

Itinerario Filosófico de Eugenio Trías

Domingo Cía Lamana

En este año 2000, fértil en celebraciones - Giordano Bruno (1600), Nietzsche (1900), Oscar Wilde (1900) - me quiero unir desde aquí a la celebración de la que nos habla Eugenio Trías: "Pronto, el año que viene, podré celebrar treinta años de dedicación, en forma pública, a temas de filosofía. Hace tres décadas que publiqué mi primer libro". (Vanguardia el 15 de enero de 1999)

La figura intelectual de Eugenio Trías (Barcelona 1942) ha sido repetidamente premiada: Premio Nacional de Ensayo en 1982 por su obra *Lo bello y lo siniestro*, Premio Nueva Crítica por *Drama e identidad* en 1974, Premio Anagrama de Ensayo por *El artista y la ciudad* en 1976 y Premio Ciudad de Barcelona por *La edad del Espíritu* en 1995. Tiene publicados, en este momento, una treintena de libros y su presencia, como articulista en la prensa española, es conocida internacionalmente. La Columbia University Press, de Estados Unidos, se interesó pronto, al comienzo de los años ochenta, por traducir varias de sus obras. En el año 1995, se ha sumado, como único representante español hasta la fecha, a la significada y escogida nómina de los pocos pensadores contemporáneos distinguidos con el Premio Internacional Nietzsche, que se concede al conjunto de una obra, y en la que figuran nombres tan relevantes del pensamiento contemporáneo como los de Popper, Rorty, Derrida y Habermas.

En el largo viaje de la producción bibliográfica del filósofo Eugenio Trías acontece como en los viajes en tren: su pensamiento se va deteniendo en una serie de "espacios-estación" que, a veces, coinciden con los títulos de sus más de treinta libros publicados y otros "espacios" hay que descubrirlos en la totalidad del trayecto recorrido, como el pertinaz traqueteo de los trenes, o como el "basso continuo" que existe desde sus primeras obras.

En sus escritos, ocurre como en las grandes sinfonías musicales: primero se escriben sobre papel y te enteras de la solfa, de la escritura perfectamente presentada con la mayor pulcritud: con las pertinentes y obsesivas repeticiones (justificaciones que hace Trías sobre la necesidad a la hora de filosofar, de lo sistemático frente a lo fragmentario, del tratado frente al ensayo, de la metafísica frente a la crítica literaria), con los apuntes de referencia de autores que uno puede intuir (Hegel, Platón, Wittgenstein, Hölderlin) ... Hasta que un día estalla en la cabeza la ejecución orquestal y te fundes en una ósmosis indescriptible: la escritura (solfa) se hace sinfonía, y te invade la música por todos los costados. La filosofía de Trías finalmente se percibe con el oído y resulta muy atrevido explicarlo con palabras. Si tengo que hablar de su itinerario filosófico, lo primero que se me ocurre desde la experiencia de lector es comunicar que lo interesante es leerlo. Sólo así se percibe su música y se aprecian las diferentes melodías de pasión, de carnaval, de dramas y artistas en la ciudad, pero también del poder y la memoria, del perdón, de la belleza y lo siniestro, por referirme sólo a los libros de su primera época que cito ahora exactamente: *La filosofía y su sombra* (1969, tres ediciones), *Filosofía y carnaval* (1970, tres ediciones), *Teoría de las ideologías* (1970, tres ediciones), *Metodología del pensamiento mágico* (1971), *Drama e identidad* (1973, tres ediciones), *El artista y la ciudad* (1975, tres ediciones), *Meditaciones sobre el poder* (1976, dos ediciones), *La memoria perdida de las cosas* (1977, dos ediciones), *Tratado de la pasión* (1978, cuatro ediciones en España, una en México), *El lenguaje del perdón* (su tesis doctoral 1979), *Lo bello y lo siniestro* (1981, cinco ediciones).

¿Cuándo la letra y escritos de Trías "se convierten en música"? Muchos pueden ser los espacios a partir de los cuales su filosofía se haga más comprensible. Yo más adelante me voy a referir a dos en concreto: El pasaje de las Madres del Fausto de Goethe y al análisis que el mismo autor hace de la Plaza de Sants. Pienso que estas dos descripciones hechas por el autor y que aparecen en *La aventura filosófica*, preparan y predisponen perfectamente a entender lo más original de la filosofía del límite de Trías.

Pero antes me he de referir a la recepción que tuvieron sus primeros libros y la intención primera del autor.

Referencia y Recepción de sus Primeros Libros

El filósofo Andrés Sánchez Pascual, el mejor traductor de las obras de Nietzsche al castellano y gran conocedor de la obra de Trías, se ha referido alguna vez al curioso fenómeno sociológico en la recepción de la filosofía de Trías, indicando que muchos lectores han quedado prendidos a uno solo de sus libros o a unos pocos y cualquier avance o profundización del pensamiento les parecía casi una agresión.

Pero el mismo Trías ha aclarado desde el principio de su producción cuál era su objetivo. Ya había avisado, por ejemplo, en *El artista y la ciudad* (1975), que sus primeros libros de ensayo eran un preludeo exploratorio hacia una filosofía propia y progresivamente ha ido apareciendo un hilo conductor sistemático. El sentido o dirección había sido clara: Trías no renuncia nunca al enigmático y paradójico oficio de la aventura filosófica. Desde diferentes posicionamientos se le pedía un estilo más directamente comprometido y una expresión más divulgativa, a la manera como otros filósofos españoles lo venían haciendo desde plataformas más multitudinarias. Era como si Trías hubiera olvidado que "sólo existe lo que pasa por la tele" y viviera él en el límite vigilado y "custodiado por las madres": el mundo de sus ideas, que por aquella época ya dibujaba en forma de tres cercos.

Hablar del cerco enigmático, del cerco fronterizo y del cerco del aparecer, difícilmente podía divulgarse, había que sistematizarlo y confrontarlo en una "aventura filosófica" que se refiriera al límite de alguna lógica que pudiera informar lo que luego acabó llamando "la razón fronteriza". Lo dicho: su propuesta quería ser totalmente filosófica.

Cuando hace treinta años publica su primer libro "*La filosofía y la sombra*", Josep Carandell publicó en Destino un artículo titulado "*La filosofía de una nueva generación*", calificando así toda esa primera etapa de Eugenio Trías. El quería someter la razón ilustrada o la razón crítica a una permanente confrontación con sus propias sombras. Es la época en que gusta apellidarse "exorcista ilustrado". La expresión es perfecta porque precisamente una de las constantes de su pensamiento es huir del malditismo y de la obsesiva perversión de demonizar lo humano.

El está convencido de que en el hombre hay aspectos muy importantes que son indemnes a cualquier tipo de ilustración y que no pueden ponerse en relación con ningún tipo de programa emancipador aunque sea éste de carácter ilustrado.

También lo humano tiene todo un hemisferio al que pertenece la nocturnidad, no todo es tan diáfano.

Esto se ve claro en su libro *Tratado de la Pasión*, donde el autor analiza la pasión como una forma de conocimiento, en lugar de considerarla como aquello que impide poder conocer de forma objetiva. La actividad como efecto de la pasión, y no la pasión como defecto de la acción. Y también la pasión, como padecimiento o sufrimiento (pero no ajena al placer y al goce). Y además mostrará la pasión como la realidad fundante de lo que somos: "*un efecto de la oscura labor que la pasión ejerce sobre nosotros*". Así logra esbozar una teoría general de la pasión, procediendo a una revisión crítica de las reflexiones filosóficas sobre este tema. El libro resulta una exploración detallada en la que el autor avanza de forma rigurosa a partir del fenómeno pasión, de manera que éste llegue a desvelar su propia razón o "logos".

Gestación Progresiva de su Filosofía

Una de las páginas más ilustrativas del *Tratado de la Pasión* y cuya temática luego va a ir repitiendo a lo largo de sus obras, pero sobre todo en *La Edad del Espíritu*, es la del Dios Pasión. ¿Había leído Trías ya entonces a Ibn Arabi? No lo sé, pero no me cabe duda que detrás de estas reflexiones sobre la pasión, están dos de sus filósofos más queridos: Platón (Diálogo del Banquete) y Hegel (Fenomenología del Espíritu).

En esta primera etapa se está refiriendo al Dios de los cristianos. Trías señala un cambio copernicano: en el mejor de los casos, no es la creatura la que se dirige a Dios, es el apasionamiento de Dios el que se dirige a la creatura. Es Dios el que necesita a la creatura. El Dios cristiano, en efecto, es un Dios que se humaniza, terrenaliza y muere, es un Dios mortal, que encierra en su esencia la muerte como determinación propia y adecuada. Es un Dios que padece y sufre, un Dios que duele y pena de sí mismo. Por esto el autor concluirá indicando que "*el Dios de los cristianos nada tiene que ver con el Dios griego: es para el pensamiento*

pagano locura y necesidad, idea valientemente afirmada por San Pablo de manera tajante y sin paliativos" (pág. 157 del *Tratado de la pasión* ed.1988).

Estoy consultando este capítulo del *Tratado de la pasión*, no tanto para comunicar su contenido, sino para ponerlo como ejemplo paradigmático de la gestación de la filosofía de Trías. Y quiero indicar que su forma de generar pensamiento pertenece más a una "formación" (Bildung) progresiva, que a un estilo intuitivo o de "inspiración al instante", tan habitual en otros pensadores de nuestro entorno. Por eso sus libros no son una recopilación de artículos varios recopilados en títulos vendibles. Podremos comprobar que su filosofía (sobre todo la de la segunda época), llega a convertirse en un método y sistema filosófico, porque siempre la reflexión del libro anterior al último (y tiene más treinta publicados) está fundamentando la dirección de un itinerario filosófico, que va señalando poco a poco el objetivo final: *la filosofía del límite*.

La expresión Dios pasión la ha fundamentado el autor filosóficamente, al comienzo del presente capítulo, citando *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Va analizando los dos términos de la relación del ser-en-el-otro: "yo estoy en el otro, este otro soy yo mismo", para luego pasar a explicar la conocida dialéctica hegeliana del amo y el esclavo con la mutua confrontación a muerte y superación. Efectuado el presente análisis, criticará a Hegel, indicándole que en esta dialéctica en la que "el yo se enfrenta con otro yo y consigo mismo", también ha de entrar en juego todo el contenido libidinal. Finalmente, acudirá al psicoanálisis freudiano citando a Lacán para definir "el deseo como deseo del objeto del otro".

Con toda esta suma de análisis, llegará al espacio más teológico del final del capítulo: El Dios pasión. Pues bien, insistiendo en el hecho de que su filosofía es progresiva, esta intuición del año 79, fecha en la que escribe el *Tratado de la pasión* va a estar presente de una u otra forma en el pensamiento de Trías, hasta que en la *Edad del Espíritu* del año 94, el Dios Pasión se habrá convertido en el Dios Pasión, Agape y Eros que habrá recogido de la mística, sobre todo de la de Ibn Arabi

Por aquella época de la publicación del *Tratado de la pasión*, Trías trata y se refiere, como ya he indicado, con frecuencia a Freud, al que luego colocará en un respetuoso silencio. A propósito de este silencio o abandono y, si seguimos con la metáfora del viaje, podemos decir que Trías tiene que ir despidiendo, en las diferentes estaciones de su itinerario intelectual, relaciones y acompañantes que siempre recordará.

Un viajero no puede quedarse en todas las estaciones, ni puede llevar consigo y por siempre todas las compañías que encuentra. Por pura contingencia humana todo autor guarda una memoria selectiva.

Emplear la metáfora del viaje despierta siempre la realidad de la memoria. Pocas veces a los autores se les analiza desde su memoria; posiblemente porque interesa más lo que nos informe acerca de la novedad que la narración de su propia vida.

Cuando Trías nos habla del limes como límite y frontera, de ninguna de las maneras se está refiriendo al inconsciente freudiano. Y esto mismo le sucede con otros autores que trata y aprecia. El mismo lo indica:

"Dar al limes este estatuto ontológico es, hasta donde llega mi información, algo que hasta ahora ningún discurso filosófico ha acometido. Ciertamente que desde Descartes a Kant y de este a Wittgenstein y a Heidegger se insiste en la idea de límite o frontera (Grenze): límite del conocer (Kant) o límite del pensar - decir, o límite del lenguaje y del mundo (Wittgenstein) o límite del mundo como mundo (Heidegger). Ciertamente que se usa, en la tradición trascendentalista, la metáfora del horizonte. Ciertamente que Platón piensa la idea como horas, límite que permite definir y delimitar su contenido". Y Trías vuelve a insistir en este párrafo: *"Pero hasta donde llega mi conocimiento, no ha habido ninguna filosofía que trate de concebir y conceptualizar el ser en tanto que ser como limes, como límite y frontera."*
(*Lógica del límite*, 1991, pág 18)

En el descubrimiento importante y fundamental de su filosofía del límite, Trías quiere dejar bien aclarado que este descubrimiento es suyo y que todos los filósofos cuando hablan de "límite" se refieren a otra cosa. Muchos han sido los filósofos que ante los interrogantes del hombre "hicieron hablar a las mismas cosas". Quiero decir que su filosofía abandona el subjetivismo de las fenomenologías para volverse a la ontología: el enigma está en las mismas cosas. Pero a la hora de apresar ese ámbito del ser de las cosas y tener la pretensión de ultimidad o límite, quiere dejar bien claro que trata de ser original.

La originalidad está en la inflexión que Trías hace a la metafísica. Al hacer pivotar lo metafísico,

es decir, lo más allá de lo físico, sobre la noción de límite, da a la metafísica un giro muy particular.

El límite generalmente se había planteado en términos de límite de conocimiento, límite gnoseológico y Trías le da una asignación ontológica, es ese el gran cambio que intenta pensar.

Lo propiamente metafísico es el límite. Por eso el límite abre una referencia "más allá", pero hay que pensarlo en y desde el espacio propio del límite. Así comienza la ontología que quiere elaborar: una ontología del límite. Por eso cuando habla del límite lo hace en términos ontológicos, como ser, como logos, fecundando el concepto de razón: "razón fronteriza".

Para Trías hay filosofía donde hay ontología, es decir, cuando se mantiene el pensamiento del ser como la noción más radical. Lo que esta ontología tenga de posibilidad epistemológica, lo logra Trías abriendo un espacio crítico. El estatuto crítico para él es gnoseología, teoría del conocimiento. Por eso la razón tiene que demostrar o "deducir", a la manera de Kant, las "categorías". Y en La edad del espíritu lo hizo de una forma simbólica o espiritual a partir de lo que llama matriz, cosmos...

El concepto completo de la filosofía de Trías sería el triángulo que llama "ser del límite, razón fronteriza y suplemento simbólico" que es lo que al final de La edad del espíritu, llama "espíritu".

En el Límite: El Hombre Fronterizo

"Pasó de largo la primavera de la vida. Lejos quedan los días en que un amable genio tutelar sugería himnos conceptuales a la pasión, al artista y su ciudad, a lo bello y lo siniestro o a la memoria perdida de las cosas.

En la edad de hierro, se prueba lo más difícil. El compromiso con los temas y los motivos de la vida primeriza y primaveral permanece intacto. Pero la exigencia metódica y conceptual es mayor. El texto pierde sensualidad, facilidad, acceso directo al público. Se corre el riesgo de la impopularidad. Se escribe para todos y para ninguno. Se acentúa e intensifica la soledad"

(La aventura filosófica, 1988, pág.)

Habremos comprobado que el "protagonista - viajero" de la "aventura filosófica", (a partir de este momento se va a llamar "sujeto del método") no podía ser más sincero. Queda como fermento el compromiso con los temas y los motivos de la vida primeriza ... pero la exigencia metódica y conceptual es mayor. Y es que después de la publicación de los libros de su primera etapa, llega una inflexión muy importante en su filosofía que se produce a principios de los ochenta, y que cristaliza en su libro *Los límites del mundo*. (1985, dos ediciones). Comienza un itinerario filosófico ambicioso, del que ya había anuncios en *Filosofía del futuro* (1984, dos ediciones) . Es el campo que en cierta manera va colonizando desde entonces en *La aventura filosófica*, *Lógica del límite*, *La edad del espíritu*, *Pensar la religión* y muy recientemente en *Ética y condición humana* (2000).

Si seguimos con la metáfora del tren del comienzo de mi artículo, tendré que indicar que el sujeto protagonista del itinerario (sujeto del método), que estamos describiendo, ha llegado a la estación término o estación encrucijada.

Pongamos como ejemplo la estación de Sans de Barcelona, porque sobre ella el autor ha escrito un capítulo excepcional en donde aplica plásticamente la definición de su filosofía del límite.

Será bueno partir de los ejemplos descriptivos para luego, de una forma más conceptual, acabar de definir los tres cercos o el hombre fronterizo, que configuran su filosofía.

Pues bien, posiblemente el sujeto del método, momentos antes de llegar a la estación término, estaba acabando de leer la célebre escena del Fausto de Goethe

- " sabio profético ... verdadera sibila del hombre moderno" - que trata del viaje hacia las Madres, escena enormemente elíptica, misteriosa con todas las trazas de revelación ambigua de un arcano de la naturaleza. Allí habitan, en ese espacio singular, las Madres, verdaderas tejedoras de esquemas y arquetipos primordiales.

Goethe estableció así, en esta escena, un límite a su propia creatura Fausto, y a su voluntad de dominio. La actualidad de Goethe es grande para el sujeto del método, porque construyó el símbolo más expresivo del hombre moderno: frente a la faustica

megalomanía hegeliana señala un límite último y físico, como clave del misterio donde deriva y a donde revierte todo plan de acción y transformación del mundo. Mefistófeles afirmará que la escena a la que nos referimos constituye un límite y una frontera para la forma de comprender y para la voluntad de Fausto. Constituye un límite último y un primer principio : es un ámbito (una gruta o una cueva) situado en el corazón mismo del cerco físico. Es el recinto y morada de las Madres. La escena narra el viaje que Fausto emprende en dirección a esa morada para rescatar el arquetipo de todas las mujeres (Helena).

¿A dónde conducen esos sombríos corredores? Pregunta Fausto a Mefistófeles. "No me gusta describirte tan alto misterio ... Hay unas diosas que reinan altivas en soledad, sin tener en torno suyo ni lugar ni tiempo; hablar de ellas produce confusión. ¡Son las Madres! ... Diosas desconocidas para vosotros los mortales que a nosotros no nos gusta nombrar. Pero para llegar a esa morada "no hay camino". El espacio sin lugar de las Madres es un espacio abismal en el que cede todo punto de apoyo. La acción del sujeto queda definitivamente anulada.

Se llega finalmente al centro del recinto, allí donde moran las Madres, "unas sentadas, otras de pie y andando, según estén : formación, transformación, eterna conservación del eterno sentido...

El sujeto del método interrumpe la lectura : ha llegado al final de su viaje, ha salido desde la estación de Sans a la gran ciudad de Barcelona. No es la gran dimensión de la ciudad lo que se quiere aquí señalar, sino más bien -aún le resuena la invitación de Goethe- la Gran ciudad como ámbito mismo en el cual esta insignificancia de los objetos que está contemplando en la misma plaza de la estación de Sans, se puede poner en relación con los mismos sujetos y esa vacía trascendencia queda expuesta, mostrada y exhibida con absoluta evidencia.

"Ahora el sujeto del método retoma el espíritu y la inspiración inicial de la anterior singladura encaminada a definir y determinar la experiencia de una estética del límite, o de un "arte" y de una "categoría estética" (lo bello) que tenga en el límite, en la frontera, el espacio de su fundamento (un fundamento aporético). Pero en lugar de seguir la ruta del discurso abstracto decide poner en práctica su propia reflexión, interpretando o recreando un espacio que tiene el carácter "artístico" que busca. Ese espacio lo constituye un emplazamiento urbano de una ciudad mediterránea, Barcelona. Ese espacio es una plaza. El sujeto del método habita, pues, esa plaza, la Plaza de Sans ..."

(La aventura filosófica, pág. 276)

La plaza está ahí, arrojada en un rincón, confundiendo con el conjunto de sucesos, imágenes y palabras que constituyen un fragmento del mundo urbano barcelonés. Esa plaza adquiere volumen, tamaño, elevación y amplitud insospechada en el momento en que el viandante entra en ella y hace uso de ella. Se suele percibir desde fuera como una imagen fugitiva. Sorprende por su completa discreción.

Y sin embargo esa plaza resiste todos los embates. Si el usuario acepta jugar el juego propuesto por los arquitectos que la idearon, empezará a experimentar cosas insólitas y maravillosas. Pero, obviamente, eso supone que el usuario acepte y quiera jugar el juego: tal es la regla de oro para la recepción justa del arte, de la poesía y de la filosofía. Todo aquel que entre en la plaza debe quitarse la toga y la peluca propias del juez, del fiscal o del abogado defensor. Esta plaza no va a juzgar ni a fiscalizar nada de lo que le rodea. Sabe perfectamente con qué calaña y catadura ética de personajes o habitantes de la selva, selva urbana, debe convivir: a su alrededor serpentean las infinitas culebras enroscadas de una circulación hostil y atosigante.

Por eso es plaza fuerte y traza una y otra vez, de distintos y con soberana imaginación formal, todo un conjunto de elementos que permiten marcar la línea o el límite, o el gozne o la bisagra, que articula y diferencia a la vez lo que sucede dentro de la plaza y lo que existe fuera. En la línea o límite, en la frontera, que articula y escinde a la vez la plaza de lo que ya no es plaza se realiza la esencia misma de este excepcional proyecto: todo es aquí línea o límite, todo es cerco de fronteras superpuestas o de una única frontera que se dispara en todos los usos necesarios para la plaza, como son el andar, pasear, divagar, jugar con el agua, abrazarse en un banco, descansar, dormir a la intemperie. Todo está delimitando un espacio.

Si se continua leyendo la descripción de la plaza de Sans, en el capítulo al que me estoy

refiriendo, el lector será capaz de hacerse las preguntas claves para la comprensión más conceptual de la filosofía del límite. ¿Qué es lo que delimita ese límite? ¿Qué es eso que, dentro del cerco, se define como centro monumental de la plaza? ¿Cuál es el fundamento expuesto, revelado, de la esencia de la plaza?.

El mismo autor con cierto énfasis profético indica: Ahí en nosotros y ante nosotros, dentro de nosotros, en el interior-exterior de nosotros mismos, puros límites, puras líneas, puros habitantes fronterizos, se halla la monumental revelación. Usted, usted mismo "es" la plaza, "es" su esencia de pura frontera o límite.

¿Qué es lo que intentan dejar aclarado estas dos citas? Sin duda alguna la comprensión de límite. El mismo autor acaba de dejar perfectamente aclarado su sentido, en un reciente artículo de opinión del periódico El Mundo:

"Pero lo que intento decir y enunciar no es una referencia a límites y a horizontes tan antigua como la propia filosofía, y que ya en Pitágoras, Platón o en Aristóteles hallamos una y otra vez. Intento una vuelta de tuerca muy peculiar y específica que afecta a nuestra ontología, o a lo que tradicionalmente se llamaba metafísica.

Intento decir que el ser, eso que así se llamó por vez primera en el Poema de Parménides, es, de ser algo, ser del límite. Un ser del que tenemos experiencia por la sencilla razón de descubrirnos existiendo, o habitando en ese ser que, a modo de regalo envenenado, se nos da (como donación o don, afortunado o aciago). Pero esa existencia se nos revela puesta e incardinada en el límite; en el límite en relación a lo que deniega el ser, y es nada, o nonada, como decía con genial alegría léxica la gran Teresa de Avila"

(Pensamiento crítico y humanismo en libertad. EL MUNDO 21 de marzo del 2000)

Pero también con estas dos citas comprendemos que el sujeto del método, itinerante y viajero, ha subido a la realidad: No hay forma de colocarse fuera del mundo para juzgarlo, para optar y tomar partido, es decir no hay modo de salir de los grilletes del mundo que son lingüísticos. (Ahí en nosotros y ante nosotros,... puros habitantes fronterizos, se halla la monumental revelación).

No se puede huir de la realidad como algo que pueda anularse (Hegel) o como algo que se pueda poner entre paréntesis (Husserl), o como algo extramental. Hay que referirse a la realidad (por ejemplo, la plaza de Sans y la Barcelona tan inmensa y ambigua). Más de un filósofo por estas mismas épocas, había llegado a Barcelona y al pasar por la plaza contigua la encontraron inesencial e impensable. Estaban predicando el "pensiero debole", señalando que la metafísica había pasado de moda y que habíamos comenzado un época superadora de cualquier tipo de pensamiento e ilustración. En aquella misma plaza de Sans el sujeto del método (ya para siempre sujeto fronterizo) intenta narrar otra filosofía distinta: el mismo ser de las cosas y su enigma aparece a cualquier viajero que acepte ser fronterizo.

El punto de partida de la ontología de Trías comienza dejando libre el ser como aquello que sostiene el presentarse mismo de toda figura fenoménica. El ser tiene que aparecer (cerco del aparecer). La verdad puede pensarse como una manifestación que desborda algo del enigma de las cosas que sólo simbólicamente podemos percibir, si nos sentimos fronterizos entre las cosas y su enigma.

Me he referido, anteriormente, al momento en que la filosofía de Trías - como sucede con otros filósofos de amplia producción bibliográfica - pasa de la escritura (solfa) al hallazgo o escucha de la sinfonía. Los dos pasajes, a los que me he referido, me sirvieron para introducirme en la ósmosis orquestal de su filosofía.

Entonces comprendí el objetivo de Trías por pasar de la metafísica a la ontología; que lo que él llama límite había que entenderlo dentro del horizonte melódico y original del espacio habitado por las Madres. Y que este ámbito enigmático abría los otros dos cercos: el del aparecer y el del fronterizo.

Alguien podrá pensar que es excesiva la invitación que hice a captar la filosofía de Trías con el oído. Acabo de explicar la metáfora. Todas las diferentes partes que él va organizando en su filosofía. tienen un desarrollo secuencial pero progresivo y armónico, con las melodías que ya señalé (memoria, pasión, belleza ...), con el basso continuo nunca ausente de sus filias y fobias filosóficas (justificaciones que hace Trías sobre la necesidad de lo sistemático frente a lo fragmentario), con sus irrupciones apoteósicas (ver el énfasis de la introducción de la filosofía del límite como hallazgo original), y con cadencias de un intimidad profunda donde lleva al lector a pasajes inéditos (ver *"El continente de la nada"* y *"Sobre la muerte"* de la Razón

fronteriza).

De todas formas, como ya antes invité, lo interesante es leerlo; sólo así cada lector fabrica su propia metáfora, y se detiene en las estaciones que más le llame la atención, en este largo viaje - itinerario del pensamiento de Trías.

Para acabar voy a referir, en forma telegráfica, la intención de los cuatro últimos libros de esta segunda época, que van formando un sistema filosófico y que son el desarrollo de lo que ya se puede llamar ontología del límite.

La Lógica del límite (1991) va a intentar destacar el valor de la noción de límite para poder desde allí descubrir un espacio que le permita sortear la deriva de la metafísica y del nihilismo. Así, inaugura un modo nuevo de pensar, un espacio lógico diferente que intentará poner a prueba tanto desde la perspectiva metodológica como hermenéutica. La primera parte se va a referir al ámbito estético. En la segunda, se enfrenta al reto de recrear enteramente la ontología en y desde la afirmación de que el límite es el ser y el horizonte mismo del sentido.

La Edad del espíritu (1994) queda definida por su autor como una odisea del espíritu, desglosada en múltiples singladuras. Para muchos críticos es su obra cumbre. Se trata de ir mostrando cómo la aventura humana del pensamiento, al enfrentarse al enigma de lo sagrado, va dando respuestas diferentes, de las que derivan los grandes marcos teóricos y filosóficos que están en la raíz de las principales culturas ... Todo el libro, en definitiva, trata de una historia general del pensamiento, que tiene total originalidad porque parte del fenómeno de lo sagrado, de manera que se consideran en interacción los ámbitos, normalmente separados, del pensamiento filosófico y del pensamiento religioso.

La razón fronteriza (1999) La razón fronteriza resulta ser un ejercicio de radicalidad filosófica de gran belleza y profundidad. Las páginas que en *La razón fronteriza* dedica a la Nada ("*El continente de la nada*") y a la Muerte ("*Sobre la muerte*"), logran una altura inusual en lo que se podría llamar estilo filosófico. El forcejeo que mantiene construyendo poéticamente su filosofía, pueden recordar las mejores páginas de María Zambrano en castellano y toda la dedicación de Heidegger en su expresión y profundidad filosófica.

Algún día, cuando su obra sea más conocida y leída, esto será un descubrimiento. A una determinada manera de hacer poesía se la apellida como metafísica. La expresión filosófica de Trías - al menos en esos dos capítulos a los que me refiero- se capta mucho mejor si el lector los lee poéticamente.

Así, el autor propone enfrentar la razón ilustrada con todas aquellas cosas que pretendía excluir como la sin razón, el pensamiento mágico, el mundo de las pasiones, o el pensamiento religioso. En el límite entre la razón y sus sombras, halla Trías el ámbito de exploración de su filosofía: filosofía del límite y el diálogo con las principales tradiciones filosóficas del presente.

Ética y condición humana (2000). En el ámbito de su filosofía del límite Trías aboga por una nueva ética que a las puertas del nuevo milenio, revise y asiente las bases del papel del hombre como límite y frontera en las diversas encrucijadas del mundo contemporáneo. El autor avisa desde el principio del libro "*ese carácter fronterizo del hombre, pues una posible expansión ética; y puede tener, también, un impulso filosófico que permita reflexionar sobre nuestra condición cívica, política. En nuestra época esa reflexión es necesaria ya que nos hallamos zarandeados por falsos universalismos (como lo que ciertas formas economicistas o tecnológicas de "globalización" proponen) y por irredentos e irritantes particularismos (como los que ciertos modos de integrismo religioso o nacionalista disponen).*"