamiento védico y el griego clásico, Trías afirma que tanto el “Brahma” hindú como la *physis* griega intentan designar algo *encerrado y secreto* que, sin embargo, es la condición misma de toda posibilidad de revelación y aparición; ambos designan ese *cercos hermético* que constituye la matriz (raíz física, maternal y *material*) de donde procede todo cuanto puede aparecer en el pensar-decir (*logos*).

Desde el punto de vista lógico-lingüístico, eso *encerrado y secreto* se trata de situaciones u objetos que se pueden nombrar pero cuya regla de aparición es de determinación imposible. Por tanto, nociones del tipo “mana” vendrían a ser unos significantes peculiares con valor indeterminado en cuanto a significación, que rebasarían el marco delimitado de lo ya significado, de lo conocido -al menos, de lo ya capturado en los usos mismos del lenguaje-, y que señalarían en una dirección que excedería ese coto ya delimitado -el del *cercos del aparecer*, especifica Trías sin dudarlo-, a cuyo *más allá* apuntarían esos términos.

²²¹ Menciona Trías algunos ejemplos de signos flotantes subsistentes en la India bajo denominaciones tales como resplandor, gloria, fuerza, destrucción, suerte, remedio o virtud de las plantas; la noción fundamental, en fin, del panteísmo hindú: “Brahma”, que mantiene probablemente relaciones profundas con esas nociones como “mana” y parece perpetuarlas si se admite como hipótesis, al menos, que el “Brahma” védico de los Upanisadas y el de la filosofía hindú son idénticos (cf. *Lógica del límite*, p. 509).

En consecuencia, para nuestro autor dichos significantes conducen al *logos* (pensar-decir) más allá de ese coto o *cercos del aparecer*, en dirección a su mismo límite, indicando a través de la materialidad verbal del término un orden de realidades o de experiencias excedente respecto a la ley que rige dicho *cercos*. Esos signos apuntan, por tanto, a un “fondo oscuro positivo” que constituye la fuente de donde manan los *entes* que pueden ser alcanzados por el *logos*, el cual no renuncia a nombrar, a través de esos términos, una cosa que se sustrae a todo decir, que nunca puede aparecer del todo, que se encierra en sí, en su propia interioridad, abriendo la posibilidad misma del habla y del pensamiento, y concediendo a éste un horizonte y un límite o frontera.

Tales significantes vendrían a ser “signos flotantes” (en terminología de Levy-Strauss) pues parecerían moverse a lo largo de la línea del horizonte como flotando en la línea de fuga en la que se encuentran y se articulan el *cercos del aparecer* y el *cercos hermético*. Por esta razón, Trías concluye así:

Ese significante –mana y similares- sería, pues, en cierto modo, un *a priori* fronterizo del *logos* (razón), que trataría de pensar o decir esa revocación o suspensión de la ley misma que acota el *cercos del aparecer*. En cierto modo ese significante flotante sería la prueba evidente y elocuente de que en el propio *logos* se halla la exigencia de designar ese *excedente* relativo a cuanto puede ser significado. El signo flotante (mana, etc) “sería, así, una protesta a toda limitación puramente *negativa* del ámbito de lo que puede decirse con sentido²²².”

Y, al comentar elogiosamente pocas páginas después la investigación de Rudolf Otto sobre lo sagrado y lo santo²²³, añade nuestro autor estas palabras:

No interesa aquí introducir un criterio lógico en esas representaciones²²⁴, sino sólo subrayar el carácter de *necesidad lógica* de ellas: esa apertura y acceso a lo Inaccesible, a lo sagrado y secreto, a lo divino, constituye un *a priori* fronterizo sin el cual no se da cuenta de ese ser que reina (como Horus) con la alas de halcón extendidas sobre el Horizonte o *limes*, entre el

²²² Cf. *Lógica del límite*, p. 508.

²²³ Véase el apartado 6.3 de este trabajo.

²²⁴ Se refiere a las que subrayan, en ciertas religiones positivas, la diferencia entre el lado replegado de lo divino, escondido, a través de la figura del dios de los muertos (o del rey gobernante del mundo de los muertos), frente a su resurrección fértil (con los desbordamientos del Gran Río –Nilo-, o a través del Hijo de Dios, verdadero Dios del límite –Horus, Horos-).

cercos del aparecer y el *hermético*. Interesa consignar el carácter de *a priori* fronterizo de ese *cercos hermético* [...]²²⁵.

En definitiva, Trías encuentra en la antropología cultural una respuesta afirmativa a las preguntas planteadas en el apartado precedente, es decir, esa prueba irrefutable y evidente, esa experiencia que buscaba para demostrar la necesidad ineludible de postular un tercer cerco, el *cercos hermético*, que es *necesidad lógica* para la posibilidad misma del concepto positivo y ontológico de *límite* propuesto por él.

La intensidad misma del esfuerzo que Trías dedica a la investigación detallada en saberes ajenos al propiamente filosófico muestra, de forma implícita, la fuerza que ha alcanzado, en estos momentos finales de *Lógica del límite*, esa toma de conciencia respecto a la trascendencia del *cercos hermético* en la construcción de su *filosofía del límite*, según sostiene nuestra tesis.

Siendo las referencias antropológicas anteriores un notable refrendo del momento en el que, según nuestra propuesta, se produce esa “revelación”, el hecho mismo de la utilización de esas referencias por parte de Trías proporciona un respaldo notable a la afirmación de que esa toma de conciencia es la emergencia “tardía” de una soterrada y prolongada influencia del *cercos hermético* en su reflexión.

En efecto, basta para probarlo un hecho muy elocuente: las páginas de *Lógica del límite* que Trías dedica a las indagaciones de Mauss y Levy-Strauss no son sino una transcripción literal y abreviada de los textos que él mismo había escrito más de veinte años atrás -¡en 1970!-, en una de sus primeras obras titulada *Metodología del pensamiento mágico*²²⁶.

Obviamente, no es posible ni interesa entrar aquí en el contenido de esta obra (en la que establece fuertes conexiones entre la metafísica y el pensamiento mágico²²⁷); pero en lo

²²⁵ Cf. *Lógica del límite*, pp. 514-515.

²²⁶ Trías, Eugenio, *Metodología del pensamiento mágico*. Barcelona: EDHASA, 1970 (cf. pp.69-75 y 96-97).

²²⁷ Escribe Trías: “Podríamos decir que la metafísica, al igual que la magia, versa sobre el *vago referente de un signo flotante*. Pero he aquí lo que añade la metafísica con respecto a la magia: pretende convertir esa vaguedad del referente en la precisión y determinación de un objeto; intenta versar sobre un objeto determinado, específico, recortado y segmentado de los objetos característicos de otras ciencias y saberes; intenta fundar, por tanto, un discurso especializado sobre un objeto específico. *Pretende, por tanto, convertir el vago referente de un signo flotante en objeto de un discurso especializado*. E inhibe o trata –vanamente- de

pertinente a nuestra tesis basta con hacer notar que ese mundo vago, referente impreciso de lo mágico y del lenguaje metafísico, es decir, del *cercos hermético* -en la terminología posterior de Trías-, ya estaba presente en la reflexión de nuestro autor muchos años antes del momento en el que, según su propia convicción, puso los primeros cimientos de su filosofía del límite –en *Los límites del mundo*-, sobre los que aún tardaría varios años más en construir el concepto ontológico del *ser del límite*.

Cosa distinta es la comprensión que nuestro autor tiene sobre la relación causa-efecto existente entre el *cercos hermético* y el *cercos fronterizo o límite*, cuestión ésta sobre la que ya se hizo un apunte anteriormente (véase el apartado 6.3 y la nota 193 de este trabajo), pero que es neutra respecto al objeto de nuestra tesis, la cual debate la relevancia de ambos *cercos* en la elaboración filosófica de nuestro autor. Parece obvio el mecanismo que ha operado en la posición de Trías: al establecer ya tardíamente el concepto de *límite o cercos fronterizo* como el generador, por proyección, de los otros dos *cercos* (el del *aparecer* y el *hermético*), traslada ilegítimamente esa prioridad genética entre *cercos* a la cuestión –que es independiente de la anterior- relativa a la importancia de esos distintos conceptos en el desarrollo de su reflexión. Esa traslación es la causa de que nuestro autor atribuya la suprema relevancia al *límite* en detrimento de la desempeñada por el *cercos hermético*, cuya función preeminente defiende nuestra tesis y viene constatándose en este trabajo.

Recapitulando las etapas que la ya extensa apología de esa tesis ha recorrido hasta aquí, en primer lugar se ha venido observando la función primordial del *cercos hermético* en la gestación del pensamiento de Trías en las esferas ética, estética y de la experiencia de lo sagrado o religiosa. A continuación, se ha asistido al proceso que condujo a nuestro autor desde el desencanto del pensamiento moderno y postmoderno hasta la necesidad imperiosa de explorar decididamente el *cercos hermético* con el fin de encontrar una alternativa a ese pensamiento desencantado y nihilista. Al fin, el presente capítulo ha mostrado ya la toma de conciencia de Trías respecto al carácter de condición *sine qua non* que el *cercos hermético* tiene en relación con el *cercos limítrofe o límite*, así como su esfuerzo por aportar evidencias incontestables –de orden antropológico- sobre la necesidad de postular ese *cercos hermético* y sobre la experiencia que permite constatar su función.

evitar la vaguedad, polimorfismo semántico y gramatical, ambigüedad en suma de los signos con que compone el discurso” (cf. *Metodología del pensamiento mágico*, p. 101).

Siendo todo lo anterior probablemente suficiente para dar por fundamentada adecuadamente nuestra tesis, no puede concluirse esta tarea sin complementarla con una serie de referencias a dos de las últimas obras de Trías utilizadas en este trabajo, en las que la tesis encuentra respaldo directo con las manifestaciones expresas de nuestro autor. Por tanto, el apartado siguiente se dedica a constatar que la “revelación” observable en las páginas finales de *Lógica del límite* –según aquí se postula- produjo en nuestro autor una clara toma de conciencia sobre la función genética y directriz que el *cerco hermético* había tenido y aún había de tener en el desarrollo de su pensamiento.

8.3 Trías testifica

La plena toma de conciencia de Trías sobre la eminente trascendencia del *cerco hermético* para su construcción filosófica es fruto de la investigación –ya iniciada en ese entonces, según se ha mencionado²²⁸- que él mismo anuncia en las páginas de *Lógica del límite*: se trata de la obra publicada bajo el título *La edad del espíritu*, que es una exploración detallada del *cerco hermético* en su identificación como ámbito de *lo sagrado*, cuya realización requería una profunda incursión en las llamadas “religiones positivas” y cuyo resultado había de constituirse en una verdadera filosofía de la religión. Esta nueva y ulterior investigación fue concebida como la tercera parte del proyecto filosófico que, en torno al límite, había arrancado hacia 1983 y que no encontraría una primera compleción hasta pasado algo más de una década²²⁹.

En el brillante prólogo de *La edad del espíritu*, se pregunta Trías si es posible pensar más allá de toda gramática y de toda comunicación lingüística, pensar *lo más allá*. Se pregunta si puede ser siquiera intuido o imaginado; o si puede ser de algún modo colonizado; o si habrá métodos que hagan posible el paradójico acceso hasta lo inaccesible; o si, en fin, será posible decir lo inefable que jamás pudo ser dicho. Tal vez –reflexiona nuestro autor-, esas preguntas

²²⁸ Según se indica en el último párrafo del apartado 3.1 de este trabajo, Trías menciona que tiene en una obra en preparación.

²²⁹ *La edad del espíritu* fue publicada en 1994 y es una verdadera filosofía de la historia enhebrada al hilo de una filosofía de la religión, según la propia apreciación de Trías. Su testimonio sobre esta obra es que en ella cristalizó finalmente el marco de reflexión que le había dominado durante años en *Los límites del mundo*, *La aventura filosófica* y sobre todo en *Lógica del límite* (cf. *Pensar la religión*, p. 151).

no puedan ser contestadas con palabras porque las respuestas estén más allá de todo texto que lo intentara.

Su experiencia es precisamente que nunca hasta entonces le había sido posible responder esas cuestiones de modo absoluto, razón por la que permanecían enhiestas ante él. Ahora, Trías decide situarse de nuevo ante esos enigmas indescifrados con una admirable honestidad:

Por esa falta de respuesta hasta ahora, he escrito este libro en la esperanza de que el curso de la escritura me ilumine el campo del sentido, una transformación de vida y pensamiento. A esta aventura le llamo en este texto *aventura espiritual*. Se intenta alcanzar un concepto que sea acorde con la realidad espiritual, un *concepto filosófico* de ella. Pero en lugar de determinar ese concepto *a priori*, se pretende recorrer el largo camino a través del cual pueda llegar a ser determinado tras una revisión del acontecer de la historia²³⁰.

Esas primeras páginas del nuevo libro permiten constatar lo que la lectura de sus obras anteriores hacía intuir, según expresa nuestra tesis: en primer lugar, la existencia de un cúmulo de preguntas respecto al *cerco hermético* que nuestro autor había ido formulándose a lo largo de la gestación de su pensamiento y que permanecían hasta ese momento incontestadas y no confesadas públicamente en sus textos. Es decir, la existencia de una clara consciencia en Trías respecto a los profundos enigmas planteados por el *cerco hermético*, y su deliberada relegación ante la incapacidad para encontrar respuestas satisfactorias que los resolviesen. Relegación que, siendo consciente, produjo probablemente un inconsciente menosprecio de la importancia genética que el *cerco hermético* mismo tenía en el desarrollo de su pensamiento, lo cual no impidió, sin embargo, el funcionamiento de ese *cerco* y de sus enigmas como motor efectivo y fundamental en la formulación del pensamiento de nuestro autor en los campos de la ética, la estética y la experiencia de lo sagrado.

Por otra parte, la cita anterior es la clara demostración de una toma de conciencia muy reciente –según hemos venido defendiendo– respecto a la trascendencia del *cerco hermético* y sus enigmas; una toma de conciencia que le mueve irresistiblemente a escribir esta nueva obra con una actitud absolutamente abierta, por un lado, al hallazgo de una nueva luz que le

²³⁰ Trías, Eugenio, *La edad del espíritu*. Barcelona: Ed. Destino, 1984, pp.13-14.

aporte sentido²³¹ y, por otro lado, a la esperanza de una transformación de vida y pensamiento. Toma de conciencia que impulsa a nuestro autor a una *aventura espiritual* con la que pretende, sin conceptos *a priori*, poder alcanzar un concepto filosófico de esa dimensión humana que no puede aún definir: la “realidad espiritual”.

Esta nueva obra es el testimonio elocuente y ejemplar de la experiencia que Trías describe en su primera página: “Entre un texto y otro se vive una experiencia de cambio, de alteración. Se accede, quizás, a otra forma de ser”. Y, entre los cambios que *La edad del espíritu* representa, uno muy significativo para este trabajo es el hecho de que el concepto de *límite* está ausente en ese libro, mientras que el acento recae plenamente en la indagación del *cercos hermético* en tanto que ámbito de lo sagrado y encerrado en sí.

Para concluir, merecen ser expuestas aún dos consideraciones retrospectivas que nuestro autor hace tres años después de *La edad del espíritu*²³² sobre sendos aspectos clave de la transformación experimentada al escribir dicha obra: por un lado, la evolución hacia una valoración positiva de la religión en contraste con su posicionamiento anterior y, por otro lado, la vinculación íntima de su novedoso interés por la religión con la filosofía del límite misma.

En cuanto al primero de los aspectos mencionados, debe recordarse (véase apartado 7.2) que, en *Lógica del límite*, la crítica vertida por Trías respecto a la modernidad por haber desterrado lo sagrado en favor de la razón (y sus derivaciones tecno-científicas) no le había conducido a una posición favorable respecto a las religiones, de las cuales sólo subrayaba su carácter atávico, popular y los riesgos presentes de sus fundamentalismos. Sin embargo, la profunda e intensa labor de investigación y reflexión que requirió la redacción de *La edad del espíritu* modificó radicalmente su perspectiva en este aspecto, según él mismo pone de manifiesto en *Pensar la religión*²³³.

²³¹ Esta búsqueda de sentido se proyecta sobre el trasfondo de la esta apreciación de Trías: “La ciencia y la técnica no son capaces de instituirse como factores generadores de fines últimos; no son creadores de valores” (cf. *Pensar la religión*, p. 16).

²³² Nos referimos al libro titulado *Pensar la religión* ya citado en este trabajo.

²³³ Cf. *Pensar la religión*, pp. 72-78.

En efecto, al constatar en esta nueva obra cómo los sucesos que ocupan las primeras planas de los medios de comunicación evidencian la importancia radical de los sustratos religioso-culturales subyacentes a las sociedades que se disputan la hegemonía del mundo, Trías vuelve a su crítica de la modernidad. Su reproche es que la *razón* proclamada como ideal en Occidente por los ilustrados fue ciega en relación con los sustratos religiosos que ahora resurgían con vigor inusitado; creyendo que los había erradicado, sólo los desterró del ámbito público e intelectual. Nuestro autor reprocha a la razón ilustrada que nunca intentase comprenderlos, sino que los utilizase como “chivo expiatorio” para fundarse a sí misma como razón soberana, con la pretensión de obtener su propia justificación en la lucha contra la religión, la cual quedó estigmatizada como *superstitio*, oprobioso término ideado ya por los ancestros romanos.

A su crítica a la Ilustración, añade nuestro autor la que dedica a las llamadas “filosofías de la sospecha” del siglo romántico y positivista, las cuales le parecen más sutiles en su enfrentamiento con la religión según variados enfoques: forma opiácea de conducta sustitutiva de un mundo sin corazón y forma vicaria de felicidad en un marco socio-económico insatisfactorio, cuya clave debe buscarse en la lucha de clases y en sus relaciones de propiedad (Marx, Engels y seguidores); o proyección abstracta y enajenada de la esencia humana (Feuerbach); o síntoma y expresión de una “voluntad de poder” enferma, decadente, que es realmente un resentimiento contra todo lo vital (Nietzsche); o reacción ante los mecanismos inconscientes del ser humano (Freud). En todas estas interpretaciones hay, según Trías, un proceder muy discutible que consiste en explicar la religión desde fuera de ella misma, para lo cual parten de una premisa racionalista e ilustrada: la religión es mera ilusión, ideología o falsa conciencia, de modo que su verdad y su sentido anida en lo inconsciente, y debe ser desenmascarado por el filósofo o el científico.

Frente a ese proceder, nuestro autor subraya que no es lo mismo *logos* que razón porque el primero es lo que identifica y capacita al ser humano propiamente como tal; el *logos* se manifiesta en una multiforme variedad de “juegos lingüísticos” (en terminología de Wittgenstein), cada uno de los cuales tiene su propia lógica inmanente, su verdad y su sentido. Más aún, concluye nuestro autor: “esos juegos son lingüísticos en ese sentido radical

(antropológico y ontológico) que permite pensar el lenguaje como distintivo mismo humano". Y con ello, Trías pone de manifiesto ese primer aspecto de su *metanoia*: el abandono de las posiciones críticas a ultranza ante el hecho religioso en favor de una decidida reivindicación de la religión en tanto que expresión simbólica de ese ámbito sagrado que se identifica con el *cerco hermético*.

Sólo resta recoger, en su formulación original, la segunda consideración retrospectiva de nuestro autor respecto a esa *metanoia*: la que pone de manifiesto el proceso mediante el cual el *cerco hermético* se hizo patente en su conciencia como condición imprescindible de su filosofía. Después de afirmar que la temática filosófico-religiosa tuvo su formulación adecuada en *La edad del espíritu*, escribe lo siguiente:

El interés por la religión dimana de necesidades internas a mi propia reflexión, como ya puse de manifiesto al final de mi libro *Lógica del límite*. La asunción del concepto de *ser del límite* como determinación de lo que entiendo por ser y por existencia (y del hombre como el ente que confronta con esa condición *fronteriza* que lo define) me exigió, ya entonces, inaugurar una aventura en torno a lo que se halla *más allá del límite*, a lo cual determino como lo sagrado, con toda la ambivalencia que esta noción encierra²³⁴.

No son razones de coyuntura mundial o internacional las que me urgen a interesarme por el hecho religioso. O no lo son únicamente. Hay razones más poderosas que proceden de la propia dinámica de mi reflexión filosófica, que desde su formulación más clara y nítida, en mi libro *Lógica del límite*, mostró esa imperiosa necesidad de explorar el terreno religioso. La razón, pues, deriva de la propia coherencia interna de mi proyecto filosófico²³⁵.

Con estas palabras creemos que Trías mismo ratifica de modo definitivo nuestra tesis porque reconoce, explícitamente al fin, la función cohesiva fundamental que *lo más allá del límite, el cerco hermético*, ha ejercido a lo largo de su filosofía del límite. Más aún, confiesa abierta y honestamente que fueron los resultados sucesivos a los que conducía la reflexión metódica los que, con una dinámica ajena a su propia deliberación y voluntad, impusieron en su conciencia la necesidad perentoria de saldar, mediante una exploración

²³⁴ Cf. *Pensar la religión*, p. 13.

²³⁵ *Ibidem*, p. 19.

del cerco hermético y su expresión privilegiada (la experiencia religiosa), la gran deuda que su pensamiento había contraído con ese cerco.

Después de expuesto todo lo anterior, sería natural el preguntarse por las causas que produjeron en nuestro autor esa postergación del *cerco hermético* en la jerarquía funcional de los elementos que él consideraba directores de su filosofía. Dos son las razones esenciales que, en nuestra opinión, dieron origen a ese efecto: la percepción desenfocada de Trías respecto al postulado primigenio y su inconsciencia respecto al motor primordial de su reflexión. Al análisis de ellas se dedican los dos apartados siguientes.

8.4 El primer postulado

En el prólogo de una obra posterior a todas las citadas hasta el momento, Trías realiza la afirmación probablemente más clarividente sobre el mecanismo que operó al comenzar el largo recorrido metódico que le permitió forjar su “filosofía del límite”:

Ésta se organiza en torno a un triángulo ontológico que permite mostrar tres vértices: en el primero de ellos, se redefine lo que desde Parménides y Aristóteles se llama ser como *ser del límite*; en el segundo se determina el *logos*, o “razón”, que a ese *ser del límite* corresponde, y que es esa “razón fronteriza”; y en el tercero se **halla en las “formas simbólicas” el modo de colonizar o explorar el suplemento (de misterio) que la postulación del límite exige**²³⁶.

Parece evidente la convicción de Trías sobre el postulado primordial de su indagación metódica: el *límite*; e igualmente queda en evidencia su comprensión de lo que ese postulado implicó desde el comienzo: la existencia derivada y consecuente de un “suplemento de misterio”, es decir, el *cerco hermético*. A esto, nuestra tesis responde que esa percepción supone una miopía notable de nuestro autor respecto al postulado primigenio realmente adoptado, el cual quedó implícito so capa del *límite*.

Para fundamentar esta opinión, se ha de volver de nuevo al origen, a *Los límites del mundo*, obra que nuestro autor consideró como verdadera cuna de su filosofía del *límite*.

En ella, al hablar de la filosofía moderna como filosofía crítica, Trías recuerda que la razón debe plantearse antes de nada los límites y posibilidades de conocimiento inherentes a ella, es decir, debe detectar el *límite* que la cerca y propulsar el abandono del *más allá*,

²³⁶ Trías, Eugenio, *La razón fronteriza*. Barcelona: Ed. Destino, 1999, (p.13).

abandono paradójico porque la metafísica es la imposible ciencia del más allá, la aporética reflexión que se abandona al *límite*, dejando que éste muestre lo que deja acá y allá. Más allá de ese *límite* de lo que puede conocerse o decirse está lo que trasciende el mundo mismo, lo metafísico, el *otro mundo*, que excede al sujeto metódico y presiona sobre él con un suplemento de interrogantes pronunciados desde el *límite*, con los que capta oscuramente el enigma²³⁷.

Es muy significativo que, después de haber redactado las tres cuartas partes de esa obra -y antes de plantear sus novedosas ideas sobre el *límite*- Trías afirme que todo ello representa una genuina introducción a lo metafísico, a lo que excede el *límite* y desborda lo físico: “ha sido el trazado del método de acceso y del modo en que se despliega en el mundo lo que desborda el *cercos*, es decir, del ámbito del sinmundo en el ámbito del mundo”²³⁸. Sorprendentemente, en lugar de cumplir con el abandono debido del más allá, del *otro mundo*, la mayor parte de ese libro había sido dedicada a un paradójico y extenso diálogo ético y estético con él, según ya ha quedado expuesto.

Al lector que ha seguido todo ese recorrido del sujeto metódico se le hace obvio que, al toparse éste con las Ideas-problema kantianas, situado frente a ellas, en lugar de ser coherente con el método y entender el *límite* sólo como límite de la realidad, esto es, del todo de lo que se podrá tener evidencia, lo toma como límite del entendimiento y postula otra realidad no accesible a su capacidad de conocer, cuando lo racionalmente coherente habría sido aceptar como única realidad lo físico susceptible de percepción. El mero hecho de considerar la posibilidad de una realidad correlativa con los interrogantes que su imaginación le plantea supone la introducción implícita de un postulado sobre lo metafísico.

Parece claro que, al constatar la limitación de su capacidad de conocimiento al ámbito del mundo (de lo físico), lo que el sujeto metódico postula es otra realidad inaccesible y, como resultado consecuente -¡el *límite* es una experiencia y no un postulado!- crea una frontera limítrofe entre la realidad constatable y la imaginada como posible²³⁹.

²³⁷ Cf. *Los límites del mundo*, pp. 44, 45 y 63.

²³⁸ *Ibidem*, p. 281.

²³⁹ El proceso queda perfectamente descrito por Trías en la obra siguiente: “Este libro traza un itinerario de la aventura filosófica con un hilo conductor fenomenológico. Se trata de determinar el contenido de *lo que aparece* [...] Este libro es una fenomenología de la **experiencia del límite** [...] El sujeto metódico y experimental no cree poder decir qué sea *en sí* o como *cosa* eso que aparece. El sujeto concibe ese ámbito del aparecer en su unidad, como ámbito que acoge todo, también *lo que puede aparecer*, **sin que le sea dado**”

Según nuestra tesis, lo sucedido es que la mirada de nuestro autor invierte la relación entre causa y efecto; aferrado a su aportación innovadora sobre el *límite*, eleva éste a postulado fundamental y, como consecuencia natural, le atribuye la función primordial en la generación de su pensamiento, en detrimento de *lo más allá del límite*.

8.5 Un diagnóstico aventurado

Aquí se ha defendido que la minusvaloración que Trías hizo del papel que el *cerco hermético* había tenido en su filosofía fue más inconsciente que deliberada, y parece necesario justificar esta opinión a partir de los textos mismos de nuestro autor.

Dado que no conocemos ninguna reflexión expresa de Trías a este respecto, la justificación entra en el ámbito arriesgado de la interpretación psicológica, para lo cual carece de competencia quien esto escribe. Por esta razón, se considera que lo único pertinente aquí es presentar, sin apenas comentario, algunos textos recogidos de las obras ya analizadas.

El primero fue escrito en 1983 –antes de su primera incursión filosófica sobre el concepto de *límite* en *Los límites del mundo*– y se remite a los recuerdos de la propia infancia

desentrañar lo que se encierra en esa expresión, poder-aparecer (lo posible). Y entonces puede preguntar si hay un lugar desde el que distinguir lo que *puede* de lo que *de ningún modo puede aparecer* ni figurarse. Para responder esa pregunta necesita buscar reglas de enlace de las figuras lingüísticas cuyo hallazgo, quizás, le dará la pauta para diferenciar lo que *puede* de lo que *no puede* aparecer: lo que rebasa plenamente el *límite* y la *frontera* del ámbito de exposición, que parece *imposible* exponer en dicho ámbito. Más allá se hallaría lo imposible de pensar o decir. **Pero ese silencio, lejos de poner fin al itinerario reflexivo, al método, lo espolea. Ese silencio custodia lo que quizás se pueda determinar como *cerco hermético (de lo encerrado y secreto) y embiste al sujeto del método con su presencia-ausencia* [...]** El último aforismo del *Tractatus* de Wittgenstein con su forma imperativa, *se debe callar*, lejos de reducir a nada eso acerca de lo cual se debe callar, no hace sino preservarlo y resguardarlo, dando a la vez noticia y signo de ello a través de ese mismo imperativo [...] algo indecible presiona; la cosa es incognoscible como *cosa en sí* nouménica, tan sólo es detectable como ausencia que presiona o como vacío silencioso que sin embargo invade y atosiga con su imperiosa presencia-ausencia” (cf. *La aventura filosófica*, pp. 9-28). Trías indica que el sujeto metódico sólo puede representarse el modo de aparecer de la *cosa*, su estado, y no la *cosa en sí*, el *cómo* y no el *qué*; desde ese referente negativo puede consignarse lo imposible como el *cerco* de lo nouménico, el cual sugiere ambiguamente una dualidad de ámbitos y acaso también de mundos. Pero nuestro autor da un salto de lo sensible a lo suprasensible en un alarde de ambigüedad y con una lógica de dudosa legitimidad: **“El sujeto del método sabe que sea cual sea el estatuto de ese cerco de lo nouménico, sea la *cosa-en-sí* o lo *encerrado-en-sí (lo místico)*, sea *nonsense*, silencio, vacío, blanco sobre blanco o puro absurdo, debe referirse a esa topología *irreal* si quiere trazar el límite con este mundo o ámbito de la aparición, figuración y configuración. Con ello, el sujeto del método ha puesto la base para poder fijar el límite entre el acá y el allá, lo *físico* y lo *metafísico*, entre el dentro del mundo y lo que lo desborda. De este modo, esta primera singladura ha permitido pasar de decir sólo que *algo aparece* a decir que también aparece el *límite o frontera* misma de ese ámbito del aparecer o de exposición; ahora, lo que se revela y aparece es el *límite del mundo*”** (cf. *La aventura filosófica*, pp. 31-33).

de nuestro autor ya referidos al comienzo de este trabajo, pese a lo cual parece necesario transcribirlo aquí en su literalidad:

... recuerdo de las obsesiones por el paso del tiempo y por la muerte desde la infancia, y de las respuestas recibidas como inapelables de un catolicismo contrarreformista rebrotado tardíamente, respuestas de un Dios revelado en el texto bíblico, filtrado por la interpretación infalible escolástica. La crítica humanista a la exclusividad de esa interpretación fue ya un precedente de la actitud filosófica moderna [...] **La filosofía moderna nace del cuestionamiento radical de todo lo dado y revelado, basado en la afirmación de un yo pensante, el cogito...**²⁴⁰

No puede sorprender que esas impresiones de infancia, evaluadas desde la situación existencial del Trías filósofo, le condujesen a la marginación de todo lo revelado, de ese ámbito de lo religioso y, por ende, de esa esfera que luego vino a identificar con lo que denominó *cercos herméticos*. Su labor como sujeto pensante había de ceñirse al lema que enuncia así: “Concepción rigurosamente filosófica o filosofía estricta es aquella que se mantiene dentro de los límites de lo pensable”²⁴¹.

Por esta razón, frente a lo que denomina “filosofía sin futuro”, Trías proclama de la filosofía que él pretende lo siguiente:

Filosofía y ética afirmativa es la que propone, como modelo antropológico, ontológico y ético, una concepción sintética en la que lo universal y lo singular, la especie y el individuo, la ciudad y el ciudadano son pensados como unidad en la variedad sobre la base de la radical afirmación del ser en devenir y **desde una perspectiva imanentista y atea**²⁴².

En línea con esta perspectiva, adopta como base de partida la propuesta de Feuerbach:

Dios es el género humano mismo tomado abstractamente, es decir, separado y escindido del sujeto singular que lo produce. Es preciso fecundar esta concepción feuerbachiana con las categorías abierta por Kierkegaard (novedad y futuro en la repetición, salto cualitativo) y por Nietzsche (voluntad de poder y eterno retorno pensados como síntesis). **La filosofía del**

²⁴⁰ Cf. *Filosofía del futuro*, pp. 15-16.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 64.

²⁴² *Ibidem*, p. 90.

futuro –título de la obra- tiene como tarea principal fundamentar ontológicamente en esas nuevas categorías, recreadas convenientemente, la gran intuición de Feuerbach...²⁴³

Sobre ese trasfondo, ante el binomio inmanencia-trascendencia nuestro autor realiza una elección absolutamente deliberada, consciente y expresa en favor de la primera, según muestra al hablar de su proyecto: **“Filosofía del futuro significa aquella filosofía capaz de determinar la trascendencia desde una perspectiva radicalmente inmanente”**²⁴⁴. Así lo había de ratificar más tarde, en la obra inmediatamente posterior, cuando al hablar del segundo mundo o mundo de la ética, dice de pasada: “...mundo ético que, **desde la perspectiva inmanentista adoptada en este libro**, se trata de un único mundo...”²⁴⁵.

No puede extrañar entonces que, pocas páginas después, al tratar sobre la potencial inmortalidad de la obra artística a través de su continua recreación por la crítica exegética, aproveche Trías la ocasión para hacer una generalización rotunda: **“es el único modo de inmortalidad susceptible de ser pensado de modo inmanentista**, dentro de los límites de lo pensable, de modo riguroso y no místico”²⁴⁶.

En conclusión, puede afirmarse sin riesgo de malinterpretar a nuestro autor que, en *Filosofía del futuro*, su posición respecto a la religión es muy crítica y, por tanto, es absolutamente lógico que marginase el ámbito del *cerco hermético* al menos en los aspectos que pudieran tener connotaciones de trascendencia ultramundana propias de lo religioso. Así pues, ese *cerco* quedó referido a la inmanencia en virtud de la opción adoptada en favor de ésta y, por tanto, incapacitado para adquirir un aprecio relevante por parte de Trías porque, según sus palabras, **“es en esos dominios no religiosos –ciencia, arte, filosofía y acción moral- donde se debate el sentido de palabras, acciones y decisiones”**²⁴⁷.

Si ahora se comparan estas afirmaciones con las realizadas por Trías ocho años después en *Lógica del límite* (véanse en los apartados 7.3 y 7.4 anteriores), se puede constatar el abismo existente entre los posicionamientos que unas y otras representan en

²⁴³ Cf. *Filosofía del futuro*, p. 98.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 104.

²⁴⁵ Cf. *Los límites del mundo*, p. 85.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 110.

²⁴⁷ Cf. *Filosofía del futuro*, p. 178.

relación con su valoración de lo sagrado y lo religioso. Confiesa²⁴⁸ nuestro autor que en esta nueva obra adopta como clave hermenéutica de lo fenoménico la asunción de un cerco ontológico replegado en sí, el cual jamás puede ser apropiado por el *logos* (ya sea por el figurativo sensible –arte- o por el reflexivo filosófico): es ese más allá donde todo es secreto y misterio, constituyendo el ámbito encerrado en sí de lo sagrado, el *cerco hermético*, cuya exploración venía ahora a convertirse en labor prioritaria y en culminación de la filosofía del límite.

Por lo expuesto, parece plausible aventurar que esa minusvaloración que atribuimos a Trías (en relación con la importancia del *cerco hermético* en su reflexión filosófica desde fases muy tempranas de ella) se produjo por causa de un mecanismo que él mismo describió con perspicacia en su primera obra, *La filosofía y su sombra*. Según se apuntó al comienzo (véase el apartado 1.1).

En esa obra nuestro autor afirmaba que ninguna filosofía se limita solamente a producir un cierto tipo de pensamiento sino que, de modo simultáneo e inconsciente, da lugar a una estructura en la que se articula un conjunto de opciones interrelacionadas, entre las cuales una es elevada al nivel consciente en detrimento de las restantes, mientras que éstas quedan inhibidas y afloran a la conciencia sólo como referencia negativa, como *sombra* de la elegida. A ese mecanismo es al que Trías atribuía el hecho de que la filosofía se hallase relacionada sobre todo con el reverso de lo que enuncia, reverso que articula de modo totalmente inconsciente²⁴⁹.

Nos parece muy probable que fuera precisamente este mecanismo de elección-inhibición el que operó en Trías inconscientemente en el momento de la concepción misma de la “filosofía del límite”, una década y media después de publicar *La filosofía y su sombra*.

Tal vez podría reconstruirse el proceso así: primeramente, la deliberada (no inconsciente) elección de nuestro autor ante el binomio inmanencia-trascendencia en favor de la primera dejó, *per se*, fuera de su interés esa parte del *cerco hermético* que se relacionaba con lo sagrado y su expresión religiosa, dejando ese *cerco* referido inicialmente a otros aspectos ya citados (la cosa en sí, los ancestros y los muertos, entre otros).

²⁴⁸ Cf. *Lógica del límite*, pp. 108-109.

²⁴⁹ Cf. *La filosofía y su sombra*, p. 28.

Situado en esta tesitura, parece probable que al experimentar la intuición de su idea del *límite* -percibida como una novedad absoluta en la historia de la filosofía- quedase tan encandilado por ella que la eligiese como punto focal de todo su pensamiento y le atribuyese, con plena convicción, la función cimera en el desarrollo de su construcción filosófica y, como contrapartida de ese alumbramiento y de esa convicción, dejase inconscientemente relegada a la “sombra” la función esencial que el *cerco hermético* tuvo *de facto* en la elaboración de su pensamiento²⁵⁰.

Así, el *cerco hermético* hubo de pasar un “exilio” de varios años antes de que aquel a quien debía una onomástica tan extensa como se ha visto a lo largo de estas páginas le reivindicase, restituyéndole la gran relevancia que nunca había dejado de tener para Trías, aun desde la sombra: **¡la constante y determinante presencia de una ausencia!**

Con todo lo anterior, puede considerarse concluida la defensa de la tesis planteada en este trabajo. No obstante, dado que, en caso de ser acertada, sería probable que esa concienciación hubiese tenido alguna influencia en el trabajo posterior de nuestro autor, parece pertinente un intento de comprobación al respecto. Con este propósito, el capítulo siguiente se dedica a mostrar a través de *La edad del espíritu* –nueva obra ya citada- el hecho de que, en efecto, Trías centró toda su atención en la exploración del *cerco hermético* y lo “vindicó” al posicionarlo en un lugar eminente dentro de su pensamiento y, en particular, en el marco de su filosofía de la historia y de la religión.

²⁵⁰ Si este diagnóstico es acertado, parecerá irónico el hecho de que Trías mismo atribuya a Nietzsche el haber padecido el mismo problema que aquí creemos observar en nuestro autor. En efecto, en un texto en el que trata de probar que las fuentes de ciertos planteamientos de Nietzsche se encuentran en Platón y en Kant, escribe: “... **fuentes platónicas y kantianas que, aunque negadas por Nietzsche mismo (cegado por la visión que su opositor Schopenhauer tenía de ellas), constituyen los principios subterráneos en donde abrevó Nietzsche sin saberlo**” (!!) (cf. *Filosofía del futuro*, p. 52).

9 NEHEMÍAS: RETORNO DEL EXILIO²⁵¹

La reivindicación del *cerco hermético*

9.1 Sin Templo ni culto (*Lo allende el límite exilado*)

Según ya se ha indicado, la investigación del *cerco hermético* como ámbito de *lo sagrado* dio lugar a un texto, *La edad del espíritu*, que alcanza prácticamente las setecientas páginas, y que supone una genuina filosofía de la historia narrada al hilo de una filosofía de la religión²⁵², analizada esta última, a su vez, a través de una serie de religiones positivas de gran relevancia histórica. No es posible aquí -ni es necesario al objeto de este capítulo- analizar el muy extenso contenido erudito de *La edad del espíritu*, razón por la que, a los efectos pertinentes en este punto, bastan unos apuntes breves en relación con dos aspectos esenciales²⁵³.

El primero se refiere al hallazgo que Trías realiza al correlacionar el desarrollo de la historia con el de la experiencia religiosa en distintas culturas: descubre que el *cerco hermético, lo sagrado*, nunca ha dejado de estar presente en la experiencia humana, influyendo en ella de modo manifiesto hasta la Ilustración o, a partir de ésta, en forma subyacente e inhibida (modo del que parece ser buen ejemplo nuestro autor mismo), debido

²⁵¹ El libro bíblico de Nehemías (junto con el de Esdras) refiere la restauración de diversos aspectos de la vida del pueblo israelita después de su vuelta del exilio babilónico. Entre ellos, los acontecimientos más destacados son la reconstrucción de las murallas de Jerusalén, la del Templo y su vida cultural, y la instalación de la Torah como corazón del judaísmo. Este capítulo viene a ser el relato de la restauración del *cerco hermético* en cuanto ámbito de lo sagrado y lo religioso dentro del esquema filosófico de Eugenio Trías, y el reconocimiento de su significación esencial para la historia humana.

²⁵² En una obra posterior, refiriéndose a *La edad del espíritu*, Trías escribe: "en esta obra he hecho el experimento de cruzar un tratamiento histórico de los principales acontecimientos religiosos (simbolización de lo sagrado) con la historia del pensamiento en sentido amplio (griego, indio postvédico, judío, profético y sofiológico, y la reflexión histórica y escatológica de los antiguos *Gattas* iraníes). Con ello ponía a prueba el sujeto relativo al ser del límite, que fui definiendo en libros anteriores" (cf. *Pensar la religión*, p. 155). Posteriormente, nuestro autor reconoce que el análisis distaba de ser exhaustivo ya que había dejado fuera de su horizonte las religiones amerindias, las africanas y las de extremo oriente (cf. *¿Por qué necesitamos la religión?* p. 130).

²⁵³ Para la realización de esta síntesis se sigue al autor mismo tanto en *La edad del espíritu* (cf. "La tabla de las categorías y las edades del mundo") como en dos libros posteriores: *Pensar la religión* (cf. "Filosofía y religión ante el nuevo milenio") y *¿Por qué necesitamos la religión?*

al intento de destierro absoluto de lo sagrado en los dos últimos siglos. El segundo de los aspectos a destacar en esta comprobación es la convicción que se hace patente en Trías acerca de la necesidad perentoria de recuperar lo sagrado para la esfera de la racionalidad.

Primeramente, conviene apuntar que *La edad del espíritu* está estructurada por nuestro autor en tres “libros”²⁵⁴ que conforman una historia general del pensamiento trazada bajo un prisma muy original: el análisis del fenómeno de la experiencia religiosa, de modo que se ponen en relación mutua los ámbitos del pensamiento filosófico y del pensamiento religioso, usualmente separados.

En esta obra, Trías muestra cómo el pensamiento humano, enfrentado al enigma de lo sagrado, ha ido dándole diferentes interpretaciones a lo largo de la historia, de las cuales se han derivado los grandes sistemas teóricos y filosóficos subyacentes a las principales culturas.

Baste aquí centrar la atención en la tercera parte (o libro) de la obra, en la que nuestro autor elabora una teoría de la modernidad procurando evitar conceptos tales como “secularización”; en su lugar, interpreta la historia de Occidente posterior al Renacimiento a partir de la noción de *ocultación* de lo sagrado y no de su ocaso o destrucción²⁵⁵. Nuestro autor descubre que lo sagrado y lo santo no fueron destruidos por la modernidad sino que simplemente quedaron inhibidos (en el sentido freudiano del término) por ella. Por tanto, lo sagrado y lo santo subsisten en el inconsciente cultural e histórico y, como todo lo que es inhibido, se halla siempre dispuesto a reaparecer aunque sea con formas diferentes²⁵⁶.

El diagnóstico de nuestro autor parte de una observación: anteriormente a Descartes, la razón era siempre una *autorreflexión* de la propia revelación religiosa y simbólica de lo sagrado, la cual se adelantaba a la reflexión que *a posteriori* podía configurar la razón con su forma particular en cada cultura: los Vedas de la India, los himnos homéricos o los presocráticos de Grecia, el mundo iraní o el hebreo.

²⁵⁴ El primer libro se dedica al mundo antiguo; el segundo recorre el mundo sincrético de la antigüedad tardía y de la edad media, en las que se asiste al nacimiento de las tradiciones religiosas judía, cristiana y musulmana; finalmente, el tercer libro se ciñe al mundo de la modernidad desde el Renacimiento y la Reforma protestante hasta la cultura contemporánea, heredera de la Ilustración y el Romanticismo.

²⁵⁵ Trías ejemplifica la formulación paradigmática de esta visión “destruktiva” en la proclama nietzscheana “Dios ha muerto”.

²⁵⁶ Menciona Trías formas tales como estas: la *magia naturalis* renacentista, la alegoría urbanística y escénica del siglo XVII (edad de la Razón y del barroco), el arte y estética del siglo XVIII (Ilustración y Romanticismo), o el *movimiento moderno* del siglo XX.

Luego, de Descartes a Hegel, la Razón tendió a producir de forma inmanente, desde sí misma, su propia revelación. En consecuencia, el escenario visible del imaginario social y cultural vino a ser dominado por la Razón, la cual sustituyó a la revelación religiosa en su capacidad de dotar de sentido al mundo, no obstante lo cual el inconsciente cultural de la modernidad –afirma Trías- siguió impregnado del simbolismo religioso.

Nuestro autor encuentra un aliado adecuado para su posición en Schelling y su afirmación acerca de que la razón es siempre un *a posteriori* respecto a la revelación, con lo cual cuestiona la posibilidad de elaborar de forma inmanente una revelación en y desde la razón misma. Para Trías no es posible ni imaginable una forma de reflexión sapiencial (filosófica, profética o de otro tipo) que no presuponga una revelación antecedente como un *a priori* en relación con la razón y, por ello, entiende que lo propio de la conciencia postmoderna consiste en la convicción de que la razón no puede autofundarse.

En la postmodernidad, el *logos* recobra la identidad griega originaria como razón y lenguaje, conceptos que se vuelven intercambiables en la medida en que el segundo es base y presupuesto del primero: la razón sólo lo es porque posee el lenguaje como soporte. Y es en el lenguaje donde se establece la *revelación* sobre la cual funda la razón su auto-reflexión, extrayendo todas las consecuencias de esos presupuestos lingüísticos y hermenéuticos; es en ese cimiento donde se aloja la raíz de naturaleza cultural que remite a un marco religioso en el que está afincado el lenguaje.

Nuestro autor afirma que al final del episodio moderno es posible reconocer las raíces religiosas que subyacen en los diversos marcos culturales, como revelaciones simbólicas inconscientes, con sus respectivas formas de lenguaje y narración. Frente al acento postmoderno sobre la narración y lo textual, subraya la importancia de afirmar una previa revelación religiosa, que es la que da fundamento y validez al proyecto moderno mismo.

En definitiva, el análisis de la historia ha conducido a nuestro autor a la constatación de que el *cerco hermético*, en tanto que ámbito de lo sagrado, ha sido un elemento estructural constantemente presente en todas las culturas hasta la actualidad, aún en las

épocas en que parecía haber sido definitivamente erradicado. La trayectoria de esa presencia se esquematiza a continuación²⁵⁷.

9.2 El anhelo por Sión (Repensar la experiencia religiosa)

Nuestro autor comienza constatando que, aunque el *homo faber* ya enterraba a sus muertos, sólo fue el *homo sapiens sapiens* el que supo dar respuesta propiamente humana a ese reto de su condición mortal mediante una expresión simbólica genuina, con la que invadió los recintos más recónditos y sagrados de su hábitat. Fue este *homo symbolicus* quien puso por primera vez los cimientos de la religión, entendida como relación con *lo sagrado*; fue el primero que convirtió la caverna en santuario, lugar donde entablar relación, comunicación con la presencia posible de *lo sagrado*, respondiendo a ésta con creaciones simbólicas propias.

El arte de las cuevas prehistóricas es la primera evidencia de un hombre que no se limita a relacionarse con su entorno en forma fabril, sino que también lo hace mediante la creación de formas simbólicas, alumbrando esa capacidad fascinante de la inteligencia humana que utiliza figuras de su percepción natural para dotarlas de carácter *sagrado* a través de signos enigmáticos²⁵⁸. En palabras de Trías: “La religión, en sus orígenes, no hace sino dar cauce simbólico a esos grandes misterios de la vida y de la muerte, o el ciclo de recreaciones que vida y muerte componen”²⁵⁹.

Al poder de la muerte sólo puede oponer el *homo symbolicus*, a modo de contrapoder resistente, su inagotable capacidad simbólica y significativa; en ello radica su poder, su magia, que es el arte de adquirir dominio sobre lo sacro. La magia es el poder creador del que dispone el *homo symbolicus* para intentar contrarrestar la extrema impotencia que la muerte le produce; la magia es la voluntad de alcanzar mediante los símbolos un poder sobre el

²⁵⁷ A estos efectos pertinentes basta con quintaesenciar *La edad del espíritu* siguiendo las líneas maestras de una potente síntesis que Trías mismo realizó en un libro posterior, *¿Por qué necesitamos la religión?*

²⁵⁸ Trías deja a los especialistas el debate controvertido sobre la significación de los signos de esa religión prehistórica, pero recoge de ellos lo que parece ser acuerdo muy amplio entre ellos: con esa simbología se quería responder al misterio de la muerte con una respuesta vital expresada mediante una profusión de representaciones de la manifestación del misterio de la vida, que se recrea una y otra vez.

²⁵⁹ Trías, Eugenio, *¿Por qué necesitamos la religión?* Barcelona: Ed. Plaza & Janés, 2000, p. 46.

misterio y se encuentra presente en la raíz de toda expresión religiosa, al igual que lo está en la base de toda verdadera expresión artística. La creencia mágica del *homo symbolicus* parece consistir en la suposición de que el dominio de las formas simbólicas le permite también dominar su entorno y salir victorioso de las adversidades de su existencia: el sufrimiento, el dolor, la enfermedad, y la muerte.

Sin embargo, la magia encontró su límite al surgir la conciencia lúcida de un Poder Mayor –cuya máximo testimonio es la muerte- que no permite ser doblegado por ninguna expresión del ser humano. De esa conciencia nace la religión, la cual retoma el simbolismo pero lo hace para expresar con sus representaciones esa impotencia humana ante los poderes superiores, la muerte entre ellos. La religión consiste en un cambio de estrategia ante *lo sagrado* consistente en buscar la intercesión de las figuras que encarnan lo trasmundano para conseguir una victoria sobre esos poderes o la conciliación con ellos²⁶⁰.

Desde su nacimiento, la religión ha mostrado que tiene una enorme capacidad de supervivencia y ello es debido –reconoce Trías- a que sabe responder a una demanda que sólo ella puede satisfacer, haciéndola insustituible. Nuestro autor entiende que el ser humano busca con la religión el restablecimiento y la perpetuación de la salud –no tanto la corporal cuanto la existencial-, para lo cual utiliza un recurso muy peculiar, el modo indirecto y analógico de lo simbólico: a través de la participación en el ceremonial religioso se produce un acto de confianza en la naturaleza real (existencial) de lo que se representa simbólicamente, concediéndose crédito de veracidad a lo que el ceremonial relata²⁶¹.

Habiendo abocetado el origen, propósito y fortaleza de la expresión religiosa, nuestro autor recorre los siete *eones*²⁶² en que divide el desarrollo histórico –cuya revisión es aquí

²⁶⁰ Recuerda nuestro autor que la religión, antes de revelar la dimensión cósmica y ordenar sus estratos, simboliza el principio que sustenta la vida, esto es, la perpetua renovación vital de lo existente, el ciclo vida-muerte-vida; y lo hace representando lo matricial, lo materno, la fecundidad a través de los grandes animales y de las mujeres de grandes senos, vulva prominente y anchas caderas (cf. *¿Por qué necesitamos la religión?* p. 58).

²⁶¹ Cf. *¿Por qué necesitamos la religión?*, pp. 62-64.

²⁶² Una caracterización sintética de los siete eones puede hacerse así desde el punto de vista de lo sagrado-religioso: 1) el primer eón corresponde a la primera edad de la humanidad con símbolos vitales (el Gran Animal, la vulva femenina del Animal o de la Mujer, la cueva o caverna común y santuario matricial, el muro de la gruta como lugar sagrado con la mano del hierofante); 2) la segunda edad responde al paso del mundo bárbaro al ciudadano, del templo cósmico al de la ciudad; 3) el tercer eón transita del Génesis al Éxodo

innecesaria-, y alcanza un diagnóstico muy relevante para este trabajo, que merece ser escuchado en sus palabras mismas:

La esencia de la religión es una cita en la que se augura un encuentro del hombre con *lo sagrado*, lo cual sale de su ocultación ante el hombre que da testimonio de esa presencia sagrada, y lo hace a través del culto (relatos, himnos, ritos sacrificiales o celebraciones festivas) [...] Es un proceso de re-ligación entre presencia sagrada y testigo que presenta todos los elementos que reconocemos como propios de la religión: es la trama simbólica del acontecimiento religioso²⁶³.

Por esta razón, Trías se muestra ahora convencido de la necesidad imperiosa de pensar la religión en la coyuntura filosófica coetánea, según ya había intuido el último Schelling, quien supo anticipar este episodio postmoderno junto con el necesario encuentro entre filosofía y revelación religiosa. Si el tema religioso fue el gran censurado y olvidado por toda la tradición moderna y postmoderna, por la tradición *ilustrada*, hoy es preciso *salvar* –afirma nuestro autor– el fenómeno religioso (connatural con el hombre en su orientación a lo sagrado) por rigor filosófico y fenomenológico²⁶⁴.

En conclusión, es el reconocimiento de la función estructurante de lo religioso a lo largo de toda la historia lo que conduce a Trías a la recuperación de la *desmemoria* promovida por la modernidad, y lo que le permite trazar ese hilván entre una filosofía de la historia y una filosofía de la religión en el marco de la historia del pensamiento: su obra *La edad del espíritu*.

(expresado en términos bíblicos), con el poeta o el profeta como testigo presencial; 4) en el cuarto eón aparecen las escrituras sagradas de naturaleza himnica o épica (como las de Grecia e India), o profética (como las de Irán e Israel); 5) la quinta edad es la tardo- romana en la que se configura un “primer mundo” como contrapunto al “mundo externo” de la revelación exotérica, con la Gnosis como vía a ese primer mundo, salvador; 6) es sexto eón corresponde al mundo medieval bifurcado en dos áreas, la musulmana y la cristiana. El séptimo eón es una edad aún por llegar, la *edad del espíritu*. Cada uno de estos eones acentúa especialmente una de las siete categorías simbólicas identificadas en el análisis filosófico-histórico: Materia, Cosmos, Presencia, *Lógos*, Claves Ideales, lo Místico y, finalmente, la Conjunción simbólica, respectivamente.

²⁶³ Cf. *¿Por qué necesitamos la religión?* pp. 77-79.

²⁶⁴ Cf. *Pensar la religión*, pp.37-38.

9.3 De Babilonia a Jerusalén (De la magia a la *religión del espíritu*)

Como consecuencia de la rigurosa tarea autoimpuesta por nuestro autor en relación con la exploración del *cerco hermético* en tanto que ámbito de *lo sagrado*, nuestro autor llega a la conclusión de que la filosofía –que es un ejercicio de asombro siempre renovado ante el misterio del comienzo- concurre en el mismo escenario en que se produce la cita religiosa entre la manifestación de *lo sagrado* y su testigo.

Reconoce Trías que su acercamiento al hecho religioso busca, sobre todo, las enseñanzas que pueda darle, sin que ello represente ninguna profesión de fe o creencia en los principios de una u otra religión positiva como molde de su *ethos* personal. Son muy elocuentes estas palabras de su “confesión”:

Me interesa acercarme a la religión esperando hallar en ella –en su múltiple manifestación- aquellas enseñanzas que pueden ser elaboradas sin desdoro por la reflexión filosófica. En cada religión se revela algo existencial, algo relevante y necesario respecto a los grandes misterios que rodean la vida humana. La religión a veces da la cifra simbólica que, convenientemente elaborada por la filosofía, permite penetrar –aunque sea de modo precario- en esos misterios. Esa revelación simbólica hace referencia a las grandes Ideas enigmáticas sobre nuestra esencia y existencia [...] Ideas sobre nuestro carácter mortal o inmortal, sobre nuestra libertad o carencia de ella, sobre el destino del mundo –su origen y su fin-, y sobre el principio de todas las cosas –Dios o el ciego azar- [...] Toda religión es fragmentaria, no hay ninguna *verdadera*, pero todas las grandes religiones históricas y contemporáneas son *verdaderas religiones*²⁶⁵.

Estas mismas ideas ya habían sido expuestas por nuestro autor anteriormente en un libro titulado *Pensar la religión*. Reflexionando en él sobre el mundo ecuménico y policéntrico contemporáneo, en el que todos sus rincones están interrelacionados, observa con alarma la paradoja de unos síntomas de conflicto y violencia muy extendidos. Su diagnóstico respecto a este mundo contemporáneo, cada vez más regionalizado y policéntrico, es que los diferenciales ideológicos han retrocedido en favor de los sustratos culturales, y que éstos arraigan siempre en el terreno firme de los fondos de reserva religiosos, que son los verdaderos hechos diferenciales entre culturas. En el trasfondo de los movimientos históricos

²⁶⁵ Cf. *¿Por qué necesitamos la religión?* (pp. 120-124).

recientes descubre aquello que las tradiciones académicas tienden a ocultar porque constituye algo que no consideran “políticamente correcto” pero que es un indudable *novum* de estos tiempos: el resurgimiento de las grandes religiones históricas.

Ante esta situación, Trías cree que debería ensayarse una conjunción conducente a una civilización unitaria, garantizada por la ciencia y la técnica, aderezada con toda una variedad de expresiones culturales cuya matriz debería buscarse en las raíces religiosas de las culturas: sería la conjunción entre la civilización de la *razón* (general y uniforme) y la cultura de la *variedad simbólica*²⁶⁶.

Y dado que las diversas formulaciones de religión que subsisten no parecen capaces de unificar y aglutinar un mundo tal, quizás debiera prepararse –propone Trías– el surgimiento de una nueva religión mediante la articulación unitaria de todos esas formulaciones²⁶⁷: la verdadera *religión del espíritu*²⁶⁸.

En conclusión, nuestra tesis encuentra así una evidencia final de la fuerza con la que el *cercos hermético* ha ido ganando relevancia en la conciencia de nuestro autor hasta imponerse, con su irresistible magnetismo, como referente de su construcción filosófica, culminada ahora con la exploración de ese *cercos* en tanto que ámbito misterioso de *lo sagrado* –fascinante y siniestro–, al que el fronterizo se abre a través de la singular experiencia religiosa.

Después de todo el recorrido realizado, se espera haber logrado el reconocimiento del *cercos hermético* como factor primordial en el desarrollo de la *filosofía del límite* triasiana. Sin embargo, en caso de haberlo conseguido no se habrá alcanzado sino a suscitar la convicción

²⁶⁶ Cf. *Pensar la religión*, pp. 65-67.

²⁶⁷ *Ibidem*, pp. 23 y 68.

²⁶⁸ Trías menciona que esta idea de la “religión del espíritu” tiene su antecedente en la profecía realizada por el abad calabrés Joaquín de Fiore en el siglo XII, y que fue recordada en el siglo romántico e idealista por Novalis o Schelling. Ante la pregunta sobre el marco religioso y cultural mejor dispuesto para adaptarse a las formas del capitalismo tecnológico prevaleciente, su respuesta provisional señala al sintoísmo y a la cultura zen del Japón, o a una síntesis entre el confucianismo y el taoísmo.

de que ese ámbito que trasciende el *límite* es merecedor de una investigación profunda dentro de propio pensamiento de Eugenio Trías Sagnier.

Por otra parte, a lo largo de estas páginas se ha hecho notar reiteradamente la gran ambigüedad y heterogeneidad de contenidos que nuestro autor va sucesivamente atribuyendo a ese ámbito de *lo más allá del límite*. Esto no es más que uno de los indicios de la prolongada y profunda evolución que su determinación ha experimentado a lo largo de la obra de Trías.

Por tanto, se cumple un par de condiciones necesarias para que haya materia adecuada a un planteamiento de tesis doctoral: la existencia de un objeto de estudio con relevancia en el pensamiento de un autor, junto con un cúmulo de dudas y preguntas respecto a su significado preciso, tanto en lo relativo a la concepción de ese autor cuanto a la significación “autónoma” del objeto a investigar.

Esta es la causa por la que, como colofón a este trabajo, se incluye una serie de apuntes que podrían constituir los elementos básicos iniciales para una investigación sobre el *cerco hermético*, al margen ya de esa relevancia que se espera haber vindicado con este trabajo.

10 ONTOLOGÍA DEL CERCO HERMÉTICO

10.1 La onomástica de *lo más allá del límite*

Para la redacción de este trabajo de ha optado por privilegiar el uso de la denominación *cerco hermético* para ese *ámbito* que trasciende el *límite*. Sin embargo, este *ámbito* presenta una amplia variedad de denominaciones a lo largo de la obra de Trías, lo cual permite constatar una paulatina evolución del “contenido” que nuestro autor le va atribuyendo al avanzar en su reflexión.

La muestra de que la evolución es la causa de la variada onomástica sobre ese *ámbito* está en el hecho de que las denominaciones van sucediéndose de modo que cada nueva acuñación suele dejar fuera de uso práctico algunas de las anteriores. En consecuencia, un análisis secuencial de esa onomástica permite observar las frecuencias relativas de los diversos términos y la cambiante preponderancia de algunos de ellos, así como marcar con cierta precisión distintas etapas en la concepción de la *filosofía del límite* y, más particularmente, del *cerco hermético*.

A continuación, se refleja de forma sintética la variedad terminológica en relación con las obras en las que aparece cada denominación, procurando reflejar con precisión los grupos independientes de aposiciones que Trías utiliza continuamente porque, aunque ello pueda parecer farragoso y produzca un cierto efecto de reiteración, dichas aposiciones traslucen identificaciones entre las distintas denominaciones que pueden ser fundamentales para el análisis de sus ideas “ontológicas” respecto al *cerco hermético*.

Obra: *Los límites del mundo* (1985)

- 1- “Primera sinfonía, primer ciclo, primer movimiento: el cerco. Método y modernidad”²⁶⁹:
 - *lo más allá del límite o lo allende el límite*

²⁶⁹ Cf. *Los límites del mundo*, pp. 42-67.

- *lo que trasciende o desborda el límite*
 - *trascendencia inaccesible*
 - *el afuera*
 - *lo extranjero, extraño, inhóspito, inquietante o siniestro*
 - *lo metafísico*
- 2- “Primera sinfonía, primer ciclo, segundo movimiento: el acceso. Tránsito al segundo mundo”²⁷⁰:
- *el otro mundo, segundo mundo o sinmundo*
 - *lo que no puede ser*
 - *un no-lugar o lugar vacío*
 - *reino de los muertos (certísimo e irrevocable), del padre muerto, de los ancestros o de los dioses muertos*
 - *lugar de un sujeto metafísico bien muerto y sepultado*
 - *trasmundo*
 - *lugar que cada uno habitará en un último futuro*
- 3- “Primera sinfonía, primer ciclo, tercer movimiento: el despliegue. A: El juicio estético”²⁷¹:
- *inconsciente*
 - *lo indecible*
 - *el misterio*
 - *lo sagrado (en terminología mítica)*
- 4- “Primera sinfonía, primer ciclo, tercer movimiento: el despliegue. B: El juicio histórico. El sujeto en crisis”²⁷²:
- *lugar de un Dios y un Padre bien muertos y bien sepultados*
 - *inaccesible subsuelo que encierra una Divinidad materna*²⁷³
 - *raíz ancestral de la naturaleza o de la tierra*

²⁷⁰ Cf. *Los límites del mundo*, pp. 71-118.

²⁷¹ *Ibidem*, pp. 123-155.

²⁷² *Ibidem*, pp. 170-179.

²⁷³ *La physis*, madre matricial o diosa Erda.

5- “Primera sinfonía, segundo ciclo, segundo movimiento: el acceso. Del cerco al acceso”²⁷⁴:

- *ámbito de lo imposible*
- *sinmundo*
- *la nada* (no ontológica, sino en tanto que nada de ello puede ser experimentado conocido ni dicho)
- *mundo de las sombras*
- *reino del no-ser y del no-saber*
- *lo arcano*
- *el enigma*

6- “Primera sinfonía, tercer ciclo. Eso que es: prólogo”²⁷⁵:

- *lo que desborda lo físico*
- *eso que es*
- *ámbito de lo que no puede darse ni suceder como experiencia*
- *la cosa*

7- “Segunda sinfonía. Primer momento: el espacio-luz”²⁷⁶:

- *abismo, ausencia o nada*
- *más allá de todo más allá*
- *ámbito que puede no alojar ser, ni haber ni suceder*
- *un allende de lo ontológico puro o espacio-luz.*

Obra: La aventura filosófica (1988)

1- “Primera singladura: los límites del mundo”²⁷⁷:

- *lo encerrado-en-sí o lo místico* (que constituye, junto con la cosa-en-sí, el cerco de lo nouménico)
- *el sinmundo*

²⁷⁴ Cf. *Los límites del mundo*, pp. 235-242.

²⁷⁵ *Ibidem*, pp. 281-298.

²⁷⁶ *Ibidem*, pp. 309-314.

²⁷⁷ Cf. *La aventura filosófica*, pp. 19-33.

- *el allá o lo que desborda el límite*
 - *lo metafísico*
 - *lo de fuera*
- 2- “Segunda singladura: en la frontera” ²⁷⁸
- *sinlugar del sinmundo*
 - *cercos del repliegue o cerco encerrado en sí mismo*
 - *lo secreto*
- 3- “Tercera singladura: la frase imperativa”²⁷⁹:
- *ámbito de lo hermético o cerco hermético*
- 4- “Cuarta singladura: el experimento” ²⁸⁰:
- *cercos herméticos (I)* (cerco metafísico, “morada de Zeus”)
 - *cercos herméticos (II)* (cerco físico, “morada de la Diosa o de las Madres”)
- 5- “Séptima singladura” ²⁸¹:
- *lo más allá del límite* en su faceta de *lo más allá de lo físico o metafísico*
 - *lo más allá del límite* en su faceta de *lo material encerrado en sí* (“recinto de las Madres”)
 - *cercos de los destinos cumplidos*
- 6- “Undécima singladura: la verdad ontológica” ²⁸²:
- *la cosa o ser de Parménides*
 - *ser como espacio replegado en sí de lo que trasciende el pensar-decir*
 - *cercos de lo encerrado en sí*

²⁷⁸ Cf. *La aventura filosófica*, pp. 37-45.

²⁷⁹ *Ibidem*, pp. 59-66.

²⁸⁰ *Ibidem*, pp. 97-119.

²⁸¹ *Ibidem*, pp. 193-206.

²⁸² *Ibidem*, pp. 313-331.

Obra: Lógica del límite (1991)

1- “Primera sinfonía: Estética del límite” ²⁸³:

- *la exploración del cerco hermético constituye una filosofía de la religión*
- *lo encerrado en sí, lo inconcebible, el enigma, el cerco hermético*

2- “Primera sinfonía. Primer movimiento: las artes fronterizas” ²⁸⁴:

- *lo que se encierra en sí, lo inconsciente*
- *lo indeterminado-indefinido, el Enigma, el cerco hermético*

3- “Primera sinfonía. Primer movimiento: Estética del límite” ²⁸⁵:

- *cuanto existe más allá del límite*
- *cerco hermético como lugar habitado por el inmortal o el infinitamente muerto (desde la perspectiva de los vivos)*
- *cerco ontológico replegado en sí*
- *más allá del límite, secreto, misterio, ámbito encerrado en sí de lo sagrado, cerco hermético*
- *lo encerrado en sí, cerco hermético*
- *naturaleza, diosa madre Tierra que encierra en sí a los muertos y hasta a los infinitamente muertos (la chora platónica)*

4- “Primera sinfonía. Segundo movimiento: las artes apofánticas” ²⁸⁶:

- *lo que se repliega en sí, naturaleza salvaje*
- *el más allá, el cerco hermético*
- *la cosa, lo sagrado, lo secreto*
- *cerco hermético, la cosa-en-sí*
- *lo que se repliega en sí, cerco hermético, espacio secreto encerrado en sí de lo sagrado*
- *lo sagrado como categoría ontológica del cerco encerrado en sí*

²⁸³ Cf. *Lógica del límite*, pp. 27-31.

²⁸⁴ *Ibidem*, pp. 35-72

²⁸⁵ *Ibidem*, pp. 99-116.

²⁸⁶ *Ibidem*, pp. 133-195.

- *cercos de los destinos cumplidos, lo infinitamente muerto*

5- "Primera sinfonía. Coda: filosofía y poesía"²⁸⁷:

- *cercos herméticos, ámbito de lo sagrado y secreto*
- *lo indecible, lo impensable*
- *núcleo replegado en sí, la cosa, la cosa-en-sí, el cerco hermético*

6- "Segunda sinfonía. Primer movimiento"²⁸⁸:

- *eso más allá del límite, lo que se ofrece sólo en modo de negación, como Gran Vacío, como Nada positiva*
- *lo sagrado, lo indisponible, los dioses*
- *cercos de lo nouménico, lo sagrado*
- *lo secreto, lo oscuro, lo sagrado, lo religioso-simbólico*
- *lo sagrado, lo secreto, cerco hermético*

"Segunda sinfonía. Primer movimiento: religión dentro del límite"²⁸⁹:

- *lo secreto, lo oscuro, lo sagrado, lo hermético, lo encerrado en sí*
- *ámbito de los infinitamente ausentes, de los muertos*

7- "Segunda sinfonía. Primer movimiento: volver a Platón"²⁹⁰:

- *lo encerrado en sí, los dioses, reino del reposo de aquellos que no hablan,*
- *lo que se repliega en sí, los muertos*
- *cercos herméticos, lugar de los in-mortales, de los no-vivos o de los muertos (desde la perspectiva de los mortales)*

²⁸⁷ Cf. *Lógica del límite*, pp. 215-221.

²⁸⁸ *Ibidem*, pp. 229-263.

²⁸⁹ *Ibidem*, pp. 265-275.

²⁹⁰ *Ibidem*, pp. 297-301.

8- “Segunda sinfonía. Segundo movimiento: la anunciación” ²⁹¹:

- *los infinitamente muertos* (que vivieron entre nosotros y se replegaron en el cerco hermético por toda la eternidad)
- *abismal pozo del tiempo, lugar de lo infinitamente muerto, de la materia infinitamente muerta*
- *ciudad del Dolor, cerco hermético, lugar de los que se fueron y que no retornarán ya nunca más por la eternidad, de los que son en la forma de la infinita ausencia silenciosa*
- *cerco hermético, allende el límite donde vuelven los destinos que se cumplieron*
- *lugar en que se repliega lo infinitamente muerto, lo encerrado en sí, lo místico, lo sagrado*

9- “Segunda sinfonía. Segundo movimiento: Ética y estética” ²⁹²:

- *cerco hermético* como lugar tradicionalmente *colonizado por la religión*
- *cerco hermético o círculo divino donde habita el dios o el ancestro muerto*
- *cerco hermético, perdido en insondable olvido, infinitamente replegado en sí, cosa-en-sí, ausente, muerto*
- *cerco hermético, fondo oscuro positivo, sombrío, tenebroso*
- *fondo oscuro positivo* (que aparece como replegado infinitamente en el cerco hermético, ausentado definitivamente)
- *lugar de los infinitamente muertos que son en el modo de la definitiva ausencia*

10- “Segunda sinfonía. Tercer movimiento: el limes” ²⁹³:

- *ámbito encerrado en sí, referente de silencio positivo, modo de ser y de existencia como presencia de una ausencia*
- *cerco hermético de los referentes del silencio, los muertos, los infinitamente muertos*
- *cerco hermético, cerco de lo sagrado y secreto*

²⁹¹ Cf. *Lógica del límite*, pp. 325-365.

²⁹² *Ibidem*, pp. 367-392.

²⁹³ *Ibidem*, pp. 401-408.

11- “Segunda sinfonía. Tercer movimiento: Oriente y Occidente” ²⁹⁴:

- *El más allá impenetrable a la reflexión conceptual, del que nada puede decirse o sólo puede decirse nada*

12- “Segunda sinfonía. Cuarto movimiento: el cerco hermético” ²⁹⁵:

- *cerco hermético, cerco que encierra lo inaccesible, cerco de los muertos, destinos ya cumplidos,*
- *Hades, Necrópolis o cerco de lo infernal, de la comunidad del Dolor, reino de los infinitamente muertos*
- *cerco hermético que parece revelar una compleja metrópolis cuatripartita*
- *lo sagrado, lo que subsiste encerrado y secreto*
- *lo sagrado, lo misterioso, lo místico, lo encerrado en sí (mystos), que se manifiesta bien como *mysterium fascinans* o como *mysterium tremendum**
- *el cerco hermético como proyección del limes*
- *reino de lo divino,*
- *cerco de lo replegado en sí, lado de “mí mismo” que se fuga a lo indefinido (atraído por esa segunda patria cuya existencia reclama)*
- *cerco hermético que fundamenta la proposición hermética: “mi reino no es de este mundo” (que abre la reflexión más allá de la sabiduría convencional, más allá de la filosofía).*

10.2 Problemática del cerco hermético

La investigación que se vislumbra como materia de una interesante tesis doctoral debería acometer una serie de cuestiones diversas en relación con el *cerco hermético*: metodológicas, gnoseológicas e interdisciplinarias (relación con ciencias de la naturaleza, psicología, neurociencia, antropología social y cultural) y ontológicas. En los apartados siguientes se presenta un sumario temático que, desde este estadio prematuro, puede perfilar un primer alcance de esas cuestiones.

²⁹⁴ Cf. *Lógica del límite*, pp. 467-478.

²⁹⁵ *Ibidem*, pp. 495-527.

10.2.1 El sesgo metodológico

A lo largo de este trabajo se ha mostrado el rigor con el que Trías ha desarrollado su reflexión mediante una estricta adhesión al proceso metódico cartesiano y a sus reformulaciones posteriores.

Igualmente, se ha mostrado que los resultados sucesivos de la reflexión le han hecho consciente de las limitaciones impuestas por el método mismo y, como consecuencia, le han impuesto la necesidad de ir ampliando sucesivamente el enfoque racional ilustrado inicial con el ético, el estético y el simbólico.

Por tanto, una problemática digna de análisis en cuanto al *cerco hermético* es la relativa a la influencia, interferencia y posible sesgo que el método discursivo mismo ejerce en la caracterización ontológica de ese *cerco*.

En particular, un aspecto muy relevante de la cuestión metódica ya ha sido subrayada anteriormente en el apartado 8.5: la radical opción inmanentista que Trías adopta en el desarrollo de su filosofía. A las citas elocuentes recogidas al respecto en ese apartado, parece oportuno añadir aquí estas palabras:

Si quiere construirse lógicamente el mundo (mejor dicho el doble ámbito –el del aparecer y el hermético–), es fundamental evitar a toda costa trasladar categorías del sinmundo para pensar nuestro mundo o bien utilizar nuestras categorías mundanas para inducir o deducir la existencia de naturalezas del sinmundo (mezcla errónea que hace Hegel). Asimismo es ilícito inferir la posible existencia de la naturaleza de un ser de *otro mundo* (Dios) a partir de los datos de nuestra experiencia (la contingencia, el orden causal del suceder físico, etc) como hace Tomás de Aquino²⁹⁶.

En consecuencia, una primera cuestión de gran importancia es la relativa a la determinación de la *sombra* de su filosofía²⁹⁷, es decir, aquello que ha quedado inhibido por el mero hecho de las aproximaciones metodológicas adoptadas por Trías en su construcción filosófica.

²⁹⁶ Cf. *Los límites del mundo*, p. 243.

²⁹⁷ Entendido en el sentido técnico que Trías acuñó en *La filosofía y su sombra*, según ya se ha expuesto.

10.2.2 Una naturaleza ambigua y heterogénea

Una duda que asalta al lector desde las primeras páginas de *Los límites del mundo* es la que se refiere al tipo de realidad o entidad que Trías asigna al *cercos hermético*. A lo largo de la obra de nuestro autor parece evidenciarse una notable evolución a este respecto, pero esto no significa necesariamente que sea una progresión lineal, sino que parece más bien un recorrido circular sin conclusión nítida.

Por una parte, Trías establece que existe un *límite* y, por tanto, dice: “hay algo que está allende, trasciende y presiona sobre dicho *límite*, dejando constancia de su facticidad – aunque silenciosa-; es el hecho insólito (ya constatado por Kant en su segunda crítica) de que ese silencio *nos habla*, paradójicamente, a través de una voz...”²⁹⁸

También se ha hecho mención ya a afirmaciones de este tenor: “Ese espacio que sobresale *más allá del límite* abre un recorrido que no por ser ambiguo y paradójico resulta imposible e inviable [...] Sólo que ese ámbito no posee mayor privilegio ontológico que el *cercos del aparecer*”²⁹⁹. Ambos *cercos* quedan caracterizados con un estatuto ontológico idéntico que se concreta en el hecho de que ambos tienen en el *limes* su lugar de irradiación³⁰⁰.

Con esta equiparación ontológica se alinea también la crítica que Trías realiza a la modernidad por haber pretendido erradicar el *cercos hermético* al afirmar que fuera de este mundo, el del aparecer, no hay nada. Por ello, nuestro autor afirma: “Hay dos modos posibles de error: afirmar el *cercos hermético* como único existente (del que todo emana) o bien el afirmar el *cercos de lo que aparece* como único existente”³⁰¹.

Posteriormente aún añade nuestro autor, recogiendo ideas de Rudolf Otto, que lo sagrado es el referente de una experiencia de radical Alteridad, que se halla encerrada en el misterio, que mantiene algo encerrado o escondido y que da lugar a la experiencia del *mysterium fascinans* y del *mysterium tremendum*³⁰².

Sin embargo, todas estas afirmaciones parecen ser contradichas una y otra vez a lo largo de las mismas obras. Así, al hilo de la reflexión ética, dice del *cercos hermético* y de la

²⁹⁸ Cf. *Los límites del mundo*, p. 72.

²⁹⁹ Cf. *Lógica del límite*, p. 478.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 518.

³⁰¹ Cf. *La aventura filosófica*, pp. 83-84.

³⁰² Cf. *La edad del espíritu*, p. 27.

voz que de él procede: “es una orden que llega desde un lugar externo a mí, y cuyo sujeto no puede localizarse ni determinarse; ese sujeto es un *lugar vacío*, situado allende la frontera de mi experiencia, pero que extrañamente se comunica mediante la proposición imperativa [...] La atribución de realidad al *lugar vacío* desde el que se oye la orden recibida proyecta sobre el cielo la jerarquía de dominación, de distribución del poder, propia de la tierra”³⁰³.

En conexión con esa vaciedad, cabe acumular numerosos textos en los que el *cerco hermético* es la necrópolis de los ancestros, lugar de los infinitamente muertos al que todo ser humano se dirige finalmente. Es cierto que Trías se esfuerza en subrayar que “los muertos son, son para siempre, por siempre jamás. Son y existen en el modo de ser por siempre jamás los que nunca más, jamás volverán al mundo de los vivos, de los que hablan. Ellos son, pero son en la forma de la infinita ausencia silenciosa. Son en el modo de ser infinitamente muertos”³⁰⁴.

Ante este juego lingüístico, el lector se pregunta legítimamente por el significado de este modo de ser que Trías atribuye al *cerco hermético*. Es cierto que puede pensarse lo pasado (los infinitamente muertos) como dotado de una cierta categoría del ser distinta de aquello que nunca ha pertenecido al mundo del aparecer. Pero este modo de ser es absolutamente heterogéneo con el modo de ser predicado del mundo, de lo que aparece. Tal vez, la principal diferencia sea que los entes están puestos aunque no haya observador que los constate; sin embargo, lo pasado, los ancestros muertos, no están sino en la memoria de los vivos –como insiste Trías en recordar–, de forma que su ser presente se disolvería en la nada si no hubiera observador que los trajese a la memoria. En definitiva, es un modo de ser que linda más bien con la nada ontológica, similar al ser de las entelequias, que sólo viven en la mente de un sujeto existente. En consecuencia, parece inconsistente la pretensión de nuestro autor de que el estatuto ontológico del *cerco hermético* sea equiparable al del *cerco del aparecer*.

Mención aparte merece aún otro enfoque que parece negarle al *cerco hermético* ese carácter trascendente del límite, es decir, un estatuto ontológico propio: es la identificación que Trías hace de ese *cerco* con *lo inconsciente* del sujeto, convirtiendo así a lo *hermético* en

³⁰³ Cf. *Los límites del mundo*, pp. 78 y 88.

³⁰⁴ Cf. *Lógica del límite*, p. 326.

un mero sustrato ignorado de *lo que aparece*, y eliminando *de facto* la base en que se apoya la necesidad de designar este *cercos* como ámbito independiente.

En definitiva, existen numerosas referencias que parecen establecer una ambigua e íntima vinculación entre el *cercos del aparecer* y el *cercos hermético* y, consecuentemente, parecen disolver *de facto* esa oposición radical de naturaleza entre el ámbito del aparecer (lo que puede comparecer en el pensar-decir) y el ámbito de lo que está más allá del *límite*, se encierra en sí y nunca puede aparecer (lo inefable), que es la que determina por definición la diferencia entre ambos *cercos*.

Esta presunta incoherencia quizás podría encontrar resolución en virtud de una característica del *cercos hermético*, a saber, la gran heterogeneidad de las entidades que Trías va alojando sucesivamente en él, según se detalla en el apartado siguiente. Aún si tuviese esta virtud, esa heterogeneidad supondría, a su vez, un grave problema porque la variopinta composición de los diversos modos del ser que Trías atribuye al *cercos hermético* lo transforman en un verdadero *desván de mobiliario mental* almacenado en él por el sólo “pecado” de haberse mostrado impenetrable a toda explicación por el método filosófico.

Un somero repaso de las variadas designaciones del *cercos hermético* reflejadas en la onomástica antes expuesta, pone de manifiesto nítidamente la heterogeneidad mencionada ya que apuntan a referentes de muy diversa entidad y naturaleza. *Grosso modo*, esos referentes pueden agruparse en tres tipos de oposición principales -cuya justificación quedará explícita en los textos del apartado siguiente-, que responden a estos enunciados:

- a) Lo físico y lo metafísico; esta oposición surge del hecho singular de que el *cercos hermético* integra en su seno sorprendentemente componentes del mundo matricial físico (*ámbito de la madre Tierra*) junto con otros de una ultramundanía absoluta y sagrada.
- b) Lo existente y lo extinto para nunca más existir; oposición en la que se ponen en conjunción-disyunción los infinitamente muertos con los vivos, en cuya memoria “resucitan” los primeros.
- c) Voz interior y voz exterior al sujeto metódico; análogamente, el *cercos hermético* se presenta como referente en la interlocución con una voz totalmente ajena al sujeto

metódico, pero también apunta a un interlocutor que se identifica con lo más íntimo de él o de la historia colectiva.

Con lo anterior, queda abierta para la investigación la cuestión relativa al modo de entidad o del ser del *cercos hermético* en el que nuestro autor piensa cuando establece relaciones y comparaciones con los otros dos cercos de su esquema.

10.2.3 Los “ocupantes” del *cercos hermético*

Baste pues, como colofón a estos apuntes finales sobre una posible investigación pendiente respecto al *cercos hermético*, una brevísima selección de textos que, agrupados según las tres oposiciones indicadas, representan muy elocuentemente la ambigüedad y heterogeneidad de los “huéspedes” que nuestro autor aloja generosamente en este *cercos*.

A) Lo físico y lo metafísico

En primer lugar, debe hacerse notar la existencia de esos dos ámbitos claramente delimitados por una nítida frontera que se presenta como infranqueable en ninguno de los dos sentidos direccionales: el mundo o *cercos del aparecer* –situado más acá del *límite o frontera*–, y el *cercos hermético*, que excede absolutamente el *límite* y que se afirma rotundamente como constituido por lo que está más allá de lo físico, esto es, por lo metafísico en sentido radical. Así se lee en párrafos como el siguiente:

La existencia de un *límite o frontera* del mundo implica que hay un *acá del límite*, a un lado, lo físico (y, en particular, el mundo propiamente dicho, lo que puede darse y experimentarse), así como un *más allá* que no está constituido como mundo. Ese ámbito que se abre *más allá* de lo físico y del mundo es el ámbito de lo que no puede darse ni suceder bajo ningún concepto, como experiencia, en el que no puede haber ni habitar ningún mundo, ámbito de lo imposible o del sinmundo.³⁰⁵

Sin embargo, esos *cercos* que se trazaban como absolutamente no miscibles entre sí, separados por la naturaleza de lo físico, pierden esa nítida oposición y se muestran en una desconcertante mixtura de naturaleza física en párrafos como éstos dos siguientes:

³⁰⁵ Cf. *Los límites del mundo*, p. 236.

El cerco de lo encerrado en sí en forma de cerco físico es acaso también el lugar en donde lo encerrado en sí, como núcleo último del *logos*, se revela y manifiesta como aparecer, *fenómeno originario*. Tal vez puede trazarse la topología de lo encerrado en sí a partir de la distinción entre dos hemisferios, el celeste y el terrestre (*cielo e infierno*, el del Zeus más propio –habitante del *topos ouranios*- y el de las Madres –diosas matrices de *lo vivo*, que habitan la encerrada morada del subsuelo, del corazón de *lo físico o jora*-). El cerco de lo replegado en sí puede ahora determinarse desde la raíz insobornable y física que sostiene la totalidad del mundo...³⁰⁶

El cerco hermético puede ser concebido de dos modos, que permiten una distinción formal, pero no en contenido real (tal cual se reseñó en *La aventura filosófica*). El cerco hermético es esa naturaleza que constituye el presupuesto de toda construcción del *mundo*, pero es también esa *cosa en sí* que, a modo de enigma, reta al pensar-decir como referente disimétrico, y que es el presupuesto general de todo pensar-decir.³⁰⁷

B) Lo existente y lo extinto para nunca más existir

Otra de las variadas facetas disímiles del *cerco hermético* es la que lo considera como lugar en el que se alojan los que una vez existieron y se extinguieron para nunca más volver al mundo del aparecer; por ello son los infinitamente muertos, aunque la memoria de los vivos puede “resucitarlos” al mundo de los aún existentes. Así puede leerse en palabras de nuestro autor:

Más allá –del *límite*- hay otro mundo que se hace patente como mundo ético, que desborda los límites de lo físico y abre el acceso a lo metafísico. Este mundo segundo es el lugar de lo incierto, pero es el reino de los muertos como lugar certísimo e irrevocable, que también cada uno habitará en un último futuro.³⁰⁸

Es más, el *cerco hermético* se considera como ese espacio “de donde surgen los anuncios de nacimiento y a donde se encaminan los destinos lingüísticos que desfallecen y

³⁰⁶ Cf. *La aventura filosófica*, pp. 205-206.

³⁰⁷ Cf. *Lógica del límite*, p. 407.

³⁰⁸ Cf. *Los límites del mundo*, pp. 117-118.

se repliegan, espacio en el que Hermes es Ángel de la anunciación (nacimiento) y también conductor de las almas muertas hacia el Hades”.³⁰⁹

Pero la heterogeneidad del *cercos hermético* es tal que, incluso observado desde esta sola perspectiva, es polifacético, según muestra este texto:

El *cercos hermético* parece revelar una tripartición, un triple cerco que configura esa compleja metrópolis: los dioses que habitan el seno de la Gran Madre Tierra o que revelan de ésta su faz insobornable y salvaje (Cibeles), o bien su faz propiciadora y civilizadora (diosa de la semilla y del cultivo, Ceres, Perséfone, etc); los dioses que circulan por el aire, como Hermes, a modo de correos de doble dirección entre los terráneos y los dioses inmarcesibles, y por último los dioses puros, sin falla y sin mácula, que habitan el éter quintaesenciado, o la gran morada olímpica. Y acaso, más allá, como en un cuarto círculo suplementario, el Dios de Dioses, el Oculto, el Único, el replegado de toda comparecencia visible, el Dios sin Asociado...³¹⁰

Anteriormente a estas palabras, la concepción de nuestro autor preveía una posible identificación entre ese tipo de “habitantes” del *cercos hermético* y el de los ancestros muertos mencionados en primer lugar: “Podría pensarse que ese ámbito pudiera acaso estar habitado de ciertas *naturalezas*, divinidades o demonios, estilizaciones sublimadas de progenitores míticos ancestrales”³¹¹. Sin embargo, en las obras posteriores a *Los límites del mundo*, los textos parecen establecer una dicotomía entre divinidades y ancestros:

...esa idea de Dios o de lo divino a la que hace referencia el *cercos hermético*, en lo que sigue debe ser indagada; para que eso sea posible debe imponerse algún *signo* (indicio o síntoma) que conduzca inevitablemente a esa área que llamamos *cercos hermético*, ese que hasta ahora sólo comparecía bajo el modo negativo de la ciudad del dolor, o de Necrópolis, allí donde se encierran y entierran los muertos y los infinitamente muertos.³¹²

³⁰⁹ Cf. *Lógica del límite*, p. 354.

³¹⁰ Cf. *Ibidem*, pp.496-497.

³¹¹ Cf. *Los límites del mundo*, p. 242.

³¹² Cf. *Lógica del límite*, pp. 501-502.

C) Voz interior y voz exterior al sujeto metódico

El tercer grupo de oposiciones entre el *cercos del aparecer* y el *cercos hermético* se refiere a dos tipos de experiencia que, siendo absolutamente heterogéneos con el primer grupo, guardan una estrecha relación con el segundo: uno es el relativo a la voz que procede del *cercos hermético* y que entra en diálogo ético con el ser humano, con el fronterizo, y el segundo se refiere a la percepción que el sujeto posee del *cercos hermético* como *misterio* en la experiencia religiosa.

En cuanto al primero, al acompañar al sujeto en la segunda etapa del recorrido metódico de su indagación, se ha asistido a su sorprendente encuentro con una voz que, desde más allá del *límite*, le da una orden de carácter ético: “La voz proveniente de un sujeto ajeno a mí, situado más allá de la frontera, un sujeto metafísico, pronuncia sobre mí un juicio imperativo: *haz esto y obra de esta manera*. Desde allende el *cercos* y la frontera sólo llega la primera parte del mandato...”³¹³

Nuestro autor se esfuerza en precisar algo más el origen de esa extraña voz procedente de allende el *límite*, de ese lugar que considera vacío, y la identifica de forma muy ambigua con unos u otros “habitantes” de ese *cercos hermético*:

Esa voz llega del extranjero, del reino de los muertos donde yacen los ancestros, los dioses muertos. El sujeto de esa voz puede alegorizarse y personificarse como *Divinidad* y a su palabra como voz de Dios que ordena y nada a cumplir un cometido (como a Jonás): el *sujeto metafísico* (fuera de la frontera) llama al sujeto radicado en el *límite* del mundo, el cual puede o no responder en ejercicio de su libertad [...] *Sujeto metafísico* bien muerto y sepultado, incardinado más allá de la frontera [...] Esa voz del más allá de la frontera (dios muerto o lugar del padre muerto) es móvil y determinante de nuestra voluntad.³¹⁴

Cabe al lector preguntarse por el mecanismo “práctico” mediante el cual la voz de los infinitamente muertos llega al fronterizo y, a este respecto, nuestro autor afirma:

Del padre y del Dios muerto queda, pues, como resto silencioso pero imperioso de ese haber o legado que constituye mi pasado, mi tradición o el legado ancestral que me determina, la formalidad pura de la orden. También me llegan, desde luego, señales materiales de ese pasado, con las cuales, en genuina *mímesis*, puedo recrear las normas de mis ancestros

³¹³ Cf. *Los límites del mundo*, p. 73.

³¹⁴ *Ibidem*, pp. 80-84.

ciudadanos, dándoles concreción y acto, hoy, aquí, a través de la legislación responsable que yo emprendo sobre mí, sobre mi mundo, sobre lo que me pertenece como ámbito.³¹⁵

Empero esta identificación de la voz que viene desde el *cercos hermético* vuelve a contravenir flagrantemente la oposición radical que define este cerco en contraste con el *cercos del aparecer*. En efecto, esa identificación convierte la voz de lo allende el *límite* en la mera historia –si se prefiere, en mera arqueología o prehistoria éticas–, en la mera memoria de los habitantes del *cercos de aparecer* ya extintos, de forma que lo metafísico de ese *más allá del límite* se torna en parte integrante de un inmemorial pasado de lo *más acá del límite*, contradiciendo los criterios que determinaban ambos ámbitos.

Tal vez, nuestro autor contestaría esta objeción aduciendo que esas “señales materiales del pasado” le llegan al sujeto a través del inconsciente individual o del colectivo. Lo deja claramente expuesto en su reflexión acerca de la estética:

El inconsciente genera obras simbólicas a través de las cuales se pone en obra y se da territorio a lo que trasciende el cerco. Puede así implantarse el contenido de misterio de lo trascendente, en la vida cotidiana, rompiendo el cerco profano y dejando emerger lo inconsciente, lo que míticamente puede llamarse lo sagrado [...] En la experiencia simbólica se despliega en la inmanencia lo que desborda el cerco y el confín mediante la recepción estética de símbolos o inconsciente plasmación que los produce [...] Se da palabra y verbo a lo inconsciente, lo metafísico [...] El juicio estético se prolonga en un *obrar trascendental* que establece la base empírica de dicho juicio: la inconsciente creación artística, dependiente, a su vez, de una ley allende el cerco, lo inconsciente. Esa obra es símbolo moral que metonímicamente alude al ser o a lo inconsciente. Ese decir simbólico expone a través de un sustituto metafórico la raíz inconsciente-trascendente del querer.³¹⁶

Sin embargo, no parece que el mero paso de esas “señales materiales del pasado” al inconsciente sea razón suficiente para darles el estatuto ontológico que Trías predica del *cercos hermético*. Parece irónico que nuestro autor afirme esa identificación con lo inconsciente cuando él mismo critica a la modernidad y a la posmodernidad porque éstas, en su intento de expulsar la religión de la esfera humana, acusan a la religión de ser mera

³¹⁵ Cf. *Los límites del mundo*, p. 89.

³¹⁶ *Ibidem*, pp. 150-155.

ilusión cuya verdad y sentido yace en lo inconsciente, y le atribuyan a la filosofía la tarea de desenmascarar este hecho.³¹⁷

Hay aún otra indicación en esa ambigua identificación de la voz ética: es la que asimila esta voz con la propia conciencia del sujeto, con lo que definitivamente pierde todo sentido y rigor la diferenciación entre el *cercos hermético* y el mundo del sujeto (el *cercos del aparecer*). Trías lo dice así: “Sólo puedo denominar esa voz (al modo popular) voz interior o *voz de la conciencia*, que habita la raíz última de eso que soy”.³¹⁸

Incluso avanza más allá en el origen psicológico de esa voz, disolviendo definitivamente la frontera entre lo *más allá del límite* y el mundo del sujeto, el ámbito del aparecer:

Ese decir –lo que debe ser o debe hacerse- se muestra como una voz cuyo sujeto está escindido de aquél a quien *eso* se dice (el *fronterizo*): un *superego*, la mitad oculta, encerrada en sí, de su propia subjetividad, su dimensión absorbida dentro del *cercos nouménico*. Voz que puede personificarse mítica o simbólicamente como voz del padre ausente o del dios (encerrado y sepultado) o como *voz del Zeus más propio* (Hölderlin) o de la *conciencia moral* (Heidegger).³¹⁹

Finalmente, restaría referir esa oposición entre el misterio y el mundo del sujeto, esto es, entre el *cercos hermético* y el *cercos del aparecer* en el marco de la experiencia religiosa. A este respecto, por una parte oímos a nuestro autor afirmar que hay tres *naturalezas*, la de lo físico (lo que puede darse o suceder dentro del *cercos del aparecer*), la del *fronterizo* (el ser humano abierto a lo que trasciende ese *cercos*) y, en tercer lugar, una *naturaleza* que es sólo pensada como posibilidad y que se alojaría en ese ámbito de lo imposible (en el sentido de que no puede ser nunca experimentado), el que desde la experiencia del sujeto podría ser llamado *la nada*, dado que nada puede experimentar de él, ni decir ni conocer. Más aún, Trías aclara que esa *nada* no es propiamente la nada ontológica ya que su nada o vacío sólo derivan de la propia nada y vacío del sujeto, es decir, de su radical ignorancia al respecto.³²⁰

³¹⁷ Cf. *Pensar la religión*, pp. 76-77.

³¹⁸ Cf. *Los límites del mundo*, p. 80.

³¹⁹ Cf. *La aventura filosófica*, p. 66.

³²⁰ Cf. *Los límites del mundo*, pp. 239-241.

Sin embargo, nuestro autor parece transgredir nuevamente los criterios de oposición radical que delimitan el *cerco hermético* respecto al *cerco del aparecer* cuando, al realizar su magna investigación sobre el primero de ellos, vincula íntimamente el misterio con las denominadas siete categorías simbólicas, cuyas primeras concreciones se identifican con la materia y el cosmos, es decir, con el sustrato físico del *cerco del aparecer*.³²¹

10.2.4 Conclusión aventurada

Finalizando estos apuntes dedicados a una eventual investigación posterior, se avanza aquí una nueva tesis polémica: existen notables indicios de que el *cerco hermético* venga a representar un nuevo *Dios tapa-agujeros*, es decir, una *metafísica tapa-agujeros*.

Ante las constantes transgresiones de la norma que nuestro autor se impone en cuanto a la rigurosa preservación del *límite* entre el *cerco hermético* y el *cerco del aparecer*, el lector no puede evitar el verse invadido por la creciente convicción de que Trías utiliza al primero de ellos como receptáculo “comodín” al que arroja todo lo que las diversas áreas del conocimiento (psicología, antropología social y cultural, y ciencias de la naturaleza, entre otras ciencias), no son capaces aún de desvelar objetivamente, de forma que, a medida que las incógnitas son despejadas, transforma el misterio y trascendencia anteriores en mera inmanencia: ¡exactamente la misma funcionalidad atribuida al *Dios tapa-agujeros*!

¿Será el *cerco hermético* la mera secularización de un *Dios tapa-agujeros* abocado a un paulatino desplome en la inmanencia?

³²¹ Cf. *Pensar la religión*, pp. 151-161 que sintetizan el extenso desarrollo recogido en *La edad del espíritu*.

ANEXO: TERMINOLOGÍA TRIASIANA

Uno de los propósitos expresos de Eugenio Trías al acometer su *filosofía del límite* fue la creación de una terminología filosófica propia del ámbito lingüístico español, razón por la que acuñó diversos vocablos o frases a los que atribuyó un significado técnico-filosófico concreto.

Adicionalmente, estableció relaciones de sinonimia entre algunos de esos términos, que reitera de forma sistemática a lo largo de sus textos con el propósito evidente de evitar que el lector los interpretase según las connotaciones filosóficas que pudieran tener previamente³²².

Por esta razón, es esencial introducir inicialmente algunos de esos términos técnicos, según la definición que expresamente realiza nuestro autor³²³:

- *Mundo* es todo aquello que cierto sujeto puede experimentar respecto a cuanto puede darse o suceder.
- *Naturaleza*, a diferencia de *mundo*, es todo cuanto puede darse o suceder, independientemente de que pueda o no experimentarse.
- *Mundos*, en plural, son las diferentes modalidades de experimentar lo que se da o sucede, es decir, un experimentar referido a un sujeto que, en el primer ciclo, aparece como *eso que soy*, y en el segundo, como *eso que somos*.
- *Ciclo* es el recorrido total de todos los diversos mundos que se ofrecen a experiencia a uno de ambos sujetos.
- *Ámbito* es todo lo que puede significar un marco de referencia estricto de alguna experiencia, independientemente de que en ello pueda o no alojarse algún orden de sucesos. *Ámbito* es más radical que *naturaleza* o *mundo*, y su utilización nace como necesidad porque la existencia de un *límite o frontera* del mundo implica que hay un *acá* del límite, a un lado, lo físico (y, en particular, el mundo propiamente dicho, lo que puede darse y experimentar), así como un *más allá (metá)* que no está constituido como *mundo*.

³²² Un ejemplo de ello es la constante identificación que Trías hace en los textos entre *logos* y la frase “pensar-decir”, de tal modo que constantemente se refiere a ellos de una de estas formas: “pensar-decir (*logos*)” o, alternativamente, “*logos* (pensar-decir)”, reiterando esa sinonimia una y otra vez infatigablemente.

³²³ Las definiciones que siguen son transcripción literal de las que Trías incluyó en *Los límites del mundo* (pp. 235-236).

Ese *ámbito* que se abre más allá de lo físico y del mundo es el *ámbito* de lo que no puede darse ni suceder bajo ningún concepto, como experiencia, en el que no puede haber ni habitar ningún mundo, *ámbito* de lo imposible o del sinmundo.

A las definiciones anteriores conviene añadir otras tomadas de la obra que siguió a la anterior³²⁴:

- *Figura lingüística o figura* es el esquema que permite describir la aparición. Las distintas *figuras* se enlazan en *configuraciones*, esto es, en proposiciones o juicios.
- *Lugar de acogida* es el lugar del pensamiento o del lenguaje en el que el sujeto metódico recoge la aparición de lo que se presenta ante él. *Pensar-decir o logos* es ese lugar en el que acoge a lo que parece y en el que toma *figura* la aparición.

Mención especial merece el término *límite* y sus sinónimos *bisagra*, *gozne*, o *barra de concordancia*³²⁵, frecuentemente citados en aposición con aquél, cuyo uso se constata ya en *Los límites del mundo*, así como en *La aventura filosófica*. Posteriormente, se asocia *límite* con *cercos* o *cercado*, que Trías usa como metáforas del *limes*³²⁶ del que dice:

Conforma el hilo conductor de la investigación filosófica que emprende esta obra, que pretende evitar tanto el enfoque racionalista encerrado en la inmanencia del *logos* (razón) como el *irracionalismo* que quisiera erradicar todo legado ilustrado. La idea de *límite* (*limes*) se impone como necesidad a causa de haberse agotado una forma de pensar, la moderna, en la que se ha retenido sólo la dimensión negativa del límite [...] *Limes*, *cercos*, *cercado* serán usados con intención y propósito técnico, pero sin olvido de la raíz metafórica que todo lenguaje posee [...] La novedad estriba en pensar el ser como *limes*, como *límite* o *frontera*; dar al *limes* estatuto ontológico, algo aún no acometido con anterioridad en el discurso filosófico³²⁷.

³²⁴ Cf. *La aventura filosófica* (pp. 19-22).

³²⁵ Se refiere al signo tipográfico (/), que Trías dice tomar de Marcel Duchamp y con el que quiere expresar plásticamente el *límite* como línea que establece frontera (cf. *Los límites del mundo*, p. 27).

³²⁶ Territorio fronterizo del Imperio romano, habitado por los *limitanei*, sector fronterizo del ejército afincado en ese espacio que cultivaban y defendían simultáneamente con las armas.

³²⁷ Cf. *Lógica del límite* (pp. 15-18).

BIBLIOGRAFÍA

A) Obras de Eugenio Trías consultadas

- Trías, Eugenio. *La filosofía y su sombra*. Barcelona: Ed. Seix Barral, 1969.
- Trías, Eugenio. *Metodología del pensamiento mágico*. Barcelona: EDHASA, 1970.
- Trías, Eugenio. *Drama e identidad*. Barcelona: Destinolibro, 1993 (primera edición en 1974).
- Trías, Eugenio. *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona: Ed. Seix Barral, 1982.
- Trías, Eugenio. *La filosofía del futuro*. Barcelona: Ed. Ariel, 1983.
- Trías, Eugenio. *Los límites del mundo*. Barcelona: Ed. Destino, 2000 (primera publicación en 1985).
- Trías, Eugenio. *La aventura filosófica*. Madrid: Mondadori, 1988.
- Trías, Eugenio. *Lógica del límite*. Barcelona: Ed. Destino, 1991.
- Trías, Eugenio. *La edad del espíritu*. Barcelona: Ed. Destino, 1994.
- Trías, Eugenio. *Pensar la religión*. Barcelona: Ed. Destino, 1997.
- Trías, Eugenio. *La razón fronteriza*. Barcelona: Ed. Destino, 1999.
- Trías, Eugenio. *¿Por qué necesitamos la religión?* Barcelona: Ed. Plaza & Janés, 2000.

B) Otras obras consultadas

- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza Editorial, 2011 (traducción de Roberto R. Aramayo).
- Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Madrid: Tecnos, 2007 (traducción de Manuel García Morente, edición de Juan J. Norro y Rogelio Rovira).
- Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial, 2009 (traducción de Felipe Martínez Marzoa).
- Otto, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2009 (traducción de Fernando Vela).
- Reale, Giovanni, y Antiseri, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico* (3 vols). Barcelona: Herder Editorial, 2008-2010.