



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL PRINCIPIO DE VARIACIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL
LÍMITE COMO PRINCIPIO HERMENÉUTICO
FILOSÓFICO

Tesis que para obtener el título de

MAESTRO EN FILOSOFIA

PRESENTA:

SERGIO ALBERTO VILLANUEVA SERENO

DIRECTOR: MAESTRO IGNACIO ROJAS GODINA

ENERO DE 2018



*Con gratitud infinita a mi familia:
a Regina y a Sandra;
a mi mamá y a mi papá.*

Agradezco a CONACyT el apoyo económico que me brindó con la beca para poder solventar mis gastos mientras me dediqué en su totalidad a la investigación, tanto en los cursos ordinarios como en la estancia de investigación que me permitió realizar.

Agradezco a la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla por los diversos espacios brindados para mi formación como estudiante y como investigador. Al igual que a mis maestros que me acompañaron durante estos dos años: auténticos formadores de la investigación filosófica y humana. En especial a mi asesor y director de tesis, el Maestro Ignacio Rojas Godina, que con sus valiosos comentarios y sugerencias este texto fue cobrando forma hasta alcanzar su estado actual.

Índice

Introducción	4
Capítulo I: Ontología del límite: ser del límite	
1.1 El limes como punto de partida	14
1.2 Un nuevo comenzar: la metafísica	19
1.3 Prefiguraciones sobre el límite	26
1.4 La proposición ontológica: el ser como suceso	33
1.5 La tabla categorial	41
1.6 Espacio y tiempo ontológicos: el ser del límite	49
Capítulo II: Topología del límite	
2.1 La noción de cerco	58
2.2 Cerco del aparecer: fenómeno y razón fronteriza	66
2.3 Cerco hermético: misterio y símbolo	73
2.4 Cerco fronterizo: lo habitable y su habitante	83
2.5 La proposición topológica: espacio-luz, instante eternidad	88
Capítulo III: <i>Ser del límite que se recrea</i>	
3.1 El principio de variación	97
3.2 Posibilidades y limitaciones del principio de variación	100
3.3 Principio de variación como principio hermenéutico-filosófico: ser del límite que se recrea	110
Conclusiones	113
Bibliografía	118

Introducción

La presente investigación es un segundo acercamiento a la obra de Eugenio Trías. El primer acercamiento fue el trabajo de investigación presentado en la licenciatura para obtener dicho grado académico. Con el trabajo que aquí presento, he pretendido avanzar un poco más tanto en la reflexión filosófica sobre la obra de Trías como en el ejercicio de investigación que se sintetiza en este texto. Por lo que he de decir que en esta investigación lidiar con preconcepciones que ya tenía de la obra en la primera lectura que realicé, y por otro lado tuve que profundizar más en la obra con los elementos que obtuve de la Maestría, al igual que con las segundas lecturas que hice; aunado a los siempre valiosos comentarios de mi asesor de tesis, el maestro Ignacio Rojas Godian, como de las enriquecedoras conversaciones que tuve con el doctor Fernando Pérez-Borbujo y el doctor Carlos Girón (ambas conversaciones tuvieron lugar en el marco de una estancia de investigación que realicé).

Pero qué es lo que se pone en juego entre un primer encuentro y un segundo encuentro ensanchado de elementos propios de la *praxis* investigadora. Lo primero que tendría que señalar es el ejercicio de investigación que se está llevando a cabo en la *formación* como investigador. En segundo lugar destacaría el ejercicio filosófico, la comprensión e interpretación que se tiene de los textos, así como la producción de éstos; en este caso concreto el texto que el amable lector ahora tiene en sus manos.

Una vez dicho lo anterior quiero señalar algunas cuestiones que es menester apuntar, y que servirán como introducción tanto para la exposición

misma como para la propia autoaclaración. Cuando presenté el proyecto de investigación la idea que se perseguía entonces era la siguiente: observar en la filosofía del límite una hermenéutica. ¿Pero una hermenéutica en qué sentido?, ¿cómo disciplina filosófica o como “herramienta” para la interpretación? La idea original que se pretendía era observar una hermenéutica como disciplina filosófica, y disciplina en el sentido estricto del término, tal y como el filósofo español nos presentó sus cuatro disciplinas ejes: la ontología y la teoría de conocimiento, la ética y la filosofía de la religión. En otros lugares se ha visto ya que en la filosofía de Trías hay una filosofía de la cultura, de la música, una antropología filosófica, una estética, etc. En un sentido similar pero no igual, era la intención que se perseguía: ver las limitaciones y los alcances de la filosofía de Eugenio Trías para ponerla a prueba en clave de la tradición hermenéutica.

No obstante la pretensión de contrastar a Trías con otras tradiciones hermenéuticas aquí no se desarrollará. Por un lado porque he de confesar las muchas limitaciones propias de la formación filosófica con las que aún cuento y que me faltan por solventar; y por otro lado porque el proyecto en sí mismo desbordaba las limitaciones reales y formales en las cuales se enmarcaba, a saber, una posgrado de investigación limitado a dos años y medio. Sin embargo, sostengo que la idea no era descabellada, y menos aún para una Maestría que tiene como línea formativa a la fenomenología y a la hermenéutica.

Por último quiero anotar un par de elementos más que seguramente el lector especialista alcanza a ver. La idea de dicho proyecto no estribaba en la mera concentración de la obra de Eugenio Trías, sino que en el análisis de sus limitaciones y alcances, al igual que sus posibilidades, también iba implícita la idea

de comparar la obra del barcelonés con la obra de Heidegger y Gadamer en lo que comprende a la hermenéutica, específicamente hablando de una hermenéutica ontológica. Dicho una vez más, el proyecto rebasaba los límites de un posgrado de nivel Maestría; mas en el andar de la investigación se me fue esclareciendo que un proyecto de esa envergadura no sería posible. Por lo que tanto Heidegger como Gadamer cada vez fueron quedando más lejanos y apenas se mencionan en el presente texto.

Pero entonces, se mantiene en vilo la pregunta, ¿qué es lo que he hecho?, ¿qué es lo que el lector encontrará en las páginas siguientes? Una vez dicho lo anterior sin más preámbulo lo señalo: pensar *el denominado por Trías principio de variación* como un principio hermenéutico-filosófico que puede ser tomado para hacer filosofía, para recrear los contenidos de la filosofía; dígame desde un tema específico y particular hasta pensando en una disciplina filosófica. Dicho en otras palabras: *¿es posible plantear desde de la filosofía de límite un principio hermenéutico?*, y si esto es posible, de qué manera y en qué medida; con qué alcances y con cuáles limitaciones.

¿Cuál es la pertinencia de ello?, ¿para qué investigar una particularidad de esta filosofía al seno de exposiciones y aclaraciones de la obra? Lo primero que he de responder tiene que ver con mis intereses: de entrada tomar al principio de variación como un principio hermenéutico-filosófico y *pensarlo* en sí mismo, es decir, abrir una brecha donde la guía sea él. Segundo, para ver sus posibilidades, alcances y limitaciones y de ahí concluir qué tanto puede ser concebido como un principio general dentro de la filosofía en el que nos podemos basar para hacer filosofía; así como pensarlo y ponerlo a prueba como un principio hermenéutico-

filosófico. Estas son, pues, algunas cuestiones que se nos imponen en esta investigación. Para buscar dar respuesta a las mismas hemos de proceder desmenuzando distintos conceptos que a su vez le otorgan un sentido a este trabajo. Entre ellos se encuentra el concepto de límite, concepto *fundamental* de esta propuesta, la razón fronteriza, el símbolo (en menor medida), entre otros que se irán viendo.

No obstante, surge el primer escollo, ¿quiere esto decir que pondré en práctica el principio de variación sobre un tema específico y ahí observaré sus posibilidades y alcances? Aquí lo que se quiere es *ensayar* una idea para reflexionar pero no una idea que nos lleve directamente a la *praxis*. Por tanto quiero pensar y observar al principio de variación que propuso Eugenio Trías como un principio hermenéutico-filosófico, mas no quiero hacer de él práctica filosófica sobre algo. Estas líneas que siguen apenas son un esbozo de lo que es el principio de variación, y de lo que es dentro de la filosofía del límite y lo que representa para ésta.

Aclarado lo anterior, señalo ahora cómo es que procedí para esta exposición y esta investigación. La ciudad del límite es el proyecto de Trías concebido como ciudad ideal,¹ donde se reconocen sus barrios específicos y definidos con carácter propio. Pero estos barrios no están separados ni encerrados en sí mismos por su especificidad, y no lo están dado que los barrios

¹ Mas hay que decir que acá no hablamos de puro idealismo, dado que Trías llega a señalar la ciudad real, que es la que otorga sentido y curso a la ciudad ideal; la ciudad real es la que patentiza lo propuesto en la ideal. En otras palabras, habríamos de decir que acá nos encontramos con una filosofía ideal/realismo, “donde la clave se halla en la barra o bisagra, que permite relacionar, diferenciar y mutuamente desbordarse lo racional en lo real, éste en lo racional, sin abrocharse en círculo especulativo ambas instancias”. Eugenio Trías, “Ciudad sobre ciudad (2001)”, en *Creaciones filosóficas II*, Barcelona, Círculo de lectores / Galaxia de Gutenberg, 2009, p., 1393.

se deben a un centro común. Este centro común es la Idea del Límite que los traspasa y en primera instancia los configura; desde el propiamente filosófico hasta el estético, ético y religioso que no son observados como cuestión separada. Desde luego que se pueden estudiar en sí mismos debido a que su configuración, como señalé más arriba, resalta su carácter propio y específico; mas para observarlos en su completud, el saber la relación que guardan con su centro –la Idea del Límite– ayuda al momento de ahondar en ellos.

Esta metáfora de la ciudad es útil para introducirnos en la *filosofía del límite*, como se le ha conocido a la filosofía de Eugenio Trías, dado que en cada barrio se refleja de forma patente las disciplinas a las que se dedicó. En palabras de Trías, esta ciudad del límite no es:

una *Ville Radieuse* lo que intento fundar (desde un espacio aparte y separado, o metafísico, o metacívico), al modo de Le Corbusier urbanista y planificador. No es una ciudad cartesiana que se impone sobre la palabra y la escritura. Es, más bien, como señala Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, una ciudad que, al estilo de las viejas ciudades europeas, posee sus barrios y suburbios, sobre los que se edifican nuevos acomodos urbanos, y en donde conviven viejos barrios con expansiones de o ensanches de nueva planta.²

He de señalar que esta filosofía no se reduce a las disciplinas antes mencionadas, sino justamente recae en lo que nos dice el filósofo español, en esas expansiones o ensanches (posibilidades de esta filosofía) que le permiten dialogar con diversos problemas. Si prestamos atención a la obra de Trías, podemos observar, por ejemplo, que por sus páginas se abordan de manera tardía ideas relacionadas con la política, la música o el cine. Es decir, no porque la ontología, la ética, la estética o la filosofía de la religión tengan una preeminencia en su estudio, su obra se reduzca a ellas, sino caso contrario, desde éstas se pueden validar y poner a

² Eugenio Trías, “Ciudad sobre ciudad (2001)” en *Creaciones filosóficas II*, 2009, pp., 1390-1391.

pruebas sus categorías con otros problemas y con otras áreas. Finalmente la denominación propiamente dicha de “ciudad del límite” es una denominación útil que nos ayuda para introducirnos en este programa, al menos metodológicamente.

Hemos de recordar que el primer texto de Eugenio Trías fue *La filosofía y sombra* de 1969, a partir de entonces durante cuatro largas décadas expondría sus ideas, cerrando con *De cine. Aventuras y extravíos* en 2013 (siendo este texto publicado de manera póstuma). En el intervalo que corre entre estos dos textos, podemos contar más de 30 libros publicados donde se encierran su pensamiento expuesto en ensayos y en tratados. Partiendo de la ventaja que supone trabajar sobre una filosofía acaba, además de las referencias actuales con las que podemos contrastar lo pensado sobre la obra de Trías, aquí me decanto por una división.

Esta división de la obra de Trías la tomo del texto de Carlos Girón donde propone una división basándose en lo siguiente: si la obra de Trías se ve marcada y distinguida por la Idea del Límite, se puede distinguir una división en dos grandes momentos que atiende justamente a la idea rectora: uno *preliminar* y otro *postliminar*.³ De manera que lo *preliminar* consiste en un primer momento donde lo tratado por Trías se sustrae a una unidad en la variedad de los temas tratados; mientras que lo *postliminar* gira en torno a una Idea pensada como unidad de su discurso filosófico; una idea que una vez que fue encontrada, a partir de ese

³ Cfr., Carlos Alberto Girón Lozano, *La condición fronteriza. Esbozo de una antropología filosófica en la filosofía del límite*, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 2011.

momento se fue “nutriendo” y ensanchando con los años posteriores, en varias y constantes pruebas de validez, pero sobre todo de verdad.⁴

Nos decantamos por este criterio en tanto ya he avanzado algunas líneas que denotan hacia dónde voy con esta investigación: por un lado vemos la obra de Trías como filosofía del límite y por otro lado y en sentido estricto la observamos como proyecto acabado: la ciudad del límite. Es decir, si la obra de Trías tiene como eje rector la Idea del límite, desde esta idea se pueden conformar dos momentos denominados *preliminar* y *postliminar*. Parto de esta división para ser coherente con los textos de Eugenio Trías. Aquí daremos peso a los textos de madurez como núcleo de nuestra investigación y a los textos primerizos sólo les pondremos atención en los momentos en que consideremos que ayudan en la exposición de lo aquí planteado.⁵

Ahora bien, el criterio metodológico que he seguido para el desarrollo del texto y que es la guía desde el inicio hasta el final, estriba en lo que Trías denomina *espiral reflexiva*. Este concepto para Trías sin duda es importante en

⁴ Respecto a las divisiones que se han propuesto de la obra de Trías, y de las que posiblemente aún se puedan hacer, sea por estilo, temáticas, etc., Pérez-Borbujo ya lo había vaticinado en su magnífico ensayo *La otra orilla de la belleza*: “será inevitable, en un futuro próximo, que los intérpretes de Trías quieran ver en su obra dos etapas claramente diferenciadas, con temáticas y estilos distintos”. Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza*, Barcelona, Herder, 2004, p., 14. Aunque me apego a una división propuesta, he de reconocer que el presente texto no es sino un ensayo de ideas, y por qué no decirlo, también de escritura, de una escritura que quiere ser filosófica.

⁵ De hecho, los trabajos que hay sobre la obra de Trías suelen centrarse en su parte de madurez. Tenemos los siguientes temas: *La memoria y el limes* (Paloma Valladares, *La Memoria y el limes. Entorno a la memoria y la historia en Eugenio Trías*. Morelia, UMSNH, 2008. Tesis de licenciatura), en dicho trabajo la investigación versa sobre elementos entorno a la memoria, la historia y la religión; *La filosofía del límite como ontología ¿trágica?* (Román Fuentes, *La filosofía del límite como ontología ¿trágica?* Morelia, UMSNH, 2007. Tesis de licenciatura), en este texto se busca pensar si lo que Eugenio Trías llama su filosofía del límite es realmente una ontología trágica; *La filosofía del límite como filosofía de la cultura* (Carlos Alberto Girón, *La filosofía del límite como filosofía de la cultura*. Morelia, UMSNH, 2007. Tesis de licenciatura), que como bien reconoce su autor, la cultura la encontraríamos en la periferia de la ciudad pero se puede pensar como tema de la filosofía del límite.

tanto le ayudó a conceptualizar “fases” o “etapas” con sus respectivos despliegues. Es decir, la espiral reflexiva enmarca giros de la reflexión sobre una misma Idea, o “modos en los cuales desde distintas pautas metódicas (parámetros) se deja proyectar el *logos* en distintas dimensiones”.⁶ La espiral reflexiva es, pues, un abordaje sobre una misma Idea pero con la cualidad de hacerlo desde distintas dimensiones y, cada vez que se aproxime a la Idea, ir engrosando la reflexión sobre dicha Idea. Eugenio Trías lo dice de forma muy precisa: “el objetivo final y conclusivo de la reflexión en espiral *logos* sobre sí consiste en alcanzar una idea de sí mismo como todo abierto o totalidad que se dice del límite, en y desde la afirmación del límite. [...] Habría, sin embargo, un estricto entrelazamiento entre las esferas sucesivas. Unas anticipan las otras. Las que sigue presuponen y rememoran viva y activamente las recorridas”.⁷

En la presentación conceptual de la espiral reflexiva hay variaciones desde el primer texto que aparecen hasta el último que es *El hilo de la verdad*, y para aclarar, hemos de decir que tomamos “el contenido” como tal de todas las presentaciones, pero en sentido estricto, sólo nos hemos quedado con lo que aparece en *El hilo de la verdad*. Es decir, el primer capítulo de este texto versa sobre el giro ontológico, el segundo capítulo estriba en el giro topológico y el tercer capítulo se corresponde con el giro filosófico.

⁶ Eugenio Trías, “La aventura filosófica (1989)”, *Creaciones filosóficas II, op., cit.*, p., 1228. He de señalar que el concepto de espiral reflexiva como tal parece en cuatro textos y en cómo aparecen en el primero y en el cuarto, hay ligeras variaciones en su presentación: en *La Aventura filosófica*, se denominan “esferas” a las dimensiones que va haciendo el *logos* sobre la idea, y las esferas son nombradas como: fenomenológica, ontológica, topológica y filosófica; en *La Razón fronteriza* en cambio, se le llamará “recorridos” y estos son: fenomenológico, hermético, ontológico y filosófico; en *Ciudad sobre ciudad* aparecerá con la designación de límite: del mundo / sin mundo, fenomenología / hermenéutico, topológica y de todo; mientras que en *El Hilo de la verdad* se les llamará giros y solo serán tres: ontológico, topológico y filosófico.

⁷ *Ibid.*, pp., 1230-1231.

Así las cosas, en el primer capítulo titulado “Ontología del límite: ser del límite” comenzaremos abordando el concepto de límite ya que es el concepto de Trías y su filosofía. Además de que dada su constitución nos permitirá andar con él de forma más cómoda señalando lo pertinente mientras avancemos en la exposición. Hablaré aquí de la significación del *limes*, la metafísica para Trías, los antecedentes que se tienen del límite en la tradición, concretamente con Kant y Wittgenstein. Posterior a ello nos adentraremos en la proposición ontológica para dar cuenta del ser como suceso y cómo es que éste se descubre en la realidad a la vez que descubre a ésta por medio de la tabla categorial. Finalmente expondremos la tabla categorial hasta llegar a la séptima categoría, el ser del límite, para concentrarnos en el espacio y el tiempo concebidos ontológicamente desde esta filosofía.

En el segundo capítulo titulado “Topología del límite” partiremos de la noción que se tiene de cerco, para luego pasar de forma específica a tratar cada uno de los cercos: el cerco del aparecer y aquello con lo que lo pensamos como *logos*, que es la razón fronteriza; el cerco hermético pensado desde el símbolo y lo que se entiende por tal; el cerco fronterizo para explicar su condición de cerco habitable y el que es su habitante: el sujeto fronterizo. Al igual que en el primer capítulo, acá hablaremos de una proposición, que es la proposición topológica para verla en su despliegue, con la finalidad de que se aclare más esta topología. Finalmente cerraremos este apartado dando cuenta de qué se entiende por espacio y por tiempo desde la topología.

En lo que respecta al tercer y último capítulo de nuestro texto, “Principio de variación: ser del límite que se recrea”, será expuesto con el apoyo de la red

conceptual que le antecede de los dos capítulos anteriores. Aquí de entrada diremos qué entiende Trías por principio de variación y cuál es su papel en su filosofía. De alguna manera en este tercer capítulo es que se pone en juego nuestra investigación: aquí es donde aduciremos los argumentos para ver los alcances del principio de variación en relación a la ontología y pensar, sobre todo, si es posible verlo como un principio hermenéutico-filosófico.

Por otra parte, yo en el cuerpo del texto no daré un contexto sobre el filósofo Eugenio Trías y sus textos, buscaré ser lo más preciso e ir directamente a los conceptos. Nos limitamos en esta introducción a traer unas palabras que el mismo filósofo tiene sobre su obra:

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

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

Mi filosofía parte del cuestionamiento de toda 'centralidad' (de Dios, o del Espíritu absoluto, o de la sustancia absolutamente infinita); pero no renuncia a concebir una piedra angular desde la cual repensar el sentido de lo que existe. Tal piedra angular, siempre desechada por la tradición filosófica, es el Límite.⁸

⁸ Jorge Alemán y Sergio Larriera, *Filosofía del límite e inconsciente. Conversación con Eugenio Trías*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 54.

Capítulo I: Ontología de límite

1. El *limes* como punto de partida

Para comenzar esta exposición sobre la obra de Eugenio Trías, he de señalar que en este “primer capítulo” parto de los conceptos fundacionales de esta filosofía, los cuales se me imponen como algo necesario para llegar a las raíces mismas de donde brota la filosofía del límite. De manera que las líneas siguientes comprenderán aquellos textos de Trías donde se gesta y explora, se construye y se expone, su filosofía del límite. Textos donde el concepto de *límite* adquiere centralidad en la reflexión al igual que algunos otros conceptos como: principio de variación, los cercos, el símbolo, la razón fronteriza, el sujeto fronterizo, entre otros. Conceptos muy significativos de esta filosofía a la que atendemos ahora.

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

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

defendían el *limes*. A su vez la metrópolis y su centro de poder temían la irrupción imprevista de algún general victorioso que fuese habitante del *limes* o que pretendiese, desde esa zona estratégica, hacerse con el poder e investirse de la condición de emperador. Había, pues, un triple *cercos*: el que los bárbaros sometían al *limes* e, indirectamente, al propio cercado imperial; el que éste sometía a estos peligrosos amigos-enemigos que habitaban el *limes*, y el cerco que el *limes* y sus habitantes fronterizos sometían tanto a los bárbaros del *más allá* como a los ‘civilizados del *más acá*’.

Ese ‘más acá’ era, para los antiguos, el *mundo*. En el *mundo* podía habitar el ente investido de razón, de derecho, de lenguaje, de cultura. Más allá habitaban bárbaros, seres extraños, extranjeros, todavía en estado silvestre, sin formar, sin cultivar, sin ley. El *mundo* tenía, pues, en el *limes* su frontera, frontera entre razón y sinrazón, entre cultura y naturaleza, entre ley y selva. Más allá del *mundo* se hallaba el espacio bárbaro y extranjero en el cual la razón desvariaba y el lenguaje deliraba.⁹

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

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

⁹ Eugenio Trías, *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991, pp. 15-16.

auténtico portador de la filosofía del límite y principal detentor del espacio habitable que es el *limes*. Habitar que le insta más allá de una mera ocupación de espacio y territorio llevándolo a apropiarse y a procurarse, en la creación y la recreación de lo disponible, de esa su morada limítrofe.

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

Es momento de decir qué entiende Eugenio Trías por *limes* o *límite*¹⁰. Lo que se entiende por *ser* desde Platón, Aristóteles, pasando por Hegel y hasta llegar a Heidegger, lo que se entiende en la tradición filosófica dominada por estos autores, eso es concebido por Trías como *limes* o *límite*. “El *limes*, en consecuencia, es un territorio habitable desde el cual se abre la posibilidad del

¹⁰ Que como Trías llega a señalar años más tarde a esa utilización de la metáfora para el *limes*, también incluye “la expresión latina *limen*, (umbral, puerta, acceso). Esta última resalta el carácter hermenéutico del *limes*”. Eugenio Trías, “La razón fronteriza (1999)”, en *Creaciones filosóficas II*, op., cit., p., 1368.

sentido y de la significación (*logos*, pensar-decir). Como tal marca 'límites' en relación con el *mundo mismo*, a lo que *desde él* se defiende o se pretende preservar, y en relación con lo que, desde fuera de él, lo acosa y cerca en el modo de una lucha o de una guerra".¹¹ Es pensar el ser como límite, como fundamento de la existencia al igual que del *logos*; es pensar el ser escindido entre la existencia y la nada, entre la razón y la sinrazón, entre un mundo delimitado y un sinmundo que le acosa desde afuera de una tenue franja limitante.

Es indudable que estas pretensiones requieren en sí mismas una dedicada exposición en la que se desplieguen los sentidos en los que el ser como límite articula a dichas disyunciones y cópulas. No obstante en el recorrido que iré haciendo se irán demarcado los momentos en que el límite se erige entre un fundamento y un dato (existencia), entre el ser y la nada, entre la razón y la sinrazón, etc. Por ahora sólo queremos agregar una anotación más al *limes* que nos ayude a esclarecer la pretensión de su alcance como concepto filosófico. "Ese *limes* es propuesto en esta filosofía del límite como el ser mismo (*autó tó ón*): funda desde sí tanto el carácter limítrofe y fronterizo de la razón como la naturaleza también limítrofe del dato real del comienzo, que es la existencia".¹² En otras palabras, lo que tenemos aquí es una filosofía que desde la propuesta ontológica que hace, va dando cuenta de sí misma: mientras piensa el ser y a la existencia, piensa también a la razón con que nos aproximamos a éstos.

Por supuesto que dicha pretensión llevó a Trías a explorar las distintas dimensiones del límite, las anteriores aproximaciones de otros autores (para los

¹¹ Eugenio Trías, *Lógica del límite*, op. cit., p. 20.

¹² Eugenio Trías, "La razón fronteriza (1999)", en *Creaciones filosóficas II*, op., cit., 1364.

cuales el límite es una negación), al igual que esas otras significaciones de carácter óntico pero no ontológico. Justo lo que Trías buscaba con su propuesta del límite, pensar el ser en su radicalidad de fundamento. Ahora bien, para lograr ello, las cuatro disciplinas filosóficas que conforman la ciudad del límite (la ontología-gnoseología, la ética, la estética y la filosofía de la religión), se ven marcadas y atravesadas por tres elementos constitutivos y fundacionales de la ontología del límite: el ser del límite, la razón fronteriza y el símbolo.¹³

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

el límite es, en mi propuesta filosófica, aquello (=x) en relación a lo cual se determina y decide el ser: el ser concebido como el ser mismo (*autó to on*), o como el genuino ser como ser (*to on e on*) buscado por Aristóteles. Yo llamo a ese ser ser del límite. No basta con abrirse a una reflexión precisa sobre el límite en esa filosofía del límite. Lo propio, lo específico, lo diferencial de ésta radica en concebir el límite en términos ontológicos (y, como se irá viendo, topológicos), o en pensar el ser como ser del límite.¹⁴

Para lograr dar cuenta de la determinación del ser como límite, éste se apoya en la razón fronteriza, que es la forma y configuración que asume bajo el lenguaje y la razón (dicho de forma general), desentrañando la significación y el sentido correspondiente al ser limítrofe; mientras que el símbolo es aquel y único que

¹³ Hablar sobre esos tres elementos implica una *recreación* de lo entendido por otras posturas en la tradición filosófica. Una revaloración de lo dicho y tratado que lleva a concebir a éstos bajo otras circunstancias. Una de ellas es la estrecha relación e implicación que tensan, tal como pensar al símbolo en complemento de la razón, y a ésta como efecto y derivación del ser del límite. Es en realidad una relación que va de cada componente hacia los otros dos, y éstos a su vez haciendo lo propio. Es quizá la relación conceptual más importante de su filosofía de límite, en tanto se afina en ella y es posibilidad de estudio de distintos ámbitos.

¹⁴ Eugenio Trías, “Ciudad sobre ciudad (2001)” en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., pp. 1407-1408.

alcanza a dar cuenta por vía indirecta y analógica de *aquello misterioso* que excede al *logos* (visto como pensar-decir), y ya comprendido como razón fronteriza que no logra aprehender (ni conocer). El símbolo es el complemento para la razón fronteriza y la expresión del ser del límite que mejor refleja lo escindido de él, bajo la forma figurativa que alcanza el símbolo visto a su vez como unidad fraccionada desde su raíz. Y por tener esa condición de fractura y fracción, cuenta con una doble vialidad dirigida hacia el cerco hermético y hacia el cerco del aparecer.

Estas formulaciones y conceptos requieren mayor explicación, por ahora con lo dicho en torno al *limes* y la pretensión de Trías buscada en él, así como lo enunciado del símbolo y la razón fronteriza, podemos pasar a centrarnos en el ser del límite y ahondar en él hasta donde la investigación de este capítulo primero lo precisa. Pero antes habrá que poner en claro de dónde parte Trías y enunciar un poco más de contexto en referencia a aquello que responde el ser del límite (por supuesto que aquí, a lo sumo, serán partes englobadas en la ontología y la ética. Otras áreas y otros ámbitos filosóficos como la filosofía de la religión o la estética que desde el ser del límite también tienen respuesta, no son considerados dentro de los propósitos del presente texto).¹⁵

1.2 Un nuevo comienzo: la metafísica

¹⁵ Quedará para otra ocasión la exploración de lo estético en su relación con la ontología y la metafísica. Mas demos una breve pincelada. Trías escribe acerca de la relación entre la estética y la metafísica lo siguiente: “ha sido siempre la estética la señal de salida de mi orientación disparada hacia la metafísica. O ha sido la red que me ha permitido balancearme en un ámbito de experiencias bien conocidas y caracterizadas. [...] Todos mis libros son como exhalaciones procedentes de esa inmersión estética en la cual parecen naturalmente moverse como en su elemento propio”. Eugenio Trías, *El árbol de la vida*, Barcelona, Destino, 2003, p. 181.

Conviene señalar la importancia y dificultad que acarrea pensar e ingresar a la parte ontológica en las obras de los filósofos. En el caso de Trías no se entiende su propuesta sin la referencia a autores sobre todo del siglo XIX. Estamos pensando en Schelling, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche; Heidegger por lo que respecta al siglo XX; los referentes clásicos que son Platón y Aristóteles; y como caso especial, la dupla que conforman Kant y Wittgenstein en tanto piensan en el límite (con sus respectivas distinciones). Por ahora me adentraré en lo dicho por Trías en esta fecunda ontología del límite.

Fernando Pérez-Borbujo, al tratar las condiciones de posibilidad de la ontología triasiana y más específicamente la metafísica del filósofo barcelonés, nos habla de una metafísica de la voluntad. Metafísica que asume de lleno la muerte de Dios, pero de acuerdo a lo que entiende por ser es que se abre a un nuevo espacio, más que encontrar una “muerte” en su discurso y lo que atiende en él. Esta metafísica de la voluntad toma lugar en el siglo XIX en los filósofos antes mencionados de este período (con la excepción de Hegel), marcando un giro respecto a la metafísica de corte medieval:

hacia falta que aconteciese un giro de la metafísica del ser a la metafísica de la voluntad, de la presencia a la ausencia, de lo visto a lo sentido o presentido. A partir de este giro el ser es entendido, como ya viera Schelling [...], como voluntad: todo ser es querer. El ser no es presencia eterna, patencia de un yacer o permanecer, el ser es un porfiar, un anhelar, un querer. Todo ser es un ejercicio del querer, un moverse hacia, un tender, un llegar a ser (*ein Werden*). Schelling no tendrá el menor reparo en afirmar que lo propio de todo ser, en el orden de la existencia, es devenir.¹⁶

Giro de la metafísica que a su vez repercute en Schopenhauer, sólo que de una forma “apabullante” puesto que la voluntad vista por él, en su insistencia por

¹⁶ Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza. En torno al pensamiento de Eugenio Trías*, Barcelona, Herder, 2005, p. 347.

afirmarse termina produciendo dolor y sufrimiento: de modo que el ser desde esta visión es dolor. Ya que el control ejercido por él llega a dominar al hombre por las vías más inmediatas que son los deseos y las pasiones. Por lo que hay que encontrar los medios o paliativos para aquietar esa rueda de Ixión que es la voluntad –ya en el arte, ya en la ética. Pero sobre todo en el conocimiento de la voluntad,¹⁷ a propósito de lo cual Pérez-Borbujo se plantea si esta postura de Schopenhauer no es un retroceso respecto a Schelling, para el cual, “en la línea de la tradición, ‘el entendimiento es la voluntad en la voluntad’ de modo que todo querer es un querer saber, una aspiración al esclarecimiento del propio querer, hacia la luz y la forma”.¹⁸

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

El verdadero poder de la voluntad consiste en alcanzar un mundo de singularidades que implementen el deseo de donación, de gracia, de piedad. [...] La ‘metafísica del artista’ entroniza la creación libre de una voluntad que no quiere por el prurito de la reflexividad

¹⁷ En palabras de Schopenhauer, “nosotros, que no perseguimos aquí el hilo de los fenómenos del tiempo, sino que como filósofos intentamos indagar el significado ético de las acciones y adoptar éste como la única medida para lo significativo e importante, ningún temor ante la trivialidad de la mayoría nos impedirá confesar que el mayor, más importante y más significativo fenómeno que puede mostrar el mundo no es el de quien lo conquista, sino el de quien se sobrepone a él, lo cual de hecho no es otra cosa que la silenciosa e inadvertida vida de un hombre del cual abandona y niega esa voluntad de vivir que lo llena todo, lo impulsa todo y tiende hacia todo, de un hombre cuya libertad sólo se manifiesta en él merced a un obrar que es justamente el contrario del habitual”. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Alianza, 2010, p. 660. Esto es, pone en marcha la inteligencia que devela el actuar “originario” con el que procede la voluntad, al punto que su conocimiento le permita negarla o aquietarla.

¹⁸ Fernando Pérez-Borbujo, *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, Barcelona, Herder, 2007, p. 160.

pura, querer por querer, sino que quiere querer para crear, es decir, para dar vida a singularidades, a verdaderas obras de arte, que en sí mismas son para la voluntad la encarnación de aquello que está por encima y más allá de todo querer.¹⁹

En segundo lugar, porque lo que permea a la voluntad es la acción, acción como actividad creadora. Que como se puede leer, con la creación esas “obras de arte” son en realidad complemento de la voluntad en tanto la manifiestan más allá de un querer por inteligencia consciente; ahora hay una clara intención en esa gracia y donación que la voluntad asume como creadora. Es, pues, el ser redirigido con otro sentido u otros sentidos,²⁰ según se vayan descubriendo las fuerzas que le impelen y motiven a éste.

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

Un ponerse o situarse fuera, más allá, allende o aquende, antes o después, es decir, en el exterior en relación con algo que nace o surge, con cierta natividad o nacimiento, o surgimiento y fundación, o generación y concepción (*physis, phyein*). Metafísica es la determinación de un lugar externo a cierto surgimiento que permite, desde fuera, orientar, determinar, decidir, plasmar y dar forma y fin a éste. Esa exterioridad determina el sentido y el destino de ese pensar (metafísico) que, por vocación y tradición, se sitúa fuera (de lo físico, del mundo) con el fin de fundamentarlo (crearlo), darle forma (plasmarlo como mundo, como *kosmos*), darle un fin, de antemano visible y previsible. Metafísica significa, pues, pensamiento de afuera, que se produce fuera, fuera del mundo y fuera también del lenguaje, en una exterioridad en la que se supone que se instituye el verdadero *logos*, el verdadero pensar, es decir, el pensar metafísico. Esa exterioridad respecto al mundo y al lenguaje es la característica fundamental del pensamiento metafísico.²¹

¹⁹ Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza*, op. cit., pp. 351-352.

²⁰ Entendiendo sentido como lo expresa Deleuze en su ya clásico texto *Nietzsche y la filosofía*. Donde al sentido subyace una fuerza que es “apropiación, dominación, explotación de una porción de la realidad”. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2012, p. 10. Y según la fuerza que se manifieste, así mismo será el sentido de la voluntad. Porque la que puede es la fuerza, pero la que quiere es la voluntad, como lo remarca Deleuze en el mismo texto.

²¹ Eugenio Trías, *Lógica del límite*, op. cit., p. 279.

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

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

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

yo me siento un filósofo aparecido de modo tardío, no un filósofo posmoderno pero sí tardío, en el sentido de que, como el enano de Newton, intento ponerme en hombros de gigantes, de verdaderos titanes que han desbrozado el terreno del pensamiento por la vía crítica. [...] Yo creo que hay una cierta necesidad histórica, aunque no unívoca, que conduce mi propuesta filosófica; no es la única respuesta posible, pero sí, de cierta manera, constituye una posibilidad que abre la propia circunstancia histórica. Si alguien quiere elaborar un pensamiento crítico, no ingenuo, hacia un horizonte ontológico o metafísico (no entro en este momento en distinciones entre ontología y metafísica), en el contexto mundial actual, es muy plausible que la resultante sea la *filosofía del límite*,

porque el límite tiene esta peculiaridad, es un concepto crítico que procede de tradiciones de corte kantiano y de Wittgenstein (con su giro lingüístico). Pero al darle a esta propuesta filosófica mía esta especie de vuelco o giro ontológico –que es la peculiaridad de la propuesta que hago– adquiere una significación de propuesta de época, muy del tiempo, el tiempo al que me corresponde responder, de manera que puedo desde ella arrojar luz sobre grandes temas de la filosofía, pero desde el contexto actual.²²

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

Y es que esta sentencia repercute de tal modo que el camino para la filosofía parece cerrarse por la vía de la metafísica. Trías es consiente de ello, mas busca reabrir un sendero para poder pensar ese espacio externo al mundo. Por supuesto, entendiendo la muerte de Dios en el aspecto filosófico y cultural, como aquello que conlleva a un nihilismo; asentado en el mundo y en lo externo a éste, repercutiendo en ambos. Siendo precisamente en ello donde Trías busca repensar la tradición y no abandonarla, es decir, no se conforma con un nihilismo como tampoco lo hace con los discursos de la modernidad o de la posmodernidad.²³ Y

²² Mario Teodoro Ramírez, “Filosofar en el límite (entrevista)”, *Devenires*, Morelia, México, N° 4, (julio 2001), pp. 11-12.

²³ Martínez Pulet señala que el desacuerdo de Trías con la posmodernidad “está en la idea que él tiene de la filosofía. Para él, la tarea (inmensa, titánica) de ésta es, ante y sobre todo, arriesgar una lectura, una ‘propuesta’ (un lanzar adelante) de los grandes interrogantes, no que angustian al ser humano –como insiste cierta forma de filosofía– sino que definen su misma humanidad o que fundan el espacio ontológico mismo (trágico) de la experiencia humana y la totalidad del universo sistemático”. José Manuel Martínez Pulet, “La filosofía del límite como filosofía de nuestro tiempo: El debate con la posmodernidad”, en Jacobo Muñoz (coord.), *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 113. Al punto que no basta con “diluir” las interrogantes y las respuestas posibles o evadir una reflexión de “carácter total”, que las afronta

para ello, para poder pensar el mundo y lo ajeno y extraño a éste, Trías se remonta hasta el concepto clave de la tradición filosófica en occidente: el ser, pensado desde la ontología y la metafísica.

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

Por un lado la metafísica de la voluntad pone sobre la mesa una cuestión no referida antes en la comprensión del ser; por otro lado, se retoman las “indicaciones” de los clásicos griegos de pensar al ser en tanto que ser. Y como punto aparte, la reflexión de Kant y Wittgenstein sobre el límite (aunque visto de forma negativa), fungirá como enlace con los puntos anteriores: entre una metafísica redefinida que abre espacio a la reflexión y crítica en tanto ahora se

con la espera de atender al tiempo actual; como tampoco el soslayarlas por pertenecer o participar de “discursos retrógrados” como son tildados los metafísicos. Que al parece de autores como Gianni Vattimo mejor sería andar con un “débil comienzo” o con esa *chance* de apertura para responder al tiempo actual. Misma que a su parecer se sostiene por estar alejada de la metafísica, pero nótese que se la entiende como una estructura pesada y fundadora, que en su inmovilidad restringe tanto al hombre como al ser, no cediendo espacio al pensamiento para elegir entre las posibilidades que la llamada condición posmoderna ofrece. *Cfr.*, Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 2002.

aparece bajo un nuevo eje que es la voluntad (no vacua ni formal, aunque sí entendida desde un plano inmanente, contrario a lo postulado por aquella metafísica a la que hace referencia la sentencia nietzscheana de la muerte de Dios, y que es continuada por otros autores como Vattimo). Y bajo una ontología que asume como objeto y centro al ser, pero ya librado de los añadidos teológico-divinos que le atribuían una igualdad con el Dios revelado; un ser que adquiere movimiento con la historia y se va reflejando en ella. El “ser entendido de este modo, es, al decir de Wittgenstein, un suceso, un acontecimiento, un hecho. Todo lo que es acontece, sucede. El ser es lo propio de aquello que ha acontecido, sucedido. Esta identificación entre ‘ser’ y ‘suceso’ es la base misma sobre la que se plantea una metafísica que ha devenido ontología”.²⁴ Esta comprensión del ser no es la más radical, como más adelante podrá observarse.

1.3 Prefiguraciones sobre el límite

En los dos apartados anteriores he mencionado cómo es que entiende Trías al límite en su concepción originaria como *limes*, así como también he dicho cómo es que entiende a la metafísica. En los dos apartados subsecuentes trataré su ontología, haciendo hincapié en cómo está configura y de qué trata; para así ir poniendo los eslabones de esta reflexión hasta llegar a tratar al principio de variación.

Se ha hablado hasta ahora de cercos y se ha referido de forma muy somera lo que son y lo que implican; lo que conllevan y lo que albergan. Se ha dicho que

²⁴ Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza*, op. cit., p. 355.

son tres, el cerco hermético, el cerco fronterizo y el cerco del aparecer. El primero responde a lo que desborda el mundo; el segundo se instala en aquello que hace o posibilita poder hablar de un mundo y un sinmundo; el tercero propiamente es el mundo entendido como naturaleza pero a su vez como mundo dotado de lenguaje y razón (que se encarnan en los individuos). En torno a ellos hay un concepto que les une, relaciona, implica, diferencia y los distingue: éste es el *límite*, Idea eje que atraviesa la filosofía de Eugenio Trías. Y es precisamente por medio del límite como función delimitante (hasta ahora entendido), que podemos proceder la indagación en esta exposición.

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

Mas como él mismo ya concluía, la metafísica como ciencia no es posible, por tanto hace un “cambio de método” (revolución copernicana) y se decanta por una “metafísica nueva” que se encierra en los *límites* de la razón misma. Digamos que era la vuelta de la razón sobre sí; ya no era el ir naturalmente sobre la

experiencia o buscar en ella, sino quedarse en sus recursos. En otras palabras, no buscar en los objetos sino en los sujetos el conocimiento, siempre antes de ir a plantearle una legalidad a la naturaleza.

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

Wittgenstein por su parte nos dice: “*los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo”.²⁵ Mientras que Kant bajo un proyecto filosófico se planteó cuatro preguntas clave a resolver, y entre ellas una fundamental daba por hecho un supuesto importante, el límite (en su caso hablamos de un límite a reconocerle en la investigación del conocimiento: a qué podemos acceder y a qué no, o en otras palabras, qué nos está dado conocer); en Wittgenstein la idea de límite²⁶ abarca más aspectos y tiene más implicaciones, justamente derivadas de la

²⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2009, p. 111.

²⁶ Estamos hablando de Wittgenstein sólo en lo referente a su *Tractatus*, que es la obra del autor vienés que más calado tiene en Trías en lo que respecta al límite.

proposición citada; aspecto con el cual Wittgenstein es más radical al pensar un límite.

Ello por los elementos que implican ese límite: la estructura de la realidad, el lenguaje y el pensamiento mismo. Es decir, sentar las bases de todo aquello que se puede decir, pero nunca en “un decir sin más”, sino un decir con *sentido*. Y si reparamos más en ello, nos daríamos cuenta de que ese decir con sentido lleva en sí mismo una crítica a la tradición filosófica. Mas expliquemos en qué consiste el sentido para el joven Wittgenstein: las proposiciones y por tanto también los pensamiento refieran algo del mundo, esto es, un estado de cosas determinado; las proposiciones o medios del pensamiento pueden anclar en la realidad (lo que para Wittgenstein es el espacio lógico). De manera que el lenguaje se juega en esas proposiciones, puesto que el pensamiento, el lenguaje y la realidad poseen una estructura, que en realidad es análoga.

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

el libro quiere, pues, trazar un límite al pensar, o más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que

no resulta pensable). Así, pues, el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo.²⁷

Punto este último de toque entre la postura de Kant y él. Donde ambos denotan conciencia respecto a lo que se escapa y no es asequible cual fenómeno que se manifiesta y puede ser conocido o referido por el lenguaje. Se indica en las palabras de Wittgenstein la constitución del límite en dos variantes: se es límite de un algo pero a su vez a éste se le deja fuera de otro algo de lo cual no participa en tanto el límite se alcance o se interponga. Siendo por ello que se ha venido diciendo de sus posturas, al pensar en un límite, la negación con la cual el límite resulta dotado: una forma donde priva una constrictión y acotamiento, sobre todo, respecto a lo que se denomina mundo, en una salvación respecto a lo que es su contrapartida (nombrada por Trías como el sinmundo).

¿Pero más allá del límite, tanto de lo que se puede conocer como de lo que se puede nombrar, lo que hay es absurdo? ¿El límite queda restringido a ser una función de clarificación, de mantener espacios diferenciados? Pues, no, en ello radica una de las novedades de Eugenio Trías: pensar el límite de forma radical, como fundamento y no como función ni visto de forma negativa.²⁸ De ahí que Trías haga lo necesario por clarificar lo que se entiende por ser, o se ha entendido por el mismo en la tradición filosófica, para luego pasar a su propuesta-recreativa de dicho concepto.

²⁷ *Ibid.*, p. 47.

²⁸ Por fundamento entiéndase aquella “base” sobre la que se sostienen los fenómenos, los acontecimientos, en una palabra, el ser como suceso. Esto quedará explicado en el siguiente subapartado, por ahora queda solo enunciado con la finalidad de demostrar que el límite será pensado en su condición originaria. En cambio si lo observamos –al límite– como función, éste ha de entenderse en su mera operatividad, es decir, en el ir marcando o demarcando alcances y posibilidades de algún fenómeno concreto.

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

La filosofía moderna posee como rasgo diferencial la exigencia de anteceder a toda reflexión sobre la cosa una previa elucidación crítica respecto al lugar en y desde el cual puede acaso plantearse el posible despliegue metafísico. [...] La filosofía moderna es crítica en razón de que, antes de decir qué sea el ser, se pregunta respecto a la posibilidad de ese decir.

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

Se trata, pues, de que el propio conocimiento o el propio lenguaje muestren, desde sí mismos, desde dentro de su propia sustancia gnoseológica o lingüística, los alcances y los límites dentro de los cuales pueden ser legítimamente usados, es decir, el cerco gnoseológico o lingüístico en el seno del cual puede haber conocimiento y hablar con sentido, indicándose, asimismo, aquel ámbito allende el confín en donde el conocimiento incurre necesariamente en antinomias y paralogismos, y el lenguaje en proposiciones carentes de sentido.²⁹

Así, lo que será susceptible de ser lo conocible (en el sentido estricto del término), y lo que será a su vez lo decible (con sentido según lo que se dispone en las formas lingüísticas aceptadas), se presentan como un límite. Es decir, lo que exceda a sus condiciones y sus posibilidades pasará, acto seguido, a un ámbito extraño y hostil. Extraño por no asemejarse a lo conocido donde la palabra le carga de sentido siempre y cuando le pueda aprehender (estamos pensando

²⁹ Eugenio Trías, "Los límites del mundo (1985)" en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 740.

básicamente en un terreno fenoménico); hostil porque a su vez se retrotrae y oculta ante las formas del conocimiento y del decir.

Trías maneja al mundo como límite mismo y propio de aquello que se puede concebir en terrenos de conocimiento y palabra con sentido (siguiendo estas perspectivas de Kant y Wittgenstein), debido a que solamente en el mundo hay tales. Cuestión que recae, de hecho, en el cerco del aparecer en cuanto a lo que éste es, lo que alberga y lo que acota. Sin embargo, por ahora no entramos a explorar la noción de los cercos de Trías, sino que queremos resaltar un concepto que es previo y menos elaborado que el cerco: el concepto de ámbito.

Por *ámbito* Trías entiende “todo aquello que puede significar un marco de referencia estricto de alguna experiencia, *independientemente de que en ello pueda o no alojarse algún orden de sucesos o acontecimientos*”.³⁰ Lo que quiere decir lo siguiente: hablar de ámbito es hablar antes de un mundo; hablar de mundo es hablar de conocimiento y lenguaje, en una palabra, de interpretación. Pero hablar de ámbito es referir una instancia más elemental y primaria que aún no se ha visto sobrecogida por las construcciones de los individuos en su condición de habitantes; mas hay que decir del ámbito, visto así, en la posibilidad que se convierte al ser “facilitador” de la emergencia del mundo. Sin embargo, hay otro sentido para “ámbito” en tanto la reflexión se extreme y se lleve a su máxima tensión, a saber, el ámbito “que se abre más allá de lo físico y del mundo es, ni más ni menos, el ámbito de todo aquello que bajo ningún concepto puede darse ni

³⁰ *Ibíd.*, p. 885. Las cursivas son nuestras.

sucedir como experiencia, ámbito en el cual no puede bajo ninguna razón haber ni habitar ningún mundo, ámbito de lo imposible o del sinmundo”.³¹

De manera que el ámbito es para el mundo como también lo es para el sinmundo. Sin embargo, hay una gran distancia marcada entre ambos por un límite que se erige en su disyunción y conjunción, aunque hasta este punto, la conjunción se encuentra en estado latente. Y sólo será posible verla efectuada bajo otro pensamiento, bajo otra noción de límite. Pues, este límite como función permite, sí distinguir lo que de hecho es propio de uno y otro, sus respectivas categorías y medios bajo los cuales se puede tener acceso, o al menos, noticia de ellos (esto pensando sobre todo en el segundo sentido de ámbito). Pero más allá de ello lo que resulta es el señalamiento de Wittgenstein con respecto al sentido en la palabra, donde sólo hay sentido si se mantiene dentro de los límites del mundo, y carece de éste apenas se busque acceder a ese otro ámbito que radica allende la frontera.³² Veremos más adelante si hay o no posibilidad de hablar del sinmundo sin caer en el sin sentido, o mejor dicho, si hay una aproximación hacia ese ámbito trascendente que no sea desde su origen un absurdo o un paralogismo.

1.4 La proposición ontológica: el ser como suceso

Preguntémonos ahora qué hace diferente al mundo del sinmundo, además de lo ya dicho respecto al lenguaje y el conocimiento. Exploremos qué acontece dentro

³¹ Eugenio Trías, “Los límites del mundo (1985)” en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 886.

³² Visto en contra partida hay un resultado similar, pero por ahora se nos presenta la dificultad de ejemplificarlo dado que no hemos abordado expresamente “el posible contenido” de ese otro ámbito; apenas nos hemos limitado a enfatizar que hay algo más allá del mundo, su contrapartida.

de él, mejor aún, cómo es que se da o presenta el ser en él. Aclarando desde ahora, que lo que se dice como ser en esta parte no es el ser que Trías aborda y conceptualiza como ser del límite. Es en realidad una derivación de este último que ancla en un espacio delimitado como mundo, que a su vez tiene sus juegos internos entre lo fenoménico y el sujeto que puede dar cuenta de ello. Con estos preámbulos también lo que quiero señalar es que cada vez trato de ahondar más en esta ontología.

Trías para hablar de mundo parte de una consideración moderna establecida por Descartes, a saber, el método. Recorre al inicio de *Los límites del mundo* programas filosóficos donde el método se muestra claramente en su despliegue, por ejemplo, la *Fenomenología del espíritu*. Caracteriza y detalla elementos que debe contener el método, como la pregunta rectora que pregunta por lo que puede conocerse o decirse. “El método debe conducir a que el sujeto gnoseológico o lingüístico desvele o muestre, a sí y desde sí, el ámbito de su poder, dándose a sí mismo el trazado proyectivo de un recorrido escalonado y por etapas al fin de cual pueda, desde el interior de la exploración, determinarse un límite o confín que permite especificar el cerco”.³³ Y para poder determinar lo conocido y lo decible, se ha de cifrar el papel del sujeto gnoseológico o lingüístico que a su vez también es parte del método.

Ahora bien, el papel que juega el sujeto gnoseológico dentro de los programas filosóficos de la modernidad se encuentra en la conocida dualidad sujeto-objeto. Sin embargo, Trías en la revisión y crítica que hace de estos programas no está de acuerdo con seguir manteniendo tal dualidad. Por lo que se

³³ Eugenio Trías, “Los límites del mundo (1985)” en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 745.

remonta sobre los postulados de la ciencia, en específico, aquellos concernientes con la perspectiva relativista. De la cual remarca la anulación que hace sobre concebir un objeto físico en solitario, bajo coordenadas de espacio y tiempo absolutos; como también lo hace con el correlato del objeto físico que es el sujeto, mismo que es pensado no en su forma solipsista, sino en su disposición ambigua y peculiar de sujeto epistemológico.

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

Se trata de una pluralidad, radicalmente afirmada, de sucesos que son propiamente y con todo rigor y derecho sujetos de percepción y de potencial conocimiento, independientemente de que se alojen en la supuesta rigidez geocéntrica o antropocéntrica de nuestras condiciones humanas de conocimiento.³⁴

Mientras que a su vez el sujeto, ante esta pluralidad de sucesos físicos, se comporta de igual manera, es decir, se corresponde (sin hablar aquí en sentido estricto de una correspondencia por *adequatio*) con ellos y por tanto no se habla de un sujeto, sino de varios. La pluralidad de sujetos vista desde la perspectiva relativista se acerca a la pluralidad de sucesos físicos que *acontecen*.

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

conocer no significa ya el encuentro de un objeto físico con el sujeto ante el cual éste comparece, sino el encuentro entre diversos sucesos físicos que son objetos virtuales, y que interactúan dentro de un campo en el cual, en razón del ajuste o la coordinación de sus esquemas perceptivos y conceptuales, [...] pueden hallar ciertas cláusulas de acuerdo

³⁴ *Ibíd.*, pp. 868-869.

dentro de un continuo espacio-temporal en el seno del cual cabe especificar ciertos intervalos como magnitudes de coordinación entre las diferentes perspectivas.³⁵

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

Lo que hay dentro y en el mundo son sucesos, acontecimientos. Lo que se da en el mundo es un ser aconteciendo, un ser deviniendo. De tal mundo se pueden decir o predicar, según la perspectiva relativista abordada desde su flanco epistémico (visto y dicho a grandes rasgos), varios mundos. Ello según en el modo en que se presente la experiencia que ha quedado abierta a las posibilidades tanto de los objetos físicos como de los sujetos epistémicos. Al punto que el ser se capta en los acontecimientos, o dicho más precisamente, el suceder o acontecer discurre en tres órdenes y es conceptualizado, según nos dice Trías, del siguiente modo:

El orden del suceder físico que corresponde al puro cerco o coto, en el cual se produce la materia como la sustancia que a dicho orden corresponde; el orden del suceder pasional, cuyo lugar podría llamarse el alma, es decir, lugar de emociones, sentimientos y pasiones, y, por último, íntimamente ligado a este segundo orden, aunque susceptible de diferenciación en tanto que orden de suceder, el orden propio de la inteligencia racional-lingüística, que tiene su sede en la inteligencia y su sustancia en las proposiciones lingüísticas.³⁶

Distinción y diferenciación que data dentro del mismo mundo en torno al cual hemos estado tratando, podría decir, el mundo del suceso, el mundo que tiene por

³⁵ *Ibíd.*, pp. 869.

³⁶ *Ibíd.*, p. 887.

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

En la filosofía del límite se habla de una ontología dualista, puesto que define una dualidad de ámbitos, ya para el mundo, ya para el sinmundo. Sin embargo, difiere de ontologías dualistas como la Platón, justo porque no habla de dos mundos, sino de dos ámbitos. Ahora bien, los ámbitos se distinguen por la frontera o límite que distingue al mundo del sinmundo. Aunque para hablar de ellos, no hay que remitirnos a la ontología, sino a la topología que es donde toman parte del discurso. (Sobre ella iré en el segundo capítulo).

Recordemos lo entendido por ámbito donde se decía que era aquello susceptible de “significar una marco de referencia estricto de alguna experiencia”, y donde remarcábamos que ello podía ser así, “independientemente de que en ella pudiera o no alojarse algún orden del suceder”. Hemos de ser enfáticos a este último aspecto: este mundo es el orden del suceder, es el mundo que sucede y acontece arraigado en un ámbito; además de albergar referencias estrictas de experiencia que desembocan en pasiones o conocimiento. Eugenio Trías insiste sobre esto: “Lo que hay se da en el modo del suceder. Lo que hay es todo lo que

puede suceder. Naturaleza es el conjunto de todo lo que puede suceder”.³⁷ Y si ese suceder puede ser experimentado, como de hecho es dentro del coto del mundo, se habla de mundo por experiencia. Mientras que “el suceder es la categoría verbal que constituye el comienzo absoluto de cuanto pueda decirse respecto a lo que hay (de toda ontología). Su correlato nominal es el suceso”.³⁸

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

La respuesta ya se habrá ido previendo, y en efecto, el ser como suceder no tiene en sí mismo su fundamento, no se fundamenta así. Por lo que ya no se abordará la ontología, constituida desde la experiencia que además es de un sujeto. Porque hablar de fundamento implica ir más allá del mero fenómeno susceptible de ser conocido y verbalizado. Implica dejar el método con el cual se fueron implantando los programas de la modernidad, que al final de su recorrido, mostraban los “resultados” de la búsqueda llevada con él. Ahora hay que ir no a

³⁷ *Ibid.*, p. 924.

³⁸ *Ídem.*

una búsqueda, sino a un hallazgo, es decir, liberarse de las determinaciones espacio-temporales atravesadas por el devenir, para hallar lo que es un paso antes a éstas; lo que es y hace que el mundo de los fenómenos y el sinmundo sobrecogedor, sean. En una palabra, dirigirse a lo más radical y puro que es el *fundamento*.

Podemos decir que ahora nos internaremos en el corazón y sustento de la ciudad del límite. Ello en tanto se entienda la referencia al corazón de la filosofía del límite como eso que en su latir la mantiene, y con el irradiar de sangre recorre, nutre y vivifica otros campos de reflexión (disciplinas) desde este punto central y determinante que es el encuentro con lo entendido por *ser* (ahora sí en su sentido clásico: el ser en tanto que ser.)³⁹ He de agregar desde ahora una distinción sobre el fundamento, “normalmente tendemos a confundir el ‘fundamento’ (*Grund*) con el ‘inicio’ (*Anfang*), aun cuando ambas nociones se distinguen nítidamente. Aquello que hace que algo principie no es necesariamente aquello que lo sostiene o sustenta”.⁴⁰

Partimos en esta proposición enunciando que naturaleza es lo que puede darse y mundo es lo que puede experimentarse. De manera que la naturaleza define lo que hay y además rebasa lo que puede experimentarse, es decir, el mundo (que presupone la naturaleza). El sujeto es el lugar donde se da la experiencia, todo experiencia posible; *en torno* a él se constituye el mundo. Hablamos de tantos sujetos como de tantos mundos en una relación recíproca sustentada en los diversos modos de experimentar, mas en sentido estricto, sólo

³⁹ Por supuesto que la imagen sólo busca ser didáctica, puesto que el fundamento mismo es pura claridad.

⁴⁰ Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza, op. cit.*, p. 53.

hay *un* mundo. Ahora bien, lo que hay se da en el modo del suceder y se caracteriza porque *puede* suceder; mientras que el suceder es la categoría verbal que pasa a constituir el comienzo absoluto de cuanto pueda decirse o predicarse de lo que hay. A su vez el correlato nominal del suceder es el suceso, lo que sucede.⁴¹

Esta proposición ontológica nos habla, preferentemente del ser que es concebido como suceder; el ser es suceder mientras que la existencia es suceso. No hemos de olvidar que ante todo hablamos de una ontología del límite, de tal forma que ahora se hace necesario hacer la pregunta de forma expresa: ¿cuál es la relación del límite con el ser como suceder? Para responder a esta pregunta antes debo decir que, metodológicamente, Trías distingue tres niveles del ser del límite en lo que denomina –la ya referida– espiral reflexiva: el giro ontológico, el giro topológico y el giro filosófico. Ahora mismo la exposición está concentrada sobre el giro ontológico, en el cual se destaca el ser como suceder y la existencia como suceso. Esta espiral reflexiva al concentrarse sobre el ser del límite hace una partición del siguiente modo: en el giro ontológico se destaca el ser, el giro topológico el límite y en el giro filosófico se pone el acento sobre el reiterarse del ser y el límite. (Al final del texto explicaré esto).

Dicho esto ahora sí podemos contestar la pregunta que pretende informar sobre la relación entre el ser como suceder y el límite; se explica de la siguiente manera: la proposición ontológica no ve al límite como el límite mismo o límite en tanto que límite (como sí lo hace la proposición topológica), sino que lo toma “como lo que se dice en relación al ser y la nada; o como lo que a la vez une y

⁴¹ Cfr., “Los límites del mundo (1985)” en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., pp. 924-925.

distingue ser y nada. Se proyecta sobre el existir, dándose de este modo a la experiencia. Declara la verdad ontológica del *ser del límite*, mostrando los modos categoriales de la razón fronteriza y de la realidad. Pero en todo ello destaca, de forma preferente, el *ser del límite*”.⁴² Como se puede leer en la referencia a Trías, acá el límite es tomado como un límite *entre* que puede conjuntar o separar el ser y la nada. Es decir, sobre el ser es que se pone el acento, lo que importa distinguir aquí es el ser, que además se nos revela en la experiencia como suceder.

Este ser como suceso no se debe a sí mismo sino a algo más: a su fundamento. Cuando nos concentramos en él estamos hablando también del mundo y de la existencia que a su vez se deben al fundamento. Así es como Trías piensa a la ontología, y específicamente a una ontología en devenir: donde mundo y existencia se ven coartados por el ser que les pertenece y que es un ser sucediendo, un ser aconteciendo.

1.5 La tabla categorial

Para comprender mejor la proposición ontológica y la vez ensanchar su exposición, explicaremos ahora la propuesta que hace Trías para analizarla por medio de la tabla categorial; o dicho en otras palabras, expondremos cómo es que Trías le “da voz” a la proposición ontológica (al ser y a la existencia), por medio de la razón, más precisamente, por medio del concepto de razón fronteriza. Pero antes diremos algunos apuntes más antes de entrar de lleno en el despliegue de la razón fronteriza en la tabla categorial.

⁴² Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Círculo de lectores / Galaxia de Gutenberg, 2014, p. 154.

Trías llama razón

al conjunto de usos verbales y de escritura mediante los cuales se puede producir significación y sentido. Ese conjunto dibuja un posible y pensable espacio lógico-lingüístico en el que pueden esparcirse y diversificarse múltiples, dispersos y plurales usos lingüísticos o modos de inscripción acordes a formas de vida, o a determinados mundos de vida.⁴³

En función de esa razón como palabra y escritura es que se puede dotar de significación y sentido a la materia o matriz y hablarse de un *cosmos*, de un mundo (en seguida lo explicamos en la tabla). Como se puede observar, esa definición no es muy distinta de lo que se ha entendido por razón, digamos de Descartes a la fecha. Ha habido variaciones del término pero en general es una razón dirigida a lo que hay dentro del mundo, y avocada para decir lo que éste es. De hecho la legitimidad del discurso filosófico se asienta en ella y a partir de ella es que puede producir conceptos.

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

⁴³ Eugenio Trías, "Ciudad sobre ciudad (2001)", en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 1404.

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

una racionalidad que descubre su propia limitación en la imposibilidad radical de generar, desde ella misma, el dato mismo desde el cual puede levantarse como razón. O que advierte entre ella misma y ese dato un límite limitante que se cierra sobre ella. Pero que reconoce en ese límite, asimismo, la palanca que puede darle acceso a una aventura metafísica sólo y en tanto se ciñe y circunscribe a ese mismo *limes* que le constituye. La autorreflexión de esa razón fronteriza es, entonces, lo que dota a ésta de hondura crítica, pudiéndole conceder carta de ciudadanía filosófica.⁴⁴

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

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

⁴⁴ Eugenio Trías, "La razón fronteriza (1999)", en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 1292.

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

De manera que la metafísica⁴⁵ desde esta filosofía del límite recobra un olvidado puesto en la reflexión por la razón. El cómo sea ello es cuestión importante de explicar. Ya no se habla de una primacía por parte de lo que aparece o lo fenoménico, pero tampoco se señala una privación en lo que se oculta y encierra sobre sí. Es más una mediación, como el carácter medianero del *limes*, con el que la razón fronteriza tendrá que lidiar. Por un lado, sí prestando atención a lo que acontece en el mundo, que ha devenido mundo desde una matriz o materia, resguardada por un arcano; pero por otro, y he aquí la variación conceptual a la razón, prestando atención al misterio que surge allende el límite. Y pese a que sólo accede y sede ante un acercamiento simbólico, la razón fronteriza

⁴⁵ En *La dispersión* se lee sobre la metafísica lo siguiente: “MYSTERIUM TREMENDUM. La metafísica, como el arte, es un arco tenso que lanza un dardo a lo desconocido, a lo ‘terrible’”. Eugenio Trías, *La dispersión*, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 62. Quizá es de lo que más asombra en esta concepción de la razón por Trías, el asignarle a la razón el pensar lo desconocido del cerco hermético.

se posiciona ante él, ahora sí teniendo la disposición de poder hacerlo: “puede ser pensado por la razón fronteriza pero no puede ser conocido”.⁴⁶

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

Ahora de la forma más sintética que me es posible daré cuenta de la tabla categorial.⁴⁷ Dicha tabla se constituye por siete categorías, mismas que deben presentarse con un orden y una conexión que les es específica. La relación que hay entre ellas implica que se presupongan, puesto que cada una de ellas se sostiene en las que le preceden. Se trata al decir de Trías, de una reconstrucción

⁴⁶ Eugenio Trías, “La razón fronteriza (1999)”, en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 1294.

⁴⁷ Esta tabla categorial o estas siete categorías ya habían sido presentadas antes por Trías en el texto *La edad del espíritu*. La diferencia de lo que encontramos en *La razón fronteriza* estriba en que en este texto son pensadas en sentido ontológico y con referencia primordial al cerco del aparecer, mientras que en *La edad del espíritu* se pensaron para una analítica del símbolo o lo que Trías denominó “acontecimiento simbólico”, y que además se centraba en el cerco hermético.

de acuerdo a su orden real, a su orden ontológico, al punto que su orden y conexión no depende del modo a través del cual la inteligencia las reconozca.⁴⁸ De manera que lo que hacen estas categorías es: hacer ver cómo la realidad se nos descubre, pero también cómo la razón se da forma a través de ellas.

La primera categoría corresponde al fundamento matricial, a *la matriz*. “Tal fundamento matricial, agazapado en el cerco hermético, se cela a todo reconocimiento en su condición de fundamento. O sólo puede tentativamente pensarse como fundamento en falta”.⁴⁹ Esta categoría al ser fundamento (*Grund*) lo es tanto del entramado categorial como de la realidad; es la materia con la que las otras categorías se hayan compuestas. Esta matriz sostiene tanto el edificio de la razón fronteriza como el de la realidad que en ella se descubre.

La segunda categoría es la *existencia*, el dato. Hablamos aquí de la existencia concebida en exilio y éxodo que ha sido expulsada de la matriz, mas “localizada en el *locus* y el *tempus* que se le asigna en el cerco del aparecer, o en el mundo”.⁵⁰ Ciertamente, a la existencia la reconocemos en su condición de exilio y éxodo, porque al decir de Trías, lo que se *expone* en el mundo es la existencia, catapultada de su sustento y fundamento matricial. Esta segunda categoría es, pues, la categoría de la existencia, donde cualquier experiencia y conocimiento relacionado con ella, la implica y la supone; la existencia, el dato, constituye el hecho primero a toda experiencia posible.

La tercera categoría por su parte corresponde a aquel que *habita* el *limes*, que dota a la existencia de forma antropológica. “Determina la naturaleza y

⁴⁸ Cfr., Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, op. cit., p. 71.

⁴⁹ Eugenio Trías, “La razón fronteriza (1999)”, *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 1331.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 1332.

esencia del fronterizo, su libertad, su capacidad de alzado, su encuentro con la voz imperativa que, desde el *limes*, le urge y apremia a llegar a ser lo que virtualmente es (habitante de la frontera)".⁵¹ Hablamos de cómo esta categoría da *sujeto* a la existencia, pero en este punto estamos un paso atrás respecto a la distinción sujeto y objeto. Además cuando Trías habla de esa voz imperativa lo que refiere es el encuentro ético, a la voz que interpela al sujeto para proponerle un modo de vivir o comportarse; o en otras palabras, lo insta a ser lo que virtualmente ya es: sujeto fronterizo, sujeto del *limes*.

Toda vez que se ha reconocido la categoría matricial, la existencia y el *limes* en su forma antropológica, pasamos a la cuarta categoría que "declara y determina lo que resulta de ese movimiento de alzado, que afecta a la existencia y a la inteligencia: la colonización de ese cerco de cuanto aparece a través de usos lingüísticos, de trazos y de inscripciones".⁵² Es decir, en el alzado que hace el sujeto para ser fronterizo en la existencia, que se presenta en exilio y éxodo, también se da un alzado hacia la inteligencia, hacia el *logos*. Mismo al que se llega con la puesta en marcha de interpretaciones, así como decisiones de significación y de sentido. Mas remarquemos: a la propuesta que se le hace al sujeto en la tercera categoría, en esta cuarta, en el *logos*, se le da una respuesta verbal dotando con ello al mundo de sentido.⁵³

La quinta categoría por su parte representa un escisión respecto a las anteriores. "Establece como condición de alcanzar conocimiento verdadero ese

⁵¹ *Ibid.*, p. 1333.

⁵² *Idem.*

⁵³ Hasta este punto nos hemos enfocado en las cuatro primeras categorías, estas categorías son enmarcadas por Trías como categorías fenomenológicas. Categorías espontáneas, dado que versan sobre lo que se nos da y el modo en que se nos da: lo que se da y cómo se integra en el *logos*.

alzado a un proyecto de razón crítica y fronteriza. Esta quinta categoría concede a la cuarta certificado crítico y reflexivo”.⁵⁴ Hablamos, pues, de la *razón fronteriza* (*crítica*), concebida para interpretar y hacer hermenéutica sobre sus propias formas y contenidos. (De hecho, en *El hilo de la verdad* apunta Trías que esta categoría es “la posibilidad misma de la filosofía. Y el concepto esclarecido de ésta como *razón fronteriza*”).⁵⁵

La sexta categoría “declara y determina el carácter arcano de ese ser del límite que libera siempre un suplemento de misterio y trascendencia. Y se asume en esa sexta categoría el símbolo como el único modo de dar versión expositiva a ese misterio”.⁵⁶ Es decir, esta categoría *mística* es la que va más allá del *logos* o a donde éste ya no puede ingresar con pleno derecho; es la categoría que busca irrumpir donde solo “hay” misterio, de ahí que la vía reflexiva que se adopta es el símbolo, siempre indirecto en lo que busca develar.

Ahora bien, estas seis categorías del ser que se descubren con la razón fronteriza tienen como característica y peculiaridad el no ser categorías aisladas. No lo son porque se van sucediendo en su exposición y sobre todo, porque las atraviesa el límite, más precisamente el ser del límite. Dicho en otras palabras, cada una de estas seis categorías son categorías del ser del límite (que es la séptima categoría como tal y que enseguida abordaremos). Si observamos la segunda categoría, la existencia, lo que se da, podemos afirmar que ésta no se da sin más, sino que se da el ser pero incardinado en el límite. Al igual que con la tercera categoría, el sujeto (y la primera y las demás), antes de su emerger, en el

⁵⁴ *Ibid.*, p. 1334.

⁵⁵ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad, op., cit.*, p. 81.

⁵⁶ Eugenio Trías, “La razón fronteriza (1999)”, *Creaciones filosóficas II, op., cit.*, p. 1134.

límite se dirime la posibilidad de que haya un alzado para el habitar del mundo; el límite, pues, no se coarta en el mero restringir, sino que invita a una elevación, “¿A dónde a qué lugar, hacia qué ámbito? A eso mismo que en él se da. Se da, con el ser (y con la existencia y el mundo), él mismo en su condición de *ser del límite*. Se da como límite y *finis terrae*. Se da a exposición y a experiencia”.⁵⁷ En tales conjunciones y disyunciones de una categoría a otra es que finalmente se reúne la séptima categoría: el ser del límite en todo su despliegue.

1.6 Espacio y tiempo ontológicos: el ser del límite

Con este último apartado concluiremos este primer capítulo. Para lo cual quiero hacer un breve recuento de lo expuesto hasta acá. Primero nos hemos enfrentado directamente al *limes*, hemos visto sus implicaciones y lo que éste es en su sentido originario: un espacio susceptible de ser habitado y cultivado; también una franja mediadora entre lo propio y lo extraño, lo familiar y lo hostil. Un concepto desechado por la tradición que será tomado por Trías como su piedra angular: el límite pensado desde una filosofía primera. Y es precisamente así como he continuado la exposición, con la metafísica. La he tomado como un punto de partida para introducir de lleno la parte metafísica de esta filosofía pero también su parte ontológica: dar cuenta cómo para el filósofo español tanto la metafísica como la ontología se ven marcadas y demarcadas por un límite que nos señala una interioridad respecto al mundo pero sobre todo una exterioridad de éste; el misterio metafísico que surge en contrapartida de lo físico ontológico y cómo

⁵⁷ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad, op., cit.*, p. 79.

radican de una misma fuente: el límite, el ser.

Siguiendo la línea de la metafísica he enunciado las fuentes principales de las que abreva Trías para repensar el límite: Kant y Wittgenstein. Autores que Trías considera han sobresalido en marcar al límite en su forma de negación desde una epistemología: qué se puede conocer, qué se puede pensar, qué se puede decir y cómo hacer esto sin salirnos de los “límites” de la razón; o bien, qué sí se puede conocer y qué es lo que se puede pensar, de acuerdo al criterio gnoseológico expuesto. Un pretexto, pues, para abrir una brecha hacia el núcleo de este capítulo: la proposición ontológica y su despliegue.

De esta proposición hemos estudiado cómo es que se entiende el ser comprendido como un suceso o un acontecimiento; segundo, qué entiende Trías por mundo pero sobre todo por ámbito. Ambos cuestionamientos en las proposiciones “lo que hay se da en el modo del suceder” y “lo que hay es todo lo que puede suceder”, pertenecen a la ontología y solo ésta puede tener una aproximación hacia ello: hacia la proposición ontológica, donde el ser del que se habla, el ser que se distingue, es el ser como suceso.

Finalmente he expuesto la tabla categorial y de ella seis categorías. Las primeras cuatro presentadas como fenomenológicas⁵⁸ y las tres posteriores (ya incluyendo la séptima que es el ser del límite) son categorías reflexivas. Buscando ser puntual se expuso que éstas son “descubiertas” por la razón fronteriza y se enfatizó en que la razón fronteriza no era la que las fundamentaba, sino tal sólo el

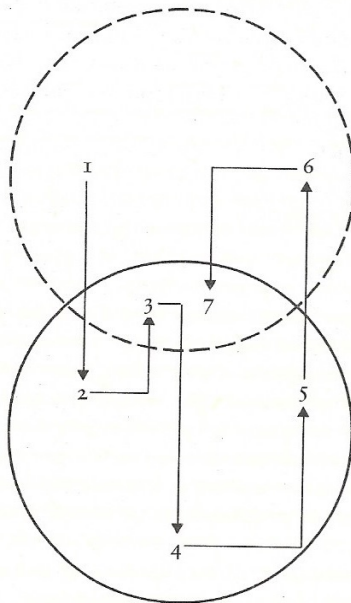
⁵⁸ No está demás resaltar que aquí la fenomenología no se entiende en el sentido de lo que Husserl va a inaugurar. “A diferencia de Husserl y Hegel, esta fenomenología no asume la conciencia como pauta de verdad. Como se verá esa pauta es el límite. El sujeto que hace la experiencia del límite no es un sujeto trascendental, sino un sujeto ‘sujetado’ al límite mismo o frontera. Un sujeto, si quiere decirse así, escindido”. Eugenio Trías, “La aventura filosófica”, *Creaciones filosóficas II, op., cit.*, p. 1013.

“medio” apropiado para develarlas y darles exposición. También se señaló que las categorías eran atravesadas por el límite o ser del límite y que tenían que ver con él desde la primera, que es la matriz, hasta la séptima que es propiamente hablando la categoría del ser del límite.

Dicho esto, paso ahora a concluir este primer capítulo. La séptima categoría es el ser del límite, de hecho ya no hemos de decir algo específico sobre la categoría, sino apuntar que lo que se ha dicho en las anteriores categorías es lo que se sabe del ser, del ser como límite. Éste se configura y conforma en un espacio y tiempo específico en el que se presenta; o bien, podemos afirmar que el espacio se incardina en el tiempo y el tiempo se incardina en el espacio. La relación es estrechísima, mas se distingue porque el espacio es concebido por medio del concepto de cerco(s) y el tiempo a su vez se distingue en una tripartición conceptual que enseguida abordaré. Pero antes plasmaré aquí un gráfico que ayuda muy bien a comprender cómo la proposición ontológica se despliega en un espacio y tiempo determinados. El gráfico es tomado de *El hilo de la verdad*:⁵⁹

⁵⁹ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad, op., cit.*, p. 85.

<p style="text-align: center;">1 Cat. Matriz Esp. Cerco Herm. Tpo. Pas. Inm.</p>	<p style="text-align: center;">2 Existencia (Mundo) Cerco Ap. Pres. et.</p>	<p style="text-align: center;">3 Sujeto Cerco Front. Inst.</p>	<p style="text-align: center;">4 <i>Lógos</i> Cerco Ap. Pres.</p>
<p style="text-align: center;">6 Cat. Mística Esp. Cerco Herm. Tpo. Fut. Esc.</p>	<p style="text-align: center;">7 Ser del Límite Cerco Front. Instante</p>		<p style="text-align: center;">5 Razón Front. Cerco Ap. Pres. et.</p>



Me parece que por la complejidad, una buena manera de explicar cómo el tiempo y el espacio ontológicos se comprenden, o al menos, una manera metodológica de hacerlo, es justamente siguiendo el gráfico anterior. Pues, bien, he mencionado en reiteradas ocasiones la noción de cerco (y por tanto de espacio) que tiene Eugenio Trías, pero hasta ahora no he mencionado nada respecto al tiempo. Así que procedo por partes.

En el gráfico de la tabla lo que encontramos son las siete categorías. En la parte posterior aparecen las cuatro primeras categorías, las categorías fenomenológicas; en la parte inferior aparecen las categorías hermenéuticas y críticas. En cada recuadro de cada categoría aparece el cerco al cual pertenecen al igual que el tiempo que le corresponde. El gráfico de los círculos, en cambio, lo debemos “leer” de la siguiente forma: el círculo con la línea punteada corresponde al cerco hermético, el círculo de la línea continua representa al cerco del aparecer, y la intersección que se da entre ambos círculos corresponde al cerco fronterizo.

Así las cosas, para Trías hay dos acepciones de espacio, una ontológica y otra topológica. Por ontológica entiende lo siguiente: “*espacio* en su acepción primera: como *forma* que hace posible, junto con el *tiempo*, la recepción [...] de lo que *se da* o *se muestra*: el fenómeno”.⁶⁰ De esta cita podemos decir lo siguiente, en primer lugar se refiere al espacio como espacio primero y no como espacio fundamental (que será el topológico); en segundo lugar se define de la mano con el tiempo, este espacio requiere al tiempo; y en tercer lugar, se distingue porque ambos hacen posible que *el dato*, la existencia, se muestre. En otras palabras, en el espacio y tiempo ontológicos es que se muestra la existencia y es que se tiene experiencia de ella: los fenómenos.

Ahora bien, respecto del tiempo Trías señala una definición que nos acerca a comprender su postura sobre el tiempo. El tiempo como *kairós*, “tiempo oportuno que es, a la vez, recreación o variación de un pasado inmemorial, de un presente eterno, y de un futuro escatológico”.⁶¹ Más que la definición es la manera particular

⁶⁰ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, op. cit., p. 94

⁶¹ Eugenio Trías, “Ciudad sobre ciudad (2001)”, en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 1486.

en que se comprende y conforma: por tres eternidades y un instante. Pero si estamos hablando de la proposición ontológica, cómo es que hablaríamos ahora de eternidad. Aquí es donde radica lo complejo del asunto, aquí es donde Trías afinca su propuesta del tiempo en concordancia con la filosofía del límite.

“La eternidad, y lo mismo debe decirse del infinito, es una noción válida, fenomenológicamente válida, siempre que la sepamos comprender”.⁶² La clave para comprender ello radica una vez más en la existencia. La existencia es la fuente de la experiencia y de la experiencia que podamos tener de lo eterno o de lo infinito, mas al ser experimentados son condicionados puesto que la existencia es temporal. Las tres eternidades de las que hablamos son: el pasado inmemorial, el presente eterno y el futuro escatológico; éstas son intemporales del tiempo, de ahí que sean eternos.

Estas tres eternidades se conjugarán en el instante, “ese pórtico que puede ser tiempo de sazón y plenitud, o tiempo de tragedia y penitencia. [...] Es el instante el medio crítico y de crisis, o de discernimiento y pericia, que reparte las fortunas y los infortunios, los dolores o los gozos, los emisarios de la vida o de la muerte”.⁶³

Como ya lo habíamos señalado desde el inicio de este subapartado, espacio y tiempo ontológicos están estrechamente relacionados, no se entiende uno sin otro. Podemos decir, y para entenderlo de forma metodológica, que el tiempo afinca o pertenece a “determinado” espacio. Recuérdese que el espacio ontológico se parcela en los cercos, y por lo tanto hablamos “de tres espacios”: el

⁶² *Ibíd.*, p. 1485.

⁶³ *Ibíd.*, p., 1488.

que pertenece al cerco del aparecer, al cerco hermético y al cerco fronterizo. Y aquí es donde vamos a recurrir a lo dicho anteriormente para que se comprenda el tiempo y espacio ontológicos, sobre todo su relación. En suma a lo dicho: espacio y tiempo son formas puras de recepción de *lo que se da*.

Con la primera categoría que es la matriz, con esta categoría de la razón fronteriza se descubre “el paso previo” a la existencia; hablamos así del cerco hermético, del que no podemos tener una experiencia directa; y hablamos también del tiempo como pasado inmemorial, un pasado que se nos vuelve oscuro y nublado precisamente por no haber cabida a la experiencia. En cambio, en la segunda categoría asistimos al alzado del mundo, al dato, y con ello al cerco del aparecer, al cerco donde sí podemos tener experiencia y una experiencia constante que se da patencia en el presente eterno.

La tercera categoría, el sujeto, radica en figurar dentro del cerco fronterizo, en este cerco es que el sujeto se encuentra. sin embargo, a diferencia de las tres eternidades que he mencionado, esta categoría no participará de ellas, sino del instante. Es en el instante donde además, ellas toman carne y se encarnan al tiempo, justamente por ser intemporales; no obstante, el instante las posiciona con algo más que sólo la forma. La cuarta categoría –que es el *lógos*– en cambio, al igual que el dato o la existencia, también se localiza en el cerco del aparecer, ya que es ante todo, en este cerco donde el límite por medio del *lógos* se dota de sentido, aunque no de fundamentación (lo cual sería al modo en que Hegel entiende la razón por sobre la realidad). La forma de temporalidad que se asume en esta categoría es el presente eterno, propio de toda manifestación, de todo mostrarse, de lo que se da.

La quinta categoría, la razón fronteriza propiamente dicha, se mantiene en el cerco del aparecer como la cuarta, justamente porque es el *lógos* el que la posibilita, al hacer reflexión sobre sí mismo. La razón fronteriza se mantiene así en el cerco del aparecer y por lo tanto tiene de sí participar del presente eterno. En cambio, la sexta categoría, la categoría mística que por sí sola se aproxima a lo que ya nos es velado en sí mismo, afinca de lleno en el cerco hermético. Pero a diferencia de la primera categoría, la materia, aquí no hablaremos de un pasado inmemorial, sino de un futuro escatológico; del posible horizonte a divisar en el misterio toda vez que la existencia “dejará” el mundo.

Recordemos que estas seis categorías se dicen de diferentes modos pero hablan sobre lo mismo: el ser del límite. No obstante, para ser más específicos tendríamos que señalar al ser del límite como séptima categoría, a la cual le corresponde afinca de lleno en el cerco fronterizo y el instante. Es en esta categoría donde se revelan las posibilidades y limitantes de las anteriores. Digámoslo de una buena vez: si hay cerco del aparecer y cerco hermético es porque hay cerco fronterizo que es su condición de posibilidad al conjuntarlos y distinguirlos; y así como hay tres modos intemporales, pasado, presente y futuro, así en el ser del límite se urge un cuarto término que les da carne a éstos.

El ser del límite se va encontrando y conformando de acuerdo a cómo se manifiesta en cada una de las categorías, en las que se va poniendo el acento de acuerdo a la *variación* propia que se remarca en cada una de ellas. Será hasta el ser del límite donde tanto espacio como tiempo cobran un sentido de completud respecto a lo que son y posibilitan: formas de recepción respecto a lo que se da, y enfatizaría yo, también al cómo se va dando: por medio del principio de variación

en recreaciones y variaciones.

Capítulo II: Topología del límite

2.1 La noción de cerco

La filosofía del límite de Eugenio Trías está configurada con conceptos de la tradición filosófica. La totalidad de su obra es una interpretación y reinterpretación de la tradición filosófica, pero con un estilo propio. Varios de sus conceptos los podemos rastrear en los autores griegos y otros tantos en contemporáneos a él. Sin embargo, el concepto de cerco, hasta donde tengo conocimiento, no había sido tomado como un concepto fuerte dentro de la ontología o la metafísica. De manera que su presentación urge una explicación y una exposición, máxime cuando es el concepto del que se sirve Trías para conceptualizar la realidad de una forma muy particular: parcelada en tres campos.

La idea de cerco se presenta o aparece de manera central desde *Los límites del mundo*. En dicho libro se lee “cerco posee una doble significación. Hace referencia a aquello sometido a un cerco, eso que en la primera parte llamaba específicamente el coto, y asimismo el embestir y rodear de aquella fuerza, poder, o límite que acosa a lo que puede llamarse cerco en la primera significación”.⁶⁴ El coto resguarda “el adentro” o el contenido del cerco, mientras que la segunda significación es aquello que está más allá del coto y le presiona desde su afuera. Por supuesto, entre el coto y lo resguardado y entre lo que presiona, se erige el límite, verdadero conjuntor y disyuntor de lo apuntado por ambas significaciones.

Para cuando Trías presenta esta idea del cerco, aún no se habla propiamente de un cerco hermético, un cerco fronterizo y un cerco del aparecer.

⁶⁴ Eugenio Trías, “Los límites del mundo (1985)”, en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 857.

Sin duda había prefiguraciones sobre los mismos, pero no exploraciones de lo que conceptúan, significan e implican: la esencia desplegada del ser del límite. O no las hay preferentemente. Aquí considero que un proyecto en torno a los cercos, que ya da por asentada una ontología del ser del límite, llegará hasta *Lógica del límite* y *La edad del espíritu*. (Que a su vez son textos que siguen una continua colonización de lo entendido por límite en tanto que límite).

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

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

uno de los rasgos más notables de la *Lógica del límite* de Eugenio Trías es que en ella se reflexiona la formación del *logos* filosófico desde aquello que, como *logos* sensible, le adelanta a la sucesión de las artes. La determinación sensible del mundo que las artes

forman permite ser recreada y reconstruida de tal modo que el *logos* mismo reconozca su raíz sensible. La estética adquiere así el carácter de avanzada de lo ontológico, puesto que en su reflexión el *logos* no se descubre sustentado en sí mismo sino en el dato de una existencia que, expulsada de una matriz replegada en su fundamento oscuro, se descubre en el límite sobre el cual el propio *logos* se alza y forma en referencia a lo que precede y excede y de lo cual sólo se puede dar cuenta simbólicamente en tanto ordena y formaliza abriendo la posibilidad de constituirlo en un mundo.⁶⁵

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

La división toma lugar entre las artes fronterizas y las artes apofánticas. De las artes fronterizas destacan la arquitectura y la música al dar forma y sentido al límite; tienen un carácter limítrofe en lo figurativo-simbólico, como nos dice Trías, advirtiendo del símbolo la unión que emplea entre una figura del mundo y el enigma. El enigma en este caso es el ambiente, aquello anterior al mundo, lo que se produce desde la matriz o designamos como materia y que en algún punto deviene mundo. “Música y arquitectura se instalan en ese espacio *limítrofe*, preconsciente y ambiental, dándole forma, diseño formal, que lo elabora y cultiva”.⁶⁶ Es lo que se refería en la cita de Grave, en particular hablando de la música y la arquitectura como artes fronterizas, determinar lo sensible del mundo en su recreación y reconstrucción por el *logos* que puede reconocer su raíz: el *logos sensible* evocando su raíz limítrofe.

⁶⁵ Crescenciano Grave, *La existencia y sus sombras*, México, Ediciones sin Nombre, 2012, 133-134.

⁶⁶ Eugenio Trías, *Lógica del límite*, op. cit., p. 72.

No se pierda de vista que las artes fronterizas nos hablan de la naturaleza del cerco del aparecer, como también lo hacen las artes apofánticas. Que a diferencia de las fronterizas más que dar forma y sentido lo que hacen es clarificar y asentar lo que de obscuro se presenta en el enigma. Pero obsérvese que no revela lo enigmático que se presenta en el símbolo, o mejor dicho, la parte obscura que éste presenta; “no son la solución del enigma sino la preservación transparente de su secreto”⁶⁷. Hablamos de la escultura, la pintura y la literatura que utilizan como recurso la imagen-ícono y el significante. Artes decididas y dispuestas por clarificar lo que en el símbolo se presenta como enigmático. Al final insisten en dar cuenta de lo que se excede y precede (el misterio y el arcano, respectivamente), pero desde su trinchera que es el cerco del aparecer.⁶⁸

El cerco fronterizo a diferencia del cerco del aparecer no se explica por medio de una estética, sino de una ontología (o incluso por medio de una antropología filosófica)⁶⁹. Precisamente porque hace referencia al límite, al espacio limítrofe donde se enlazan y distinguen el cerco del aparecer y el cerco hermético.

El ser en tanto que ser es aquel que permite diferenciar ambos cercos y concederles su especificidad y diferencia, y a la vez permite conjugarles y articularlos. *Luego ese espacio fronterizo es el que queda nombrado como el titular de ese ser en tanto que ser buscado por Aristóteles*. El ser, como ser, es ese límite, esa frontera, ese espacio desde el cual pueden determinarse las ontologías regionales o especiales, relativas al cerco del aparecer (mundo) y al cerco hermético (dios). Luego ese es el espacio de la cúpula.⁷⁰

Espacio de cúpula es lo que más queremos remarcar del cerco fronterizo, como ya antes nos habíamos centrado en la disyunción que también es parte del mismo;

⁶⁷ Crescenciano Grave, *La existencia y sus sombras*, op. cit., p. 144.

⁶⁸ “Las artes de tendencia apofántica tienden a clarificar ese remanente oscuro, indecible en que se instalan las artes fronterizas: propenden a *mostrar* lo que las artes fronterizas tienden a *sustraer*”. Eugenio Trías, *Lógica del límite*, op. cit., p. 192.

⁶⁹ Cfr., Carlos Girón, *La condición fronteriza. Esbozo de una antropología filosófica en la filosofía del límite*, op. cit.

⁷⁰ Eugenio Trías, *Lógica del límite*, op. cit., p. 303.

del cerco en donde se juega y despliega el ser del límite, como comenzamos diciendo en este apartado. Espacio de cópula y gozne de los otros dos cercos, que cuenta con su propio *logos* siendo el *logos conceptual* (como el cerco del aparecer tiene un *logos* sensible) desde el cual les piensa y articula; a su vez que también se piensa a sí.

El *cerco fronterizo* es espacio medianero en tanto se corresponde con lo medianero del *limes*, donde el ser del límite reconoce una falta que se bifurca en dos direcciones, ya hacia el cerco del aparecer, ya hacia del cerco hermético. La falta puede presentarse como arcano o como misterio, y es en el cerco fronterizo donde se formula y da cuenta de ella. Por un lado hace posible el decir como categoría y por otro aquello entendido como cosa en sí que se repliega. Haciéndose con ello una precisa distinción en el cerco fronterizo, a saber, “en él se produce la determinación lógica-lingüística del *gogne* que articula y escinde los dos cercos extremos, la categoría y la cosa, la inmanencia y la trascendencia, lo inteligible y lo sensible”.⁷¹ La mediación que es y se asienta en él va tanto a nivel de la conjunción como de la disyunción, significando lo fronterizo que es.

El *cerco hermético* se corresponde con el campo donde “radica” lo inefable, lo sagrado, el lugar del sinmundo y de la sinrazón. Es válido llamarlo o referirnos a él de tales formas, no obstante cada forma se inserta en un espacio determinado de modo que no da igual usarlos como sinónimos. Sí se refieren al mismo cerco, pero en unas ocasiones se hace desde una gnoseología, otras desde la ontología e incluso es posible hacerlo desde la filosofía de la religión. Ahora lo que queremos dejar en claro es lo que este cerco, desde su condición de cerco, acota:

⁷¹ *Ibíd.*, p. 397.

la cosa en sí, la trascendencia y el propio núcleo del enigma (la aclaración primera de no usarlos como sinónimos vale para estos últimos).

Heidegger mencionaba que “los problemas principales exigen ante todo si no solución, sí al menos identificación y delimitación”.⁷² En la filosofía del límite vemos que se va más allá de ello, en cuanto se habla de eso enigmático y misterioso que se encierra en el cerco hermético. En un primer paso se identifica, como hacia el final de *Lógica del límite*, el problema y las condiciones con las que el acceso a él es posible. En un segundo paso se monta toda una estructura categorial en torno a un concepto como el símbolo, para poder acercarse a lo más interno del cerco hermético llamado lo sagrado (y que es el tema de un texto como *La edad del espíritu*).

Nos limitaremos a indicar algunos rasgos del cerco hermético, como lo hemos hecho con los anteriores. Ahora sí es momento hablar de eso que está más allá del límite, es momento de ver los riesgos implícitos que hay en adentrarse lo que está allende al límite. De principio nos dice Trías que es preciso apelar “a alguna experiencia evidente e irrefutable que obligue a introducir ese cerco del ser al que, tentativamente, se ha denominado cerco hermético o cerco encerrado en sí, y que parece hacer referencia al ámbito de lo sagrado y de lo santo”.⁷³ Ya se distingue que a partir de aquí la referencia a lo encerrado en dicho cerco será denominado como lo sagrado y como lo santo.

Para ello Trías toma en consideración lo estudiado por Rudolf Otto. Lo que encontramos en el texto *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* es

⁷² Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, México, FCE, 1999, p. 186.

⁷³ Eugenio Trías, *Lógica del límite*, op. cit., pp. 499-500.

la llave para entender la ambivalencia existente cuando se habla de lo santo y lo sagrado; pues, son dos dimensiones que refieren y articulan a un mismo fenómeno, la diferencia radica en cómo y bajo qué medios lo hacen.⁷⁴ De lo santo, por ejemplo, se mantiene y reconoce su carácter inefable, y sin embargo, de lo santo se puede dar una aproximación –al menos de su existencia– por la vivencia que se tiene de él. De hecho se puede hablar de un objeto numinoso constituido por el *mysterium tremendum*, y es aquí donde entra lo más singular de lo santo revelado por este carácter suyo: “lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni entiende, lo que no es cotidiano y familiar, sin que la palabra pueda caracterizarlo y denominarlo con mayor precisión en sus propias cualidades afirmativas”.⁷⁵

Más aún: penetra en el ánimo del testigo (o sujeto fronterizo) ya de una forma suave y fluida, como también de forma arrebatada por el temor. Y de ello se desprende que al menos por una vivencia es que se puede hablar de la existencia de lo santo, pese a no poder hacerlo como ya se dijo. Alcanza, pues, el nivel de una experiencia de la que Trías se sirve para introducir a este cerco. Mas como hay una ambivalencia del mismo fenómeno de la cual participa lo sagrado, éste da un vuelco a lo santo en su manifestación, haciendo más patente la experiencia. Es

⁷⁴ Otto señala e insiste que en el terreno de lo santo realmente podemos decir poco, puesto que “*lo santo* es, en primer lugar, una categoría explicativa y valorativa que como se presenta y nace en la esfera religiosa. [...] Es compleja, y entre sus diversos componentes contiene un elemento específico, singular, que se sustrae a la razón en el sentido antes indicado, y que es *árreton*, inefable”. Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1998, p. 13. En realidad al inicio de su exposición, Rudolf Otto denomina a lo santo con un neologismo que crea y con el que piensa dará mayor claridad a lo que busca. Lo denomina lo *numinoso* y lo hace para verle exclusivamente desde el punto de vista religioso y que no se mezcle con el estético o con el ético. Sino que se entienda primigenia y originalmente.

⁷⁵ Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, op. cit., p. 23.

la parte que Eugenio Trías por medio del símbolo se concentra a estudiar principalmente en su obra *La edad del espíritu*.

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

es sólo un fenómeno que sólo se registra en el modo evanescente y paradójico del *nihil privatum*, de algo a lo que se accede en el modo de la negación, como en la ascesis característica de toda teología negativa; algo que no es jamás subsumible en ninguno de los signos o significantes que se corresponden con el cerco mundanal. Por tanto difícilmente es posible designar, con nombres y con verbos, los objetos o los acontecimientos (pasiones y acciones), o las experiencias que hacen referencia a dicho misterioso cerco.⁷⁶

Surge la pregunta “inquisidora” –dadas las condiciones con las que no puede coincidir al modo en que lo hace con el cerco del aparecer– por saber y averiguar el tipo de *logos* (pensar-decir) que se jugaría aquí; más aún, si tal cosa es posible. En efecto, ya se ha dicho bastante que no puede haber conocimiento, y por remitirnos a la distinción kantiana, no puede haber conocimiento del *noumenon* pero sí del fenómeno. En esta filosofía el *noumenon* radicaría justo en el cerco de lo encerrado en sí, mientras que el fenómeno estaría de lleno en el cerco del aparecer. Sin embargo, Trías en un seguimiento de Kant recuerda que hay cosas que no pueden ser conocidas pero *sí pensadas*; que se imponen al pensamiento y aunque no se desentraña de ellas un conocimiento, sí en cambio un sentido.⁷⁷

Bajo tales advertencias y cuestiones el filósofo español continúa en este cerco, como en los otros, apostando por un *logos* figurativo-simbólico. Que

⁷⁶ Eugenio Trías, *Lógica del límite*, op. cit., p. 500.

⁷⁷ “Lo que se deja pensar, pero no puede ser conocido en modo alguno, no es algo de lo que no haya saber, ni noticia, sino algo de lo que no hay certeza racional. Sin embargo, también Trías afirma con Kant que eso que debe ser pensado y no puede ser conocido es lo más importante para la vida humana, lo que despierta su máxima pasión e interés, y lo que constituye la raíz misma de la humanidad en el hombre”. Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza*, op. cit., pp. 84-85.

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

2.2 Cerco del aparecer: fenómeno y razón fronteriza

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

Hegel, como buen hijo de su tiempo, lleva las consideraciones que le antecedian, como es bien conocido, hasta sus máximas consecuencias. Se habla de desarrollo, negación, afirmación, superación y hasta un saber absoluto que

reconoce el camino andado y lo engloba. Como se lee y expresa de manera clara al final de la *Enciclopedia*, “la idea eterna que está-siendo-en-sí-y-por-sí, se actúa, se produce y se goza a sí misma eternamente como espíritu absoluto”.⁷⁸ Para ello el camino se da por medio de la especulación, pero como distingue Trías, no es el único, también está la condición hermenéutica. Entendida aquí no en el sentido propio que le da Heidegger o Gadamer, sino en uno particular que refiere más una comunicación, a saber, “como el intercambio entre los dioses y los humanos (fronterizos), como la comunicación, a través de signos, entre el cerco del aparecer y el cerco hermético”.⁷⁹ No vista como disciplina, sino como el medio con el cual proceder, o sea, aplicadas y ejercidas en su función.

Dentro del análisis se habla de lo moderno (presentado por las reflexiones de Hegel), que tiene por característica principal a un sujeto captado en su autoconciencia, en un movimiento sobre sí mismo. Es decir, la autorreflexión ejercida por él y desde él queda en un plano inmanente que sigue un recorrido a manera de flecha del tiempo. En efecto, hay una reflexión sobre lo pasado, pero tal reflexión va mediatizada por una reflexión especulativa opuesta a la condición hermenéutica. Al punto que con ella (con la reflexión especulativa) lo pensado tanto del pasado como del presente, no admite una comunicación con algo externo a lo inmanente.

Ya hemos visto que las pretensiones con Hegel llegan, bajo la función de la razón, hasta poner el fundamento a la realidad y trastocar a ésta desde una idea. Sin embargo, al proceder de tal manera no deja lugar a un espacio metafísico, en

⁷⁸ Hegel, *Filosofía del espíritu*, Buenos Aires, Claridad, 2006, p. 188.

⁷⁹ Eugenio Trías, “La aventura filosófica (1988)”, en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 1121.

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

Este es uno de los problemas que ve Trías a lo moderno, perderse en sí mismo y olvidar o relegar el cerco hermético (así como el acontecimiento simbólico), e incluso destruirlo. Si se adentra la razón autoconsciente en lo hermético, termina subsumiéndolo en una reflexión dentro de lo inmanente y acaba con él. Al punto que el sentido y la significación que obtiene de él, en su develamiento, no es otra cosa que una superación (*Aufhebung*). Si hay reflexión sobre lo sagrado, es para superarlo y concluir el camino del espíritu absoluto. “Al final se alcanza el *telos*, que es el presente: la presencia del espíritu en la certeza de sí, de su propia autoconciencia. La revelación se ha consumado y el espíritu puede al fin captar (*fassen*) en concepción y en concepto (*Auffassung, Begriff*) todo lo recordado o interiorizado. La situación hermenéutica es, pues, el saber absoluto”.⁸⁰

⁸⁰ Eugenio Trías, “La aventura filosófica (1988)”, en *Creaciones filosóficas II, op. cit.*, p. 1124.

Pero ese develamiento o esa absoluta revelación alcanza con Trías matices distintos y características propias. De hecho en la filosofía del límite ello no es posible, no hay develamiento total o absoluta revelación porque no se puede acceder al arcano o al misterio en el cual el fundamento se resguarda. Pretender irrumpir más allá de los límites del mundo con una razón dirigida en el plano inmanente o perteneciente al cerco del aparecer es contrario a lo que el fundamento permite. Del fundamento lo que se deriva es un dato (existencia) con el cual la razón se enfrenta y entra en contacto, pero ello es así porque la razón también se debe a él. Hablamos, por supuesto, en el entendido de que la razón no puede autoproducirse o autogenerarse; pero si se pretende que la razón se produzca a sí misma, lo que se deriva de ello es una realidad desprendida de una idea.⁸¹

Sin duda se puede hablar de develamiento en la filosofía del límite, pero no de una revelación absoluta. El develamiento se observa en los movimientos que se ponen a prueba en el acontecimiento simbólico y su aproximación del cerco del aparecer al cerco hermético, como de éste al primero. Pero querer hablar de una revelación absoluta es trasgredir la condición limítrofe de la realidad, que por su condición de tal, en la escisión que es, lo más que se puede hacer es revelar lo fenoménico. Entendiéndose por revelación lo que se entiende por conocimiento.

⁸¹ Schelling en su *Filosofía de la revelación* lo señala y distingue la siguiente manera: “¿qué es aquello que es de este modo, es decir, *a priori* conocido en todo ente? ¿Es la esencia, la naturaleza del ente, o es el *hecho* de que ello es? Aquí es preciso tener en cuenta precisamente que en todo *ente* efectivo hay que hacer una distinción, pues son dos cosas completamente distintas saber qué es un ente, *quid sit*, y saber que el ente es *quod sit*. La respuesta a la pregunta ‘¿qué es?’ me da a conocer la *esencia* de la cosa y hace que yo entienda la cosa, que tenga una comprensión o un concepto de ella o que posea la cosa *misma* en el concepto. Lo otro sin embargo, conocer el *hecho de que* la cosa es, no me da un mero concepto, sino algo que va más allá del mero concepto, la existencia”. F. W. J. Schelling, *Filosofía de la revelación. I Introducción o fundamentación de la filosofía positiva*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1998, p. 73.

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

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

Las categorías de la razón fronteriza son las mismas que Trías usó para explicar el acontecimiento simbólico, para adentrarse en el cerco hermético. La diferencia estriba en que las del símbolo eran pensadas como categorías segundas, mientras que las de la razón fronteriza son vistas como ontológicas. De esa diferencia está el determinar a la existencia críticamente. Por lo que nos serviremos de un preciso resumen que Trías apunta sobre las categorías:

Son las mismas categorías simbólicas y espirituales de *La edad del espíritu*, sólo que repensadas en términos estrictamente ontológicos, o referidas a la verdad del ser del límite, que es la que estas categorías intentan manifestar, de modo crítico. Pues la matriz es la materia matricial que allí compareció, del mismo modo como la ex-sistencia hace referencia a la emergencia, desde la matriz, de un mundo. Asimismo el *limes* como lugar de encuentro (ético-metafísico) es el lugar de cita y encuentro presencial entre arcano y cerco del aparecer a partir del alzado del *humilis* a la condición fronteriza. Y el *logos* hace referencia a la expresión y comunicación, en signos y en trazos de inscripción o escritura, que deriva de esa cita.⁸²

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

Para concluir reiteremos lo que la razón fronteriza es: manifestación del

⁸² Eugenio Trías, "La razón fronteriza (1999)", en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 1335.

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

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

2.3 Cerco hermético: misterio y símbolo

Para pensar el cerco hermético Trías se sirve del concepto de símbolo. Pero para que se comprenda bien este último concepto, queremos hacer una breve distinción con algunos rasgos destacados de la semiótica, sobre todo para ver qué no es el símbolo. Aunque no le daré a la semiótica la centralidad y la complejidad que ésta toma, ya desde Charles Sanders Peirce, ya desde Ferdinand de Saussure. No lo haré dado que ello nos desviaría de lo aquí buscado. Sin embargo, partiremos de Ernst Cassirer para hacer ver una problemática en la que el mismo Eugenio Trías pone énfasis y no la da por un problema menor: el subsumir al símbolo bajo una forma del signo; acotarle en significación y verle como una función.

La reflexión que encontramos en Cassirer en torno al símbolo parte precisamente del signo. Una reflexión sobre el símbolo que se centra en la epistemología y la cultura, que nos habla de formas simbólicas y cómo éstas son manifestación de la consciencia, de la creación espiritual⁸³. Privando sobre estas manifestaciones de la consciencia, *el signo* “no es una mera envoltura del pensamiento, sino su órgano esencial y necesario”. [...] El acto de la determinación conceptual de un contenido acompaña al acto de su fijación en cualquier signo característico. De este modo, todo pensamiento verdaderamente

⁸³ Creación espiritual que en el mito, el arte, el lenguaje y la ciencia tendría su reflejo, como creación “para integrar al ser: no son simples copias de una realidad presente, sino que representan las grandes direcciones de la trayectoria espiritual, del proceso ideal en el cual se constituye para nosotros la realidad como única y múltiple, como una multiplicidad de configuraciones que, en última instancia, son unificadas a través de una unidad de significación”. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, México, FCE, 2003, p. 52.

riguroso y exacto encuentra su apoyo en la *Simbólica* y en la *Semiótica*".⁸⁴ Así planteadas las cosas, antes de poder hablar de símbolo y lo que éste implica, debemos detenernos en el signo y darnos cuenta de lo que en realidad se está hablando cuando en Cassirer se piensa el símbolo: un signo que es posibilidad de la obtención de conocimiento mediante una significación.

Signo que además de permitir el conocimiento hace que éste se manifieste en distintas creaciones espirituales. De ahí que Cassirer nos hable de las formas simbólicas y en ellas el símbolo pase a ser la figura central en la que se basan y en la que se encarnan las manifestaciones. Sin embargo, como señala Paul Ricoeur, "el problema único que Cassirer designó con el término de lo simbólico lo hemos evocado desde el comienzo: es el de la unidad del lenguaje y la articulación de sus múltiples funciones en un único imperio del discurso. Pero me parece que este problema se caracteriza mejor con la noción de signo o función significante".⁸⁵ Finalmente con Cassirer el problema es cómo dotar a un sensible de significado; cómo hacer que un sensible pase al ámbito de las creaciones culturales. Entrando con ello en el terreno de la epistemología y la cultura, como ya señalábamos al inicio, donde la cuestión radica dicho una vez más, en poner sobre la mesa al signo y no al símbolo⁸⁶.

Dejando la epistemología de lado y recayendo la atención sobre la cultura, podemos ver el caso de Clifford Geertz. Éste habla de sistemas simbólicos, propiamente, y no ya de formas simbólicas. Lo que le otorga soporte a los

⁸⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁸⁵ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo Veintiuno, 2009, p. 14.

⁸⁶ Como veremos más adelante, el símbolo en el sentido de estos autores da por supuesto al signo para en un segundo momento poder ejercer su función.

sistemas culturales es el sentido que Geertz toma del símbolo, a saber, “el término para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción –la concepción es el ‘significado’ del símbolo–,”⁸⁷ siendo éste por el que se decanta Geertz. Donde esta concepción de símbolo que también designa, sigue quedando en segundo plano (en el sentido de ser un medio) y se presenta como una *función*. Ese “significado” alcanza apenas una formulación de alguna experiencia que ha de quedar fijada, ya en la idea, ya en la representación; en una palabra: en un símbolo. Mismo que representa procesos estructurados (datos), para expresar su estructura en otro medio (para modelarlos).

Eugenio Trías discrepa de lo que se entiende en estas concepciones del símbolo como signo o el símbolo como una función. Ello lo tenía claro desde sus primeras aproximaciones en *Filosofía del futuro*, cuando nos habla del símbolo artístico, y más se acentuará dicha diferencia en la concepción del símbolo en *Lógica del Límite*, donde leemos:

Quando se utiliza aquí el concepto de símbolo, adviértase que no tiene éste el sentido al que se le suele dar dentro de la filosofía analítica o postanalítica. Símbolo no es una “función”. Símbolo tampoco es lo que, en la tradición de Ernst Cassirer, resulta de una “operación” (del espíritu). Símbolo es la *forma* que el pensar-decir se da para expresar y de-signar, desde el espacio lógico, lo que se repliega en sí (lo secreto, lo sagrado, el cerco hermético). Símbolo es, pues, una figura del *espacio lógico-lingüístico* cuya significación es *ontológica* (no es, pues, una “mera” función “lógica” ni una operación “epistemológica”). Tampoco remite el símbolo a una instancia “psicológica”, por muy “inconsciente” que se piense dicha instancia. Pero no basta criticar el psicologismo desde la epistemología o desde la conciencia metódica, como pretende Cassirer, para abrirse a lo simbólico. Ni basta tampoco pensar el símbolo desde criterios estrictamente lógicos (en el sentido de la “lógica formal”). Hay que atreverse a pensar el símbolo en términos ontológicos. Esa concepción *ontológica* del símbolo es, justamente, la que da camino, vía libre, a una posible religión dentro del límite.⁸⁸

⁸⁷ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 90.

⁸⁸ Eugenio Trías, *Lógica del límite*, op. cit., p. 275.

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

Como ya lo señalamos más arriba, Ricoeur discrepa de la concepción que Cassirer tiene por símbolo dado que la considera muy amplia, en tanto que hace del símbolo una función general de mediación entre cualquier sensible y la forma en que la conciencia lo presenta como discurso de sus diversas creaciones espirituales. Y sin embargo, no la descarta del todo, retiene de ella el que un sensible sea aprehendido por un signo (y no símbolo como ya lo hemos dicho). De manera que podemos afirmar que para Paul Ricoeur el símbolo es entendido como un paso más adelante de lo que es el signo y lo que éste implica en el proceso cognitivo de la conciencia. De hecho desde esta perspectiva sólo hay símbolo si hay signo. Pero más importante aún: sólo hay símbolo donde hay interpretación, ensanchando así el filósofo francés la concepción del símbolo mientras realza su aplicación. En palabras del autor:

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

*segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo.*⁸⁹

En una palabra, este símbolo es sentido; se juega en el nexo que se pueda establecer de un sentido a otro, donde el segundo habita al primero. La relación entre los sentidos es necesaria para poder hablar de símbolo,⁹⁰ al cual se dirige la hermenéutica.

Hermenéutica que presta atención a eso que el símbolo *da* en lo que dice. Existiendo en esto que da “una universalidad, temporalidad y alcance ontológico a la comprensión de nosotros mismos [...]; de modo que es el símbolo mismo el que impulsa, bajo su forma mítica, hacia la expresión especulativa; el símbolo mismo es aurora de reflexión”.⁹¹ Un punto de toque con lo que nos dice Trías, aunque no con el mismo alcance que él le otorga al símbolo. Puesto que el símbolo también en Trías da qué pensar en ese desprenderse del cerco hermético, llamando a la *interpretación*, pero no se detiene en ese punto. No solamente da qué pensar, sino que incluso llega a encarnarse en el ser, es de hecho, el *logos* del ser: el pensar-decir.

Ciertamente, en Trías acontece lo mismo con el símbolo, a saber, impulsa hacia la expresión hermenéutica, siendo aurora de reflexión sobre lo encerrado en sí mismo en el cerco hermético, como lo que se despliega en el cerco del aparecer. Y lo que se exponga en la interpretación, por un lado la manifestación

⁸⁹ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 18.

⁹⁰ Complementando esta idea del símbolo, Gilbert Durand señala constantemente esta “doble cara del símbolo”: “En el fondo, todo símbolo es doble: como significante, se organiza arqueológicamente entre los determinismo y los encadenamientos causales, es “efecto”, síntoma; pero, como portador de un sentido, se orienta hacia una escatología tan inalienable como los matices que le otorga su propia encarnación en una palabra, un objeto situado en el espacio y el tiempo”. Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 120.

⁹¹ Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 37-38.

de lo sagrado (lo que se entienda y tome por ésta), por otro la constitución y configuración del mundo, marcará la pauta para ir erigiendo las categorías que puedan ir dando cuenta del símbolo como acontecimiento simbólico (expuesto en *La Edad del espíritu*); o bien, una lógica sensible donde las artes van dotando, por una génesis ideal – dicho en palabras de Trías–, al cerco del parecer o mundo bajo una figuración y configuración (expuesto a su vez en *Lógica del límite*).

Para cerrar este apartado y pasar a exponer la conceptualización más madura del símbolo como acontecimiento simbólico, hemos de señalar que Trías inclusive en este período de su pensamiento no deja de denunciar cómo y desde dónde se ha pensado el símbolo. Como es su texto *Pensar la religión* de 1997, donde de forma muy clara se nos dice que ya no es sólo desde una semiótica, o siguiendo a Cassirer, desde diversas formas simbólicas o culturales desde donde se piensa el símbolo.

Ha aparcado el orden simbólico a un estadio primitivo previo al arte clásico o romántico, así Hegel; o bien ha intentado reducir todo el carácter propio y específico del símbolo, domesticándolo a través de las teorías retóricas, semiológicas y lingüísticas, hasta reducirlo a signo, a metáfora, o a trazo (o *gramma*). Desde la semiología y la retórica, o desde el estructuralismo hasta el deconstructivismo, todo el pensamiento occidental ha propendido a esa reducción del símbolo, de manera que éste se adecuase al principio de razón que es propio y específico de Occidente.⁹²

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

Ya he hablado del concepto fundamental de la filosofía del *límite*, he dicho cómo éste se conforma por medio de los cercos y éstos a su vez le dotan de

⁹² Eugenio Trías, “Pensar la religión”, *Creaciones filosóficas II*, op. cit., p. 655.

forma. Pues, bien, así como el ser está escindido en los cercos, lo que sucede con el símbolo es una cosa muy similar a lo ocurrido con éstos, a saber: el símbolo en su *escisión originaria* se despliega o desdobra de manera que una de sus partes recae sobre el cerco del aparecer, mientras que la otra huye y se oculta en el cerco hermético. La diferencia, por su puesto, está con lo que se tiene a la mano y es aprehensible, y con lo que se escurre, evitando ya su aprehensión, ya su conceptualización.⁹³

El símbolo con su escisión originaria que se va formando y conformado como acontecimiento simbólico, hasta llegar a ser símbolo en sentido estricto, es pensado y estudiado por Trías como manifestación de *lo sagrado*. Como revelación fenoménica de “algo” que aparece para un testigo que trata de dar cuenta de ella, y que sin embargo sabe que no se le revela y manifiesta en su totalidad. De manera que el símbolo remite a lo que trasciende a la vez que hace palpable, de forma fragmentada, eso escurridizo que es ajeno al mundo. Aquí se presenta una característica propia del símbolo, que en un inicio habíamos mencionado, en la cual pone énfasis Gadamer, ésta es, la mostración y ocultación del símbolo; el que descansa “sobre un juego de contrarios, de mostración y ocultación”.⁹⁴

⁹³ La “escisión” en la obra de Trías es todo un tema que se podría recorrer desde la parte topológica-ontológica hasta la parte ética. Este concepto aparece reiteradamente en distintos niveles del “edificio” conceptual de Trías, ya sea desde la base que nos señala que una cosa será el fundamento y otra cosa será el ser como acontecimiento, hasta la escisión que hay en el habitante de esta filosofía, el sujeto fronterizo. En lo que respecta al símbolo, comprender a éste desde su forma originaria, con esa escisión que le marca, no es otra cosa sino la posibilidad que alberga el símbolo en sí mismo no solo de estar fracturado, sino sobre todo de poder reunificarse. Porque ciertamente, la escisión es parte de él y por ello es que puede aproximarse a diferentes cercos, pero su riqueza está en la unidad a la que aspira concretar.

⁹⁴ Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 87.

Tal es lo que sucede con ambos fragmentos del *sym-bállein* (lo que se ha lanzado conjuntamente), al igual que dentro de ellos mismos toda vez que se van categorizando. Siendo en este carácter de mostración-ocultación donde radica la experiencia de lo simbólico. “Quiere decir que este individual, este particular, se representa como un fragmento de Ser que promete complementar en un todo íntegro al que se corresponde con él; o, también, quiere decir que existe el otro fragmento, siempre buscado, que complementará en un todo nuestro propio fragmento vital”.⁹⁵ Experiencia de algo que se va desarrollando y va dejando tras sí una impronta reconocible en los terrenos del arte, la religión y la filosofía; donde la complementariedad se irá cifrando en su desarrollo pero sobre todo al final. Y respecto a lo vital, sería en referencia a la formación o conjunción, *stricto sensu*, del acontecimiento simbólico.

Al presuponer el símbolo una escisión que le lleva a desplegarse hacia el cerco del aparecer y el cerco hermético, su lugar propiamente lo encuentra en el cerco fronterizo. De hecho, es en virtud del símbolo que se tiende un puente entre lo sagrado con su parte oculta y el mundo. Estamos hablando de un puente hermenéutico que ancla sus bases en el límite mismo permitiendo el tránsito de mensajes de un cerco hacia otro. El cerco fronterizo es propiamente donde hay punto de contacto (indirecto) y reunión entre lo sagrado y el mundo. Con la facilidad que éste proporciona, “el símbolo puede al fin constituirse como tal, como genuino *sym-balein* (o encaje y coincidencia de sus dos partes, simbolizante y simbolizada)”.⁹⁶

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 85.

⁹⁶ Eugenio Trías, *Diccionario del espíritu*, Barcelona, Planeta, 1996, p. 183.

Con lo que entramos ya de lleno a tratar qué es símbolo para Eugenio Trías. Aquí símbolo⁹⁷ se entiende remitiendo a su etimología, a saber, “más que de símbolo (sustantivo) se hablará de ‘simbolizar’ (forma verbal). Se hará, en efecto, referencia a la acción mediante la cual se ‘lanza a la vez’ (*sym-bállein*) dos fragmentos de una moneda o medalla dividida que estipulan, a modo de contraseña, una alianza”.⁹⁸ Ese “simbolizar” implica una acción que ha de estar presente en cada momento de la conjunción, hasta llegar a hablar no de dos fragmentos divididos, sino de la reunión de éstos. La acción también nos refiere un acontecer, que de acuerdo a cada momento en el que se va presentando, se va variando a la vez que el acontecimiento dota plenamente de contenido a ese “simbolizar”.

La acción que implica el simbolizar tiene un *telos* muy específico: lograr *el acontecimiento simbólico*, que es como aquí se está entendiendo el símbolo. Si bien la etimología nos dice bastante respecto a qué es lo que quiere indicar Eugenio Trías, esto es, que una parte de esa medalla se posee y se encuentra en el cerco del aparecer, mientras que la otra permanece oculta en el cerco hermético, en lo que hemos de centrar la atención es en el acontecimiento simbólico. “El acontecimiento sim-bálico, constituye un complejo proceso o curso en el marco del cual puede tener lugar”.⁹⁹ Que se traduciría bajo clave kantiana, dado que retiene el concepto kantiano de categoría, “el sentido de ‘condición de

⁹⁷ “Símbolo era, en su origen, una contraseña: una moneda o medalla partida que se entregaba como prenda de amistad o de alianza. El donante quedaba en posesión de una de las partes. El receptor disponía sólo de una mitad, que en el futuro podía aducir como prueba de alianza con sólo encajar su parte con la que poseía el donante. En ese caso se arrojaban las dos partes a la vez, con el fin de ver si encajaban. De ahí la expresión *sym-bolon*, que significa aquello que se ha ‘lanzado conjuntamente’”. Eugenio Trías, *La edad del espíritu*. Barcelona: DeBolsillo, 2006, p. 33.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁹ *Ídem*.

posibilidad' (en este contexto, condición que hace posible la producción de un acontecimiento simbólico)".¹⁰⁰

Como vemos el peso del símbolo recae sobre su acción, sobre su acontecer. Para que ello sea posible es necesario que ocurran o se den las categorías simbólicas, reflejo de la historia de las ideas y de la religión. Pues, pasan a ser la conceptualización, o mejor dicho, una conceptualización que quiere aclarar y proponer a la vez una interpretación de la historia (de lo sucedido) bajo un matiz diferente.¹⁰¹

Se intenta, pues, pensar el símbolo en todas sus dimensiones. Por símbolo se entiende aquí un acontecimiento de carácter verbal en virtud del cual 'se lanzan conjuntamente' dos piezas: fragmento de una medalla o moneda partida por la mitad. Se trata, pues, de determinar las condiciones que hacen posible ese evento simbólico en virtud del cual ambas partes pueden llegar a coincidir.¹⁰²

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

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 33.

¹⁰¹ Y no nos parece que sea la pretensión de originalidad lo que se busca y tampoco la que nosotros pretenderíamos hacer ver en ello, sino tal sólo una "nueva luz" para el pensamiento. Donde ese matiz diferente se enmarca en una filosofía del límite que *recrea* y *varia* los problemas y busca abordarlos siempre con su sello ontológico: el ser como límite.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 39.

unidad, en sentido estricto, como símbolo. Mas antes de ser símbolo es acontecimiento simbólico.

2.4 Cerco fronterizo: lo habitable y su habitante

El cerco fronterizo es condición de posibilidad del cerco del aparecer y del cerco hermético. Por el alzado que tiene el cerco fronterizo es que se implica que pueda haber una distinción entre el cerco del aparecer y el cerco hermenéutico. Es decir, con el cerco fronterizo se puede distinguir un más acá y un más allá con las implicaciones que ello conlleva: hablar de razón y sinrazón, de mundo y sinmundo, etc., pero es así precisamente por el cerco fronterizo. Ahora bien, a diferencia de del cerco del aparecer y del cerco hermético, de los que hemos señalado las formas de aproximación que tenemos hacia ellos, con el cerco fronterizo viraremos el enfoque dado que aquí es donde tanto el símbolo como la razón fronteriza se conjugan en la *praxis* de un sujeto que las pone en marcha; hablamos, desde luego, del *sujeto fronterizo*, su habitante.

Para hablar del sujeto de la franja habitable que nos propone Trías, necesariamente tenemos que entrar en el terreno de la ética, específicamente de la recreación que hace Trías del imperativo pindárico en conjunción con el imperativo categórico kantiano. En *Los límites del mundo* aparece la cuestión del imperativo categórico, el cual para Trías será la posibilidad y el reflejo, la apertura si se quiere decir en términos heideggerianos, de establecer un puente entre lo fenoménico –al estilo kantiano– y algo más allá de los fenómenos. Es decir, para Trías la realidad no se agota sólo en lo fenoménico porque lo fenoménico tenga la

patencia de la razón y la razón a su vez sólo se pueda posar sobre lo fenoménico.

En palabras de Eugenio Trías:

No todo lo que debe ser pensado puede ser conocido, ni todo lo que constituye el ámbito de lo que puede conocerse agota la riqueza del edificio de la razón, del *logos*. Éste se halla desgarrado entre aquello que puede imaginar y entender, conceptuar y esquematizar, y lo que sólo puede pensar, es decir, determinar como ámbito ideal de interrogaciones y problemas radicales que nunca pueden ni podrán ser definitivamente despejados ni resueltos.¹⁰³

Para el filósofo español esto no es otra cosa que la apertura hacia un algo más desconocido de lo cual el humano participa. De hecho el humano para Trías guarda su propia conceptualización en una “fórmula” más que apropiada, misma que busca tener la posibilidad de responder a ese *logos* desgarrado: el humano es el fronterizo, “éste es síntesis de *eros*, *logos*, *poiesis*. Está determinado por eso que Hegel llama las ‘tres potencias del espíritu’ (deseo, trabajo, lenguaje). Hay en el fronterizo una doble dimensión (que aparece como orientación e inclinación) de immanencia y trascendencia. El fronterizo es, en pureza, la juntura y separación de eso que queda dentro (hogar) y de eso que desborda y trasciende (lo extraño)”.¹⁰⁴

Bajo este marco conceptual, ¿qué es lo que Trías concibe por imperativo categórico y cómo es que lo hace?, vamos a la cuestión. Para Trías el imperativo categórico proviene de la dimensión trascendental, de eso que desborda lo fenoménico, de lo allende. “La forma lingüística del juicio ético es, en rigor, la pura forma verbal vacía de un imperativo gramatical. El juicio ético dice algo: de hecho dice una sola cosa y carece de ambigüedad y polisemia. [...] No dice algo

¹⁰³ Eugenio Trías, “Los límites del mundo (1985)”, en *Creaciones filosóficas II*, Barcelona, Galaxia de Gutenberg / Círculo de lectores, 2009, p., 751.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p., 757.

respecto a lo que puede ser (verdadero o falso) sino que dice algo que debe ser: es una orden”.¹⁰⁵ Y aquí queremos resaltar su carácter de deber ser, para no perder de vista la cuestión; aquí el asunto no es la pregunta de qué es primero, si la fundamentación ontológica o una fundamentación antropológica a partir de la cual se concibe lo ontológico; o bien, si en el fondo hay una adecuación entre lo que hay (es *gibt*) y lo que somos. A dónde apunta, pues, todo esto: a afirmar que para Trías el imperativo categórico funge como una bisagra entre lo que somos y lo que *debemos ser*. Hay aquí una proyección fijada en un mandato, en una orden. ¿Qué es, pues, lo que concibe Trías como imperativo categórico?

En palabras de Trías: “obra de tal manera que la máxima que determina tu conducta, y tu acción, se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera”.¹⁰⁶ En este imperativo categórico se encierra para Trías la razón en su uso práctico, de hecho si somos estrictos con su conceptualización –que detallarla aquí excedería lo pretendido–, hemos de hablar de la razón como razón fronteriza. Tal proposición que es una y única tiene el carácter de ser emisora, donde a todas luces espera una respuesta. Respuesta en la que el carácter formal de la máxima se materializa, y ello sucede en la acción o en el desarrollo de ésta.

Ahora bien, podemos preguntar sin caer en algún tipo de ingenuidad, ¿qué es lo que se pone en juego cuando se acata o no el imperativo propuesto por Trías? Por un lado y lo más evidente que aparece es la acción misma, pero preguntamos, ¿acción sin más, acción coartada o acción libre? Por otro lado lo que está en juego es lo más fundamental para Trías en su concepción del

¹⁰⁵ *Ibid.*, p., 763.

¹⁰⁶ Eugenio Trías, “Ética y condición humana (2001)”, en *Creaciones filosóficas I*, Barcelona, Galaxia de Gutenberg / Círculo de lectores, 2009, p., 869.

humano: el llegar a ser o lograr ser fronterizo. Vamos por partes. Si pensamos la acción, nos daremos cuenta que ésta va de la mano con la libertad.

La capacidad de audición, o de recepción, de esa propuesta imperativa (que asume forma lingüística de imperativo) alza y eleva al agente a la condición de sujeto ético capacitado para responder (libremente) a esa propuesta. De hecho, esa proposición es una propuesta que puede ser respondida libremente, es decir en forma afirmativa (o de conformidad) o negativa (o de rechazo).¹⁰⁷

Como se observa, en el imperativo de Trías va en juego una acción que exige una racionalidad, la puesta de ejercicio del pensamiento para deliberar qué hacer. Lo que se seguirá a la acción no será otra cosa más que la conformidad con lo dispuesto en la norma, o su disconformidad; con el señalamiento de que la libertad está en el agente para actuar o no.

La segunda implicación sobre la que queremos poner énfasis, radica en la proyección que hay dentro de la máxima, a saber, el lograr determinada concepción (consciente o no) por parte del agente que la realiza. Esto se explica cuando Trías simplificando la forma verbal nos apunta, “sé fronterizo; acierta a comportarte como lo que eres, límite y frontera (en relación a excesos y defectos indeterminados, infinitos)”.¹⁰⁸ La clave para entender el imperativo categórico triasiano data en comprender que aquí la razón, que es razón fronteriza, en su uso práctico encuentre un entendimiento pleno de lo que somos: seres fronterizos.

Aunque nuestro objetivo aquí no es desentrañar ni ahondar qué significa ser seres fronterizos, nos parece pertinente que con una anotación quedará más claro lo que pretende y busca Trías con este concepto tan importante en su filosofía, a saber: “el fronterizo no es un sujeto, ni una conciencia trascendental, que desde

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p., 871.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p., 872.

más allá del mundo conciba éste y se decida a transformarlo (*Weltzuschauer*). El fronterizo puede habitar la frontera del mundo (y del cerco hermético). No está necesariamente dentro del mundo, desplomando en ese cerco, aunque pueda estarlo, si obra o dice en el modo del errar o del extravío. Está o puede estar en el límite (del mundo): con un pie dentro y otro fuera, desgarrado entre lo que aparece y lo que se repliega en sí”.¹⁰⁹ El fronterizo es el que responde al quién de esta filosofía del límite. El que ha de cultivar un espacio que le es propio, el *limes*, para mantener su propia condición de frontera. Misma que va reconociendo en ese desgarro que lo saca del puro aparecer, tensándolo en asombro con lo incognoscible.

Finalmente queremos agregar que este imperativo al igual que el kantiano también cuenta con el elemento de universalidad; y es “universal en razón de que rige para toda materia de inteligencia y pasión que habita el límite del cerco físico, a caballo entre naturaleza y mundo. Se funda, pues, en la común condición humana que constituye su matriz”.¹¹⁰ Por supuesto que esta universalidad se dirige de forma particular a cada sujeto investido de responsabilidad para elegir de manera libre su actuar. Ello es así por el hecho de que a la base del imperativo triasiano lo que está es el *éthos*; en otras palabras, todo agente dotado de inteligencia y pasión se encuentra en condiciones de decidir sobre su actuar, a la vez que con ello decide sobre su *éthos*: “obra de tal modo que tu máxima pueda

¹⁰⁹ Eugenio Trías, *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991, p., 304.

¹¹⁰ Eugenio Trías, “Ética y condición humana (2001)”, en *Creaciones filosóficas I*, Barcelona, Galaxia de Gutenberg / Círculo de lectores, 2009, pp., 879-880.

convertirse en forma universal para toda materia de inteligencia y pasión que habite el límite de la naturaleza y del mundo”.¹¹¹

2.5 La proposición topológica: espacio-luz, instante-eternidad

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

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

¹¹¹ *Ibíd.*, p., 882.

ontología fenomenológica, en el sentido que lo fenomenológico es lo que acontece en el ser como suceso.¹¹² Lo topológico por su parte se descubre y se halla. El paso más patente que data su referencia consiste en la falta que se le revela e impone al ser finito. Falta que para ser vuelta discurso requiere la *referencia*

a un ámbito más radical que el puro ser o suceder, un plano último o instancia última que da al ser o suceder razón y fundamento radical. A dicha instancia, a la cual el fronterizo se refiere y al cual remite también todo lo físico, la llamé ámbito o espacio-luz. Ella constituye la clave de bóveda del edificio racional. Es asimismo el lugar o espacio que envuelve y atraviesa, trascendiendo, todo ser, haber o suceder. Es pues, radicalmente pensado, fundamento. Es lo que falta cuando se habla de falta. Es eso adonde remite lo que, desde la perspectiva fronteriza de la finitud, se debe llamar abismo, ausencia o nada.¹¹³

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

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

¹¹² Sin duda esta “expresión” es cuestionable. Pero lo que no debemos perder de vista es que para Trías el fenómeno es entendido al modo como Kant presentó el fenómeno o Schopenhauer la representación: como aquello que se puede experimentar y además no tiene en sí mismo su fundamento.

¹¹³ Eugenio Trías, “Los límites del mundo (1985)”, en *Creaciones filosóficas II, op. cit.*, p. 948.

repliegue) en la esfera filosófica. Esta diría que el límite se pronuncia respecto a todo o el todo”.¹¹⁴

En la primera esfera (que son presentadas como bucles del *logos*) lo que se manifiesta es el carácter negativo y restrictivo del límite, recayendo sobre él un carácter lógico o epistemológico por un lado, y por otro un lógico-lingüístico. Que como ya se ha visto, esa idea de límite es la manejada por Kant y Wittgenstein. Desde Trías, esa idea es ante todo límite del mundo, pero también lo es ante lo que se presenta como sombra del mundo, el sinmundo. En la segunda esfera, la que Trías comienza a promover en distinción y diferenciación de la tradición, está la idea de límite como límite ontológico. Es decir, se pasa de la esfera fenomenológica y hermenéutica de lo que acontece en el mundo, para pensar el ser finito o limitado (que es devenir) en relación a la nada, su opuesto; como también en esta esfera ontológica la razón encuentra su opuesto que es la sinrazón.¹¹⁵

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

¹¹⁴ Eugenio Trías, “La aventura filosófica (1988)”, en *Creaciones filosóficas II*, op. cit., pp.1231-1232.

¹¹⁵ Cfr., Eugenio Trías, “Ciudad sobre ciudad (2001)”, en *Creaciones filosóficas II*, op. cit.

considerarse al discurso de la topología fuera del discurso racional. Ciertamente, se conforma de otras palabras y otras figuras que no entran en el común de las ontologías. Sin embargo, ello no es señal de alejamiento de la construcción racional argumentativa, puesto que las preguntas y las respuestas (siempre en movimiento), se erigen con rigor argumentativo, son un dato nuevo del discurso racional.

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

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

Imagine el lector como una lámina de vidrio, o una ventana absoluta que deja fuera, como su absoluto otro, la oscura noche de la sinrazón. Y bien, esa sustancia tópica que es razón, *logos*, sustancia-luz, esa lámina de vidrio se caracteriza por la pura transparencia. Es pura y simple transparencia, es transparencia absoluta. El decir que la muestra y la revela, trazando su dimensión y sus límites, ese decir, que no está hermanado al ser, como quiso Parménides (o Heidegger) sino, en su estrato primero y último, a ese ámbito puro que sólo literariamente puede llamarse sustancia, ese decir se despliega como proposición topológica.¹¹⁶

De donde se desprende lo siguiente: se presentan dos caras desde la lámina de vidrio, la noche de la sinrazón que queda fuera (e incluso como opuesta), y el

¹¹⁶ Eugenio Trías, “Los límites del mundo (1985)”, en *Creaciones filosóficas II, op. cit.*, p. 957.

logos como transparencia pura. La cara de la transparencia pura absoluta no admite opacidades o trazos que pudieran obscurecerla; es pura luz transparente. Las caras muestran así, una con su obscuridad absoluta y otra con su transparencia absoluta, la diferencia que hay, se alza y se impone entre lo ontológico y lo topológico. Es decir, lo ontológico no es un reflejo de lo topológico, el ser que se agota en el acontecer no un reflejo del fundamento. De ahí que se hable de una proposición ontológica y otra topológica.

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

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

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

sustancia de vidrio. Son, en una primera y muy deficitaria aproximación, un doble espejo unido por el dorso, por la espalda. Simbolizan del mejor modo la naturaleza misma del espacio-luz: éste es siempre lo mismo en su absoluto diferenciarse.¹¹⁷

Espacio-luz, ámbito y límite (límite en tanto que límite) nombran al fundamento. Ahora bien, el ámbito o espacio-luz imaginado como gran vidrio se da una figura limítrofe, la que más se aproxima a él, o al menos como figura didáctica nos permite pensarle. Pero como se refiere en la cita anterior, este gran vidrio es pura diferencia intrínseca entre su anverso y reverso; pero a su vez ese anverso y reverso son lo mismo, son la misma figura limítrofe. Diferencia y mismidad se dan cita en el límite, lo cual se explica a continuación.

Diferencia y mismidad se dan cita en el límite en tanto límite sea entendido desde la topología, o sea, de forma radical: el límite puro, límite en tanto que límite, límite volcado sobre sí, a su interior en la reflexividad, a su propia mismidad.

En el marco topológico, en el corazón del *logos* o espacio-luz, el límite ya no es transitivo ni genitivo, no es 'límite de...' ni es tampoco 'límite entre'. No hay nada a lo cual el límite se refiera: nada externo a él, nada respecto a lo que sea límite. Ahora es pura y simple radicalidad de lo que límite significa: límite absolutamente interior, límite absolutamente reflexivo, límite que no abre nada fuera de sí, ni muestra ningún exterior de sí, ni libera ningún espacio externo a él. Él es puro límite que, desde su absoluta mismidad, se despliega al proyectarse como superficie desdoblada en un anverso y reverso. Ese anverso y reverso, ese 'en esta parte' y 'en la otra parte', brotan del propio interior de la mismidad del límite.¹¹⁸

No obstante, el límite no se encierra sobre sí, la diferencia que lleva consigo no se lo permite, ésta le promueve a diferenciarse desde sí en su mismidad; o bien, en la mismidad el límite encuentra su diferencia. Es decir, y para tomar un punto de referencia que ayude a esclarecer lo dicho, encontramos en Heidegger que la diferencia es entendida como diferencia ontológica, a saber, diferencia entre el ser

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 961.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 969.

y el ente. Acá en cambio se piensa en una diferencia y una mismidad topológica, o sea, diferencia y mismidad “vueltas uno” en la transparencia pura que es el límite.

Téngase presente la lámina de vidrio. Se habla de una lámina de vidrio (del límite), la cual por un lado presenta transparencia y por otro obscuridad, hay diferencia dentro de ella. Más esa diferencia no anula la mismidad, puesto que transparencia y obscuridad se deben a lo mismo, o sea, al límite. Pero a su vez, dentro de la lámina de vidrio la mismidad se ve diferenciada desde adentro en tanto remarca que transparencia y obscuridad no refieren lo mismo, lo igual. Mismidad preñada de diferencia y diferencia preñada de mismidad, dan como resultado pensar el límite como lo que “es de *sí mismo*, en pura auto-reflexión, y en referencia a su propia y pertinente *alteridad*, de modo que la Identidad y la Diferencia, que componen el *espacio lógico*, a modo de ‘géneros supremos’ (Platón), deben pensarse dimanados y reflexionados por la propia naturaleza y esencia del límite, y del Ser del límite”.¹¹⁹

Tomando de Duchamp la idea de barra en la cual Trías se apoya, al igual que lo hace con las evidentes referencias a la pintura del Gran Vidrio, también se pueden explicar la diferencia y la mismidad. En particular con la barra “/” presentada como signo de concordancia y diferencia, auténtico signo de gozne y bisagra que presenta al límite: “Lo Mismo se tras/parenta en su propia Alteridad”.¹²⁰ Y de hecho así es como se mantiene, no se habla de una síntesis al final del encuentro de ambos; sino que se habla, en todo momento, de una auto-reflexión que es la esencia del límite.

¹¹⁹ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, op. cit., p. 185-186.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 188.

Al inicio del primer capítulo hablábamos de una conjunción y una disyunción, ahora es momento de volver sobre ellas y ver el calado que tienen en la obra del filósofo barcelonés. Puesto que con lo ya dicho, con referir la esencia del espacio-luz, podemos dar un paso más allá *dentro* de la transparencia y enunciar, de manera más cómoda lo que se aloja en el espacio-luz, la conceptualización de su dato: *el ser del límite*. La esencia que se ha encontrado, la “esencia del espacio intersticial en que se aloja el ser del límite, equidistante de razón y realidad; fundador a la vez del orden racional y del real. Es la esencia que puede descubrirse al preguntarse por el dato o don que se da en ese espacio (o espacio-luz) como existente, y que es ese ser del límite”.¹²¹ El ser del límite es dado, como dada es la existencia, y es dado en y dentro del *limes*.

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

¹²¹ Eugenio Trías, “La razón fronteriza (1999)”, en *Creaciones filosóficas II*, *op. cit.*, p. 1312.

decir, aquello ante lo cual es límite, su más allá; a la vez que conjuga en su interior y mantiene en estrecha relación lo que se escapa más allá del *limes*.

Las potencias de conjunción y disyunción se presentan en el mismo momento. Cuestión que le es intrínseca a su mostración, aunque ello derive en lucha o choque, y según la potencia que tenga más peso es la que se efectúa. Derivando de ello gozo si es la conjunción, o bien dolor si es la disyunción. De hecho las potencias del ser del límite no se remiten sólo en la transparencia pura, también aparecen “en el orden racional, en el pensar-decir, ya en las simples partículas conjuntivas y disyuntivas, o en las formas verbales auxiliares, o en los ademanes y gestos de afirmación y negación”.¹²²

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

¹²² *Ibíd.*, p. 1315.

Capítulo III: Principio de variación: *ser del límite que se recrea*

3.1 El principio de variación

En este tercer capítulo, como ya se ha ido anunciando más arriba, voy a abordar el principio de variación, el concepto entorno al que he hecho esta investigación. Éste ha ido atravesando el presente texto desde su inicio y pretende ahora ser puesto como núcleo de esta reflexión. Por ahora mantendré el esquema a la hora de exponerle como concepto, para más tarde cuestionarle. Por ahora baste con dilucidar qué es, cómo se define, cómo aparece y cómo se estructura. En fin, preguntas guía que ayuden desbrozar el camino antes de cuestionarle sus posibilidades y sus alcances.

Es en el texto *Filosofía del futuro* (1983) donde figura por primera vez, enunciado tal concepto filosófico que se aventura a ser una propuesta para pensar un tema (o varios si es que se extiende, ya lo veremos). La idea surge para dar respuesta al problema de los universales, aunque aquí yo no podría afirmar que Trías solo buscaba tal cosa, dado que es en su siguiente texto *Los límites del mundo* donde la filosofía del límite toma forma en sentido estricto; aparecerá como un concepto fundamental y ya no se dejará desde entonces. De hecho desde *Los límites del mundo* estaremos encontrando en reiterados textos aproximaciones a cómo el principio de variación es que se presente y cuál es su “función”.

Dicho esto, señalemos algo importantísimo que no puede ser dejado de lado y que además nos sirve como luz de faro para arribar a buen puerto. En *Filosofía del futuro* Eugenio Trías define a la filosofía de la siguiente manera: “*La filosofía es la repetición creadora radical de las cuestiones que el niño se formuló*”.

desde que tuvo uso de razón, es decir, desde que aprendió a hablar y a preguntar".¹²³ Resaltamos de la definición desde luego, la pregunta en sí, la repetición creadora, la razón como un pensar-decir y el ejercicio *radical* que se busca hacer con ello. Trías lo afirmará, entre más se logre tensar estos elementos hacia el pasado, más posibilidades hay de que se habrán nuevos caminos. La calve para ello estriba en la recreación.

Digámoslo de una buena vez, por principio de variación hemos de entender: "una síntesis dinámica y viva entre mismidad y diferencia, entre unidad y diversidad, entre lo universal y lo singular".¹²⁴ Expliquemos esto por partes. Lo primero que debemos identificar es que el término singular puede tener un contexto cuantitativo y otro cualitativo. El cuantitativo hace referencia a una oposición hacía lo plural, hacía lo particular o bien hacía lo general; mientras que en el contexto cualitativo lo singular destaca en algo que es justamente singular, porque se destaca de la normalidad, destaca de la media, o quizá porque es chocante a lo establecido o curioso. Trías maneja singular y no individual porque lo individual nos refiere algo negativo que no puede ser dividido o diferenciado sin dejar de ser eso que ya es. Caso contrario de lo singular, que refiere a un ser que se recrea sin dejar de ser él o sin negarse; en otras palabras, la recreación de un ser singular presupone la revalidación de lo que éste es.

Como se puede notar, podemos afirmar que la síntesis del principio de variación va preñada de recreación. Es decir, el ser singular es singular porque puede recrearse, de hecho ha de recrearse por una condición temporal: el devenir.

¹²³ Eugenio Trías, *Filosofía del futuro*, 1995, p., 21.

¹²⁴ *Ibid.*, p., 34.

Lo singular de hecho se afirma en su reiteración en otro ser que es el mismo pero siendo diferente; el singular se manifiesta así, por razón de su singular, que se pone a prueba en las recreaciones y en su ser inmediatamente *universal*. El singular es el mismo en tanto repite en cada nueva creación de sí, lo que ha sido. Lo que implica haber dejado de ser lo que había sido y con ello volver a ser. En suma: un ser en tanto más singular, mas capaz de recrearse; en tanto más recreación, más valor para un singular y en general para un ser que participa inmediatamente de lo universal; es a la vez lo mismo a través de sus diversificaciones, es decir, uno y universal.¹²⁵

El principio de variación será la unión sintética inmediata y sensible del singular y lo universal propiciada por la recreación. Pero es llamado principio de variación y no principio de recreación porque con la variación se agrega una nueva idea. La variación (término que es tomado de la música) implica que un determinado tema, que se puede identificar en primera instancia, se puede presentar de nuevo pero utilizando diferencias. Es decir, en cada nueva variación reaparece el tema, el mismo tema, pero adornado, deformado, metamorfoseado, etc, pero sin dejar de ser el mismo tema. En una palabra, *“es el propio tema el que se crea y se recrea en cada variación, es el propio tema el que se hace y deshace en cada nueva variación”*.¹²⁶ Por supuesto que en tal sentencia va incluida la idea de recreación, ese *ser siempre lo mismo siempre diferente*, y esto es lo propiamente singular.

¹²⁵ Cfr., *Filosofía del futuro*, p., 49-54.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 55.

3.2 Posibilidades y limitaciones del principio de variación

Como podemos ir observando, el principio de variación apuesta por un ser que se recrea, y que en cada recreación, potencia su singularidad. Hasta aquí el planteamiento de Trías lo hemos seguido tal y como él lo expone, pero ahora lo pensaremos desde sus posibilidades y limitaciones. Comencemos con las limitaciones. La primera que encontramos estriba en la comprensión misma del principio de variación; ello es así porque éste solo se puede comprender en su completud si se le observa al seno de la filosofía del límite. Ello no es para menos dado que Trías aquí contrasta varios conceptos con nociones que Hegel y Heidegger ya han trabajado.

Con Hegel concretamente contrasta la idea de singular con la de individuo.

Hegel nos dice en *La ciencia de la lógica*:

El individuo es referencia a sí mismo en razón de poner límites a todos los demás; pero estos límites son de este modo también límites de él mismo, relaciones con otros, de modo que el individuo no tiene su existencia en sí mismo. El individuo sin duda, es *más* que lo que se halla limitado por todos lados, pero este *más* pertenece a otra esfera del concepto.¹²⁷

Esta postura es la que Trías quiere evitar por lo que implica la determinación en su ser negación. En este sentido hablar de individuo implica hablar de límites, pero límites negativos que constriñen, en primer lugar para mantenerse a sí, y en segundo lugar para resguardarse en sí respecto a lo que externo que no es. Para Trías en cambio, pensar la singularidad es precisamente para evitar este tipo de limitaciones. En el sentido de que singularidad es justamente el maximizar o potenciar “algo”, o el tema, en sus posibilidades sin que éste deje ser lo que en su “esencia” es. La singularidad como nos la presenta Trías nos invita a pensar en el

¹²⁷ Hegel, *La ciencia de la lógica*, Argentina, Ediciones Solar, 1976, p., 103.

ser que se recrea o varia en los posibles movimientos que vaya teniendo. Y no pensar en el singular como un paso previo que requiere, para poder afirmar algo sobre él, primero una negación o mediación que no es otro sino lo universal, justo porque el singular para Trías ya es inmediatamente universal.

Otra complicación o limitante que se puede derivar del principio de variación es la que presenta Alberto Constante, al pensar el principio de variación al hilo de otros conceptos como mismidad, identidad, etc.: “¿cómo puede lo idéntico fundar lo mismo, es decir, cómo es que la identidad del ser consigo mismo y con la nada y viceversa puede derivarse y/o fundamentarse lo que es ‘principio de variación’, ser y no ser, mismidad?”.¹²⁸ A lo que he de responder que, pese a que el mismo autor reconoce que mismidad no es lo mismo que identidad en Trías, pareciera que interpretara que la identidad es la que sostiene a la mismidad. Y ello es errado, puesto que las variaciones jamás son idénticas entre sí, dado que hablamos de un singular, y no de un individuo. Pero si pensamos que la identidad sostiene a la mismidad, entonces pasamos a hablar de la identidad como aquello que radica en lo individual; hablamos de una de una identidad o igualdad que no soporta la diferencia, una diferencia indiferente que se centra en el individuo. Ahí la importancia del concepto que Trías maneja de singular.

Ahora bien, a la luz de lo dicho, de la pregunta que he citado, pienso que la diferencia, en el cómo se entienda, es que se juega gran parte de lo que el principio de variación es y lo que nos propone, además de lo que se puede seguir de éste. Para lo cual queremos ahondar más en ello con algunos puntos muy importantes de lo que Heidegger pensó respecto a la diferencia, que en él

¹²⁸ Alberto Constante, *Martin Heidegger. En el camino del pensar*, México, UNAM, 2004, p., 104.

hablamos, pues, de diferencia ontológica. Espero que no se pierda de vista que lo que queremos sostener aquí es que la diferencia la traemos para pensar y observar cómo es que se nutre el principio de variación, aunque quizá me tenga que extender con Heidegger.

La diferencia ontológica es uno de los conceptos clave para entender la obra de Heidegger y lo que ella nos presenta. Este concepto lo encontramos de manera prefigurada en los primeros textos del joven Heidegger¹²⁹ al igual que en *Ser y tiempo*. Pero no será hasta *Los problemas fundamentales de la fenomenología* donde Heidegger expresamente hablará de él, dando cuenta de la importancia central que éste tiene para comprender mejor y en amplitud lo que se encuentra pensando, esto es, el ser. Dicho texto de 1927 está intrínsecamente relacionado con *Ser y tiempo* y cuando encontramos las referencias propias a la diferencia ontológica, éstas tendrán como referente último al Dasein.

Lo que podemos leer en sus líneas es parte de aquello conocido y expuesto por los manuales de filosofía, es decir, lo que generalmente se dice sobre la diferencia ontológica pero sin problematizar al seno de ella misma. Por supuesto, no es que la diferencia ontológica no sea compleja en sí misma o lo que en ella se está afirmando, sino que su exposición, incluso sin atender a lo que años más tarde Heidegger agregará,¹³⁰ será compleja más allá de su mera enunciación. Heidegger nos dice lo siguiente: “el ser y la diferencia de éste con el ente sólo pueden fijarse si llegamos a la comprensión del ser como tal. Pero captar la

¹²⁹ Para ello se puede consultar el texto de Adrián Escudero *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, específicamente el capítulo V, apartado “5. La premisa latente de la diferencia ontológica”. Así como el texto de Ángel Xolocotzi *Fenomenología de la vida fáctica*, el parágrafo 18 “La continuidad metódica y temática del camino filosófico de Heidegger”.

¹³⁰ En este caso nos referimos concretamente al texto *Identidad y diferencia* de 1957 el cual abordaremos más adelante.

comprensión del ser significa comprender previamente *el* ente a cuya constitución ontológica pertenece la comprensión del ser, comprender el Dasein”.¹³¹

Para explicar esto nos sería de ayuda retrotraernos hasta *Ser y tiempo* donde Heidegger desde el inicio nos señala que “el ‘ser’ no puede ser concebido como un ente”,¹³² al “ser” no se le puede aprehender atribuyéndole una entidad. Con lo cual queda claro, al menos metodológicamente hablando, que la forma de aproximación hacia el ser no es por la vía de la representación donde un sujeto entra en contacto con un objeto y por medio de categorías da cuenta de él. Además, por supuesto, de presentarse la afirmación preliminar de que no es lo mismo el ser que el ente, o bien, que el ser pueda ser reducido a la entidad. Como sabemos, este camino se ampliará y se irá ensanchando hasta llegar a hablarnos de un ente que tiene las cualidades con las que se puede salir del plano de la representación, para lograr una comprensión más originaria del ser.

En primer lugar, el que el ser no pueda ser concebido como un ente ni reducido a éste pone sobre la mesa que hay una diferencia entre el ser y el ente. En segundo lugar, se critica el esquema gnoseológico sujeto-objeto de la representación, donde la entidad depende del sujeto-ente que la conoce y reconoce. En tercer lugar, en la exposición se nos habla de un ente capaz de proceder de otra manera, un ente que en realidad “somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de *ser* que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*”.¹³³ Siendo así el Dasein el ente que irá

¹³¹ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000, p., 277.

¹³² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009, p., 24.

¹³³ *Ibíd.*, p., 28.

marcando la pauta en el preguntar ontológico, además de erigirse como la piedra angular en la que se apoyará la diferencia ontológica.

Claramente hemos reducido y simplificado estos elementos que aparecen en *Ser y tiempo*, pero no perdamos de vista de dónde partimos y sobre lo que ahora volvemos. Que lo dicho en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, la clara “toma de conciencia” y explicitación de Heidegger sobre la diferencia ontológica es ya, y desde inicio, una forma de comprender el ser. El punto álgido de esta comprensión radicará en el Dasein, donde habrá comprensión y con ello la fijación de la diferencia (ontológica) toda vez que se ha comprendido al Dasein, en específico su constitución ontológica.¹³⁴ Dicho en otras palabras, nos enfrentamos con esto a una circularidad tematizada por Heidegger en *Ser y tiempo* la cual es contundente para lo que aquí nos interesa respecto al Dasein, la diferencia ontológica y la manera de pensar el ser, a saber: se comprende lo que ya se ha pre-comprendido de alguna manera; el Dasein comprende al ente y así mismo en la medida que su constitución ontológica lo insta a ello, procediendo además con una comprensión que le “es anterior” y en la cual la diferencia ontológica toma su lugar.

Hasta aquí lo que podemos decir con lo apuntado es que la diferencia ontológica está en gran medida supeditada al Dasein. Podríamos afirmar que para que haya diferencia ontológica primero debería “haber Dasein”, que proyecta

¹³⁴ Recordemos algunos elementos constitutivos del Dasein. “Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud”. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009, p., 32. El Dasein es, pues, la apuesta por esta filosofía y por este proyecto, es la auténtica piedra angular que sostendrá esta filosofía; el Dasein es su posibilidad.

comprensión y por lo tanto diferencia entre lo que es el ser y lo que es el ente, más allá de que él abrece en sí mismo al ser. Pero aquí la cuestión no radica en qué sería primero o cuál sería el facilitador dentro de este movimiento, sino que por ser el Dasein comprensión y porque en éste se lleva a cabo la comprensión originaria de la que nos habla el filósofo alemán, en el Dasein afinca la diferencia ontológica. Prestemos atención a Heidegger: “la distinción entre el ser y el ente es *preontológica*, dicho de otro modo, aunque sin un concepto explícito de ser, *está ahí latente en la existencia del Dasein*. Como tal, la *diferencia* puede llegar a ser comprendida expresamente”.¹³⁵ De lo que se sigue que si hay comprensión de la diferencia ontológica, hay comprensión del ser.

Ahora bien, la diferencia ontológica tiene otra aparición en el texto *De la esencia del fundamento*, en el cual la encontramos en relación con la verdad ontológica y la verdad óptica, podemos leer:

conciernen ambas, de manera diferente en cada caso, a lo *ente en* su ser y al *ser de* lo ente. Ambas se pertenecen mutuamente de modo esencial, por razón de su participación en la *diferencia de ser y ente* (diferencia ontológica). La esencia de la verdad, que se desdobra necesariamente de tal modo en óptica y ontológica, en general sólo es posible cuando se abre esta diferencia.¹³⁶

De manera breve diremos lo siguiente. En esta referencia de Heidegger sí aparece una gradación donde la verdad ontológica, remarcada como verdad originaria, subyace a la verdad óptica. El lugar que toma la diferencia ontológica aquí es en razón de que la verdad, una vez desplegada, ya respecto a lo ente, ya respecto al ser de lo ente, participa en la diferencia ontológica. Dicho de otra manera, la función que ejerce la diferencia ontológica es que la verdad se reafirme o

¹³⁵ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000, p., 380.

¹³⁶ Martin Heidegger, “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007, pp., 117-118.

remarque en su esencia; de hecho se habla de “ese poder diferenciar”¹³⁷ que le es propio a la diferencia ontológica y en el cual se hace efectiva. Con cual podemos decir que esta concepción de diferencia de Heidegger se complejiza hasta este momento, dado que tiene no sólo una injerencia en la comprensión del ser, sino también la tiene de manera directa en el cómo (despliegue) de su verdad.

Sin embargo, Heidegger no dejará este concepto trabajado sólo bajo el contexto de los conceptos que hasta ahora he presentado, sino que complejizará más la cuestión tratando de ir al fondo de ella. Para ello hemos de abordar *Identidad y diferencia*, del que retomamos del “Prólogo” un guiño que nos da Heidegger: “la mutua pertenencia de *identidad y diferencia* se muestra en la presente publicación como aquello que hay que pensar”.¹³⁸

Desde el comienzo del texto se nos habla de una pertenencia entre la identidad y la diferencia, sin embargo, nosotros procederemos por ahora sólo sobre la diferencia, siguiendo con ello el hilo de lo que hasta ahora hemos dicho. Esta diferencia que queremos pensar sigue siendo la diferencia ontológica, sólo que hay que tener un elemento en claro, éste es, lo que Heidegger hará aquí con la diferencia adquiere una amplitud mayor que no depende en exclusivo del Dasein; se conforma y explica de la mano con el pensar, con la metafísica, con la ontología y con la onto-teología; es una diferencia aún entre el ser y el ente pero más intrincada en su presentación.

¹³⁷ *Ibíd.*, p., 118.

¹³⁸ Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1990, p., 57.

Si observamos el pensar en cuanto tal,¹³⁹ nos dirá Heidegger que es la diferencia en cuanto diferencia; además de buscar penetrar en la fuerza del pensar, se hace para dar con un impensado del que lo pensado obtiene su espacio esencial. Es decir, el pensar se alza como la diferencia, pero en gran medida para dar con esta diferencia hay que posar los ojos sobre lo que no ha sido pensado, o para ser más precisos con Heidegger, con lo *impensado*. De ahí que cuando se busque a este impensado se haga, sí en el pasado, mas con una matización muy importante: la vuelta al pasado en tanto se vaya sobre el modo del movimiento que ha tenido el pensar, y con ello fuera de lo que ha sido pensado. En palabras del filósofo alemán, el pensar es “lo no preguntado por nadie a lo largo de toda esa historia del pensar. Lo llamaremos, provisional e inevitablemente, con palabras del lenguaje y de la tradición. Hablamos de la *diferencia* entre el ser y lo ente”.¹⁴⁰

La metafísica¹⁴¹ será el derrotero por el que andará la diferencia en la historia de occidente. Mas llegados a este punto, podemos observar que ocurre un movimiento de “bidireccionalidad” entre la diferencia y el ser, el cual consiste en lo siguiente. La diferencia se hace visible cuando pensamos el ser en la diferencia con lo ente, o bien cuando pensamos al ente en la diferencia con el ser. Pero a su vez lo ente y el ser son descubiertos por medio de la diferencia. Es decir, con la

¹³⁹ Substrayéndonos a la problemática de éste, dado que no estamos aquí para trabajar el pensar sino la diferencia ontológica. Ahora hacemos mención a él, como lo haremos con otros conceptos, en tanto nos arrojen luz sobre lo que buscamos.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p., 113.

¹⁴¹ “La metafísica piensa lo ente en cuanto tal, es decir, en lo general. La metafísica piensa lo ente en cuanto tal, es decir, en su conjunto. La metafísica piensa el ser de lo ente, tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas”. Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1990, p., 127.

diferencia –que sigue siendo ontológica– no sólo se mantiene el ser en su estatuto ontológico y lo ente en su estatuto óntico, sino que además se afirma la posibilidad de que el ser se manifieste

aquí a la manera de un tránsito hacia lo ente. Pero no es que el ser abandone su lugar para ir a lo ente como si lo ente, que en principio se encontraba sin el ser, pudiera ser alcanzado primero por este último. El ser pasa, descubriendo, por encima y más allá de lo que llega en calidad de lo que se descubre por sí mismo gracias a esa sobrevenida.¹⁴²

Donde por descubrimiento hemos de entender el tránsito del ser a lo ente, pero más como una condición que requiere el ente para su “llegada”, puesto que el ser en su manifestación es ante todo descubridor por un movimiento de sobrevenida, como leemos en la cita. De este descubrimiento la injerencia directa sobre lo ente consta en su estar encubierto mientras es parte del descubrimiento, o sea, del ser. De manera que la diferencia se patentiza una vez más, pero ahora en calidad de resolución, la cual entiende Heidegger como “una rotación, ese girar del ser y lo ente, el uno alrededor del otro”.¹⁴³ A lo cual sólo queremos agregar un punto más, a saber, estar atentos a que en esta exposición de la diferencia subyace un constante tránsito, un movimiento que nos indica que el ser y su pensar no es estático, sino que requiere precisamente de la resolución de la diferencia para manifestarse.

Una vez hecha esta exposición de la diferencia para Heidegger, veamos la postura de Trías, por supuesto, respecto a la diferencia. Pero antes enfatizamos una cosa. Si hemos dedicado el primer capítulo a exponer la ontología y el segundo capítulo para exponer la topología, constituidas como un proyecto de filosofía del límite, fue precisamente para llegados a este punto, se entienda que el

¹⁴² *Ibíd.*, p., 139.

¹⁴³ *Ibíd.*, p., 149.

el principio de variación no se comprende en solitario; o no se comprende en su núcleo, mucho menos como aquí lo estoy contrastando con las posibilidades y limitaciones que tiene. Dicho en otras palabras, el principio de variación no es solitario, es desde una topología y una ontología que nos ofrece una manera de interpretar lo que nos aparece y también lo que no es oculto.

¿Cómo responde Trías a Heidegger en la interpretación que él hace de la diferencia? Heidegger como se ha visto concibe la diferencia como diferencia ontológica. Recordemos que Trías nos dice en la proposición topológica: lo mismo es lo mismo en su absoluto diferenciarse, o bien, la diferencia es diferencia es su absoluto ser lo mismo. ¿En dónde radica lo que Trías aduce para esta propuesta? Radica, como ya se habrá intuido, en la topología. Recordemos que la ontología concentrada en la proposición ontológica afirma que el ser es suceder y la existencia es suceso y éstos se hayan remitidos a un fundamento en falta. Eugenio Trías apuesta por dar un salto más allá de lo que la tradición había propuesto (incluidos Heidegger y Wittgenstein), y pensar el límite como límite. No es para menos lo que filósofo español propone como filosofía primera: topología trascendental radical.

¿Qué implica una topología trascendental radical? Concebir el fundamento, el espacio-luz, del ser como suceso; funda el ser desde el límite (desde luego, pensado éste radicalmente). De manera que la diferencia para Trías, a diferencia de Heidegger, no estriba en un diferenciar entre el ente y el ser, sino justo en asumir la diferencia –y también la mismidad– como efecto de la reflexividad o de la autoreflexividad que el límite en tanto que límite asume en el fundamento. Es decir, el límite en tanto que límite concibe “en sus entrañas” la diferencia y la

mismidad, de manera que en la proposición topológica no hace sino proyectar eso que ya es. Trías las concibe como algo más radical y fundamental, no es, pues, una diferencia ontológica sino una diferencia intrínseca.

Por lo que he llegado a concluir lo siguiente. Si bien la diferencia que piensa Trías es una diferencia arraigada en el fundamento y no como diferencia ontológica, hay una similitud en lo que se plantea que se puede deducir de lo dicho. (Sólo que con Heidegger estaríamos hablando específicamente del texto *Identidad y diferencia*). La similitud que encontramos estriba en esto: el pensar que refiere Heidegger se alza como diferencia, pero para dar con ello, hemos dicho más arriba que hay que poner los ojos sobre lo que no ha sido pensado o lo impensado, sobre la diferencia ontológica. Para Trías eso impensado que refiere Heidegger es donde este estriba la variación, en la diferencia y en la mismidad que datan en el fundamento. Dicho en otras palabras, esto no es sino una posibilidad patente del principio de variación en su fundamentación topológica-ontológica.

3.3 Principio de variación como principio hermenéutico-filosófico: *ser del límite que se recrea*

Llegados a este punto que será nuestro subapartado final, es momento de cerrar la exposición haciendo un recuento del principio de variación, para que se vean las posibles proyecciones de este principio; proyecciones que estriban en el concepto mismo de *verdad* que propone. Ahora haré explícito el concepto que ha sido nuestro elemento metodológico para seguir la exposición: en la espiral reflexiva conformada por el giro fenomenológico, el giro topológico y el giro filosófico, el

principio de variación está presente y en cada giro se juegan posibilidades en distintos ámbitos del pensar que nos arrojan una verdad.

En su núcleo la filosofía del límite nos propone como verdad la siguiente frase: *ser del límite que se recrea*. En esta frase se expresa lo que el ser es pero también lo que el límite constituye: el límite *como tal*; el límite en su condición de límite; *como límite*; el límite como lugar (privilegiado) de la verdad; el límite en su pura significación *topológica*.¹⁴⁴ Son las últimas dos designaciones las que nos interesan aquí, el límite como pura significación y sobre todo el límite como lugar privilegiado de la verdad, en tanto de éstas pueden derivarse interpretaciones propias y dignas de una hermenéutica filosófica.

La frase “ser del límite que se recrea” la podemos analizar de la siguiente manera: 1) *ser* del 2) *límite* que 3) *se recrea*. Tres momentos en los que se puede apreciar la “escalera” ontológica-topológica que nos lleva a una filosofía que piensa la verdad. En primer lugar se destaca el *ser*, el ser como verdad ontológica donde lo que se pone a prueba es: ser / nada; es decir, la proposición ontológica en su máxima expresión, el logro de insistir en el ser (a modo del *conatus* de Spinoza) o bien, el perderse en lo más oculto y velado para la razón, la nada. En segundo lugar, la verdad topológica, *el límite*, donde mismidad / diferencia (alteridad) constituyen todo posible alzado limítrofe, toda realidad parcelada en los cercos se distingue ante todo por las potencias de conjunción y disyunción, que justamente se representa por medio de la barra “/”.¹⁴⁵ En tercer lugar, aparece la

¹⁴⁴ Cfr., Eugenio Trías, *El hilo de la verdad, op., cit.*, p., 127.

¹⁴⁵ De hecho esta barra es el signo del límite, de manera que debe concebirse desde dentro de ella misma y no como un simple trazado lineal; es en otras palabras, el signo de un espacio habitable o de una franja susceptible de ser habitable: lo que al principio presentamos como *limes*.

verdad filosófica, *el recrearse*: unidad / multiplicidad, reposo / movimiento, en una palabra: la verdad sobre todo (digamos “todo” entendido como totalidad).

El límite se dice del ser, de sí y de todo. Se dice del ser a la vez que se dice de su contraparte la nada; se dice de sí mismo y de su propia alteridad; y se dice de todo, en tanto que el nexos “/” de mismidad y diferencia promueve un recrearse y un variarse. El límite aquí expresa sus mayores virtudes potenciales: al ser límite siempre de algo (=x) y en referencia a “algo más” (=x), en cada giro se expresa de distinto modo. Dicho en otras palabras: la incógnita (=x) en el giro ontológico se despeja en tanto el límite *lo* es del ser, por tanto necesariamente hablamos de la nada. En el giro topológico el límite *lo* es de *sí mismo*, albergando con ello en su interior pura autoreflexividad, y por tanto, hace referencia a su propia alteridad. Mientras que en el giro filosófico al ser de todo, tenemos puro recrearse y variarse, ¿pero en dónde?, la respuesta no puede ser otra sino en las formas de recepción de espacio y tiempo y en el despliegue de las siete categorías que se descubren con la razón fronteriza.

Conclusiones

Toda vez que he llegado hasta esta parte con el texto, resta presentar mis conclusiones de lo que he expuesto con anterioridad bajo una idea rectora: el principio de variación como un principio hermenéutico-filosófico derivado de la filosofía del límite. Esta ha sido la premisa con la que partimos en la investigación y llegados a este punto, me parece poder afirmar que el principio de variación se puede extrapolar más allá de la filosofía del límite hacia otras áreas. Es decir, puede ser tomado como una llave para abrir nuevos cerrojos en clave hermenéutica filosófica. No obstante, aquí no paso más allá de esta aseveración y tampoco hablaré de cómo, sino que apenas me limito a indicar que por medio del principio de variación puede haber una vía para hacer interpretación, para hacer hermenéutica filosófica.

Desde luego que esta es una mera presentación que tiene varias limitaciones para poder afirmar de forma tajante que el principio de variación es o puede ser un principio hermenéutico filosófico. O dicho en otras palabras, de la exposición que he hecho no se puede seguir sin escollo alguno tal afirmación. Digo esto no para caer en una contradicción, sino para hacer visibles las limitaciones con las que me he enfrentado en la investigación. ¿Pero por qué resulta esto? De entrada porque gran espacio del texto se ha dedicado a exponer esquemáticamente lo que la filosofía del límite es y cómo es que está conformada en su núcleo ontológico y topológico. Mas hacer tal exposición resultaba necesaria para que el principio de variación se comprendiera en la completud de lo que es y

de lo que implica: una recreación y la variación de un mismo Tema, la Idea filosófica.

Dicho lo anterior, en esta investigación que ahora concluye, lo que he presentado siguiendo la espiral reflexiva ha sido lo siguiente: en el primer capítulo el giro correspondiente a lo ontológico, en el segundo capítulo el giro correspondiente a lo topológico, y en el tercer capítulo el principio de variación. Siguiendo la secuencia de la espiral reflexiva para el tercer capítulo tendría que haber abordado el giro filosófico, pero no ha sido así porque justamente este giro es el que se ha de hacer filosóficamente con el principio de variación. Es decir, lo ontológico y lo topológico ya está constituido, pero lo filosófico es lo que se ha de estar haciendo, es lo que está en un constante devenir; de ahí que no se puede afirmar algo de una vez y para siempre; de ahí que la recreación y variación se tengan que hacer presentes en las posibles interpretaciones a realizar.

El principio de variación, como lo hemos enunciado más arriba, es ser siempre lo mismo, siempre diferente. La filosofía, desde la filosofía del límite, sí es ontología y topología, pero al haber espacio para el principio de variación hay espacio para la hermenéutica dado que en la recreación y la variación se urge una interpretación y una reinterpretación de lo que se ha planteado con anterioridad (en la tradición). Aquí es donde yo considero que está la riqueza hermenéutica filosófica de esta propuesta: *no pretende decir algo nuevo sobre algo desconocido, sino pretende desentrañar nuevos sentidos y nuevas significaciones sobre algo que ya se ha dicho antes.*

Con el principio de variación lo que se puede poner en práctica es una renovación de lo que ha planteado la tradición. La filosofía del límite aunque no

dedicó un espacio para pensar la hermenéutica como disciplina filosófica como sí lo hizo con otras, nos ha dejado varios guiños donde podemos encontrarla. Recordemos algo que señalamos más arriba del *limes*, Trías también incluye en su concepción de *limes* el carácter de umbral, puerta y acceso que éste tiene. Es decir, el *limes* cuenta desde sí mismo o es en sí mismo hermenéutico, su carácter es hermenéutico. Y donde yo encuentro que el carácter hermenéutico del *limes* se puede traducir hacia una práctica meramente de hermenéutica es justo en el principio de variación.

Haciendo un recuento de lo dicho, este principio penetra en lo ontológico, topológico y en lo filosófico, es decir, en el “espacio” que hay entre el ser y la nada, en el “espacio” que hay entre mismidad y alteridad y el “espacio” que hay entre la unidad y la multiplicidad. Más que ser en el “espacio o recoveco” que se abre entre ellos, es en la *verdad* que se juega en su conjugación, en su estar entrelazados. De manera que esta filosofía del límite nos propone como verdad la frase: ser del límite que se recrea, y que por tanto lleva en su seno el principio de variación, nos invita a un constante ejercicio filosófico que observe en la “esencia” de lo singular las posibilidades de variación de aquello que se piense.

Dicho en una palabra: lo que se recrea es el ser, y por tanto éste urge a que las interpretaciones que podamos hacer de él también se varíen. Lo que no implica un relativismo, sino encontrar o dar con las claves hermenéuticas que más se acerquen a él. Aquí es donde las explicaciones que he dado sobre el símbolo y la razón fronteriza deben cobrar relevancia, puesto que el principio de variación no otorgará en solitario nuevos sentidos. Para lo cual el apoyo que proporciona el

símbolo y la razón fronteriza, en tanto éstos se complementan, son fundamentales para poder abrir cerrojos de *sentido y significaciones* sobre algo ya pensado.

Para ir cerrando el texto, traeré una vez más la pregunta guía y conductora de esta investigación: ¿es posible tomar el principio de variación de la filosofía del límite como un principio hermenéutico-filosófico? Yo respondo afirmativamente, y esto ha de nutrirse de los tres capítulos que conforman este texto. El hecho de analizar lo ontológico y lo topológico con anterioridad al principio de variación, fue para encontrar en la concatenación que va de uno a otro, la fundación y fundamentación que hace Trías tanto de lo que nos es aprehensible como de lo que no lo es. El principio de variación donde cobra fuerza radica en derivar desde lo topológico hasta lo ontológico; es en el giro topológico donde toma una fundamentación respecto a lo que es. Es decir, la mismidad y la diferencia que le constituyen son, como ya se ha visto, las características mismas del fundamento que se tensan hasta la existencia y es en ésta última donde tiene mayor despliegue el principio de variación.

No obstante, resta hablar del giro filosófico, el que está más allá del ontológico y el topológico pero que a su vez los supone. Este giro es la filosofía misma, es el *locus* donde el principio de variación puede desplegar todas sus posibilidades tanto para el ser, como para su habitante. El ser del límite en el giro filosófico con la puesta en marcha del principio de variación alcanza las recreaciones que he venido enunciando. Es, pues, fundamental para este ser del límite que se recrea un principio acorde que responda a lo que éste es en su completud, desde el fundamento hasta la existencia.

De manera que el principio de variación con sus recreaciones vendría a apoyar los pilares de la filosofía del límite que son tanto la razón fronteriza como el símbolo. Y éstos, al acercarse a determinado singular podrían “dar luz” sobre las distintas caras de éste, sea cuando hablemos del fenómeno, el misterio o el habitante fronterizo. Luego, entonces, el principio de variación pasa a ser un principio hermenéutico-filosófico que encuentra lugar desde lo topológico (el fundamento) hasta lo ontológico (la existencia). El principio de variación es la llave para pensar una hermenéutica ontológica afincada en la filosofía del límite.

Bibliografía

Obras de Eugenio Trías

- Eugenio Trías, "Ciudad sobre ciudad (2001)" en *Creaciones filosóficas II*, 2009.
- , *Diccionario del espíritu*, Barcelona, Planeta, 1996.
- , *El árbol de la vida*, Barcelona, Destino, 2003.
- , *El hilo de la verdad*, Barcelona, Círculo de lectores / Galaxia de Gutenberg, 2014.
- , "Ética y condición humana (2001)", en *Creaciones filosóficas I*, Barcelona, Galaxia de Gutenberg / Círculo de lectores, 2009.
- , *Filosofía del futuro*, Barcelona, Destino, 1995.
- Eugenio Trías, "La aventura filosófica (1989)", *Creaciones filosóficas II*, Círculo de lectores / Galaxia de Gutenberg, 2009.
- , *La edad del espíritu*. Barcelona: DeBolsillo, 2006.
- , *La dispersión*, Madrid, Arena Libros, 2006.
- , "La razón fronteriza (1999)", en *Creaciones filosóficas II*, Barcelona, Círculo de lectores / Galaxia de Gutenberg, 2009.
- , *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991.
- , "Los límites del mundo (1985)", en *Creaciones filosóficas II*, Barcelona, Círculo de lectores / Galaxia de Gutenberg, 2009
- , "Pensar la religión (1997)", en *Creaciones filosóficas II*, Barcelona, Círculo de lectores / Galaxia de Gutenberg, 2009.

Obras sobre Eugenio Trías

- Carlos Alberto Girón Lozano, *La condición fronteriza. Esbozo de una antropología filosófica en la filosofía del límite*, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 2011.
- , *La filosofía del límite como filosofía de la cultura*. Morelia, UMSNH, 2007. Tesis de licenciatura.
- Crescenciano Grave, *La existencia y sus sombras*, México, Ediciones sin Nombre, 2012.
- Jacobo Muñoz (coord.), *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- Jorge Alemán y Sergio Larriera, *Filosofía del límite e inconsciente. Conversación con Eugenio Trías*, Madrid, Síntesis, 2004.
- Fernando Pérez-Borbujo, *La otra orilla de la belleza*, Barcelona, Herder, 2004.
- Paloma Valladares, *La Memoria y el limes. Entorno a la memoria y la historia en Eugenio Trías*. Morelia, UMSNH, 2008. Tesis de licenciatura.
- Román Fuentes, *La filosofía del límite como ontología ¿trágica?* Morelia, UMSNH, 2007. Tesis de licenciatura.

Bibliografía general

- Alberto Constante, *Martin Heidegger. En el camino del pensar*, México, UNAM, 2004.
- Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Alianza, 2010.
- Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, México, FCE, 2003.
- Fernando Pérez-Borbujo, *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, Barcelona, Herder, 2007.
- F. W. J. Schelling, *Filosofía de la revelación. I Introducción o fundamentación de la filosofía positiva*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1998.
- Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2012.
- Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Hegel, *La ciencia de la lógica*, Argentina, Ediciones Solar, 1976.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2009.
- Mario Teodoro Ramírez, “Filosofar en el límite (entrevista)”, *Devenires*, Morelia, México, N° 4, (julio 2001).
- Martin Heidegger, “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2007.
- Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, México, FCE, 1999.
- , *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- , *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000.
- , *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009.
- Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo Veintiuno, 2009.
- Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1998.