

DE LA FILOSOFÍA DEL LÍMITE AL HOMBRE
COMO HABITANTE DE LA FRONTERA.
LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE EUGENIO TRÍAS

FROM THE PHILOSOPHY OF LIMIT TO THE MAN
AS A INHABITANT OF THE BORDER.
EUGENIO TRÍAS' PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Jaime Vilarroig Martín^{a}*

Fechas de recepción y aceptación: 10 de mayo de 2018, 9 de mayo de 2019

Resumen: En este artículo se pretende exponer la antropología de Eugenio Trías como clave de comprensión de toda su filosofía. Para ello se estudia primero su ontología, en torno al ser del límite, y los tres cercos: cerco del aparecer, cerco hermético y cerco del límite. En un segundo momento se estudia su antropología filosófica, propiamente dicha, que analiza al hombre como habitante de la frontera o ser fronterizo. El hombre es entendido como un límite entre lo divino y lo animal, entre la naturaleza de la que proviene (nacimiento) y el arcano hacia el que se mueve (muerte). Por último se analiza cómo esta antropología de Trías permite acceder a campos que la filosofía había descuidado, como pueden ser la ética y la religión.

Palabras clave: Trías, antropología, límite, fronterizo, cerco.

Abstract: In this article, we intend to expose the anthropological work of Eugenio Trías as the key to understand his entire philosophy. To this end, first we study his ontological theory, which consists of the being of the limit, and its three surrounding fences: encirclement of

^a Departamento de Humanidades. Universidad CEU Cardenal Herrera.

* Correspondencia: Universidad CEU Cardenal Herrera. Calle Grecia, 31, Ciudad del Transporte. 12006. Castellón del Plana. España.

E-mail: jaim.vilarroig@uchceu.es



appearance, hermetic enclosure and limit fence. Secondly, we analyze his philosophical anthropology, which sees man as an inhabitant of the border or frontier being. Man is understood as a limit between the divine and the animal, between the natural environment from which he comes (birth) and the arcanum towards which he advances (death). Finally, it is analyzed how Trías' anthropological work makes it possible to get access to fields which had been neglected by philosophy, such as ethics or religion.

Keywords: Trías, anthropology, limit, border, fence.

INTRODUCCIÓN. BIOGRAFÍA INTELECTUAL

Eugenio Trías es uno de los filósofos en lengua española más reconocidos de la segunda mitad del siglo XX e inicios del XXI. En repetidas ocasiones indicó que el fulcro de su filosofía estaba en la idea del límite, que separa y a la vez une cosas distintas y heterogéneas. En el campo del pensamiento esto significa no solo ser un filósofo ilustrado que se deja guiar por la razón para exorcizar sombras, sino que también está dispuesto a dialogar con estas mismas sombras de la razón: la pasión, el arte o la religión, elementos tradicionalmente excluidos del discurso filosófico. A profundizar en este diálogo vamos a dedicar este escrito centrándonos en la idea del hombre. Para ello presentaremos primero una breve biografía intelectual del autor, y abordaremos su ontología (el ser del límite) junto a su teoría del conocimiento (razón fronteriza) para poder comprender cuál es el ser específico del ser humano (habitante de frontera). De ahí veremos las consecuencias antropológicas que esta filosofía del límite tiene en algunos campos concretos como la ética, o la religión.

Trías nace en Barcelona (1942) en el seno de una familia católica y ligada al régimen autocrático del general Franco; incluso llega a estar unos breves años en la prelatura del Opus Dei. Estas razones llevan a la conclusión de que su primera formación filosófica está ligada a la neoescolástica tomista. Además, esta era la filosofía oficial también en la universidad barcelonesa de la época, aunque se empezaran a atisbar las primeras aperturas a corrientes como el marxismo, el estructuralismo, la fenomenología o la filosofía analí-



tica. Parece que de esta época le queda cierta influencia de un filósofo notable de la Universidad de Navarra, Leonardo Polo, al que Trías reconoce como maestro (Espada, 2003), y quien curiosamente también sitúa el centro de su filosofía en algo que llama “límite de lo mental”.

Tras una formación filosófica inicial Trías se especializa en primer lugar en pensamiento alemán, puesto que su tesis doctoral versa sobre el perdón en Hegel (Trías, 1981). Trías es también uno de los autores que en aquella época escribían sobre Nietzsche, junto a Fernando Savater y otros jóvenes nietzscheanos. La cultura alemana está muy presente en la obra de Trías, con ciertos autores como Goethe, Hölderling o Schelling. Sin embargo, la influencia de la tradición filosófica española es más bien escasa: alguna cita ocasional a Ortega o D’Ors, y sobre todo algunos análisis interesantes de las obras de Calderón (Trías, 2001).

Sus primeras publicaciones se enmarcan en el estructuralismo francés y así lo interpretaron sus primeros lectores (Quintanilla, 1971: 119). Por ejemplo, está muy presente Foucault en *Filosofía y carnaval* (Trías, 1973). También es patente el estructuralismo en *La filosofía y su sombra* (Trías, 1969), donde Trías intenta sacar a la luz la estructura profunda del saber filosófico que siempre se construye por oposición a un saber no-filosófico, a lo que no es filosofía: la sombra de la filosofía. Esta será una idea recurrente en toda su filosofía y en cierto sentido central en toda su producción filosófica, como iremos viendo. En su *Metodología del pensamiento mágico* (Trías, 1970) busca definición y claridad en el manejo de conceptos, cosa que no practicará en obras posteriores (Bueno, 1978). En su *Teoría de las ideologías* (Trías, 1975) busca de alguna manera ajustar las cuentas con el estructuralismo y con el pensamiento francés que le ocuparon aquellos primeros años de maduración intelectual después del doctorado. No falta quien ve en estas obras una profunda unidad con su producción filosófica posterior (Caro, 2015). Estos primeros años han sido autobiografiados por el propio autor en *El árbol de la vida* (Trías, 2003).

En la siguiente etapa, Trías parece buscar su propio tema filosófico. En *Filosofía del futuro* (1983), *Los límites del mundo* (1985) y *La aventura filosófica* (1988), va tanteando distintos filosofemas que irán aquilatándose y dotando de consistencia propia su pensamiento. Por ejemplo, en *Filosofía del*



futuro parece que el núcleo de su filosofía va a ser lo que él llama el principio de variación. Pero ya en *Los límites del mundo*, y con mayor énfasis en *La aventura filosófica*, será la idea del límite la que vaya ocupando el centro de sus reflexiones. Sin embargo, no será hasta mucho después, cuando escriba su obra más clara y sistemática respecto a este tema: *La razón fronteriza* (Trías, 1999).

En la década de los noventa podemos decir que Trías va colonizando los distintos espacios a los que se puede acceder desde su filosofía del límite. Los tres grandes campos son, a nuestro juicio, el arte, la religión y la ética. Por ejemplo, Trías continúa profundizando en la filosofía del arte que había comenzado desde hacía algunos años (Trías, 1976), y da a luz obras memorables como *Lo bello y lo siniestro* (Trías, 1982). En los últimos años sorprendió de nuevo al mundo editorial publicando varios trabajos sobre filosofía de la música que se convirtieron en éxitos de ventas (Trías, 2007 y 2010). La religión aparece en su obra solo a partir de la década de los noventa y le dedica mucha atención, según tendremos ocasión de ver, sobre todo con *La edad del Espíritu* (Trías, 1994). La ética sería el tercer campo colonizado por su pensamiento de límite, y a la que dedica obras importantes como *Tratado de la Pasión* (Trías, 1979) o *Ética y condición humana* (Trías, 2000).

Cuando la muerte le sobrevino, en 2012, estaba trabajando en compilar y profundizar algunas reflexiones sobre el séptimo arte que llevaba años desarrollando. Póstumamente se ha publicado con el título de *De cine. Aventuras y extravíos* (Trías, 2013).

La obra de Trías, como se habrá visto en este breve e incompleto bosquejo, es amplia y variada. Pero no cabe duda de que está inspirada por una voluntad de unidad concebida como un proyecto arquitectónico. Como él mismo dice, esta es la razón de que

... desde *La dispersión y Drama e identidad*, haya modificado continuamente de ángulo de ataque, con el fin de abordar la cosa misma desde perspectivas varias que pudieran dejarla hablar o expresarse; que esto se entienda así, depende de si se concibe cada texto mío como integrado en un proyecto unitario de principio a fin, no como entidad autónoma (y hay suficientes indicaciones por mi parte en cada libro para que puedan entenderse las cosas en estos términos) (Trías, 1978).



Esta afirmación no está reñida con otras, en las que Trías reconoce que no todo estaba perfectamente pensado desde el principio, sino que su itinerario filosófico le ha llevado a reformular algunas cosas. Señalemos al menos tres de estas palinodias, que iremos desgranando en este trabajo: del principio de variación como el tema más importante de la filosofía pasa al descubrimiento del ser del límite; del anuncio de la muerte de la persona pasa a la centralidad que ocupa este concepto en su reflexión ética; de una voz más allá del límite revestida de carácter ético pasa a una voz de carácter más religioso.

1. SER DEL LÍMITE Y RAZÓN FRONTERIZA. ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA

Para abordar adecuadamente la antropología de Trías primero hay que hablar de su ontología, porque no se entenderá el hombre como un límite si antes no se indaga en el ser del límite. Hablar de ontología en Eugenio Trías no es ninguna exageración, puesto que es uno de los pocos autores contemporáneos a los que se le reconoce haber tenido la osadía de proponer nada menos que un sistema filosófico propio (Sucasas, 2003: 199-200). La ontología de Eugenio Trías estudia el ser del límite. Recordando que en *La filosofía y su sombra*, obra temprana (1969), Trías nos dejó indicado que la filosofía se construye frente a lo que no es filosofía, podemos preguntarnos cuál es la idea a la que se contraponen el ser del límite. La filosofía del límite que propone Trías se construye deliberadamente frente a una filosofía ilimitada, sin límites, infinita y desmesurada. Filosofía del límite tiene así el doble sentido de ser una filosofía que reflexiona sobre el límite, pero manteniéndose en el límite mismo, para no incurrir en la desmesura.

En *La razón fronteriza* explica con más amplitud qué es el límite (Trías, 1999: 115 y ss.). Para entender bien este ser del límite Trías propone distinguir una definición *ad intra* y una definición *ad extra*. *Ad intra* el límite es algo que une y separa a la vez. El límite no es solo lo que separa, como se tiende a pensar, sino que también es lo que une el campo delimitado por el propio límite, con el campo que está más allá del límite. Con una imagen recurrente: el horizonte separa el mar del cielo pero a la vez es la delgada línea que los une. La unión es cópula, la separación es disyunción; la unión es la



identidad, la separación es la diferencia. Así que el límite es a la vez cópula y disyunción, identidad y diferencia. Las reflexiones de la posmodernidad sobre la identidad y la diferencia entran en la filosofía de Trías a partir de su dilucidación del límite como aquello que une y separa.

La unión y separación no se entienden solo como eventos estáticos sino como algo dinámico. El movimiento de unión es lo que desde Empédocles se llama filosóficamente amor; y el movimiento de separación a su vez lleva el nombre de odio o guerra. Amor y odio, que parecen ser acciones humanas, están en el corazón de la realidad. Así que el amor y el odio, la unidad y la separación, la identidad y la diferencia, es lo que está en la base de todas las cosas. Este ser del límite propone Trías simbolizarlo con el signo de concordancia “/”, el cual no parece desempeñar ningún rol dentro de la lógica simbólica, en la mente de Trías. Por ello, más que un símbolo lógico con el que operar se trata de un símbolo sobre el pensar.

Visto externamente, *ad extra*, el límite es lo que delimita dos espacios o cercos contiguos constituyéndose él mismo en un tercer espacio intermedio: se trata de los tres cercos del aparecer (1), del misterio (2) y del *limes* o límite (3). Al hilo de estos tres cercos Trías va exponiendo siete categorías ontológicas (predicables en el viejo sentido aristotélico) que pertenecen a alguno de los círculos respectivamente. Estas siete categorías son como los siete pasos de la reflexión filosófica sobre el mundo, universalizables para cualquiera que se ponga a pensar en el mundo que le rodea (Trías, 1999: 313 y ss.). Es de notar, además, que la exposición de estas siete categorías ontológicas siguen un proceso, digamos que antropológico: se trata del movimiento del ser humano por profundizar en la realidad.

En su vida el ser humano se encuentra con cosas que aparecen, que le son dadas. Se trata de la categoría de la existencia, donde las cosas se nos presentan como dones fuera de sus causas (I). Pero si las cosas nos son dadas y existen fuera de sus causas es porque algo las causa aunque tal causa me sea desconocida. Se trata de una existencia en exilio y éxodo (especialmente en Trías, 1999: 29 y ss.). A esta causa desconocida de donde proceden las cosas le llama Trías la matriz originaria, que es la segunda categoría de su tabla (II). La tercera categoría consiste en la labor del hombre que se humaniza, categoría que Trías denomina de alzado al límite (III). Es decir: el hombre parte de



la naturaleza animal y se humaniza hacia cierta sobrenaturalidad; parte de la naturaleza e ingresa en el mundo del sentido. Esta experiencia da lugar a la aparición del logos, la verbalización de la experiencia que se constituye en cuarta categoría (IV). Con estas cuatro primeras categorías tenemos el cerco del aparecer, que podríamos denominar también como el mundo de lo que tenemos a mano y a nuestro alrededor.

El cerco del aparecer se contrapone a un cerco oculto y misterioso que ya se había empezado a entrever en la matriz originaria. Este cerco oculto y misterioso se le puede llamar cerco hermético en alusión al Dios Hermes, mensajero de los dioses. Aquí nos encontramos la quinta categoría, que consiste en la reflexión de la razón sobre sí misma: la filosofía propiamente hablando (V). Pero esta filosofía que reflexiona sobre sí misma topa con la mística del silencio y del misterio, del cual no es posible decir nada más (VI). Queda por tanto como labor específica de la filosofía la séptima categoría, que coincide con el tercer cerco: el límite o cerco fronterizo (VII). Porque entre el cerco del aparecer y el cerco del misterio hay un espacio que une y separa a la vez, no solo una línea, sino toda una franja sobre la cual es posible detener la reflexión, porque desde allí se vislumbran ambas orillas.

Pongamos algo de claridad con un cuadro:

<i>Cercos</i>	<i>Categorías</i>	
del aparecer o fenomenológico	Matriz	I
	Existencia	II
	Alzado	III
	Logos	IV
hermético o hermenéutico	Reflexión	V
	Mística	VI
fronterizo o espacio topológico	Ser del límite	VII

Estas siete categorías universales no son ni como las aristotélicas ni como las kantianas. Tanto las categorías aristotélicas como las kantianas son categorías estáticas, pero ya se ha visto en su exposición que se trata de categorías



dinámicas en las que el pensamiento va procediendo de unas a otras. No se trata de categorías solo sincrónicas sino también diacrónicas. De tal modo que Trías propone combinarlas *more luliano* (otra de las poquísimas alusiones a la tradición filosófica propia) en el siguiente esquema que Trías reproduce en su libro con algún error (Trías, 1999: 327 y ss.):

	<i>Matriz</i>	<i>Existencia</i>	<i>Alzado</i>	<i>Logos</i>	<i>Filosofía</i>	<i>Mística</i>	<i>Limes</i>
Matriz	MM	EM	AM	LM	FM	MiM	LiM
Existencia	ME	EE	AE	LE	FE	MiE	LiE
Alzado	MA	EA	AA	LA	FA	MiA	LiA
Logos	ML	EL	AL	LL	FL	MiL	LiL
Filosofía	MF	EF	AF	LF	FF	MiF	LiF
Mística	MMi	EMi	AMi	LMi	FMi	MiMi	LiMi
Límite	MLi	ELi	ALi	LLi	FLi	MiLi	LiLi

Cómo haya que ir llenando cada una de las casillas es algo que Trías deja a la inventiva del lector.

Una de las principales inspiraciones para esta metafísica del límite quizá podría encontrarse en un escrito citado expresamente por Trías. Se trata de un texto de Heidegger que sirve de comentario, a su vez, a otro texto de E. Jünger titulado *Sobre la línea*. En este texto Jünger reflexiona sobre el límite de la civilización contemporánea y la línea que marca la transición hacia el nihilismo. Heidegger, en lugar de ir más allá de la línea, prefiere detenerse en la línea misma y dice explícitamente algo de hondas repercusiones antropológicas, como veremos más adelante: “El hombre no solo está en la zona crítica de la línea. Él mismo es, pero no para sí y en absoluto por sí, esa zona y por tanto la línea” (Heidegger, 1994).

Trías tampoco se ve libre de cierta problematicidad en su reflexión sobre el límite. En algunas obras lo presenta como si el límite fuera un fundamento de todo lo demás (Trías, 1999: 105), pero el límite en tanto que fundamento no parece que pueda tener un sentido filosófico coherente. El límite, si lo es,



es límite de algo. Así que ese algo de lo cual el límite es límite es más fundamental que el límite mismo. La idea de límite del ser es relativa al ser del cual dicho ser es límite; así que el límite no puede constituirse en el fulcro de la reflexión filosófica: se trata de una idea derivada y no primitiva. La limitación no se entiende sin haber entendido antes aquello respecto de lo cual se es límite. No negamos la importancia de una reflexión sobre el ser del límite sino que vemos problemático el constituirse dicho límite centro de la filosofía, pretendiendo haber encontrado algo más fundamental que el ser mismo.

A toda ontología corresponde una epistemología. Y si la ontología ya tenía tintes antropológicos, con mayor razón la epistemología. Hay que reconocerle a Trías el no haber caído en la trampa moderna de encerrarse en una reflexión epistemológica de la cual no es posible salir luego. Ontología y epistemología son *dii consentes*, como quería Zubiri (Zubiri, 1998: 9-15), y Eugenio Trías combina sus reflexiones ontológicas con sus reflexiones epistemológicas, porque al fin y al cabo el ser conocido corresponde en cierto modo con el ser que es.

A una ontología del límite corresponde una epistemología de la razón fronteriza. ¿A qué idea se opone la razón fronteriza? La razón fronteriza que nos propone Trías se sitúa entre dos extremos de los que huye: el escepticismo y el dogmatismo. Haciendo exégesis de un verso excepcional de Hölderling, Trías nos dice que los antiguos se quedaban en la cosa olvidándose del sujeto, mientras que los modernos solo ven el sujeto y no ven la cosa. Quedarse en la cosa sin percatarse del sujeto que la percibe empuja al dogmatismo, mientras que detenerse en el sujeto percipiente olvidándose de la cosa percibida empuja al escepticismo. Por ello la razón fronteriza de Trías propone quedarse en el límite, a caballo entre la inmanencia y la trascendencia, entre el cerco del aparecer y el cerco hermético (Trías, 1988: 11.^a singladura). El que se queda en el límite tiene el privilegio de estar en los dos lados a la vez.

En *Los límites del mundo* (1985), haciéndose eco de Wittgenstein, dice Trías que la tautología y la contradicción son los límites del decir. Ahora bien, Trías no solo quiere encontrar límites al decir, sino también al conocer, y al ser en último término. Sin embargo, ¿cómo es posible decir el límite si más allá del límite no es posible decir nada? El límite no se dice desde el



fundamento o con una filosofía que parta desde un punto absoluto como el ser, sino que se formula trazando el límite desde dentro mismo del lenguaje (Trías, 1988: 12.^a singladura). Del mismo modo que el límite es algo intrínseco al ser mismo, así también la razón tiene un límite interno y a su vez el lenguaje. El límite del decir se traza desde el decir mismo, no desde fuera.

También la razón, decíamos, no es absoluta. Esta razón no absoluta es a lo que Trías llama razón fronteriza. La razón topa con un límite ineludible que no le es posible obviar: el límite de que uno se encuentra como arrojado a la existencia, sin ser el fundamento de la existencia. El hecho de que la existencia sea indeducible, contingente, gratuita, es a lo que llama Trías el límite del pensamiento, en una reflexión que recuerda al famoso pasaje de *La náusea* de Sartre sobre la gratuidad de la existencia a propósito de la contemplación de la raíz de un árbol. Este límite es el obstáculo con el que se encuentra la razón y por el cual le es imposible erigirse en razón absoluta de tipo hegeliano. La razón fronteriza, pues, es tal como decíamos una razón que se limita, pero no porque se limita a sí misma sino porque se encuentra con un límite imprevisible: las cosas dadas, existentes, puestas en el mundo sin necesidad ninguna (Trías, 1999: 247 y ss.).

A partir de este hecho fundamental, del encontrarnos con las cosas del mundo existentes, arranca la tabla categorial arriba explicada, desde la cual es posible decir el ser de las cosas en su condición de existentes (I), arrojadas de una matriz original (II), alzadas hasta el sentido (III), dichas (IV), pensadas (V) y en último término silenciadas (VI), desde el límite (VII).

La epistemología en definitiva tiene que ver con la verdad. Como no podría ser menos, al ser del límite y a la razón fronteriza le corresponde una idea propia de verdad. En un interesante ensayo sobre el tema, Trías (1999: 223 y ss.) toma distancia de las concepciones clásicas o neopositivistas de la verdad, y explica su idea de la verdad como transparencia. La verdad fundamental no es verdad ideal ni verdad real, sino un espacio luz en el que la verdad se entiende como transparencia. Respecto a la recurrencia en su obra de la curiosa idea del espacio-luz, puede verse una entrevista en la que declara que le advino en un sueño infantil (Aleman y Larriera: 2004).

Quizá se entienda mejor su idea de verdad con dos metáforas del mundo del arte, cuyas exégesis abundan en la obra de Trías. En la segunda sinfonía



de *Los límites del mundo* (Trías, 1985), cuando se habla del espacio-luz, Trías se dedica a exponer su idea de verdad a partir de una obra de M. Duchamp, titulada *El Gran Vidrio*. Esta obra consiste en un doble vidrio pegado en cuyo interior hay unas figuras representando algo. Lo representado aquí es lo de menos. Lo que sobre todo interesa a Trías es la idea de Duchamp: hacer un cuadro que es pura transparencia, patencia simple. La verdad para Trías también es transparencia y, a modo del vidrio de Duchamp, la verdad nos permite ver lo que hay detrás del vidrio (cerco hermético), lo que hay más acá del vidrio en el reflejo (cerco del aparecer), pero también el vidrio mismo, puesto que hay en él unas figuras. Así, el vidrio se convierte en una metáfora de la idea de límite que coincide también con la idea de verdad entendida como transparencia o patencia.

En la novena singladura de *La aventura filosófica* (Trías, 1988), el filósofo barcelonés reflexiona sobre la plaza de Sants en Barcelona y la propone de nuevo como metáfora de la verdad. La verdad no transforma la realidad al modo marxista, sino que deja ver lo que hay. La plaza de Sants es una plaza minimalista delimitada por un límite que separa el ámbito de la ciudad del ámbito de la plaza en la que se desarrolla una vida propia (Cía, 2000: 4-6). El límite que delimita la plaza es lo que permite que la vida se muestre tal cual es. De nuevo aparecen las ideas de verdad como patencia, manifestación, engarzadas con la idea del ser del límite, lejos de la imagen de la verdad como espejo de la naturaleza que había criticado Rorty en su conocido libro (Rorty, 2001).

La epistemología de Trías es interesante porque nos descubre en la idea de límite el hilo de Ariadna (esta vez con razón) de la filosofía contemporánea. Kant trazó los límites del conocer racional; Heidegger muestra los límites de la ontoteología y la diferencia entre el ser y el ente; Wittgenstein concibe su obra filosófica como un trazar límites entre lo que puede ser dicho con sentido y lo que no puede decirse en absoluto. En este sentido, entendemos que la epistemología del límite es todo un acierto. No deja de ser original, a pesar de que la idea del límite con el que se encuentra la razón impidiéndole absolutizarse provenga del existencialismo de Sartre; aunque la verdad como patencia (*a-letheia*) y transparencia provenga de la fenomenología heideggeriana.



2. EL HOMBRE COMO SER FRONTERIZO. ANTROPOLOGÍA

Visto el ser del límite, podemos abordar ahora coherentemente el ser del hombre desde el pensamiento de Trías. El hombre, en síntesis, es un animal fronterizo, idea que da título al único libro escrito en catalán: *Els habitants de la frontera. Sobre mètode, modernitat i crisi* (Trías, 1985b) y que es una refundición de su obra *Los límites del mundo*. La idea de límite y frontera es aplicada al ser humano, y también aquí podemos preguntarnos a qué se opone la idea del hombre como límite. La ilimitación de lo humano aparece por debajo o por arriba: por debajo cuando recaemos en estados prehumanos o animales; por arriba cuando ocupamos el lugar que le corresponde a Dios. Así que la filosofía del límite aplicada a la antropología se contrapone a una antropología que considera al hombre como un animal o como un dios.

En un capítulo dedicado a la proposición ética, de Ética y condición *humana* (Trías, 2000), dice Trías que no somos ni animales racionales, ni imagen y semejanza de Dios, sino seres del límite. La definición del hombre como animal racional cae del lado de la animalidad, de la naturaleza inferior al hombre. La definición del hombre como imagen y semejanza de Dios cae del lado de la divinidad, del arcano superior al hombre. Y ambos son extremos que no respetan la esencial limitación del ser humano: entre lo natural y lo divino. En la cuarta singladura de *La aventura filosófica* (Trías, 1988) hace una exégesis de *La vida es sueño* de Calderón planteando la obra como un experimento antropológico de límite. Segismundo se cree animal, como parte de una naturaleza hostil; y en un determinado momento se le conduce a palacio donde vive como rey, como un dios. Posteriormente regresa a la cueva. En este ir y venir Segismundo tiene que descubrir su naturaleza humana y no comportarse ni como un animal ni como un dios tirano dictador de leyes arbitrarias.

La vida del hombre, según Trías, se enfrenta también a un doble límite: la humanización y la muerte. El primer límite está marcado por el origen de la especie o el nacimiento del individuo, ontogénesis o filogénesis, y va de la naturaleza al mundo. Es decir: el hombre aparece como proveniente de un mundo natural, animal, prehumano, y adviene al mundo cuando es alzado al mundo del sentido, de lo humano y personal (categoría III de las ya expuestas). Nótese que Trías no emplea *mundo* en tanto que totalidad de lo existente



sino más bien en el sentido de referencias humanas de sentido (cosas *a la mano*, que diría Heidegger). Parece que tras esta distinción late la diferencia entre ambiente (naturaleza) y mundo (sentido) que trazó Heidegger cuando afirmaba que el animal es pobre de mundo (Heidegger, 2007: §§45-48). La natividad es el primer límite de mi vida cuyo más allá pertenece al cerco hermético. La matriz originaria de la que el hombre emerge es en último término tan desconocida como evidente.

El otro límite que se impone en la vida del hombre es la muerte (Trías, 1999: 149 y ss.). O más bien el límite último de la vida consiste en la muerte, y más allá de la cual nos vemos enfrentados de nuevo con el cerco hermético. La diferencia con la natividad es que aquí la transición no es de la naturaleza al mundo, sino del mundo al arcano. Mientras el mundo de la naturaleza está en cierto modo también dentro del cerco de aparecer, el mundo del arcano tras la muerte pertenece de pleno derecho al cerco hermético, al cual no tenemos acceso directo pero sí indirecto, como se explicitará más adelante. La conciencia de la muerte, límite extremo de la vida, es, como recuerda Trías en uno de sus ensayos sobre la religión, aquello que nos humaniza. Así que la vida humana está tendida entre dos límites: el del nacimiento y el de la muerte.

Podríamos esquematizar lo dicho hasta ahora estableciendo en un plano de dos dimensiones los límites entre los que se recorta la vida del hombre: el límite superior es Dios, el inferior, el animal, el límite anterior, el nacimiento, y el posterior, la muerte. Aunque el esquema no lo encontramos en Trías, creemos que puede ser útil para entender su antropología filosófica.

Dios-Arcano (límite superior)		
Nacimiento-Naturaleza (límite anterior)	HOMBRE Habitante de frontera	Muerte-Arcano (límite posterior)
Animal-Naturaleza (límite inferior)		

Ahora bien, la novedad de la antropología de Trías no es solo que el hombre está limitado sino que él mismo consiste en un límite tendido entre extremos. ¿Entre qué extremos? Entre el ser y la nada, entre la razón y la sinrazón.



En un ensayo sobre las preguntas últimas del ser humano (Trías, 1999: 257 y ss.), las que ponen en marcha el filosofar mismo, Trías dice que no se trata solo de preguntar por qué el ser y no la nada, sino de cuestionar también por qué el sentido y no la sinrazón, y por último preguntarse por el ser del límite. Porque, en efecto, el hombre es un ser tendido entre el ser y la nada, entre la razón y la sinrazón; el hombre es el “entre” mismo, el límite que separa al ser de la nada y al sentido del sinsentido, recuerda Trías con tintes pascalianos. Tenemos así la propuesta de las tres preguntas fundamentales que pondrían en marcha el filosofar: ser, sentido y límite.

Con una metáfora tomada esta vez de la historia y la topología, Trías define al hombre como un ser de frontera, habitante de la frontera. En tiempos del Imperio romano los límites del imperio no eran una delgada línea sino franjas de tierra habitadas por *limitanei*, habitantes de la frontera. Estos habitantes de la frontera no pertenecían exclusivamente ni al imperio romano ni a la patria limitante sino a la franja: la frontera misma era su patria. La patria del hombre, pues, es el límite mismo, la frontera que limita. En el difícil contexto político catalán en el que le tocó vivir la reflexión de Trías no se queda ni con la patria excluyente ni con la abolición de toda patria, sino en el difícil equilibrio de habitar una frontera que delimita toda patria.

El fronterizo es lo que es por ser él mismo un límite. El límite en el que vive el fronterizo, el *limes*, no es solo una limitación. Lejos de entender el límite como una limitación, Trías invita siempre a considerar el límite como una posibilidad. El límite cierra un cerco, pero a la vez abre otro. No es solo la frontera que encierra una patria: es también el límite a partir del cual se me abre una patria nueva. El fronterizo tiene una existencia libre en el *limes*, porque el *limes* limita pero también posibilita, cierra pero también abre (Trías, 1999: 77 y ss.).

Al igual que Heidegger propone un sentimiento fundamental (la angustia) a partir del cual llevar a cabo todo su análisis existencial (Heidegger, 2016: §40), también Trías encuentra un sentimiento fundamental ajustado a su propuesta antropológica a partir del cual desarrollar su analítica del ser fronterizo. El sentimiento fundamental del ser humano en tanto que habitante del límite es el vértigo. El hombre se encuentra tendido entre el ser y la nada, el sentido y el sinsentido, entre el abismo de lo divino y de la naturaleza, el si-



lencio antes de nacer y el silencio después de morir; y suspendido entre estos abismos siente vértigo. El vértigo es el que le descubre al hombre que está tendido entre límites, que él mismo es un límite en riesgo de caer a un lado o a otro. El vértigo le revela al hombre su esencia de ser fronterizo. Igual que el miedo nos revela que habitamos un mundo hostil, el vértigo nos revela que habitamos en el filo de una navaja, entre el cerco de parecer y el cerco hermético, tal como lo explica en la segunda singladura de *La aventura filosófica* (Trías, 1988). También dedica al tema un análisis admirable del conocido film de Hitchcock, en *Vértigo y pasión* (Trías, 1998), donde hace una exégesis de este sentimiento fundamental para entender el ser fronterizo del hombre.

En *Los límites del mundo* fue donde, supuestamente, Trías llegó a esta conclusión fundamental acerca del carácter fronterizo y limitáneo del ser humano. El fronterizo es el que está dentro y se trasciende: el fronterizo es el límite mismo. “En tanto que fronterizos somos los límites del mundo [...] Los límites del mundo somos nosotros, con un pie implantado dentro y otro fuera. Somos los límites mismos del mundo. La filosofía, crítica y metódicamente desplegada, permite decir qué es lo que somos” (Trías, 1985: 45).

Aunque esta sea su formulación fundamental, en Trías no deja de haber restos de formulaciones más clásicas del ser humano, solo que reformuladas creativamente, como cuando se refiere al ser humano como materia de inteligencia y pasión, que recuerda al *animale rationale* (Trías, 1985). Es más interesante observar cómo Trías entiende el concepto de persona y lo valora de modo distinto a lo largo del tiempo. En *Filosofía y carnaval*, por ejemplo, afirma en la línea del estructuralismo: “La idea de persona debería sustituirse por la idea de máscara o disfraz, pues la persona o el yo esconde, bajo su aparente unidad, una multiplicidad” (Trías, 1973: 80). Sin embargo, en plena reflexión de madurez, nos recuerda Trías que el concepto de persona adquiere toda su centralidad en la reflexión ética y es preferible al de individuo, más en la línea del personalismo filosófico, como se echa de ver en *Ética y condición humana* (Trías, 2000).

¿Cuáles son las fuentes filosóficas de esta antropología de Trías? Ya hemos indicado en la sección dedicada a la ontología que en el escrito de Heidegger, *Sobre la línea*, citado por el propio Trías, aparece la sentencia expresa de que el hombre mismo es el límite. Pero a nuestro parecer Trías, como Heidegger,



toma el agua de más arriba, posiblemente sin recordar exactamente la fuente. En el siglo XIII Santo Tomás ya había definido al hombre *quasi horizon et confinium* (*Contra Gentiles*, Lib. II: cap. 68), precisamente a propósito del ser del hombre como tendido entre el mundo espiritual y el mundo sensible. En la gran cadena del ser el hombre está situado en la cúspide del mundo material porque trasciende lo material; y a su vez el hombre es el primer peldaño del mundo espiritual, donde habitan las ideas, los ángeles y el mismísimo Dios. El hombre se constituye así en una especie de centauro ontológico (en feliz expresión de Ortega). Los orígenes escolásticos de Heidegger o Trías no pueden ser más evidentes aquí. Aunque la novedad de nuestro autor consiste en convertir dicha definición en el fulcro de toda su antropología, en el fondo podríamos afirmar que tampoco se sale excesivamente del marco de la tradición recibida.

Podemos indicar, además, una limitación en el planteamiento antropológico de Trías. En *Los límites del mundo* (Trías, 1985) nuestro filósofo realiza un recorrido inverso al que hemos propuesto aquí: en lugar de partir de la ontología para pasar luego a la antropología, Trías parte de la antropología para acabar hablando de la ontología (quizá recordando el itinerario heideggeriano, que partía del análisis del *Dasein* como prolegómenos a la dilucidación de la pregunta por el sentido del ser, que nunca llegó). Trías parte de lo que soy, pasa luego a lo que somos (ontología del ser social), para acabar reflexionando sobre lo que es; en síntesis, de la antropología a la ontología. Nos preguntamos si esta metodología no antropologiza demasiado la ontología final a la que se quiere acceder.

3. DESPLIEGUE DE LA RAZÓN FRONTERIZA. ÉTICA Y RELIGIÓN

Vista la ontología del ser del límite y cómo accedemos a él mediante la razón fronteriza, visto en qué consiste el ser del hombre en tanto que ser fronterizo, podemos pasar a considerar cómo la reflexión de Trías va colonizando con sus descubrimientos algunos campos propios del hombre como son el actuar humano y la creencia en lo sagrado, qué debemos hacer o cuál es nuestra aspiración última: ética y religión.



3.1 *Ética: Ajústate al límite marcado por tu condición humana*

La antropología no podría estar completa si no hay alguna referencia a cómo debería comportarse el hombre. Trías nos previene de dos falacias antes de entrar en el análisis ético: la falacia naturalista y la falacia metalingüística. La falacia naturalista que ya denunciara Hume consistiría en quedarse en la naturaleza; no solo formular deberes a partir de hechos, sino tomar los mismos hechos como pauta de acción. Más aún: en la mente de Trías la falacia naturalista consiste en volver al estado natural prehumano. La falacia metalingüística, por otra parte, consiste en pretender ir más allá de lo que se puede decir, convirtiendo la ética en un muestrario de normas absolutas relativas a la entera vida humana (Trías, 2000).

La ética triasiana está hondamente arraigada en la ética griega, porque parece girar en torno a la reflexión sobre varias sentencias gnómicas mostrando la adecuación de las mismas a una ética del límite. Por ejemplo, el “nada en demasía” de Solón sería una invitación a mantenerse en los límites porque el exceso es perjudicial; lo mismo con la exhortación de Cleóbulo sobre la moderación. Por otra parte, para saber cuál es nuestro límite debemos seguir el principio socrático esculpido en el dintel del oráculo de Apolo en Delfos: “conócete a ti mismo”; porque quien no se conoce transgrede los límites de su propia condición.

Pero el imperativo que Trías elige como paradigmático de su propuesta ética es el pindárico “llega a ser el que eres”, de la segunda pítica. El ser humano es, precisamente, un ser del límite. Formulada categóricamente, *more kantiano*, Trías diría así: “*Obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta, o de acción, a tu propia condición humana; es decir, a tu condición de habitante de la frontera*”. El ser humano debe ser el que es, ajustarse a su condición humana, sin transgredir los límites, superiores o inferiores, que lo deshumanizan. Así como la razón pura en su uso práctico se traducía en un imperativo categórico determinado, así también la razón fronteriza en su uso práctico da lugar al imperativo del límite (Trías, 2000).

El imperativo pindárico tiene una doble consecuencia, tal como lo explica Trías en una de sus reflexiones más originales. Por un lado se nos pide huir de la naturaleza, por otro se nos conmina a no ocupar el lugar de Dios. La



primera consecuencia nos dice que huyamos de la naturaleza; es decir, que no recaigamos en la animalidad de la cual procedemos. Esta norma ética incluso tendría su traducción cultural en la norma de la exogamia y el tabú del incesto. El hombre, al huir de la naturaleza, huyendo de recaer en la animalidad, se autoimpone la necesidad de no acceder sexualmente a la madre o a las hembras del propio clan (exogamia). En caso contrario, estaríamos retrocediendo a la naturaleza-madre de la que salimos, a un estadio prehumano. Huir de la naturaleza de la que salimos se entiende entonces como un no acceder carnalmente a la propia madre.

La otra consecuencia consiste en no ocupar el lugar de Dios, no transgredir el límite superior. Ocupar el lugar de Dios significa actuar como ciertas concepciones de lo divino opinan sobre Dios: por encima de la ley, más allá del bien y del mal, desde la voluntad caprichosa. No mantenerse en el límite de lo humano significa aquí actuar como más allá de cualquier ley, como si de un dios caprichoso se tratase. Esta consecuencia también tiene su traducción en el mundo de la cultura: se trata de la prohibición del parricidio. Así como se nos prohíbe acceder a la madre para no recaer en animalidad, se nos prohíbe igualmente no eliminar al padre para no ocupar su puesto divinizándonos falsamente. A partir de aquí se concretaría también la propuesta política de Trías, centrada en el análisis del poder y la dominación, que nos es imposible analizar aquí por falta de espacio (Trías, 2005). La muerte del padre significa ocupar su puesto y convertirse en un nuevo tirano.

El imperativo pindárico dice que seamos lo que somos. Somos seres de frontera, tendidos entre lo divino y lo animal. Dicho más llanamente significa que no seamos animales ni nos endioseemos. Esto se traduce en las culturas como el tabú del incesto y la prohibición del parricidio. Así lo expone ya en el temprano primer ciclo de la primera sinfonía en *Los límites del mundo* (Trías, 1985).

Ahora bien, como la ética no es solo cuestión individual sino que el hombre siempre constituye su vida en relación con los demás, estas dos consecuencias que nos presenta Trías también se concretan en dos figuras de la ética: el dúo amoroso y el duelo a muerte. De nuevo dos figuras cercanas a la estética (dúo amoroso, duelo a muerte) nos sirven para hacer una exégesis del ser fronterizo en que consiste el ser humano. El dúo amoroso se constituye



exogámicamente a partir del rechazo de acceder a la madre. La renuncia a la naturaleza es la que nos lleva al dúo amoroso. El duelo a muerte aparece, a su vez, cuando no hay posibilidad de imponerse al otro tiránicamente como un nuevo dios, y entonces hay que dirimir las cosas de otro modo. Así, las dos consecuencias de la ética nos remiten a *eros* y *thanatos*, las dos pasiones fundamentales que bullen según Freud en el fondo del ello (Trías, 1985).

Trías reflexiona en varios lugares de su obra sobre la voz de la conciencia (Trías, 1985, 2000). La voz de la conciencia es una voz que llama al ser humano a habitar el límite, a no recaer en la naturaleza y a la vez respetar el límite establecido. Según Trías, el imperativo que ordena la voz de la conciencia no dice nada concreto, sino que es más bien un criterio negativo que se limita a decir: no hagas nada inhumano (ni por debajo de lo humano, ni por encima de lo humano). De nuevo estas reflexiones sobre la voz de la conciencia nos recuerdan los análisis existenciales de *Ser y tiempo*, en los que la conciencia es una voz que habla desde uno mismo y no dice nada, sino tan solo es una llamada a ser auténticos y evitar la recaída en los modos de vida impropio (Heidegger, 2016: §§55-60). Sin embargo, mientras que la voz de la conciencia en el análisis de Heidegger proviene de uno mismo, en Trías parece que la voz de la conciencia provenga del cerco hermético. Efectivamente, en *Los límites del mundo* (Trías, 1985: 48 y ss.), parece que el imperativo ético y la voz de la conciencia más que provenir de uno mismo provengan de más allá de uno mismo, del cerco hermético. De este cerco enseguida veremos que proceden otras voces.

3.2 Religión: El símbolo como unión entre lo divino y lo humano

A partir de la década de los noventa Trías se dedica a colonizar un espacio de lo humano que en la modernidad parecía haberse resistido al embate de la razón: la religión. La religión, desde la Ilustración y aun antes, había sido concebida como una de las sombras de la filosofía, como aquello frente a lo cual se recorta el discurso filosófico. Por ello había sido dejada fuera de la razón. Sin embargo, en el proyecto de Trías de explorar los conceptos limítrofes a la filosofía, la religión quedará plenamente integrada.



Tres son los libros donde se aborda el tema con mayor profundidad: *Pensar la religión* (Trías, 1996), que es una recopilación de ensayos diversos sobre el tema; *Por qué necesitamos la religión* (Trías, 2000b), que es un breve texto muy clarificador, ampliación de una conferencia que ofreció en la Fundación Juan March, y donde se nos da la definición de religión como una cita con lo sagrado; y sin duda el libro que le consagró como pensador de la religión, *La edad del espíritu* (Trías, 1994), una vasta síntesis que intenta reducir al pensar del límite la experiencia religiosa de la humanidad. Este libro ha atraído la atención no solo de los filósofos sino también de los teólogos, aunque la obra sea decididamente aconfesional.

La categoría central de la religión es la noción de símbolo (Trías, 1996: caps. 6 y 7). Además, en un exquisito análisis de la palabra, Trías recuerda cómo el símbolo no es tanto el objeto físico cuanto la acción de lanzar conjuntamente un objeto que había sido elegido previamente como instrumento mediante el cual se reconocerían dos personas que se iban a separar. El símbolo es por tanto la unión de dos elementos: uno conocido y otro desconocido, que corresponderán al cerco del aparecer y al cerco hermético. El símbolo, pues, es un límite que separa y a la vez une lo profano (fenoménico) y lo sagrado (místico). La contrapartida de lo simbólico es lo dia-bólico, que aparece recurrentemente en la historia de las religiones como elemento separador, como Trías se preocupa oportunamente de recordar a lo largo de *La edad del espíritu*. Ante la imposibilidad de conocer lo que ocurre en el cerco hermético encontramos mediaciones simbólicas de dicho cerco que nos permiten seguir hablando de él y no encerrarnos en el mutismo. Pero entonces es preciso hacer una fenomenología del cerco hermético a través de sus expresiones simbólicas, o lo que es lo mismo, es preciso analizar la captación de lo sagrado a través de sus mediaciones históricas y culturales.

Empieza entonces lo verdaderamente interesante de *La edad del espíritu*: Trías se embarca en el colosal esfuerzo de desarrollar una historia de cómo lo sagrado se ha ido desplegando en la historia, manteniéndose en el difícil equilibrio de no privilegiar ninguna religión y tampoco dejarse fuera de su recorrido nada de lo verdaderamente importante; aunque en otras ocasiones reconoce que no pudo abarcar todas las tradiciones religiosas, dejándose fuera de su estudio áreas del fenómeno religioso tan fundamentales como las



africanas, precolombinas o polinesias. Este despliegue de lo sagrado se concreta en siete eones en los que predomina una manifestación del Espíritu. Es curiosa la elección por parte de Trías de la palabra *eón* para caracterizar las edades de la religión: se trata de un término de origen gnóstico y que también empleara D'Ors en su filosofía de la cultura.

El primer eón (I) es el de la materia-madre, en el que se manifiesta la religiosidad telúrica de los hombres prehistóricos que convirtieron las cavernas en los primeros templos de la humanidad. Interesantísimas son las descripciones que Trías hace de la caverna en los términos de un útero materno. A este primer eón sigue el eón (II) de las religiones de Mesopotamia y Egipto, en las que el orden del cosmos, las primeras construcciones de templos monumentales (lugares de la cita con lo sagrado) y la idea de los dioses celestes ganan predominancia. Estos dos primeros eones, opuestos en cierto sentido (Materia-Cosmos, Madre-Padre, Tierra-Cielo) corresponden a lo que Trías llama el bloque cosmológico.

A continuación viene un bloque interpersonal de religiosidad con el eón de la Presencia (III) y el del Logos (IV). Lo sagrado se revela en la relación entre el testigo y lo sagrado (III), y después como interpretación (logos) de dicha relación (IV). Lo sagrado se hace presente en el testigo en cuatro áreas distintas: la India védica, el mazdeísmo del Zend Avesta, el helenismo de la *Iliada* homérica y el judaísmo de la *Torá*. Estas cuatro áreas se reducen a dos: por un lado, India y Grecia, donde aparece un monismo trascendental (Brahma-Fysis) de tipo poético-religioso, y por otro lado Irán e Israel, donde aparece el monoteísmo trascendental (Aura Mazda-Yahvé) de tipo profético-sofiológico. Pero el eón de la Presencia da paso a un eón donde dicha presencia se verbaliza y se convierte en escritura y conceptualización: el Logos. Aquí es donde aparecen las grandes composiciones poéticas y filosóficas de Irán o Grecia, y las reflexiones de la historia al impulso de la voz de los profetas en Israel.

La verbalización del misterio requiere de unas claves de comprensión, que será la quinta categoría: el eón de las claves (V). Trías descubre este eón en la gnosis valentiniana (que, por cierto, hablaba también de un límite u *horos* en forma estaurológica) y la teología de los primeros siglos del cristianismo, cuando empieza un proceso de exégesis de textos que tiende hacia lo infinito.



Nos encontramos así con el sexto eón, el del encuentro místico o unión (VI) que preludiva la religión entendida como cita con lo sagrado. En este eón el testigo se encuentra con lo simbolizado en el símbolo; es la divina cópula. Esta unión definitiva conlleva la destrucción de las mediaciones anteriores (iconoclastia) tan propia del islam, donde la imagen del hombre solo en el desierto ante Alá tan bien corresponde con las ideas de Trías. Pero también encontramos este eón en la mística cristiana representada por Llull o la escuela de Chartres.

En el séptimo eón (VII), el de la consumación simbólica, la simbolización de lo sagrado llega a su límite y en consecuencia tiene que desaparecer. Las especulaciones de la gran mística renana en torno a la divina tiniebla nos indican que el símbolo de lo sagrado está sufriendo una ocultación, como se comprueba en el Renacimiento. Según Trías acaban los eones del símbolo y empiezan los eones de la Razón. La época que va del Renacimiento a nuestros días sería la edad de la Razón, donde se cumplen nuevamente siete eones (más breves), que dan paso a una retirada de la Razón en nuestra época, en favor de una nueva edad del Espíritu. En estos nuevos siete eones Trías disecciona el avance de la Razón no solo en las manifestaciones religiosas, sino también en la filosofía entendida como una mediación entre el cerco del aparecer y el cerco hermético, como se evidencia de modo palmario en el idealismo alemán. La escuela de la sospecha prelude una ocultación de la Razón que dará lugar a la edad del Espíritu en la que comenzamos ahora a vivir. Hagamos un breve esquema para comprenderlo mejor:



<i>Edades</i>	<i>Eones</i>	<i>Ejemplos</i>
<i>Del Símbolo</i>	Materia	Religiosidad prehistórica
	Cosmos	Religión mesopotámica, egipcia, etc.
	Presencia	Vedismo, helenismo, mazdeísmo
	Logos	Profetismo de Israel, Upanishads del hinduismo
	Claves	Gnosis valentiniana, patrística cristiana
	Mística	Islam, misticismo medieval
	Consumación	Mística renana e inicio del Renacimiento
<i>De la Razón</i>	Materia	Auge de la magia en el Renacimiento
	Cosmos	Utopías urbanas (<i>Ciudad del sol</i> , utopía)
	Presencia	Reforma protestante
	Logos	Descartes y el Barroco
	Claves	Crítica kantiana ilustrada
	Mística	Idealismo y Romanticismo alemán
	Consumación	La escuela de la sospecha, que preludia una nueva edad
<i>Del Espíritu</i>		¿Mosaico de religiones? ¿New Age? ¿Retorno de lo sagrado?

Ahora bien, los eones en la mente de Trías no solo se despliegan diacrónicamente en el tiempo sino que se dan también sincrónicamente en cada eón. Así que cada eón recorre a su vez las otras siete categorías del símbolo, tal como sucedía con las categorías ontológicas. En *La edad del espíritu* Trías da el ejemplo de cómo sucede esto en el primer eón del Símbolo (el de la religiosidad prehistórica), y deja al buen criterio del lector que vaya haciendo lo mismo en los sucesivos eones, lo cual no deja de dar la impresión de un grave defecto en la sistematización triasiana. Trías elige siete eones sin dar la razón última de por qué siete y no ocho o seis. Y en la lectura de su libro, aunque tiene indudables aciertos, da la impresión de que si los eones hubieran sido dos o quince, también habría cuadrado toda su reflexión en base al número



previamente elegido. Dicho de otra manera: la colosal labor analítica y sintetizadora de Trías sobre la religión deja cierto sabor de malabarismos intelectuales que difícilmente satisfarán al historiador de las religiones que busque luz orientadora a sus pesquisas. Del mismo modo, el tratar toda manifestación religiosa como una manifestación simbólica del cerco hermético parece aplanar la inmensa riqueza de mitos y ritos que de ninguna manera están en pie de igualdad. Es significativo que Trías pase como de puntillas sobre algunas manifestaciones problemáticas de lo sagrado como los sacrificios humanos o los tabús alimenticios.

En la filosofía de Trías el arte ocupa un lugar especial, porque es uno de los candidatos a ejercer de mediador entre el cerco hermético y el cerco del aparecer. El cerco hermético no permanece en último término en silencio porque desde él nos llegan algunas voces que nos permiten decir algo. Estas voces proceden en parte de la ética pero también de la religión. Aunque en estos últimos tiempos llamados por Trías la edad del Espíritu, parece que predomine más la estética que la religión propiamente dicha. No es casualidad que tanto el arte como la religión contengan en su centro la categoría de símbolo. En efecto, tanto en el arte como en la religión el concepto de símbolo es esencial. Pero el símbolo es, precisamente, una mediación: algo que sirve para unir una cosa con otra. Por esta razón el arte sustituye en nuestra edad contemporánea a la religión en su función mediadora entre el cerco del aparecer y el cerco hermético (Trías, 1996: caps. 6 y 7). De este modo, Trías invierte en parte una de las tríadas hegelianas (arte-religión-filosofía), y deja a la religión en un primer momento cronológico y al arte en un segundo, al revés que Hegel (Hegel, 2005: §§556-571). Por ello deberíamos tratar el arte como forma de acontecer del símbolo. Sin embargo, pensamos que tanto Hegel como Trías yerran al tratar de priorizar la religión sobre al arte o el arte sobre la religión, respectivamente, pues sin quererlo acaban reduciendo el fenómeno religioso a otra cosa distinta de sí mismo. Algunos teólogos contemporáneos han abundado precisamente en que la categoría de lo bello es el mejor modo para acceder a la comprensión de lo sagrado (Balthasar, 1998; Ramos, 1998: 314-315).



CONCLUSIÓN

Es imposible hacer una exposición sucinta de la vasta obra de Trías. Y, sin embargo, creemos haber encontrado en su antropología filosófica un hilo conductor que nos permite asomarnos a su sistema filosófico con cierto método. En efecto, para saber qué es el hombre nos hemos preguntado antes por el ser, que Trías tematiza como límite: ya sea línea que une y separa (definición *ad intra*), ya sea franja que me revela un más acá distinto del más allá (los tres cercos). Además hemos pasado revista a las siete categorías de la razón fronteriza desde las cuales es posible decir algo del límite. El ser del hombre consiste en ser fronterizo, habitante de la frontera, a caballo entre el cerco del aparecer y el cerco hermético. De este cerco del misterio proviene una voz que me insta a permanecer en mi límite para no deshumanizarme (ética), y además me revela algo del más allá a través de los símbolos sacros (religión) o bellos (arte).

BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, J. y Larriera, S. (2004). *Filosofía del límite e inconsciente. Conversación con Eugenio Trías*. Madrid: Síntesis.
- Balthasar, H. U. von. (1998). *Epílogo*. Madrid: Encuentro.
- Bueno, G. (1970). Prólogo. En E. Trías, *Metodología del pensamiento mágico* (pp. 9-36). Barcelona: Edhasa.
- Bueno, G. (1978). Sobre el poder (en torno a un libro de Eugenio Trías). *El Basilisco*, 1 marzo-abril, 120-125.
- Caro, J. (2015). La metafilosofía de Eugenio Trías. *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, (268)71, 845-876.
- Cía, D. (2000). Itinerario filosófico de Eugenio Trías. *A Parte Rei: revista de filosofía*, (10).
- Espada, A. (2003). Entrevista: Eugenio Trías. Filósofo. *El País* 19/2/2003, consultado el 2/5/2018. Disponible en: <https://elpais.com/diario/2003/02/19/cultura/1045609206_850215.html>.



- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1994). Hacia la pregunta del ser. En M. Heidegger y E. Junger, *Acerca del nihilismo*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2016). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Quintanilla, M. A. (1971). Comentario a las obras de Eugenio Trías. *Teorema: Revista internacional de filosofía*, (3)1, 119-130.
- Ramos, J. M. (1998). La propuesta filosófica de Eugenio Trías sobre el límite. Pistas para un diálogo teológico. *Salmanticensis*, 2(45), 295-329.
- Rorty, R. (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Sucasas, A. (2003). Pensar la frontera. La filosofía del límite de Eugenio Trías. En J. Ríos, y M. Agís, *Pensadores en la frontera, VI Encuentro internacionales de filosofía en el camino de Santiago 2001* (pp. 199-216), Universidade da Crouña.
- Tomás de Aquino (s/f). *Suma contra los gentiles*. Madrid: BAC.
- Trías, E. (1969). *La filosofía y su sombra*. Barcelona: Seix Barral.
- Trías, E. (1970). *Metodología del pensamiento mágico*. Barcelona: Edhasa.
- Trías, E. (1973). *Filosofía y carnaval*. Barcelona: Anagrama.
- Trías, E. (1975). *Teoría de las ideologías*. Barcelona: Península.
- Trías, E. (1976). *El artista y la ciudad*. Barcelona: Anagrama.
- Trías, E. (1978). Puntualización a la crítica de Gustavo Bueno a mi libro *Meditación sobre el poder*. *El Basilisco* (2), mayo-junio, 110.
- Trías, E. (1979). *Tratado de la pasión*. Madrid: Taurus.
- Trías, E. (1981). *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*. Barcelona: Anagrama.
- Trías, E. (1982). *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona: Ariel.
- Trías, E. (1983). *Filosofía del futuro*. Barcelona: Ariel.
- Trías, E. (1985). *Los límites del mundo*. Barcelona: Ariel.



- Trías, E. (1985b). *Els habitants de la frontera. Sobre mètode, modernitat i crisi*. Barcelona: Ed. 62.
- Trías, E. (1988). *La aventura filosófica*. Madrid: Mondadori.
- Trías, E. (1994). *La edad del espíritu*. Barcelona: Destino.
- Trías, E. (1996). *Pensar la religión*. Barcelona: Destino.
- Trías, E. (1998). *Vértigo y pasión*. Madrid: Taurus.
- Trías E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Destino.
- Trías, E. (2000). *Ética y condición humana*. Barcelona: Península.
- Trías, E. (2000b). *Por qué necesitamos la religión*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Trías, E. (2001). *Calderón de la Barca*. Barcelona: Omega.
- Trías, E. (2003). *El árbol de la vida*. Barcelona: Destino.
- Trías, E. (2005). *La política y su sombra*. Barcelona: Anagrama.
- Trías, E. (2007). *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores.
- Trías, E. (2010) *La imaginación sonora. Argumentos musicales*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores.
- Trías, E. (2013). *De cine. Aventuras y extravíos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores.
- Zubiri, X. (1998). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza.

