

**Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, *La otra orilla de la Belleza. En torno al pensamiento de Eugenio Trías*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 438.**

ROMÁN FUENTES OROZCO

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

### **Introducción**

El autor define su trabajo como “una obra inteligente que aspira a ser bella”. Parte de la idea triasiana de que el *ser* es un querer, un desear, de que el fundamento de toda ontología es un fondo pasional donde la inteligencia no es sólo un órgano pasivo, sino que es *logos* que actúa y padece. La existencia está siempre remitida a un fundamento en falta que se muestra como origen, lo matricial, y como *cercos herméticos* del fin, el misterio. Voluntad e inteligencia se dan la mano en esta propuesta en la que la razón que va descubriendo el *ser* avanza en forma de variación.

Tras la muerte de Dios, el hombre ha quedado como expulsado de sí mismo, en exilio respecto de su propia condición; para poder seguir pensando la metafísica, la única vía que queda es hacer el propio camino a través de un nihilismo positivo. La filosofía de Trías es hija del pensamiento decimonónico, en el que la voluntad se convierte en el *leitmotiv*, en el que se cree que el arte puede “salvar al hombre de su propia destrucción interna”. El sujeto del *límite* parte de su centro pasional y comienza a conocer y explorar su propia condición hasta lograr desplegar las dimensiones ética, religiosa, estética y filosófica, ámbitos que lo acercarán a la comprensión de un *ser* que es pensado como *ser del límite* —límite tanto de la inteligencia como de la voluntad. El *ser del límite* deviene variándose: la historia es un complejo proceso de filiación que implica la “recreación variacional”, es decir, una asimilación no repetitiva donde la mejor comprensión se logra a través de la creación estética.

## I. En busca del dios muerto. *Límite, inteligencia y realidad*

La filosofía del límite tiene como punto de partida la necesidad de reconstruir un suelo metafísico que ha sido roto tras la Muerte del Padre, de Dios; para llevar a cabo tal hazaña, Trías rescata la idea nietzscheana del “nihilismo activo” e intenta volver a la tradición para “atravesarla” y construir a partir de ella misma un nuevo fundamento. Esta operación es posible en tanto que la tradición es concebida como algo vivo que posee las claves de su propia interpretación, misma que no sólo se aprende, sino que se va plasmando a modo de experiencias vitales. La filosofía del límite pretende hermanar una idea del hombre renovada y un nuevo concepto de realidad que obedece a una metafísica inédita; es un pensamiento “post-posmoderno” en tanto que, si bien considera imposible mantener al Dios-Ser como el centro de la filosofía, no admite que ese Dios y ese Ser sean simples conceptos vacíos y sin sentido —sólo sucede que Dios ha cedido su lugar al “mundo” como núcleo de la reflexión del ser humano.

Lo primero a lo que la inteligencia se enfrenta es al “hecho bruto” de la existencia; tal suceso activa la “pasión filosófica”, esa admiración que logra despertarnos violentamente del letargo en el que nos manteníamos creyendo que siempre hemos vivido en nuestro suelo natalicio, cuando lo que en realidad sucede es que “existir” implica de suyo vivir en el exilio. La inteligencia, entonces, nos confronta con el problema del arcano, del fundamento, que se mantiene retrotrayéndose en sí, cerrándose y oponiéndose a cualquier modalidad de desvelamiento dado que se trata de un “ser en un fundamento en falta”, que “se deja notar”, que está presente, pero sólo en el modo de la ausencia. Dicho fundamento es de carácter femenino por ser “base”, “generación”, “dador de vida” y “matriz”; dicha matriz puede ser conocida únicamente a través de un “razonamiento bastardo”, indirecto, analógico, puesto que nos conduce a un fundamento del cual sólo existe experiencia negativa. Con esto, Trías puede proponer un nuevo materialismo —materialismo matricial— en el que “Materia” y “Espíritu” se complementan dado que la primera es el origen del dinamismo del segundo; la materia es madre del espíritu, su matriz.

La filosofía del límite asume la premisa de que el *ser*, antes que tener el carácter de inmutable, eterno y fuente de vida inagotable, es devenir; de ahí

que tengamos que asumir también que la vida está siempre amenazada por la muerte. Sin embargo, el carácter limítrofe del fin final, o sea, de la Muerte, está inevitablemente ligado con el carácter limítrofe radical del nacimiento, ya que la vida, afirma Trías, constituye el verdadero misterio: el hecho de que algo haya empezado a ser. Por tanto —frente a Heidegger—, el hecho originario no es la muerte, sino la “existencia”, y el sentimiento primordial ya no es la *angustia*, sino una nueva pasión central: el *vértigo*. La inteligencia da cuenta de un vacío, del abismo que representa la fragilidad del *ser*, es en ese momento cuando surge el *vértigo*; sin embargo, ese miedo es traducido por la pasión erótica en una atracción, atracción por el abismo, atracción por el origen, por la madre.

El *límite* es un concepto de corte epistemológico-trascendental. La razón reconoce que “allende” sus propios límites —donde habitan la moralidad, el arte y la religión— se encuentra lo que realmente le interesa; en este sentido Kant es el punto de partida de la filosofía de Trías. Ahora bien, Hegel dijo que percibir el límite era estar ya más allá de él, porque el límite invita a superarlo, a profundizar, y dado que, si bien el fundamento no aparece en la inmediatez, sino que se oculta e invita a un “girar en torno”, a un “describir círculos”, el *límite* es una barrera con la que la inteligencia se estrella, pero no es totalmente infranqueable, porque el *límite* también es aduana, frontera que permite el comercio simbólico con lo que está más allá. Eso que constantemente estamos pensando pero que no podemos conocer, el *cercos hermético*, resulta ser lo más importante para nuestra vida, y es posible descubrirlo desde el *límite* puesto que se va revelando progresivamente, en “un describir círculos”, en “un variarse del límite”.

Surge, entonces, la pregunta por el nacimiento de la inteligencia humana, la cual “supone un salto cualitativo respecto de lo real” (p. 87), pero constituye un misterio frente a ella misma puesto que su origen ha quedado vedado; dicho salto, afirma Trías, es el fundamento ontológico de la libertad humana, ya que la inteligencia se encuentra expulsada de la realidad pero guardando una relación libre y problemática con ella; la filosofía del límite ve el binomio inteligencia-libertad como inseparable. Teníamos, entonces, el *vértigo*, ahora tenemos también la inteligencia como un nuevo “éxtasis”, como una pasión admirativa. “Del fundamento en falta a la existencia, de ésta a la existencia inteligente y libre” (p. 90).

Debe quedarnos claro, por otro lado, que lo que distingue lo real de lo ideal no es que uno sea “experimentable” y el otro no: uno es cognoscible, el otro sólo es pensable. Trías propone una transición del idealismo trascendental a un Ideal-realismo, donde el *límite* trascendental no separa lo que puede ser conocido de lo que puede ser pensado, sino que se nos ofrece, a través de la experiencia del pensamiento, como un límite que separa la inteligencia de la realidad pero que constituye, al mismo tiempo, su punto de encuentro: en esta frontera entre lo ideal y lo real es donde la filosofía del límite tiene su origen. “El límite ontológico, aquel que separa la existencia de su fundamento en falta, la existencia de su matriz, es un límite interno de lo real mismo, pero lo real como tal sólo se experimenta en el límite que separa lo real y lo ideal, la existencia y la inteligencia” (p. 93). Es la exploración del *límite* lo que abre la inteligencia a la realidad, porque lo real no es lo absolutamente otro respecto de la inteligencia, sino que se abre desde ella misma al descubrir simultáneamente su enraizamiento existencial y su carácter extático. Hay, entonces, un límite existencial, con el que se inicia justamente la existencia, y un límite trascendental-real u ontológico, que inaugura la inteligencia y la libertad, entendiendo estos dos conceptos no como partes separadas de una unidad, sino en compleja correspondencia: “la inteligencia no está sujeta a la realidad, se encuentra en una relación ‘externa’ de libertad, respecto a la realidad” (p. 95).

La *verdad* es para Trías una suerte de propuesta, ya que supone la libertad de cualquier inteligencia receptora, que no depende estrictamente de la realidad porque se va abriendo por sí misma a ella, respetando la comunidad originaria, limítrofe, entre inteligencia y realidad. De otro modo, “la verdad es un complejo y trágico encaje entre una realidad que se abre polémicamente hacia uno de sus hijos, independizado y libre: la inteligencia” (p. 99). Dado que lo real no es algo acabado, no es un yacer, un “ser-ahí”, la inteligencia se constituye como una instancia dinámica en constante evolución; inteligencia y realidad conviven sin que uno subordine al otro, así como sin confundirse, pues viven en “comunidad limítrofe”. La inteligencia alcanza su libertad en la verdad, cuando se ha dispuesto afectiva y eróticamente en función de su origen, porque el deseo y la pasión son manifestaciones de una realidad que tiene un fundamento en falta, que es anhelo, nunca realidad acabada y perfecta.

## II. El sacrificio pasional. *Límite, amor-pasión y poder propio*

La metafísica de Trías entiende el *ser* como querer y como poder. El *ser* es pasional, la ontología tiene que ver directamente con lo erótico, y la clave para entender esta suerte de “panerotismo” de lo real es la experiencia del “amor-pasión”, que no es la vivencia cotidiana del enamoramiento, sino una radical e irresistible llamada del propio ser a lo que co-pertenece. El amor-pasión singulariza uno de los objetos del mundo, enfatiza su unicidad y multiplica su imagen en todos los demás objetos, convirtiéndolos en simulacro vivo del amado. Pero esta experiencia no es, como dijimos, un feliz enamoramiento: implica un dictamen pasional sobre el propio ser provocando un arrebato que anula la libertad, pues el amor-pasión no tolera la diferencia, anhela la “posesión absoluta”, la pérdida de contornos; en él habita un afán orgiástico, “despersonalizador”. Surge un nuevo vértigo, el pasional, que, a diferencia del ontológico, es la irresistible atracción del objeto amado que llama a entregarse al abismo, que conduce a la autodestrucción, ya que, al desear la asimilación total, al buscar la unidad sin distinción, se pone en peligro la singularidad desencadenando una voluntad suicida que pretende atraer hacia sí todas las cosas para que devengan uno. Pero la pasión no guarda, como el deseo, una dialéctica infinita e irresoluble; en el deseo la diferencia radical del objeto respecto al sujeto conduce a la anulación del mismo, es un dualismo radical, por eso Trías propone un esquema triangular: sujeto, objeto y Mediador —mediador que es *límite*, respecto del cual el deseo se vuelve transgresor. Esta prohibición, este impedimento limítrofe con el que la pasión se topa, inaugura la dimensión ética.

En el amor-pasión el sujeto se entrega a la pasión y pone a prueba su poder propio, desatando el núcleo de la personalidad, sintiéndose tan poderoso que no teme arriesgar su vida. Podemos decir, entonces, que la pasión hace posible “verse a uno mismo”, conocerse, pero este conocimiento peligrá porque el sujeto está constantemente al borde del abismo en la búsqueda de los límites de su poder propio, en el intento por alcanzar la morada de la Madre y copular con ella. De este modo, el *límite* se experimenta como una realidad anuladora, que prohíbe; pero también se vivencia como condición de posibilidad de la experiencia: el sujeto pasional, nacido de la muerte del Padre, es un suicida

que en la experiencia erótica se ve tentado a saltar el “abismo” y llegar hasta la madre, violentando el *límite*, pero se detiene. La enfermedad de la pasión no se cura paulatinamente, sino de un solo golpe, casi mortal: consumir la pasión “atravesándola”, para así poder vivir la experiencia del “desfondamiento”, de desposesión absoluta de uno mismo. La pasión deviene, así, sacrificio de uno mismo; pero lo que se gana es la llave que abre la puerta hacia la dimensión ética.

La condición para que el amor-pasión se abra a la dimensión ética y permita alcanzar el auto-conocimiento es que la experiencia pasional sea consumada hasta el final, que confronte al sujeto con la muerte propia para así salvarlo de sí mismo, de su propio yo esencial, de su propia pasión. La experiencia ética surge con el aprendizaje de que entregarse apasionadamente al propio poder conduce a la autodestrucción; cuando se ha sobrevivido a una experiencia como la del amor-pasión, se ha aprendido el peligro que implica “rebasar los límites”. Así, el sujeto se ha descubierto como fronterizo y respeta el *límite*, no como una medida preventiva, sino por sabiduría: cualquier manifestación del propio núcleo esencial es un espejismo, la identidad nuclear del yo es algo que permanece oculto, aquel “enamoramiento empático” fue sólo una alucinación narcisista. El sujeto fronterizo ha aprendido así a respetar el *cercos hermético*: el *límite* es frontera, lugar que inicialmente no se explora, sino que se respeta, como se respeta todo intento por ocupar el lugar del Padre Muerto, por copular con la Madre.

El lugar del Padre muerto permanece vacío sólo para llenarse de sentido ontológico: lo *nouménico* deviene recurrencia obsesiva para una razón herida de muerte, la *razón limitrofe*. El *límite* es la única herencia que el Padre Muerto ha dejado, y es lo que mantiene y preserva intacta la virginidad de la Madre; aunque nada de esto sería posible si el fondo paternal no tuviera entrañas maternas que posibilitan mantener con el existente tan extraña relación ontológica. Este es el fundamento ontológico de la religiosidad humana, aquello que permite entender por qué el sujeto fronterizo es un ser religado, que tiene la vista siempre puesta en el arcano y el misterio, que entiende la Divinidad en forma sexuada y erótica. De la religión se nutren la ética y la estética de Trías, es la base misma de su pensamiento.

### III: Ética y religión. *La voz silenciosa del Padre muerto, el lenguaje del perdón*

Influenciado por Kant, Trías sostiene que la razón no anhela tanto conocer, sino que, más bien, anhela actuar, y es así como produce inteligibilidad práctica, conocimiento; de este modo, podemos pensar que la acción, la praxis y la voluntad, generan el conocimiento de naturaleza ética, una ética que, en este caso, está definida por la condición limítrofe del fronterizo, por el justo medio, por la prudencia; pues es, como vimos anteriormente, una ética pasional que necesita un *límite*. La razón está trágicamente limitada respecto del conocimiento de las realidades que realmente nos preocupan, las trascendentes. Estando “dentro” del *cercos del aparecer* no hay nada que no podamos explicar, sin embargo, los valores no son hechos del mundo, la ética escapa al *cercos del aparecer*, estando allende presiona sobre el *límite* y deja constancia de su existencia pero de manera silenciosa. Ese silencio se expresa a través de *una voz que nada dice pero que ordena*, que impulsa al sujeto a asumir su condición de fronterizo: lo que para Kant era un deber, para Trías es la propia condición ontológica: estar suspendido entre el *cercos del aparecer* y el *cercos hermético*. “La vida ética ha sido posibilitada por la muerte de Dios, por un retirarse del mismo hacia el *cercos hermético*” (p. 187).

Esta recreación de la ética en función de la inteligencia abre al sujeto a lo metafísico —que no es lo que está más allá del *límite*, tampoco lo sagrado, sino el *límite* mismo como espacio habitable, donde el sujeto debe adaptarse a ser mediador entre dos mundos. El hombre es libre en su proyecto de vivir, pero nunca en su proyecto de ser, por eso permanece en un constante esfuerzo por hacer coincidir la imagen que tiene de sí mismo con su propia condición; el humanismo en Trías partiría de aquí y tendría por pivote la idea de llegar a ser lo que uno ya es, tomando en cuenta que el *límite* significa la principal condición existencial. Tenemos, así, una metafísica del *ser* pero manifestada en el hombre, mas no una metafísica del *ser* del hombre.

Surge ahora el problema de la alteridad y la intersubjetividad, cuya posibilidad de comprensión estriba en la experiencia de la pasión a partir de la propia subjetividad. Ahora bien, para Trías el mal es necesario e ineludible, es imposible no pecar, no sufrir, no morir; pero este mal no es consecuencia de una acción originaria delictiva, sino que es un “modo de ser”: el hombre es

“inocentemente culpable”, la existencia, un regalo envenenado. Dado que toda existencia es una existencia en falta, si algo compartimos con el resto de las subjetividades es que todos somos deudores de la propia vida, padecemos un mal fundado en una carencia ontológica originaria.

Dado que la pasión sólo subsiste en una naturaleza limítrofe, en una realidad marcada por un fundamento en falta, la existencia se configura como erótica, como *eros* lanzado a lo infinito. Debemos preguntarnos entonces cómo se relacionan la pasión, la ética y la intersubjetividad intentando imaginar una posible redención en una realidad marcada por una conflictividad y un mal inherentes. Para Trías sí existen lazos de fraternidad, y son los lazos de culpabilidad: *el lenguaje del perdón*, la posibilidad de inaugurar una “comunidad fáctica de diálogo”, se funda en la conciencia de culpa, en la asunción de la propia finitud, ya que todos somos cómplices, formamos una comunidad, una alianza fraternal de parricidas (porque hemos matado a Dios). El perdón que podemos otorgarnos entre nosotros es la vía para superar la propia finitud, elevarse a una vida ética y espiritual más rica, reconocer la alteridad, alcanzar una redención.

El individuo está listo, después de una dura purificación, para ingresar en la dimensión ética, olvidando su pasión matricial. Para Trías el único deber es la felicidad, que se puede alcanzar escuchando el consejo del “padre muerto”, esa voz silenciosa que le aconseja al sujeto que llegue a ser lo que ya es, que evite hundirse en el *cercos del aparecer* olvidando su dimensión trascendente, su ser fronterizo; esa voz que complementa diciendo: “y no caigas en la locura de creer que eres capaz de colonizar, descubrir y revelar aquello que permanece más allá del límite; no confundas la realidad simbólica con lo real” (p. 235). El proceso ha sido trazado como sigue: “búsqueda erótica de lo que somos, experiencia pasional de nuestro ser fronterizo y alzado al mundo ético” (p. 236).

Si bien existe cierto solipsismo metodológico en la filosofía del límite, es ción existencial. Tenemos, así, una metafísica del *ser* pero manifestada en el hombre, mas no una metafísica del *ser* del hombre.

Surge ahora el problema de la alteridad y la intersubjetividad, cuya posibilidad de comprensión estriba en la experiencia de la pasión a partir de la propia subjetividad. Ahora bien, para Trías el mal es necesario e ineludible, es imposible no pecar, no sufrir, no morir; pero este mal no es consecuencia de una acción originaria delictiva, sino que es un “modo de ser”: el hombre es



“inocentemente culpable”, la existencia, un regalo envenenado. Dado que toda existencia es una existencia en falta, si algo compartimos con el resto de las subjetividades es que todos somos deudores de la propia vida, padecemos un mal fundado en una carencia ontológica originaria.

Dado que la pasión sólo subsiste en una naturaleza limítrofe, en una realidad marcada por un fundamento en falta, la existencia se configura como erótica, como *eros* lanzado a lo infinito. Debemos preguntarnos entonces cómo se relacionan la pasión, la ética y la intersubjetividad intentando imaginar una posible redención en una realidad marcada por una conflictividad y un mal inherentes. Para Trías sí existen lazos de fraternidad, y son los lazos de culpabilidad: *el lenguaje del perdón*, la posibilidad de inaugurar una “comunidad fáctica de diálogo”, se funda en la conciencia de culpa, en la asunción de la propia finitud, ya que todos somos cómplices, formamos una comunidad, una alianza fraternal de parricidas (porque hemos matado a Dios). El perdón que podemos otorgarnos entre nosotros es la vía para superar la propia finitud, elevarse a una vida ética y espiritual más rica, reconocer la alteridad, alcanzar una redención.

El individuo está listo, después de una dura purificación, para ingresar en la dimensión ética, olvidando su pasión matricial. Para Trías el único deber es la felicidad, que se puede alcanzar escuchando el consejo del “padre muerto”, esa voz silenciosa que le aconseja al sujeto que llegue a ser lo que ya es, que evite hundirse en el *cerco del aparecer* olvidando su dimensión trascendente, su ser fronterizo; esa voz que complementa diciendo: “y no caigas en la locura de creer que eres capaz de colonizar, descubrir y revelar aquello que permanece más allá del límite; no confundas la realidad simbólica con lo real” (p. 235). El proceso ha sido trazado como sigue: “búsqueda erótica de lo que somos, experiencia pasional de nuestro ser fronterizo y alzado al mundo ético” (p. 236).

Si bien existe cierto solipsismo metodológico en la filosofía del límite, es innegable que alcanza a ser corregido y regulado por la propuesta intersubjetiva; para Trías toda verdad es, a la vez, individual y comunitaria, y aunque la sociedad pueda constituirse en obstáculo para la realización individual, siempre existe la posibilidad de escapar al ámbito de la necesidad y liberarse a través de la creación. Ahora bien, la universalidad no nace de la subsunción de un caso singular bajo una ley general, sino de la singularidad misma, que suministra una ley universal. Este proceso no tiene que ver con las leyes del

entendimiento, sino con la dimensión artística: si tomamos como ejemplo la recepción de una obra de arte intensa, vemos que actualiza en la subjetividad del receptor su poder creador latente, haciendo posible que se genere otra obra de arte. Esta reacción en cadena es lo que Trías desarrollará para formular el “principio de variación”.

Esa singularidad que activa el poder creador es lo que denominamos “persona”, singular, irrepetible y fuente inagotable de creación. Para Trías no hay individuos, sólo “personas” sometidas al mismo imperativo ético, el deber de la felicidad, personas que deben asumir su ser fronterizo libre y responsablemente para descubrir y ejercer su propio poder de forma concreta en función de las exigencias de una cultura plasmada históricamente en diversos cursos posibles de acción, y dicha plasmación es lo que Trías llama la *ciudad*.

#### **IV. La fundación de la ciudad. *El acontecimiento simbólico; el ideal-realismo***

Como hemos visto hasta aquí, lo que debe interesarnos no es ir más allá del *límite*, sino habitar nuestra propia condición. La imagen más fiel para representar este espacio habitable, según Trías, es la ciudad, ciudad real; ciudad terrestre, que posee un *límite*, que implica un corte espacio-temporal respecto del exterior, que tiene una muralla que la aísla, pero sin la cual no puede constituirse como tal; ciudad que, además, viene a ser una suerte de “destilación reflexiva de la experiencia en un orden de conocimiento superior, celeste” (p. 259), es decir, el resultado final de un esbozo hecho a partir de una ciudad ideal.

Dado que el *límite* no es únicamente una forma *a priori* de la inteligencia, sino que constituye la realidad misma, y dado que dicha realidad está formalizada espacio-temporalmente, pues no es caótica y sin forma, la estética triasiana no es sólo trascendental sino que es “estética ontológica”. A través del arte el sujeto fronterizo puede “tatuarse el cuerpo del mundo con sus propios interrogantes” (p. 264), hacerse de un cuerpo físico-espiritual, físico-simbólico, un mundo-cuerpo “somatizado” en donde habitar. Los lenguajes arquitectónicos y musicales son prerreflexivos, prelingüísticos, van dando forma humana al espacio y al tiempo, preparando así el nacimiento de las artes del

signo, mismas que, a su vez, preparan el surgimiento del lenguaje hablado. Es así como la estética va adquiriendo dignidad ontológica, fundacional, aunque sólo en la experiencia religiosa el símbolo estético alcanzará la plenitud de significación y sentido, su fuerza ontológica completa.

La estética implica, entonces, una suerte de simbolismo mundano, pues explora el *cerco del aparecer*; la religión, por su parte, lleva a cabo una exploración simbólica del *cerco hermético*. Y es que el núcleo de la “experiencia religiosa” no se reduce a una erótica interrogativa del sujeto fronterizo, sino que, más bien, se configura como el encuentro personal del testigo con lo sagrado, un asalto o irrupción del *cerco hermético* en la esfera del *cerco fronterizo*. Por esta razón las categorías simbólico-religiosas adquieren el estatuto de categorías de la razón en su uso precrítico, pues son expediciones al *cerco hermético* que permiten fundar una realidad nueva en el seno del *cerco del aparecer*.

Sin embargo, el *telos* del acontecimiento simbólico es, en sentido estricto, trágico, ya que, si bien el símbolo se dirige hacia su resolución porque conserva cierta empatía de las partes fragmentadas de la unidad originaria rota, en la experiencia religiosa, el testigo *comulga* con lo más trascendente de lo divino, pero en ese instante el entramado simbólico se rompe, la inteligencia choca con su último límite:

Lo divino y lo humano, personalizados, se dan el ósculo de la infinita lejanía en la proximidad más absoluta, de tal modo que lo más propio que tienen lo divino y el testigo es la *comunidad del lugar*, ese lugar es el *límite*, la frontera a la que ambos han acudido para consumir una unión imposible (p. 286).

Lo real en cuanto tal es inasible, de naturaleza concreta pero etérea; esa realidad mística sólo se manifiesta en el espacio de comunión entre lo divino y el testigo: el *límite*. La experiencia mística anula el discurso simbólico, y es por eso que el sujeto fronterizo se ve obligado a fundar un lenguaje nuevo, libre de todo simbolismo: el lenguaje conceptual. Es así como surge la Modernidad: el pensamiento empieza a buscar un fundamento sólido, algo que le permita que su construcción no vuelva a hundirse; el aparato categorial de la razón moderna es una suerte de destilación del entramado de las categorías simbólicas: el olvido del símbolo, la apuesta por el concepto.

Ahora bien, hemos echado ya un vistazo al barrio ético, pero lo hicimos en su versión pasional, intentaremos ahora abordarlo desde la dimensión intelectual, pues el barrio ético es vecino del estético dado que ambos son prelógicos o prefundacionales. En cada sujeto fronterizo hay una apertura trascendental, desde el lenguaje, hacia lo ético, porque lo ético es inefable, pero no irreal, y esa inefabilidad es idéntica a la inefabilidad que guarda la estética, la acción creadora. La ética, como hemos visto, exige una adecuación a la condición limítrofe, requiere una educación sentimental y, sobre todo, un fundamento ontológico sólido: el *ser* fronterizo; pero sucede que este *ser* fronterizo se despliega en el tiempo y en la historicidad mediante la producción artística: creando y recreando. Por eso podemos sostener que lo ético y lo estético, no son ciencias que traten de lo supralógico, sino que, más bien, son *barrios* de la ciudad terrestre donde habita lo prelógico, lo prefundacional.

Sin embargo, la inteligencia exige ir más allá de la pura historicidad, necesita proyectar en el cielo la figura ideal, la imagen perfecta de la ciudad celeste. Debe quedarnos claro que la ciudad terrestre es la única ciudad, pero eso no le impide albergar en su seno una mezcla de necesidad y deseo, de *Eros* y *poiesis*, por lo que tiende a proyectar eróticamente esa otra ciudad en el cielo estrellado: “es la proyección celeste del *eros* que, encerrado, en la carne del tiempo, se proyecta en el cielo para conocerse y amarse en su imagen ideal” (p. 309). Existe una doble dinámica: mientras que lo real anhela la redención en la forma de la Idea, ésta se contempla frágil e irreal, anhelando a su vez la carne del tiempo. Es así como la filosofía de Trías se define como ideal/realismo —y la clave es la diagonal, que posibilita que lo racional y lo real se relacionen, se diferencien y se desborden mutuamente. Lo ideal y lo real están en continua y mutua interpretación, en paulatina conformación o formación. Dado que la realidad es inacaba, inconclusa, guarda un carácter de apertura que le permite —o le obliga— ser una “realidad en devenir”. Este movimiento en el que se forma la ciudad real, mezcla constitutiva de lo real y lo ideal, tiene la traza del “principio de variación”.

Ahora bien, el lugar por excelencia donde se proyecta y realiza la obra del artista es, sin duda, la ciudad. Si bien Trías tiene muy presente que Platón expulsó a los artistas en *La República*, al mismo tiempo sostiene que es preciso hacer una nueva lectura de este suceso hasta lograr entender que si lo que se pretende en general es una reivindicación del *ser*, urge revitalizar y recuperar

la dimensión metafísica del arte como acceso posible a la Verdad. Esta recuperación implica, por supuesto, entender el arte como voluntad, voluntad de poder en concreto, así como comprender la dinámica global de la ciudad en el siguiente sentido: “el impulso erótico es el impulso ascensional que va de lo sensible a lo ideal, mientras que el impulso *poiético* nos hace regresar del ideal hacia lo sensible” (p. 327).

En *La República*, mundo perfectamente ordenado, los poetas, delegados del camuflaje y la imitación, son temidos y desterrados. Bajo esta perspectiva resulta imposible que el arte se configure como órgano rector de la construcción de la ciudad; pero si la ciudad platónica nunca dejó de ser ideal —a pesar de los esfuerzos que Platón hizo, afirma Trías, por llevarla a la práctica—, fue justamente porque no logró que el filósofo-rey se transformara en artista, en creador. La acción creadora del artista, frente a la mera intelección filosófica, nos hace carne, nos ayuda a volver en sí y a abandonar el arrebató místico, la improductividad de la intuición.

Tuvieron que pasar varios siglos para que se lograra esbozar una concepción del hombre, propicia para reintegrar al artista en la ciudad; esa nueva antropología es la que propuso Pico della Mirándola, quien pensó que la ciudad debe ser habitada y construida por un ser que está poseído por el impulso de procrear en la belleza. La ciudad florentina es, en este sentido, el primer intento de una ciudad real. En pleno centro de las visiones platónica y nietzscheana, entre la visión erótica que anhela procrear y la voluntad artística que busca esclarecerse, es donde se mueve la filosofía de Trías. Esa conversión del filósofo-rey en poeta exige la marcha desde una metafísica de la contemplación a una metafísica de la acción y, por último, a una metafísica de la producción artística.

### **V. El arte como metafísica. *Ontología fenomenológica, identidad reflexiva y transparencia***

El pensamiento triasiano tuvo que enfrentarse, dada su naturaleza, al problema de si es posible hablar todavía de metafísica tras la “muerte de Dios”. Trías sostiene que Nietzsche entendía esa “muerte” como invitación a la metamor-

fosis, por lo que la metafísica no ha muerto, sólo ha tenido que mutar. Al retomar el sentido originario de la metafísica —ciencia de lo real, ciencia de la existencia—, Trías consolida el suelo nuevo para su filosofía y termina proponiendo una metafísica inmanentista, pues la trascendencia divina, en tanto que fundamento, no desapareció, no ha muerto; sólo ha mutado, se ha hecho inmanente. “La metafísica se configura de este modo en una ciencia de lo ente y de los entes: ontología” (p. 354). Una ontología que es trágica porque en ella el origen y el fin del *ser*, un *ser* histórico en devenir, se desconocen por completo.

La exploración a través de lo que Trías llama los *cuatro barrios de la ciudad terrestre* (religioso, estético, filosófico y ético) va configurando el campo fenomenológico del *límite*, permitiendo al sujeto realizar la experiencia de su *condición fronteriza*: descubrir, explorar y colonizar dicha condición remitiéndose siempre al *ser del límite*. Esta experiencia del *límite*, afirma Trías, es la que constituye esencialmente la experiencia genuinamente humana, razón por la que puede resultar difícil precisar cuál condición es prioritaria, si la condición de sujeto fronterizo, o la de aquello que hace posible dicha condición, a saber, el *límite*. Sin embargo, Trías, tomando fuerza de cierto amor platónico por el mundo y siendo fiel a sus instintos nietzscheanos, desarrollará esta idea del *ser del límite* en clave estética, evitando con esto una “antropologización” de dicho concepto.

Trías intentará mostrarnos cómo se da el paso de la fenomenología hacia la metafísica recurriendo a una obra de arte: el *Gran vidrio* de Duchamp. Dicha obra, en la que una escena está encerrada entre dos vidrios traslúcidos que componen un juego de reflejos y provocan que la imagen quede suspendida en el vacío, produce un extraño efecto: es tanta la evidencia, que consigue engañar al ojo. En este cuadro se hace “visible lo invisible”, se muestra evidente aquello que estaba oculto: la transparencia pura, que sólo puede ser pintada en el vacío. Los materiales son los mismos, es el mismo ojo y, sin embargo, surge una nueva revelación, otra forma de ver lo que siempre había estado ahí pero que, de tan evidente, no se veía. Es así como Trías nos intenta explicar que no se trata de buscar “más allá” del fenómeno, sino de “desvelar” lo evidente, y el *espacio-luz* es el concepto que viene a simbolizar ese cristal traslúcido en el que se sostienen los fenómenos.

La ontología de Trías es una ontología fenomenológica, pretende realizar la depuración de la experiencia pero *desde dentro* de la propia experiencia, pues la

única vía de acceso a la metafísica es justamente esta depuración de lo físico para develar su corazón esencial. Por esta razón, Trías sostiene que la metafísica surgirá, “transparecerá”, en el mundo físico. El paso de la ontología, ciencia del ente, a la metafísica es ese “transparecer” del fundamento en lo fundamentado, de lo metafísico en lo físico, esa transformación de lo invisible en visible por exceso de evidencia.

La proposición ontológica fundamental en Trías es el *ser del límite*, *ser* que se recrea, que se varía, que se revela o manifiesta en cada una de las cuatro modalidades o *barrios* de la experiencia humana, mezcla de inteligencia, pasión y libertad. Tenemos enfrente un hecho dotado de objetividad pura, no de trascendencia ni de esencialidad eidética, sino el acontecimiento puro del *ser* como un suceder, como un *ser* con *límite* que se recrea permitiendo configurar lo existente como una topología de cercos: *cercos del aparecer*, ámbito de los fenómenos; *cercos herméticos*, ámbito de lo que nunca aparece, del referente último de toda exposición simbólica en el *cercos del aparecer*; y *cercos fronterizos*, condición que nos constituye, espacio donde el sujeto despliega su experiencia. La filosofía de Trías no propone pensar el límite desde el *ser*, sino al revés: el *ser* tiene en el *límite* la clave de su propia comprensión; es un *ser* finito, es un *ser* en falta, con un pasado inmemorial y un futuro escatológico, llamado a acontecer en la forma de la recreación.

En el *límite*, el Ser y la Nada —Identidad y Diferencia— se encuentran, yacen y se repelen, pero sólo pueden mantener esta dialéctica porque son potencias de un único y mismo *límite*, porque éste tiene prioridad ontológica respecto aquellos.

Trías ha encontrado al mediador evanescente, el límite, del cual identidad y diferencia se predicán como sus potencias, potencias conjuntiva y disyuntiva respectivamente, y que tienen su origen en la reflexividad originaria del límite, de un límite que limita consigo mismo, en una especie de autoapareamiento originario, del cual nacen una *identidad diferenciada* o una *diferencia idéntica* (p. 392).

Este movimiento, la reflexividad del *límite*, el hecho de constituirse como una *identidad diferenciada*, es lo que otorga potencia al devenir de este *ser* que siendo unitario es también plural. Con esto llegamos al punto de encuentro entre *límite* y variación, entre una metafísica del *límite* y una metafísica de la voluntad como creación artística: el *límite* es realidad reflexiva que anima todo lo

viviente; todo lo viviente, todo lo que *es*, es forzosamente *ser del límite*, *ser* que se varía. “Este espacio-luz es el *fundamento sin fundamento*, la Idea del *límite*, el último Presupuesto, la realidad que todo sostiene y no es sostenida por nada: la reflexividad del *ser del límite* que se recrea, esencia de todo lo viviente” (p. 397).

Fulgurando y traspareciendo en el seno de todo lo que existe habita el *límite*, que en su impercedera reflexividad muestra su poder de variación recreadora, su capacidad para generar una obra de arte que es plural y unitaria a la vez. Aquí encontramos la conexión entre *límite* y poder: “el límite en su transparecer es a la vez poder creador y recreador, en el acto de creación artística se muestra claramente el poder resplandeciente de un límite originario que es transparencia pura” (p. 402). Vemos cohabitando aquí un pensamiento del *límite* y un pensamiento de la variación, una metafísica de la inteligencia y una metafísica de la voluntad creadora. La filosofía del límite es un materialismo de nuevo cuño, ya que lejos de excluir lo espiritual, lo requiere, pues éste se encuentra preformado en la materia y siempre listo para manifestarse. Y es el símbolo el regalo que da el arte a la inteligencia para posibilitarle el acceso más allá de lo lógico y lo conceptual; símbolo e idea son dos caras de una misma moneda, uno en lo real, otra en lo ideal. Hay, pues, un parentesco entre el arte y la inteligencia: ambas son *formas*, una sensible y otra inteligible, pero son verdaderas formas del conocimiento y de la *poiesis* creadora.

La filosofía de la *forma* es filosofía del poder, ya que el *ser* no es sólo *ser del límite* sino del *límite* que se varía, y en tanto singularidad poderosa invita a la voluntad creadora, “a la hermenéutica simbólica que requiere de un poder recreador” (p. 409). Ahora bien, atendamos a lo siguiente: la variación es algo así como el guardián de la continuidad histórica, ineludible para la permanencia del género humano, para que el sujeto fronterizo no entre en la nefasta dinámica de la repetición. Con esto, Trías realiza una nueva lectura, una corrección acaso, del “eterno retorno de lo igual” propuesto por Nietzsche.

Ahora, la verdad es para Trías un proceso de ajuste entre la realidad y la inteligencia limítrofes, es un suplemento simbólico con el que la razón completa el concepto —abierto y dividido en su origen por la tensión interna del *límite*. La realidad no es íntegra, está dinamizada; no es algo acabado, es verdad en devenir. La inteligencia tiene como punto de partida un “hecho” no puesto por ella, la existencia, por tal razón, la filosofía no puede más que “proponerse”, nunca afirmarse, pues ese “hecho” es un regalo, una revelación.



La verdad es una adecuación libre entre inteligencia y realidad, un constante engranaje entre lo que se propone y lo que se responde libremente. A esa verdad que transparece en el continuo variarse del *ser* le corresponde el esfuerzo humano, el poder creativo, la obra de la *poíesis* humana, amalgama de pasión, libertad e inteligencia. Es en el arte donde acontece históricamente la verdad, donde tiene lugar ese ajuste-desajuste entre dos realidades limítrofes. Por eso Heidegger no se equivoca cuando sostiene, respecto de Nietzsche, que el arte es el fenómeno más transparente de la voluntad de poder.

Finalicemos; Trías sostiene que el *ser* en falta anhela la Belleza, pero no como simple contemplación estética, sino porque el *ser* en falta anhela perpetuarse en la producción de obras bellas, que no expresan otra cosa que el acto más perfecto de la inteligencia, de la comprensión. Pero la belleza no sólo se refiere a lo bello en sí, sino también a lo sublime y a lo terrible, categorías que desatan pasiones que pueden devenir mortales; por eso el ímpetu de belleza, que peligra con encontrar tras su rostro lo siniestro, ha tenido que ser sometido, educado sentimentalmente, limitado. Es así como todo acercamiento a lo siniestro estará protegido por el manto simbólico, por la cordura que otorga la condición limítrofe del sujeto. Trías piensa que hay que reeducar el gusto pasional originario, pasar de la estética de la pasión a una estética-ética; y es este rasgo lo que corona con un haz lumínico el pensamiento de este filósofo, lo que lo constituye como un pensador trágico que logra pasar de las tinieblas a la luz.