



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

2018

EL VALOR HEURÍSTICO DE
LA EDAD DEL ESPÍRITU EN LA PROPUESTA TRIASIANA;
UNA SÍNTESIS DE RAZÓN Y SIMBOLISMO
PARA LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Autor: Blanca Requejo Curto

Tutor: D. José Manuel Chillón Lorenzo



ÍNDICE	Pág.
- Resumen	1
- Abstract	2
I. Prólogo. Palabras liminares	3
- Sobre la Filosofía del Límite.	4
- Preludio: La religión del espíritu	10
- Hoja de ruta.	12
II. La razón fronteriza.	13
- De una caída y una estrella binaria.	14
III. El acontecimiento simbólico. <i>La Edad del Espíritu.</i>	21
- El despliegue categorial	25
- El ciclo simbólico	27
Bloque cosmológico	27
Bloque interpersonal	28
Bloque hermenéutico	29
Categoría conjuntiva	33
- El ciclo espiritual-racional	37
Bloque cosmológico	38
Bloque interpersonal	39
Bloque hermenéutico	41
Cesura dia-bálica	44
IV. Ética fronteriza	47
V. Epílogo. El valor heurístico de <i>la edad del espíritu</i>	52
VI. Bibliografía	56

RESUMEN

El presente trabajo tiene por objeto exponer el alto valor heurístico de *la edad del espíritu*, elemento clave de la Filosofía del Límite del pensador español Eugenio Trías, siguiendo un recorrido propio dentro de la obra del autor. Si bien es cierto que, como han señalado numerosos exégetas contemporáneos, carecemos a día de hoy de perspectiva para abordar el corpus de este autor con la profundidad que merece, la piedra angular de su propuesta filosófica, la idea de *límite*, ha suscitado un gran interés en la comunidad académica contemporánea durante los últimos treinta años. Sin embargo, el horizonte ecuménico de conjunción entre razón y simbolismo con el que se mide esa noción de límite, apenas ha sido esbozado.

En las siguientes páginas analizaremos cómo se relaciona *la edad del espíritu* con el resto de componentes dentro del sistema triasiano y arrojaremos luz sobre la perspectiva que de éste obtenemos enfocando la propuesta del autor desde este ángulo. La tesis que aquí se sostiene puede resumirse en que la formulación de esta “aurora” no sólo orienta el decurso de la razón hacia un *telos* unificador, sino que consolida y dinamiza la semántica de los demás elementos que integran el tejido conceptual de la Filosofía del Límite manteniéndolos abiertos a nuevas variaciones.

Este trabajo se desarrolla deliberadamente dentro de los lindes de la Filosofía Contemporánea, en primer lugar porque el punto de inflexión de este recorrido se da en las inmediaciones del siglo XX, por lo que las cuestiones que aquí se tratan atañen más o menos directamente a todos los retos del pensamiento que la centuria pasada legó a la posteridad; y, en segundo lugar, porque la tesis que aquí se sostiene abre prometedoras líneas de investigación tanto para la Filosofía Contemporánea en general como para la Filosofía del Límite en particular.

Palabras Clave: Eugenio Trías, Filosofía del Límite , Edad del Espíritu, Simbolismo, Razón.



ABSTRACT

This paper aims to show the high heuristic value of *the age of the spirit*, a key element within Spanish philosopher Eugenio Trías' Philosophy of Limit, following our own itinerary through this author's work. In spite that, as many contemporary exegetes have pointed out, we lack nowadays enough perspective to approach Trías work in proper depth, the cornerstone of his proposal, the idea of *limit*, has raised an increasing interest in the contemporary academic community throughout the last thirty years. However, the ecumenical horizon settled from the conjunction of reason and symbolism to which the idea of *limit* is challenged, it has barely been sketched.

Through the following pages, we will explore how *the age of spirit* deals with the rest of the components within Trias' system and we will shed some light over the perspective we obtain approaching the author's proposal from this angle. The thesis we hold here can be summed up stating that the dawn that awaits reason it does not only sets a pole that leads reason to an unifying *telos*, but also it strengthen and revitalize those remainder elements which integrate the Philosophy of Limit's conceptual network, keeping them open to new variations.

This paper is deliberately developed within Contemporary Philosophy's boundaries, firstly because the turning point of this route takes place nearby the XX century, so the issues addressed here do concern all the challenges that the last century passed us on; and, secondly because the statement we hold here opens up very promising research lines for Contemporary Philosophy in general as for Philosophy of Limit in particular.

Palabras Clave: Eugenio Trías, Philosophy of Limit , Age of Spirit , Symbolism, Reason.



I. PRÓLOGO: PALABRAS LIMINARES

Según el diagnóstico triasiano, descrito muy someramente, a nuestra época le corresponde la tarea de operar una conjugación entre el sustrato simbólico de la realidad espiritual y la Razón entendida como la parte manifiesta del espíritu, que encuentra su cénit entre la modernidad y el siglo de las luces. Sin embargo, la soberanía de la Razón está marcada por una secuencia de fisuras que se extiende hasta la fecha. Nos encontramos contemporáneamente instalados en una *cesura dia-bólica*, término que en la semántica del autor representa un hiato en el sentido o decurso del acontecimiento simbólico/espiritual-racional, provocado por la incapacidad de lidiar con el fundamento simbólico que subyace a la experiencia contemporánea y que remite directamente a nuestra relación con lo sagrado. En palabras del autor: (...) La experiencia se derrumba en el más desconsolado nihilismo. Tal nihilismo “*acucia y asedia la experiencia contemporánea. (...) Nietzsche (y Heidegger también) localizaron ese “huésped inhóspito” que provoca la pérdida de “todo horizonte”. La tierra se desengancha de su sol. (...) No hay, por tanto, criterios ni paradigmas de conocimiento, de conducta y sentimiento. No hay términos que confieran finalismo a la facultad desear*”.¹

Arjomandi, brillante comentarista del corpus triasiano, recoge gran parte de la descripción de esta pérdida del sentido aludiendo al “reduccionismo tecno-científico-burocrático del productivismo capitalista”. Sin embargo, nosotros no nos centraremos tanto en depurar responsabilidades procesando los malos usos de la razón que parecen haber abierto esta grieta (la cual, veremos, es inherente a la naturaleza misma de la razón) sino que dirigiremos nuestros esfuerzos, más bien, a las posibilidades de la propuesta triasiana, en tanto que propuesta *constructiva*, respecto a esta decadencia. Aquí emerge la cuestión que nos ocupa. La filosofía debe hacerse cargo de su función reparadora y restañar esta fisura del sentido que impide el avance hacia una nueva forma de espiritualidad y racionalidad. Para ello, dentro de los lindes de la Filosofía del Límite, deberemos analizar la evolución de la Razón en relación con el fenómeno religioso, sus expresiones y el impacto de todo esto en la conducta humana.

Sin más preámbulo, damos paso a las *palabras liminares* que nos familiaricen con el entorno de este trabajo.

¹ E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 535-536.

Sobre la Filosofía del Límite. Antecedentes, aspiraciones, anatomía.

Introducir una obra tan seductora y colosal para la Filosofía como la de Eugenio Trías es una tarea que no puede calificarse sino de abrumadora. Históricamente, cuando las palabras no acuden al discurso filosófico, éste es solícitamente asistido por elementos del arte, la religión, la literatura, la música o la poesía. Nuestro autor conoce el valor de estos recursos, con los que tupe su tejido conceptual magistralmente. Además de esto, también encontraremos una tendencia en sus textos a recoger términos para variarlos, expresar su dimensión semántica y etimológica, abrirlos a nuevas plataformas de significado. Siguiendo este admirable *modus operandi*, empezaremos por tomar prestado un bello razonamiento de Danto para enmarcar los motivos que nos hacen considerar la propuesta de Eugenio Trías extremadamente valiosa para completar la formación académica de los estudiantes de Filosofía, no sin acompañarlo de la pertinente cirugía etimológica. Pues bien, Danto toma el término “abuso” para describir el proceso que ha atravesado la belleza en el arte en el último siglo. Esto mismo pretendemos hacer con la idea de *razón*. La RAE nos ofrece una definición muy escueta en la entrada “abusar”: “Hacer uso excesivo, injusto o indebido de algo o de alguien”. Para dirimir el mal uso de algo debemos primero definir el correcto uso del que se desvía, por lo que nos centraremos en el uso excesivo, el cual nos remite directamente a la etimología latina, de “abuti”, *agotar*. La razón, en tanto que Razón ilustrada que llegó al siglo XX tras un abrumador siglo XIX, era una razón tan envanecida como vulnerable. Veremos más adelante a qué proceso obedece este fenómeno. Sin embargo, no podemos afirmar que la Ilustración abusara de la razón, menos cuando contamos con el incuestionablemente honorable propósito del proyecto emancipador de su máximo exponente, Kant; lo que sí podemos afirmar es que, lo que de Razón ilustrada llegó al siglo XX, fue *agotado*. En tanto que agotado, procedería entonces transitar hacia otro status. Pero de ese tránsito sólo conocemos un descarrilamiento del sentido que deja al ser humano atrapado en una suerte de hiato del sentido.

Así, al desencanto del gran proyecto ilustrado, le sigue una racionalidad fortalecida por los grandes sistemas idealistas el siglo XXI pero extenuada por los vapuleos del paradigma científico-instrumental. Nada apunta a la existencia de dignos candidatos para darle el justo relevo. No parece tampoco, entonces, haber esperanza para esa tierra prometida cuya costa bañaban las conquistas del *progreso*. Sin embargo, lo que algunos pensadores, en especial los representantes de la teoría crítica, no pasaron por alto fue la existencia de un generoso matiz gramatical que contiene en un gerundio todo el optimismo de la era de las luces: la época *de ilustración*. Si bien no será hasta el epílogo de este texto que veremos toda la dimensión de este elemento, sí podemos adelantar que, al diferenciar entre *época ilustrada* y *época de ilustración*², estamos dejando abierta la puerta a una

² Kant. I., *¿Qué es la Ilustración?* Ed. Alianza (2013)

época siempre posible, futuro siempre futuro, por lo que ni es una utopía ni es una época histórica, sino un horizonte que se hace tanto en el gerundio de la Humanidad, como en el de cada ser humano en particular.

Volviendo a la cuestión que iniciamos, podemos ahora comprender cómo la razón ilustrada no es culpable de la dispersión del sentido contemporánea: el abuso, los recurrentes usos excesivos de la razón, la *negligencia* con que se manejó, todo ello fue mermando la fundamentación del proceder filosófico, que, si bien es cierto que acogió felizmente un terreno libre de supersticiones, de doctores y de feudos, también debió la misma filosofía enfrentarse al hombre que de ello resulta, una sede de pérdidas y sinsentidos. La verdad, su posibilidad, ubicada siempre *más allá*, desaparece del programa vital con el derrumbe de los rascacielos metafísicos, así como con el desmantelamiento de la legitimidad del dogma religioso y la definitiva muerte de Dios.

Quemados los puentes, no queda nada, *nihil*. De forma paralela, emerge detrás de la polvorienta nube una aséptica era de cálculo, con muchas promesas y una imparable maquinaria de producción masiva. Se pierde de vista entre los engranajes el *aura* de la obra de arte y se difuminan rápidamente los contornos de todo lo trascendente que habitaba en el ser humano y que, al parecer, se dirigía a alguna parte con una empresa entre manos; pero en esta resaca posmoderna todo resulta confuso.

La racionalidad instrumental, por su parte, se sofisticada por momentos. Adorno, Horkheimer, Walter Benjamin, Ortega... todos alzan sus voces contra esta insultante farsa, contra este abierto abuso. Pero de nada sirve. La última y primera señal de emancipación de la razón, la crítica, se confunde entre la proliferación de los -ismos, la banalidad del mal, la liquidez de la realidad. Así, la lucidez termina por dar con sus huesos en la sima de la torre de marfil, en la que del proyecto ilustrado y sus posteriores apéndices sólo quedan los restos de una maqueta.

En este recogimiento sobra tiempo para el examen de conciencia y expiar culpas. Si se trata de revitalizar la piedra angular de la razón, y, con ella, la de la filosofía, es necesario depurar la capacidad crítica, prueba manifiesta de la libertad. Si la razón se adhiere a una lógica altiva, que basa la búsqueda de la verdad en términos tradicionales de adecuación, vigencia o robustez, no se mantiene expuesta a la revisión integral, porque no se mantiene expuesta al error. Un sistema cerrado es algo que se nos presenta aspirando al estatuto ontológico de *una vez y para siempre*. Pero la filosofía, que es un eterno empezar, no se limita a "corregir" con alfileres los desajustes de una propuesta, sino que hará acopio de todos sus recursos para desmontarla pieza a pieza, hasta dar con el elemento corrupto y depurar los fundamentos. Se trata, pues, de admitir que no hay racionalidad responsable o viable sin crítica, ni crítica sin un *ethos* que la posibilite, ni *ethos* sin un lugar para la verdad objetiva.

Es de esta gran resaca de la que se hace cargo Eugenio Trías, de esta gran tarea de reformulación de la que se pone al frente. Y lo hace con el coraje de readmitir al primer excluido de todos elementos del sistema filosófico anterior al furor de la lógica tecno-cientificista: *el espíritu*. Tras éste, desfila la pasión, contrapunto de lo racional, ingrediente indispensable en un sistema que pretenda *exorcizar* a la razón.

Seguidamente, será el turno de los conceptos negativos: inversión. Es momento de invertir el nihilismo, para que de donde no hay nada, surja oportunamente la posibilidad de construir algo. Es momento de invertir el tiempo lineal y parcelado, para atravesar los pasillos heideggerianos y reinstalarlo en la gran apuesta cíclica nietzscheana. Invertiremos el lenguaje para poder aproximarnos a lo inefable, el *límite* que se abrirá, por primera vez en la historia del pensamiento, a una inagotable dimensión afirmativa. Y nada de todo esto quedará al alcance del cálculo. Porque este proyecto trata de escribir un nuevo capítulo en la historia de la humanidad, que no es sino sucesivo acontecimiento simbólico y espiritual.

No podemos indemnizar a la humanidad por los estragos causados por los incontables abusos de la racionalidad instrumental, pero sí podemos devolver la dignidad a esa razón *agotada* dándole un *porqué*, fijando un horizonte de sentido, rehabilitando su compromiso en un *pro-iectum*.

La primera conclusión que debemos sacar de este análisis del *abuso* de la razón es que los macro sistemas filosóficos omniabarcadores con pretensiones de universalidad ponen las condiciones ideales para viciar la tarea crítica de la razón y por tanto exponen a la filosofía a anularse en sí misma. Entonces, ¿debería la filosofía contemporánea evitar formular sistemas completos? Según nuestro autor, no se trata de renunciar a la firmeza que proporcionan los sistemas filosóficos cohesionados, sino admitir la posibilidad de otro tipo de sistemas más acordes con la realidad que la filosofía intenta explicar: una realidad plural, diversa en códigos y referencias, necesita sistemas abiertos, hermenéuticos flexibles, programas que permitan reformular una y otra vez la noción de sujeto reconciliándola con todas sus dimensiones. Cualquier otro tipo de propuesta quedará al margen del error, y como el racionalismo crítico nos ha enseñado, sólo a través de éste podemos mantener la integridad de la filosofía. Si admitimos que la realidad no se agota en lo que se da, deberemos admitir entonces que nuestra responsabilidad con ella tampoco se detiene en el mero fenómeno. Si la razón tal y como la conocemos no puede dar cuenta de ese segmento de lo real que se extiende más allá del fenómeno, el problema no es de la realidad, sino de la razón. Con una vuelta de tuerca más, podemos inferir que, si la realidad y el sujeto se toman la medida, y hay un ámbito de lo real que la razón está dejando fuera, hay entonces al menos un ámbito del ser humano que estamos excluyendo del conocimiento. No podemos entonces esperar confeccionar programas que den cuenta comprensivamente de lo que existe y de nuestra relación para con ello cuando voluntariamente estamos obviando deliberadamente una de sus dimensiones.

La Filosofía del Límite es consciente de que, demolido todo lo sobreedificado, lo único que puede hacerse es crear. Los intentos frustrados de reformulación de la idea de razón que se sucedieron desde el último Heidegger y el segundo Wittengstein siguen emblematizando ese “nihilismo imperfecto” que Trías intenta superar. Ante todas esas corrientes “cansadas”, su propuesta alienta un movimiento argumental que no se agote en su *pars destruens*. Uno de los puntos que más debe apreciarse de la Filosofía del Límite es el coraje de afirmar la necesidad de fundamentación para replantearla desde la condición de sujeto. En sus primeras obras, en las que la noción de límite sobrevuela las reflexiones sobre el sujeto moderno, ya Trías nos invita a pensar el carácter excéntrico y afirmativo del ser humano al que Pico della Mirandola elevaba sus alabanzas, y que Ortega concretó en sus reflexiones sobre la técnica culminando en la designación de “centauro ontológico”. Pues bien, ese límite que no ha hecho más que empezar a eclosionar como *limes* en las primeras formaciones conceptuales de nuestro autor, ya se presenta intuitivamente como el lugar perfecto para fundamentar el tipo de sistema necesario para abordar filosóficamente “el gran tema de nuestro tiempo”, que es, según Ortega, la condición humana. También según Ortega es el hombre un animal de realidades. Esta afirmación funcionará como rosa de los vientos en la aventura filosófica, pues la primera dicotomía que debemos poner bajo el foco es la que, atendiendo a un sentido común obsoleto, distingue realidad de irrealidad. Analizar esta dicotomía de forma paralela a la de razón/sinrazón es la clave para formular en código nuevo la pregunta de *porquoi quelque chose et ne plutôt rien?* en la forma escogida por Schelling: ¿por qué razón y no más bien *sinrazón*? Ambas apuntan hacia el límite entendido de forma negativa, pero desde que el límite funciona como plataforma, como extensión, como dimensión, estas cuestiones quedan puestas a cero.

La propuesta de Eugenio Trías, por tanto, se compromete con esta gran lista de requisitos, y lo hace desde un compromiso anterior, que el más genuino: el de la filosofía con la verdad. Prueba de esto obtendremos si analizamos la estructura de la propuesta triasiana siguiendo sus propias indicaciones. Todos los sistemas filosóficos anteriores cuentan con una Idea capital, un centro en torno al cual gravita el resto de elementos; una plaza, un punto que todos los recorridos atraviesan. A pesar de que hemos afirmado la necesidad de desmarcarse de los sistemas filosóficos tradicionales, este elemento se queda, aunque su forma incorporará lo que Trías asigna como característica principal de sus conceptos: *variaciones*. La exigencia de unidad es precisamente el requisito del que no debemos desprendernos si pretendemos alejar a la filosofía de los programas de carácter gremial, pero debemos reconfigurar esa exigencia para que fluya armónicamente, a modo musical, articulando las relaciones entre los conceptos.

Así, la Energía en Aristóteles, el Espíritu Absoluto en Hegel, la Diferencia Ontológica en Heidegger, etc., son entendidos como ideas matrices en torno a las cuales se teje el siguiente elemento, el entramado conceptual. Éste debe ser firme, sólido, pero debe también mantener una suerte de levedad afín a la fragilidad de lo que se puede conocer. En la propuesta triasiana, que, a estas alturas nos pide ser considerada ya como *proposición*,



esta malla de conceptos se halla siempre al límite mismo de su encuentro con el misterio, con el abismo de lo cognoscible y lo expresable, en la frontera del pensar/decir.

Vemos cómo el sistema que sugiere el autor presenta importantes diferencias respecto a la tradición filosófica. La noción de *límite*, la idea matriz en la filosofía del autor, nunca es sólo límite, siempre es límite de algo, o, para ser más precisos, siempre *está siendo o haciendo* límite.

Otro de los elementos indispensables según el criterio de Trías para la propuesta filosófica íntegra son las *antenas poéticas*. La realidad se nos da de múltiples formas, por lo tanto, el acceso a ella no puede reducirse a un mero movimiento de la razón mediante el concepto. Éste es deficitario, por eso el lenguaje, y su elevada expresión poética le proporcionan inteligibilidad. Así, no sólo la filosofía debe tener conocimiento de la emoción, sino incorporar esa experiencia y reproducirla:

“Y por eso el entendimiento cabal de las mejores propuestas filosóficas produce una profunda emoción (estética y pasional). Puede llorarse de alegría al día en que se descubre, con emoción difícil de contener, la verdad desplegada en una propuesta filosófica; cuando se llega a comprender de verdad una filosofía (la de Aristóteles, la de Spinoza, la de Leibniz, pongo por caso).”³

Debe así la forja conceptual mantener tanto su integridad teórica como la tensión con lo simbólico, que da voz a lo inefable, ligado al asombro y a la experiencia estética de una inteligencia rebasada en sus propios límites.

En el centro del entramado, recordemos, se ubica la Idea matriz, el *ser del límite*, al cual se le concedía la característica de variar, de recrearse, lo cual mantendría el sistema que gravita en torno a él siempre haciéndose, siempre abierto y no por ello menos cohesionado. Como este sistema pretende desmarcarse de los rascacielos filosóficos ya derribados, no va a construirse en la verticalidad, sino a ras de suelo y extendiéndose siempre hacia el horizonte. Así, la imagen de la ciudad se tornará imprescindible para dar plasticidad a la propuesta triasiana. En torno a esa plaza o Idea nuclear, el ser del límite, esa condición de lo real y lo racional, se expondrá determinándose en cuatro parcelas, cuatro “barrios” que representan el movimiento de la idea hacia la realidad, cubriendo así todo el entramado del que la filosofía se hace cargo. Destacamos aquí el barrio simbólico-religioso; que examinará los momentos y movimientos del fenómeno de lo sagrado en una lectura acorde con la identidad de esta propuesta, hasta definir por completo las condiciones para alcanzar una *edad del espíritu*.

³ Trías. E. *El hilo de la verdad*, Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona (2014) pág.47

Es importante señalar en este punto que el hecho de que la razón fronteriza deba acometer la tarea de acceder a aquello que se oculta a nuestra mirada, aquello a lo que no puede accederse mediante los conceptos ni el lenguaje, no obedece a ningún capricho de sesgo idealista. En esta tendencia mística podemos reconocer sin lugar a dudas las influencias de Salvador y Raimon Pániker, una influencia cuya exposición, desafortunadamente, excede las pretensiones de este trabajo.

Lo que sí podemos mencionar en relación a estos autores es su disconformidad con la deriva racional contemporánea, con la gran negligencia de perder de vista la actitud crítica que permite detectar el malestar de la cultura en su desconexión con el origen, también definido como el arcano o el misterio. Una razón que no tenga capacidad para lidiar con el enigma es una razón que se ha olvidado del hombre y su condición deficitaria de sentido, condición de irrevocable exilio y éxodo. Es necesario que la razón se preste a dar con los recursos simbólicos que le permitan lidiar con las grandes transiciones (nacimiento y muerte), con el límite del lenguaje, con la existencia misma y su fronteras; lidiar, en definitiva, con la ambivalencia que caracteriza esta era; que, acosada por la pluralidad axiomática y la diversidad de códigos, ha perdido de vista el campo de batalla que se extiende fuera de su trinchera o cesura.

Lo sagrado está instalado entre los tres segmentos de la realidad total, y por ello la razón crítica fronteriza es la adecuada para restaurar la legitimidad cultural y filosófica al aparato simbólico que subyace al patrimonio religioso y artístico de la humanidad. En este análisis, el sujeto tomará un papel de gran peso: el de testigo. Poco a poco, alcanzaremos a distinguir en lontananza la silueta de la edad del espíritu, una prefiguración compleja e ingrátida; emparentada en no más de segundo grado con aquella que el mismo Kandinsky anticipó, en su propio registro, como la “época de la gran espiritualidad” en un *invenient* que se dilata hasta la fecha.⁴

Preludio: La religión del espíritu

⁴ Véase Howard A., *Kandinsky* Ed. Blume (2015) y Kandinsky W. *De lo espiritual en el arte*. “Finalmente, pienso que este espíritu de la pintura está en relación orgánica directa con la ya iniciada construcción de un nuevo reino espiritual, pues este espíritu es el alma de la época de la gran espiritualidad”

En el conjunto de ensayos que componen la obra triasiana *Pensar la Religión*, nuestro autor pretende trascender el hecho religioso en un registro accesible para apuntalar las ideas expuestas en publicaciones anteriores, y muy especialmente en *La Edad del Espíritu*. Este último título culmina en lo que Trías denomina un “acorde de séptima”, que refiere un final truncado o disonante. A pesar de que dedicaremos un epígrafe completo a esta obra, es importante señalar que ambas publicaciones se necesitan íntimamente.

A modo de avance aclarativo, podemos dedicar unas líneas a comprender qué tipo de reflexión está reclamando Trías. Se trata, en última instancia, de pensar el hecho religioso de manera tal que nos permita acceder el sustrato simbólico que subyace a la experiencia fenoménica que tenemos del mundo. En Occidente, y desde la Ilustración, la razón cuyo abuso hemos expuesto ignoró esos sustratos religiosos para utilizarlos como sombra desde la que levantarse como gran promesa del sentido. La religión, con todo su aparato, fue fiscalizada y tildada de superstición; la filosofía de la sospecha hizo su parte con sus sofisticados recursos inquisitoriales y el psicoanálisis le tomó el relevo. El resultado, en definitiva, dejó a la religión como forma total de la falsa conciencia, como proyección enajenada de la conciencia humana, una ilusión que sólo deriva en histeria, paranoia o melancolía.

Frente a esto, nuestro autor nos propone detenernos a recuperar el aliento. Es precisa una retrospectiva para formular las alternativas que permitan a la razón reconciliarse con ese sustrato común al que apunta la diversidad cultural de nuestra era: la raíz religiosa. “*Se debería, en efecto, intentar la conjugación entre la civilización de la razón, de carácter general y uniforme, y la cultura de la variedad simbólica (...)*”⁵. Este es el horizonte de utopía crítica en el que instalar una *religión del espíritu*. Este término fue acuñado por el Abad calabrés Joaquín de Fiore, y oportunamente retomado por Novalis y Schelling, para designar el tipo de religiosidad que corresponde a una época de madurez espiritual y de formas ecuménicas más firmes y sofisticadas. Mil ochocientos años después de la primera propuesta, la que aquí se trata no dista demasiado de la original, al menos, en esencia. Lo más importante de la religión del espíritu, y por extensión, de *la edad del espíritu*, es que no se trata un evento que vaya a sobrevenir a modo profético, ni por decreto voluntario. Deben concurrir idealmente una serie de factores, y eso es responsabilidad nuestra. Se trata simplemente de preparar el terreno para que ello *acontezca*.

Volviendo ahora a *Pensar la Religión*, y con ella la caracterización de la religión del espíritu, nos dirigimos al ensayo que relaciona a ésta con Nietzsche. Trías nos propondrá quedarnos con el Nietzsche afirmativo, el que se sitúa al otro lado de la filosofía de la sospecha, el que ha dejado de ver en el fenómeno religioso la inconsistencia y la falacia que interpela al astuto filósofo a desvelar sus estratagemas de dominación. El Nietzsche que escoge nuestro autor es el de *Zarathustra*. El filósofo del martillo exhibe una gran delicadeza al

⁵ E. Trías, *Pensar la religión*, Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona (2015)

lidar con la idea de espíritu poniendo de relieve su carácter liminar y situándolo como estrella polar entre las ideas que la asedian, todo ello mediante el desglose teleológico de la voluntad de poder. Con la misma ligereza profesa su devoción a lo divino que se revela *en lo humano*, y no *a través* de lo humano, lo cual casa muy felizmente con la idea de *superhombre* y de *eterno retorno*. En este caso, el eterno retorno viene representado por el *Dios que viene*, Dioniso, que eternamente retorna y adviene como presencia en el horizonte y deja su rastro en la experiencia religiosa.

Es el espíritu, ya revelado como Razón, quien nos ha traído hasta aquí. Incapaz de dar el salto hacia un momento de reunión con su pasado simbólico, se detiene a prefigurar su futuro. Tría nos invita a analizar las figuras del camello, emblema de la servidumbre y la heteronomía; el león de Judá, que alza su voz para afirmarse en el “yo quiero”; y el niño, la inocencia y el olvido, el santo decir *sí* que anega las culpas contraídas en los anteriores estados. Seguidamente, podremos identificar cada una de ellas con las que componen la estructura trinitaria que De Fiore calca sobre el movimiento del Espíritu. La finalidad de esta analogía no es otra que la de enriquecer la idea de *edad del espíritu*, espíritu que sólo anhela entrar en posesión de esa condición de *Puer aeternus* prefigurada ya en su nacimiento, erguido hacia el superhombre como figura que expresa su entelequia. Es este último estadio el que nos permite dar visibilidad al movimiento que el espíritu ejecuta de sí a sí, el despliegue de su causa final que se va constituyendo hacia el eterno retorno en la figura ideal del Niño.

Hoja de ruta

Es momento de ofrecer lector una hoja de ruta a modo de itinerario para aligerar el trayecto. La edad del espíritu es un elemento muy complejo y de identidad poliédrica. Podríamos decir, en sintonía con la afinidad



que nuestro autor siente por las comparaciones con la Odisea, que la edad del espíritu no sólo representa la Ítaca del proyecto triasiano, sino también la de nuestro recorrido. De manera que, como en lo que respecta a las Ítacas no hay quien discuta la autoridad a Kavafis, haremos caso de sus versos y no apresuraremos nuestro viaje.

Nuestro recorrido comienza con una reflexión sobre la Ilustración y sus sombras. Como ya hemos señalado, la trayectoria del autor toma como punto de partida este momento de la historia de la filosofía al considerarlo el punto de inflexión desde el cual se inicia un periodo de deriva del sentido que se extiende hasta nuestros días. Para comprender esta reflexión y su naturaleza fundadora necesitaremos resumir las cuestiones nucleares de la Filosofía del Límite. Así, en el apartado dedicado a *la razón fronteriza* analizaremos la noción de *límite* y sus implicaciones ontológicas. Arribamos así a las costas de lo que Trías denomina el *cercos hermético* y el *suplemento simbólico*. Estos dos términos nos dirigirán hacia el epígrafe dedicado a la gran obra *La Edad del Espíritu*. En esas líneas procuraremos seguir la pista al espíritu desde su gestación durante el acontecimiento simbólico en los albores de la Humanidad hasta ese mismo punto en el que comenzamos: el siglo XX. Mantenemos Ítaca en la memoria, y por eso, llegados de nuevo a la misma orilla, comprendida la situación de *cesura dia-bólica* en la que está instalada la racionalidad contemporánea, llegaremos a comprender cuán necesaria es la reformulación de ésta y sus usos.

Por ello, dedicaremos un epígrafe completo al *uso ético de la razón fronteriza* y al imperativo que de ella se deriva. El sujeto resultante de estas líneas, el fronterizo, deja atrás un largo viaje: conocida su condición de exilio y éxodo, se ha enfrentado a ese alzado al límite y ha atravesado cuatro mil años de historia para comprender cómo el ser humano se ha relacionado con lo sagrado a través de una realidad espiritual que se argumenta mediante un sigiloso *principio de variación*.

Al término de este epígrafe, daremos paso al epílogo, en el que reuniremos las conclusiones que de los sucesivos tramos de este trayecto hemos extraído y comprobaremos cómo sirven a la tesis sostenida en este trabajo.

II. LA RAZÓN FRONTERIZA

Como ya hemos expuesto en el epígrafe anterior, la Filosofía del Límite viene a iluminar esta *noche oscura del alma* que envuelve la posmodernidad. Sin embargo, es necesario dedicar unas líneas al ensamblaje ontológico de esta propuesta para comprender la fundamentación de esta razón fronteriza. Toda la estructura metafísica que soporta la Filosofía del Límite gira en torno a la idea de *límite*. No podemos en estas páginas dar cuenta del alcance que este término exhibe durante toda la gestación del corpus triasiano. Para ello remitimos al lector a la obra *Lógica del límite*. Por nuestra parte, nos ceñiremos a la dimensión que del límite concierne a la naturaleza fronteriza de la realidad y a las consecuencias que esto acarrea a la hora de formular un concepto de racionalidad afín a éste.

Afirma Eugenio Trías en numerosas ocasiones que la idea de límite es recurrente en la historia de la filosofía como referencia negativa. Sin embargo, el término latino *limes* no designa el confín como el lugar donde se agota aquello de lo que es genitivo. *Limes* designa una franja del extrarradio del territorio imperial ocupado por un sector concreto del ejército romano. Esos soldados debían tanto defender ese área como cultivarla, es decir, que se trataba de un espacio *habitabile* y *habitado*. Esto significa que la naturaleza de este elemento no se reduce a un espacio inhóspito de tránsito. En tanto que se cultiva, *colere*, se coloniza mediante el cultivo y el culto, se domicilia en él.

El cometido del límite era, en primera instancia, defender lo que quedaba *más acá* de él, *ad intra*, es decir, la metrópolis, territorio civilizado y sometido a significación completa, *el mundo*. Sin embargo, los bárbaros cercaban y asediaban el *limes* tan frecuentemente que no resultaba extraño que de ese *más allá* salvaje y extranjero se incorporase a la milicia agricultora del límite algún forastero. El mestizaje de esa área representaba también una amenaza para el mundo que se extendía en el más acá, presionando y cercando la estabilidad del núcleo. Así, el límite, elemento de cópula y disyunción, era hogar del conflicto y la tensión propios del encuentro entre lo conocido y lo desconocido, lo salvaje y lo civilizado. De esta forma lo incorporamos conceptualmente para expresar el elemento de naturaleza ambigua, que Trías nos invita a comparar con la orilla del mar, la fachada de una casa o la misma piel del cuerpo: *“aquello de lo cual el límite se predica como límite se “contamina” de un “más allá que lo contamina desde dentro”*.⁶

De ese carácter topológico del límite se desprenden numerosas consecuencias culturales, religiosas, pero sobre todo ontológicas. Por primera vez el límite se instala de forma afirmativa en el pensamiento, retando a las alusiones precedentes que gozaron de una calurosa acogida en su tiempo, como las de Kant (límite del conocimiento), Wittgenstein (límite del lenguaje y mundo) o Heidegger (límite del mundo como tal). En efecto, tras el giro lingüístico, la noción de límite quedó sentenciada a *semáforo en rojo*. Pero, como hemos señalado, el límite no es sólo un marcador de lo imposible lingüística, epistemológica u ontológicamente. Existen formas

⁶ E. Trías, *La Razón Fronteriza*, Destino 1999. Pág.48

legítimas de concebirlo como una franja territorial afirmativa, sobre todo por su naturaleza comunicativa. Este poder de comunicar permite vehicular transacciones de sentido entre lo expresable en el mundo y lo que calla el ámbito de la realidad que se repliega sobre sí en el hermetismo y el enigma. Sobre este ámbito sólo se advierte un silencio positivo, pero tiene estatuto ontológico firme, es un modo de ser y de existir inalienable: se presenta en forma de ausencia, incluso cuando se trata de *revelaciones*.

Por lo pronto, mediante una reflexión etimológica, ya nos hemos zafado de la comprensión dicotómica que distribuye los significados entre un lado y otro de lo que el límite separa y une. Ahora esa barra (/) es una tercera dimensión, una zona colonial de en medio que se erige como elemento de presión y presionado, tanto respecto de la *urbe/orbe* como del territorio bárbaro que se extiende más allá. De hecho, deberíamos detenernos un instante a pensar que la ciudad con mayúscula, la gran Roma, es resultado de un proceso de *sinecismo*⁷ (*syn-oikismos*), el cual explica cómo los habitantes de las siete colinas sólo descendían de su *cercos del aparecer* para, en los límites de las mismas, reunirse con sus vecinos y celebrar así, en territorio fronterizo, ritos y fiestas religiosas en honor a lo resguardado en el cerco hermético: lo divino.

Pensado así el límite de lo que existe y de lo que conocemos, la realidad hasta ahora bidimensional habrá de ser replanteada. Y con ella, la suerte de *lógos* o razón necesaria para así reformular tanto la realidad misa como la condición humana. Comenzaremos por lo que toca al continente ontológico.

Por una parte el límite ya no representa un *non plus ultra* en sentido estricto, de manera que la condición humana y la realidad no se encuentran ya “limitadas” como solemos asumir sino *cercadas*. En la *topología* de esta representación, Eugenio Trías nos propone trasladar esta apertura al espacio fronterizo redefiniendo la realidad mediante el trazado de tres *cercos*. Los cercos no sólo permiten mantener la idea de límite, también la de convergencia, la de presión y la de asedio. Incluso se invita al lector a reparar en el valor semántico del cerco que deja una taza de café sobre la mesa.

La realidad, entonces, discurre por tres *cercos* y *tiempos*. En primer lugar, tenemos el cerco *del aparecer*, con el que el autor designa la metrópolis desde la que el *limes* se emite, *el mundo fenoménico* al que el hombre tiene acceso directo, expuesto a las leyes de la naturaleza sobre las que el ser humano, que de forma predeterminada habita este cerco, ha instalado una malla de significación. A esa naturaleza significada es a lo que llamamos *mundo*. En segundo lugar, el *otro lado* del límite, un eterno más allá del que no tenemos experiencia posible pero del que tampoco podemos zafarnos, ya que viene incorporado al concepto del límite. En ese allende el límite se resguarda el misterio de la vida y la muerte, del sentido de la existencia, su origen. Es ese fondo oscuro que Kant identificó con el *noúmeno* y con las claves hermenéuticas de las Ideas de la razón;

⁷ <http://revistas.ucm.es/ghi/02130181/articulos/GERI0101110425A.pdf>.

referencia negativa por excelencia que anonada las facultades del pensamiento y el lenguaje. De este *cercos hermético* no podemos tener experiencia inmediata, pues desde el cerco del aparecer tan sólo se le intuye en forma de *ausencia*, (de sentido, de fundamento). Todo lo que se cela a la exposición del sentido en el cerco del aparecer está resguardado en este cerco, morada de lo sagrado. Sólo mediante un lógos figurativo-simbólico, con recursos metonímicos e indirectos podemos referirnos a él. Por último, *el cerco fronterizo*, que se corresponde con ese *limes* habitado por los romanos, funciona como gozne de los dos ámbitos anteriores y lugar de cita para el encuentro entre lo sagrado y el ser humano que de su presencia en el cerco del aparecer ha sido testigo. Este espacio se presta a la hermenéutica del símbolo, vehículo del enigma, al mismo tiempo que mantiene abierta la comunicación con el cerco del aparecer.

Entendida la estructura de la realidad, debemos ahora ponerla en movimiento. Es momento de narrar cómo la razón se enfrenta a la realidad y a la existencia que circula a través de los tres cercos.



De una caída y una estrella binaria.

La Filosofía del Límite ofrece un *relato ontológico* completo, que podemos resumir como la historia de una caída y de una estrella binaria. Este relato se ha ido gestado progresivamente y afianzado a lo largo de toda la obra del autor. Pero para fundamentar efectivamente la propuesta filosófica, debe satisfacer su exigencia de sistematicidad y método: toda estructura conceptual necesita para comenzar un dato inaugural. Siguiendo las



propias palabras de Trías, este dato debe ser incuestionable, tan evidente y obvio que la simple experiencia legitime su inviolabilidad y accesibilidad.

Antes de comenzar la narración, debemos ofrecer a modo de nota que el dato que se nos reclama no es, en este caso, *datum* sino presupuesto. En seguida veremos por qué.

Toda la narración ontológica del ser del límite viene fundada desde un momento ontológico de escisión originaria, una pérdida de la unidad del sentido, que se traduce en una fragmentación de cuanto hay en los dos cercos que ya conocemos, el del aparecer y el hermético. Las claves de uno quedan resguardadas en el otro. Debemos ya desde este primer instante atender a la naturaleza *sym-bólica* de cuanto existe. Ahora bien, este evento tiene lugar en un pasado siempre pasado, anterior al tiempo mismo y del que no se ha levantado acta. Lo que sí queda es una falla, una grieta en el sentido, una franja fronteriza que, como se verá más adelante, queda disponible como elemento hermenéutico para la reunificación.

Ahora sí, la historia comienza con el despertar de la inteligencia. Esta inteligencia se descubre en este primer momento de conciencia ya instalada en el cerco del aparecer. Y no está sola. Este punto es de extrema importancia, pues el dato inaugural es algo con lo que ella se topa, y no un elemento apriorístico que ella misma trae consigo y debe excogitar; este dato que la razón jamás podría por sí misma producir, se le *impone* como algo absolutamente externo a ella, absolutamente *positum* y *datum*. Se trata de la existencia.

La existencia, simple y desnuda, se descubre ante la inteligencia en el cerco del aparecer de forma *precedente*, lo cual causa en ella una profunda emoción de *asombro*. Pero este dato inaugural no está aún completo. La razón, en su *thaumázein*, detecta en este darse fenoménico un elemento que atrae la primera de sus atenciones. Lo que la inteligencia detecta es que la experiencia de esta existencia trae incorporada una cicatriz que remite a una causa ausente. Ésta es la primera huella de esa cesura originaria que hemos mencionado anteriormente. Se abre la primera interrogación radical y con ella el ingreso en el *lógos*. Comienza la búsqueda de las causas. El cerco del aparecer va constituyéndose como *mundo* en tanto que va incorporando significados que el *logos* asigna a todo cuanto se ofrece a la experiencia. Sin embargo, ese movimiento en el que la razón crea y descubre el mundo no es suficiente. Comprende que tan sólo tiene conocimiento del efecto, la experiencia de la existencia, pero no de la causa: un *fundamento en falta*.

No es que a la existencia *le falte* fundamento, pues eso implicaría que todo cuanto acontece y existe es incausado, y esa propiedad tan sólo es atribuible a lo divino. Es simplemente que la inteligencia no puede tener experiencia de su origen, de su causa primera, pues desde el cerco del aparecer somos remitidos a un momento del pasado inmemorial, un evento de fractura con la matriz, con la unidad anterior a la desfragmentación del ser que estructura el mundo. Sabemos que esa causa material o matricial *tiene que ser*,



pero no tenemos acceso a ella. Un límite mayor la guarda. Cada intento de la razón es frustrado por el límite que la devuelve al punto de partida. Esta es la primera señal de la condición *trágica* de la existencia, condenada a portar ese irresoluble deseo por conocer, siempre frustrado y anegado por el misterio.

La existencia, pues, se sabe ya expelida de sus causas, ha sido arrojada y condenada a vagar por el cerco del aparecer. Este dato inaugural del que se sirve la razón es incuestionable, absolutamente positivo, pero, por más que se interroga, nada revela sobre su origen. Hermetismo absoluto. El propio término nos proporciona todo cuando podemos saber de la existencia: *ex-ístemi*, salir, estar suspenso o exático. Una exterioridad inmemorial acosa al verbo desde el prefijo, y de ese guión, de ese *tránsito*, no hay rastro alguno.

Así, en este primer movimiento hacia el Límite Mayor, la inteligencia asume que la única experiencia que de ese fundamento se puede tener es la presencia de una ausencia, de una falta. Y ese faltar en el origen se completa con un faltar en el fin, al que toda existencia se encuentra inexorablemente abocada, un fin en quiebra que se extiende desde el origen y se va argumentando en una existencia que se completa extinguiéndose en el cerco del aparecer hasta su retorno al arcano. Es la finitud la cuestión más insólita a la que habrá de enfrentarse en lo venidero.

Por tanto, Límite y silencio es cuanto puede obtener la razón al interrogar a la existencia. ¿Cómo puede el entendimiento entonces relacionarse, pues, con esta doble ausencia? La inteligencia es obstinada en esto de tomar la medida, la *ratio*, a cuanto se le presenta, por lo que continúa merodeando los límites del mundo cavilando alternativas. Es entonces cuando Eros, interpelado por ese *asombro* del dato inaugural, toma la iniciativa. El alado retoño de Póros y Penía no está conforme con la limitada capacidad mundana que *Tixé* parecerle haberle asignado a la razón, así que instiga en ella otro intento. Ésta, abatida por la conciencia de su indigencia, atestiguada por la presencia de eros, es conminada a hacer acopio de todos sus medios, y se alza de nuevo hacia el Límite, que la presiona y la embiste. Es en este punto en el que la razón alcanza a reparar en esa dimensión ontológica del límite que se abre cuando superamos su concepción como semáforo en rojo. Esa referencia negativa se abre entonces a la habitabilidad, al acceso, al cultivo y al culto.

De esta manera, la razón entra en posesión de esa condición fronteriza que reviste a inteligencia de su legítimo carácter liminar. En este límite comparecen cero del aparecer y cerco hermético; se expone uno y se indisponen otros, pero esa indisponibilidad comparece ahora en otro modo, que permite a la razón conocer aquello que necesita para relacionarse con el enigma: *el suplemento simbólico*.

Así las cosas, la razón, ya alzada como *razón fronteriza*, devuelve la mirada al cerco del aparecer, y lo que descubre no es una mera existencia fenoménica desmemoriada. Lo que se da es la exposición del ser, ese *ser*

en cuanto a ser parmenídeo, que se despliega, ya como *ser del límite*, sobre una realidad abigarrada de fragmentos de ser, de existencias.

Hemos completado los suficientes tramos del recorrido como para afirmar que lo que aquí se ha determinado es aquello que nuestro autor denomina *el triángulo ontológico*: Ser del límite, razón fronteriza y suplemento simbólico.

Hemos (re)definido la idea de límite y desde ella hemos dispuesto tres ámbitos de la realidad, para seguidamente narrar el modo en el que la razón se relaciona con ellos y como emerge de la comprensión de esta esencia limítrofe la noción de *ser reformulada ya como ser del límite*.

Dediquemos ahora unas líneas a reflexionar sobre la condición del existente, protagonista, al fin y al cabo, del relato anterior. Ya hemos aludido al carácter trágico inherente a ese desprendimiento de la causa matricial que deja al ser humano *desplomado* en el cerco del aparecer. Las referencias que la historia del pensamiento ha producido para intentar comprender este instante han sido siempre relativas a esa *caída*. Recordemos las palabras de Don Avito en *Amor y Pedagogía*, célebre obra de Unamuno: *Caerás, caerás...* Trías ofrece al lector la posibilidad de entender esa caída como el resultado de una primera *falta* cometida en un momento del pasado inmemorial que se pena con la expulsión del *Hortus conclusus*. El existente es arrojado al mundo ya concluido el proceso de enjuiciamiento y dictada sentencia. Su momento de conciencia se inicia en vía de ejecución. Sin embargo, no se le ha dado acceso al acta ni cabe recurso de apelación alguno. La única forma que este *Josef K* tiene de indagar en ese lapso anterior al efecto es mediante la imaginación simbólica, entendida ésta en cualquiera de sus formas religiosas, míticas, literarias o artísticas. En palabras del autor:

*Pero de hecho la filosofía tiene en el acontecer simbólico, y en las revelaciones artísticas y religiosas que en él tienen lugar un campo estratégico particularmente apto para revelar la naturaleza y esencia de la naturaleza exiliada o de la vida en éxodo que se ofrece como dato de experiencia en la coyuntura del comienzo*⁸.

Incepta tragoedia, debe el existente recoger su hatillo y asumir que, como hijo no reconocido por su causa, su existencia exiliada circulará entre un fundamento en falta y un fin del que tampoco sabe nada; entenderá que su éxodo es su *entelequia*, libertad culpable suspendida en la futilidad de su condición peregrina, *homo viator*. Lo único que queda para este eterno extranjero, para este Orestes sin más patria que las líneas que Sartre le conceda, es compararse con una telaraña ondeando al viento y dirigir la mirada al suelo, ese suelo que le recuerda su condición de *humilis* o hijo de la tierra. Bajo sus pies se extiende esa franja fronteriza que tiene por toda identidad, y la misma libertad que se le presenta como don, se le ofrece como condena. Lo que sigue a este momento corresponde ya a una *ética fronteriza*, de lo cual nos ocuparemos más adelante.

⁸ E. Trías, *La Razón Fronteriza*, Destino 1999. Pág. 56.

Conocido al sujeto pre-fronterizo, retomamos el recorrido en la relación entre el triángulo ontológico y los tres cercos. Hasta el momento no ha habido referencia alguna a la Edad del Espíritu. Recordemos que nos encontramos aún en el territorio de la razón fronteriza, quien habrá de hacerse cargo de todo el aparato metafísico hasta aquí expuesto. Para abrirle paso debemos entender la relación entre el límite y el símbolo, aquel elemento exclusivo del cerco hermético que guarda los misterios del exilio humano.

Trías nos conmina a tener presente que el límite es, según Hegel, “unión de algo y su negación” (*Grenze*). Pero debemos tener cuidado: negar uno de los extremos de que el límite “limita” cancelaría al concepto mismo de límite. De manera que por lo que a esta filosofía respecta, ese otro lado del limes, el fondo oscuro y hermético, debe mantenerse como una alteridad positiva que, en relación a al otro extremo del límite (el cerco del parecer) es sustraído. Ante esto, como ya se indicó más arriba a modo de nota conceptual, sólo cabe relacionarse con este cerco de misterio mediante referencias metonímicas, indirectas y aproximaciones simbólicas. Así las cosas, debemos reparar en el hecho de que el límite, a la vez que deja constancia de la existencia de otro ámbito, lo reserva y lo cela. De ahí las alusiones a Hermes y Jano que pueblan los textos del autor. Este dato es crucial para comprender cómo el cerco hermético se expone en el cerco del aparecer mediante el acontecimiento simbólico; ese contenido incógnito se *da a concurso* en él mediante múltiples formas expositivas que, teniendo en cuenta la naturaleza hermética de este ámbito, serán acogidas en el cerco del aparecer como *revelaciones*; así, en lo venidero, nos referiremos a eso ignoto (igual a x) como *lo sagrado*.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona la razón con este ámbito? Recordemos que la razón de la que hablamos en una razón ya fronteriza, que debe lidiar con el *ser del límite* articulando en un proceso *sym-bólico* una realidad escindida. La parte *disponible* del símbolo (unidad previa) se expone en el cerco del aparecer como *mundo*, (resultado de la intervención del lógos en la naturaleza), mientras que la otra, *indisponible* permanece a cubierto. Ahora bien, esta razón no sólo sabe mediadora de dos ámbitos, sino que también es consciente de que si existen dos fragmentos separados es porque un *límite* se extiende entre ambos. Y sabe, desde luego, que ese límite es habitable, y en tanto que puede operar transacciones desde él, su condición de *razón fronteriza* la legitima tanto para velar por la naturaleza siempre reservada del misterio, como para velar por el buen desarrollo del acontecimiento que debe llevar a término. Es así como la razón fronteriza pone a su favor esa ambivalencia del límite, que *expone* a la vez que *resguarda*. Mantener esto presente es la clave para poder relacionarse con ese cerco que reserva para sí las causas primeras.

Sin embargo, a pesar de la flexibilidad que le confiere su status fronterizo, el acontecimiento mediante el que lo sagrado se expresa en el cerco hermético no es aprehensible sino mediante referencias indirectas y metonímicas; el lógos de la *ratio* no se basta. Es por ello que se hace necesario recurrir a un *suplemento simbólico*, ese elemento del triángulo ontológico que hasta ahora reservábamos entre bambalinas. Será

entonces mediante este suplemento simbólico y valiéndose de su condición fronteriza que la razón se dirigirá al mundo para encontrar en él al *ser del límite* configurando una realidad intervenida sucesivamente por las manifestaciones del cerco hermético.

No resulta ahora difícil contemplar desde esta altura cómo el límite encuentra en el símbolo su estrella más brillante, la que le permite determinarse de forma afirmativa, pues es en virtud de éste que lo que se encuentra allende el límite puede entrar en acción, haciendo del límite lo que en esencia es. Y es que lo único que realmente debemos retener de este tramo del recorrido es que el símbolo, al igual que el límite, *da documentación de algo que aparece y se revela; pero que en el hecho mismo de revelarse pone a resguardo, o protege, el misterio que constituye su esencia.*⁹

Damos paso pues al segmento del recorrido reservado a la argumentada exposición del acontecimiento simbólico en el cerco del aparecer, a cuyo término aguarda *la edad del espíritu*.

III. LA EDAD DEL ESPÍRITU

Hasta el momento hemos dedicado toda la atención a detallar la estructura del soporte ontológico de la Filosofía del Límite y la paralela gestación de la razón fronteriza. Esta razón, como ya señalamos, pretende desde la cesura en la que se encuentra, reconciliarse con el proyecto ilustrado reformulando la capacidad crítica de medirse con sus propias sombras a la vez que lidia con los retos de la diversidad y el pluralismo.

Sin embargo, hasta ahora, ni rastro de *la edad del espíritu*. Si bien es cierto que no será hasta el último tramo del recorrido que asistiremos a la apertura total de este concepto, sí podemos ofrecer una reflexión preliminar con vistas a caracterizar este objetivo.

Hemos mencionado que la propuesta triasiana entiende el *ser en cuanto ser* como *ser del límite*, lo cual implica: reconocer la existencia de un ámbito de la realidad vetado al acceso de la razón; reconocer que el límite que separa este ámbito del mundo de la vida es un límite positivo que une a la vez que separa; y por último, que esta estructura de la realidad funciona de manera *simbólica*, es decir, que contamos con dos mitades destinadas a estar en unidad. Esto último significa que estos dos cercos remiten a una unidad

⁹ E. Trías, *La Razón Fronteriza*, Destino 1999. Pág. 52.

originaria. Como ya sabemos, existe una relación íntima entre la causa primera y la causa final. La *entelequia* de cualquier proceso está ya impresa en su causa primera, funcionando como polo que orienta o imanta el devenir de ese *telos* hacia su cumplimiento. Así, si aceptamos que el ser en cuanto a ser es *ser el límite*, y que articula la realidad de manera simbólica, debemos entonces entender que la exposición de lo sagrado en el cerco hermético se orienta hacia un *telos*, la conjunción con su otra parte, momento en el que hablaremos de *entelequia*. Con esto, el ser del límite se daría por concluido. Sin embargo, Trías introduce un *principio de variación* que le permite armonizar la Filosofía del Límite con un sistema de realidad abierto y en retorno. Al aplicar el *principio de variación*, hablaremos del ser del límite *que se recrea* a modo musical. Así, cumplida la entelequia del acontecimiento simbólico, el ser del límite se reproduce en otra escala tonal, abriendo un nuevo régimen de aconteceres. Este nuevo acontecimiento mantendrá el proceder simbólico, de manera que deberá argumentarse en pos de su propia entelequia, esto que llamamos *edad del espíritu*.

Todo lo anterior se expone de modo abstracto a modo de mera aproximación conceptual, ya que en las siguientes líneas asistiremos a su materialización en la obra del autor.

En primer lugar, es preciso considerar que al tomar en cuenta lo que hasta aquí se ha desarrollado de la Filosofía del Límite, podemos entender por qué Trías considera que existe un sustrato simbólico-religioso del ser del límite como ser histórico que las concepciones tradicionales de razón han dejado fuera; alude como punto de inflexión al movimiento ilustrado que dio la estocada final a la religión, ya aparatada de su función de *religatio* con el misterio, fiscalizándola y finalmente reduciéndola a la categoría de *superstitio*. Ahora, en cambio, con una razón investida de su condición fronteriza, es momento de retomar nuestra relación con el cerco de misterio que resguarda las claves del sentido. Esta relación debe mutar y ser capaz de reconocer e interpretar esa situación de inhibición simbólica en la que nos hallamos instalados; para ello, veremos, será necesario desarrollar un concepto filosófico de *espíritu* que nos permita relacionarnos de manera *reparadora* (y re-ligadora) con el cerco hermético y sus revelaciones en el mundo de la vida.

Ahora bien, es importante advertir que no se pretende retomar la batalla kantiana respecto a las tres ideas de la razón (que coronan la cima de ese ámbito sustraído y que expresan el carácter noumérico de lo que resguarda el cerco hermético) desde una perspectiva “irracionalista”. Se trata, más bien, de actuar en consecuencia a lo que la Filosofía del Límite propone, es decir, de *hacernos cargo del límite*, y *sólo existe un modo lógico-lingüístico de ello: la forma figuro-simbólica*.¹⁰

En definitiva, si hay un aspecto de la realidad del que podemos tener conocimiento, aunque se trate de un conocimiento indirecto y metonímico, es labor ineludible de la filosofía indagar la forma de hacerse cargo de

¹⁰ A. Arjomandi, *Razón y Revelación: La religión en el proyecto filosófico de Eugenio Trías*. El Cobre Eds. (2007) Pág. 166.

ello. La razón fronteriza, recordemos, ha encontrado en el *triángulo ontológico* que integra el suplemento simbólico, una extensión, apéndice o “tentáculo” cuya naturaleza medianera viene inspirada por esas formas platónicas que habitan en la zona liminar (*Eros, Lógos, Póiesis*). La capacidad hermenéutica de estas ideas abre el diálogo entre lo que se nos muestra y lo que se retira. Eso aporético a lo que la razón intenta acceder requiere de esta suerte de habilidades, las cuales no vienen dadas con la razón, y por este motivo *Póiesis* debe intervenir.¹¹

¿Por qué el símbolo?

La naturaleza del símbolo, como ya hemos mencionado en las últimas líneas del epígrafe anterior, guarda semejanza con el límite en tanto que une a la vez que separa. Llevando esto un poco más allá, retomaremos la idea de cómo el símbolo es prueba manifiesta de esa escisión originaria, de esa primera *cesura* en la que la unidad, lo uno, el ser entendido como ser del límite se quebró en dos cercos o dos *relata* (el fenoménico y el hermético, parte disponible/simbolizante y parte indisponible y simbolizada). La parte disponible, la simbolizante, existe siempre en referencia a la retirada, que a su vez dota a la primera de horizonte de sentido. Esta correlación implica una doble consecuencia: por una parte, podemos aseverar que ambas mitades están potencialmente dirigidas a reencontrarse; y por otra, que el lugar de encuentro o cita no puede ser sino el límite.

El símbolo es limítrofe y el límite es simbólico: la parte simbolizada del símbolo es esa parte disponible en el cerco del aparecer que se nos da a la experiencia. Pero esa otra parte retirada, lo simbolizado, sólo se da a la experiencia mediante una exposición velada en el cerco del aparecer, desde donde nos referiremos a eso simbolizado como *lo sagrado*. Por último, en el medio, se abre ese espacio lógico limítrofe que es el símbolo en sí, que posibilita y apela a un escenario final de reunión de esas dos partes que la propia etimología del término nos recuerda originariamente unidas en el ser, que no es sino *ser del límite*. Ese complejo proceso de búsqueda de reunificación entre las partes es lo que se describe como *acontecimiento simbólico*.

Este acontecimiento tiene lugar entre el cerco del aparecer y el fronterizo, pues una parte del acontecimiento es estrictamente fenoménico (hierofántico) mientras que otra desborda este tipo de comparecencia. Por este motivo nos referimos a lo sagrado como lo trascendental y trascendente, en tanto que rebasa toda conceptualización que el *lógos* acometa. Y por este mismo motivo el símbolo no es comparable a la *alegoría*, ya que esta no retiene un remanente místico que permite dar cuenta de lo sagrado.

¹¹ *Ibíd.*, Pág. 166.

En suma, para nuestro recorrido, debemos entender el símbolo o acontecimiento simbólico (pues ambos términos se emplean indistintamente en la obra que nos ocupa) como el modo en el que lo sagrado se da a la experiencia como fenómeno.

Tomando en cuenta todo lo anterior, resulta más que comprensible el hecho de que la vía de análisis escogida por nuestro autor para acometer esta tarea sea una vía eminentemente fenomenológica.

A este respecto, cabe hacer un inciso para señalar someramente algunos aspectos sobre la inevitable comparación que surge entre la fenomenología del espíritu hegeliana y la triasiana. Quizá lo más relevante sea el hecho de que la propuesta hegeliana versa sobre un único proceso de despliegue entre la conciencia y el espíritu absoluto. Trías, por su parte, no pretende reunir en un único proceso todas las singladuras del espíritu, sino más bien mostrar cómo esa pluralidad de procesos desglosada, argumentada en categorías responde a una semántica propia para la que es necesaria una inteligencia fronteriza. Lo que sí podemos presentar como punto de compatibilidad es que, tanto el colosal y unívoco proceso hegeliano como la multitud de procesos que presenta Trías, culminan en un único espacio, que, a todas luces, se nos ofrece como un retorno del espíritu a su patria. En el caso de Hegel, esta entelequia es prueba manifiesta de un sistema cerrado, tan *perfecto* que nuestro autor no puede por menos que discrepar. El retorno del espíritu tal y como se desglosa en el acontecimiento simbólico es, en este caso, un *eterno retorno*, avalado por el *principio de variación*.

Aclarada esta cuestión, dirigimos la exposición a su particular ágora. Como texto de referencia, tomaremos la monumental obra *La Edad del Espíritu*, que Eugenio Trías publicó en 1994. Su intención es clara: “*El tema de este libro es lo sagrado. Y el símbolo es, como ya se ha dicho, su fenómeno (aquello que se revela de lo sagrado, concebido éste en su peculiar complejidad y ambivalencia)*”¹². Así, en este libro se desarrolla una *arqueología* de las hierofanías o manifestaciones simbólicas de lo sagrado en la historia de la humanidad, con la intención de construir un concepto filosófico de espíritu, pieza fundamental para la saludable evolución de la Filosofía del Límite.

Si bien no es la intención de este texto profundizar en los eventos de carácter estrictamente religioso que brillantemente conecta Trías en las más de setecientas páginas de la obra, sí interesa exponer la evolución de la relación argumentativa entre la razón y estas hierofanías. La exposición se da de forma paralela entre la lógica racional-conceptual de Occidente y la tendencia a los recursos imaginativo-simbólicos propia de las filosofías y religiones de Oriente.

Pocas páginas de lectura de *La Edad del Espíritu* son necesarias para apreciar cómo en la búsqueda de acceso al *ser en cuanto a ser* o arjé, las propuestas orientales han mantenido siempre presente un lógos o

¹² E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Ed. Debolsillo (2014) Pág.283

estancia mediadora entre cerco hermético y cerco del aparecer, de las cuales la más representativa sería el *Mundus Imaginalis* islámico. Sin embargo, en el caso de Occidente, la indiscutible hegemonía del lógos de carácter apofántico redujo estos mismos intentos de conocimiento primero a movimientos del *pensar-decir*, (ser como ser del pensamiento) como bien podemos ratificar en el poema del ser parmenídeo, sin reparar en área fronteriza alguna. El autor prepara así el terreno para proponer un giro fronterizo hacia el *lógos simbólico* asiático más afín con el ser como ser del límite.

Por lo que respecta al contenido de este epígrafe en relación a la obra señalada, analizaremos en primer lugar el método expositivo de corte fenomenológico del acontecimiento simbólico: el sistema de bloques de categorías, que se expone diacrónica y sincrónicamente recreándose a través de dos ciclos mediante el principio de variación. Siguiendo este recorrido iremos completando trechos del periplo, atendiendo a la mutación del revestimiento simbólico que en su culminación transita hacia un segundo ciclo de marcado carácter racional. El espíritu comienza a exhibirse en este tránsito, y desde entonces hasta alcanzar la posmodernidad, seremos testigo de su *ágon*. Habremos vuelto a la casilla de salida, la Ilustración y el reguero de sombras no resueltas que quedan sepultadas entre las ruinas de los rascacielos filosóficos del siglo XX demolidos por el nihilismo.

El despliegue categorial.

La primera aproximación a la noción de categoría en la propuesta triasiana debe entenderse con la nitidez de las formas kantianas: *conceptos puros referidos de modo a priori a objetos en general*¹³. En otras palabras, hablamos de aquellas condiciones necesarias para formar conceptos que sometan a los fenómenos que se dan a la experiencia a las leyes del entendimiento. Este ordenamiento, si bien no deriva como en el caso de Kant de un análisis sobre las formas que enlazan los juicios, es de suma importancia.

En la Filosofía del Límite, tanto la razón fronteriza como el acontecimiento simbólico se dan curso y se van *modulando* mediante las categorías que venimos a señalar. Es por eso que podemos afirmar, con el autor, que *la realidad se nos descubre mediante estas categorías, y la razón se re-fiere a ella también a través de las mismas*.¹⁴ Al referirnos a ellas como categorías *del símbolo*, podemos aproximarnos a su naturaleza también aludiendo a su forma predicativa-genitiva: predicando condiciones de exposición de lo sagrado. Pero quizá la forma más intuitiva de aprehender la naturaleza de este concepto sea recurriendo, una vez más, a la etimología: *kath' agoreuein* sirve tanto para designar el hecho de encaminarse al ágora, lugar donde *someter a*

¹³ A. Arjomandi, *Razón y Revelación: La religión en el proyecto filosófico de Eugenio Trías*. El Cobre Eds. (2007) Pág. 184.

¹⁴ E. Trías, *El hilo de la verdad.*, Galaxia Gutenberg, 2014. Pág.72.

juicio (kríno) los asuntos públicos, como declarar o proclamar. De ahí la importancia de la función *declarativa* de estas categorías: la inteligencia se sirve de ellas tanto para dirigir la exposición de lo sagrado hacia el encuentro (con la comunidad del testigo) como para evaluar, interpretar, juzgar el evento, y finalmente para resolver, declarar o determinar su identidad.

Constituyen pues siete designaciones escalonas a modo de escala tonal, a través de las cuales el sujeto se relaciona con el acontecimiento simbólico. Organizadas en un sistema discursivo y abierto, el acontecimiento se recrea, se argumenta y se narra a modo de *mythos*, sustanciándose en cada parada (*stasis*). Como hemos mencionado, las categorías estructuran, dirigen un discurrir que es simbólico porque dos partes escindidas buscan la reunificación, su *entelequia*. Por este motivo la última categoría, la última parada de cada escala declara un momento de unión, hasta la consecución de la cópula definitiva en ese *ser de límite* o unidad originaria que se ha ido recreando simbólicamente.

Procedemos ahora a elaborar un pequeño resumen del sistema categorial, con sus propiedades más relevantes.

Esta narración se despliega en dos ciclos de aconteceres, que podemos entender como un primer movimiento de aspiración del acontecimiento simbólico y un segundo movimiento de expiración. Cada ciclo consta de tres bloques categoriales, compuesto cada uno de ellos de una pareja de categorías (I-II) (II-IV) (V-VI). Dentro de cada pareja, la primera categoría es condición de posibilidad de la segunda. La séptima categoría (VII) es la condición conjuntiva y forma su unidad propia.

Tomando en cuenta todo lo anterior, podemos distinguir, dentro de cada ciclo tres fases que se recrearán y variarán de manera diacrónica y sincrónica. La primera fase versa sobre la consecución de las primeras cuatro categorías, que representan las condiciones que la parte simbolizante necesita para constituirse como tal, un soporte material indispensable para el símbolo. La segunda fase está integrada por el desenvolvimiento de la categorías quinta y sexta, que, en cambio, remiten a lo simbolizado en el símbolo, esa parte, recordemos, que dota de sentido a la simbolizante o explícita y la eleva de su condición material hacia las claves hermenéuticas. Finalmente, la última categoría dispondrá las formas en las que se ordene una conjunción de los dos grupos categoriales anteriores.

Podemos afirmar, con Trías, que la revelación de lo sagrado en el cerco del aparecer se produce siempre a través de la misma estructura, sin embargo, cada vez que esta secuencia se reproduce lo hace en un registro diferente, gracias al *principio de variación*.

La primera pareja de categorías se presenta en el cerco del aparecer como la construcción de las coordenadas necesarias o escenario instituido y legitimado para promover un adecuado encuentro entre la



presencia de lo sagrado y el ser humano. La primera categoría, la categoría *matricial* pone el fundamento material para la primera revelación de lo sagrado. Todos los aspectos materiales del rito, desde la *físis* hasta el templo, vienen determinados por la forma en que esta categoría se module. De manera indisoluble a esta primera categoría se sigue la segunda, que definimos como categoría cósmica. En ella se reúnen las condiciones que formulan el orden cósmico y la fundación del mundo. Desde esta primera pareja fundadora se irá trabando a modo de escala musical una exposición diacrónica y sincrónica de las siguientes categorías, que en nuestro texto expondremos ciñéndonos a la perspectiva diacrónica.

Por lo que respecta a su correspondencia con el “tiempo histórico”, cada categoría se corresponde con un eón. Un eón, sin embargo no se corresponde con una medida temporal concreta, sino que viene determinado por los hitos o revelaciones que en un momento de la historia se dan curso según la categoría hegemónica, es decir según la condición que actúe como ordenadora de las demás en, a modo de clave musical.

En aras de una mayor claridad expositiva, resumiremos el desarrollo de los dos ciclos que se detallan en *La Edad del Espíritu* atendiendo a los eventos que en la historia de la humanidad se van dando curso en una suerte de filosofía de la historia entreverada por el principio de variación. El primer ciclo, en el que lo sagrado se revela de manera estrictamente simbólica, abarca desde los albores de la humanidad hasta aproximadamente el siglo XII d.C.; el segundo, por su parte, es argumentado en un registro espiritual-racional y comprende el lapso histórico que se dilata desde la conclusión del primer ciclo hasta la edad contemporánea.

El ciclo simbólico

Lo que va a suceder en este ciclo es que la exposición de lo sagrado, programada o modulada en clave simbólica, va a alcanzar su entelequia al consumarse la última condición o categoría en el tiempo histórico. Llegado este momento, el símbolo se desplazará hacia la penumbra, a esa penumbra en la que se resguardan las categorías ya presupuestas. Se quedará por tanto en régimen de ocultación a la vez que todo ese periplo simbólico funcionará como la *matriz* de la que se desprende el espíritu. El espíritu es, por tanto, el resultado de una gestación simbólica de lo sagrado expuesto en el cerco del aparecer.

Bloque cosmológico. Categorías I y II.

Este ciclo se halla radicalmente determinado por la categoría primera, la matricial. Esta condición remite al sustrato de insondable y misteriosa materialidad propio de la unidad anterior a la creación del mundo. Materia primera e indiferenciada, es el principio creador que en Occidente recoge el término *hilé*. Su semántica se

mantiene siempre ligada a ese lado silvestre, boscoso, a ese *xaos* o *xóra* platónica que ofrece resistencia a la ordenación demiúrgica. Trías alude a *La morada de las madres* de Goethe para dar cuenta de la profundidad semántica de un fondo oscuro de potencia previo a toda clase de ordenación, matriz que confiere al símbolo un carácter material irrenunciable.

La hegemonía de esta categoría queda patente en las manifestaciones culturales propias de la protohistoria. Lo sagrado se identifica en este eón con el principio vital que garantiza el mantenimiento de la vida que se renueva, un principio asociado a ese sustrato material y matricial, sede de potencias, del que el hombre ha sido expulsado y del que no guarda memoria. Pero sí mediante la imaginación simbólica se indaga una suerte de comunicación con eso hermético e insondable.

La segunda categoría, cósmica, llega para investir un orden en esa indeterminación material, un *recorte* en la espesura de este fondo boscoso mediante el que dar significación al soporte físico de la categoría material (templo) y soporte temporal (fiesta), inaugurándose así la creación del mundo. Así, definida la estructura espaciotemporal del nacimiento del mundo, éste se desprende de su matriz primitiva y abandona definitivamente su crisálida, un evento que recrean los ritos festivos que conmemoran la cosmogonía.

Lo sagrado ya tiene su soporte material y temporal definido y está preparado para acoger el encuentro con el testigo de la hierofanía.

Este tramo se corresponde históricamente con el lapso de tiempo que discurre desde la protohistoria y las primeras civilizaciones de Egipto hasta el año 1200 a.C aproximadamente.

Bloque interpersonal. Categorías III y IV

Al alcanzar la tercera categoría el acontecimiento simbólico se da a presencia manifiesta en el cerco del aparecer. La siguiente condición para mantener el rendimiento del acontecer simbólico es la promoción de un encuentro entre lo sagrado y el testigo, avalado por el *culto* y el sacrificio. Esa cita es la que expresa la tercera categoría. Si bien la sola comparecencia de lo sagrado ya implica una suerte de comunicación, es en la cuarta categoría en la que ésta alcanza forma *lógica*. Esta comparecencia viene mediada por una figura autorizada, que da cuenta de una *cesura* o grieta en el sentido y en la relación con el cerco hermético; una herida que restañar dando traslado a la noticia o mensaje que lo sagrado quiere comunicar.

Es la figura del *enviado* la que apoya esa comparecencia del lógos en el cerco del aparecer, figura que podemos fácilmente relacionar con los profetas y más tarde con el Ungido del judeocristianismo y gnosticismo, al igual que el Krishna del *Bhagavad Gita*.

Reservando los detalles de este elemento para más adelante, distinguimos por ahora dos maneras de formular la comunicación entre la presencia y el testigo atendiendo al tipo de conocimiento que de esta experiencia puede tener. Así, por una parte encontramos el *área poético-filosófica* griega, que entiende el conocimiento en un registro intelectual y liberador de la ignorancia, la cual aparta a Dios del testigo. Por su parte, la forma escogida por las corrientes del ámbito *profético-sapiencial* es una *gnosis* que, partiendo de la solidez de la alianza entre Dios y la comunidad, debe dirigir sus esfuerzos a dilucidar los propósitos de Dios sobre esa comunidad testifical.

Al término del cuarto eón, eso ignoto (= x) que en bloque anterior protagonizaba las tensiones con las fuerzas ciegas de la naturaleza o los caprichos de la diosa de la fortuna, sale de su ocultación mediante la irreversible exposición del *lógos* en términos de palabra revelada y pacta con su interlocutor, el testigo. Ahora será preciso dar con el fondo u horizonte de sentido al que este *discurso* se dirige.

Superadas estas condiciones, ambas categorías quedan desplazadas del foco del acontecimiento simbólico y definidas ya como categorías presupuestas.

Los hitos históricos que podemos relacionar con el tercer y cuarto eón abarcan desde la figura de Zarathushtra y la fundación de los textos Vedas pasando por la filosofía presocrática hasta Aristóteles.

Bloque hermenéutico. Categorías V y VI

La transición hacia esta quinta categoría es definida por el autor como “crucial”. Veremos que, en lo que respecta a la exposición de lo sagrado en el mundo, de lo que se trata ahora es de llevar hasta sus últimas consecuencias la revelación del *lógos*, es decir, de dar por presupuesta, concluida la cita con la hierofanía para, seguidamente, fijar la palabra e iniciar la hermeneusis de lo que de esa cita ha quedado en mundo.

Por lo que atañe a la *gnosis*, cabe señalar a nivel puramente formal, que al alcanzar este bloque, el seguimiento del decurso histórico que ofrece *La Edad del Espíritu* comenzará a ceñirse en el marco Occidental. Trías toma esta decisión atendiendo a la convergencia de las áreas profética y filosófica que va teniendo lugar ya desde la Antigüedad tardía. Este evento se gesta mediante el entrecruzamiento de sistemas que se dilatan en el tiempo histórico desde el estoicismo, la *gnosis* valentiniana o la teología de Orígenes hasta la aportación de Plotino o la figura de Manes... El resultado de ello es la síntesis de las instancias supremas que ambas áreas sostenían de manera separada, así como sus planteamientos. De la estructura ontológica de la *gnosis* de la filosofía griega se reserva *el ser* como algo neutro e impersonal o algo superior a él, como el Bien en la cúspide de la pirámide ontológica; En cambio, del carácter teológico característico de las corrientes profético-

sapienciales se mantendrá la figura de un Dios personalísimo, sin que esto implique desplazar las ideas del Bien o del ser del ámbito de *lo divino*. Damos así en este eón con la configuración de un programa *ontoteológico*.

Volviendo a la cuestión fenomenológica, podemos derivar de lo anterior que en este quinto eón se preparan para reunirse en un mismo cauce las dos formas de acceder e interpretar el encuentro con lo sagrado relativas a las áreas mencionadas más arriba, de manera que la elevación a la condición espiritual del testigo no será posible sino mediante la equiparable fecundidad de *fe (pístis)* y conocimiento (*gnosis*). Así que fe y conocimiento no vivirán en este eón conflicto alguno, sino al contrario. La “*fidens quaerens intellectus que san Agustín definirá al culminar este quinto eón no hace sino revelar una armonía sintética entre la fidelidad (...) y el intelecto (...)*.”¹⁵

Esta tendencia de colaboración exegética se va robusteciendo ante la exigencia de indagar la ubicación de esas claves que dan sentido al logos manifiesto ya presupuesto, que comparece como esa parte disponible del símbolo que nos remite al fragmento aún retirado en el arcano. Sin embargo, mucho antes de su consolidación, se hace patente que, ni el consorcio fe-razón, ni el enviado del cerco hermético al que aludimos en el bloque anterior son, por sí solas, condiciones suficientes para dirigir la búsqueda de este fragmento aún indisponible desde la llegada del *lógos* revelado. Se hace necesario dar con esa *perla* descrita en el poema de los *Hechos de Tomás*, la cual abrirá la última puerta para la definitiva reunificación de las partes. Esta perla no es sino la configuración de una *comunidad hermenéutica*, unida mediante la alianza con Dios y mediante el peregrinaje hacia el cerco hermético que guarda las claves de sentido de ese *lógos* manifiesto.

Es en la fundación de este genuino cuerpo místico que tendrá lugar un hecho clave: comparecerá el “segundo enviado”, la hipóstasis tercera de lo divino que se presentará ante la comunidad como el *paráclito* o el espíritu. Su función es la de guiar a la comunidad *inspirando* las mentes para abrirlas al sentido declarado en las escrituras, haciéndolas inteligibles. En virtud de esta *inspiración* semántica se aludirá a esta comunidad también como *comunidad carismática*.

Para dar cuenta del impacto que la fundación de esta comunidad conlleva para los testigos y de las implicaciones que trae consigo la difusión de dones del espíritu, Eugenio Trías nos remite a la escena de “pentecostés” que en *Hechos de los Apóstoles* narra Lucas, y que podemos extender al libro completo.

Desde este advenimiento del espíritu, las mentes inspiradas reconocen el camino en penumbra; el paráclito les dirige mediante un giro en la literalidad del texto (*epistrofé*) hacia otra parte (*allos agoreuein*), disponiendo un alzado hacia las claves del sentido. Se levanta definitivamente, con este giro por impulso, un puente hermenéutico hacia el cerco hermético, hacia el misterio mayor. Proliferarán en este eón las referencias a los

¹⁵ E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolisillo (2014). Pág. 200.

ascensos y escarpadas subidas, procurando dar cuenta del ímprobo esfuerzo que requiere tomar el camino al encuentro donde mora lo divino.

Resulta importante señalar aquí algo que subyace a estos relatos y que versa sobre la relación entre el hombre y la perspectiva de verticalidad, un elemento de gran valor tan estético como espiritual al que se alude de forma privilegiada en los relatos que narran las primeras ascensiones a la montaña; nos estamos refiriendo a lo que queda del mundo que conocemos cuando se lo contempla desde la altura. Este aspecto es clave para comprender que, en contraste con la plenitud que se descubre ante los ojos de la comunidad hermenéutica, el mundo que deja a sus espaldas luce más precario que nunca.

Esta conmovedora imagen despertará un consecuente movimiento crítico al que sigue un tiempo de *cesura*, que envuelve en tinieblas el cerco del aparecer. Tanto es así que la representación de la cesura *dia-bálica* en la figura de Satanás, el que se opone a toda reunión, agitará este eón de manera decisiva, algo que debemos añadir al hecho de que el concurso de hierofanías en el cerco del aparecer se da por concluido, dejando a la comunidad expuesta y sola. Todo contacto con el *paráclito* vendrá ya en clave metonímica, metafórica e indirecta, de manera que sólo esta inspiración guardiana y la *gnosis* que se cultiva de forma paralela en el desierto que se instala ahora como templo de retiro y encuentro.

En este escenario resulta especialmente significativa la figura de Manes y la *religión de la luz*, de quien el autor resalta el valor limítrofe de la *cruc de luz* prefigurado ya en la gnosis valentiniana y su valor expiatorio sobre la presión dia-bálica en el mundo.

Pero si algo debemos retener de todo lo descrito en este sexto eón ecuménico es lo siguiente: en las mentes de los miembros de la comunidad hermenéutica, ya, todo lo que queda de camino es *retorno*. Atendiendo a esta conclusión, Trías nos invita a entender los cuatro primeros eones como una *odisea* que culmina con el contacto hermenéutico entre lo sagrado y el testigo. Así, el giro que promueve el espíritu no es sino una inversión en el trayecto, el inicio del camino de vuelta.

Para culminar este eón, asistimos a la consolidación de la Iglesia que deriva de la paulatina fragmentación de la comunidad hermenéutica y al nacimiento del cristianismo en torno al cuerpo dogmático firme estructurado, que reconocemos ya en esas figuras de los padres de la Iglesia.

Ahora bien, ese corpus consiguió su robustez mediante acaloradas disputas sobre el esquema de las tres hipóstasis. Alcanzamos en este contexto a la figura definitiva para el sexto eón con el que se cierra este bloque hermenéutico.

“Ocurre ciertamente aquí como en el *Tractatus de Wittgenstein*, en donde al final se descubre el carácter trascendental de “lo lógico· y su remisión a un núcleo místico (= x).¹⁶ Por este motivo consideramos que el acontecimiento simbólico es, pues, en este eón un verdadero acontecimiento exegético.”¹⁷

La comunidad asciende al encuentro místico restableciendo el diálogo con Dios, para cual es necesario despejar las abarrocadas salas celestiales en las que se hacían los asociados. Se trata de trascender las instancias que bloquean y confunden los sentidos para abrirse a la experiencia de la unión en su código propio.

Y es que lo trascendental, que en el sexto eón comparece como *lo místico* es el gran logro de este bloque, materializado, como señalaremos más adelante en el fenómeno más característico del eón místico, resultado de la modulación en clave mística del acontecimiento simbólico.

En Oriente, es en este momento en el que la figura del profeta Muhammad irrumpe en el escenario para sentar las bases de la última gran religión universal. Al emerger en este eón místico, su naturaleza es especialmente trascendental. Como último profeta, abre el tiempo de ocultación que se extenderá hasta la escatológica gran resurrección. Durante este tiempo, sólo *el mundo imaginal* patrimonio de esta fe se presenta como apto mediador simbólico, como la *vía disponible* para que la comunidad pueda experimentar la *unio mystica* con el Creador. Este consorcio imaginativo-simbólico será clave para transitar hacia la séptima y última categoría.

Por lo que respecta a Occidente, la figura pionera la encontramos en Escoto Erígena y su apuesta por una concepción mística de la naturaleza, en abierta pugna con la conciencia apocalíptica que sigue lastrando a sus contemporáneos. Ya en el siglo XI, la categoría mística se afianza en Occidente; el orden sagrado se refleja en el mundo mediante jerarquías ideales que se traducen en órdenes sociales estamentales. No es sino en la legitimidad de este orden que se encuentra el punto débil de este cuerpo místico. La *cesura dia-bólica* aparece entonces en este eón con las críticas a esa encarnación de la ley en el mundo por parte del catarismo. Desde este punto, se transitará paulatinamente desde el Pantocrátor hasta los cálidos interiores de la catedral gótica. Se trata de “*encarnar simbólicamente (...) las jerarquías luminosas invisibles en este mundo visible*”.¹⁸

Este proceso es importante para comprender la evolución de la hermenéusis sobre lo sagrado y el símbolo. El lugar de encuentro se desplaza: ya no exige un escarpado camino de ascenso, iluminación, gnosis, expiación... La cita, la accesibilidad a experiencia mística desciende con la teofanía, que busca una proximidad con el testigo, quien acogerá a lo sagrado en una ya instaurada *comunidad espiritual*. Como ya habrá podido aventurar el lector, lo que entra en escena aquí es, en palabras de Trías, un prodigio artístico: la catedral gótica.

¹⁶ E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 285.

¹⁷ E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 205

¹⁸ E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 274.

Lo interesante para este texto es que la catedral gótica es la materialización expresa de una idea mística formulada por Suger, abad de Saint- Denis de la orden de Cluny, que buscaba la correspondencia entre el templo y los textos base de este eón, que localizamos en la figura precursora de Dioniso Areopagita. Para entender el valor de este elemento en la cultura mística, traemos hasta aquí las palabras de Trías al respecto:

*“¿Cómo propiciar la ascensión mística (...) cómo acercarse a la Luz de luces, a partir de un templo tan oscuro y pesado como el templo llamado románico, en el que el muro parecía imponerse sobre el creyente, lo mismo que (...) la victoria constante de la piedra sobre la luz? (...) Era preciso (...) salvar al templo de su peso, construir una geometría ingrávida (...).”*¹⁹

Sin embargo, y a pesar del excelso hogar del que la comunidad dispone para acoger místicamente los encuentros con lo sagrado que viene promoviendo el espíritu desde aquella epistrafé, el trágico episodio contra los cátaros y de forma paralela en el castillo de Alamut marcará un punto de inflexión para la comunidad mística. Esa *unió mystica* deberá aguardar a un escenario más reposado para consumarse. Este hecho promoverá, entonces, la evolución del cuerpo místico hacia una *comunidad espiritual*.

Categoría conjuntiva. El eón fronterizo.

La tortuosa historia simbólico espiritual se ha ido labrando a través de seis revelaciones. En esta séptima se producirá el anhelado reconocimiento entre esos dos fragmentos, cuyas aproximaciones han estado marcadas, tanto por la consecución categorial como por las *cesuras* o interrupciones que las alejaban *dia-bálicamente*. Será en esta final conjunción que cada uno de los fragmentos comprenderá su verdadero *ethos*, y en virtud de ello, podrá reconocerse como en falta y encuentro del otro.

Como hemos visto, el punto decisivo de la exposición de lo sagrado es el momento místico. Trías cuestiona incluso si debería considerarse categoría, en tanto que desborda el propio concepto, un concepto ya abierto a una comprensión simbólica. Pero se considera categoría, concluye, porque es condición de posibilidad aunque no pueda ser del todo conceptuada. Esa dimensión de lo sagrado que resguarda la experiencia mística ya venía aconteciendo en toda la trama. No en vano, es la experiencia mística la que mantiene lo sagrado en su condición natural, que consiste no exponerse nunca de forma completa, expresa, sino dejando siempre un halo de ausencia. En palabras de Trías:

“Lo sagrado aparece, en efecto, en el modo de mantener siempre en reserva algo de sí, o aparece en la forma de no darse nunca definitivamente a presencia. (...) Ese carácter de lo sagrado se transfiere, obviamente,

¹⁹ E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 274

al fenómeno en el cual éste hace acto de presencia. Tal fenómeno es el símbolo, o el acontecimiento simbólico.”

20

En la séptima categoría el autor desvela la magnitud de esa conjunción *symbólica* que se venía prefigurando pero que no disponía de un espacio trascendente para la cita definitiva. Ni en los intentos de ascensión unilateral del hombre ni en los de acogimiento de lo sagrado en su descenso se llegó a consumir el encuentro más allá de la experiencia mística. Ahora se hace necesario dar a la cita un escenario *medianero*. El *espacio-luz* y el *instante-eternidad* son los términos que Trías emplea para describir las coordenadas, lugar y hora, de la cita entre las partes, entre la presencia y el testigo. Es en ese lugar fronterizo en el que se promueve el reconocimiento mutuo de dos mitades que al fin se toman la medida y la emergencia de esa identidad como *ser del límite* consumado en su darse simbólico.

Y es que, como ya mencionamos al definir la realidad en términos *sym-bólicos*, la atracción entre las partes separadas es connatural a su esencia misma. Esta historia que el autor nos invita a entender como historia de *amor* culmina en una *gran revelación* que precede a la unión definitiva. Trías nos remite en este punto a Ibn Arabi, para mostrar cómo en la búsqueda de los nombres de Dios, el testigo reconoce entre ellos su identidad propia, y, a la vez, un nombre propio que se presenta como su *cifra* existencial. Ese nombre propio se da personificado en la figura de un *ángel tutelar*, cuya comparecencia conmueve al testigo y le insta a la precipitada consumación de ese horizonte de unión existencial con lo divino.

De todo lo anterior debemos retener un dato importante; *es mediante el (re)conocimiento de uno mismo que lleva a cabo el testigo que le es posible (re)conocer lo divino*. La figura del ángel dota de personalidad a una relación en la que de otro modo, la parte sustraída nunca llegaría a comparecer lo suficiente como para operarse la conjunción.

Este encuentro por excelencia es posible porque es mediante esta figura que el testigo y aquello que Dios revela pueden darse a conocer. La distancia infinita que las partes debían recorrer en el eón anterior queda reducida y la comunidad, al igual que el resto de la creación, queda a su vez investida de ese amor manifiesto. El encuentro amoroso parece derramarse sobre el mundo, gran receptáculo simbólico de la revelación. Gran ejemplo de ello encontramos las órdenes mendicantes que se consolidan en el siglo XII y especialmente en la figura de Francisco de Asís.

Ahora bien, es necesario dar cuenta de que ese reconocimiento no se produce sin más. Ha requerido de la mediación de un órgano que propicie las relaciones con lo simbólico, que capacite al testigo para atender a ese darse simbólico de lo hermético. A este órgano o facultad podemos denominarla, en registro occidental,

²⁰ E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 284.

imaginación creadora, relacionada íntimamente con las instancias contempladas en el Alma del Mundo de la cultura islámica. Ésta opera en un espacio intermedio entre el *mundus sensibilis* y el *mundus intelligibilis: mundus imaginalis*.²¹ El espíritu será el agente encargado de inspirar esa imaginación creadora para que se sitúe en esa comarca fronteriza de cita. Será entonces cuando todo el dispositivo necesario para el encuentro se halle preparado, cuando se consuma definitivamente la reunión de lo escindido. El símbolo comparece ya como tal, en su plenitud conjuntiva, la medalla completa, la exposición definitiva de lo sagrado y sus donaciones, sublimando toda la creación.

Ha sido necesario poner las condiciones adecuadas para que ese espacio limítrofe alojase el acontecimiento simbólico consumado. Ahora, en la experiencia de la *hierogamia*, la existencia, la contemplación, el conocimiento... todo recurso conceptual queda saturado, rebasado, anonadado para el entendimiento. El verbo ser se abre a una dimensión hasta ahora agazapada en la penumbra, tan sólo intuida conceptualmente en algunos tratados del ser, y es una dimensión que no se deja categorizar pero de cuyo darse en el mundo no cabe duda desde esta instancia fronteriza. Se trata, como no podía ser de otra manera, del ser del límite.

Ese verbo ser “*rebasa y trasciende el concepto que de él formamos. Ya Aristóteles advirtió el carácter trascendental y trascendente del ser en tanto que ser.*”²²

Por su parte, el testigo y el ángel se identifican como doble celestial y doble terrestre en una reciprocidad orquestada por la *cópula existencial*. Esto implica que el cerco hermético y el del aparecer dejan de ser entidades incomunicadas y se abren a la nítida hermenéutica. Así la fugacidad de esta feliz *hierogamia* se refleja en las ambiciosas propuestas de grandes figuras del pensamiento como Francisco de Asís, Buenaventura, Ramón Llull, Santo Tomás de Aquino y su *analogía* o Ibn Arabi.

Ahora, esta conjunción tan anhelada, habiendo expresado su hegemonía copulativa en este eón, se desplaza al depósito de condiciones presupuestas donde se reúne con las seis categorías anteriores: se consolida su estatus de *premisa* en la revelación del símbolo. Se retira, pero deja en proscenio al *espíritu*. Este *segundo enviado* toma diversas representaciones: Ángel de la Humanidad, Gabriel, la Inteligencia agente en la cultura del Islam.

Haber alcanzado este punto nos permite ver con perspectiva que lo que realmente estaba funcionando como causa final, como polo de todo el acontecer simbólico, era el espíritu. “*Puede decirse, pues, que ese fin es el verdadero fin que preside, como hegemonikon, el conjunto categorial analizado (...). Es preciso aguardar a la*

²¹ Este mundo intermedio es el que Henry Corben detecta (...) en sus aproximaciones a Sohrawardi, a Ibn Arabi, y que traduce como mundus imaginalis. E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 297

²² E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 291.

consolidación del acontecer en registro simbólico para que el espíritu haga acto de presentación en el mundo.”

23

El espíritu ha venido a hacer posible una transformación definitiva, tanto de Dios como del testigo., en el momento mismo de la cita definitiva. El testigo queda investido del carácter espiritual y trascendental necesario para acoger íntimamente la hierofanía de un Dios próximo y personal, de cuyos *nombres* existe uno con el que el testigo se identifica, se reconoce en su *Dios propio*.

¿Qué cabe esperar en el mundo cuando lo sagrado ha completado su exposición simbólica? En adelante, esta consumación del acontecimiento simbólico se mantendrá como una condición presupuesta, como un fundamento para dar paso al siguiente ciclo de revelación de lo sagrado, el ciclo espiritual, con su propio despliegue categorial modulado ahora en clave espiritual. El espíritu se alza aquí como criatura liminar y por tanto de naturaleza igualmente *sym-bállica*. En lo sucesivo será encargado de las transacciones de sentido entre el cerco de lo sagrado y el del aparecer; encargado de mantener el límite del mundo abierto al símbolo, a la empresa unificadora que aguarda en los séptimos eones. Trías, por su parte, encuentra en la propuesta del monje calabrés Joaquín de Fiore la clave para el tránsito hacia el siguiente ciclo, por lo que seguiremos su apuesta.

Hemos asistido al evento de refulgencia simbólica de lo sagrado, momento en el que muta hacia una configuración espiritual, lo cual nos permite afirmar que la comunidad del testigo llega al primer siglo del cumplido milenio ya investida como *comunidad espiritual*. Por este motivo, De Fiore aventura una concepción teleológica de la historia regida por las fases de la teofanía en sus tres hipóstasis o personas. Las dos primeras responden a un régimen de revelación expresa, mientras que la última, beneficiada por la consumación del ciclo simbólico, vendrá definida por un régimen de *inspiración*.

Como ya avanzamos en el apartado de *La religión del espíritu*, en un primer tiempo de la revelación o status, que se corresponde con el Antiguo Testamento, se expresa lo sagrado en el dominio del Padre, la primera persona. La siguiente hipóstasis, latente aunque profetizada durante el periodo anterior exhibe su hegemonía con la llegada al mundo del Verbo de Dios, segunda persona. Por tanto, hablamos del Nuevo Testamento y todo el tiempo que transcurre alrededor de la figura de Cristo. Finalmente, y de modo similar a la Edad anterior, la tercera hipóstasis de la teofanía es anunciada antes de su entrada en vigor definitiva, como se refleja en el Evangelio de Juan y el Apocalipsis, principales heraldos del advenimiento de un tercer enviado, el *paráclito* o Espíritu Santo. Se deja atrás la literalidad, carne del texto en el que se ha expresado la palabra de Dios, para elevarse a una revelación que *inspira* las mentes lúcidas de la comunidad del testigo, una transición

²³ E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 345.

a una hermenéutica que elevará la comunidad espiritual hasta su máximo nivel de entendimiento. La historia ya en época del abad calabrés era considerada preparada para caminar en esta dirección y permitir así la revelación expresa de esta Tercera Persona.

En su vasta exégesis, de Fiore asocia a esa revelación de la Tercera Persona un florecimiento del modelo ecuménico ya anticipado en las órdenes benedictina y cisterciense. Se avecinan formas de comunidad e inteligencia más elevadas y sólidas, un tiempo que deja a tras profetas y clérigos para conceder a “los espirituales” el legítimo lugar de guía. La edad del espíritu comienza a dibujarse en el horizonte. Apremia desde la lejanía, y sin embargo sabemos que por más que el espíritu presida la comunidad del testigo, su propia naturaleza le impide encarnarse, exponerse de forma manifiesta. Debemos tener presente que toda su presencia será admitida como *inspiración*.

El ciclo espiritual – racional.

Lo que se inicia ahora es un nuevo ciclo de acontecimientos en clave espiritual. Si el ciclo anterior es el simbólico es porque en este tiempo lo sagrado se desarrollaba desde y hasta el símbolo en su forma primera. Ahora lo sagrado va a desarrollarse desde y hasta el espíritu. Cada séptima categoría, cada causa final remite así tanto a la causa primera como a la *entelequia* del proceso completo. Si recordamos también lo comentado al comienzo de esta exposición, entenderemos que en tanto que se trata de una aproximación fenomenológica, es decir, sobre *lo dado*, lo primero que necesitamos es una materia, un soporte para el fenómeno. Pues el espíritu, vehículo del despliegue de lo sagrado en este ciclo, tiene por materia el símbolo consumado. Todo el ciclo anterior es la matriz de la que el espíritu se desprende, la crisálida que le resguardaba en su gestación.

Ahora bien, esa matriz simbólica se considerará presupuesta, pasará a un régimen de ocultación, es decir, que no debemos entenderla como *superada* en sentido laxo, sino como *inhibida*.

De hecho, el procedimiento como tal sigue siendo eminentemente simbólico, ya que se trata de un despliegue en la búsqueda de unidad escindida, también prefigurada en la propuesta de Joaquín de Fiore. Por tanto es preciso retener que la realidad espiritual, está escindida y debe por tanto buscar hacia una *consumación espiritual*.

Como todo símbolo, mantiene una parte manifiesta y otra retirada. En este caso, la parte manifiesta del espíritu se expone como aquello que denominamos modernamente *la razón*. La otra parte, la velada que dota

de sentido a la parte manifiesta remite a *ese sustrato oculto del espíritu, “al cual debe ser reenviado el lado manifiesto (racional).”*²⁴

Así, la razón operará de forma determinante en este ciclo hasta que sea momento de redirigirse al núcleo retirado del sentido, en la categoría V. La razón evolucionará mediando entre el testigo y lo sagrado hasta que encuentre su apogeo en su propia revelación, momento en el que deberá dirigirse a la búsqueda de aquello sustraído que le confiere legitimidad, erigirse como razón crítica.

A pesar de la evidente densidad que trae consigo el análisis de este tramo de la historia, la parte de *La Edad del Espíritu* que el autor dedica a este periodo se recoge en un volumen de texto significativamente menor. Esto, creemos, tiene que ver con el hecho de que lo que realmente necesitamos para comprender la dimensión del ciclo espiritual y su entelequia es una profunda reflexión sobre la matriz simbólica inhibida. Nos advierte que el rendimiento categorial en este ciclo no variará de forma, sino de *modo*. Pero las categorías que ya no se presentan como condiciones para la experiencia simbólica sino para una experiencia espiritual, no sólo pasarán a ser moduladas en registro espiritual sino que también nos encontramos ante una trama argumentada por las constantes cesuras... Esto implica que esa edad del espíritu profetizada por Joaquín de Fiore va a mantenerse en constante tensión con toda una red de cesuras sucesivas, entre ellas, aquella en la que nos encontramos instalados en la posmodernidad, la cesura que nos impide hacernos cargo de esa matriz simbólica que es el soporte de todo el despliegue espiritual de este ciclo.

Para comprender mejor este ciclo, resumiremos someramente los bloques categoriales y sus correspondencias históricas hasta alcanzar la posmodernidad, ya capaces de devolver la mirada las sombras de la razón con ojos nuevos.

Bloque cosmológico. Categorías I y II.

Como hemos mencionado, el espíritu parte de una matriz simbólica. Los albores del Renacimiento presentan un mundo con la matriz simbólica aún caliente. La relación con este fondo oscuro material viene determinada por una *concepción mágica del mundo* en la que el símbolo se presenta como el talismán que permitirá al hermeneuta, el hombre, sede de las potencias espirituales, desvelar las relaciones de *simpatía* que subyacen a la *físis*.

Es importante a este respecto comprender que la magia en el Renacimiento se relaciona con el entorno con el objetivo de dominar, someter ese fondo oscuro que opone resistencia a una ordenación genuinamente

²⁴ E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 345.

espiritual. Lo sagrado permanece agazapado en el sustrato material del que debe transitar hacia un templo adecuado a las exigencias del espíritu. Por este motivo, la *reliqatio* en este eón se produce en términos mágicos. De forma paralela, el sujeto reconoce en sí una extensión de la capacidad creadora de la naturaleza concebida ésta como un gran organismo insuflado de *ánima* o *impulso dinámico por el espíritu*. Esta extensión se traduce en la *imaginación creadora*, órgano del alma del mundo. Esta facultad le permite relacionarse con el mundo mediante la *contemplatio*, elevando una vez más sus ojos al cielo para interpretar los astros y fenómenos, demarcar el territorio y fijar el enclave del templo.

El cosmos que se configura debe ser un cosmos que acoja a su huésped, el espíritu, adecuado al principio de que el espíritu se materializa en el hombre. Si el mundo entero está inspirado por el espíritu, ese y no otro debe ser su templo. El mundo intervenido por el ser humano, es decir, la ciudad ideal. Proliferan así las formulaciones de este templo como *La Ciudad del Sol*, *Nueva Atlántida*, o *Utopía*. Verdadero proyecto renacentista, pretende dar soporte a una experiencia de *reliqatio* renovada que se abra a la presencia de lo sagrado. Este templo significa para el espíritu el desprendimiento de su lastre matricial o simbólico, una invitación a la libre circulación entre los órdenes de lo que existe. La nueva forma de *reliqatio* que trae consigo se puede corresponder con la *religión del espíritu* tal y como Joaquín de Fiore la describe en relación a la edad del espíritu.

En todo este aparato, el hombre se reconoce como el centro o desembocadura de los circuitos vitales que el *ánima mundi* distribuye por el mundo. La capacidad creadora el hombre y su posición céntrica le confieren la capacidad y responsabilidad subsidiaria de alzarse como “artífice de sí mismo”, en la óptica de Pico della Mirandola. La dignidad del ser humano radica en esa libertad que Dios le confiere como don divino. “No le adscribió (...) ningún lugar, ninguna hacienda (...). Puede modificar su propio hábitat así como el ethos de su existencia (...)”.²⁵

No resulta de extrañar que se rehabiliten saberes del Medievo como la ciencia cabalística o la magia astral. El conocimiento del mundo pretende liberar al hombre elevándolo a su condición libre y creativa y al espíritu de su cariz simbólico, transitando hacia una religiosidad libre de todo rastro simbólico. La mediación del simbolismo en estas relaciones irá llegando a su ocaso con la fragua de la *nuova scienza* y el pensamiento moderno. Trías cita como ejemplo de esta actitud crítica a Galileo, Bacon de Verulamio y Descartes. Todos ellos fiscalizarán la legitimidad epistemológica del ámbito limítrofe del *anima mundi* degradando la imaginación simbólica de status. Como resultado de lo anterior, el espíritu quedará libre de la matriz simbólica, pero

²⁵ E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 345.

sometido en su despliegue al criterio de la *ratio*. Por lo tanto, el sustrato simbólico con el que habrá de reconciliarse queda cancelado y se expresará ya solamente en las cesuras, grietas o sombras de la razón.

Bloque interpersonal. Categorías III y IV.

Constituidos templo y cosmos, ya contamos con las condiciones para acoger la relación presencial entre el testigo y la presencia de lo sagrado en clave estrictamente espiritual aunque no exenta de la intervención de la hegemónica razón. Hemos alcanzado la reforma religiosa operada por Lutero y sus variaciones y disputas entre las figuras de Calvino, los anabaptistas... Se discutirá la pertinencia de los elementos simbólicos que intervienen en el encuentro con lo sagrado (ritual, sacramentos, Santa Misa...) pues el espíritu dirige el encuentro hacia un plano impecablemente trascendente en el que la comunicación con la teofanía esté desprovista de todo accesorio. La fe es el único elemento necesario para dirigirse al altar, al encuentro, una prueba manifiesta del éxito de esa pretendida espiritualización de la religión. Esto implica, a su vez, que debe prescindirse de cualquier mediación sacerdotal: *sola fides, sola scriptura* recoge la pureza de la relación entre el testigo y el logos encarnado, el texto, desde el que consumar el encuentro con lo sagrado.

Trías concede a la figura de Lutero una relevancia crucial a la hora de definir el concepto de *religatio* que corresponde a la genuina edad del espíritu. El solo contacto con el texto sagrado ya posibilita una cita con lo divino que se revela en la inconmensurabilidad de los dones y los códigos que anonadan la experiencia de la vida humana y la redimen en la salvación incondicionada. El *ethos* que se exige al ser humano tiene por todo imperativo construir su vida en y desde la fe. Es desde esta conducta desde la que sí es viable un proyecto ecuménico del tipo de la *ciudad de Dios* entre los hombres.

En este encuentro el sujeto acude tranquilo, respaldado por la complicidad, la *amicitia* y la intimidad con la alianza. Ya no debe probar su fidelidad en ritos, sino en retos. Y el gran reto que el hombre encuentra revelado el *ethos* desde el ciclo anterior es la praxis. Es su conducta la única capaz de hacer de elevar la ciudad de los hombres a ciudad de Dios.

Sin embargo, tras la guerra de los treinta años, la proliferación de credos derivados de la reforma acaban por anularse los unos a los otros, y la razón, recelosa de las revelaciones que pretenden comunicar lo sagrado con el testigo con vestigios simbólicos y textuales, se encargará de validar su propio *logos mediador*. Todo texto sagrado será cuestionado en su capacidad de permitir al hombre el acceso al enigma, por lo que será el momento de que edifique su propio *método*.

Así las cosas, con Descartes y su *cogito*, la razón se medirá fieramente con sus sombras, un duelo “*donde sale al fin fortalecida, de manera que puede conjurar las propias sombras que ella misma ha convocado.*”²⁶

Bloque hermenéutico. – Categorías V y VI

Entrando ya en esta quinta categoría, la razón se ve atraída por sus propios límites y los convoca para finalmente despachar todo prepuesto previo. La duda metódica coloca a la razón en la casilla de salida, donde encuentra su propia revelación.

Nace así la filosofía moderna, que sale vencedora de la primera batalla con sus sombras. Celebra la emergencia del sujeto *hypokeimenon*, verdadero testigo de su majestuosa revelación. “*La revelación, lo revelado u aquel en quien tal revelación se produce se hallan, de pronto, fundidos en una inferencia incontestable: cogito, ero sum.*”²⁷ Esta es la magistral inversión del cartesianismo, que consiste en desplazar el fundamento de la revelación hacia el sujeto mismo, antecedente siempre primero. Por último, la idea de infinito representa el rebasamiento propio del espíritu con lo inmensamente trascendente e inconmensurable que se cela al entendimiento. A este respecto, Trías alude al *ethos* teatral que se instala al concebir el mundo como representación, dramatización de esa idea de infinito leibnizeana que alcanza su apogeo en el barroco.

Así, en el cuarto eón el espíritu se ha manifestado plenamente en la razón consolidada que deberá, llegado a la quinta categoría, iniciar su pertinente retorno. Y es que esas “conquistas de sistema” guardan unas sombras que la interpelan para que indague las claves hermenéuticas que le confieren legitimidad y sentido. Este momento representará la madurez del eón ilustrado y crítico. Lo comentaremos próximamente. Sin embargo, de todas las sombras que acechan fuera de sus propios dominios, la que peor saldrá parada será la religión.

Así, segura de su firme condición ordenadora, asimilada en ecuación de identidad con la naturaleza, vemos cómo se toma la medida con sus antinomias, con la conducta humana, con la ciencia... nada hace tambalear su corona. Todo ha de ser asépticamente ilustrado, para lo cual es imprescindible encausar al cerco hermético de arriba abajo, instancia última productora de penumbras, supersticiones y formas simbólicas. Recupera entonces sin atisbo de duda el término latino *superstitio* para condenar toda forma dogmática de *religatio*,

²⁶ E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 416.

²⁷ E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 421.

dejando sobre la mesa una única concepción deísta que, apelando al binomio razón-naturaleza, ataja cualquier tipo de revelación con poso simbólico.

Ahora bien, como señalábamos, la irrefrenable tendencia inquisitiva de la razón acaba por dar consigo misma en el estrado. Su legitimidad es ahora la que está expuesta ajuicio y debe encontrar las claves hermenéuticas que le garantizan su status.

Es entonces cuando, en un movimiento *reflexivo*, en un genuino giro sobre sí se erige como razón crítica-trascendental. Y en ese giro, giro copernicano, es en el que los fundamentos deben ser depurados de todo resto dogmático que abra la puerta a la penumbra. Muy oportunamente, Trías nos invita a considerar este giro como una *revolución* de la razón, empleando esta noción en su sentido original, tomado de la astrofísica, y que se define como un movimiento giratorio completo. Esta reflexión se nos antoja idónea para ser incorporada en futuras investigaciones en torno a la naturaleza de las “revoluciones” científicas que pretendan aludir a este punto de inflexión tomando en cuenta la carga simbólica y espiritual a la que la razón está reaccionando mediante esta operación.

Para concluir la cuestión de las claves hermenéuticas, zanjaremos la cuestión señalando que lo que aquí se está llevando a cabo es, en definitiva, una remisión del espíritu manifiesto (la razón) a los fundamentos que legitiman y dan sentido a este lado manifiesto. Naturaleza, libertad y estética serán los territorios escrutados por Kant para este proceso. Pero donde logra Kant el cometido de este eón es en indagar las formas de *religatio* con lo sagrado que se corresponden con el registro de esta categoría.

Su siguiente gran conquista será la de rehabilitar el sustrato simbólico para dar alojamiento a las *ideas de la razón*. La categoría mística ha aguardado a las postrimerías del sexto eón para desplegarse.

*“Se entreabre el horizonte de un rescate del orden simbólico del acontecer en y desde las premisas del espíritu. Se prepara, pues, un eón en el cual la razón asume su carácter espiritual al orientarse hacia un horizonte simbólico. (...) Tal horizonte se dibuja (...) como promesa de futuro, ya que ese séptimo eón es (...) una posibilidad incierta (...) cargada de esperanza. (...) En la consumación espiritual tendría que promoverse la cópula existencial entre razón y simbolismo.”*²⁸

Encuentra Kant que el espíritu se expresa en el *daímon* propio del artista, genio creador que le permite rehabilitar la *imaginación creadora* y devolver al símbolo su carta de ciudadanía. Junto con ello, reincorpora no pocos elementos de la concepción mágica del mundo renacentista. El espíritu ha agotado su parte expresa y

²⁸ E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 345

manifiesta en la quinta categoría, y busca ahora un espacio de encuentro místico que en los escarpados dominios de la razón sólo ofrece el arte en la categoría de lo sublime.

Por lo que respecta a las ideas de la razón, Trías interpreta con gran lucidez que al ubicarlas Kant como guías del genio artístico, único autorizado para contactar con las sombras del cerco hermético lejos de la atenta mirada de la razón, les está devolviendo su papel de mediación simbólica entre el cerco del aparecer y el hermético. Estas ideas quedan a cargo del artista que mediante la producción de formas simbólicas, referencias metonímicas e indirectas, permiten el acceso a aquello que las celosías del enigma resguardan,

En definitiva, agotado en la quinta categoría el lado manifiesto del espíritu, se ha procedido a un alzado hacia el límite mayor, hacia lo trascendente, que encuentra en el terreno liminar y simbólico de la estética su lugar de encuentro místico. Así, cerco hermético y cerco del aparecer, nómeno y fenómeno, recurren de nuevo al espacio del símbolo para operar la anhelada cópula existencial.

La filosofía idealista no tardará en hacerse cargo de este retorno de lo simbólico; veremos los programas de Hegel y Schelling, afectados por el inextinguible anhelo místico de trascendencia propio de este eón. Ya no se trata de cómo habitar el mundo racional, sino de cómo trascenderlo (operación crítico-trascendental). Esta experiencia apela a una intuición intelectual, que conecta íntimamente las reflexiones sobre la conducta humana con la naturaleza misma como soporte de ese movimiento espiritual de libertad.

El retorno del espíritu al origen se traduce en una emergencia del elemento matricial inhibido. Una idea de la naturaleza entendida como entidad espiritual y orgánica ordenada teleológicamente arraiga en el idealismo que busca dar exposición a ese núcleo místico que los sistemas mecanicistas dejan fuera. La naturaleza en este eón se presenta como el propio espíritu inconsciente, que debe tomar consciencia progresiva de sí mismo desplegándose sobre lo real y lo racional; completando su *entelequia*. Schelling, Novalis, Hegel... todos pretenden hacerse cargo de ese *lado nocturno* de lo que hay y que puede reincorporarse al espíritu en su toma consciencia. La idea de *evolución creadora*, en su estrecha relación con el genio artista creador, es, a ojos de Trías, el hilo conductor de estos sistemas filosóficos. El ideal místico del advenimiento de la *edad del espíritu*;

*“En este sentido la obra de arte es símbolo (...). En ella el espíritu alcanza (...) su entelequia. Un mundo trasfigurado (...) al que se postula como edad del espíritu, sería un mundo todo él transmutado en Símbolo a través de (...) la Intuición intelectual. (...) El espíritu es (...) el sujeto agente del retorno de todo el ciclo evolutivo hacia la plenitud de su ser consciente (...). El espíritu es, de hecho, el status en el cual tal reingreso en la Unidad puede realizarse.”*²⁹

²⁹ E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 501.

Nuestro autor no escatima en atender a la importancia de este acontecimiento de auto-revelación y auto-conciencia y su fin último de conocimiento absoluto. Sin embargo, Schelling viene a recordar que ese fundamento oculto que permite todo el despliegue del movimiento espiritual de la razón, o movimiento racional del espíritu, sigue siendo un a priori que nos devuelve a la casilla de salida, esa existencia antecedente, matriz originaria de la que fuimos expulsados y a la que aludimos en el epígrafe dedicado a la razón fronteriza. Ese ser ahí, Dasein, antecede a la razón y se expresa mediante una triple revelación (natural, mítica, cristiana). Es labor, entonces, según Schelling, de la filosofía, mantener en los fundamentos ese Abismo matricial. Sólo desde esta base podrá diseñarse una *síntesis* que dé cuenta de la realidad espiritual; En efecto, Schelling está apuntando hacia una *edad del espíritu*. Con él, concluye el eón idealista romántico y se abre una cesura que se extiende hasta nuestro presente histórico y que Trías no puede describir sino como *trágica*.

Cesura diabólica. Hacia un eón fronterizo.

No debiera, pues, sorprendernos, que el mismo Schelling aludiese a la figura de Joaquín de Fiore para describir ese horizonte que entendemos como la causa final del ciclo espiritual, ahora en términos de encuentro entre el ser humano espiritualizado y lo Absoluto realizado en esa misma condición espiritual. No debe tampoco sorprendernos que de todo esto se desprenda un genuino *tektanein* de la conciencia histórica, poniendo en el lugar del enlace de nuevo al ser humano, en ese crear, construir, en esa poiesis que construye enlaces con la revelación de lo sagrado, como el arte, la poesía (entendida como en el caso de Novalis como canto doloroso hacia el hogar, el origen perdido) o la historia misma.

Al devolver la mirada sobre ese origen productor del que fuimos exiliados y al que no conseguimos retornar por interposición del hiato, sucede que esa naturaleza orgánica que mencionamos líneas atrás incurre en un retorno de lo matricial, de la figura de la *Magna Mater*, y con ella, lo dionisiaco, lo vital, ahora dirigiéndose a ese lado inconsciente del espíritu y del alma, pues éste y no otro es el fundamento que permite al espíritu “tomar vuelo”, elevarse hacia su *telos*, algo que Nietzsche describe como “ilusión apolínea”³⁰. Y es que lo que sigue a partir de la figura de Nietzsche, una gran cesura o hiato que Trías describe como *la gran prueba del espíritu*, nos resulta más que familiar: el fúnebre desfile de las sombras del espíritu, una conciencia apocalíptica en la que proliferan las categorías negativas de la nada, lo siniestro, las estéticas de lo feo, las éticas volcadas en el mal... Todo canta una arístia a la *pars destruens* de una razón bloqueada por sus propias capacidades desatendidas. La realidad espiritual pasa a ser objeto de escarnio en un obcecado intento de desenmascararla.

³⁰ E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 513.

Pero este aparente final truncado no es más que parte la prueba: nos quedamos en 1848 a las puertas de la séptima categoría que debe ser conjugada en la misma clave espiritual que las seis anteriores. El espíritu ha salido fortalecido y autoconsciente de los sistemas de Hegel y Schelling, preparado para entrar en posesión de ese horizonte escatológico que aguarda al otro lado de ese Rubicón que es la cesura dia-bálica.

No escatimaré en intentos. En concreto, Trías expondrá esta cuestión describiendo sincrónicamente cómo la categoría sexta hegemónica en el siglo XIX y parte del XX redefine, “declina” las demás siendo la Razón la protagonista de este trayecto. El primero de esos intentos, como hemos referido líneas atrás, podemos localizarlo en Nietzsche y sus esfuerzos por rescatar románticamente una religión estética en torno a lo matricial o dionisiaco desde las fuentes clásicas. La Razón como espíritu manifiesto no se deja conjugar con este fondo oscuro que resguarda el bagaje simbólico del ciclo espiritual. Es entonces cuando Nietzsche, a través de la metamorfosis que describe en *Así habló Zaratustra*, deja constancia del periplo del espíritu y su *telos*, la última figura. Pero lo material seguirá en el centro de atención hasta que un *cosmos* intervenga para ordenar y definir una *ciudad ideal* acorde con esta categoría, proyecto del que se harán cargo Marx y Engels y que se verá nuevamente vetado por otra cesura. Por lo que respecta a la tercera categoría, la relación presencial entre lo sagrado y el testigo, modulada en clave espiritual queda expresado en Kierkegaard y la total desnudez de esta experiencia religiosa de encuentro. Por lo que respecta la cuarta categoría, el autor nos invita a situar aquí la *religión positivista* de Comte con la *lógica* que esto implica. Aquí, la Razón, dentro de una lógica científicista que se revela en este punto como hegemónica, es reenviada a sus claves hermenéuticas lógico-lingüísticas, un movimiento recogido en la generación del pensamiento anterior a la Primera Guerra Mundial, desde Wittgenstein hasta Husserl, entrando así en el momento místico de este eón. Por último, la figura de Heidegger recogerá la remisión al núcleo sagrado y su experiencia racional.

Ahora, en las postrimerías de la séptima categoría que debe ser formulada dentro del desglose sincrónico de la sexta, nos topamos con la última cesura, que sólo mediante el arte permite prefigurar el momento de consumación entre la Razón tal y como hasta aquí ha evolucionado con el elemento simbólico inhibido. De nuevo, nos encontramos a las puertas de la consumación del último escalón. El espíritu manifiesto como Razón ha atravesado el siglo XX cumpliendo sus tramos y ha quedado suspendido en “*el nihilismo que acucia y asedia la experiencia contemporánea. (...) Nietzsche (y Heidegger también) localizaron ese “huésped inhóspito” que provoca la pérdida de “todo horizonte. La tierra se desengancha de su sol. (...) No hay, por tanto, criterios ni paradigmas de conocimiento, de conducta y sentimiento. No hay términos que confieran finalismo a la facultad desear.*”³¹

³¹ E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 535-536..

A la madurez del espíritu le sigue, como bien supo describir Joseph Conrad, la pertinente conciencia de esa madurez, *una línea de sombra* que precede a la *aurora*, que aguarda al término de este eón y que presiona la grieta o fisura en la que nos encontramos. A este horizonte que se ha ido definiendo desde la primera intervención en el muro, y que dota de sentido a todo lo hasta aquí expuesto, dedicaremos el epílogo del texto.

En las siguientes páginas, desarrollaremos de forma escueta una caracterización del tipo de propuesta ética que se corresponde con la razón fronteriza y que se hace cargo del periplo del espíritu y el sujeto que hemos descrito a lo largo del tercer epígrafe.



IV. ÉTICA FRONTERIZA

La exposición hasta aquí trabada viene reclamando una reflexión sobre el sujeto que nos ha sido presentado como *testigo* en esta lectura de la realidad histórica que acabamos de concluir. Decimos que el ser humano ha sido hasta aquí tratado en términos de testigo respecto a la manifestación de lo sagrado, pero esta consideración debe ahora conjugarse, declinarse más bien, respecto a las exigencias del *límite*. Contamos con una razón fronteriza que nos ha permitido narrar la historia del acontecimiento simbólico desde el triángulo que forman *ser del límite, razón fronteriza y suplemento simbólico*. Ahora bien, ¿se presta la condición humana a una reformulación de este calibre?

La respuesta no sólo es afirmativa sino casi exhortativa. Diseñar un uso cívico-político de la razón fronteriza es una tarea cuanto menos apremiante. Remitimos en este punto al lector a *Ética y condición humana*, una obra que Trías publicó casi de forma pareja a *Por qué necesitamos la religión*, y que se hace cargo del bagaje conceptual gestado en sus anteriores textos.

Ser humano significa ser *los límites del mundo*. Significa habérselas con estar a igual distancia de la necesidad que rige la naturaleza y que de lo sagrado. Para poder responder aquella pregunta genuinamente filosófica, *¿Qué es el hombre?*, debemos aguantar la mirada a la esfinge que guarda Tebas. Esto implica dialogar con la sombra, con lo que no es el hombre. No es ni bestia ni dios. Pero siempre aspira a ser más de lo que por naturaleza cree que le ha sido dado. De nuevo, los contornos de un espacio medianero cobran nitidez. Al tomar como punto de partida de la reflexión sobre la condición humana una inquebrantable necesidad natural, situarlo al mismo nivel que la vida vegetal o animal, una condición desde la que ha de elevarse, pasamos por alto la franja fronteriza. Como hemos podido constatar a lo largo de nuestro recorrido, el ser humano toma conciencia de sí mismo asediado por un doble límite, elevando sus brazos al firmamento con los pies aún hundidos en el barro, es víctima de una colisión de regímenes con el resultado de una condición centáurica que determina tanto su dignidad como su tragedia. Es límite y frontera entre el mundo y el arcano.

A nosotros, que mantenemos *la edad del espíritu* como polo de este texto, nos ha interesado especialmente cómo se relaciona el hombre con lo sagrado, pero sin dejar al margen su relación con el mundo de la vida, un cerco físico que se dedica a colmar de significados.

“El hombre es el gozne que articula y diferencia la naturaleza del mundo. Pero es también la bisagra que articula y diferencia al Mundo de lo que lo rebasa (en forma de misterio o arcano). Es cópula y disyunción en un

*doble sentido: entre naturaleza y mundo, y entre éste y el cerco hermético que constituye como punto de fuga del ser y del sentido.”*³²

Como punto de partida que dé curso a este fondo del límite, Eugenio Trías propone derivar un imperativo ético del conocido imperativo de Píndaro: “llega a ser eso que eres”. Derivarlo, en este caso, significa, variarlo, recrearlo. De forma paralela podemos inferir que la sentencia pindárica va de la mano del conocido imperativo de Delfos. A estas voces se les da alojamiento en la Filosofía del Límite en una recóndita sala de los sótanos de lo que somos.

Así, mientras en proscenio el sujeto ejecuta su papel en este gran *teatro del mundo* valiéndose de su *máscara teatral*, de su personalidad, desde esos sótanos resuena eso que modernamente llamamos “la voz de la conciencia”, y lo que hace es emitir una proposición ética.

*“Obra de tal manera que tu máxima de conducta adecúe siempre tu acción a tu propia condición fronteriza”*³³

En la respuesta radica la genuina libertad del ser humano, que es la expresión de su máxima dignidad, como ya señaló espléndidamente Pico della Mirandola. Podemos rechazarla y condenarnos a lo *inhumano*. O podemos aceptar. Ese *decir sí* implicará un proceso de conocimiento de la condición humana y una posterior elucidación de claves éticas.

Así las cosas, por lo que respecta a la razón fronteriza *práctica*, entendemos que, si ya la idea de límite subvierte la propia naturaleza de la razón, podemos esperar un movimiento similar en relación a las demás ideas de las que la inteligencia se sirve. No se trata simplemente de diseñar mecánicamente una ética sin disonancias respecto al resto del sistema. Se trata de poner los medios para abrirse a una experiencia ética acorde a la razón fronteriza, acorde con el horizonte de sentido que aguarda en el séptimo eón. Si la *edad del espíritu* no es un acontecimiento programado ni programable, sino un *telos* incierto, gran parte de su advenimiento dependerá de poner los medios para que así suceda. Y en tanto que hablamos de medios, hablamos de *ethos*, hablamos de conducta.

Una guía como la proposición ética es perfecta porque, en su propia arquitectura, estructura, mantiene en su formulación imperativa estrechos lazos con la razón fronteriza; *prescribe* una forma de vida afín a la condición limítrofe, pero a la vez deja abierto el espacio necesario para la efectiva realización de la libertad. Y es que la respuesta afirmativa a esta proposición no es lingüística, sino práctica: se responde con la acción. De nuevo, ante el gerundio de la praxis aristotélica llevamos esta idea un poco más allá para trasladar los

³² E. Trías, *Ética y condición humana*, Ed. Península (2000) Pág. 63.

³³ E. Trías, *Ética y condición humana*, Ed. Península (2000) Pág. 56

elementos de forma hermenéutica. Consideremos al ser humano como la causa material, fondo oscuro y boscoso de potencias, que la proposición ética en tanto que causa formal ordena y confiere identidad, dirección, y finalidad. Podemos con estos datos indagar su causa eficiente y final; podemos definir un *telos* y una *praxis* en los que consumir la potencialidad que aloja la materia. Como toda materia, la condición humana es indeterminada, y sólo mediante una proposición imperativa logra su determinación. Este imperativo es categórico en tanto que su validez no está expuesta a los intereses particulares, y su legitimidad viene garantizada por la condición humana misma.

Sin embargo debemos tener presente que sólo en la respuesta del sujeto a la proposición está su verdadera garantía, pues la universalidad de este imperativo se detiene en el ámbito formal para preservar la libertad y por tanto la responsabilidad de la conducta. Así, este imperativo cumple lo necesario para garantizar la universalidad de la propuesta del mismo modo que apela a cada sujeto individual en tanto que le conmina a entrar en posesión de aquello que ya es.

Si bien es cierto que la base de esta proposición se remonta hasta Píndaro para seguidamente ser reformulada, la voz que la emite tampoco es más que una instancia clásica *variada*. Ramón Andrés alude magistralmente a este momento de conciencia, de sintonía con el *daímon*:

*“El ser humano no sabe (...) existir sin la certeza de que puede oír más allá de lo audible, sin reconocer que algo le está llamando a la espera de ser nombrado. Porque hay una voz “hecha sobre el firmamento”, que es, precisamente, la que se condensa en el interior humano y “se hace ánima”. (...) Esa voz profunda como el pasado que permite, a quien la recibe, erguirse, ser: “El estar en pie es una afirmación callada” (Osuna)”*³⁴

De este modo Eugenio Trías logra compatibilizar las exigencias de su propuesta con una convergencia entre *la libertad* que conquista la ética kantiana y *la buena vida* a la que aspira la ética aristotélica. Y lo hace, recordemos, comenzando por revitalizar esas fórmulas délficas y pindáricas, que vienen a expresar un proceso consciente y afirmativo de toma posesión; el ser humano, aceptando la mediación de un imperativo como el pindárico, puede acceder a las promesas de la ética de la vida buena y de la libertad, si comprende su condición fronteriza, si dice sí, si acepta llegara ser eso que ya es, *habitante de la frontera*.

. Respecto al sujeto, como sujeto del límite, se produce un desdoblamiento disimétrico proyectado desde el cerco fronterizo. Así, si el ser del límite se proyecta en tres cercos, el sujeto se despliega en tres figuras, que forman entre sí un triunvirato que incorpora, a modo de microcosmos renacentista, la estructura de la realidad en el hombre mismo. Este triunvirato se integra por tres sujetos, ya anticipados en el epígrafe anterior dedicado a la exposición de lo sagrado en el mundo.

³⁴ Andrés R., *No sufrir compañía, escritos místicos sobre el silencio*. Acantilado (2010) Pág. 62.

El *sujeto I* es aquel que emite la proposición desde el cerco hermético, aquel sujeto que encontraba su *ángel tutelar* en el sexto eón, rostro de ese cerco que se vela y en cuya consumación se abría el ciclo de lo sagrado. Este sujeto primero es tan elíptico como determinante; Trías lo caracteriza desde la figura del *súper-yo* despojado del revestimiento semántico del psicoanálisis. Seguidamente encontramos el Sujeto II, quien, enroscado en el límite, acusa recibo de la proposición ética, responde y da traslado al sujeto III, quien no es sino el *tú* al que se dirige el imperativo, el sujeto en el límite del mundo responsable de adecuar la conducta a la respuesta proferida mediante la praxis. La clave, pues, está en la respuesta del fronterizo. El *hiato limítrofe* que media entre la propuesta y su respuesta es la garantía de libertad, una distancia que debe ser siempre revisada. Sólo en virtud de esa libertad hablaremos de un *alzado* del sujeto al status de *sujeto ético*.

Trías explica la importancia de este hiato crítico afirmando que “*la propuesta dice lo que dice, y del resto debe callar.*”³⁵ Porque el resto corresponde a la libre respuesta. Este silencio, el silencio ético, es la condición de la libertad. Este silencio mantiene *crítica* a la razón; es un hiato entre lo que la voz propone y lo que la libertad dispone. Sólo un tipo de razón como la fronteriza podrá forjarse un criterio ético para discernir entre aquellas propuestas que respeten el silencio y aquellas que pretenden consumirlo.

Este respetar la distancia es crucial para la evolución de la realidad espiritual-racional que venimos argumentando. Cuando una propuesta intenta dogmáticamente aniquilar ese espacio, la proposición no es respondida, sino acatada.

Y es que esa existencia en exilio y éxodo, recordemos, es lo que subyace a la condición fronteriza, que el hombre no elige pero de la que sí puede libremente tomar o no conciencia, de la que sí puede entrar legítimamente en posesión.

En el último tramo de esta reflexión, el autor desprende una doble consecuencia de este imperativo que interpela al fronterizo. Por un lado, como fronterizos, se nos invita a dejar atrás el cerco físico (enajenarnos de la matriz) que nos mantiene ligados a la naturaleza. Por otro, sin embargo, nos previene de dejarnos seducir por la pretensión de rebasar ese *limes* cuyo más allá excede nuestra condición fronteriza (conocerse a uno mismo). Y así, entre la *Scilla* que arrastra al sujeto a su sustrato pasional y la *Caribdis* de un “inmoderado anhelo de trascendencia”, la conducta humana no encuentra el camino de en medio, el que orienta el hábito en disposición de la buena vida. Tomar conciencia de la dimensión ontológica del límite significa, no tanto salir de la confusión que esas aguas medianeras traen al navegante, sino más bien buscar en ellas mismas un polo para el *ethos*.

³⁵ E. Trías, *Ética y condición humana*, Ed. Península (2000) Pág. 74.

La acción es tan informe como la propia condición humana, por lo que necesita adquirir *determinación ética* para que el propio sujeto pueda tomar el papel de causa eficiente, de hacedor de su *acto ético*. Así el uso cívico de la razón fronteriza requiere *cualificar* la conducta mediante el hábito contraído desde una base sólida y firme, cuya garantía reposa en la naturaleza humana misma. La determinación de la voluntad necesaria para modelar un hábito viene entonces informada, una vez más por la causa formal, el imperativo pindárico, que orienta la praxis hacia la causa final, la vida buena..

Concluimos este segmento de nuestro trabajo con una nueva variación del *ser del límite*, que mediante la ética fronteriza, apunta hacia un concepto de comunidad cívica situado en ese horizonte que venimos caracterizando, la *edad del espíritu*.



V. EPÍLOGO.

En su obra *El hilo de la verdad*, Trías desarrolla una espléndida reflexión que conecta circularmente la naturaleza del prólogo con la del epílogo. A la belleza de estas páginas subyace una sugerencia de imitarle casi exhortativa. En nuestro prólogo habíamos aludido a un nihilismo que “acucia y asedia la experiencia contemporánea”. Tras nuestro recorrido, atendemos a ese asedio como una *cesura dia-bálica* en la exposición del espíritu. Pero también sabemos que el espíritu, por su naturaleza, no se puede materializarse sino sólo *darse*. El hecho de que por naturaleza el espíritu no se preste a ningún tipo de encarnación es la garantía que lo hace inmune a ese aparato omnívoro de la razón instrumental. Sin embargo, ese *sigilo* del espíritu, ese ofrecerse metonímicamente sin darse del todo a presencia es el que la posmodernidad no ha sabido interpretar, le ha pasado inadvertido. En la posmodernidad no se lidia bien con las ausencias. Y *la edad del espíritu* es, antes que nada, una ausencia que muy celosamente se da a presencia.

Sólo mediante una dialéctica del acontecimiento simbólico y el espiritual podremos comprender que la cesura en la que nos hallamos instalados es la gran prueba del espíritu y que, por lo tanto la edad del espíritu es una ausencia acusada en el *telos* de ese *Puer aeternus* que nació del ciclo simbólico consumado en el siglo XII. Y es que el ciclo simbólico, recordemos, quedó inhibido pero no cancelado. El séptimo eón deberá hacerse cargo no sólo del ciclo espiritual sino también del ciclo simbólico consumado, por lo que la empresa que esta séptima categoría requiere es de una envergadura más que considerable. Razón fronteriza y suplemento simbólico, los cuerpos celestes que integran esa estrella binaria del triángulo ontológico, han atravesado el ciclo espiritual orbitando alrededor del espíritu a una distancia variable la una de la otra, pero, atendiendo a su condición pareja, cada una ha marcado en su desarrollo un hito respecto a la otra, gestando una consumación o unidad ahora detenida en un hiato.

¿Qué es entonces esta *edad del espíritu* para la Filosofía del Límite? ¿Cuál es su valor heurístico contemporáneo si la cesura que antecede su realización no trae consigo una promesa?

Podemos comenzar señalando que *la edad del espíritu* no es una utopía. Trías mantiene sus reservas respecto a este término porque no se trata de algo que no vaya a tener lugar, como tampoco se hace cargo de la semántica mesiánica que alrededor de este término puede tejerse. En todo caso, deberíamos hablar de un Ideal. En este sentido, *la edad del espíritu* se presenta para nuestra época, para nuestra cesura, como un horizonte de sentido que *ya estaba ahí*, que conecta circularmente el prólogo de la existencia con el epílogo al que la devuelve; un momento de *lucidez* del que habrá de entrar en legítima posesión dejándose orientar por la estrella binaria que nos guía hacia ella a modo de cruz del sur.

Sobre este “ya estaba” al que nos hemos referido en términos aristotélicos y simbólicos anteriormente, podemos ahora ofrecer una pequeña reflexión pensando *en compañía* de Salvador Pániker, quien en su obra *Aproximación al Origen*, asevera que “un axioma no es una proposición que se coloca al comienzo de un



*razonamiento en virtud de su carácter indemostrable, sino que tiene un carácter indemostrable en virtud del lugar que ocupa en el razonamiento.”*³⁶ Nosotros, apelando a las afinidades de este autor con Eugenio Trías, tomamos esta descripción para enriquecer nuestra caracterización de *la edad del espíritu* preguntándonos si, en este sentido, podríamos considerarla axiomática respecto al resto del sistema. Al fin y al cabo, es el lugar que ocupa en el acontecimiento simbólico-espiritual es el que le confiere el estatuto de “indemostrable”, al mismo tiempo que la mantiene presente en el principio como causa final, entelequia replegada.

Por lo que respecta la posibilidad de una realización histórica efectiva de *la edad del espíritu*, Trías la califica de incierta. Esta aserción no nos devuelve a la idea de utopía, sino que en esa incertidumbre en la que se juega la libertad del ser humano como agente histórico. Por esto nuestro autor considera su obra *La Edad del Espíritu* una “decidida apuesta a favor de esta última posibilidad”.³⁷

El hecho de fijar este horizonte de sentido atendiendo a los términos en los que fue propuesto por Joaquín de Fiore, pero dentro del marco de la Filosofía del Límite, nos obliga a hacernos cargo tanto de la perspectiva ecuménica de la razón ética fronteriza como de una forma de religiosidad que, en esta misma clave, reformule nuestra *re-ligatio* con lo sagrado y su matriz simbólica. Esto implica devolver la mirada al espíritu para reparar en el hecho de que su exposición en el cerco del aparecer no es sino un *retorno*, que, en afinidad con el espíritu absoluto de Hegel, no volverá a casa siendo el mismo. Este hijo pródigo del símbolo, sin embargo, se distingue del de Hegel en que, como consecuencia de su naturaleza simbólica y limítrofe, une a la vez que separa, abre a la vez que cierra. Por tanto, la consumación espiritual cerraría un ciclo de acontecimientos pero a la vez, inauguraría otro, para mantener abierta, como le es obligado, la comunicación entre el cerco del aparecer y el hermético. Esto se traduciría, siguiendo el principio de variación, en un nuevo despliegue categorial para el discurrir del *ser del límite*. Podemos incluso aventurar, que, desde la perspectiva que nos ofrece la edad del espíritu, ese *retorno* del espíritu a su patria viene a llevar al eterno retorno de Nietzsche a otro nivel. El retorno del espíritu es, pues, *eterno retorno* en tanto que su decurso es un siempre volver reflexivamente al origen, pero abriendo ilimitados ciclos de acontecimientos, creando *variaciones* de su viaje.

Por lo que atañe a la cesura, conviene reparar en que también esta, como pausa congénita al acontecimiento, tiene un valor heurístico. Este hiato que se dilata en la distancia el momento de encuentro, de *armonía oppositorum*, puede servir a modo de posada en la que recuperar fuerzas y repensar el trayecto. Podemos, en este alto en el camino, redimensionar la distancia respecto al horizonte. ¿Podría tratarse en términos de *distancia estética*? Esta reflexión no sólo nos trae al *anhelo* de vuelta a escena, sino también a la condición simbólica y limítrofe de esa distancia, que nos mantiene unidos al horizonte de sentido del mismo

³⁶ Pániker S., *Aproximación al Origen*, Kairós (2001) Pág. 32.

³⁷ E. Trías, *La Edad del Espíritu*, Eds. Debolsillo (2014). Pág. 525.

modo que de él nos separa. Se trata entonces de repensar lo que significa mantener una suerte de distancia estética respecto a la edad del espíritu como horizonte escatológico. Y es que la distancia tiene cátedra en la historia del pensamiento. Su siempre interponerse es sello de garantía tanto de la capacidad crítica de la filosofía como del deseo que la mantiene viva. No debemos, por tanto, desmerecer el valor de la *cesura contemporánea* que se instala como preludio a la *edad del espíritu*.

Somos testigos, pues de que *la edad del espíritu* es tan poliédrica como la realidad que la precede. Es un *Polifemo* que no se agota en su vastedad de nombres; tiene algo de *flor de azul* de Novalis, mucho de Ítaca y otro tanto del participio kantiano con el que distinguimos la época ilustrada de aquella *de ilustración*. En efecto, tiene mucho de *participio*, pero no de cualquier participio. Dentro de la gramática que representa la Filosofía del Límite, la *edad del espíritu* es nuestro más legítimo gerundivo. La ambigüedad de esta espléndida figura gramatical sirve privilegiadamente para dar cuenta de la versatilidad de este elemento.

Por una parte el gerundivo reconoce el derecho de algo como ser objeto de una acción en el futuro, un *debe ser* que remite a la propia legitimidad de ese derecho como su *telos*. La edad del espíritu, como objeto de gerundivo en este sentido, se postula normativamente en el horizonte como objeto de la acción humana. Por otra parte esta figura gramatical conserva la idea de *posibilidad* y de finalidad dentro del marco del *gerundio*, por lo que la posibilidad efectiva de la *entelequia* sólo queda expresa en la acción. Podemos resumir el valor de este gerundio en el lema aristotélico, *se hace haciéndolo*. Así, si afirmamos en un gerundivo *la edad del espíritu*, estamos afirmando que no sólo merece ser alcanzada, sino que *puede* ser alcanzada y que está sujeta a la *acción*, en la cual se va constituyendo.

Llegados a este punto, podemos formular una conclusión. Ciertamente es que todas las ideas-miembro de este sistema se encuentran conectadas y remitidas a la idea matriz del *límite*, ciudad capital de la propuesta de Trías; No en vano, *la edad del espíritu*, la Alejandría de Egipto, parece intentar desprenderse *sym-bálicamente* de su *idea matriz*. Una estrella binaria indica en el horizonte del océano la posición de un *Puerto del buen regreso*; esta suerte de Alejandría que funda el espíritu en su *santo decir sí* acoge en su prosperidad a todos los elementos que peregrinan por el sistema triasiano: les da alojamiento en su nueva patria, les expide carta de ciudadanía y queda así renovada su alianza para acometer un nuevo ciclo de acontecimientos.

Confiamos en que con lo hasta aquí expuesto se haya logrado dar visibilidad al valor fundador, simbólico, creativo y heurístico de *la edad del espíritu*. Si bien es cierto que esta aurora se ha resistido a la conceptualización, siempre podremos seguir el ejemplo de Trías y recurrir a referencias metonímicas que nos permitan dar cuenta del viaje que *la edad del espíritu* nos ha ofrecido:

Buscar el secreto profundo de la vida es el grande, nobilísimo ocio. Permitámosle al héroe Ulises que comience a vagar no más nacer, y a regresar no más partir. Démosle fecundos días, poblados de naves, palabras, fuego y sed. Y que él nos devuelva a Ítaca, y con ella el rostro de la eterna nostalgia. Todo regreso de un hombre a Ítaca es otra creación del mundo.

Las mocedades de Ulises, A. Cunqueiro.



VI. BIBLIOGRAFÍA

- E. Trías, *La Edad del Espíritu*, DeBolsillo (2014)
- E. Trías, *Pensar la religión*, Galaxia Gutenberg (2015)
- E. Trías, *Creaciones Filosóficas II: Filosofía y Religión*, Galaxia Gutenberg (2009)
- E. Trías, *Ética y Condición humana*. Península (2000)
- E. Trías, *El hilo de la verdad*, Galaxia Gutenberg (2014)

- E. Trías, *El lenguaje del perdón*, Anagrama (1981)
- E. Trías, *Lógica del Límite*, Destino (1991)
- E. Trías, *La razón fronteriza*, Destino (1999)
- A. Bernabé, *Hieros Logos, Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*.
- A. Bernabé, *Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática. Taula, quaderns de pensament (UIB) núm. 27-28, 81997)*
- A. Bernabé, *La fórmula órfica “cerrad las puertas, profanos”. Del profano religioso al profano en la materia. ‘llu, 1 (1996) Universidad Complutense de Madrid.*
- F. Copleston. *Historia de la Filosofía IV, Ariel (2011)*
- S. Pániker, *Aproximación al origen*, Kairós (2008)
- W. Kandinsky, *De lo espiritual en el arte*, Paidós Ibérica, (1996)
- R. Kupareo, *Dramatología, Aisthesis: Revista Chilena de Investigaciones Estéticas, I (1966)*
- R. Kupareo, *Filosofía de la Arquitectura, Aisthesis IV (1969) 4, 21-32*
- R. Kupareo, *La armonía musical y la armonía humana, Aisthesis, VII (1972) 7, 37-43.*
- J. Quesada, *Otra historia de la Filosofía, Ariel (2011)*
- W. Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas*, Tecnos (2017)
- *Lessing, Laocoonte o los límites de la pintura y la poesía, Orbis (1978)*
- Comte-Sponville, *El mito de Ícaro*, Mínimo Tránsito (2011)
- H. Marcuse, *Eros y Civilización*, Planeta de Agostini (1985)
- M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta (
- W. Benjamin, *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica, ITACA (2003)*
- Boecio, *La consolación de la Filosofía, Alianza (2015)*
- Platón, *Diálogos*, Gredos (2010)
- J.F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra (2006)
- R. Andrés, *No sufrir compañía, escritos místicos sobre el silencio*. Acantilado (2010)
- R. Andrés, *Diccionario de música, mitología, magia y religión*. Acantilado (2010)
- J. F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*, Paidós (1989)
- J. M. Chillón, *El pensar y la distancia*, Sígueme Ed. (2016)
- F. Calderón, M^a T. Calderón, *Creating Nature through Science and Art: Discovering the mountain in the 18th Century*, en: Sixto Castro & Alfredo Marcos (eds.) *The Pahts of Creation – Creativity in Science and Art*. Peter Lang AG (2011)
- C. G. Jung, *Respuesta a Job*, Ed. Trotta (2014)
- Kant. I., *¿Qué es la Ilustración?* Ed. Alianza (2013)
- Howard A., *Kandinsky* Ed. Blume (201)5



- <http://revistas.ucm.es/ghi/02130181/articulos/GERI0101110425A.pdf>.
- A. Arjomandi, *Razón y Revelación: La religión en el proyecto filosófico de Eugenio Tías*. El Cobre Eds. (2007)
- A. Cunqueiro, *Las mocedades de Ulises*, Espasa-Calpe (1950)

