

SÍMBOLO Y RAZÓN.

LA UNIDAD ENTRE EL SER Y EL PENSAR EN LA FILOSOFÍA DE EUGENIO TRÍAS

ANTONI COMÍN OLIVERAS

1. *El camino de en medio*

En la historia de la filosofía, el siglo xx quedará ya para siempre como el tiempo del fin de la modernidad o, yendo más allá, como la época de la disolución de la metafísica, es decir, de un cierto modo de querer aprehender la realidad por medio de esta facultad que llamamos razón y que nos constituye como humanos. Seguramente, fue Heidegger quien intentó plantear de manera más radical los términos del problema. El pensamiento no puede captar el ser, nos dirá, porque cuando la metafísica pretende encontrar el fundamento del mundo lo único que consigue es ejercer una especie de violencia contra este fundamento, en su afán de objetivarlo.

Podemos tomar este diagnóstico heideggeriano como el punto de partida común a partir del cual se han ido edificando los distintos proyectos filosóficos que protagonizan el pensamiento europeo de nuestros días. Simplificando el panorama, podemos reconocer dos caminos opuestos, dos maneras, principalmente, de reaccionar ante el fracaso del intento moderno de conjugar razón y realidad. Por un lado, tenemos la «reconstrucción de la modernidad», esto es, la propuesta de Habermas, Apel y los filósofos de la razón comunicativa de rehacer la ilustración desde sus propios presupuestos, a saber: la convicción de que la razón conlleva, en sí misma, un proyecto de eman-

cipación. Para ellos, si la razón ilustrada ha fracasado es porque ha olvidado su naturaleza esencialmente dialógica; la razón monológica se ha convertido en una razón totalitaria. Pero atendiendo las investigaciones sobre filosofía del lenguaje que han poblado los siglos XIX y XX podemos realizar un particular giro lingüístico o giro pragmático, que según Habermas nos permiten recuperar el fundamento dialógico de la razón y, gracias a él, reencontrar su potencialidad emancipatoria y su capacidad para fundar una ética y una filosofía política universalistas. En cualquier caso, en la obra de estos autores, la razón —como si de una nueva modernidad se tratara— se basta y se sobra para construir desde sí misma su pretensión de conocer el mundo y realizar sus propósitos.

Por otro lado, está, en el camino opuesto, la «despedida de la modernidad», la obra de autores como Derrida o Vattimo, que quieren hacer fundamentalmente de notarios del fracaso moderno. El uno, deconstruyendo todo concepto, todo sistema, toda filosofía, en un viaje sin final que ponga siempre al descubierto las aporías en las que se sostiene toda pretensión de sentido. El otro, señalando la «debilidad» necesaria de todo pensamiento que no quiera caer en la violencia de la metafísica; y formulando un pensamiento débil que una vez subido al carro del nihilismo —de estirpe nietzscheana y heideggeriana, precisamente— acaba desembocando en un retorno a lo religioso —a una religión sin metafísica, esto es, sin violencia sacrificial—. Uno y otro corresponderían —no sin muchos peros— a esto que normalmente etiquetamos bajo el rótulo de filosofía posmoderna.

La obra teórica que Eugenio Trías ha ido desplegando a lo largo de su aventura filosófica se desarrolla en este mismo paisaje e intenta enfrentarse a estos mismos problemas. Sin embargo, el camino propuesto por él no se corresponde con ninguno de los anteriores. Su camino es, si acaso, el *camino de en medio*. Por afinidad generacional, geográfica y, en cierto sentido, incluso estilística, no sería extraño que alguien estuviera tentado de incluirlo en el grupo de los posmodernos, junto a Derrida y Vattimo. Sin embargo, nada más alejado de la realidad. Como ellos, Trías reconoce el fracaso de la razón moderna, y su incapacidad de fundamentar por sí sola un proyecto de aprehensión del ser, de conocimiento de la realidad y de su fundamento. Pero, a diferencia de ellos, no renuncia a encontrar un modo de alcanzar esta aprehensión y este conocimiento: un modo de

determinar qué es el ser, qué es la realidad y qué es la verdad y de integrar todas estas respuestas en un sistema filosófico —en el sentido fuerte o clásico de la expresión—, unitario y coherente.

Como los vindicadores de la Ilustración, Trías considera que la filosofía tiene que verse a sí misma como un proyecto de construcción —no sólo deconstrucción—, de una visión del mundo, y que la razón es quien desempeña el papel fundamental en este cometido. Pero, a diferencia de ellos, considera que la razón sólo consigue alcanzar este objetivo en la medida en que no pretenda hacerlo exclusivamente desde o en base a sí misma. La razón no se basta en absoluto para declarar qué sea la verdad, el ser y la realidad, ni para fundamentar la universalidad de un proyecto ético. La propia racionalidad inherente a la razón, vendrá a decirnos Trías, es la que obliga a la razón a ir «más allá de sí misma» o, dicho más a la manera del autor, a reconocer su propia limitación. Y sólo en la medida en que la razón es capaz de reconocer esta limitación se cumple a sí misma como razón, puesto que esta limitación es precisamente lo que la constituye como tal.

2. *Una genética de la Razón*

La razón fronteriza (1999) es el libro donde se expone de modo metódico y sistemático esta concepción de la razón con la que se intenta fundar un nuevo modo de pensar los temas de los cuales se ha ocupado la filosofía desde sus inicios: un nuevo modo ni moderno, ni posmoderno, en el sentido habitual del término.

De hecho, *La razón fronteriza* no es sino la culminación de una trilogía filosófica, que arrancó con *Lógica del límite*, y siguió con *La edad del espíritu* —quizás el texto más celebrado de Trías—, trilogía a lo largo de la cual fue desplegando, de modo progresivo, esta propuesta filosófica que él mismo ha definido como una ontología del límite. Sin embargo, este tercer texto, aun siendo el último, es la verdadera «piedra angular» de todo el conjunto —como no deja de señalar el propio autor—, puesto que en él se presenta esta ontología como tal ontología. Lo que en él se presenta es, por lo tanto, una teoría del conocimiento de la que esta ontología no es más que su consecuencia necesaria.

¿Cuál es esta teoría del conocimiento? Para explicarnos qué es la razón y cuál es su naturaleza Trías recurre a lo que podríamos llamar

una «genética de la razón», es decir, a una investigación sobre su origen. ¿Cuál es este origen? La razón y la experiencia filosófica que la acompaña —nos dirá recordando a Platón— es el fruto de un asombro. ¿Asombro ante qué? Asombro ante el hecho de que haya realidad, ante el hecho de que haya algo. Es decir, lo que asombra es la pura gratuidad de lo que existe, o, dicho con las palabras de Trías, el hecho de que «ese dato que se da no revela, en su puro darse o mostrarse, rastro alguno respecto a qué o quién sea eso que lo da o lo muestra». A eso que hay, y que aparece como puro dato positivo, lo llamará Trías la existencia.

Lo característico de la existencia es, pues, que es un dato empírico, previo a toda reflexión, «fuente de toda experiencia», del que parte la razón filosófica para levantar su edificio. Y eso es así por el hecho de que eso que existe existe como puro don, es decir, existe fuera de sus causas, como en una situación «de exilio y éxodo» respecto de su origen. La existencia produce asombro en tanto que, desde ella, no podemos conocer las causas y condiciones que la han producido. Todas las demás ideas filosóficas que desarrolla Trías a lo largo de su ensayo se irán deduciendo, como un torrente tranquilo, de esta constatación inicial: la pura positividad y la pura gratuidad de lo que hay. Podría decirse que las cuatrocientas páginas que siguen al capítulo inicial del libro donde se expone este «punto de partida» no son sino un despliegue de las consecuencias del mismo.

La primera de estas consecuencias parece ineludible: se trata de una refutación del idealismo —que ha presidido buena parte de la filosofía moderna—, según el cual en el principio está la razón, a la manera de Descartes, o según el cual la realidad es una consecuencia de la razón, que en su proceso de auto-reflexión se descubre a sí misma como causa suficiente de lo que hay, a la manera de Hegel. Esta refutación será una de las obsesiones —por así decirlo— que recorren el libro. La existencia no se infiere de la razón, sino que, antes al contrario, «la experiencia provoca y suscita el ejercicio y la actividad de la razón reflexionante». En efecto, si la razón parte del asombro y el asombro viene dado por el desconocimiento de las causas de la existencia, la razón no puede de ninguna manera ser la causa de esta existencia. Si la razón fuera la causa de lo que hay, no habría asombro y, en consecuencia, no habría razón.

La razón es, por lo tanto, fronteriza por naturaleza, en la medida en que hay para ella una frontera irrebasable: la frontera entre

ella y la existencia, que a su tiempo es consecuencia de la frontera entre la existencia y sus causas, y que en realidad no son sino una única y misma frontera. La razón sólo puede constituirse como tal en la medida en que se reconozca a sí misma como razón fronteriza, y cuando no lo hace atenta contra su propia racionalidad. No dice directamente Trías, pero se deduce de su discurso, que el fracaso de la razón moderna se debe al hecho de que no ha sabido reconocer su naturaleza fronteriza; por lo tanto, al no atender a las condiciones que requiere para constituirse como tal, ha acabado generando la clásica dialéctica de la Ilustración: la racionalidad se trocó en irracionalidad, y los proyectos emancipatorios se convirtieron en proyectos totalitarios.

Se trata, como decimos, de un primer correctivo respecto de la concepción cartesiana de una razón que se autorrevela desde sí misma, como autoevidencia absoluta, a partir de la cual se deduce luego la existencia y la realidad. Trías invierte el *cogito*: no «pienso, luego existo», sino «existo, luego —y por esto— pienso». Sin embargo, esta constatación inicial tiene, para el autor, muchas más consecuencias filosóficas o, dicho propiamente, ontológicas. La más importante de todas ellas es que el exilio —o gratuidad— de lo que hay supone la presencia de un límite entre lo que hay y sus causas. El límite se nos aparece, pues, como «la determinación intrínseca» de todo lo que existe, el límite está «incrustado en ello, inserto dentro suyo de manera irrevocable». El límite es «la necesidad» de lo que hay. Lo que existe en la medida en que es limitado, o en la medida en que existe siempre y necesariamente desde un límite. Todo remite al límite: el límite es la «determinación esencial» de la existencia. Más allá de él sólo hay «el enigma, el misterio».

El límite es lo que separa la existencia de sus causas, pero es lo que al mismo tiempo remite necesariamente esta existencia a sus causas ausentes. Es decir, el límite tiene una naturaleza dialéctica: al mismo tiempo que impide al mundo encontrar su fundamento, al mismo tiempo le impide quedarse encerrado en sí mismo. Por esto dirá Trías que la esencia del límite se caracteriza por una doble potencia: la potencia de disyunción —que separa lo que aparece de lo que no aparece, separa el ser de la nada— y la potencia de conjunción, que los une o los conjuga.

3. *Una misma y única pregunta*

Este límite constitutivo nos divide, pues, la realidad en lo que Trías llama tres «cercos»: el cerco del aparecer, que corresponde a lo que hay, lo que aparece, es decir, la existencia; el cerco de lo que queda «más allá del límite», de lo que no aparece, que él llama cerco hermético, cerrado a toda posibilidad de conocimiento por parte de la razón; y el tercer cerco, el cerco limítrofe, que pone en relación a los otros dos.

La postulación del cerco hermético como una referencia necesaria para que el límite pueda ser comprendido realmente como límite —su postulación como una referencia no estrictamente negativa, sino como una referencia positiva— es, confiesa explícitamente el autor, «lo más característico de mi aportación sobre el límite». De esta postulación positiva se desprenden los trazos más característicos de la ontología del límite. Veamos. La razón nos permite conocer el cerco del aparecer, pero le está impedido, por su misma naturaleza fronteriza, acceder al cerco hermético. La razón puede decirnos «qué» hay y «cómo» es eso que hay; pero no conoce las causas, es decir, no puede decirnos «por qué» hay lo que hay. El «porqué» de lo que hay es aquello que no puede ser dicho, aquello que queda siempre recluso en el campo del silencio.

Pues bien. Trías recupera en este punto la idea filosófica de símbolo —en base a la concepción kantiana del mismo— y nos señala que el símbolo es la manera que tiene el cerco hermético de hacerse presente —o de revelarse— en el cerco del aparecer. El símbolo es lo que nos permite hablar de aquello de lo que no se puede hablar —es, pues, lo que da una salida al silencio absoluto de Wittgenstein. Es lo que nos permite tener experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia, pero al precio de hacerlo de un modo «indirecto y analógico», como dice Kant.

El símbolo sería aquella palabra que tiene memoria del silencio —es decir, actúa como potencia conjuntiva, sin olvidar la presencia ineludible de la potencia disyuntiva—. Indirectamente, silenciosamente, por medio de una analogía que nunca se puede esclarecer del todo, el símbolo nos responde a la pregunta por el origen, por las causas, por el porqué de la existencia.

Si la razón, para alcanzar su racionalidad, nos remite al límite y el límite nos remite ineludiblemente al símbolo, la razón para consti-

tuirse a sí misma como razón requiere necesariamente conjugarse con el símbolo. Ésta es, posiblemente, la conclusión más sorprendente de la propuesta filosófica de Trías, pero es al mismo tiempo la más característica y, sobre todo, la más innegociable de todas. A «la conjugación o el acoplamiento entre razón fronteriza y símbolo» la llama Trías espíritu. Su ontología del límite no es otra cosa que una filosofía del espíritu, en tanto que entendamos éste como la unión de razón fronteriza y símbolo.

La religión y el arte son los dos modos de productividad simbólica que se han desarrollado a lo largo de la historia humana, o que existen en el mundo. Gracias a ellos estamos legitimados para pensar en el cerco hermético como en una referencia positiva; ambos nos dan noticia de lo que está más allá del límite, es decir, nos permiten tener relaciones con lo ausente. Pues bien, la filosofía como modo de indagación de la razón fronteriza, sólo puede desarrollarse, para Trías, en diálogo con el mundo del arte —tal y como el propio autor hizo en *Lógica del límite*— o con el mundo de la religión o de la revelación simbólica a través de las grandes religiones —tal y como hizo en *La edad del espíritu*—. La razón exige el concurso de las formas simbólicas para ser razón. Cuando la razón no dialoga con el mundo de lo religioso y de lo artístico, pierde su potencial de racionalidad.

Dicho de un modo un tanto extremo y simplificador, la ontología del límite viene a decirnos que no puede haber filosofía —o racionalidad— sin religión ni arte. De lo cual se desprende que la «filosofía de la religión» y la «del arte» deberían ocupar un lugar preeminente en toda filosofía. No por casualidad la pregunta que da origen a la filosofía es la pregunta que —desde Leibniz y hasta Heidegger— sabemos que es la pregunta religiosa por excelencia: «¿Por qué el ser y no más bien la nada?» o, como la recrea Trías, «¿Por qué existencia y no más bien nada?». A esta pregunta la llama el autor la *pregunta ontológica*, y en ella se verbaliza el asombro originario, el asombro de que haya algo. Que haya algo nos admira, y nos admira porque, no conociendo las causas de lo que existe, que algo exista produce verdadera admiración. Si tuviéramos el secreto del ser, el ser no sería asombroso; pero, no disponiendo de este secreto, el ser nos asombra.

Si esta pregunta que origina la experiencia filosófica es la misma pregunta de la que parte la contemplación religiosa del mundo —o su percepción artística—, entonces podemos decir que el acontecimiento racional es al mismo tiempo un acontecimiento religioso —o estético—.

co— y viceversa. No puede haber experiencia del mundo —del cerco del aparecer— sin referencia al más allá —al cerco hermético—, ni puede haber referencia al cerco hermético sin experiencia del mundo. La experiencia racional y la religiosa se fundan en un mismo acontecimiento: son, en realidad, un solo y mismo acontecimiento, pero que se despliega en dos actitudes opuestas: la del conocimiento científico, que parte de la razón (fronteriza); y la actitud de la religación con el misterio, es decir, el «conocimiento» místico, que se manifiesta por medio del símbolo, ya sea en sus formas artísticas o cultuales (religiosas). Ciencia y mística son cosas distintas —esto es importante señalarlo—, pero que van de la mano. No puede haber conocimiento científico sin revelación religiosa, ni revelación sin conocimiento científico.

4. *La realidad como acontecimiento espiritual*

Si para hablar de la unión de razón y símbolo Trías utiliza el término espíritu, habrá que decir entonces que la realidad es un acontecimiento espiritual, que sólo se puede concebir de forma verdadera desde el límite, que une y escinde al mismo tiempo las dos caras —la que aparece y la que no aparece— de este acontecimiento.

Si antes quedó clara la diferencia respecto del origen de la modernidad, Descartes, ahora comprendemos los correctivos que introduce la ontología del límite respecto de otros dos hitos de la filosofía moderna: Kant y Hegel. Para Kant, el mundo nouménico sólo era una referencia negativa —sin valor ontológico, sino meramente epistemológico— y sólo en la ética podía ser objeto de una postulación filosófica —la célebre «fe racional» que tiene por contenido los tres postulados de la razón práctica—. En cambio, para Trías el cerco hermético no es objeto de una mera postulación racional, sino que se revela por medio del símbolo, ya tome éste formas religiosas o artísticas.

Dicho abruptamente, la filosofía kantiana no deja espacio alguno para la religión, tal y como ella se da en el mundo real, y ofrece a cambio una sustitución «filosófica» de la religión, o una religión filosófica. Trías, en cambio, reconoce a la religión en tanto que tal un estatuto propio —necesario para la propia constitución de la misma racionalidad—. Lo único que exigirá Trías es que esta religión sea una religión «ilustrada» —o una religión del espíritu, en sus propias palabras—, es decir, que haya pasado el tamiz de la racionalidad, para

que la religación simbólica no sea una forma de magia, fundamentalismo o superstición, sino de verdadero «conocimiento» místico.

Respecto de Hegel, la diferencia es todavía más evidente: en ambas obras la realidad es descrita como un acontecimiento espiritual, pero en la ontología del límite lo espiritual no se identifica con lo racional, sin más, cosa que sí sucede en la dialéctica hegeliana. Para el alemán, lo real es racional y lo racional es real. Bien es verdad que Hegel nos dice que la razón se convierte en espíritu en la medida en que ha sido mediada por el mundo real, pero, en virtud de una automediación, la razón hegeliana se descubre a sí misma como causa de este mundo. Para Trías, en cambio, la realidad es espiritual justamente por el hecho de no ser sólo racional: la realidad no se reduce a lo racional, sino a lo racional y lo que queda más allá de la razón, que por esto mismo es fronteriza, por el hecho de dejar algo —un suplemento que se revela a través del símbolo— fuera de sí.

Parece, pues, que la ontología del límite, con lo visto hasta aquí, ya está en condiciones de empezar a responder algunas de las cuestiones que se había propuesto el autor como metas de esta teoría del conocimiento que es *La razón fronteriza*. ¿Qué es la realidad? La realidad es la unidad entre los tres cercos —cerco del aparecer, cerco hermético y cerco fronterizo—, unión que sólo puede entenderse correctamente si partimos de la diferencia irreconciliable entre ellos. ¿Qué es la verdad? Podemos decirlo de dos maneras —dos maneras de decir lo mismo—. Por un lado, la verdad es la correcta mediación simbólica de la razón, o la mediación racional del símbolo. En este sentido, la verdad sería la aprehensión de la realidad como acontecimiento espiritual. Por el otro lado, la verdad es un triple equilibrio: equilibrio entre razón y sinrazón (o silencio); entre existencia y nada (o cerco hermético); y entre razón (mediada por la sinrazón) y existencia (mediada por el cerco hermético).

Hagamos una única precisión a esta segunda definición: el símbolo es aquello que arranca sentido al reino del sinsentido, al mundo del silencio, es decir, es aquello que permite que la relación con la nada sea una relación mística, y no una relación de locura. Por esto, el triple equilibrio es, por así decirlo, un equilibrio espiritual.

El corolario de estas dos respuestas es fácil de establecer: la realidad sólo se puede conocer de manera verdadera en la medida en que sea reconocida como un acontecimiento espiritual, el cual, según hemos dicho, sólo puede ser concebido desde el límite. Esto nos remi-

te a la conclusión final de toda la propuesta filosófica de Trías: lo que es sólo se puede pensar correctamente si se piensa como límite. La idea de límite nos permite pensar el ser como aquello que une y escinde el ser del no ser. Es decir, la idea de límite, nos dirá Trías, nos permite respondernos la pregunta última y definitiva de toda filosofía: ¿qué es el ser? El ser, responde, es ser del límite. Y esta respuesta puede entenderse en un doble sentido: el límite es el ser de todo lo que es; y el ser, aquello por lo que se ha preguntado la filosofía desde sus orígenes, el ser en tanto que ser, es el límite.

Ahora ya sabemos por qué la propuesta —o proposición— filosófica de Trías se llama ontología del límite. Porque en ella se erige el concepto de límite como el concepto desde el que comprender el ser. El límite funda la razón, funda la existencia y funda la relación entre ambas. Por esto, el ser es el límite. Esta conclusión ontológica es la que podría permitirnos recuperar la unidad perdida entre el ser y el pensar, que, según vimos, ha marcado todo nuestro siglo xx. Si el ser es concebido como ser del límite y la razón como razón fronteriza, entonces quizá ya podemos volver a pensar que la razón sí puede captar el ser. Y puede hacerlo sin riesgo de ejercer ninguna violencia objetivadora contra él, porque la razón fronteriza reivindica su capacidad para captar el ser sólo y en tanto que lo capta de forma precaria o incompleta. Podemos acceder al fundamento del mundo en la medida en que reconocemos que para ello es necesario el concurso de un suplemento simbólico que completa la precariedad de la razón —tal y como corresponde a la potencia conjuntiva del límite—, pero que la completa sólo de forma «indirecta y analógica», como memoria del silencio, es decir, sin olvidar la potencia disyuntiva.

5. Las siete categorías del ser del límite

Para una completa comprensión de la ontología del límite habría que citar aquí muchos otros conceptos, imprescindibles, sin lugar a dudas, pero para cuyo mínimo despliegue no disponemos en esta ocasión de espacio suficiente. Habría que hablar del triángulo ontológico, que es una síntesis geométrica de todo el sistema, con el ser del límite en su cúspide, y la razón fronteriza y el suplemento simbólico en sus vértices opuestos.

370 Habría que hablar, sobre todo, de la doctrina de las siete categorías, que el propio autor define como «el almacén y la columna viva» de la ontología del límite y su «personal aportación al campo de juego de las ideas filosóficas». Una categoría es aquello que puede decirse del ser. Por lo tanto, la doctrina de las categorías es la sistematización lógica de todo lo que hemos visto hasta ahora: el asombro, la experiencia, el cerco hermético, el límite y el espíritu. Por esto, dirá Trías que la doctrina de las categorías es el *ars magna* de su filosofía, en tanto que en ella esta ontología del límite alcanza su consistencia crítica —en el sentido kantiano del término—, y por lo tanto su madurez. La primera de las categorías, la matriz, corresponde al cerco hermético, de donde se desprende la existencia o mundo, la segunda de las categorías, que está separada de la primera por un límite, que las cita, al mismo tiempo que las separa.

380 De esta cita —es decir, de este reconocimiento de la ausencia del fundamento— se desprende el sentido del mundo, o *logos*, la cuarta de las categorías. Pero este significado del mundo, en tanto que se ha producido gracias al reconocimiento de la ausencia del fundamento, exige ser interpretado, lo que da lugar a la quinta categoría, la de las claves hermenéuticas (o razón). Y el resultado de esta interpretación es una remisión de esta interpretación al fondo místico, donde se aloja el sentido último de aquel *logos* del mundo, fondo místico que se revela por medio del símbolo y que corresponde a la sexta categoría. La séptima y última categoría sería ya propiamente el espíritu (unión de razón y símbolo) o ser del límite, que es la que sustenta, resume y despliega a un tiempo todas las categorías anteriores, pues es desde este ser del límite desde donde se produce el acontecimiento espiritual —o realidad—, que es lo que se categoriza por medio de las categorías. Categorías que se desprenden unas de otras con una lógica férrea, determinada por la naturaleza misma del ser del límite. (De aquí que sean, como señala Trías, categorías onto-lógicas).

390 Y habría que hablar todavía del espacio-luz, que es la versión «topológica» del espíritu o del ser del límite. El espacio-luz es el refulgor desde el cual el ser del límite se da como don. Citemos al propio autor para señalar, ni que sea de modo fugaz, este concepto donde se pone de manifiesto la estricta fusión entre metafísica, poesía y mística que alienta el pensamiento filosófico de Trías: «En el espacio-luz resplandece, como brillo, ese ser del límite que se da en ese espacio iluminado a modo de donación o don». El espacio-luz sería, así, «el

fundamento que promueve el ser del límite»; sería «una luz que abre espacio a través de su propia refulgencia y que inviste la realidad e inteligencia con ese ser, ser del límite, confiriendo a ambas la misma condición limítrofe.»

Con esta idea del espacio-luz se puede entender mejor qué quiere decir Trías cuando se refiere a la autorreflexividad del límite. «En el límite —dice el autor— mismidad y diferencia se unen y distinguen en una autorreflexividad espontánea e inmediata. En tanto que mismidad es el límite “idéntico” a sí mismo; en tanto que distinción es siempre “diferente” de sí mismo en su puro ser él mismo. [...] El límite es, a la vez, potencia disyuntiva y conjuntiva (y/o). Lo es a la vez y en el mismo sentido.» Por el hecho de ser diferencia, el límite distingue entre la existencia y la nada, entre razón y realidad, entre sentido y sinsentido; pero en tanto que mismidad, a todos inviste de su misma naturaleza limítrofe y hace que todos se remitan unos a otros, en un precario equilibrio espiritual. Por esto todo lo que es tiene que ser pensado desde el espíritu, o desde el ser del límite, pues la realidad sólo se puede comprender desde ahí: desde el espacio-luz, que es el lugar donde se aloja el ser del límite. «El espacio-luz es el límite concebido en su más pura y diamantina transparencia.» Por esto, para Trías, el límite tiene que ser pensado necesariamente como ser; y el ser tiene que ser pensado necesariamente como límite.

6. *Escatología y anticipación*

Sucede, sin embargo, que por su propia naturaleza el espíritu nos remite a un futuro escatológico. Sabemos que, por su misma naturaleza, el espíritu tiene su punto de fuga hacia el cerco hermético, punto de fuga que viene representado por el símbolo. Pues bien, el límite es en realidad un horizonte, o «el punto asintótico de encuentro de la razón fronteriza y del acontecer simbólico». La revelación del cerco hermético en el cerco del aparecer no es sino la anticipación de una experiencia futura, que permanece siempre como experiencia futura —puesto que en realidad es inaccesible—. Para que el espíritu sea espíritu hace falta, pues, que el futuro se anticipe en el presente. Pero este futuro que «se hace presente» en el presente no puede ser concebido como el «después del presente» que se adelanta —puesto que esto no sería nada más que una anticipación del pre-

sente, pero no una anticipación del futuro—. El futuro que «se hace presente» en el presente —en el cerco del aparecer— es un futuro que permanece siempre como futuro, «que no puede ser sino futuro», como señala Trías. A este futuro que permanece inaccesible en su revelación lo llama Trías futuro escatológico o futuro absoluto; y el símbolo es lo que preserva el carácter escatológico de este futuro. Por esto, dirá el autor, la verdad que se revela en el espacio-luz tiene su nido en el «árbol Futuro», utilizando la expresión de Nietzsche. O, dicho de otra manera, la experiencia espiritual —que conjuga razón y símbolo— es por su propia naturaleza una experiencia de anticipación: de anticipación de un futuro que permanece como tal. El espíritu es aquello que se anticipa a sí mismo, es decir, que al mismo tiempo que se presenta se escapa, remitiendo a un futuro nunca disponible.

En este futuro escatológico se revela la naturaleza limítrofe del tiempo. El tiempo se conforma de tres éxtasis que, atendiendo a la doble potencia disyuntiva y conjuntiva del límite, permanecen unidos, remitidos cada uno de ellos, al mismo tiempo que mantienen su diferencia. Así, está el presente, que corresponde al cerco de lo que aparece; está el pasado absoluto o inmemorial, que correspondería al cerco hermético, puesto que en él está el secreto del origen de la existencia; y en último lugar está el futuro absoluto o escatológico, que correspondería al cerco limítrofe. El presente en el que discurre la existencia tiene su pasado y su futuro, su antes y su después. Pero el pasado inmemorial es, en virtud de la potencia disyuntiva, pasado que permanece siempre como pasado, que no ha sido nunca presente. Por esto es un «pasado absoluto». Una cosa es el «pasado del presente» que han conocido nuestros antepasados, y otra el pasado inmemorial, del que acaso sólo pueden hablarnos los poetas.

De la misma manera, el futuro escatológico permanece, en virtud de la disyunción, siempre como futuro, y por esto es «futuro absoluto». Una cosa es el «futuro del presente», que conocerán nuestros sucesores, y otra es el futuro escatológico, del que sólo pueden hablarnos los profetas —que son precisamente aquellos que hablan inspirados por el vendaval del espíritu, que adviene desde este futuro escatológico—. Nuestra experiencia habitual del tiempo, si la consideramos desde la ontología del límite, es una experiencia fundada en estos tres éxtasis: pasado presente y futuro, todos ellos absolutos. De hecho, para Trías, es imposible comprender el presente, que es el

tiempo en el que en principio estamos situados, sin esta doble remisión a lo inmemorial y a lo escatológico, de la misma manera que no se puede comprender el cerco del aparecer sin su remisión al cerco hermético y al cerco limítrofe.

Parecería, pues, que hay una estricta correspondencia entre el triángulo ontológico y estos tres éxtasis temporales: el presente —con su futuro y su pasado— correspondería a la razón fronteriza; el pasado inmemorial correspondería al símbolo, que nos trae noticia del origen; y el futuro escatológico correspondería al espíritu, en tanto que unión nunca consumada entre razón y símbolo. Sin embargo el autor no señala en ninguna ocasión esta correspondencia estricta entre la teoría epistemológica de su ontología y la teoría del tiempo de esta misma ontología.

7. *El símbolo como apertura a la libertad*

En cualquier caso, la realidad sólo se puede comprender si se atiende a esta dimensión escatológica del espíritu —en la medida en que, como ya hemos señalado, la realidad es «un acontecimiento espiritual»—. Y esta constatación tiene consecuencias fundamentales sobre todo en lo que a la ética se refiere. En primer lugar, porque lo que hace del hombre un ser libre es precisamente su condición espiritual: «Lo propio del espíritu es la libertad. Y ésta exige la asunción *tota simul* de la racionalidad fronteriza y de la plena capacitación creadora y recreadora de aconteceres simbólicos». Es decir, el hombre es un ser «fronterizo» que es libre en la medida en que es capaz de «alzarse al límite», como señala Trías una y otra vez, esto es, en la medida en que es capaz de asumir su condición de fronterizo, es decir, de ser lo que es. Y cuando el hombre se alza al límite se encuentra en la necesidad de conjugar su racionalidad con las formas simbólicas que se revelan desde el cerco hermético.

Si el límite fuera sólo límite del mundo, y por lo tanto sólo pudiéramos contar con la razón para conocer la realidad —si la razón no fuera fronteriza, en suma—, entonces el hombre estaría encadenado irremisiblemente al reino de la necesidad. Pero en su alzado al límite el fronterizo descubre la remisión al otro cerco, por medio de la revelación de lo simbólico. Por eso «la experiencia simbólica es capaz de abrir el cerrojo del límite, o de concebir éste no sólo como ca-

dena de necesidad sino como genuino espacio de libertad». Es el símbolo, pues, el que funda la libertad humana. Pero como el símbolo, en tanto que se revela en el cerco del aparecer, necesita de la mediación de la razón fronteriza para su propia significatividad, y este símbolo mediado es justamente el espíritu, mejor será decir que lo que funda la libertad es el espíritu.

Es fácil darse cuenta de la distancia que guarda la ética del límite respecto de una ética como la kantiana, que aun siendo su principal inspiradora, sigue estando dentro de los parámetros de la razón moderna. Para Kant, como es bien sabido, la libertad se funda única y exclusivamente en la razón. La razón en su uso práctico equivale, biunívocamente, a libertad. En cambio, en esta ética del límite —o del espíritu— la libertad sólo la funda una razón fronteriza capaz de mediar con lo simbólico —es decir, con lo religioso o místico, y con lo artístico—. Con esta diferencia en el campo de la ética se aclara un poco más la diferencia respecto del sistema kantiano señalada anteriormente, referente al campo del conocimiento.

Sin embargo, no es respecto de Kant la diferencia más llamativa que nos muestra la ética fronteriza o limítrofe. La libertad entendida como espíritu, y la experiencia espiritual entendida como anticipación de un futuro escatológico permiten a Trías determinar de una manera muy precisa la diferencia entre su ética y la ética de Heidegger, lo cual quiere decir la diferencia entre su ontología y la ontología heideggeriana. La solución que aporta Heidegger a su diagnóstico sobre la ruptura de la unión del ser y el pensar consiste en una fenomenología del sujeto humano como aquél a través de quien el Ser se manifiesta. Y la conclusión de este análisis fenomenológico es que la del hombre es una existencia determinada por la libertad, es decir, indeterminada, y que el horizonte final de esta libertad es la muerte. El hombre es, dirá Heidegger, básicamente aquel ser que es capaz de anticipar su propia muerte.

La voluntad de Heidegger es salvar al Ser de la objetivización a la que lo somete la filosofía moderna por el hecho de ser una filosofía centrada en el sujeto. El alemán quiere no una filosofía que parta del sujeto, sino que parta del ser mismo; se trata, dirá, de pensar el sujeto a partir del Ser, en tanto que lugar privilegiado de manifestación del Ser (o Ser-ahí), en vez de pensar el Ser desde el sujeto tal y como hace la modernidad. Sin embargo, diríase que lo que acaba consiguiendo Heidegger es una nueva y quizá más fuerte subjetivización

del sujeto que queda más centrado en sí mismo que nunca en virtud del narcisismo existencialista que todo lo remite a la «muerte propia». Un narcisismo al cual el Ser quedaría totalmente sometido. En este sentido, el nihilismo existencialista sería el fin de la modernidad, pero no porque la supere, sino porque la culmina, y Heidegger sería el último de los modernos.

Si lo interpretamos bien, una de las intenciones más claras —aunque no por ello más explícita— de Trías desde el principio del texto de *La razón fronteriza* parece ser romper con estas aporías existencialistas que, a nuestro entender, no serían sino la forma más sutil de repetir una vez más la dialéctica de la modernidad consistente en que una teoría filosófica acabe por contradecir su propio propósito. Con su apertura a lo simbólico, la ontología de Trías parece estar a buen recaudo de todas estas dialécticas. Para él la libertad, como en Heidegger, se funda o se cifra en la capacidad para anticipar el futuro, pero este futuro no es el «futuro del presente», es decir, la muerte, como sería el caso de Heidegger. Ciertamente, en el futuro del presente sólo nos espera la muerte. Pero la libertad de la ética de Trías se funda en el «futuro escatológico», del que tenemos noticia gracias a la naturaleza espiritual de la realidad.

«La remisión a esa “edad del espíritu” —escribe Trías— transmuta, como horizonte existencial, la pura condición mortal del existente al presentarle, como puro futuro que nunca puede llegar a ser presente, eso que desborda y sobresale respecto a su propia condición de pura finitud.» La edad del espíritu es, para Trías, la apertura de la existencia —y, por lo tanto, del presente— al futuro escatológico. Si en virtud del éxtasis temporal del presente el ser del límite tenía que ser comprendido como «lo que es» (el mundo); y en virtud del éxtasis temporal del pasado inmemorial el ser del límite aparece como «lo que era», o la potencia del ser (la matriz), antes de ser el ser que es ahora en acto; en virtud del éxtasis temporal del futuro, el ser aparece como «lo que será» (el espíritu), un horizonte que viene a ser el acto respecto del cual el ser actual será siempre potencia.

En virtud de la edad del espíritu, el horizonte existencial humano no acaba cerrado en su propia muerte, sino que queda remitido a un horizonte escatológico que abarca a toda la realidad, es decir, universal. Y es en este horizonte escatológico universal —en el árbol Futuro— que se anticipa por medio de la experiencia espiritual donde el hombre funda su libertad.

8. La «razón fronteriza» como «edad del espíritu»

Si la *Lógica del límite* era una teoría de las artes en la que las intuiciones centrales de la ontología del límite ya estaban presentes, *La edad del espíritu* fue una aplicación a la puesta en práctica de esta teoría del conocimiento, en este caso al campo de la filosofía de la historia. Pero no es hasta *La razón fronteriza* que esta teoría del conocimiento es ya explicitada como tal. En este sentido, podemos decir que la razón fronteriza está situada, al mismo tiempo, antes y después que la obra anterior. «Antes» porque, de hecho, para la correcta comprensión de *La edad del espíritu* es necesario haber asimilado previamente la teoría del conocimiento de *La razón fronteriza* y sus categorías. Puesto que aquella obra no es sino una versión aplicada de las mismas, esto es, la narración del despliegue histórico de estas categorías.

«Después» porque, de hecho, «la razón fronteriza» empieza en el preciso momento —desde el punto de vista histórico— en que acaba el libro anterior. *La edad del espíritu* acaba precisamente con la llegada de «la edad del espíritu», de la cual en el libro no se hace una exposición explícita, en parte para dejar bien patente su naturaleza, que es la remisión escatológica; y en parte porque la obra trata sólo de explicar la génesis histórica de la misma. Y la génesis histórica de «la edad del espíritu», tal y como explica de manera brillante el libro, consta de dos grandes etapas o ciclos, cada una de ellas constituida por siete eones o épocas, cada una de las cuales corresponde a una de las categorías: una primera etapa en la que la realidad se manifiesta sólo como acontecimiento simbólico, negligiendo su necesaria mediación racional y una segunda etapa en la que la razón emerge ya como potencia —como facultad humana— distinta de la revelación simbólica, pero durante la cual la realidad se manifiesta sólo como acontecimiento racional. Por esto, esta segunda etapa, que es la modernidad, será denominada por Trías también como «el tiempo de la gran ocultación», esto es, la ocultación del sustrato simbólico del que necesariamente procede la razón (visto históricamente) o al que necesariamente remite (visto epistemológicamente).

Fijémonos en la cuarta categoría de cada uno de los ciclos para entender bien esta cuestión. Esta categoría es el *logos* que se revela. En el primer ciclo esta revelación se refiere al significado del más allá, del cerco hermético: se trata de una revelación eminentemente religiosa.

En el segundo ciclo, esta revelación se refiere al logos del mundo, es fundamentalmente una revelación científica —una autorrevelación de la razón desde sí misma—, que nos permite comprender el significado del mundo. ¿Qué es el *logos* en realidad? ¿Revelación del más allá o descubrimiento de los secretos de la naturaleza? La respuesta, evidentemente, es: ambas cosas. Pero no será hasta la llegada de la edad del espíritu que la revelación puede ser concebida como una revelación simultáneamente religiosa y científica, o por seguir con la terminología empleada hasta ahora, una revelación a la vez racional y simbólica. Porque para entender que el significado del mundo remite al significado del más allá, sin que este significado simbólico absorba la autonomía del significado mundano, es preciso tener capacidad para insertar la realidad en un marco escatológico, que supone un futuro donde ambos significados consumarán su unión, unión que por ahora sólo puede anticiparse de manera siempre inacabada.

La edad del espíritu supone, pues, el reencuentro de razón y símbolo, y es una etapa no polarizada sólo por el presente —con su futuro y su pasado—, como sucedió en la modernidad; ni polarizada sólo por el pasado inmemorial, como sucedió durante la edad simbólica o pre-moderna; sino polarizada por un futuro escatológico, que por su propia naturaleza no negligente ni el pasado inmemorial ni el presente histórico. Descrito en un solo trazo todo este gran trayecto histórico, podría decirse que, de la misma manera que la razón es el fruto de una espiritualización del símbolo, a su tiempo, el espíritu —es decir, la recuperación de lo simbólico desde la razón— es una espiritualización de la razón. El símbolo se recupera en el espíritu pero no de manera inmediata, sino mediado por la razón, que ya ha comprendido su naturaleza fronteriza.

La razón es fruto de una espiritualización del símbolo porque es la consecuencia del hecho de considerar que el cerco hermético, trascendente, no puede ser comprendido si no es en virtud de su relación con el cerco inmanente del aparecer —pensemos en la figura de San Francisco de Asís, que es el personaje que en *La edad del espíritu* protagoniza el tránsito de la etapa simbólica a la etapa racional—. Esta dialéctica de inmanencia/trascendencia describe la consumación espiritual del ciclo simbólico. San Francisco desarrolla una mística amorosa de la humanidad de Dios, centrada en la figura de Jesús. Esta mística es, al mismo tiempo, la última categoría (espíritu) del ciclo simbólico y la primera categoría (matriz) del ciclo racional, según

se explica en *La edad del espíritu*. Porque la consecuencia de esta mística será considerar que el sentido (el *logos*) del «más allá» no es otro, en realidad, que el sentido (el *logos*) del «más acá»; y con ello da lugar al inicio del ciclo racional.

A su tiempo, el ciclo espiritual o edad del espíritu es el tercer ciclo que empieza cuando acaba el ciclo racional. Lo llamamos ciclo espiritual porque en él la razón se ha reconocido ya a sí misma como razón fronteriza, y exige el concurso del símbolo —ya recuperado en su verdadera legitimidad— para cumplir su propia racionalidad. En esta edad, la razón está legitimada para decir «qué» y «cómo» es el mundo; mientras que el símbolo está legitimado para decir sin acabar de decir —sólo por analogía e indirectamente— «por qué» el mundo es. La razón fronteriza empieza, pues, cuando el ciclo racional acaba, es decir, cuando termina la modernidad.

La edad del espíritu es, en suma, una interpretación de la historia hecha a partir del momento en que la realidad ha sido comprendida como acontecimiento espiritual; pero, a su tiempo, esta comprensión espiritual de la realidad ha sido posible merced a esta historia previa. Es una interpretación de la historia hecha a partir de las categorías de la razón fronteriza, aun cuando estas categorías no son sino el fruto de esta historia. Todo lo cual nos alecciona elocuentemente sobre una evidencia: que sólo se puede categorizar correctamente el pasado en función de las categorías del presente, que son la consecuencia y la culminación de este pasado. Lo que quiere decirse con todo esto es que *La razón fronteriza* y *La edad del espíritu* son dos libros que forman una unidad, que se iluminan el uno al otro y que se requieren mutuamente para su completa comprensión.

Final: la necesidad actual de la filosofía

La visión de la filosofía que quiere transmitirnos Eugenio Trías en esta trilogía, y especialmente en sus dos últimas partes, *La edad del espíritu* y *La razón fronteriza*, es la de un edificio sistemático que ha sido capaz de responder a los retos culturales de su época, pero sin que ello le impida pensar los grandes problemas filosóficos de todos los tiempos. Por *La razón fronteriza* van desfilando todas las preguntas: ¿qué es el ser?, ¿qué es la realidad?, ¿qué es la verdad?, ¿qué es la razón?, ¿qué es conocimiento?, ¿qué es el tiempo?, ¿qué es la historia?,

¿qué es el hombre? y ¿qué es la libertad? Y todas ellas encuentran su respuesta, pero una respuesta siempre abierta, en tanto que la apertura —una apertura escatológica, esto es, un punto de fuga hacia el cerco hermético desde el cerco del aparecer— es inherente al sistema de Trías, es decir, a la ontología del límite.

Este «sistema siempre abierto», porque remite fuera de sí mismo, a la religión y al arte pretende recuperar para la filosofía la posibilidad de pensar sobre todos los ámbitos de la realidad humana, pero sin por ello caer en la fragmentación o en la especialización que tantas veces ha aquejado a la filosofía a lo largo de nuestro siglo. Trías reivindica la unidad o la conexión, en una obra filosófica, de la ontología con la teoría del conocimiento, y de éstas con la ética, la antropología, la filosofía de la historia, la filosofía del arte, o estética, y la filosofía de la religión.

Se trata de una filosofía que hace un esfuerzo ingente por desencallar los bloqueos en que se halla nuestra cultura contemporánea. Es una llamada a secularizar la razón, tal y como él mismo proclama, de la misma manera que la modernidad supo secularizar el mundo religioso pre-moderno. La humanidad del hombre, viene a decirnos Trías, sólo podrá alcanzarse si es capaz de romper a la vez con dos supersticiones: la superstición de una religión que no se ha enfrentado a la racionalidad de la razón científica, y la superstición de una razón científico-técnica que se erige a sí misma en religión que pretende inútilmente dar respuesta a todos los problemas de la existencia humana, y sólo consigue llevarnos a la alienación espiritual (materialista) que domina el mundo de nuestros días.

Si perdemos la dimensión simbólica de la existencia, perdemos las personas. Y otro tanto ocurre cuando perdemos su dimensión racional. Esto es lo que nos puede enseñar la filosofía hoy. Y esto es lo que nos puede ayudar a transitar desde la modernidad ya acabada hacia lo que haya más allá de ella, eso que apenas empieza a nacer. Por esto la obra de Trías emerge como un recordatorio de la necesidad, para nuestro mundo actual, del noble arte de la filosofía.