

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

PROGRAMA DE DOCTORADO DE ESTUDIOS HISPÁNICOS, LENGUA,  
LITERATURA, HISTORIA Y PENSAMIENTO

**Exploración de los principios, aplicaciones  
y consecuencias de la ética de Eugenio  
Trías en relación a su diálogo con la  
filosofía oriental**

TESIS DOCTORAL

CARLOS E. SEGADE ALONSO

DIRECTORA: DRA. JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS

MADRID, 2021

## AGRADECIMIENTOS

Este proyecto recibió siempre el apoyo y el ánimo de la profesora Juana Sánchez-Gey, quien ha sido también la primera persona a la que, hace años, escuché hablar sobre María Zambrano con la pasión, la admiración y la erudición que le son propios. La profesora Sánchez-Gey me abrió un panorama que hasta aquel momento no conocía, el de una filosofía española distinta, profunda pero accesible, literaria y formal al mismo tiempo, que no se avergonzaba de ser heredera de las escuelas anteriores, aunque se alejara de ellas con paso firme, pero con el agradecimiento propio del buen discípulo. Posteriormente pude comprobar cómo los temas presentes en la filosofía de algunos autores que empecé a conocer también se podía rastrear en ensayistas, poetas, dramaturgos y narradores, ampliando de esta materia la visión sobre una cultura que se expande más allá de las fronteras geográficas y que es capaz de entenderse con otras tradiciones con respeto y con asombro.

También quisiera agradecerle a la profesora y doctora en psiquiatría Maribel Rodríguez el hecho de haberme sugerido lecturas místicas occidentales y orientales que, desde luego, han sido una clara inspiración para que este proyecto se llevara a cabo.

La primera tesis que defendí hace casi tres lustros llevaba una dedicatoria un tanto críptica tras de la cual se escondía la figura de mi padre. En esta ocasión, desearía que mis hijos compartieran ese especial recuerdo que lleva aparejado un proyecto tan a largo plazo como es una tesis doctoral, porque al igual que a mí en una ocasión alguien me pidió que nunca dejara de ser universitario, eso mismo, desde aquí, se lo pido a ellos, porque ser universitario significa y ha significado para mí amar el conocimiento, buscar la verdad, ser crítico, ser curioso y buscar respuestas, cualesquiera que sean y te lleven adónde te lleven. El hecho de ser universitario, de no perder nunca la condición de aprendiz desde la ciencia, es también mi modo de responder al imperativo pindárico y de vivir consciente de mi condición fronteriza.

Por último, quisiera agradecer a la Comisión de Doctorado el seguimiento de mi labor y al personal de administración de doctorado de la UAM que, incluso en tiempos

difíciles para toda la sociedad, con tanta diligencia, eficacia y amabilidad han respondido a todas mis dudas de procedimiento.

---

## ÍNDICE

1.	Introducción .....	11
1.1.	Motivación y alcance .....	13
1.1.1.	Aclaración terminológica preliminar .....	16
1.2.	Objetivos .....	18
1.3.	Metodología y estructura .....	19
1.3.1.	El ser limítrofe: una aproximación al concepto de persona en la filosofía de Eugenio Trías .....	20
1.3.2.	Hermenéutica del exilio y su pervivencia en la ética de Eugenio Trías.....	23
1.3.3.	El «viaje a Oriente» y el misticismo crítico en la propuesta ética de Eugenio Trías.....	24
1.3.4.	Bases para el diálogo entre la filosofía del límite y la filosofía de la nada: Eugenio Trías y la Escuela de Kyoto.....	26
1.4.	Resumen gráfico .....	30
2.	Eugenio Trías: dos herencias en su pensamiento .....	31
2.1.	Introducción .....	33
2.2.	La herencia mística y el pensamiento triasiano .....	36
2.3.	La herencia del psicoanálisis .....	41
3.	Artículos publicados .....	47
3.1.	El ser limítrofe: una aproximación al concepto de persona en la filosofía de Eugenio Trías .....	49
3.2.	Hermenéutica del exilio y su pervivencia en la ética de Eugenio Trías .....	69
3.3.	El «viaje a Oriente» y el misticismo crítico en la propuesta ética de Eugenio Trías .....	91
3.4.	Bases para el diálogo entre la filosofía del límite y la filosofía de la nada: Eugenio Trías y la Escuela de Kyoto .....	113
4.	Conclusiones generales .....	147
4.1.	Conclusiones generales .....	149
4.2.	Conclusiones aplicadas a futuras vías de investigación .	151
5.	Bibliografía consolidada .....	155

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

PROGRAMA DE DOCTORADO DE ESTUDIOS HISPÁNICOS, LENGUA, LITERATURA, HISTORIA Y PENSAMIENTO

DOCTORANDO:  
CARLOS EMILIO SEGADE ALONSO

TÍTULO DE LA TESIS DOCTORAL:

EXPLORACIÓN DE LOS PRINCIPIOS, APLICACIONES Y CONSECUENCIAS DE LA ÉTICA DE EUGENIO TRÍAS EN RELACIÓN A SU DIÁLOGO CON LA FILOSOFÍA ORIENTAL

RESUMEN:

La propuesta ética de Eugenio Trías se asienta sobre una base conceptual en la que destaca sobre todo lo que será el núcleo de su pensamiento, que es el ser humano como ser fronterizo o ser del límite. Esta manera de estar en el mundo se entiende como una existencia en exilio y en éxodo, dos conceptos que esta tesis explora y pone en conexión con la tradición filosófica, con la literatura y con la experiencia histórica española, que son las que hacen posible el uso del concepto de exilio como filosofema. Al mismo tiempo que se produce este entronque con la cultura española, la caracterización de la existencia del ser limítrofe hace posible también un desplazamiento en horizontal hacia otras culturas y otros sistemas de pensamiento. La vía escogida por Eugenio Trías para abrirse al diálogo con el pensamiento oriental es el misticismo, que esta investigación analiza y caracteriza como crítico, personalizador y universal. Toda la urdimbre de relaciones cruzadas que se han citado hacen posible un diálogo teórico y metodológico con las escuelas de pensamiento oriental. Esta investigación propone como posible referente de esas escuelas a la Escuela de Kyoto, también conocida como Filosofía de la Nada, por su relación y tradicionales conexiones con la filosofía occidental. La tesis explica el método de las categorías diseñado por Trías y propone su aplicación práctica en sintonía con el pensamiento de Kitaro Nishida, máximo representante histórico de la Escuela de Kyoto, de manera que partan del método triasiano para analizar su propio sustrato simbólico. La tesis dedica un apartado al estudio de los lazos que permitirían a las dos escuelas establecer ese diálogo y propone que ese diálogo es enteramente posible. Asimismo, la presente tesis demuestra que la filosofía del límite es un sistema de pensamiento expresado en y desde la tradición española, que explota sus propios recursos lingüísticos y retóricos, de manera que cumple un objetivo que se marcó el propio Eugenio Trías en los comienzos de su trayectoria filosófica, el de hacer una filosofía dentro de los parámetros del pensamiento español sin que esto impida la apertura hacia el mundo y, especialmente, hacia oriente.

Palabras clave: Eugenio Trías, ética, ser del límite, Escuela de Kyoto, filosofía del límite, filosofía occidental, filosofía oriental

TITLE OF THE THESIS:

EXPLORATION OF THE PRINCIPLES, APPLICATIONS AND CONSEQUENCES OF THE ETHICS OF EUGENIO TRÍAS IN RELATION TO HIS DIALOGUE WITH ORIENTAL PHILOSOPHY

ABSTRACT:

Eugenio Trías's ethical proposal is based on a series of concepts in which one specially stands out as the core of his thought: considering the human being as a being in the frontier or a being in the limit. This way of inhabiting the world is understood as an existence in exile and exodus, two concepts that this thesis looks into and connects to the philosophical tradition, the literature and the Spanish historical experiences, all of which make possible that the concept of exile may be used as a philosopheme. At the same time that this connection with the Spanish culture is

produced, the characterisation of the existence of the being in the limit makes possible a horizontal shift towards other cultures and philosophical systems. The way Eugenio Trías chose to start his dialogue with the oriental thought was mysticism, which this research analyses and characterises as critical, personalising and universal. All the network of relationships that have been cited make possible a theoretical and methodological dialogue with various Oriental philosophical schools. This research proposes the Kyoto School, or the Philosophy of Nothingness, as a reference amongst them, due to their relationship and traditional connections with Western philosophy. This thesis explains the method of categories designed by Eugenio Trías and proposes its application in line with the philosophy of Kitaro Nishida, major historical representative of the Kyoto School, in such a way that they might work on the basis of Trías's method with the objective of analysing their own symbolic background. This thesis devotes a chapter to the study of the links that would allow both philosophical schools set the basis for that dialogue and proposes that the mutual communication is entirely possible. In addition, this research has proved that the philosophy of the limit is a philosophical system expressed within the Spanish tradition, which exploits their own linguistic and rhetorical resources, in order that it achieves one of the objectives that Eugenio Trías fixed for himself at the beginning of his philosophical career, that is, to construct a philosophical system within the boundaries of the Spanish literary tradition but open to the rest of the world and, specially, to the East.

Keywords: Eugenio Trías, Ethics, being in the limit, Kyoto School, Philosophy of the limit, Western Philosophy, Oriental Philosophy

---

## 1. INTRODUCCIÓN



## 1.1. MOTIVACIÓN Y ALCANCE

Esta tesis doctoral nació a partir del planteamiento en un contexto académico de una pregunta aparentemente bastante simple: ¿Qué es la cultura? A continuación, presumiendo que esta cultura se pueda entender como un factor de identidad colectiva, surgió otra cuestión no menos relevante: ¿Qué representa la cultura en un mundo globalizado y cómo dialogan las culturas entre sí en este contexto? Y yendo un paso más allá, estrechando el cerco hacia lo más particular, se planteó el tema que trata de responder este trabajo de investigación: ¿Puede el pensamiento español (entiéndase cultura española) dialogar con otras culturas desde su propia tradición y a la vez aportar algo, de tal forma que ambas tradiciones puedan salir beneficiadas?

A este respecto resulta estimulante el reto planteado por la afirmación de Mircea Eliade con respecto al futuro de la filosofía (2019:90): «La filosofía occidental no puede mantenerse indefinidamente dentro de su propia tradición sin correr el riesgo de convertirse en una filosofía provinciana».

De una reflexión similar brotó la hipótesis inicial y el punto de partida de la investigación, que se podría enunciar de la siguiente manera: en el pensamiento español contemporáneo se podría encontrar un sistema filosófico que permitiera el diálogo con otras culturas sin necesidad de renunciar a su propia tradición y desde sus parámetros, pero al mismo tiempo con disposición a abrirse a la influencia que brotaría de ese mismo diálogo.

En este trabajo a menudo se identifican los conceptos de «cultura» y «pensamiento». Esto es así porque se parte de un concepto de cultura que engloba «actitudes, mentalidades y valores, así como la forma en que estos se expresan o adquieren un significado simbólico cuando se encarnan en artefactos, prácticas y representaciones», siguiendo a Burke (2013:66) y el paradigma de la Nueva Historia Cultural (Burke 2006: 68-96), que reconoce como objeto de estudio no solo el devenir histórico o institucional, sino también el simbólico, el representativo, el político, el religioso y el lingüístico. Este enfoque y este modo de entender la cultura resultan mucho más

adecuados para los propósitos de esta tesis que otras escuelas de pensamiento, igualmente válidas pero con objetivos tal vez divergentes de los planteados aquí, y por estar en sintonía con los objetivos y metodologías que también se evidencian en la propuesta filosófica de Eugenio Trías.

La elección de la propuesta de Trías para dar respuesta a estas inquietudes no ha surgido al azar, aunque resulta evidente que no solo Trías ha prestado atención a la influencia de otras filosofías o a otras tradiciones de pensamiento. Durante la investigación, se hará mención a varios pensadores españoles que han tratado esta cuestión desde distintos puntos de vista. Raimon Panikkar, por ejemplo, es bien sabido que tuvo como objetivo establecer un puente entre Oriente y Occidente, si bien hay que señalar que lo hizo, primordialmente, desde una perspectiva teológica alternativa, eso sí, con un aparato crítico muy sólido. Desde la filosofía de la religión también se podría haber dado respuesta a las preguntas planteadas inicialmente con un enfoque analítico, por ejemplo el del profesor Javier Sádaba. Otro acercamiento posible al tema, quizá más heterodoxo y menos sistemático metodológicamente hablando, sería el de Salvador Pániker, pero igualmente válido para intentar el diálogo entre Oriente y Occidente desde las bases del pensamiento español, el racionalismo y la influencia védica. Por supuesto, y tal vez con otro enfoque muy particular, el pensamiento de María Zambrano también podría ser un modo de abrirse a la comprensión de Oriente, si bien no integra, como hacen los autores mencionados, fuentes orientales y su correspondiente crítica, algo necesario para un primer acercamiento.

No obstante, la preferencia sobre la propuesta de Eugenio Trías se fundamenta sobre todo en una razón, que es que su propuesta pasa por ser un sistema filosófico completo aplicable a cualquiera de los ámbitos clásicos de la filosofía (ética, estética, política, teoría del conocimiento, etc.) de tal manera que el diálogo pudiera tener cualquier punto de partida (arte, religión o filosofía) sin menoscabo del aparato teórico que lo sustenta, incluido el metafísico. Trías parece demostrar con su integración de lo sagrado (el símbolo y el cerco hermético) la afirmación de Eliade (2018: 91) de que «una

hermenéutica histórico-religiosa creativa debería ser capaz de estimular, nutrir y renovar el pensamiento filosófico».

Del párrafo anterior, sin embargo, no se puede deducir que este trabajo estudie toda la obra de Eugenio Trías, sino que se centra en aquellos escritos que cumplen dos condiciones: una, que traten de la filosofía del límite en su estado, por decirlo de alguna manera, maduro y menos exploratorio; dos, que directamente traten de la cuestión que es objeto de esta investigación, es decir, la ética y la apertura a otros sistemas de pensamiento.

La selección que forzosamente se ha hecho deja a un lado obras muy relevantes que se podrían considerar como de “filosofía del límite aplicada”, como por ejemplo las dedicadas a los escritores Thomas Mann (obra titulada como el autor objeto de estudio y que solo se cita en uno de los artículos de investigación) o Goethe (“Prefacio a Goethe”); los dos volúmenes de crítica musical (“La imaginación sonora” y “El canto de las sirenas”); y también las obras de crítica cinematográfica (“De cine”, “Vértigo y pasión”). Ni que decir tiene que en todas ellas habría razones para ampliar este estudio y explorar el mundo musical y cinematográfico triasiano bajo distintas ópticas.

Por consiguiente, teniendo en cuenta las observaciones anteriores, las obras que se toman como corpus principal de esta investigación son las siguientes: “Lógica del límite”, “La edad del espíritu”, “La razón fronteriza”, “El hilo de la verdad”, “Pensar la religión”, “Ética y condición humana”, y “Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio”. Es evidente también que se referencian algunas otras obras, como “Tratado de la pasión”, siempre que así sea conveniente para la explicación o clarificación del aparato teórico.

También cabe subrayar que se ha dado siempre preferencia a las fuentes primarias, los libros de Trías o de otros autores, antes que a secundarias, ya que el propósito de la tesis conlleva precisamente someter a la obra de Trías a la presión metodológica de un proceso de reflexión que nace del análisis comparado de sus conceptos.

Como se explicará en los siguientes epígrafes, cada uno de los artículos en los que se expone esta investigación va descubriendo nuevos aspectos que aparecen de forma cruzada en este corpus y que convergen en un espacio filosófico desde el que mirar a la filosofía oriental.

En una posterior sección titulada “Eugenio Trías: dos herencias en su pensamiento” se darán razones que ayudarán a contextualizar y a entender cómo entronca Trías en una cierta tradición del pensamiento español que favorece la apertura a Oriente, y también cómo recoge Trías la herencia de un pensamiento crítico con el hecho cultural y religioso cuyo antecedente es el psicoanálisis. Esta sección tiene como objetivo hacer un somero repaso a las influencias más notables de Trías y que cobran peso en esta investigación, al mismo tiempo que explicará cómo es que desde un sistema tan racional como el psicoanálisis se llega a entablar un diálogo con el pensamiento oriental, que desconfía de lo racional y del logos occidental.

Una tercera sección contiene los artículos que forman parte de núcleo de este proyecto, ordenados, como se explicará a continuación, según el orden recomendado de lectura.

Por último, y antes del listado consolidado de la bibliografía utilizada durante la elaboración de todo el proyecto, se incluye una sección que resume las conclusiones generales y apunta nuevas vías de investigación.

### 1.1.1. ACLARACIÓN TERMINOLÓGICA PRELIMINAR

Antes de continuar es necesario plantear una aclaración que ayuda a entender el alcance de esta investigación: la delimitación de los conceptos de Occidente, Oriente y meditación.

El modo de comprender la cultura que se comentó arriba coincide también con el que enuncia Edward Said en su libro “Orientalismo” (2014: 455): «las culturas y las civilizaciones están tan interrelacionadas y son tan interdependientes que es difícil realizar una descripción unitaria o simplemente perfilada de su individualidad». La

búsqueda de definiciones culturales cerradas es algo muy propio del pensamiento occidental. Esa actitud es a la que Han califica de esencialista (2018: 79-85), y que se pone de manifiesto incluso al comprobar la acuñación occidental del término «intercultural», que se refiere al diálogo entre culturas, tras haber sido previamente delimitadas según los patrones occidentales.

Said, en su crítica al orientalismo, advierte que no hay que no confundir lo asiático con lo oriental, lo oriental con lo exótico, o lo oriental como lo «no-occidental»; teniendo en cuenta esta advertencia, cuando se utilice la palabra «oriental» se hará con consciencia de la relatividad del término, más como producto de economía lingüística que con afán generalizador. En este trabajo se considerará «oriental» al pensamiento que brota de las tradiciones indias y chinas, o sea, geográficamente hablando, Extremo Oriente, desde el punto de vista occidental.

Cuando se hable de «filosofía oriental» en general, se utilizará como sinónimo y recurso semántico aplicable a todas las filosofías que no recibieron la influencia griega o judeocristiana del área geográfica mencionada, aunque lo normal sería diferenciar, por ejemplo, entre filosofía india y filosofía budista o filosofía (de origen) zen, ya que existen enormes diferencias entre, por ejemplo, esta última y algunos sistemas de pensamiento indio. De la misma forma, y con todas las salvedades posibles, con la intención de abreviar, se entenderá como filosofía «occidental» todos aquellos sistemas filosóficos nacidos de la tradición griega y judeocristiana.

Pero tampoco Occidente es único, sino múltiple, y no solo lo reconocen así los propios occidentales, sino que también es evidente para aquellos que lo conocen desde una perspectiva ajena a su cultura. Vidya Nivas Mishra (Argullol y Mishra 2004: 175) reconoce la multiplicidad que se vive en Occidente: «no hay un solo Occidente, ni históricamente ni sincrónicamente. Hay múltiples Occidentos distintos entre sí». Es precisamente esta complejidad de perspectivas la que hace que sea necesaria la búsqueda de un entendimiento cada vez más inevitable, eso que se llama vulgarmente “globalización” y que parte de Occidente para abrirse hacia el resto del mundo. Por globalización se entenderá la visión que se forma Occidente sobre su expansión

tecnológica a finales del siglo XX e inicios del XXI (Argullol y Mishra 2004: 175-184). Sin embargo, para el alcance de este trabajo se entenderá como occidental el espacio geográfico, político y cultural de predominio europeo y con fundamento griego, romano y judeocristiano.

Por último, un breve apunte sobre qué se entiende por meditación o experiencia espiritual, ya que también suele ser objeto de confusión por la influencia del cristianismo y, en especial, del catolicismo.

De acuerdo con Javier Melloni (Fajardo 2017: 20-21), «lo que en Occidente se llama contemplación, en Oriente se llama meditación». En ambas lo que se busca es detener el flujo de los pensamientos, aquietar la mente al máximo. La confusión proviene de que cuando «en Occidente se habla de meditación nos estamos refiriendo a la reflexión de una idea o de un texto, donde la mente está en plena actividad».

Por tanto, se hará uso de la palabra «meditación» (que habitualmente también se conoce como «mindfulness») para referirse a la práctica mental que lleva a la experiencia espiritual y no se hará uso de la equivalente «contemplación» porque, a su vez, tiene connotaciones con la literatura religiosa que conviene evitar en aras de una mayor claridad de términos.

## 1.2. OBJETIVOS

Los objetivos de esta tesis doctoral a la luz de la hipótesis planteada en el epígrafe introductorio son los siguientes:

1. Exponer y explicar el aparato conceptual que subyace en la ética del sistema filosófico de Eugenio Trías.
2. Entroncar la propuesta de Trías en la tradición del pensamiento español mediante los elementos conceptuales que la ligan a ella.
3. Caracterizar el acercamiento de Trías a la experiencia espiritual que sirve de instrumento necesario para la conexión con el pensamiento oriental.

4. Proponer una vía metodológica a partir de la filosofía del límite para el diálogo con escuelas de pensamiento oriental.

El modo en que se han ido planteando estos objetivos se explica en el siguiente apartado.

### 1.3. METODOLOGÍA Y ESTRUCTURA

El trabajo de investigación que respalda esta tesis doctoral está compuesto por cuatro artículos cuyos títulos son los siguientes:

1. El ser limítrofe: una aproximación al concepto de persona en la filosofía de Eugenio Trías.
2. Hermenéutica del exilio y su pervivencia en la ética de Eugenio Trías.
3. El «viaje a Oriente» y el misticismo crítico en la propuesta ética de Eugenio Trías.
4. Bases para el diálogo entre la filosofía del límite y la filosofía de la nada: Eugenio Trías y la Escuela de Kyoto.

El orden en el que se han listado los artículos es el orden de lectura que permite captar los objetivos de esta investigación con mayor precisión.

Desde un punto de vista metodológico se ha optado por partir de un concepto simple, la persona, para luego ir buscando las derivadas que permitan tener una idea global de los elementos que componen la propuesta ética de Eugenio Trías y que al final puedan explicar dos cosas: una primera, por qué Trías incluye en su obra un «viaje a Oriente»; una segunda, por qué se escogió como interlocutor precisamente a la Escuela de Kyoto. En los artículos, además, se intenta poner en práctica, eso sí, con un estilo propio, el modo de filosofar de Trías, que imita a las variaciones musicales. Se podría decir que los artículos son todas variaciones sobre un mismo tema del que se van desprendiendo diferentes conclusiones mientras se avanza a través de ellos.

A continuación se clarifican algunos aspectos de cada artículo y se exponen los elementos que ponen de manifiesto su interconexión con la idea de que formen una unidad.

### 1.3.1. El ser limítrofe: una aproximación al concepto de persona en la filosofía de Eugenio Trías.

En el primero de los artículos se explica cómo se produce la conexión entre el ser, que en la filosofía triasiana es ser del límite, y la ética, que surge del entramado categorial que da lugar a la razón fronteriza.

Es interesante resaltar aquí que el contenido de este artículo supone la base de los otros tres, sin el que, posiblemente, costaría más entender su lógica interna. Por eso es que todos los artículos, de una manera u otra, hacen referencia a los conceptos manejados en este primero de carácter proemial. No obstante, indirectamente se quiere poner de manifiesto la capacidad dialógica de la filosofía de Trías con otras corrientes de pensamiento, en este caso la praxis personalista de la que, sin embargo, se distancia, no solo desde el punto de vista académico sino también filosófico, ya que el proceso de personalización en Trías parte de una metafísica propia, a diferencia de la mayoría de pensadores personalistas, que son deudores de otras metafísicas.

El concepto de «persona» es uno de los conceptos básicos a la hora de entender la ética triasiana, porque implica a su vez entender todo el proceso que parte del surgimiento del ser en el cerco del aparecer y que culmina con la conciencia del sujeto de su carácter fronterizo. Para Trías el ser humano es persona, aunque sea sujeto o individuo, porque pasa por este proceso (de personalización) que al poner en contacto al sujeto con la razón fronteriza le impulsa hacia el imperativo ético.

En el artículo se incluyó una referencia a la cuestión oriental, que conectaba con este último punto, que por motivos editoriales no se pudo desarrollar como debería y que, por tanto, se explica a renglón seguido.



Al final del artículo se afirma que Trías está cerca de las tradiciones orientales en cuanto a su visión de la persona, pero en esta afirmación caben matices. En Oriente, como afirma Han (2018: 80) «tampoco el hombre es una unidad substancial o individual de modo fijo, es decir, “una persona”. Tampoco tiene un “alma”». En los caracteres chinos, en la palabra «hombre» se encuentra el carácter que designa «entre», es decir, «el hombre es, pues, una relación». Consecuentemente, también el mundo se entiende como una red antes que como un «ser». Por eso en Oriente enfatizan el riesgo de que el concepto de persona occidental lleve parejo una hiperreflexión y, consecuentemente, un “auto-apego” o un apego al yo individualista, propio del humanismo occidental.

Lo que hay que subrayar es que las prácticas espirituales (entendiendo como espiritual cualquier práctica de carácter introspectivo como la meditación) en Oriente y Occidente tienen como objetivos cosas distintas. En el pensamiento occidental se parte siempre del logos para intentar llegar a un nivel todavía más complejo de ese mismo logos. En Oriente, sin embargo, la experiencia introspectiva tiende a ejercitar la mente en el abandono del logos que lleva, a su vez, a un alejamiento, o desapego, del yo.

En palabras de Suzuki (Suzuki y Fromm 2010: 13), esto sucede porque hay diferencias entre ambas mentalidades. Para él la mentalidad occidental pasa por ser: «Analítica, selectiva, diferencial, inductiva, individualista, intelectual, objetiva, científica, generalizadora, conceptual, esquemática, impersonal, legalista, organizadora, impositiva, auto-afirmativa, etc.»; frente a una mentalidad oriental «sintética, totalizadora, integradora, no selectiva, deductiva, no sistemática, dogmática, intuitiva (más bien afectiva), no discursiva, subjetiva, espiritualmente individualista y socialmente dirigida al grupo, etc.».

En esta misma línea, según C. G. Jung (2020: 132-138), Occidente busca elevarse sobre el mundo, mientras que la práctica oriental busca precisamente lo contrario, la profundización en él. Esto tiene como consecuencia que el oriental no rechace a priori lo que pueda venir de su inconsciente y sin embargo, al occidental le produzca horror y procure evitarlo. Dicho de otra forma más sintética y siguiendo todavía a Jung (2020: 135): “El espíritu indio brota de la naturaleza. El nuestro, contra ella”. De

esta manera, Jung afirma (2020: 85), coincidiendo con el discurso de Trías, que “lo que el europeo necesita es retornar, pero no a la afectación rousseauiana por la naturaleza, sino a su naturaleza. Su misión consiste en redescubrir al hombre natural”, entendiendo por “hombre natural” al ser consciente de ser naturaleza, o dicho en terminología triasiana, al ser consciente de ser en el cerco del aparecer.

A pesar de las diferencias entre el pensamiento de Jung y de Trías, en esta cita del capítulo final de “Pensar la religión” (2015: 208) se encuentran resonancias de esta misma idea jungiana (y por ende psicoanalítica) y del pensamiento oriental:

En principio todo sujeto, todo hombre, toda persona es capaz de experimentar ese acontecer existencial que abre la propia vida a la dimensión del espíritu. Por espíritu ha de entenderse aquella fuerza (huracanada, tormentosa) que desarraiga radicalmente al sujeto de su situación corriente y cotidiana de perfecto asentamiento en una identidad, en un marco familiar y social de referencia, en un mundo perfectamente conocido e interpretado, generando en él un posible movimiento de giro, de conversión o revolución (en el sentido físico del término), de manera que el sujeto se mueva ciento ochenta grados alrededor de sí y se prepare, en virtud de esa ‘epistrofé’, para un encuentro consigo (con su propio ‘daímon’).

Lo que sucede es que Occidente ha asumido solo superficialmente algunas prácticas de introspección orientales, como el yoga y la meditación, para subordinarlas a los intereses de la mentalidad occidental, por ejemplo, el mantenimiento físico, la productividad o el bienestar según los postulados de la psicología positiva (Cabanas e Illouz 2019: 75-78). De esta forma, la experiencia «espiritual» no es más que un modo de alimentar el apego al yo, en vez de actuar en sentido contrario.

De estas dificultades, sin embargo, Trías también era consciente (2015: 61):

La dificultad grave de ese encuentro radica en ello: lo que en Occidente solo a través de una radical crisis de su orientación se puede concebir como transcendencia inconcebible [...] constituye para el logos oriental su hábitat mismo de pensamiento y vida: ese ser

radical y matricial es aquello con lo que Oriente se halla radicalmente familiarizado, mientras que el ser del pensar, el ser relativo a la ratio, el ser del ente [...], el que se determina por vía de la 'tejné', del arte-técnica, o del 'logos' "lógico", ese ser es, precisamente, concebido para Oriente como lo extraño, lo exótico, lo extranjero.

Por eso, al desarrollar su pensamiento teniendo en cuenta de antemano la advertencia sobre las dificultades de entendimiento, Trías tiende puentes de incalculable valor para el diálogo entre sistemas de pensamiento de origen oriental.

### 1.3.2. Hermenéutica del exilio y su pervivencia en la ética de Eugenio Trías.

En el artículo anterior se habló de la razón fronteriza como el espacio en el que el sujeto se alza en persona al ser consciente de su condición limítrofe. Pero esta experiencia, explica Trías en el libro que lleva precisamente por título "La razón fronteriza", es la de una existencia exiliada porque la experiencia de la existencia es exilio y éxodo.

Este segundo artículo, por tanto, completa el anterior mediante la caracterización de lo que es la razón fronteriza y cómo se vive la experiencia de la existencia como ser del límite, pero además busca aportar un punto de vista diferente a la hora de analizar la terminología de Trías y el trasfondo de su ética.

Aunque al lector español no le sorprenda la utilización de la palabra «exilio», tanto en el libro citado como en "Pensar la religión", lo cierto es que resulta a priori chocante que una metafísica y una filosofía de la religión se puedan fundamentar, al menos en parte, en un concepto experiencial negativo como es el de exilio. Sin embargo, lo que se trata de explicar a lo largo del artículo es que Eugenio Trías eleva el concepto de «exilio» a la categoría de filosofema. Esto solo puede hacerse así porque previamente esta palabra sufrió una lenta evolución semántica que le permite compatibilizarse con otros filosofemas, más allá del mero uso retórico o metafórico. El artículo propone demostrar en su primera parte cómo la voz «exilio» fue desprendiéndose de su carga negativa a lo

largo de la historia reciente, principalmente como consecuencia de su transformación en experiencia vital por parte de filósofos vitalistas con influencia orteguiana, y por su uso por los intelectuales españoles dentro y fuera de la península para referirse al contexto de libertad en el que se producían los actos de creación artística.

En el artículo se sostiene que el uso del concepto con su nueva carga semántica por parte de otros filósofos, especialmente José Gaos y más aún por María Zambrano, hace posible que de una manera natural Eugenio Trías pueda hacer uso de él como filosofema fundante de su propuesta metafísica. Por todo lo cual, se puede concluir que su ética se explica desde el pensamiento español con sus propias aportaciones, en un sentido original y diferente al de otros sistemas filosóficos. De esta manera se corrobora también lo deseado por el mismo Trías para su propia filosofía (Anthropos 1993: 25): «Mi intención ha sido configurar un espacio propio (lingüístico, de escritura y estilo) irreductible a esas “tendencias” [se refiere a la dependencia de la filosofía española de escuelas francesas, alemanas o anglosajonas], que pudiese estimular a quienes, como yo, quisieran expresarse en lengua y escritura hispánica». O, como sostiene en “El árbol de la vida” (2003:222): «Yo he querido a través de mi apuesta filosófica por una Obra Escrita provocar un efecto de Torcedura en el destino hispano (en la línea de mis pocos antecesores en estas labores, Ortega y Gasset, Zubiri, Unamuno, María Zambrano y pocos más)».

### 1.3.3. El «viaje a Oriente» y el misticismo crítico en la propuesta ética de Eugenio Trías.

Este artículo supone una exploración del carácter de lo místico en la filosofía del límite. Como se explica en él, lo místico se puede entender de múltiples maneras, según la tradición en la que el sujeto se mueva. Todo depende, como sostiene Wilber (2007: 157-160), de cómo se interprete el estado en el que uno está en la práctica de la experiencia mística (desde un estadio arcaico, a uno mágico, mítico, mental-racional, pluralista o integral, según la clasificación de Wilber, que intuitivamente se entiende que

es un proceso gradual que comienza en un estado un tanto infantil a un estado último de madurez, tras haber pasado por un ejercicio de racionalización), y del esquema mental del experimentador, ya que este depende a su vez de algún sistema de creencias con el que identifica cada uno de los estadios. De cualquier modo, el misticismo es la práctica que provoca un encuentro; según algunas tradiciones, ese encuentro se produce fuera de uno mismo (las tradiciones teístas), o según las tradiciones ateas o agnósticas, dentro de uno mismo, con una experiencia sublime de «iluminación».

El «viaje a Oriente» sería imposible si un sistema filosófico no tuviera en cuenta lo espiritual, entendido esto en el sentido triasiano, o sea, como la síntesis entre símbolo y razón. La razón es activa, no se deja engañar por la atracción que ejerce el símbolo ni se deja llevar hacia el cerco hermético, sino que siempre se mantiene a distancia con respecto a lo puramente arcano. Y esto es precisamente lo que permite el proceso de personalización que ya se vio en el primero de los artículos.

El instrumento que utiliza Trías para entenderse con Oriente es, como también la tradición oriental sugiere, la vía mística. Para Eugenio Trías, la consecuencia de la mística es un encuentro de un sujeto (persona) en relación solo a sí mismo. Es un encuentro con el daímon, el sí mismo. Ese encuentro tiene unas características especiales que arrojan consecuencias concretas. El misticismo de Trías, en este sentido, no es el clásico de la literatura mística; tras estudiar cómo funciona y cuáles son sus parámetros, se propone una calificación global de «misticismo crítico» para referirse al modo en que Trías construye su visión de la experiencia que propicie el encuentro. Este misticismo goza, además, de dos rasgos más: es personalizador y universal. Como se decía arriba, el encuentro del sujeto con el sí mismo es lo que permite al sujeto ser interpelado por el imperativo délfico, por lo que el sujeto se alza a la categoría de persona. Y, porque esta capacidad es propia de cualquier ser humano, en tanto que ser del límite y habitante del cerco del aparecer, es universal.

La diferencia con algunas experiencias orientales es que para Trías este encuentro místico no necesita de una experiencia última, elevada, al alcance solo de unos pocos practicantes que, por fin, alcanzan la «iluminación», el «satori» o el

«nirvana». En la filosofía del límite, este encuentro se parece más a un proceso de individuación de carácter analítico. Sin embargo, a pesar de esta diferencia, que es compatible por ejemplo con el budismo, Trías prepara el terreno para aceptar el modo en que en Oriente el sujeto vuelve sobre su propio sí mismo.

#### 1.3.4. Bases para el diálogo entre la filosofía del límite y la filosofía de la nada: Eugenio Trías y la Escuela de Kyoto.

Como explica Thomas Kasulis (2019: 423), el acercamiento de Japón a la filosofía occidental tras la caída del shogunato fue un movimiento estratégico que tenía como objetivo entender los procesos de pensamiento occidentales que llevaban al desarrollo tecnológico, toda vez que Japón se disponía a competir con Occidente, si quería permanecer como país con autonomía e independencia suficientes.

Esta decisión tuvo como consecuencia, por una parte, que jóvenes japoneses fueran enviados a las universidades europeas y norteamericanas a estudiar filosofía y, por otra, que se empezara a enseñar filosofía occidental en las universidades niponas.

Por su parte, el budismo, que fue atacado en los primeros años de la nueva era Meiji por ser competidor de la nueva religión oficial, el Shinto, evolucionó rápidamente hasta hacerse un hueco también entre las disciplinas académicas, eso sí, integrado dentro de los estudios filológicos chinos y especialmente también en los estudios sobre la cultura ancestral de la India (Kasulis 2019:425). Esta integración y la familiarización de los académicos japoneses con el budismo hizo posible que se pudieran encontrar categorías de pensamiento que propiciaran el entendimiento con el pensamiento occidental.

El primero de los profesores japoneses en ocupar una cátedra de filosofía fue Inoue Tetsujiro (1856-1944), quien se había educado en Alemania y a cuya sombra se formaron multitud de académicos posteriores, incluido Nishida Kitaro (1870-1945). Inoue fue uno de los responsables del «giro alemán» de la primera filosofía japonesa. Tras un breve entusiasmo por el empirismo y el utilitarismo británicos y por el positivismo francés,

las universidades japonesas se volcaron a interpretar a los maestros alemanes. Los trabajos de sistematización del pensamiento occidental y los trabajos filológicos de Inoue, enfocados a trasladar el entramado conceptual de las distintas corrientes filosóficas al japonés, dejaron su impronta en sus sucesores, que partieron de los problemas por él planteados (como la cuestión de la percepción de la realidad) para construir sus propios sistemas filosóficos, como es el caso de Nishida.

Siguiendo de nuevo a Kasulis (2019: 449), se puede afirmar que «Nishida será el filósofo japonés mejor considerado y más influyente del siglo XX y el único filósofo del Japón moderno en torno al cual se desarrolló una escuela de pensamiento». Sirva esta aseveración como justificación de la elección de la Escuela de Kyoto como interlocutor de la filosofía occidental y de Trías en particular.

La Escuela de Kyoto permanece vigente después de Nishida y sigue siendo objeto de estudio por parte de instituciones académicas occidentales. Nishida no siempre es un autor fácil, ni siquiera para los propios especialistas japoneses, debido principalmente a la dificultad de algunos de sus conceptos; pero el estudio de la realidad y de la experiencia que se basan en sus primeras intuiciones siguen siendo objeto de debate, si bien sometidos ya a la crítica contemporánea, incluida la fuerte dependencia del zen.

Es importante remarcar, sin embargo, que la filosofía de Nishida no es el zen, ni del zen surge ninguna filosofía; es más, el zen excluye la filosofía y cualquier elaboración mental que trate de explicarlo. Nishida, aunque practicaba el zen (o sea, el zazen, o meditación sentado), lo que hace es ayudarse de la experiencia de este con respecto a la observación de la realidad para extraer de ahí su sistema filosófico. Como afirma Izutzu (2009: 68): «Se entra en el mundo del zen solo cuando se comprende que el propio yo se ha transformado en un signo interrogativo existencial». En otras palabras, el zen es el instrumento para obtener una respuesta, pero nunca dará la respuesta, que es completa responsabilidad del individuo.

Si en este artículo, último de la investigación, se hace uso de la expresión «filosofía zen» es más bien por abreviar y facilitar su lectura.

En el artículo se resume lo básico del pensamiento de Nishida y de la Escuela de Kyoto con respecto a los puntos que tiene en común con la filosofía del límite o, al menos, aquellos que, sin llegar a ser comunes, sirven de instrumentos para el entendimiento. Y este diálogo es del todo posible, ya que Nishida era consciente de que la filosofía occidental no se podía injertar sin más en Japón, sino más bien «quizá podría florecer un híbrido, un árbol que incorporase la filosofía occidental y un aprecio del tipo de experiencias centrales en la cultura japonesa» (Kasulis 2019: 458). Este es precisamente el objetivo que persigue el artículo y la razón de toda la investigación: proponer que la filosofía japonesa acoja la filosofía de Trías para autointerpretarse.

La propuesta que formula el artículo es la de que la Escuela de Kyoto utilice la filosofía del límite para someter su propio pensamiento, la cultura, lo simbólico y lo sagrado oriental, a la crítica implícita en las siete categorías.

Como cabría esperar, en este diálogo también se pone a prueba a la propia filosofía del límite y de esta tensión también se ponen de manifiesto debilidades de tipo conceptual, por ejemplo, el poco desarrollo del concepto de «nada», fundamental para Nishida y Kyoto. Otra debilidad de la filosofía del límite y que está conectada con lo anterior sería la integración de la no-dualidad como experiencia límite, más allá del imperativo pindárico y su integración en la lógica del límite. Estos dos puntos son, sin duda, dos retos para posteriores investigaciones sobre la filosofía del límite.

Para la filosofía triasiana supone un desafío configurar al sujeto como sujeto «puro», es decir, un sujeto que está «activo como pura conciencia sin “pretender” nada, en vez de actuar como el “sujeto” contrapuesto a “objeto”» (Izutzu 2009: 74). El zen reconoce una dimensión de la conciencia que es «no-intencional», en la que se diluye la división entre sujeto y objeto. Izutzu ejemplifica esta cuestión con un ejercicio muy típicamente zen (2009: 75). Propone cuatro enunciados: 1) «yo veo la montaña»; 2) «la montaña me ve»; 3) «la montaña ve la montaña»; 4) «yo me veo». Para él la conciencia no-intencional del zen sería la que viera que estos enunciados lingüísticamente diferentes pueden ser considerados como sinónimos entre sí. Esto se logra mediante lo que se conoce como «pensamiento no-pensante», que es la conciencia llevada a su límite



máximo, aunque no pretenda nada o no desee aprehender ningún objeto, ni ninguna representación.

Este no es un tema menor, ya que de él se desprende algo tan oriental como «llegar a ser la cosa», algo que tiene consecuencias inmediatas, por ejemplo a nivel estético, en las representaciones pictóricas o en las emociones derivadas del acto musical, lo que abre una vía de exploración y diálogo con la estética del límite y la crítica triasiana.

Por otra parte, la filosofía del límite debe plantearse cómo superar el concepto de “Nada” entendido como la sombra del ser fronterizo, es decir, la negación de la existencia del límite, o la separación entre el Ser de la Nada. Sin embargo, la Nada para la filosofía zen no es el no-ser absoluto (Izutu 2009: 80):

Por el contrario, es la plenitud del Ser. Es tan plena que no puede ser identificada con ninguna cosa determinada, con ninguna cosa en particular. Pero, por otro lado, es tan plena que puede manifestarse como cualquier cosa en la dimensión empírica de nuestra experiencia, como una cristalización de toda la energía espiritual que está contenida en ella. Según el budismo zen, la Nada oriental así entendida es el verdadero y absoluto Ego.

Aparte de la cuestión nominativa y terminológica que se podría evitar mediante la acuñación de un término equivalente, lo cierto es que ese estado previsto en la filosofía oriental no tiene, a día de hoy, un hueco en la metafísica triasiana ni en su ética, por lo que representa un nuevo marco de pensamiento en donde integrar al ser fronterizo.

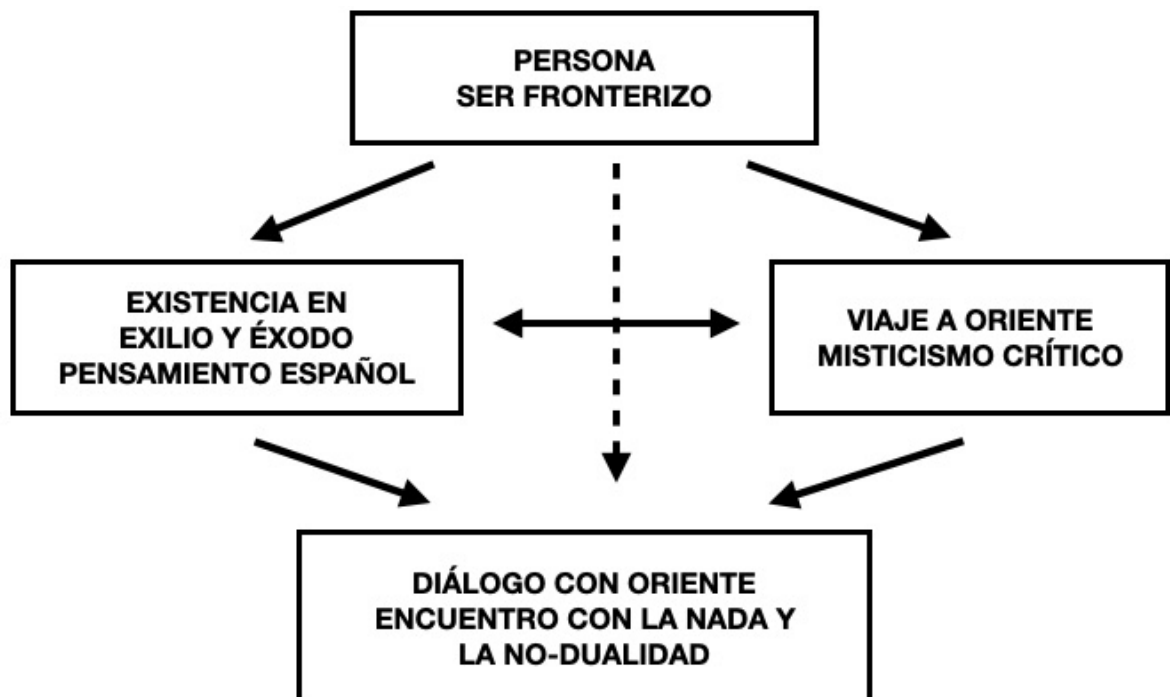
Sin embargo, en “El árbol de la vida” (Trías 2003: 450), Eugenio Trías ofrece una intuición de cómo se podría solventar la cuestión de la Nada:

En la tesis me reencuentro con aquel panteísmo originario que decidió mi propia orientación hacia la filosofía, [...] En la antítesis cobré conciencia del cerco de la sombra (o de nihilidad) que ese panteísmo se ve en la necesidad de asumir, si quiere dar cuenta de la totalidad de nuestra experiencia. Ello me condujo de un monismo del ser-poder a un

dualismo radical (del ser y la nada). En la síntesis hallé un expediente (a través de la onto-teología de la pasión) para unificar, en una concepción unitaria, ambas exigencias.

#### 1.4. RESUMEN GRÁFICO

Gráficamente, la lógica de las conexiones entre los artículos se puede explicar de esta forma: primero, es necesaria la delimitación conceptual del ser fronterizo. Una vez que se tiene establecida esa base, se entiende que el ser es ser del límite, o fronterizo, pero que esa existencia es una existencia en exilio y éxodo, lo que permite un doble desplazamiento, uno vertical hacia las raíces del pensamiento español y otro horizontal, hacia otros sistemas de pensamiento. El misticismo triasiano, caracterizado como crítico, personalizador y universal, es además de un elemento común con el pensamiento oriental la bisagra que une esa tradición con la tradición del pensamiento español. Toda esta urdimbre de relaciones permite estar en condiciones de establecer un diálogo con escuelas orientales que podrían utilizar el método de categorías para analizar su propio sustrato simbólico, toda vez que estas vislumbran también una actitud de apertura a Occidente similar a la triasiana con respecto a la oriental.



---

## 2. EUGENIO TRÍAS: DOS HERENCIAS EN SU PENSAMIENTO

## 2.1. INTRODUCCIÓN

Eugenio Trías (Anthropos, 1993: 23) afirmaba con rotundidad:

De todos los filósofos con que me he encontrado en soledad de la lectura solo hay uno que siempre me ha incitado y provocado [...] Ese filósofo es Platón [...] Intento, pues, a través de mis escritos recrear la gran tradición platónica, la que desencadena Platón en sus diálogos y se prolonga, en forma diversa, en el neoplatonismo, en el renacimiento florentino, o en tradiciones “orientales” que, en los últimos tiempos, voy descubriendo.

Esta confesión no quita de que a lo largo de su vida Trías no pensara en diálogo con otros autores. Él mismo proporciona la lista, aunque no sea exhaustiva: Spinoza, Hegel, Marx, Schelling, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Levi-Strauss, el primer Foucault, Deleuze. De algunos partió para no volver a visitarlos o solo ocasionalmente, de otros se ha ido sirviendo para fundamentar su entramado conceptual. Platón, sin embargo, está siempre presente de una manera u otra. En 2000, sin embargo, comienza así una colaboración en Revista de Occidente a propósito de Nietzsche (Trías 2000: 57): «De todos los filósofos hay dos casos a los que vuelvo una y otra vez, Platón y Nietzsche. Soy, en cierto modo, platónico y nietzscheano, una combinación quizás insólita, pero en absoluto imposible».

Otros dos pensadores, fuera del «canon» de filósofos, con quienes el diálogo fue habitual fueron Thomas Mann y Goethe, como ya se comentó, que representan dos etapas diferentes pero complementarias de la gran cultura alemana, pero que hay que tener en cuenta porque ponen de manifiesto la apertura de Trías a la literatura, sea narrativa, dramaturgia o poesía, como instrumentos para la reflexión.

Por otra parte, metodológicamente hablando, Trías se sintió cómodo con el estructuralismo y, así, en “La edad del espíritu” es bastante evidente cómo se sirvió de él en parte para crear una base sobre la que construir todo su aparato argumental; por el contrario, conceptualmente solo le interesó del estructuralismo el concepto de alteridad

(Anthropos 1993, 25) presente en Foucault y Deleuze. Su método, sus «variaciones» sobre un mismo tema, también demuestran una cierta deuda con la fenomenología.

También la influencia del existencialismo deja sus ecos reconocibles en al menos tres temas muy relevantes. Tanto en Trías como en el existencialismo sartriano al hombre le resulta imposible superar la subjetividad humana (Sartre 2018:33-34); es más, el límite impone la subjetividad y el imperativo délfico interroga, pero no da respuesta, que solo puede venir del sujeto consciente de su condición fronteriza. Por otro lado, ni el existencialismo ni Trías renuncian a la noción de verdad, pero esta no se despliega en un absoluto (no forzosamente religioso) sino que se manifiesta por la razón, y está a disposición de cualquiera, porque solo consiste en «captarse sin intermediario» (Sartre 2018:63); en la filosofía del límite, este modo de captarse a sí mismo podría interpretarse como la autoconciencia de saberse ser del límite, sin tentación de atravesar al cerco hermético y sin retrotraerse a estados de naturaleza. Por último, es muy significativa la relación entre arte y moral (Sartre 2018:73) en los que se da «creación e invención». En la propuesta triasiana la ética es también estética, siguiendo el razonamiento de Wittgenstein, si bien no por la vía de la creación, sino de la contemplación.

Como resulta bastante evidente, la filosofía de Trías es muy difícil, o incluso imposible, de encuadrar en una escuela contemporánea, o cuando menos en una sola, porque él mismo se resistió a ello de manera consciente; eso no le impidió mantenerse abierto al diálogo con ellas, ya que el sustrato clásico, platónico, asegura la permanencia en la tradición occidental común. A este respecto, Vázquez Díaz (2011, 2013, 2015) ofrece una panorámica de sus comienzos vanguardistas y neonietzscheanos en los que se vislumbra la intención de no renunciar a la metafísica, más bien al contrario, encontrarle nuevos caminos desde el racionalismo. También F. J. Martín (en Muñoz y Martín 2005: 13-33) explica el papel e influencias de la filosofía triasiana en relación al Hispanismo Filosófico, y Martínez Pulet (en Cabria y Sánchez-Gey, 2002: 397-401) ofrece un rápido encuadre de la filosofía del límite en el pensamiento español en el que queda de manifiesto su desmarque de la tradición o, casi mejor dicho, de la inercia que esta venía arrastrando en el siglo XX.

No obstante, y en congruencia con todas las influencias ya nombradas, hay otros dos herencias en las que vale la pena pararse porque nacen de la evolución natural del pensamiento occidental en el siglo XX y, además en el caso de Trías, del español. Ambos fenómenos, interconectados, produjeron un cambio de perspectiva que, a su vez, hizo posible que se tendieran puentes hacia el entendimiento con el pensamiento oriental. Estas dos claves interpretativas son la mística y el psicoanálisis.

El siglo XX fue testigo de un renovado interés por la religión como fenómeno cultural, impulsado por la historia de las religiones. Mircea Eliade (2019:27) fija una fecha concreta que determina el devenir de la historia de las ideas: 1912. En ese año Durkheim publica "Las formas elementales de la vida religiosa", y Schmidt publica el primer tomo de su magna obra "*Der Ursprung der Gottesidee*". También publican obras significativas Petazzoni y C.G. Jung, con sus "Transformaciones y símbolos de la libido". Al mismo tiempo, sigue diciendo Eliade, Freud prepara ya su edición de "Tótem y tabú". A partir de entonces, la religión comienza a ser objeto renovado de atención intelectual y trasciende las cátedras filológicas e históricas para dejar su huella en la vida intelectual en general, incluyendo las artes, la literatura y la filosofía.

Ni que decir tiene que el psicoanálisis está presente de una manera u otra en todo el pensamiento occidental del siglo XX, a veces de manera crítica y otras para desarrollar nuevas formas de entenderlo, desde Jung al humanismo de Fromm, pasando por Maslow, Rogers, la teoría Gestalt, la logoterapia y la "escuela del sentido" de Frankl, o el psicoanálisis existencial de Yalom, por citar algunas escuelas.

El objetivo de esta sección es mostrar una panorámica general, no exhaustiva, de dos conceptos clave que Eugenio Trías utiliza en sus obras de madurez, tomando como referencia la creación literaria española del siglo XX en el caso de la mística, y por otra parte el psicoanálisis, que se abrió desde un principio a las experiencias religiosas vinculadas al inconsciente.

Aunque para una mejor sistematización de la cuestión se comentan por separado, lo cierto es que en lo que se refiere a la relación entre mística y psicoanálisis en el siglo XX, es muy difícil en ocasiones establecer la frontera entre la una y el otro, ya que es el

psicoanálisis el que subyace y se manifiesta de manera transversal en los estudios sobre la historia, los orígenes de las religiones y la tradición mística.

## 2.2. LA HERENCIA MÍSTICA Y EL PENSAMIENTO TRIASIANO

Este epígrafe parte de la base de que la mística, como se ha explicado en el artículo del que es objeto de estudio en esta tesis, es un fenómeno complejo con múltiples interpretaciones según el punto de partida en el que uno se sitúe para definirla. No obstante, ha estado muy presente en el pensamiento español desde diferentes ángulos y, especialmente, se ha revelado de manera muy evidente en el siglo XX a través de la producción literaria de importantes figuras de la historia de la literatura y del pensamiento español. Aunque hacer un estudio de la mística española del siglo XX sobrepasa los objetivos de esta tesis, es importante señalar, como se ha hecho para el caso de la voz “exilio”, que tener en consideración el fenómeno místico y su encuadre en el pensamiento contemporáneo, lejos de ser una extravagancia a la que acude Eugenio Trías, es una actitud perfectamente coherente con una cierta tradición literaria enraizada en el pensamiento español. Por eso, en este epígrafe se expondrá de manera muy somera en qué consiste y qué temas trata la poética de tres autores representativos de la mística contemporánea, Unamuno, Machado y Valente. Para los estudiosos de la mística no confesional, los tres podrían representar un modo común de entender la escritura poética, entendida como oportunidad de tratar los grandes temas filosóficos y fundirse con ellos, en una especie de búsqueda de lo trascendente.

Resulta prácticamente imposible comenzar a hablar de misticismo en la España del siglo XX sin referirse al pensamiento de Miguel de Unamuno, quien decía de sí mismo en su “Diario íntimo” (2011: 70): «Me ha estado halagando el que me llamaran místico, creyendo que es un grado más potente de espíritu, más que filósofo, así como esto es más que científico».

Ciertamente, el carácter de Unamuno, sus aparentes y no tan aparentes contradicciones e incluso la manipulación ocasional de su figura no han ayudado a que

se tenga una imagen coherente del pensador vasco. Ni siquiera María Zambrano, que conocía bien su obra, fue capaz de ver del todo el carácter místico de buena parte de la obra de Unamuno. Para Zambrano (2015: 167-193), la carencia de un método, una ascesis (por ejemplo, una meditación sistemática que implica un proceso), le separaría de los místicos en sentido estricto. Sin embargo, esto no es del todo cierto. En línea con Underhill (2015:20), «el místico es la persona que ha alcanzado esa unión [con la Realidad] en mayor o menor grado, o que cree en ella y busca alcanzarla». Unamuno comienza precisamente esa búsqueda en 1897, cuando sufre una profunda crisis existencial. Pero su búsqueda mística se produce de una manera diferente, porque «los místicos son artistas, y la materia con la que trabajan es casi siempre la vida humana» (Underhill 2015: 103). El método, que tanto preocupó a Zambrano y por el que Unamuno anhelaba la unión con la realidad, era la composición poética. En la tradición anglosajona, Underhill considera como poetas místicos a Keats, Wordsworth, Blake o Whitman. Unamuno, por su parte, dota al siglo XX español de otro modo de entender la trascendencia, la realidad y la existencia, fuera del ámbito de la religión positiva, transformando el anhelo religioso en una auténtica religión poética. Juan Ramón Jiménez, en una cita recogida por Valente (2008: 103), afirmaba que «en Unamuno empieza nuestra preocupación metafísica “conciente”». Esa preocupación la heredarán poetas posteriores.

La religión poética se convierte, en palabras de Luis Cernuda, en «poesía meditativa» (Valente 2008: 132-144), que pone a Unamuno a la altura de Blake, Wordsworth, Hopkins, Dickinson, Yeats, Eliot, Rilke, Leopardi, etc., es decir, la nómina de poetas asociados a la poesía meditativa occidental o metafísica, que tanto influyó en Cernuda sobre todo a partir de su exilio en Inglaterra y que hizo de él otro poeta meditativo, a quien es aplicable la máxima unamuniana de «piensa el sentimiento, siente el pensamiento».

Uno de los grandes temas presentes en la obra de Unamuno es el argumento de que lo que se opone a la religión positiva no es la filosofía sino la tragedia, porque la filosofía no puede aportar cierto tipo de respuestas de tipo trascendente como las que él



buscaba y no encontraba ni en el positivismo, ni en el pragmatismo anglosajón, como así lo atestigua en una entrevista concedida a la revista italiana "*Coenobium*" en 1911 (Unamuno 2011: 85-89). La tragedia, que también está presente en la filosofía de Eugenio Trías (véase el capítulo titulado "Filosofía y tragedia" en "Lógica del límite"), tiene sentido para Unamuno solo en su significado clásico (que frecuentemente no se tiene en cuenta, y de ahí que se malinterprete el título y el contenido de una de sus obras cumbre, "Del sentimiento trágico de la vida"). La tragedia era un acto simbólico, de naturaleza religiosa, que provocaba en el espectador la meditación sobre la vida y la muerte, un acto cuyo objetivo final era desembocar en la catarsis, una experiencia espiritual elevada (Pániker 2013:222). Por consiguiente, lo trágico no es lo problemático (que podría ser resuelto por la filosofía), ni lo angustioso, ni lo desesperado, ni nace del descreimiento o del nihilismo, sino que es lo que permite encontrarse al ser con su límite, echando mano de la terminología triasiana.

Esta comprensión trágica de la existencia es una clave interpretativa fundamental para entender el fenómeno místico del siglo XX.

El otro elemento importante que permite la identificación de la literatura mística es el tratamiento del tiempo. Porque, como afirmaba Trías (2000: 66) en un comentario a Hölderlin, «Dios es, sobre todo, el Dios del Tiempo», especialmente en el caso de la tradición cristiana.

Antonio Machado, que no suele ser reconocido como poeta místico, es sin embargo uno de los poetas de preguerra que más ha reflexionado sobre el tiempo en su creación poética, aunque de manera lo suficientemente sutil como para que pase desapercibida. El tiempo fue el gran tema también de los años veinte y treinta del pasado siglo, y fue también uno de los temas principales de la filosofía de Henri Bergson, sobre todo tras la conocida disputa, a partir de 1922, con Albert Einstein sobre la teoría de la relatividad, cuya consecuencia inmediata fue la publicación de "Duración y simultaneidad", el libro en el que intentaba «refutar» la teoría del físico, que, según la visión de Bergson, era más metafísica que física. Machado, como lector y admirador de Bergson, no se quedaría ajeno a estas reflexiones. De hecho, dejó testimonio de que

creía en la identificación de la reflexión sobre el tiempo con la poesía misma, al igual que en aquellas décadas, la reflexión sobre el tiempo se convirtió de nuevo en el centro de la reflexión filosófica. En “Juan de Mairena” (Machado 2016:107), define la poesía «como diálogo del hombre con el tiempo, y llamábamos “poeta puro” a quien lograba vaciar el suyo para entenderse a solas con él, o casi a solas». Los poemas contemplativos de Machado se nutren frecuentemente de figuras en torno al tiempo. Ese es su modo de elaborar el pensamiento: componer poemas que, mediante imágenes contemplativas, en el fondo traten de las cuestiones sobre las que giran los grandes temas del pensamiento filosófico, sin rechazo a la metafísica. Dicho con palabras de su trasunto Juan de Mairena (Machado 2016:188): «Los grandes poetas son metafísicos fracasados. Los grandes filósofos son poetas que creen en la realidad de sus poemas». Porque (2016:191): «Hay hombres, decía mi maestro, que van de la poética a la filosofía; otros que van de la filosofía a la poética. Lo inevitable es ir de lo uno a lo otro, en esto, como en todo».

Otra consecuencia de esa inevitabilidad es pasar de la meditación sobre el tiempo a la deducción de su origen, de ahí saltar a la creación y, por último, a la nada, objeto también de su reflexión. En “Juan de Mairena” (2016:241) afirma al respecto: «[...] llegaba mi maestro al gran asombro de la nada, tan esencial en su poética. Porque la nada antes nos asombra [...] que nos ensombrece, puesto que antes nos es dado gozar de la sombra de la mano de Dios y meditar a su fresco oreo, que adormirnos en ella». En un capítulo posterior (XLVI) el apócrifo profesor vuelve a reflexionar sobre el Mundo y la Nada, haciendo de esta la auténtica creación de Dios.

En una entrevista concedida en 1989, el poeta José Ángel Valente (2018:129-132) pone de manifiesto su interés por la obra poética de Juan de la Cruz, a quien no duda de calificar de «poeta clave de la tradición a la que pertenecemos». La poesía del clásico, su mística, ejerce su influencia directa también en otros autores contemporáneos de habla hispana como Jorge Guillén, Blas de Otero, Luis Cernuda o el cubano Lezama Lima. El poeta y académico Dámaso Alonso le dedicó su libro “La poesía de san Juan de la Cruz” (1942) y lo volvió a explorar en su “Poesía española” (1950) a quien dedica el relevante capítulo “El misterio técnico de la poesía de san Juan de la Cruz” (Alonso 1981: 219-305),

en el que muy significativamente subraya la adaptación de temas profanos a los contenidos espirituales, como sucede también en Teresa de Jesús. Este juego de influencias no pasa desapercibido para Ramón Xirau (2001), quien al encontrarse con la poesía de Juan de la Cruz, halla vías para la exploración del conocimiento y de lo sagrado, temas que proyecta en su acercamiento a otros poetas, como por ejemplo, Juan Ramón Jiménez.

Por su parte, para Valente, enraizarse en esta tradición de poesía mística es el modo de diluir la disyuntiva entre cuerpo y espíritu, creando un todo, una unidad tras de la cual se percibe la fuerza del eros. Cuanto más se profundiza en las tradiciones clásicas y orientales, afirma Valente, más presente se hace esta unidad entre el cuerpo y el espíritu, y más fácil es entender la mística.

El interés de estas declaraciones de Valente reside en que, involuntariamente, el poeta, que falleció en Ginebra en el año 2000, vincula a Juan de la Cruz no solo consigo mismo sino con otros poetas que pertenecen a etapas diferentes y que entre todos cubren el siglo XX prácticamente en su totalidad. En este sentido, por eso se puede afirmar que la mística ha estado presente en el pensamiento español del siglo XX de forma continuada.

Sánchez Robayna, en el estudio introductorio a su volumen de "Poesía completa" de Valente (Valente 2014: 38-48), explica que la lectura de un Luis Cernuda interesado por la poesía metafísica y por la mística de Miguel de Molinos (1628-1697) ejerció sobre el poeta gallego una influencia fundamental, que le llevaría a profundizar aún más en la lectura de Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, y el propio Molinos. Esas lecturas le llevaron también a abrirse a otros textos espirituales y otras tradiciones, como el zen, y posteriormente a la mística hebrea y árabe. A partir de 1980, en su obra ya se evidencian temas procedentes del simbolismo de la Cábala, especialmente las referencias a la Nada, considerado como objeto primigenio de la Creación divina. Varios de sus libros de poemas posteriores insistirán en este tema, junto con otros dos símbolos arquetípicos: el desierto y el silencio.

Por consiguiente, como se ve en este repaso sinóptico de estos tres poetas y otros académicos, el misticismo ha estado presente en la creación literaria española durante todo el siglo y forma parte aún de la reflexión poética. Es un misticismo que surge de una tradición cuya influencia es de ida y vuelta como sucedió en el caso de Molinos; el místico español influyó en los poetas metafísicos ingleses; posteriormente, Cernuda descubrió en las lecturas de esos metafísicos la sombra de Molinos y, por último, el poeta sevillano dejó su impronta a su vez en Valente. Y aunque así se cierra un círculo de influencias mutuas, lo cierto es que la poesía meditativa, de manos de Unamuno, ya estaba ahí, de manera constante, enraizada en la tradición poética española, y elevada a las cumbres de la producción literaria.

La filosofía de Trías, que no desdeña la literatura ni ninguna de las artes como medios para la meditación, al entroncar con esta tradición también podría reivindicar para sí la facultad de erigirse en una hermenéutica poética que permitiera entender el alcance del acto reflexivo metafísico y el papel de la persona en su relación con el espíritu, o sea, con el símbolo y, por consiguiente, con el cerco hermético.

### 2.3. LA HERENCIA DEL PSICOANÁLISIS

La segunda de las herencias es el psicoanálisis. Los psicoanalistas lacanianos Jorge Alemán y Sergio Larriera titulan, y no en vano, su libro de conversaciones con Eugenio Trías “Razón fronteriza y sujeto del inconsciente” (2020). Es bien conocido el hecho de que Trías sostenía un continuo diálogo intelectual con el psicoanálisis, “por lo menos con Freud”, incluso de manera notoria en alguna de sus obras más influyentes, como el caso de “Lo bello y lo siniestro” (Alemán y Larriera 2020:131). El sujeto fronterizo es ser del límite y este viene dado por la existencia del cerco hermético. «En eso que yo llamo “cerco hermético”, hay una referencia aunque sea por la vía de la connotación a lo que suele llamarse, desde Freud en adelante, “inconsciente”» (Alemán y Larriera 2020:146). También se encuentra Freud tras el uso del concepto de «sombra», aunque no tiene prácticamente nada en común con los posteriores usos que hizo de esa palabra

el psicoanálisis jungiano (Alemán y Larriera 2020:70). También la obra memorialística de Trías “El árbol de la vida” está escrita en clave psicoanalítica, sin dejar ningún aspecto, incluida la sexualidad, porque el sujeto es consciencia e inconsciencia, pero también cuerpo, que manifiesta no solo el inconsciente sino que es instrumento y objeto de la pasión.

En un artículo de prensa escrito en 2006 y recogido en el volumen recopilatorio “La funesta manía de pensar” (2018:140-143), Eugenio Trías reconoce su deuda intelectual con Freud cuando afirma: «Freud nos enseñó, en sus textos, y en la práctica psicoanalítica, que somos habitantes de ese límite del mundo que confiere una particularidad específica a nuestra condición». De Freud también exalta su pasión compartida por el lema delfico que fundamenta toda la ética triasiana: «conócete a ti mismo». Porque el conocimiento de uno aporta la clave para conocer las figuras del espíritu: «Hoy más que nunca deberíamos saber que esta [el alma] constituye ese principio de vida esponjoso con las formas y figuras del espíritu, y con sus concreciones lingüísticas (mitológicas, literarias, religiosas)». En otras palabras, el psicoanálisis hace visible, sin llegar a penetrarlo, como se decía anteriormente, el cerco hermético.

Conviene recordar que para el Freud de “El malestar en la cultura” (2019:78) las religiones son expresión de un «delirio colectivo», pero que a su vez son las únicas formas de pensamiento a las que concede la capacidad de dotar de objeto (sentido, se diría posteriormente) a la vida humana (Freud 2019:71). Eso no quita que Freud afirme que la religión se vio sometida también a un proceso humano de evolución, o como diría Trías, sufrió una evolución hacia una siguiente categoría en la que se produciría el abandono de la religión como tal. Así, en “El porvenir de una ilusión”, Freud afirma (2018: 209): «La religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana, y lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo, de la relación con el padre. Conforme a esta teoría hemos de suponer que el abandono de la religión se cumplirá con toda inexorable fatalidad de un proceso de crecimiento y que en la actualidad nos encontramos ya dentro de esta fase de la evolución». Pero, como sucede con el neurótico que se somete a psicoanálisis, es necesario conocer antes los mecanismos psíquicos en virtud de los

cuales un ser humano o una colectividad deposita su confianza en las religiones, en la magia y en los mitos.

Para Salvador Pániker (2016:178-191), la aportación del psicoanálisis supone una inflexión crítica o un movimiento de retorno intelectual a un origen «que comienza por recuperar la raíz animal del hombre. Freud nos ilustra sobre la satisfacción simbólica del deseo, sobre la actividad fantasmática que persigue una satisfacción “alucinatoria”[...] Freud descubre la franja “infra” del espectro místico». Esto significa dos cosas, por un lado, que hay algo en el ser humano que pertenece al ámbito del “no-saber” de manera consciente, es decir, todos los seres humanos viven y actúan en función de una realidad que contiene una parte oculta, que está ahí, pero de manera reprimida, y como tal, se manifiesta solo como síntoma. Y, por otro lado, esa represión individual y colectiva viene inducida por otra creación humana, la cultura, que es factor de sufrimiento. En este sentido, S. Pániker afirma (2018:187):«La herida psíquica que Freud descubre y la herida cultural que los antropólogos muestran es una misma y sola herida».

Se intuye, entonces, que el psicoanálisis representa un despertar a la consciencia de «las formas oscuras que escapan al racionalismo», como sostiene Fromm en “Budismo zen y psicoanálisis” (2010:85), al encuadrar al psicoanálisis como hijo tardío del espíritu romántico. El interés de Freud en explicar el porqué de la relación entre la mente humana y el mito (como expresión de lo simbólico cultural) permitió establecer un puente sólido entre el psicoanálisis (entendido como un técnica para curar enfermedades mentales) y la filosofía de la religión, bien para explicar el fenómeno religioso en sí, bien para estudiar las prácticas ascéticas que exploran la consciencia y que ayudan a mantener a la persona en equilibrio.

El psicoanálisis es una terapia totalmente occidental que, en origen, excluye la religión o el misticismo, pero sus principios metodológicos han permitido detectar los objetivos comunes con las experiencias espirituales, que no forzosamente despliegan un aparato doctrinal fuerte, pero sí un conocimiento empírico de la mente muy abundante, como resultado de su larga proyección en el tiempo. Es el caso del yoga, el vedanta, el taoísmo y del budismo en sus múltiples variantes, que, además, comparten un

cuestionamiento crítico del entorno del individuo, o sea, de los fenómenos culturales que condicionan la vida y la psique.

Según Suzuki y Fromm (2010: 132-152) el psicoanálisis y el zen comparten una serie de puntos en común. En primer lugar, una ética (crítica) que renuncia a la codicia, expresada como deseo, explotación o atesoramiento, que tiene rasgos patológicos y es causa de neurosis (Freud (2015:96): «La psicología de las neurosis nos ha demostrado que cuando ha tenido efecto una represión de los deseos, queda transformada en angustia la libido de los mismos»). Detrás del deseo, y esto es muy relevante para la historia de las religiones, se encuentra la magia, que es la expresión de una «desmesurada confianza en el poder de los deseos» (Freud 2015: 114).

En un segundo lugar, la independencia de cualquier tipo de autoridad. Freud veía en la religión la dependencia de una figura paternal que premia y castiga, y por tanto, una liberación de la religión comporta una liberación de la figura del padre. En el budismo, no hay autoridad como tal y el sujeto tiene plena responsabilidad sobre su destino, por eso le conviene que se desprenda de todo aquello que le suponga ataduras. Sin embargo, hay un tercer elemento mucho más relevante a la hora de compartir objetivos y que es el que dota de verdadero sentido a la relación entre ambos: el budismo aspira a la iluminación y el psicoanálisis aspira a superar la represión, es decir, a transformar el inconsciente en consciente. La represión provoca que la persona experimente el mundo con una falsa conciencia, una conciencia enajenada o alienada, es decir, que la persona viva en parte con patrones impuestos de manera consciente o inconsciente por la cultura en la que vive y que en realidad no acepta. El sentimiento de rechazo que provoca la alienación se reprime y provoca el síntoma corporal y la patología psíquica. La iluminación, por el contrario, es la experiencia que permite obtener una visión «real» de la realidad, toda vez que la persona se ha desprendido o ha deconstruido su falso yo, o sea, ha escapado a la alienación. El objetivo de ambos es el mismo aunque expresado de formas diferentes, uno a través de la racionalidad occidental (desde el pensar-decir, como apuntaría Trías) y el otro desde la experiencia contemplativa y simbólica, suspendiendo el pensamiento. En palabras de S. Pániker (2018:187):«El “satori” no es ningún trance: es, ante todo, la

experiencia no simbólica, firmemente instalada en el presente absoluto, liberando todas las energías del “Ello”». Esa liberación es sanadora y personalizadora.

Lo que es necesario subrayar es que el psicoanálisis es una terapia y, por tanto, atañe al mundo de la enfermedad. El budismo o las otras filosofías orientales, por su parte, van dirigidos a una mayoría de personas que trata de mantenerse sana mentalmente. Conocer cómo esta mayoría de personas sanas se mantiene equilibrada es también objeto de estudio del psicoanálisis y, de ahí, el interés añadido por estas prácticas espirituales, que tienen su traslación en las propuestas por Fromm (y después de él multitud de psiquiatras y psicólogos) y que pasan por el autoanálisis (Fromm 2012) y el autoconocimiento. El análisis, igual que la experiencia budista, incide en la paradoja de que «cuanto más sienta yo mi individualidad singular, o la de otro, con tanta más claridad veré, por medio de mí mismo y de él, la realidad del hombre universal, liberado de todas las cualidades individuales» (Fromm 2012: 131). Con lo cual se explica la complementariedad entre ambos al menos a nivel terapéutico. Tanto en el psicoanálisis como en las prácticas orientales se parte de un cuestionamiento de lo cultural para reafirmar el yo, pero de una manera ambivalente, porque el yo también debe desprenderse del yo imaginario o culturalmente determinado.

La atracción de Trías por el psicoanálisis y su reivindicación para la filosofía le conecta de manera inmediata con las indagaciones sobre la historia de las religiones y, consecuentemente, a la filosofía de la religión. La religión pasa de ser una colección de dogmas o mitos o de organizaciones institucionalizadas a convertirse en la manifestación del símbolo. De aquí la riqueza que supone la aportación tanto de la idea del cerco hermético como del espíritu (se recordará como la síntesis entre el símbolo y la razón fronteriza), ya que es una manera eficaz de explicar y, sobre todo, conciliar la razón (psicoanalítica) con el no-pensar/decir oriental.



---

### 3. ARTÍCULOS PUBLICADOS

## El ser limítrofe: una aproximación al concepto de persona en la filosofía de Eugenio Trías

The being in the limit: an approach to the concept of person in the philosophy of Eugenio Trías

Artículo publicado en la Revista Quién, número 6 / 2017, pp. 101-116 - ISSN 2443-972X

#### Resumen:

La propuesta filosófica de Eugenio Trías se construye sobre la noción de límite y su relación con el ser. El ser consciente de su condición humana, el ser del límite, aparece como sujeto de un imperativo ético categórico que le invita a permanecer como tal ser del límite. La filosofía del límite hace uso del concepto de persona para caracterizar a este sujeto ético, aunque de manera distinta que las escuelas del personalismo clásico. El pensar en clave de persona consciente de su condición aleja toda posibilidad de convertir la ética en relativista y al mismo tiempo toma distancia del individualismo posmoderno o pragmatista. El sujeto ético es esencialmente libre pero consciente de su necesidad de relación con otros seres limítrofes, por eso su condición de persona también se abre a la necesidad de vivir en comunidad. Aunque la filosofía del límite no es una praxis personalista abre un cauce de reflexión y de diálogo con esta desde la metafísica, la ética y la estética que la componen.

Palabras clave: Persona, límite, ser, ética, condición humana.

#### Abstract:

The philosophical proposal of Eugenio Trías is built upon the concept of limit and its relationship with the being. The being who is aware of its human condition, the being of the limit, appears as the subject of a categorical and ethical imperative which invites it to remain as such being of the limit. The philosophy of the limit makes use of the concept of person to depict that ethical subject, although it takes distance from some classic personalist schools. By using the concept of person aware of its condition, this ethics puts back any possibility to become relativistic and at the same time it distances itself from postmodern or pragmatist individualism. The ethical subject is essentially free but aware of the necessity of relating with other beings of the limit. Thus, its condition of being a person is open to live in community. Although the philosophy of the limit is not a personalist praxis, it may be inclined to establish a dialogue with it from the metaphysics, ethics and aesthetics that compound it.

Keywords: Person, limit, being, ethics, human condition.

## 1. Introducción: Trías y el concepto de persona.

La idea de persona en la propuesta filosófica de Eugenio Trías pasa por el estudio de la condición humana. Esta condición está indisolublemente vinculada a la idea de límite, que se explicará en el epígrafe siguiente. Trías reinterpreta de manera original la concepción clásica de persona como máscara a través de la cual “suenan” (*per-sonare*) la voz profunda de la naturaleza humana y el espacio trascendente, el arcano, que define la existencia.

No es posible encasillar a Trías como autor personalista, máxime cuando él mismo en su obra *Ética y condición humana*<sup>1</sup> tomó cierta distancia de esta corriente, que considera excesivamente dependiente de y ligada al neoescolasticismo o a una cosmovisión mayoritariamente cristiana. Sin embargo, su convencimiento de la utilidad del concepto de persona dentro de su propuesta filosófica le lleva a reivindicarlo y defenderlo frente al de individuo. Persona tiene un carácter positivo mientras que individuo nace como la negación de lo que resulta divisible, el individuo es el indiviso, el átomo. No obstante, su lectura del concepto se verá influida por los atributos que la filosofía clásica, en concreto el estoicismo, fue dotando a la persona, especialmente su definición de libertad, mucho más cercana al concepto moderno que el concepto clásico griego<sup>2</sup> pero sin quedarse instalado en sus limitaciones, muy al contrario, adaptándolo a las necesidades de su sistema filosófico, enmarcado en una tradición de raíz inequívocamente ilustrada.

La reivindicación y el uso del concepto de persona tiene dos vertientes: una es la metafísica y otra la ética. De la mano de la ética, que es absolutamente dependiente de la metafísica, la correlación persona/máscara encaja perfectamente en la propuesta triasiana, como se verá más abajo.

---

<sup>1</sup> E. Trías, *Ética y condición humana*, Península, Barcelona 2000, p. 154.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 155.

De la metafísica triasiana nace una propuesta ética de carácter inmanente con ambición universalista, si bien la respuesta que espera de este imperativo pueda ser, y será, plural, nacida en la libertad de la persona. La voz de este imperativo, la que constituye lo que es el sujeto, se entenderá mejor mediante la concepción del ser como persona (como persona/máscara).

El objetivo de este trabajo es entonces doble. Por un lado, describir el concepto de persona y su papel en la propuesta filosófica triasiana y, por otro, ir explorando las posibles vías de diálogo entre las categorías de la propuesta triasiana y el análisis fenomenológico personalista, haciendo así honor al interés de Trías en considerar el carácter unitario de la filosofía, de forma tal que una idea se despliegue “sobre los distintos ámbitos en los cuales circula la reflexión filosófica”<sup>3</sup>.

## 2. Conceptos básicos de la filosofía del límite.

El concepto fundante de la filosofía de Eugenio Trías es el de límite<sup>4</sup>. Aunque Trías hace referencia a él en muchas de sus obras, tal vez con la excepción de algunos de sus trabajos de crítica musical y cinematográfica, el concepto está ampliamente desarrollado en la trilogía formada por *Lógica del límite* (1991), *La edad del espíritu* (1994) y *La razón fronteriza* (1999) sin menoscabo de que la idea de límite se retome en el resto de sus obras filosóficas, especialmente las dedicadas a repensar los principios de la ética o, como es el caso de *El hilo de la verdad* (2004), que recopilen su pensamiento y al mismo tiempo inviten a la reflexión sobre sus aplicaciones prácticas.

El concepto de límite es de orden ontológico (u “onto/lógico”, si hacemos uso de la grafía triasiana mediante el signo de conjunción y disyunción) o incluso onto-topológico. De hecho, para entenderlo podemos partir de sus dos acepciones más comunes. Por un lado, un límite es una restricción, incluso una prohibición, una referencia al espacio que no podemos traspasar, la frontera que nos está vedado atravesar. Por otro lado,

---

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 11.

<sup>4</sup>Cfr. E. Trías, *Los límites del mundo*, Ariel, Barcelona 1985.

acudiendo al concepto latino de “*limes*” (como se entendía en la antigua Roma) y en paralelo al término griego “*horos*” (de donde proviene “horizonte”), el límite es un espacio que puede ser habitado. El límite en este sentido es un espacio que se habita, pero que es relativo, o sea, que es en relación a otro espacio. El límite, por esta misma razón, es positivo, no restringe, sino que enmarca el espacio en el que el ser puede ser. O dicho de otra manera, el límite contiene en sí lo negativo hacia el exterior pero lo positivo hacia el interior.

En la terminología ontológica (topológica) de Trías, los que definen el límite son tres «cercos», el «cerco del aparecer» (que es la existencia presente, la realidad físico-natural) y el «cerco hermético» (que es el arcano); entre ellos se encuentra el «cerco fronterizo». El límite se define en razón de los dos primeros, pero de manera desigual. El límite, lo es «de» con respecto al cerco del aparecer, pero es límite «en referencia a» con respecto al cerco hermético. En otras palabras, se define como parte de la existencia pero en referencia a la Nada, en la cual la existencia se disuelve. Por eso, el límite, ontológicamente hablando, no es lo que separa el Ser y el Ente, sino el Ser y la Nada. Esta nada se entiende como la «sombra»<sup>5</sup> del ser fronterizo. El límite, por consiguiente, posee la cualidad de ser reflexivo<sup>6</sup>, lo es siempre de algo (=x) y en referencia de algo otro (=x). El ser (=x) es «ser del límite» y, por tanto, es un ser fronterizo, un habitante del límite. En este sentido, Trías enraíza al ser en la más pura realidad, de la que forma parte necesaria. Todo ser (del límite) está en el cerco de la existencia y es ahí donde se hace posible su *humana conditio*.<sup>7</sup>

Si hubiera que hacer una representación gráfica de los tres cercos, se dibujarían dos circunferencias, una para el cerco del aparecer y otra para el hermético con un espacio de intersección que se correspondería con el cerco fronterizo, que es de capital

---

<sup>5</sup> La “sombra” no se define en términos jungianos, como Trías expresamente dejó dicho. *Vid.*, E. Trías, *El hilo de la verdad*, Galaxia-Gutenberg, Barcelona 2014, p.178.

<sup>6</sup> Pero no es una reflexividad de tipo hegeliano, donde se busque una síntesis de los dos cercos superadora de ambos bajo una especie de Idea absoluta. *Vid.*, *El hilo...*, p. 187.

<sup>7</sup> En este punto sería posible un diálogo entre las posiciones de E. Trías y Julián Marías, especialmente cuando este se pronuncia a favor del hecho radical de la condición real de la persona. *Vid.*, J. Marías, *Persona*, Madrid, Alianza Editorial 1996, pp. 133-142.

importancia y del que me ocupo en el siguiente epígrafe aunque aquí se cite y defina para la mejor comprensión de la globalidad del sistema.<sup>8</sup>

La filosofía del límite se sostiene sobre tres componentes que le son propios: el ser del límite; la razón fronteriza y las formas simbólicas.<sup>9</sup>

El ser del límite hay que entenderlo como un modo propio de interpretar la definición clásica del ser que se encuentra en Parménides (*autó tó ón*) o Aristóteles (*to ón ê ón*). La razón fronteriza es el *logos* que brota de la realidad limítrofe. La razón fronteriza da cuenta de la trama categorial que desde la razón puede explicar mediante el lenguaje, el pensamiento, el *logos*, el ser del límite. Por último, las formas simbólicas actúan como una prolongación de la razón fronteriza en relación a cualquier cosa que en su cualidad de ser limítrofe no se puede determinar a través de recursos racionales o conceptuales. De las siete categorías<sup>10</sup> de las que “habla” la razón fronteriza hablaré en el siguiente epígrafe.

### 3. La razón fronteriza: la reflexión sobre el ser del límite.

El concepto de razón fronteriza, aunque presente, como todos los demás, en toda la obra de Trías, está especialmente desarrollado en el monográfico *La razón fronteriza* (1999). De la trilogía citada en la introducción, este es el libro más estrictamente filosófico, restringido a la teoría del conocimiento, la parte gnoseológica del sistema. Aunque sea de manera algo esquemática, es necesario sumergirse en el concepto de razón fronteriza, con el fin de entender cómo se llega a apelar al concepto de persona y a su cualidad de ser limítrofe.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> E. Trías, *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Destino, Barcelona 2001, pp. 98-115.

<sup>9</sup> E. Trías, *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona 1999, pp. 18-20.

<sup>10</sup> *Ibid*, pp. 21-27.

<sup>11</sup> Por razones de claridad en la explicación de este epígrafe y con el fin de que sea más fácil para el lector seguir el razonamiento por medio de las citas, se ha preferido hacer uso del capítulo referido a este mismo tema que se recoge en E. Trías, *El hilo de la verdad*, cit., pp. 67-121, y que supone un resumen del concepto de razón fronteriza.

Toda la filosofía del límite gira alrededor de un núcleo que Trías denominó “triángulo ontológico”, formado por los tres conceptos clave que acabamos de enunciar: el ser del límite, la razón fronteriza y el suplemento simbólico. Los tres conceptos forman metafóricamente un triángulo, de tal manera que no puede faltar ninguno de los vértices para mantener su forma. Los tres se necesitan.

Decíamos que el ser del límite parte de la definición clásica del ser; la razón fronteriza alude a la trama categorial por medio de la cual el lenguaje y el pensamiento se refieren al ser del límite; las formas simbólicas son una prolongación de la razón fronteriza que se refieren a cualquier cosa (=x) que en su calidad de limítrofes no pueden ser expresadas por medios racionales o conceptuales.<sup>12</sup> A continuación explico cómo se llega a ellos y cuál es el papel de la razón fronteriza en relación a la persona.

El acercamiento a la realidad, a “lo que aparece”, se hace por medio de juicios que se ejercen de modos distintos. Cada uno de estos modos son las categorías que utiliza la razón fronteriza para comprender el mundo y para iniciar un proceso de auto-reflexión crítica. Trías las distribuye en siete y las ordena de una manera progresiva, una detrás de otra, de tal forma que cada una presuponga la anterior. Las categorías son las siguientes:

- 1) La matriz: fundamento matricial, la Naturaleza.
- 2) La existencia: Mundo.
- 3) El sujeto: el límite.
- 4) El lógos.
- 5) La razón crítica.
- 6) El suplemento simbólico: lo místico.
- 7) El ser del límite.

Para entender mejor cada una de ellas, conviene agruparlas en tres grupos de dos y considerar la última como la integrante de todas las anteriores.

---

<sup>12</sup> Las formas simbólicas son objeto de estudio en *La edad del espíritu*. Entrar en el suplemento simbólico supone sobrepasar los objetivos de este trabajo, por lo que remito al lector interesado a este libro.



La primera categoría es la materia, la Naturaleza, lo que representa el origen y lo matricial. A esta categoría no se puede acceder si no es por medio de procedimientos indirectos (o simbólicos, según la terminología de Kant, tal y como apunta Trías<sup>13</sup>) porque no es evidente, solo cuando se experimenta la segunda, la existencia, que sí es evidente, se puede deducir la primera.

La existencia, que es la segunda categoría, se da en el mundo, entendido este como una instancia distinta de la matriz de la que surge. El mundo tiene de peculiar que hace visible el límite, el límite del mundo, que es donde la existencia puede ser probada. Eso que se da no es el mero ser o existir sino que es el ser “incardinado en el límite”.<sup>14</sup>

Ese ser del límite que se da en el mundo es el sujeto, que es lo que atiende la tercera categoría, que es la primera de las siete que explica el proceso de personificación del habitante de la frontera. La segunda categoría mantiene la indiferenciación entre sujeto y objeto, pero en la tercera categoría se confrontan la existencia y el límite, o sea, la existencia se mantiene en suspenso ante su relación con la nada o con su negación. Es la posibilidad de la negación de la existencia la que la transforma, la eleva a un estatus distinto, limítrofe, junto con la inteligencia, y esta es la que tiene acceso al *logos* y a la expresión de sentido (y significado del mundo). En la experiencia del límite del ser como tal, el ser que vive en el mundo se transforma en sujeto fronterizo. Consecuentemente, es libre de determinarse en el límite, y lo hace por medio de la invitación cursada por la proposición ética (que se comenta más en detalle en el siguiente epígrafe), pero que hace oír su voz ante el sujeto en el mundo. El límite tiene entonces este carácter onto-lógico, en virtud del cual el saberse en él suscita una palabra que inviste al sujeto como persona: “el límite se da como don al existente investido de la condición de sujeto, capacitado para el uso de la inteligencia y de su expresión en la enunciación (verbal, escrita); capacitado así mismo para el uso (responsable/ irresponsable) de esa Libertad que en esa prueba se le da”.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> E. Trías, *El hilo de la verdad*, cit., p. 74

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 77.

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 78.

Como decía arriba, las categorías van agrupadas de dos en dos y como a la matriz le sigue el mundo, al sujeto le sigue el *logos*. En la cuarta categoría se explica que la voz (de la proposición ética) que surge en el cerco fronterizo y que da sentido (y *logos*) al límite, lo transforma en algo más que un ámbito de exposición del existir (una forma, además, de existir exiliado de la matriz, que se conoce en la primera categoría). Esta cuarta categoría explica el mundo como realidad con significado y sentido. A pesar de esto, el sujeto fronterizo se sabe vulnerable ante su condición insignificante. El ser del límite, por ser fronterizo, entre la existencia y la nada, sabe que solo el mundo le dota de sentido y que vive siempre con esa fragilidad siempre presente. Advierte Trías que no es el *logos* el que se encuentra con el límite, sino que es el límite el que hace posible la inteligencia o *logos*. En la aceptación del límite y al verse sometido a la prueba de enfrentarse a su propia libertad (la respuesta a la proposición ética), “el sujeto se alza a la comprensión; a la inteligencia y la palabra”.<sup>16</sup>

A estas cuatro categorías que acabamos de ver Trías las clasifica como espontáneas, mientras que a las tres restantes las denomina reflexivas. Las cuatro primeras que aparecen surgen de manera espontánea, al sujeto se le dan, pero las otras tres tienen naturaleza reflexiva porque para obtener las claves de su significación hay que hacer un ejercicio previo de reflexión.

La quinta, sexta y séptima categorías son las que conforman al triángulo ontológico con el que abría esta exposición. La quinta categoría apela a la auto-reflexión crítica, que es lo propio de la filosofía, entendida como razón fronteriza, es decir, una inteligencia reflexiva que analiza sus propios procesos y especialmente los mecanismos que hacen posible reconocer las cuatro categorías anteriores. La razón fronteriza permite iniciar una hermenéutica de aquellos conceptos que dotan al *logos* del aparato crítico suficiente como para que reconozca su sometimiento al límite. Es esta razón fronteriza, elevada a gnoseología, la que también comprende, o bien por experiencia en la existencia, o bien por conocimiento indirecto o metonímico, la existencia del límite y su influencia en el mundo. La razón fronteriza es la que hace visible al límite a la inteligencia.

---

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 80.

La sexta categoría, sin embargo, tiene otro objeto. Cuando al *logos* se le lleva al extremo (“espoleado por el límite”, diría Trías), es consciente del “tránsito del mundo hacia lo arcano”<sup>17</sup>. Aquí se le urge a reconocer que hay un punto final en el existir, en el significado del mundo, en su sentido, que es totalmente terminal. A esto le llama Trías la “prueba mística”. De ella surge la última de las piezas: el suplemento simbólico, es decir el instrumento por el cual se lleva al *logos* al extremo de su racionalidad para tratar de aquello que no está en la existencia.

La diferencia entre la quinta y la sexta es que el símbolo produce una revelación en el cerco del aparecer, en la existencia o mundo, de algo que está vedado, escondido o encerrado en el cerco hermético. Por el contrario, en la razón fronteriza se produce una interrogación acerca de lo que es legítimo preguntarse acerca del cerco hermético.

La séptima categoría, la que engloba a todas las demás, designa al ser en tanto que ser, es la que define al ser como ser del límite, aunando todas las anteriores categorías. De hecho, el ser del límite se comprende como intersección de la razón fronteriza y la revelación simbólica.

El descubrimiento por parte del habitante del límite de su condición le ayuda a encarnar en sí, como persona, lo que la inteligencia le da a conocer. En palabras de Trías: “el hombre no es individuo ni sujeto sino persona. Personaliza y personifica, como posibilidad, ese descubrimiento de la verdad del ser del límite. Puede encarnar o materializar ese ajuste (entre su propia inteligencia limítrofe y su realidad existencial) a través de su conocimiento”.<sup>18</sup> También lo hará a través de la ética, a través de su producción estética, o a través de las prácticas de “religación” con el misterio que se dan en los mapas espirituales. Sin embargo, a diferencia de la filosofía moderna desde el cartesianismo, en la filosofía del límite el centro de la persona que se suele llamar identidad, sujeto o ego, no constituye el fundamento de toda filosofía. La persona en ningún momento está elevada a la condición de razón absoluta, aunque el sistema en que se integra, la filosofía del límite, sí pueda considerarse un humanismo.

---

<sup>17</sup> *Ibid*, p.81.

<sup>18</sup> E.Trías, *La razón fronteriza*, cit., p. 404.

#### 4. La proposición ética.

Decía antes que la razón fronteriza hace a la persona consciente de su lugar en el mundo y que desde el origen se le da, se le ofrece la posibilidad de regirse por un principio ético. Este imperativo ético enunciado por Trías, que se puede encontrar en prácticamente cualquiera de las obras en las que explica su propuesta filosófica, dice así: “obra de tal manera que la máxima que determina tu conducta, y tu acción, se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera”.<sup>19</sup> La posible relectura de este imperativo la ofrece también Trías: “sé fronterizo; acierta a comportarte como lo que eres, límite y frontera”.<sup>20</sup> E incluso las resonancias clásicas con las que Eugenio Trías construye su propuesta ofrecen una versión que conecta directamente con varias de las tradiciones sapienciales tanto de occidente como de oriente: la fusión entre el “llega a ser lo que eres”, de Píndaro, y los adagios délficos “nada sin medida” y “conócete a ti mismo”.<sup>21</sup> Esto es lo que en ocasiones lleva a Trías a denominar como “imperativo pindárico” a su proposición ética.

Cualesquiera que sean las definiciones o relecturas que se den de la proposición, lo cierto es que su origen (como voz) lo sitúa Trías en el cerco hermético, hecho que condiciona que al hombre le venga impuesta. Al humano le viene dado el hecho de ser de su condición (la *humana conditio*) y se sabe y reconoce, por medio de la razón fronteriza, como ser limítrofe entre la condición animal y la divina, o sea, entre el carácter puramente naturalista (matricial) y la condición (que Trías considera excesiva y no propiamente humana) de desear ser dioses. Por eso en el hecho de “ser lo que somos” se encuentra la acción ética, aquella que conscientemente sitúa a la persona en su condición humana equidistante de la condición animal y la divina.

---

<sup>19</sup> E. Trías, *Ética y condición humana*, cit., p. 47.

<sup>20</sup> *Ibid*, p. 49.

<sup>21</sup> *Ibid*, p. 41.

Como recompensa del comportamiento ético, el ser limítrofe alcanza la «buena vida», llega a ser lo que verdaderamente es, fin que nace de una reinterpretación de la *eudaimonia* clásica pero que, al contrario de esta y de sus variaciones contemporáneas neoescolásticas o neoaristotélicas, no se fundamenta ni en el análisis previo de la praxis cuyo fin sea el acto virtuoso, ni acepta el apriorismo universalista del pragmatismo contemporáneo.<sup>22</sup>

La proposición ética es imperativa porque el habitante del límite no se puede sustraer a su condición, pero sin embargo puede no responder o, mejor dicho, puede responder a la propuesta en términos no coherentes con el imperativo. Su condición limítrofe es precisamente el origen de la libertad total del hombre. El hombre, habitante de la frontera, es libre de responder acorde con el imperativo o retrotraerse sobre el carácter matricial del cerco del aparecer, lo puramente *physis*, y renunciar así a alzarse al cerco fronterizo, donde a través de lo estético y lo simbólico está en contacto con el arcano. Al revés, por exceso, el hombre puede escoger inclinarse hacia lo hermético, hacia lo infinitamente pasado, hacia el espacio de los infinitamente muertos, y hacer de esa herencia una especie de Razón Absoluta que dirija su praxis, cayendo así en el engaño de creerse un ser divinizado. Cualquiera de las dos actitudes le ofrecerían un espejismo de estar fuera del cerco fronterizo, su lugar natural; le harían inhumano.<sup>23</sup>

El inicio de la existencia en el cerco del aparecer y la proposición ética traen como consecuencia dos efectos importantes. Uno es la condición exílica y el otro es el difícil equilibrio de mantenerse siempre como habitante de la frontera. El ser humano se desliga del original cerco físico, matricial, llamémosle de la Naturaleza como *physis*, y vive esa separación como un exilio. Es el equivalente a la niñez, un estado de pre-consciencia del hecho lingüístico. Una vez que se alza por medio de la razón, conoce su origen pero no

---

<sup>22</sup> A estos efectos, Trías cita a McIntyre y a Rawls como representantes de ambos extremos respectivamente, Vid., E. Trías, *Ética y condición humana*, cit., p.40-45.

<sup>23</sup> Trías reitera en sus libros que su reflexión ética no es una guía moral ni pretende serlo, sino solo el enunciado de una proposición ética imperativa y de carácter universal. Por tanto no hay muchos ejemplos que ilustren estos planteamientos; el repliegue matricial podría ser cualquier exceso identitario, tribal o de identificación excesiva con la naturaleza animal del hombre; una inclinación a lo hermético sería la idolatría de dotar a un caudillo humano de las características de un dios o de un guía supremo con capacidad sobre la vida o la muerte.

puede volver a él, por su propia condición fronteriza. En ese proceso de crecimiento es cuando el ser fronterizo puede utilizar la libertad en su contra. En esto coincide, por ejemplo, con María Zambrano, quien también reconoce que en los procesos de despertar al existir (y no solo), la libertad se puede “usar como coraza” para centrarse en el mero existir, sin ir más allá.<sup>24</sup>

La libertad es inseparable de la acción humana y de su fin, pero no exactamente en los mismos términos en que en ocasiones se ha definido desde el personalismo filosófico. El destino del ser humano viene propuesto por el imperativo mismo y se concentra en la condición fronteriza. Sin embargo, coincide con el enfoque personalista en que huye de todo fatalismo o determinismo. La libertad, para Trías, nace de la responsabilidad ante la necesidad de dar respuesta al imperativo sobre el propio modo de ser del hombre. Es por tanto, en este sentido, más un “yo respondo” que un “yo quiero”.<sup>25</sup> La elección subsecuente sería consecuencia de la voluntad de responder y del reconocimiento de la «culpa», entendida como la deuda debida a la necesidad de responder. Este es un concepto que recoge Trías de la tradición moral y filosófica y que transforma en positivo, en cierto modo recordando a Heidegger, pero sin que sea la culpa el fundamento de una nada ni de la libertad del ser para la muerte heideggeriano. Si la proposición ética es el equivalente a la conciencia moral o voz de la conciencia, la culpa o deuda es la necesaria respuesta a dicha proposición.<sup>26</sup>

El carácter categórico del imperativo impide la relativización de este por parte de intereses ajenos a él mismo o sujetos a condicionamientos que no sean universales. La universalidad viene condicionada por su ligazón con el ser del límite, con la condición humana. Además tiene carácter formal, no se trata de dar una respuesta material, con lo que irremediamente tiene como contrapartida una respuesta libre. A pesar de que al ser humano se le presente la proposición de manera categórica, la naturaleza formal de esta proposición abre la posibilidad de obtener una respuesta que es siempre libre.

---

<sup>24</sup> M. Zambrano, *Claros del bosque*, Madrid, Ediciones Cátedra 2011, pp. 132-134.

<sup>25</sup> J. M. Burgos, *Antropología: una guía para la existencia*, Madrid, Ediciones Palabra 2008, pp. 166-168.

<sup>26</sup> E. Trías, *La razón fronteriza*, cit., pp. 73-74.

Pero el interlocutor de la proposición formal siempre tiene que ser un sujeto “singular y personalizado”, “una subjetividad radicalmente singular”.<sup>27</sup> Sin embargo, aunque la respuesta dependa de esta subjetividad, eso no significa que el imperativo sea subjetivo y menos aún relativo. Trías se mantiene firme en la defensa de una ética no relativista, que supere los planteamientos postmodernos o de cualquier otra índole que defiendan la no existencia de imperativos éticos.

El límite negativo de la libertad humana lo pone la propia condición fronteriza, es decir, la persona no puede ir más allá de su límite, convertirse en otra persona, dominar a otra persona o instrumentalizarla.

Trías contempla la convivencia humana, la comunidad, construida a partir de un ética contractualista, en sintonía con Rawls<sup>28</sup> (aquí sí) en cuyo fundamento remoto encontramos a Kant. El contrato que nacería de una ética limítrofe pasaría inexorablemente por aceptar dos acuerdos: primero, el de no entrar a determinar quién o qué compone el cerco hermético, lo que está más allá del límite y, por lo tanto, no permitir que nadie se arrogue ese *topos*; segundo, superar, dejar atrás, (“bajo tierra”, llega a decir Trías) el origen matricial del ser limítrofe, el estado de naturaleza, en una inacabable búsqueda de identidad. Estos principios, que son los que inspira la razón fronteriza condicionarían también la organización cívico-política.

Es importante observar dos fenómenos, a partir de lo dicho, que no pueden ser obviados. El primero de ellos es que en la filosofía del límite está presente el concepto de «comunidad», como elemento plural del ser del límite, la persona. Al igual que sucede en el personalismo comunitario, «persona» y «comunidad» no son antagonistas, sino expresiones, singular y plural, de la misma realidad. Lo que anularía a la persona, al ser limítrofe en su calidad de tal, sería el colectivismo, sobre todo porque este, cualquiera que sea su naturaleza apelaría a una Razón Absoluta (por ejemplo, la lucha de clases) para imponer sus fines, y esa Razón estaría siempre fuera del cerco fronterizo, que es el

---

<sup>27</sup> E. Trías, *Ética y condición humana*, cit., pp. 57-58.

<sup>28</sup> E. Trías, *La razón fronteriza*, cit., pp. 74-75. Véase especialmente la nota al pie en la que Trías cita expresamente a Rawls.

espacio natural del ser limítrofe, bien reivindicando una vuelta a lo matricial o apelando a un imposible conocimiento del cerco hermético.

En segundo lugar, la naturaleza del pacto cívico impone que no haya recetas *apriori* para la convivencia ética. La ética triasiana es anti-relativista, en tanto que sí propone la existencia de una proposición ética, pero esta ética, que nace fruto de la traslación a la *praxis* de la reflexión ontológica y gnoseológica, no puede determinar cómo se ha de vivir en el cerco del aparecer porque de lo contrario se alzaría a sí misma como razón también absoluta, desplazándose al cerco hermético y perdiendo su condición fronteriza. Por tanto, el imperativo pindárico condiciona la *praxis*, pero no determina cuál ha de ser en cada momento la respuesta de cada sujeto a cada situación. El sujeto fronterizo debe dar respuesta por sí mismo a todas estas situaciones, con los límites que su propia naturaleza le impide traspasar, bien solo o bien pactando con la comunidad.

##### 5. Los sujetos del imperativo ético: la personalización.

Parafraseando a María Zambrano podemos decir que el lenguaje poético a veces llega donde no alcanza la terminología filosófica. Eso mismo ocurre con el uso del término persona en la filosofía del límite. Eugenio Trías insiste en que el sentido originario y etimológico como “máscara” se adecua al cien por ciento a la explicación que él propone para la aceptación de la proposición ética por parte del ser humano.

Decía con anterioridad que la proposición ética es ante todo un imperativo (categórico), expresado formalmente, razón por la cual es susceptible de demandar una respuesta. Por consiguiente, como sucede en cualquier acto lingüístico, una proposición debe tener su sujeto. En la indagación de Trías, esto significa buscar quién se puede atribuir la categoría de sujeto de la proposición imperativa introducida por “obra de tal manera que”.

Haciendo uso de la máscara teatral, sabemos que a través de ella se transmite una voz, que no sale de ella, de la máscara, sino que es anterior a ella pero se manifiesta por ella. Esa voz llega al mundo a través de la máscara, de la persona. Es la persona y



no la voz la que actúa sobre el escenario. Ambas son una desde fuera, pero se necesitan para que la persona cumpla con su ser y la voz, a su vez, a fin de completarse, necesita “personalizarse” para poder revelarse en el mundo. Aunque Trías no lo explique exactamente con estas palabras, lo cierto es que logra que el término persona esté dotado de una conexión metafísica y lógica entre su origen etimológico y su uso metafísico. Decir que el ser humano es una persona es, en términos triasianos, la revelación de un esquema metafísico que pone de manifiesto la existencia de un misterio originario que da vida al ser limítrofe y le invita a ser lo que es haciendo de su cerco su mundo. Esa relación entre el origen y el ser limítrofe es inextricable, pero cabe distinguir diferentes instancias que se hacen deudoras o acreedoras de la proposición ética, partiendo de un principio de intersubjetividad. Hay que advertir, eso sí, que el sujeto es siempre uno y lo mismo.

En primer lugar, Trías encuentra una instancia, que denomina sujeto 1, que es la inspiradora de la proposición. El origen de esta proposición se pierde en lo desconocido. Precisamente su arraigo metafísico lo hace tener como origen y sede el *topos* hermético. En este se acumula el misterio de lo humano, lo que hace existir al ser del límite con la carga de su propia identidad como ser limítrofe, como una especie de Superyó pero sin la carga psicológica de este. Esta instancia se confunde en el lenguaje mítico con un dios creador, la voz del Padre. Pero lejos de representar un ente distinto, el sujeto 1 forma parte de la estructura compleja de la subjetividad fronteriza.

A la instancia que recibe la voz la denomina Trías sujeto 2. Es el sujeto que se hace deudor de la proposición, el sujeto que reside en el cerco fronterizo que, como se vio en el apartado anterior, es el lugar del logos, de la inteligencia fronteriza. Recibe la proposición y la entiende. El sujeto 2 es el gozne entre el sujeto 1 el sujeto 3.

Trías llama sujeto 3 a la instancia cuyo lugar es el cerco del aparecer, el mundo. El sujeto 3 es el agente de la respuesta libre, el que a través de la acción, *praxis*, pone de manifiesto la respuesta, bien en armonía o en contradicción con la proposición.

Como decía arriba, el sujeto es uno, en él se dan tanto la proposición como la respuesta, pero la razón fronteriza proyecta este desdoblamiento disimétrico, que es

interno e inmanente. La disimetría viene dada por los sujetos 1 y 3, que son los dos extremos, el proveniente del cerco hermético y el proveniente del cerco del aparecer, el misterio de lo desconocido y la *physis*, respectivamente.

El sujeto 2 es, usando un término muy usado por Trías, el hiato entre ambos extremos. Al estar situado en el cerco fronterizo, alza hacia él al ser del cerco del aparecer y lo convierte en un ser del límite, mientras se mantiene alerta ante la posibilidad de que el cerco hermético invada el cerco del mundo. En otras palabras, la razón fronteriza es la que hace de intermediaria entre la naturaleza física, matricial, del hombre, y su anhelo de conocer lo místico, el arcano, lo que se esconde tras el símbolo, pero que es inalcanzable.

Por tanto, el sujeto fronterizo, el que responde éticamente, ejerce su libertad. La libertad es el ejercicio de la respuesta al ser del límite “que hace don de sí a través del acontecer que promueve, y que se varía o recrea en función de la hegemonía de tal o cual categoría”<sup>29</sup>, de las que componen y explican la razón fronteriza. Para entender correctamente esta cita, hay que tener en cuenta que la vida, el proceso de existir, para Trías, es variación o re-creación, al modo en que se expresa la teoría musical con el término “variación”, o sea, es un mismo tema central pero tocado de diferente forma repetidas veces.

La teoría del conocimiento<sup>30</sup> que surge de esta razón fronteriza es a la que se apela como base de la libertad real de la persona. Esa libertad de respuesta difumina los conceptos clásicos de bien y de mal, puesto que semejante dilema solo equivaldría al tipo de respuesta ante el imperativo fronterizo. La libertad en este sentido no puede ser auto-determinación<sup>31</sup> ni un acto de auto-poseerse, sino de ejercicio de la capacidad de afrontar el desafío de mantenerse como ser del límite.

---

<sup>29</sup> E. Trías, *La razón fronteriza*, cit., p. 354.

<sup>30</sup> Es el tema del libro *La razón fronteriza* y sería demasiado prolijo intentar resumirlo aquí, toda vez que algunas pinceladas se han adelantado en el epígrafe sobre la razón fronteriza.

<sup>31</sup> E. Trías, *La razón fronteriza*, cit., pp. 355-356.

Este proceso por el cual el sujeto accede a la condición fronteriza en plena libertad es el de personalización. La adopción de la condición fronteriza es la realización personal.

Por tanto, el ser del límite es singular, es sujeto del imperativo ético, pero es persona. En esto coincide con la visión crítica de algunas tradiciones orientales<sup>32</sup> sobre el concepto de persona en Occidente. En ellas se tiende a enfatizar el riesgo de que la reivindicación de la persona se quede en una mera auto-reflexión o en un auto-apego, una variante del humanismo individualista. Sin embargo, la persona va más allá del individuo, aunque en Trías la razón no estribe, como en Heidegger, en considerar la persona como “signo del ser”.<sup>33</sup> Para Eugenio Trías la persona es el ser, ser del límite. Si para Heidegger el llegar a ser sí mismos era algo patético, un camino inútil, para Trías el descubrimiento del sí mismo es la respuesta al imperativo ético y categórico.

## 6. Conclusión.

El ser es un ser del límite y aunque una completa caracterización de este y una explicación en profundidad de la ontología triasiana sobrepasarían los objetivos de este trabajo, creo haber expuesto lo esencial de la relación del ser con las instancias más relevantes de la filosofía del límite, de manera que quede explicada, aunque someramente, la relación entre la metafísica del ser, su conexión con la ética y la importancia de la inserción de la persona en ese entramado conceptual.

Como se ha visto, Eugenio Trías no tenía intención en ningún momento de crear un marco categorial que encerrara soluciones universales a problemas particulares, de tal forma que la persona se viera obligada a referir su comportamiento a un sistema filosófico ensalzado como razón absoluta al modo de una especie de sermón moral laico. Al contrario, su concepción del proceso de personalización se basa precisamente en insistir en el carácter esencial y radical de la libertad de la persona, del sujeto fronterizo. La

---

<sup>32</sup> M. Cavallé, *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Barcelona, Kairós 2008, pp. 432-439.

<sup>33</sup> M. Cavallé, *La sabiduría de la no-dualidad*, cit., p. 434.

razón fronteriza reconoce al sujeto como ser del límite y ayuda a este a vivir consciente de tal condición; más allá de ese límite negativo, la persona es libre de pactar las conductas y valores que más se ajusten a la realidad de su condición. En consecuencia, habrá actos que siempre contravendrán la ética humana, en tanto que despersonalizan o arrastran tras sí la condición limítrofe de la persona. Es por esto por lo que tal concepción de la persona no conlleva una ética relativista.

Frente a un humanismo individualista, en el que el sujeto se asimila a la mónada, a la individualidad, y frente al humanismo colectivista, donde ese mismo individuo se disuelve, la persona como ser fronterizo se erige en creador de lazos comunitarios, interdependientes, en donde reconoce su *humana conditio*, su condición fronteriza común.

El interés de la filosofía del límite reside en que el concepto de persona está plenamente integrado en ella y al mismo tiempo éste se hace posible en virtud de la reflexión y argumentación metafísica, olvidada y arrinconada por el pensamiento contemporáneo. Si bien la filosofía del límite no es una filosofía personalista sí ha quedado claro que puede abrir un diálogo con esta a la hora de fijar los parámetros de una antropología y una fenomenología del sujeto limítrofe.

## Hermenéutica del exilio y su pervivencia en la ética de Eugenio Trías

## Hermeneutics of Exile and its Permanence in the Ethics of Eugenio Trías

Artículo publicado en Revista de Hispanismo Filosófico, Nº 25, año 2020, pp. 163-176.

**Resumen:** Tras la experiencia del siglo XX y su interpretación desde la razón vital, el concepto de exilio ha sufrido una evolución semántica y axiológica hasta transformarse en un filosofema, especialmente a partir de convertirse en objeto de estudio de filósofos como José Gaos o María Zambrano. La filosofía contemporánea, ejemplificada aquí por la ética de Eugenio Trías, asegura la pervivencia del concepto de exilio en el acervo filosófico español y abre nuevas vías para su interpretación al elevarse a categoría metafísica y antropológica, sin renunciar a la herencia de los pensadores exiliados.

**Palabras clave:** Circunstancia, ética, exilio, filosofía del límite, tragedia,

**Abstract:** After the experience of the 20th century and its interpretation from the vital reason, the semantic and axiological content of the concept of exile has evolved into becoming a philosopheme, especially after being studied by philosophers like José Gaos and María Zambrano. Contemporary philosophy, here exemplified by the Ethics of Eugenio Trías, guarantees the permanence of the concept of exile in the Spanish philosophical tradition and opens new ways of interpretation once it is considered as a metaphysical and anthropological category, without waiving the inheritance of the exiled thinkers.

**Keywords:** Circumstance, Ethics, Exile, Philosophy of the Limit, Tragedy,

## 1. Introducción

Las convulsiones históricas que se han vivido en España a través de los siglos y, especialmente, en los últimos doscientos años, en los que las etapas de progreso, a veces revolucionario, se han alternado con fases de regresión social, han tenido como consecuencia cultural más notable, sin entrar a juzgar otras, la de expulsar mediante el exilio o el destierro a una parte relevante de la élite intelectual, en ocasiones de manera definitiva y en otras provocando un tardío retorno<sup>34</sup>. A la hora de estudiar la cultura

---

<sup>34</sup> ABELLÁN, J.L., *El exilio como constante y como categoría*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

española del siglo XX, resulta inevitable mencionar el impacto que tuvo en ella el exilio de un alto número de intelectuales que huyeron de la península al finalizar la guerra civil. Aunque en el siglo anterior había habido exilios entre miembros de la élite cultural, sobre todo en las filas liberales y progresistas, el exilio del siglo XX ha dejado una marca indeleble tanto fuera como dentro de las fronteras españolas.

La diferencia entre los exilios anteriores y el del siglo XX fue que el propio hecho del exilio se convirtió en una experiencia elevada a categoría de condición vital de la persona. En otras palabras, el exilio llegó a ser objeto de estudio de algunos de los filósofos e intelectuales que lo sufrieron y que lo observaron como un fenómeno que obligaba a la aceptación del hecho biográfico y a la sublimación de sus consecuencias históricas, al mismo tiempo que se identificaba como una opción de vida. En esta línea se encuentran, como se verá, José Gaos y María Zambrano, quienes tienen en común la aceptación de la condición exílica personal, aunque esta les llevara a conclusiones diferentes.

José Gaos descubre en la República mejicana la realización de sus aspiraciones políticas y se integra plenamente en la sociedad que lo acoge, lo que le lleva a verse a sí mismo afectado no por las connotaciones negativas del exilio, sino por las positivas de una nueva situación que describió con un término acuñado por él, *transtierro*, que numerosos intelectuales exiliados y no pocos críticos e historiadores después de él utilizarían como sinónimo de exilio.

Zambrano, por su parte, convierte su exilio en una oportunidad para reinventarse como pensadora, reconsiderar la realidad histórica y, al mismo tiempo, para desarrollar una filosofía que eleva el exilio a categoría interpretativa de la condición humana.

Sin embargo, esa voluntad de aceptar el exilio, de definir su carácter trágico y de abrazarlo como destino, transparenta la influencia del circunstancialismo de la razón vital orteguiana, sin cuyas claves sería imposible interpretar los posicionamientos de partida de Gaos y Zambrano.

Eugenio Trías, como es sabido, no forma parte de la extensa nómina de intelectuales del exilio y, sin embargo, su propuesta ética está fundamentada en buena parte en el carácter exílico de la existencia humana. El análisis de los principios éticos que forman

parte de la propuesta de la filosofía del límite triasiana pone de manifiesto dos realidades: primera, que Trías hereda un concepto de exilio elevado ya a categoría metafísica; segunda, que la integración del exilio en una filosofía sobre la condición humana conlleva repensar los otros dos elementos que confluyen en él, la tragedia y el destino.

Este estudio, en primer lugar, se propone caracterizar el concepto de exilio y sus consecuencias en función de las reflexiones de algunos intelectuales que lo sufrieron, especialmente Gaos y Zambrano. Posteriormente, mediante la referencia a la ética triasiana, se comprobará si el modo en que se maneja el concepto de exilio como categoría contemporánea resiste la comparación con el concepto de exilio manejado en las circunstancias históricas de mediados del siglo veinte y si esta comparación remite a los mismos parámetros, tragedia y destino, que hicieron posible la superación en el plano intelectual de la experiencia real y biográfica del exilio.

## 2. Evolución y caracterización del concepto de exilio en el pensamiento español contemporáneo

Prácticamente cualquier historia cultural reciente, las biografías y memorias de algunos de los exiliados, o las crónicas hechas a posteriori, aportan largas listas con nombres de escritores, profesores, editores y otros representantes de la cultura que vivieron (y muchos murieron) en el exilio a partir del golpe de Estado de 1936, la guerra y la dictadura a partir de 1939<sup>35</sup>.

Sin duda, el impacto sobre una sociedad civil que se ve despojada de su élite cultural precisamente en un momento de especial florecimiento no ha sido, ni puede ser, menor. El hecho de que en muchos casos los exiliados no pudieran o no quisieran volver hasta la restauración democrática motivó un largo periodo de reflexión que aportó una nueva visión de su separación forzosa.

Para los exiliados, sin embargo, la herida cicatrizó de forma desigual; pero de la revisión de la literatura producida por ellos se pueden obtener algunos factores comunes que ayudan a redefinir el concepto y situarlo en la órbita de la reflexión ética. Ya que un estudio en profundidad de todas las impresiones y testimonios del exilio está fuera de los

---

<sup>35</sup> ABELLÁN, J. L., *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, México, FCE, 1998.



objetivos de este trabajo, a continuación se citan, a modo ilustrativo y no exhaustivo, algunas de las opciones que más claramente dejan entrever las coincidencias en el posicionamiento ético de buena parte de los intelectuales exiliados a partir de experiencias muy diferentes entre sí.

Según el historiador Nicolás Sánchez-Albornoz<sup>36</sup>, la condición de exiliado ofrece una dimensión subjetiva. Es el propio exiliado el que asume una posición ante su situación, aunque esta le sitúa ante la dura alternativa de elegir entre la vida libre en una sociedad ajena y la prisión o la muerte en la propia. Por tanto, esta subjetividad surge del hecho de enfrentarse a un dilema entre vida y muerte. Consecuentemente, se fundamenta por un lado en la libertad personal (como acto de la voluntad) y en la reafirmación del deseo de vivir frente al más que probable destino de prisión o muerte, o ambos<sup>37</sup>.

Esta subjetividad, aunque con algunos matices, la reinterpreta Jorge Semprún<sup>38</sup> como «moral de resistencia», al ligar el compromiso ético (que implica lucha por la justicia y la libertad) con el deseo de vivir, aunque haya que hacerlo lejos de la sociedad que le es propia. Para Francisco Ayala<sup>39</sup>, el proceso de vuelta del exilio, para ser posible, debía asegurar al menos la integridad física, toda vez que se veía perdida la integridad moral, que sería arduo recuperar. En algunos de sus relatos, Ayala dejó plasmada esta contradicción de sentimientos, una mezcla de miedo y encuentro con una realidad que ya no es la misma que se había dejado atrás, por ejemplo, tal y como la vive el narrador de “El regreso”<sup>40</sup>. La solución al conflicto ético de Ayala pasó también por una reafirmación

---

<sup>36</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, N., *Cárceles y exilios*, Barcelona, Anagrama, 2012, p. 297.

<sup>37</sup> *Ib.*, pp 312-313.

<sup>38</sup> SEMPRÚN, J., *Vivir es resistir*, Barcelona, Tusquets Editores, 2014, pp. 96-97.

<sup>39</sup> AYALA, F., *Recuerdos y olvidos*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, pp. 456-460.

<sup>40</sup> AYALA, F., *La cabeza del cordero*, Madrid, Cátedra, 2010, pp. 135-184. En este relato, un exiliado gallego en Buenos Aires decide volver a Santiago, a vivir con su tía, pasados unos cuantos años. Allí se entera de los pormenores de la represión y las denuncias que se cernían sobre él durante la guerra. Su estancia, lejos de convertirse en un regreso feliz, se convierte en una amenaza por el miedo a ser capturado. Al final, tras descubrir la verdad sobre sus perseguidores, decide volverse a Argentina, un lugar que él sentía como más propio que aquel Santiago que se había convertido en un lugar ajeno.

de la voluntad de vivir la vida en un sentido pleno y no “entre paréntesis” por el hecho de estar fuera de España<sup>41</sup>.

De acuerdo con Ayala<sup>42</sup> y también con Abellán<sup>43</sup>, el exilio, dado el peso específico de los nombres que lo constituían, con el tiempo fue adoptando un carácter diferente a ojos tanto de los que vivían en la península como los de fuera. Ayala señala que hubo dos publicaciones que ayudaron a marcar un punto de inflexión en la historia de la cultura española en la línea que se acaba de comentar: uno, el ensayo de J. L. López Aranguren “La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración”, de 1949; el otro, el estudio de J. R. Marra-López “Narrativa española fuera de España. 1939-1961”, de 1963<sup>44</sup>. Estos trabajos ayudaron a prestigiar a los intelectuales que proseguían con su labor creativa más allá de las fronteras peninsulares y, por tanto, a modificar el concepto de exilio, al que progresivamente se asimilaba con los principios de creatividad, evolución y, sobre todo, resistencia o disidencia intelectual. De aquí que la crítica literaria contemporánea acepte hablar de “exilio interior” para referirse a la condición en que vivían aquellos escritores e intelectuales que permanecían voluntariamente en España viviendo al margen o casi al margen de los circuitos oficiales, pero de los que podría decirse que compartían las mismas inquietudes de los que residían fuera. Esta actitud queda bien resumida en las palabras del escritor Pérez Minik<sup>45</sup>: “[...] este exilio que yo he vivido en mi propio país, porque yo no soy amigo de los exilios en el extranjero”.

Esta deriva semántica, o sea, pasar de ser un concepto totalmente negativo (“exilio” como equivalente de “destierro”, es decir, estar despojado de la posibilidad de vivir en su tierra) a poseer también connotaciones positivas como la reafirmación de la voluntad de vivir, el compromiso ético y la (voluntad de) resistencia (en su doble acepción de oposición política y durabilidad frente a la adversidad), tiene su mayor expresión filosófica

---

<sup>41</sup> DELGADO, F., *Mirador de Velintonia. De un exilio a otro (1970-1982)*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2017, p. 109.

<sup>42</sup> AYALA, F., *Recuerdos y olvidos*, o. c., pp. 457.

<sup>43</sup> ABELLÁN, J.L., *El exilio como constante y como categoría*, o.c., pp. 109-124.

<sup>44</sup> Nótese en ambos casos los eufemismos que, por la censura, evitan la palabra “exilio”.

<sup>45</sup> DELGADO, F., *Mirador de Velintonia. De un exilio a otro (1970-1982)*, o.c., pp. 162.

en las propuestas de José Gaos y de María Zambrano, aunque con derivadas distintas, como se ve a continuación.

José Gaos se exilió en México, donde se estableció desde 1939. Su acomodo a la comunidad académica mexicana le permitió proseguir su enseñanza y su obra filosófica, como ha dejado constancia en sus "Confesiones profesionales"<sup>46</sup>. Según González di Pierro <sup>47</sup>, Gaos, a la hora de aceptar su situación, hizo gala de un circunstancialismo puramente orteguiano que encarnó más allá de los planteamientos meramente teóricos que cultivó en la investigación filosófica en la universidad mexicana. Gaos<sup>48</sup> vio en este hecho "ante todo una consecuencia rigurosamente lógica de lo recibido de las filosofías en el sentido de las cuales hemos obrado. Singularmente, una filosofía de la cual es filosofema fundamental el de que la filosofía debe ser de la circunstancia". Si el yo es el yo y las circunstancias, cuando estas cambian o desaparecen, cambia la acción del yo con respecto a ellas. Como afirma Carpintero<sup>49</sup>, "la acción coloca las cosas en determinada relación conmigo y me fuerza a darles sentido, a extraer su «logos»". De esta forma es cómo la vida se convierte en razón, en un instrumento para la interpretación de la circunstancia, es decir, en razón vital. El yo asume la circunstancia y le da sentido transformándola. El vitalismo orteguiano impele a adaptar el mundo al proyecto vital y no al revés. Esto tiene dos consecuencias: por una parte, Ortega rechaza una posible acusación de pragmatismo, que aconsejaría amoldarse a las circunstancias; y por otro lado, defiende la libertad y los actos de creación (artísticos o científicos) que son manifestaciones de la medida en que los seres humanos intentan moldear el mundo a su proyecto personal. Aquel sujeto que sobresale en ese intento de moldear el mundo a su proyecto sería el héroe trágico, que no se contenta con la realidad sino que la transforma<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> GAOS, J., *Confesiones profesionales. Aforística*, Madrid, Tecnos, 2015, pp. 136-140.

<sup>47</sup> GONZÁLEZ DI PIERRO, E., "El exilio y el transtierro. Visión filosófica de la expatriación en María Zambrano y José Gaos", en REVILLA, C. (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, Madrid, Editorial Trotta 1998, p. 56.

<sup>48</sup> GAOS, J., *Obras completas*, tomo VIII, México, UNAM, 1996, p. 237.

<sup>49</sup> CARPINTERO, H., *Ortega y Gasset, psicólogo. Ensayos y aproximaciones*, Madrid, Fórcola, 2019, p. 158.

<sup>50</sup> *Ib.*, pp. 159-160.

Para entender la posición de Gaos, que tiene un trasfondo ético y político a la vez, conviene aproximarse a dos neologismos acuñados por el filósofo: transtierro y empatriar. La primera es la comprensión en positivo del exilio o del destierro; lo que cuestiona Gaos es que se admita como indiscutible que solo la oriundez determine a la sociedad y a la cultura con la que uno debe o puede identificarse. Ese argumento naturalista, sostiene Gaos, parte de una concepción biologicista e irracional del ser humano; sin embargo, siempre cabe proponer una alternativa crítica y racional que justifique una identificación voluntaria con otra sociedad. Por eso, el hecho de verse desplazado a otro país no tiene por qué significar un hecho negativo, como cabría esperar, por ejemplo, del enunciado “persona desterrada”, donde se da a entender un despojamiento de la tierra de nacimiento. Por consiguiente, la elección de una tierra por otra no da lugar a una renuncia sino a una evolución, por lo que la acción que describe el cambio queda mejor definida por otro prefijo neutro: transterrar. Esta comprensión de la emigración forzosa implica “emprender una vida más o menos nueva en una peculiar relación con la vida anterior”<sup>51</sup>; es decir, manteniendo adhesión a valores de la patria de la que se viene pero conciliados con la adhesión a los valores de la nueva tierra. Esto también traería como consecuencia una nueva conceptualización del clásico concepto de “hispanidad” por parte de unos exiliados que redescubren la realidad americana<sup>52</sup>.

En la misma línea argumental, el neologismo “empatriar” actuaría de contrario de “expatriar”, dado su sentido inclusivo. Gaos concibe al menos dos patrias, una de origen y otra segunda, de destino<sup>53</sup>. La primera correspondería a la del lugar de nacimiento (un “topos” culturalmente predefinido) y la segunda es un lugar construido subjetivamente, por elección. Lo ideal para Gaos sería que la patria de origen se convirtiera para todos los que la integraran también en patria de destino, es decir, un lugar que se construyera mediante la elección y la voluntad, o sea, mediante actos racionales. Por todo esto, Gaos prefiere no considerarse como expatriado con respecto a España, sino empatriado con

---

<sup>51</sup> GAOS, J., *Obras Completas*, tomo VIII, o.c., p. 238.

<sup>52</sup> SÁNCHEZ CUERVO, A., “La metamorfosis de la hispanidad bajo el exilio español republicano de 1939”, en *Desafíos*, Vol. 26-2, (2014), pp. 17-42

<sup>53</sup> ABELLÁN, J.L., *El exilio como constante y como categoría*, o.c., p. 47.

respecto a México. Conviene recordar que para Ortega la circunstancia es lo que rodea al yo, pero no lo define, aunque el yo se defina por la circunstancia. Esto es importante para entender que la primera circunstancia del yo para un español es España, en términos orteguianos su “raza”, que no es más que la manera en que se interpreta la realidad históricamente considerada. El salto de Gao a México y el acto deliberado de optar por su cultura no es más que el abrazo a una circunstancia en cuya esencia resuenan los ecos de la patria primera.

En lo que respecta a María Zambrano, hay algunos puntos de coincidencia con la propuesta gaosiana pero, para la filósofa, el exilio se transforma en una condición del ser humano, tal y como afirmó en su artículo “Amo mi exilio”<sup>54</sup>: “Creo que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana”. Sin embargo, como explica Gómez Blesa en el estudio previo a la edición de “Las palabras del regreso”<sup>55</sup>, esta dimensión es, en realidad, dual: hay una dimensión histórica o biográfica y una dimensión metafísica. Para Bundgard<sup>56</sup>, Zambrano “asigna un alcance metafísico a esas vivencias que así quedan situadas en un nivel epistemológico”.

Desde el punto de vista de la dimensión histórica y siguiendo de nuevo a Gómez Blesa, Zambrano caracteriza al exiliado<sup>57</sup> desde “el desamparo, el abandono, el vacío, la nada, la muerte en vida, el no-lugar”, que son también los rasgos con los que describe al personaje protagonista de su drama “La tumba de Antígona”. Como se ha visto arriba citando a otros intelectuales, la paradoja a la que se enfrenta la exiliada viene dada tanto por la imposibilidad de vivir como por la imposibilidad de morir. El exilio es vida frente a la muerte, pero es también vivir con la conciencia de que el destino era la muerte, de la que escapó. En “Carta sobre el exilio”<sup>58</sup> responde de la siguiente manera a una hipotética pregunta de por qué es exiliada: “porque me dejaron la vida, o con mayor precisión:

---

<sup>54</sup> ZAMBRANO, M., *Las palabras del regreso*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 66.

<sup>55</sup> *Ib.*, pp. 36-54.

<sup>56</sup> BUNDGARD, A., “Exilio y transcendencia”, en *Aurora*, número 8, (2007), pp. 83-89.

<sup>57</sup> ZAMBRANO, M., *Las palabras del regreso*, o.c., p. 46.

<sup>58</sup> ZAMBRANO, M., *La razón en la sombra. Antología crítica*, Madrid, Siruela, 2004, p. 463.

porque me dejaron en la vida”. Sin embargo, este abandono, el haber sido arrojada en la vida, desde la distancia y en el desamparo, produce, a la larga, un reconocimiento, un desvelamiento de la realidad de la propia patria que, a diferencia de Gaos, Zambrano comprende como una sola. Es en la soledad<sup>59</sup> y en la distancia donde la exiliada se hace una idea real de su patria: “El exilio es el lugar privilegiado para que la Patria se descubra, para que ella misma se descubra cuando ya el exiliado ha dejado de buscarla”<sup>60</sup>. Como explica Gómez Blesa<sup>61</sup>, este estado de lucidez surge tras la toma de conciencia de una experiencia límite. Así lo explica la propia filósofa en el prólogo a “La tumba de Antígona”<sup>62</sup>, donde esta peculiar bajada a los infiernos actúa como disparador de un proceso de anagnórisis, mediante el cual se sale de la ignorancia y se descubre la verdad sobre sí mismo y sobre la realidad en la que se vive, especialmente en lo que concierne a la patria como categoría histórica. Por eso, parte de ese nuevo conocimiento es la revelación de saberse sujeto de la historia, pero no solo de manera sincrónica sino de forma peculiarmente diacrónica, es decir, soportando sobre sí toda la historia y haciéndose responsable de justificarla. En “Carta sobre el exilio”<sup>63</sup> Zambrano afirma que al exiliado español se le exigen explicaciones de la España del momento en que le ha tocado vivir y también de todas las “Españas” que han ido dejando su impronta en la Historia, desde los Reyes Católicos, como si se diera en el exiliado una evolución hacia un ser de conciencia histórica. A esta conciencia Zambrano la considera memoria del pasado. Un pasado, a su vez, que no se debe olvidar ni dejar que se desvanezca, porque, como los fantasmas, vuelve. Solo una elevación hacia la verdad hace que ese pasado tome otro cariz y se convierta en un referente y una guía, y no una tragedia que

---

<sup>59</sup> ZAMBRANO, M., *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 222-227.

<sup>60</sup> ZAMBRANO, M., *La razón en la sombra. Antología crítica*, o.c., p. 471.

<sup>61</sup> ZAMBRANO, M., *Las palabras del regreso*, o.c., p.42.

<sup>62</sup> ZAMBRANO, M., *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*, Madrid, Cátedra, 2015, pp. 162, 171.

<sup>63</sup> ZAMBRANO, M., *El exilio como patria*, Barcelona, Anthropos, 2014, p. 11.

se repite, porque “cuando se repite es porque es la misma, porque el umbral de fatalidad no ha sido traspasado. A traspasarlo ayuda la memoria, que es conciencia”<sup>64</sup>.

La segunda dimensión del exilio es la metafísica, esa que en palabras del prólogo de Gómez Blesa es “en la que el exiliado se eleva a símbolo de la propia condición humana, a arquetipo universal”. Zambrano<sup>65</sup> entiende la tragedia como una forma de liturgia, un “oficio de piedad, del sentir que es hacer y conocer”. En ella está la experiencia y el conocimiento, por eso le otorga la función de revelar las “razones del corazón que la razón no conoce”, echando mano del aforismo clásico. La tragedia expía “los múltiples ‘daimones’ que asaltan al corazón humano”, o sea, los delirios humanos que no le dejan reconocerse como el sujeto que es. La tragedia ayuda a crear la necesaria soledad en la que se revelará al sujeto su condición y “en que se es al mismo tiempo que el otro, que los otros, y en relación a ellos”. Pero la tragedia es también sacrificio y el sujeto que ya es consciente de sí es la víctima y, por tanto, “el justo que paga abre el camino de la libertad”. Una vez terminada la tragedia, aparece la conciencia y con ella la libertad y el pensamiento.

Esto es lo que Zambrano quiso expresar mediante el drama de Antígona, que se erige como un mito muy apropiado para llegar a entender la dialéctica entre la biografía personal y los sucesos históricos, especialmente represivos, como harían otras autoras después<sup>66</sup>. La tumba de Antígona representa “nuestra propia conciencia oscurecida”<sup>67</sup>, pero también aparece como la oportunidad para re-nacer y ser consciente de una plena condición humana, incluso de trascender la propia individualidad para hacerse universal. Por eso, el exilio, que es muerte en vida, ofrece la oportunidad de transformarse a sí mismo a la vez que desvela, por contraste, el horror de la tragedia que causó su condición. No hay que olvidar que Zambrano recurre al origen mítico (poético) del mundo según el judeocristianismo, sirviéndose de este como instrumento para la explicación

---

<sup>64</sup> *Ib.*, p. 12.

<sup>65</sup> ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1986, pp. 221-225.

<sup>66</sup> DUROUX, R.; URDICIAN, S., “Cuando dialogan dos Antígonas. La tumba de Antígona de María Zambrano y Antígona furiosa de Griselda Gambaro”, en *Olivar*, Volumen 17, (2012), pp. 73-95.

<sup>67</sup> ZAMBRANO, M., *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*, o.c., p. 247.

antropológica de la condición humana y, por tanto, la concepción de la existencia como exilio (del paraíso) no le es ajena; es más, su actitud pasa por “aceptar el hecho y tratar de abrir un camino de vuelta hacia una reconciliación final del ser del hombre con el Ser”<sup>68</sup>.

Con todo lo que se ha dicho hasta aquí, se puede afirmar que la palabra “exilio” ha sufrido una significativa ampliación de su carga axiológica a raíz de la experiencia de destierro masiva del siglo XX. El entramado de conceptos a los que ha pasado a referirse pasa, sobre todo, por dos ejes, el epistemológico y el metafísico. El primero ayuda a comprender la experiencia del sujeto en sus circunstancias históricas y el segundo eleva el hecho individual a categoría trascendental, de manera que intenta explicar la condición humana haciendo extensible lo exílico a la existencia. Cada uno a su manera pero de forma convergente, ambos ejes se articulan como respuestas éticas concretas: un ejercicio de la voluntad de vivir; una aceptación de las circunstancias irreversibles que desvelan la condición de la persona individual como sujeto (histórico); un reconocimiento de que lo propio de la condición humana es recrearse durante la experiencia de existir.

Esta evolución del contenido semántico de la palabra “exilio” la convierten en un filosofema con contenido propio, más allá del uso ordinario. Sin embargo, para comprobar si esta deriva semántica es efectiva y resiste la conceptualización filosófica, a continuación se estudiarán las implicaciones de su uso en un sistema ético contemporáneo, el de Eugenio Trías, en cuyo centro se encuentra precisamente este concepto.

### 3. El concepto de exilio en la filosofía del límite

La obra literaria de Thomas Mann (1875-1955) fue objeto de estudio y veneración intelectual por parte de Eugenio Trías y motivo de una breve monografía<sup>69</sup>. Sin embargo, en ella no se hace mención a un hecho que marcó de manera indeleble la vida del autor alemán: su condición de exiliado. Para Mann, el exilio fue una tragedia, para él personalmente, pero también para el pueblo alemán, por la razón que lo motivó. Con el

---

<sup>68</sup> BUNDGARD, A., “Exilio y transcendencia”, o.c., p. 89.

<sup>69</sup> TRÍAS, E., *Thomas Mann*, Barcelona, Acantilado, 2017.



tiempo, una vez superado el trauma inicial y consciente de que adonde él iba llevaba la Cultura alemana, Mann se instaló en los Estados Unidos, que fue para él una auténtica patria de destino<sup>70</sup> en donde, a través de su creación literaria, reflexionó sobre su condición y sobre la identidad nacional, temas que Trías o bien no acertó a ver o prefirió obviar para dar prioridad a la interpretación mítica y simbólica de sus obras. Sin embargo, no deja de ser significativo que la frontera entre lo alegórico (para Koopmann la obra “José y sus hermanos” es un relato sobre el exilio del propio Mann) y lo simbólico que brota de la interpretación de Trías se diluya tan fácilmente. Esta fusión, que no confusión, entre lo alegórico y lo simbólico ofrece el dato pertinente sobre el que se asienta la filosofía del límite.

El primer capítulo del libro “La razón fronteriza”<sup>71</sup> lleva como título “La existencia en exilio y éxodo” y, no en vano, hace referencia al principio fundante de la filosofía del límite. Según Trías, la filosofía surge a partir de la reflexión sobre una experiencia que “es la experiencia de una existencia exiliada, expulsada de unas causas y condiciones que, desde ella, no pueden ser conocidas ni reconocidas”<sup>72</sup>. Para ello hay que partir de que la existencia es “ese ser puesto, absolutamente externo y extrínseco en relación al ‘qué’ o a ‘quién’ lo pone”<sup>73</sup>.

Trías distingue entre “exilio” y “éxodo” como rasgos que caracterizan a la experiencia de la existencia. El “exilio” tiene un carácter atributivo, es la condición, es una instalación, un “estar”; mientras que el “éxodo” es un itinerario, una andadura del exilio. Si la “experiencia del exilio es el dato del comienzo”<sup>74</sup>, el éxodo es el proceso metódico que permite la reflexión filosófica. Consecuentemente, dice Trías, “exilio y éxodo constituyen determinaciones esenciales del dato del comienzo, que es la pura existencia”<sup>75</sup>.

---

<sup>70</sup> KOOPMANN, H., “German culture is where I am”, en *Studies in 20th Century Literature*, Volumen 7, (1982), pp. 5-16.

<sup>71</sup> TRÍAS, E., *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999, pp. 29-40.

<sup>72</sup> *Ib.*, p. 34.

<sup>73</sup> *Ib.*, p. 34.

<sup>74</sup> *Ib.*, p.35.

<sup>75</sup> *Ib.*, p. 35.

La reflexión filosófica, sin embargo, no puede conocer la causa de la existencia, porque esta está fuera del alcance de la experiencia y, por tanto, ese es su límite. Pero precisamente el reconocimiento de ese límite es el que permite la inteligibilidad de la existencia tras el asombro ante el hecho mismo de existir. Esa conciencia del límite es la que provoca las preguntas por el sentido de la propia existencia y motiva el deseo de interrogarse de manera radical sobre el existir y su relación con el límite. El existente, que es también el exiliado, se asombra de su condición, sabedor de habitar en un espacio que está siempre en contacto con ese límite, que es también frontera, y por el que se convierte en habitante de la frontera o ser fronterizo. Esta condición fronteriza tiene carácter trágico en tanto que es consciente, por un lado, de la inevitabilidad de su condición y, por otro, de la insatisfacción que provoca el deseo insaciable de preguntar por su propio sentido; un deseo que solo se termina con la experiencia radical del exilio que es la muerte.

Por tanto, el ser fronterizo es consciente de su situación, cuya causa solo le viene transmitida por el mito. El sujeto es consciente de su separación del estado de naturaleza, pero ignora su causa y su finalidad. Esto lleva a Trías a afirmar<sup>76</sup> que la existencia es un “efecto puro”, pero la conciencia del estado de exilio y éxodo funciona como condición para la respuesta del sujeto a esa realidad que le viene impuesta. Esa respuesta adopta la forma de deseo y voluntad, de conocer y dirigirse al límite, que representa el fundamento del ejercicio de la libertad que, a su vez, es la base de una ética fronteriza.

Ese lugar del que parte y se exilia el sujeto, el estado de naturaleza, es el sustrato matricial, que es también el primer referente del acontecimiento simbólico. Para Trías se corresponde con la primera de las categorías simbólicas<sup>77</sup>, es decir, la primera de las categorías que permiten el reconocimiento del símbolo por la razón (fronteriza). Esa materia hay que entenderla como lo originario, lo matricial, el contenido del cosmos, esas

---

<sup>76</sup> *Ib.*, p. 45.

<sup>77</sup> TRÍAS, E., *El hilo de la verdad*, Barcelona, Galaxia-Gutenberg, 2014, pp. 61-80.

primeras realidades con las que tiene contacto el sujeto y que son susceptibles de ser elevadas a la categoría de símbolo.

Desde ese estado de naturaleza, arrojado en exilio y éxodo, el sujeto accede al alzado ético en el momento en que es consciente del imperativo (“llega a ser lo que eres”) que le impele a reconocerse como habitante de la frontera<sup>78</sup>. Ese imperativo (pindárico, en terminología triasiana) obliga al sujeto a responder, pero no mediante enunciados, sino mediante actos; por eso, el imperativo es el fundamento de la ética, que es ética fronteriza.

Por consiguiente, el enunciado del imperativo ético quedaría: “obra de tal manera que tu existencia (en exilio y éxodo) se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera”<sup>79</sup>.

Las consecuencias de este mandato son dos<sup>80</sup>. La primera es el alejamiento de lo matricial, lo únicamente natural, equivalente al estado infantil pre-lingüístico. La segunda es “la exigencia de mantenerse en el limes, sin rebasarlo en el deseo de ser, o de querer ser, «algo infinito»”<sup>81</sup>. El límite, no hay que olvidarlo, es límite de (algo=x) y en referencia a (algo=x)<sup>82</sup>, por lo tanto, lo es del Ser y la Nada. El sujeto fronterizo, que es consciente de la inteligibilidad del mundo por medio de la Razón (en sentido kantiano, que Trías llama pensar-decir), está limitado por todo aquello que no puede conocer, que se le subtrae y que se repliega en un topos peculiar, que se manifiesta simbólicamente y que constituye el cerco hermético. El riesgo del sujeto fronterizo es querer identificarse con ese arcano o creer conocerlo; para eso la ética del límite le recuerda una y otra vez el imperativo de llegar a ser lo que es, o sea, ser limítrofe o habitante de la frontera, y en esa frontera no tiene acceso a lo propio del cerco hermético.

---

<sup>78</sup> TRÍAS, E., *La razón fronteriza*, o.c., pp. 65-67.

<sup>79</sup> *Ib.*, p. 69.

<sup>80</sup> *Ib.*, pp. 68-71.

<sup>81</sup> *Ib.*, p. 70.

<sup>82</sup> TRÍAS, E., *El hilo de la verdad*, o.c., p. 185.

La ética fronteriza no es, consecuentemente, una ética relativista; pone límites al sujeto, digamos metafóricamente, por arriba y por abajo. Invita al sujeto a verse no solo como un animal o como un objeto más de la naturaleza y, al mismo tiempo, le impide creerse un dios o un ser divino; lo mantiene en el límite de lo que es.

No obstante, la respuesta ética corre un riesgo, que es que el sujeto enfoque su voluntad de ser fronterizo (auténtica voluntad de poder) sobre sí mismo, de forma auto-referencial. Por eso, una comprensión acertada de la ética fronteriza necesitaría de igual manera de una “despotenciación del sujeto, de una des-sujeción, como condición de apertura al mundo”<sup>83</sup>. Esto es lo mismo que decir que se busca una despotenciación de la voluntad de poder, que actúa como condición de posibilidad del amor, cuya esencia, a su vez, se fundamenta en reconocer en el otro la condición de ser fronterizo; pero para que haya apertura al otro se requiere trascender esa servidumbre que ata al sujeto al deseo y a la voluntad de ser sujeto puro y autónomo, que en términos psicológicos denominaríamos narcisista. Para Trías, las éticas filosóficas, las sabidurías antiguas y las religiones más avanzadas contienen, desde antiguo, referencias a esta despotenciación, informando al sujeto de los riesgos que corre al alimentar una falsa idea de su propio ego<sup>84</sup>.

Por tanto, el concepto de exilio (y éxodo) en la filosofía del límite plantea la posibilidad de identificar al sujeto en función de su origen primigenio, como parte indistinta de la naturaleza, de la que se separa y de la que gana en autonomía y autoconsciencia. Es en ese estado, que es a la vez instalación y camino, en el que haciendo uso de la razón el sujeto es capaz de entablar un diálogo simbólico con el misterio que supone su propia negación, de forma tal que sus acciones le encaminen a ser lo que es, un sujeto plenamente consciente de su condición limítrofe que vive en un espacio (de naturaleza política) compartido con otros sujetos de su misma condición.

Sin embargo, para entender plenamente a lo que se enfrenta el sujeto, Trías propone una reflexión sobre el carácter trágico del exilio, que abrirá también la puerta a la fundamentación no solo de la ética, sino también de la filosofía en su globalidad.

---

<sup>83</sup> TRÍAS, E., *La razón fronteriza*, o.c., p. 83.

<sup>84</sup> *Ib.*, pp. 88-91.

#### 4. La condición exílica explicada como tragedia

Arriba se comentaba que Zambrano consideraba que la tragedia era uno de los recursos válidos para expiar los múltiples “daimones” del ser humano, esos delirios que no permiten al sujeto ser lo que es. Pues bien, a estos “daimones” también se refiere la filosofía triasiana, pero dotándolos de peso escatológico<sup>85</sup>, en un sentido casi opuesto al zambraniano, aunque permanezca enraizado en su origen griego. Para Trías el “daimon” se hace el encontradizo en la séptima categoría, la última del despliegue categorial de la razón fronteriza. En la tercera de las categorías, el sujeto es consciente de su condición, se ha alejado ya de su matriz y dispone del logos para hacer el mundo inteligible; sin embargo, al hacerse consciente, descubre también la existencia de una dimensión futura a la que se proyecta, lo sagrado o lo arcano, un futuro que nunca será presente, y que permite dar el paso al acontecimiento espiritual, entendiendo por espiritual (o espíritu) la síntesis entre la razón y el símbolo<sup>86</sup>, que precisamente es el contenido de la séptima categoría.

Pero el camino hasta llegar ahí es la existencia misma, y esta es trágica. La reflexión sobre la tragedia en Trías se produce por dos vías, una de ellas es la necesidad de comprensión de los símbolos, que deriva hacia una teoría estética<sup>87</sup>, y la otra es la comprensión de la filosofía en sí como tragedia, siguiendo la estela de Schelling<sup>88</sup>.

En el primer caso, Eugenio Trías toma como punto de partida la definición aristotélica de tragedia y hará uso de Kant por un lado y de Freud por otro para interpretar su papel en la cultura occidental. La pregunta que se hacía Kant era por qué se hallaba placer en algo tan abiertamente poco placentero como la contemplación del sufrimiento. La respuesta, explica Trías<sup>89</sup>, la ofrece el concepto de catarsis, el esperado efecto último de la tragedia.

---

<sup>85</sup> *Ib.*, pp. 146-147.

<sup>86</sup> TRÍAS, E., *La edad del espíritu*, Barcelona, Debolsillo, 2014, pp. 529-538.

<sup>87</sup> TRÍAS, E., *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Debolsillo, 2011, pp. 119-144.

<sup>88</sup> TRÍAS, E., *Lógica del límite*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2003, pp. 327-340.

<sup>89</sup> TRÍAS, E., *Lo bello y lo siniestro*, o.c., pp. 119-125.

La catarsis permite comprender el concepto de lo sublime, estudiado por Kant<sup>90</sup> y entendido como una conmoción de las emociones (“lo sublime conmueve”), aunque el objeto observado intimide e incluso provoque cierto horror. La catarsis, nos enseña un Trías fiel a Aristóteles, es liberación; es equivalente a una purga que libera emociones y pasiones y restaura la armonía psíquica. De ahí que las obras trágicas busquen someter al espectador a excesos pasionales que se resuelven al final y cuyo objeto es restablecer el bienestar y el equilibrio anímico.

Pero en ese juego tiene un papel importante la pasión, que es uno de los conceptos más relevantes de la ética de Trías y al que le dedica un monográfico, *Tratado de la pasión*. Según Trías, la pasión ha sido vista tradicionalmente como algo negativo, algo que el filósofo debe evitar, porque distrae y le aparta del justo equilibrio que le ofrece la racionalidad. Muy al contrario, para Trías, partiendo de su reflexión sobre Freud, la pasión<sup>91</sup> es algo que le pasa al alma, la posee, es algo que se repite, pero hace, configura, al sujeto y le revela su esencia, es un algo arrebatador que tanto puede llevar al exceso como lleva a reconducir el deseo (que también se vuelve fecundo en el amor), porque es en este en donde se manifiesta y se hace evidente la pasión. En este sentido, el sujeto es sujeto deseante, condición necesaria para que haya respuesta al imperativo ético triasiano.

La otra vía que explora Trías para comprender la tragedia, o lo trágico, es la del idealismo alemán. Un análisis de la tragedia en Hegel en *Lógica del límite* deriva hacia consideraciones estéticas que están fuera del ámbito de este trabajo; sin embargo, sí resulta interesante la explicación del origen del concepto que ofrece Schelling <sup>92</sup>. Lo que explica Trías basándose en el filósofo alemán es que la filosofía nace de la duda que surge de la escisión del ser que comparece al inicio de cualquier reflexión (logos, como pensar-decir), o sea, o “decirse que es” o “preguntarse qué sea”. En el primer caso se capta la existencia y en el segundo la esencia. Pero resulta imposible inferir (“determinar,

---

<sup>90</sup> KANT, I., *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Madrid, Alianza Editorial, 2015, pp. 35-38.

<sup>91</sup> TRÍAS, E., *Tratado de la pasión*, Barcelona, Debolsillo, 2013, pp. 143-148.

<sup>92</sup> TRÍAS, E., *Lógica del límite*, o.c., pp. 337-340.

deducir o demostrar”) la existencia a partir del logos; este no es capaz de conceptuarlo todo y de ahí que ese fracaso signifique “la aurora y alba de un pensar trágico: *Incipit tragoedia!*”<sup>93</sup>. A partir de Schelling, filosofía y tragedia van juntas, toda vez que se entiende que hay una separación entre pensar y ser, entre el lenguaje y la cosa, entre lo que puede pensarse y lo que no puede ser conceptuado. El logos se enfrenta y reconoce a su propio límite.

Desde entonces, la herencia del idealismo de Schelling y su asociación entre filosofía y tragedia se verá en numerosos pensadores, desde Schopenhauer, Engels y Nietzsche a Freud y Heidegger. En España, esta escisión de la que habla Trías ya la anticipó Unamuno en las conclusiones del ensayo que lleva el significativo título de *Del sentimiento trágico de la vida*<sup>94</sup>, cuando afirma: “Es, pues, la filosofía también ciencia de la tragedia de la vida, reflexión del sentimiento trágico de ella”. El pensador vasco identifica la tragedia con la escisión entre la razón y la religión, la subjetividad y la objetividad, y, simbólicamente, entre Don Quijote y la realidad del mundo.

Es precisamente la meditación sobre el Quijote lo que ayudó a Ortega<sup>95</sup> a redefinir el concepto de tragedia en el plano epistemológico. Para él, la tragedia tiene algo de inextricable, fruto de su naturaleza religiosa, cuyo fin desconocemos. Pero lo que sí podemos aprender de ella es que el héroe trágico no lo es por sí mismo sino en tanto que desea la fatalidad que entraña la tragedia. El héroe que sufrirá en la tragedia será aquel que la abraza voluntariamente, que se identifique con su destino y que por propia voluntad acepte las consecuencias de su elección. La aceptación de la tragedia, el abrazo a la circunstancia personal, es lo que convierte al héroe en héroe trágico.

Por su parte, el alzado que provoca la razón fronteriza en la ética del límite se puede interpretar con esta misma metáfora o, dicho en otras palabras, “el límite es algo que no ha de ser simplemente soportado, sino propiamente amado como destino, pues sin él no

---

<sup>93</sup> *Ib.*, p. 338.

<sup>94</sup> UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alianza Editorial, 2013, pp. 368-369.

<sup>95</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2012, pp. 231-235.

hay apertura a las exigencias —trágicas, nunca clausuradas— del espacio de la vida”<sup>96</sup>. Esta afirmación sobre la filosofía del límite tiene ciertas resonancias orteguianas y pone de manifiesto las consecuencias del significado profundo del concepto de límite. Por un lado, el sujeto es consciente de su condición de ser fronterizo por medio de la razón; el logos pone de manifiesto la realidad del mundo y esta se manifiesta como límite al sujeto. Por otro lado, el sujeto se sabe copartícipe de la realidad física del mundo; sabe que está sometido a las leyes físicas del mundo de donde sale (entre ellas, la mortalidad). Este límite se le manifiesta al sujeto a través de la razón (fronteriza) y le hace comprender su condición de ser (fronterizo). Al mismo tiempo, el sujeto es consciente de ser naturaleza y del alejamiento de esta que le ofrece la razón. Esa tensión es la tragedia entre el ser y el logos; esa escisión es el objeto de la filosofía y, simultáneamente, es la consecuencia de saberse exiliado con respecto a la matriz originaria. Es en ese momento, en el que el sujeto es consciente de su condición exílica, cuando el imperativo le invita a ser lo que es y a desear (como forma inmediata de la pasión) su condición, de tal manera que convierta esa condición de sujeto fronterizo (ser humano mortal) en su destino.

## 5. Conclusión

La palabra “exilio” ha sufrido una considerable deriva semántica al acumular en sí significados propiciados por la suma de experiencias de aquellos que lo han sufrido. Primero, abandonó parcialmente su carácter negativo y se enriqueció con nuevos matices, como la resistencia frente a la dictadura, de manera que tal polisemia indirectamente hiciera que su uso en filosofía ganara también en versatilidad.

Se ha podido comprobar que la razón vital orteguiana sirvió de guía para la asimilación de las nuevas circunstancias biográficas de los exiliados, con numerosas consecuencias para la evolución del pensamiento español. A Gaos le ayuda a dejar de considerar la patria como un abstracto sagrado, creada por una comunidad compuesta en última instancia por un azar biológico, para repensarla como un lugar en relación a una identidad, de tal manera que la voluntad y la razón pueden alterar esos lazos de

---

<sup>96</sup> LÓPEZ ÁLVAREZ, P., “Piel afuera, ciudad adentro. Anotaciones en torno a la ética del límite”, en MUÑOZ, J.; MARTÍN, F. J. (Eds.), *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 155.



identificación mediante actos de recreación personales. Para Zambrano, el alejamiento de esa comunidad originaria permite una mejor percepción del individuo como sujeto histórico. Para ambos, por ser una elección de vida frente a la muerte, el exiliado se hace consciente del origen trágico de su condición que, sin embargo y a su vez, hace posible la reinención de las circunstancias en función de actos de la voluntad libre.

Un factor común que se ha hallado en la revisión de las memorias del exilio es el deseo de vivir, que impele a la reinención de uno mismo y al abrazo del destino, lo que, en términos orteguianos, convierte al exiliado en un héroe trágico.

Experiencia del exilio, tragedia, voluntad y destino van juntos y son también, junto con el concepto de límite, los vértices sobre los que se asienta, con todas sus derivadas, el pensamiento ético de Eugenio Trías, quien somete al concepto de exilio a la presión del análisis fenomenológico para descubrir su resistencia como concepto fundante de una ética del límite y como sustituto del relato mítico del “paraíso perdido”. Por eso, a partir del concepto de exilio, se puede explicar el desarraigo trágico desde donde se invita al ser humano a responder al imperativo que le invita a aceptar (una aceptación que es deseo nacido de la pasión) su condición de ser fronterizo. De este modo, Trías se convierte a la vez en heredero y continuador de un concepto al que logra dar una forma más acabada tras el salto metafísico iniciado por María Zambrano, pero que no dieron otros vitalistas.

Por último, no quisiera cerrar estas consideraciones sin un recuerdo especial a todos los ciudadanos anónimos que han pasado y sufrido la experiencia del exilio y que tal vez no poseyeron las herramientas intelectuales para superar con éxito la adaptación a sus nuevas vidas. La intelectualización y la reflexión sobre su experiencia vital desde una cómoda distancia histórica como la nuestra no les roba ni un ápice de su sufrimiento ni pretende ignorar la injusticia que supuso. Sin embargo, el hecho de que el exilio pase a ser parte de la herencia de la filosofía española contemporánea supone un ejercicio de anámnesis que puede servir, como diría María Zambrano, para que el exilio no se convierta en un fantasma que se aparezca de nuevo y atemorice a las siguientes generaciones.

## El «viaje a Oriente» y el misticismo crítico en la propuesta ética de Eugenio Trías

### The «journey to the East» and the critical mysticism of the ethical proposal of Eugenio Trías

Artículo publicado en Bajo Palabra. Revista de filosofía. Época NºII, Nº 24, año 2020, pág. 73-90

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.004>

**Resumen.** En la filosofía de Eugenio Trías, la existencia, entendida como existencia ética, exige que el sujeto cumpla con el imperativo clásico de conocerse a sí mismo como condición del encuentro del sujeto consigo mismo. El objetivo de este estudio es dilucidar qué características tiene ese encuentro, por medio de una apelación a lo místico de raíz wittgensteniana, y cuál es la interpretación de «lo oriental» que lo hace posible.

**Palabras clave:** *Eugenio Trías; filosofía del límite; existencia ética; misticismo; símbolo.*

**Abstract.** In Eugenio Trías's Philosophy, existence, understood as an ethical existence, demands the subject to fulfil the classic imperative of knowing oneself, as a prime condition for the encounter of the subject with one's self. The objective of this study is to elucidate which characteristics may be found in that encounter, by means of an appeal to a mysticism of wittgenstenian origin, and how the concept of «oriental» is interpreted in order to make it possible.

**Keywords:** *Eugenio Trías; philosophy of the limit; ethical existence; mysticism; symbol.*

## 1. La ética en la filosofía del límite: ser, razón y símbolo

Eugenio Trías desarrolla su propuesta filosófica, la filosofía del límite, a lo largo de su amplia bibliografía. Con el fin de acotar el objeto de este estudio me centraré solo en tres de sus obras, aunque por razones expositivas también haga mención a otras donde se haga explícito el aparato conceptual de la filosofía del límite. Estas tres obras son: *La edad del espíritu* (1994)<sup>97</sup>, *Pensar la religión* (1996) y *Ética y condición humana* (2000). En la primera, Trías investiga sobre el concepto de “espíritu” y desarrolla las categorías en las que este se ha manifestado en el tiempo; en la segunda, apunta hacia lo que se puede considerar como su propuesta de filosofía de la religión; un concepto de religión, por otro lado, que sería más semejante a un método de introspección personal para conciliar

---

<sup>97</sup> Estas son las fechas de publicación originales, que pueden no coincidir con las fechas de las ediciones manejadas en este trabajo.

razón y simbolismo que a un sistema institucionalizado de postulados y ritos que exigen adhesión intelectual. En el último de mi selección, Trías fundamenta su propuesta ética, define el concepto de sujeto y explora la condición humana. Pero antes de entrar de lleno en la cuestión, repasaré cómo se llega desde la noción de límite a la reflexión ética.

La filosofía del límite se erige sobre tres pilares fundamentales: el ser del límite; la razón fronteriza y las formas simbólicas (o suplemento simbólico)<sup>98</sup>. Los tres están orgánicamente relacionados y apenas se pueden entender de manera independiente. El ser del límite parte de la definición clásica del ser tal y como aparece en Parménides y Aristóteles. La razón fronteriza es el *logos* que surge de la realidad fronteriza o condición fronteriza del ser humano. Las formas simbólicas son la prolongación de la razón fronteriza en referencia a cualquier cosa (=x) que en su calidad de ser limítrofe no admite ser determinada mediante recursos racionales o conceptuales.

Estos tres conceptos forman, metafóricamente hablando, un triángulo, que Trías bautizó como “triángulo ontológico”. Esta tríada da forma al núcleo de su filosofía, de manera que no puede faltar ninguno de ellos (ninguno de los vértices) si se quiere que el triángulo siga manteniendo su forma.

El ser es siempre ser del límite. Un límite tiene dos acepciones, una negativa y otra positiva. La más frecuente suele ser la que lo entiende como restricción, un borde que no se puede traspasar. Sin embargo, de manera positiva, el límite es el equivalente al concepto de *limes* del Imperio Romano, el espacio que es susceptible de ser ocupado y habitado. Hablar de los límites de algo (del Imperio, por ejemplo) es tanto referirse a la franja última donde ese algo acaba, como todo el espacio que queda circundado por ese límite. En el límite, su aspecto negativo estaría figuradamente referido hacia fuera y el positivo hacia dentro. Lo que sí hay que advertir es que este espacio que conforma el límite existe de manera relativa, es decir, lo es en referencia a otro espacio que lo delimita.

Sobre esta idea Trías construye el resto del armazón conceptual de su filosofía. El límite está definido por tres espacios, que él llama «cercos»: el «cerco del aparecer», el

---

<sup>98</sup> Cfr. Trías, E., *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999, pp. 18-20.

«cerco hermético» y, en medio de ellos, el «cerco fronterizo». Estos cercos corresponden respectivamente a la realidad físico-natural, lo desconocido o arcano, y a un espacio de intersección entre ambos, que sería el fronterizo, al que me referiré más abajo.<sup>99</sup>

Es importante tener claro, para luego entender la ética triasiana y el lugar que ocupan el símbolo y el espíritu, que el ser es siempre ser del límite, es un habitante del cerco del aparecer, por ser precisamente parte de la realidad física y natural. Hay una relación de pertenencia con respecto del cerco del aparecer, pero el límite lo es «en referencia al» cerco hermético. El cerco del aparecer define la existencia mediante el límite, pero este no separa al Ser y al Ente, sino al Ser y la Nada. El límite da sentido tanto al cerco del aparecer como al hermético. Por eso el sujeto humano es un ser limítrofe, surge en el cerco del aparecer, pero es también fronterizo, existe en la frontera entre ambos cercos. El sujeto humano es consciente de su condición fronteriza, de encontrarse entre el Ser y la Nada, y ahí es, precisamente, en el cerco de la existencia, donde solo es posible la condición humana.

La manera en la que el sujeto se acerca a la realidad, a eso que se le “aparece”, es a través de juicios. Estos los ordena la razón (fronteriza) en categorías, con el fin de comprender el mundo. Esta categorización es la que permite iniciar un proceso de reflexión o auto-reflexión crítica.

En la filosofía de Trías esta distribución de categorías es de vital importancia, ya que es el fundamento de su metodología analítica, que tiene un marcado carácter estructural, aunque esté combinada con un enfoque fenomenológico.

Las categorías son siete, ordenadas de manera lineal y progresiva, de tal manera que cada una de ellas presuponga la existencia de la siguiente y se explique por la anterior. Son las siguientes<sup>100</sup>: 1) la matriz: fundamento matricial, la Naturaleza; 2) la existencia: Mundo; 3) el sujeto: el límite; 4) el *logos*; 5) la razón crítica; 6) el suplemento

---

<sup>99</sup> Gráficamente, Trías describió los cercos dibujando dos circunferencias sobrepuestas, una para el cerco del aparecer y otra para el hermético, cuyo espacio de intersección se correspondería con el cerco fronterizo (cfr. Trías E., *Ciudad sobre ciudad. Arte religión y ética en el cambio de milenio*, Destino, Barcelona, 2001: pp. 98-115).

<sup>100</sup> Las categorías se recogen en muchos de sus libros, y son el fundamento de *La edad del espíritu*. Sin embargo, en *El hilo de la verdad* se explican de nuevo de manera resumida y será esta referencia la que usaré en estos párrafos.

simbólico: lo místico; 7) el ser del límite. Trías las explica agrupa de dos en dos, dejando la séptima como la integradora de todas las anteriores.

Las dos primeras se necesitan, la Naturaleza y la existencia, pero en orden inverso. En el momento en que se experimenta y se es consciente de la segunda, entonces es cuando la Naturaleza, que representa el origen y lo matricial, se aparece y se hace evidente. La existencia se entiende como algo diferente de la matriz que la hace posible. Esta existencia es el mundo que, a su vez, hace visible el límite. Por eso, lo que es en el mundo no es solo un ser, sino que es un ser “incardinado en el límite”<sup>101</sup>.

Esto lleva al segundo par de categorías, porque ese ser del límite es el sujeto. Mientras que en la anterior categoría no había diferenciación entre sujeto y objeto, era todo ser del límite, y se suspendía la diferenciación entre el límite y la nada, es el hecho de ser consciente de la nada, la negación de la existencia, la que eleva a esta a un status fronterizo, entre la existencia y su negación. Es la experiencia de la existencia limítrofe la que transforma al ser en sujeto fronterizo. El existente, el habitante de la frontera, por medio de la inteligencia (que es la que tiene acceso al logos y al significado del mundo), pasa a ser sujeto fronterizo y libre de determinarse en el límite; de esta forma, comenzaría su proceso de personalización, toda vez, como veremos más abajo, que curse la invitación de la proposición ética a ser como sí mismo.

Esta tercera categoría explica la siguiente: el *logos*. El objetivo del *logos* es explicar el mundo como una realidad con un sentido y con un significado. El sujeto fronterizo, consciente de su existencia vulnerable, sabe que es el mundo el que le dota de sentido, ya que *es* en el mundo. No solo es un ser arrojado en el mundo desde su matriz natural originaria, sino que ese modo de ser en el mundo es el propio del sujeto fronterizo. Es la aceptación del límite la que abre la posibilidad de que el *logos* actúe y se active. El *logos* no es el origen del límite sino que es por medio del reconocimiento del límite y la consiguiente libertad de aceptación de la proposición ética por las que “el sujeto se alza a la comprensión; a la inteligencia y la palabra”<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> Cfr. Trías, E., *El hilo de la verdad*, Galaxia-Gutenberg, Barcelona, 2014, p. 77.

<sup>102</sup> Cfr. Trías, E., op. cit., p. 80.

Las siguientes tres categorías son las que construyen el triángulo ontológico que comentaba arriba<sup>103</sup>. La quinta categoría es la razón fronteriza, que tiene naturaleza crítica e incita al sujeto a la auto-reflexión. Es la más propiamente filosófica, ya que tiene como objeto el conocimiento de los mecanismos que hacen posible el reconocimiento de las categorías espontáneas. Dicho de otro modo, la razón fronteriza es la encargada de proveer un aparato crítico al *logos* para que sea capaz de reconocer su condición limítrofe, o sea, le muestra, le hace evidente el límite a la inteligencia.

La sexta categoría surge cuando el *logos* es llevado a tal extremo de contemplación y comprensión del límite que descubre el “tránsito del mundo hacia lo arcano”<sup>104</sup>. Es el reconocimiento de que el existir tiene un final; el sentido es terminal. Ese momento es el que llama Trías “prueba mística”. Es entonces cuando al *logos* se le lleva al extremo de su racionalidad para que trate de aquello que no está en la existencia, que es, como veíamos, su ámbito natural. Esta categoría hace visible el suplemento simbólico, el símbolo, que tiene su referencia en el cerco hermético, lo que está más allá del límite, que es otro modo de expresar que esta categoría revela en el mundo algo que está escondido (en el cerco hermético). Mientras tanto, la razón fronteriza se interroga sobre qué es legítimo preguntarse sobre el cerco hermético. Por eso ambas van juntas, una revela el hecho de que hay algo que pone fin a nuestra existencia, que se presenta como lo que hace posible hablar de un límite de la existencia, y la otra se pregunta hasta qué punto y cómo podemos hablar de ello.

Al producirse esta intersección entre la razón fronteriza y la revelación simbólica se pone de manifiesto el ser tal y como es; se despliega el ser como ser del límite, de tal manera que todas las categorías anteriores convergen en una sola, la séptima y última. Esto es como decir que el habitante del límite descubre su condición iluminado por la razón, que le ayuda a encarnar, como persona (no solo como sujeto o individuo) lo que le informa o le da a conocer la inteligencia, que no es otra cosa que la verdad sobre su

---

<sup>103</sup> Trías clasifica como “espontáneas” a las cuatro primeras categorías. Al sujeto se le dan, le vienen dadas por su propia condición de sujeto; sin embargo, a las tres restantes las denomina “reflexivas”, porque el sujeto tiene que hacer un ejercicio de reflexión para poder averiguar las claves de su significado.

<sup>104</sup> Cfr. Trías E., op. cit., p. 81.

condición de ser del límite. Este conocimiento personifica, pero también lo harán la producción estética y la experiencia espiritual.

Una vez llegados a este punto, con las categorías definidas y delimitadas, pasaré a describir los efectos de la proposición ética y sus consecuencias, para posteriormente poder entender la conexión que tiene con el misticismo y el pensamiento oriental.

Decía arriba que la razón fronteriza es la que muestra a la persona la conciencia de estar en el mundo y ser libre, es decir, regirse por un principio ético. Este principio es, en realidad, un imperativo, que cabe calificar también de categórico. Es muy fácil de enunciar debido a sus resonancias clásicas y Trías lo trae a colación prácticamente en todas sus obras porque es uno de los pilares básicos de su pensamiento: “obra de tal manera que la máxima que determina tu conducta, y tu acción, se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera”<sup>105</sup>, o, lo que es lo mismo, pero expresado en términos de la filosofía del límite: “sé fronterizo; acierta a comportarte como lo que eres, límite y frontera”<sup>106</sup>.

Al explicar el bloque de las primeras categorías decía que la persona se sitúa entre una condición animal (matricial y naturalista) y una condición divina (simbólica), que habría que interpretar más en el sentido de deseo de ser o parecer dioses. Sin embargo, el hecho de ser humano es una condición que le viene dada al habitante del límite; un ser humano no la puede evadir y, por tanto, esta se entiende como un imperativo. Por consiguiente, el “ser lo que somos” enuncia un imperativo ético. Por su parte, el ser humano puede responder a este imperativo bien aceptando su condición o bien rechazándola. Este ejercicio sería el fundamento de la libertad humana.

La actitud de rechazo puede derivar en los dos sentidos, coincidiendo con los extremos de los que nos informan las categorías, es decir, una opción sería retrotraerse a su origen animal, reduciendo su condición a mera *physis*, y la otra, en dirección opuesta, concentrando la mirada en el cerco hermético hasta asimilarse a él, convirtiendo la

---

<sup>105</sup> Cfr. Trías, E., *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000, p. 47.

<sup>106</sup> Cfr. Trías, E., op. cit., p. 49. A este imperativo, o proposición ética, Trías lo bautizó de varias maneras, como imperativo pindárico, por su similitud con el “llega a ser lo que eres” de Píndaro, o imperativo délfico, por aquel clásico mandato de los oráculos, “conócete a ti mismo”.



herencia simbólica en Razón Absoluta, que dominaría su praxis, haciendo creer al ser humano que está investido de naturaleza divina (hermética).

La respuesta propia del ser limítrofe, la de mantenerse en el equilibrio entre ambas, se ve recompensada con la “buena vida”, que no es otra cosa que el resultado del ejercicio continuado de la libertad de optar por un equilibrio entre ambos polos. Es el ideal ético.

De esto se deduce que, para Eugenio Trías, la libertad es inherente a la acción humana, pero no como resultado de un mero acto volitivo sino desde la perspectiva de querer dar respuesta a un imperativo al que se ve interpelado, una invitación de una voz arcana, hermética, que primitivamente se identificaba con los dioses, el creador o el padre.

El hecho de que se entienda este principio ético como un imperativo también despeja dudas sobre su posible relativización. En la ética triasiana no todo vale. Hay un límite negativo a la respuesta, que es la condición fronteriza; uno no puede ir más allá de ese límite. Por otro lado, como todos los seres humanos están interpelados por el imperativo, se trata de una ética de carácter universal, pero que requiere respuestas individuales. Consecuentemente, una persona no puede responder a la interpelación en el lugar de otro; ese otro se vería sin capacidad de respuesta personalizadora a su propio imperativo. Por tanto, una persona que traspasa el límite, por ejemplo, arrogándose un papel de intérprete o conocedor del cerco hermético estaría contraviniendo un principio ético básico, ya que cada uno es responsable de su propia respuesta al imperativo.

Una vez expuesto cómo se constituye el sistema categorial y su relación con el imperativo ético, se exponen a continuación las razones que aduce Trías para enriquecer la auto-reflexión propia de la razón fronteriza con la mirada oriental.

## 2. La razón del «viaje a Oriente»

La propuesta de Eugenio Trías pasa por “abrir, pues, las puertas de Asia e introducir un difícil diálogo hermenéutico con la sabiduría oriental”<sup>107</sup>.

Como se ha mostrado arriba, en una última instancia, la condición humana empuja a la razón fronteriza a un proceso de auto-reflexión. El problema surge cuando ese proceso se ve solo condicionado por el *logos* occidental, es decir, la razón occidental que se manifiesta de tres maneras distintas pero interrelacionadas: la razón tecnocientífica (intuida por Heidegger), la burocrático-desencantada (en Max Weber) y la capitalista (descrita por Marx)<sup>108</sup>. Ninguna de ellas, sin embargo, logra un proceso de síntesis suficiente como para aunar lo racional con lo simbólico. El problema es que, si se quiere analizar lo simbólico desde la razón occidental, se acaba haciendo una interpretación desde alguno de esos tres posicionamientos. Sin embargo, la razón para que esto suceda es más remota.

Nos dice Trías que con la identificación entre ser, pensar y decir, y con las primeras referencias al *logos* de Parménides, comienza el distanciamiento con el pensamiento oriental, que, no obstante, se mantiene abierto a lo simbólico. Aunque los neoplatónicos o los gnósticos, mediante la recuperación de ciertos elementos orientales, trataron de hacer posible la fusión de ambas tradiciones, al final la razón occidental terminó por imponerse. Esto supondría una total quiebra del marco epistemológico en Occidente, que solo se podría entender como apelación a la trascendencia, mientras que en Oriente lo simbólico representaría la cotidianeidad. Por eso, Trías propone ir más lejos de lo que fue Heidegger en su vuelta a Grecia y seguir más allá hasta alcanzar Oriente<sup>109</sup>.

Este viaje «de vuelta» a Oriente, sin embargo, no debe leerse como una ruptura con Occidente, sino más bien como un diálogo. Lo que pretende Trías no es exiliarse de

---

<sup>107</sup> Cfr. Trías, E., *Pensar la religión*, Galaxia-Gutenberg, Barcelona, 2015, p. 57.

<sup>108</sup> Cfr. Trías E., op. cit., pp. 53-55.

<sup>109</sup> El filósofo Peter Kingsley también rastreó influencias primitivas desde Platón: “De Platón, y a través del mito del *Fedón*, podemos viajar hacia atrás en el tiempo hasta Empédocles” (cfr. Kingsley, P., *Filosofía antigua, misterios y magia*, Atalanta, Girona, 2017: p. 165). Kingsley dedujo así el pensamiento pitagórico, el órfico y las influencias caldeas en el pensamiento griego clásico, además de las egipcias o incluso algunas de origen más remoto, como por ejemplo la creencia en la reencarnación. Desde un punto de vista metodológico sería plenamente factible mirar hacia Oriente desde los fundamentos del pensamiento occidental.

Occidente y renunciar al racionalismo para abrazar los modos orientales, sino iniciar un diálogo de la filosofía occidental con la sabiduría oriental de tal manera que esta aporte su familiaridad con el Absoluto, con lo que tiene de raíz matricial y de visión no-dual de la Realidad. El Absoluto oriental no se identifica con la Razón, sino que tiene una raíz matricial (en el sentido en que la palabra se entiende en Trías). En Oriente el ser se concibe como trascendente con respecto al pensamiento y a su realización lingüística, un indefinido que se resiste a ser pensado, mientras que en Occidente el ser es siempre ser del pensamiento.

Para Trías, esa apertura es el punto final de su filosofía de la religión, pero el principio de su propuesta religiosa. Es necesario entender que, para Eugenio Trías, lo “religioso” no implica, como dije arriba, la adhesión a ritos o a postulados dogmáticos o a unas creencias obligatorias en personajes más o menos míticos, sino que apunta hacia una actitud abierta a lo que él llama sagrado, misterioso o arcano, entendido este como un mapa espiritual que ofrece una ruta hacia lo simbólico; de ahí la denominación de cerco hermético, donde se sitúa el objeto de lo religioso, que tiene naturaleza exclusivamente simbólica y que representa el repositorio del patrimonio de los eternamente muertos, el saber y experiencia humana de los que nos precedieron, y que nos enfrenta, a su vez, al límite de nuestra existencia. Esto resuena como el comentario de Wittgenstein a la obra de Frazer<sup>110</sup>: “En nuestro lenguaje está depositada toda una mitología”.

En la interpretación triasiana<sup>111</sup>, la experiencia religiosa evoluciona en tres grandes fases<sup>112</sup>. La primera de ellas hace referencia a un período inicial de atribución sagrada a lo natural, es la época de la magia, de la «Magna Diosa». Esta fase se ve rebasada por la irrupción del *logos* (correspondería a la segunda categoría que se veía en el epígrafe anterior) y por el comienzo del patriarcado religioso. Lo sagrado se «revela»

---

<sup>110</sup> Cfr. Wittgenstein, L., *Observaciones a «La rama dorada» de Frazer*, Tecnos, Madrid, 2012, p. 69.

<sup>111</sup> Cfr. Trías, E., *Pensar la religión*, op. cit., pp. 75-97.

<sup>112</sup> En el libro *Pensar la religión*, Trías habla de «principios», que en realidad son estados o fases de la evolución de la experiencia religiosa, y que pasan a denominarse «categorías» en *La edad del espíritu*. Cada una de estas fases estaría motivada por principios distintos: un principio matricial, un principio formal y eficiente, y un principio teleológico, que suscita o da pie a la idea de salvación o «rescate».

por medio de la palabra, sus postulados se hacen ley, autoridad, y la Magna Diosa da paso a un padre poderoso, dueño, rey, guerrero y señor de los cielos y la tierra (Yahveh, Odín, Zeus), que impone su ley y dicta justicia, decidiendo qué es verdad y qué falsedad. Es un momento de reconocimiento y creación del cosmos, un tiempo en el que se amplía la visión de la naturaleza inmediata para descubrir e imponer leyes cósmicas, y se pone orden en todo lo creado.

Por último, una tercera fase (principio, categoría) es la del reconocimiento del mal en el mundo, de tal manera que tras la fase autoritaria patriarcal se desee volver al acogimiento de la Madre, al estado primigenio de inocencia, limpios de la experiencia del mal. Es la fase del Enviado, del Iluminado, del que rescata a los hombres para devolverles la libertad primigenia. Este principio conecta el origen con el final, define el *télos* y da sentido a la existencia más allá de la mera subordinación a la ley cósmica. Descubre el origen del mal (el sufrimiento, el dolor, el «pecado») y lo redime, lo borra, y retorna al principio matricial. En realidad, es una vuelta al cerco hermético, pero es el núcleo constituyente de cualquier religión moderna.

Para Trías, cualquier experiencia religiosa integra estos tres principios, el matricial, el formal y el teleológico, y es precisamente esta superposición de principios lo que provoca las tensiones propias de las religiones, es decir, la tensión entre lo formal, el seguimiento de «la ley» y la espontaneidad que precisa la búsqueda de sentido, de liberación. El modo en que se impone un principio a los otros tres también definiría a cada una de las religiones, e incluso cada una de ellas en el transcurrir del tiempo, ya que pueden darse fases de mayor prevalencia de un principio que de otro, o intentos de equilibrio de un principio (por ejemplo, el matricial con su énfasis en figuras femeninas cuasi-divinas) con el resto.

En consonancia con el análisis categorial visto arriba, los principios de la experiencia religiosa irían en paralelo a las cuatro primeras. Correspondería al tercer grupo de categorías ver brotar la propuesta religiosa de Trías, la «religión del espíritu»<sup>113</sup>. Lo cierto es que no hay que entender esta como una nueva religión, en el sentido de

---

<sup>113</sup> Cfr. Trías E., op. cit. p. 65.

culto, o una religión que nazca de la filosofía, sino de una experiencia de la presencia del cerco hermético que pueda ser compartida por todo el mundo desde la razón. Es fundamental comprender que esta propuesta trata de conjugar la razón occidental con la experiencia del ser trascendente oriental, tal y como se ha visto en este epígrafe, porque de lo contrario, no se podría entender la conjugación entre lo místico y la razón occidental.

De cómo se articula esta religión del espíritu con la ética y el suplemento simbólico trata el siguiente epígrafe.

### 3. Mística, símbolo y espíritu en la razón fronteriza

El espíritu se define como “la síntesis entre símbolo y razón” o, lo que es lo mismo, “la razón revelada, finalmente reconciliada con el universo simbólico”<sup>114</sup>. Es, por tanto, un intento de superación de una fase caracterizada por el carácter antinómico de la razón y el simbolismo. La séptima categoría corresponde a esta superación, pero el diálogo, el proceso por el cual la razón es consciente del símbolo, es propio de la sexta categoría, la que corresponde a la filosofía contemporánea, desde Nietzsche a Wittgenstein pasando por Freud.

Es precisamente de Wittgenstein<sup>115</sup> del que parte Trías para explicar su visión de lo místico. La comprensión del límite, de la razón fronteriza, es lo propio de la sexta categoría, pero de tal manera que “la visión del mundo *sub specie aeterni* [sic] es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico”<sup>116</sup>. E igualmente, “lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico”<sup>117</sup>. Trías no solo se ayuda en su sexta categoría de esta afirmación del *Tractatus*, sino que hace suyo

---

<sup>114</sup> Cfr. Trías, E., *La edad del espíritu*, Debolsillo, Barcelona, 2014, p. 538.

<sup>115</sup> Cfr. Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2003. A partir de aquí se referencian solo los párrafos de la obra en vez de la página.

<sup>116</sup> *Ibidem*, 6.45.

<sup>117</sup> *Ibidem*, 6.522.

el punto final del mismo<sup>118</sup>: “De lo que no se puede hablar hay que callar”. De esa imposibilidad de crear proposiciones con sentido en la contemplación del símbolo nace la necesidad de lo místico, como actitud ética que no puede dejar de ser estética, simbólica<sup>119</sup>. Como explica Sádaba<sup>120</sup>, la conexión entre una y otra viene de la contemplación *sub specie aeternitatis* del objeto, en el caso de la obra de arte (estética), y del mundo, en el caso de la «buena vida» (o ética).

Este posicionamiento coincide con el de Underhill<sup>121</sup>, expuesto en su influyente tratado sobre la mística. Si la búsqueda de la Realidad es solo intelectual puede darse que o bien se acabe por aceptar lo real del mundo como pura representación, o bien que se elabore una teoría, necesariamente simbólica, que intente explicar esa Realidad, o bien se caiga en el total escepticismo que, a pesar de su estructura lógica, impida seguir preguntándose por el carácter simbólico de la Realidad. Ante ese bloqueo al que aboca el trabajo en solitario del *logos*, el místico reivindica la pura experiencia, rechazando la posibilidad de que el conocimiento se adquiera solo por medios sensoriales, la pura intelección o el “contenido de la conciencia normal”<sup>122</sup>. Con lenguaje religioso, a propósito de su estudio comparativo entre Sankara y Eckhart, también Rudolf Otto<sup>123</sup> detecta esta predisposición común a ambas tradiciones, oriental y occidental, cuando afirma que “Dios/Atman [el Objeto, la Realidad] es antes un silencio que un discurso”.

Según Javier Sádaba<sup>124</sup>, las interpretaciones de lo místico se pueden reducir a dos, la de querer alcanzar un objeto de carácter sobrenatural y otra cuyo objeto es el mundo mismo; la primera sería la visión occidental y la segunda la oriental; las resume

---

<sup>118</sup> *Ibidem*, 7.

<sup>119</sup> *Ibidem*, 6.421.

<sup>120</sup> Cfr. Sádaba, J., *Lenguaje, magia y metafísica. (El otro Wittgenstein)*. Libertarias-Prodhufo, Madrid, 1992, pp. 29-34.

<sup>121</sup> Cfr. Underhill, E., *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta, Madrid, 2006, p. 28.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>123</sup> Cfr. Otto, R., *Mística de Oriente y Occidente. Sankara y Eckhart*, Trotta, Madrid, 2014, p. 52.

<sup>124</sup> Cfr. VV. AA., *Sobre Eugenio Trías*, Galaxia-Gutenberg, Barcelona, 2018, p. 71.

diciendo que “en este sentido, lo místico de lo que nos habla Eugenio Trías podría interpretarse como nuestra relación con el Universo entero”.

Cuanto más teológica sea la interpretación de mística que se maneje, más se tiende a asimilarla a un proceso orientado a la aprehensión de un objeto dentro de los límites de una confesión religiosa<sup>125</sup>, cuyo objetivo sea el acceso privilegiado a lo divino como prueba de perfección. También lo místico teísta se puede interpretar como fenómeno extremo de veracidad del hecho religioso<sup>126</sup>, o como el impulso que equilibra la dimensión social, racional e introspectiva de la religión<sup>127</sup>. Esta experiencia introspectiva también se puede entender como experiencia humana común y, por tanto, hacer de la mística un puente para el diálogo<sup>128</sup> de filosofías distantes entre sí. Si se abre al diálogo con Oriente, la mística se podría concebir como un intento de vivir una experiencia integral que trascienda una realidad que se da a conocer como lenguaje simbólico, artístico o poético<sup>129</sup>.

Sin embargo, cuanto menos teísta es la interpretación de la mística, más se entiende como un proceso de goce de la experiencia pura sin mediación lingüística, por lo

---

<sup>125</sup> Cfr. González de Cardedal, O., *Cristianismo y mística*, Trotta, Madrid, 2015, p. 30: “solo hay legitimidad para hablar de mística cuando esta entronca con la historia positiva de Dios que se inicia con Abrahám, cuando se remite a la persona de Jesús, cuando nace y crece en la comunión eclesial”.

<sup>126</sup> Cfr. Martín Velasco, J., *Mística y humanismo*, PPC, Boadilla del Monte, 2008, p. 7: “la clave para la verdad y la autenticidad de la religión”.

<sup>127</sup> *Íbidem*, p. 109.

<sup>128</sup> Esta es la propuesta de Darío Carrero en López-Baralt, L. y Cruz Sotomayor, B., *Repensando la experiencia mística desde la insulas extrañas*, Trotta, Madrid, 2013, pp. 333-340. La mística de Carrero tiene un sesgo político y liberacionista, pero se pretende que sea vía de diálogo de posturas encontradas, desde el posmodernismo de Vattimo, pasando por el pragmatismo de Rorty, hasta el liberacionismo de Dussel.

<sup>129</sup> Cfr. Panikkar, R., *Obras completas I. Mística y espiritualidad. I. Mística, plenitud de vida*, Herder, Barcelona, 2015, pp. 209-225. Panikkar considera la mística como el puente entre Occidente y Oriente, tanto en la filosofía como en la teología natural. La mística la concibe como la vía para experimentar la Realidad que se manifiesta simbólicamente, pero que se puede aprehender trascendiendo la forma del símbolo y la carga de su significado.

que puede ayudar a solucionar la escisión entre la realidad y el discurso simbólico (el dualismo con el que tiene que enfrentarse la filosofía)<sup>130</sup>.

Por su parte, Eugenio Trías entiende la mística como un encuentro, y este será también el principio sobre el que gira su ética: un encuentro o desencuentro de un sujeto en relación a sí mismo<sup>131</sup>. Como decía anteriormente, es el sujeto el que se ve impelido al imperativo ético delfico. Toda su ética implica la reflexión sobre las consecuencias que produce el hecho de que el sujeto siga o no siga el imperativo de conocerse a sí mismo, de ser uno mismo.

Trías entiende ese conocimiento como un encuentro personal del sujeto con lo que él llama su *daímon* (o sí mismo), y ese encuentro tiene carácter de acontecimiento (ético). El *daímon* representa en la ética del límite el elemento que, según sea ese encuentro con el sujeto, supondrá una orientación o una desorientación para este. El *daímon* condiciona al sujeto su lugar en el mundo y el modo en que está en él; el encuentro con el *daímon* es un conocer que es a la vez conocerse. Para Trías, este encuentro es también un acontecimiento simbólico. Haciendo uso una vez más del significado etimológico de la palabra “símbolo”, el sujeto y el sí mismo responderían a cada una de las dos mitades, unidas mediante el encuentro, movidas por una fuerza o un deseo (que proviene del *eros*) de conocer el sentido que les proporciona ese encuentro. Por eso, ese acontecimiento simbólico es un acontecimiento también filosófico, ya que en su esencia es un deseo de conocimiento. Aquí, Trías interpreta al *daímon* como maestro interior que guía al sujeto, como un discípulo, por la senda del conocimiento<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> Para una visión de la mística desde el agnosticismo y en este mismo sentido, véase Pániker, S., *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Kairós, Barcelona, 2003, pp. 10-16. La filosofía de Salvador Pániker fusiona por un lado la tradición pragmatista y escéptica, desde Hume, y elementos de la tradición *advaita*. Para Pániker la mística es la culminación de un proceso de racionalidad crítica (íbidem, pp. 120-121); parte de la prerracionalidad para posteriormente alcanzar la racionalidad y hasta a alcanzar la racionalidad crítica, cuyo final es el ascenso (o descenso, según se mire) a lo místico. Es un proceso que va de lo acrítico a lo hipercrítico, siendo lo místico el resultado del cuestionamiento de la propia razón crítica. Es la superación de las clasificaciones, demarcaciones y escisiones de la realidad creadas por los actos culturales humanos. Es la búsqueda de la no-dualidad, tras el dualismo provocado entre la realidad y el *logos*.

<sup>131</sup> Cfr. Trías, E., *Pensar la religión*, op. cit., pp. 198-202.

<sup>132</sup> Cfr. Trías, E., op. cit. p. 203.



Pero sería un error pensar que esa parte simbólica con la que se encuentra el sujeto tiene un significado o que representa algo. El símbolo es la propia existencia, el acontecer existencial, no la representación de algo que existe más allá del cerco del aparecer. No es un ente divino, ni de ningún otro tipo. El encuentro es la elevación del sujeto, que se encuentra en el cerco del aparecer, a un acontecimiento espiritual consigo mismo. El espíritu, lejos de tener conexiones extra humanas, es la fuerza que es capaz de provocar en el sujeto el encuentro con el sí mismo. Al acuerdo entre el sujeto y su *daímon* es lo que se podría calificar de “verdad”.

En el epígrafe introductorio se explicaba el sistema categorial de la filosofía del límite. Es importante aquí no perderlo de vista, porque las categorías describen al ser del límite. Las cuatro primeras categorías (matriz, existencia, *limes* y *logos*) tienen carácter fenomenológico; las dos siguientes (razón fronteriza, símbolo) son hermenéuticas; la séptima (ser del límite) es la categoría fronteriza<sup>133</sup>. Las categorías son modos en los que se da a conocer el ser del límite, que es inteligible: “un *logos* que es, a la vez, racional y simbólico, o filosófico y artístico-religioso. Es decir, espiritual”<sup>134</sup>. La que corresponde al hecho místico es la sexta categoría (símbolo), que ofrece “la posibilidad de remontar hasta el último confín inteligible, allí donde el sentido se abisma en la transcendencia del misterio, o del cerco hermético”<sup>135</sup>. Lo “espiritual”, lo que proviene del “espíritu”, no es una manifestación de una divinidad, sino la convergencia entre la razón (fronteriza) y lo simbólico (cuyo *locus* es el cerco hermético), que es lo misterioso, lo arcano, lo que está fuera de lo humanamente controlable, que no puede ser dicho pero sí puede actuar como referente negativo del ser del límite y sombra del *logos*, y que la religión y las artes han tratado de explicar. Por eso, la “edad del espíritu”, un ideal de la razón, no apela a una época de predominio de la religión, sino a esta concepción del diálogo entre la razón y el símbolo. De hecho, así se expresa Trías en la conclusión final del libro *La edad del espíritu*: “Propongo, pues, en este libro, una edad del espíritu como horizonte de nuestra

---

<sup>133</sup> Cfr. Trías, E., *La razón fronteriza*, op. cit., p. 319.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 409.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 410.

existencia (personal y colectiva), en la que la razón y simbolismo puedan articularse o conjuntarse. En esa conjunción se formaría lo que aquí llamo espíritu. Y este sería entonces el *logos* que daría forma al ser del límite (o al habitante de la frontera)”<sup>136</sup>.

La razón fronteriza, la quinta categoría, es la inteligencia humana que se sabe en el mundo pero que, a la vez, es consciente de estar rodeada de misterio o de enigmas, que se pueden experimentar pero no expresar, al estilo de Wittgenstein, quien llamó “lo místico” a todo ese conjunto de cosas que son un límite a la propia expresión. Para Trías, eso “místico” no puede ni debe condicionar al sujeto habitante de la frontera, ya que todo lo que se diga sobre ello está más allá de la razón, por lo que la religiosidad que pueda resultar de una actitud mística pasa por la inteligencia (razón fronteriza) y la libertad responsable<sup>137</sup>, pero no por la sacralización o la institucionalización.

Tal concepción de lo místico podría llevarnos a pensar que Trías está en la misma sintonía de algunas religiones que proponen un “despertar” a una nueva realidad, a un “estado elevado” de conciencia que ha sido caracterizado y descrito en innumerables tradiciones religiosas y culturales. En el zen se habla de *satori*, en las tradiciones yóguicas de *samadhi*, que pueden coincidir con el *Tao* absoluto del taoísmo, o el *fana* del sufismo<sup>138</sup>. Todos estos estados, incluyendo otras definiciones un tanto pintorescas, como la “experiencia *plateau*” de Maslow, hacen referencia a una experiencia inefable pero que no es forzosamente religiosa, porque no exige la existencia de la divinidad ni una solución teísta a los problemas propios de la condición humana. Algunos de estos “movimientos filosófico-religiosos de extraordinaria lucidez, como el budismo”, como llegaría a afirmar Trías<sup>139</sup>, hacen uso de esas “metáforas” para referirse a eso que no se puede nombrar, pero para Trías, ese encuentro, el acontecimiento simbólico, no se da entre el ser humano y una Realidad en la que se integra, como una comprensión final de la no-dualidad, sino entre el ser humano y la realidad sobre sí mismo (el encuentro con el

---

<sup>136</sup> Cfr. Trías, E., *La edad del espíritu*, op. cit., p. 542.

<sup>137</sup> Cfr. Trías, E., *La razón fronteriza*, op. cit. p. 430.

<sup>138</sup> Cfr. Román, M. T., *La exploración de la conciencia en Oriente y Occidente*, Kairós, Barcelona, 2017, pp. 136-137.

<sup>139</sup> Cfr. Trías, E., *La razón fronteriza*, op. cit., p. 405.

*daímon*), que le hace consciente de su condición limítrofe y que le conecta con el resto del universo.

#### 4. Conclusión: caracterización de lo místico en la filosofía del límite

El acercamiento a Oriente de Eugenio Trías no viene de un deseo de experimentar con nuevas experiencias religiosas, o como rechazo a la cultura capitalista o hedonista. Su mirada oriental es resultado de la búsqueda de un origen, no con un interés nostálgico o arcaizante, sino con el interés de aquel que sabe que, en el camino de su evolución, la filosofía se fue dejando parte de lo que era su esencia, esa antigua invitación a la introspección que se verbaliza en el “conócete a ti mismo”. Ese viaje, como se ha visto, no toma atajos, sino que desanda lo recorrido hasta llegar a ese punto de encuentro originario donde se produjo el hiato entre el pensamiento oriental y el occidental. Trías, por tanto, no evita ni desdeña la obra filosófica occidental, sino que es a través de ella como llega a Oriente; pero tampoco hace suyas ni reivindica las prácticas que siguen las religiones orientales, sino que las somete a la misma crítica metodológica que aporta su sistema de categorías.

Lo místico, por tanto, va más allá de una actitud religiosa sublime o de una actitud proclive a buscar objetos espirituales más allá del ser personal. En la filosofía del límite, lo místico es condición de posibilidad para el ser del límite, insertado en el carácter simbólico de la sexta categoría; representa la apertura al misterio, donde ilumina a la inteligencia y hace posible el arte, pero no se arroga el derecho de dictar la libertad humana ni supone una revelación de misterios de los que no puede hablar. Lo místico es, por tanto, condición de lo humano.

Por consiguiente, con el fin de sistematizar lo místico en la filosofía del límite, se proponen las siguientes características distintivas de un concepto que, como pasa a menudo con el aparato conceptual de la filosofía de Trías, adopta diferentes rasgos semánticos según se vaya avanzando en el análisis fenomenológico de la condición humana:

(1) Lo místico es crítico. En Trías lo místico es crítico en sí mismo, en tanto que enjuicia y actúa como sombra del *logos*, está presente siempre, y no solo como final o cumbre de un proceso de análisis crítico. Lo místico no es la inteligencia, ni tampoco la razón fronteriza, pero se hace visible a esta para poder completar el ser del límite. Lo místico limita entonces a la razón y al uso del lenguaje y, por tanto, somete a juicio de forma continua las proposiciones que pretenden arrogarse el contenido simbólico (del cerco hermético). Por ello, lo místico invita a la duda sobre la veracidad de las prácticas basadas en lo arcano, en lo propio del cerco hermético, y permite al ser humano activar su libertad como tal ser humano, sin deudas hacia proposiciones creadas a partir de intuiciones de lo que constituye el cerco hermético.

(2) Lo místico es personalizador. El ser humano, a decir de Trías, no es individuo ni sujeto, sino persona. Esto quiere decir que el sujeto, invitado a conocerse a sí mismo, se convierte en consciente de su diferencia con respecto a otros seres, se aleja de lo matricial y se convierte en ser humano consciente, ser del límite. Pero la consciencia de abandonar la raíz matricial y de saber que hay una nada que lo limita, no le hace habitante de esa nada. Que el ser humano sea consciente del cerco hermético no le hace habitarlo, sino todo lo contrario, sigue habitando el cerco del aparecer, pero consciente del cerco hermético, en ese otro *locus* que Trías denomina el cerco fronterizo. En otras palabras, el ser del límite sabe que no es animal, pero que no puede jugar a ser dios.

(3) Lo místico es universal. Igual que el acontecimiento ético es universal, lo místico también lo es. La llamada del imperativo ético es propia de la condición humana, igual que la respuesta que conlleva obedecer al mandato de conocerse a uno mismo, de ser uno mismo. Pero lo mismo que la raíz matricial es universal, en virtud de la cual todo ser humano se sabe habitante del cerco del aparecer, o sea, de este mundo físico, y lo entiende y lo expresa por medio del *logos*, el ser fronterizo se da cuenta de que el cerco hermético supone para él un límite, y un límite del que no puede hablar. Por tanto, cualquier ser humano consciente de su condición es también consciente de lo místico, lo simbólico, pero por la vía de la experiencia, no del *logos*.

Estas tres características creo que engloban lo que tiene que decir la filosofía del límite en cuanto a la definición de lo místico. Lo interesante es que esta concepción que tiene Eugenio Trías del misterio simbólico es muy compatible, por sí misma, con el pensamiento oriental, en el que la nada y la realidad no-dual juegan un papel muy relevante.

La filosofía de Trías propone seguir explorando lo místico haciendo posible que posemos nuestra mirada en dirección a Oriente, a través de nuestras propias fuentes occidentales, con el fin de recuperar para nosotros una sabiduría que no dependa solo de nuestra concepción del ser-pensar-decir. En esa relación entre Oriente y Occidente, la filosofía del límite ambiciona estar en el lugar de la conjunción, sirviendo de puerta giratoria en ambos sentidos.

## 5. Referencias bibliográficas

González de Cardedal, O., *Cristianismo y mística*, Trotta, Madrid, 2015.

Kingsley, P., *Filosofía antigua, misterios y magia*, Atalanta, Girona, 2017.

López-Baralt, L. y Cruz Sotomayor, B. (Eds.), *Repensando la experiencia mística desde las islas extrañas*, Trotta, Madrid, 2013.

Martín Velasco, J., *Mística y humanismo*, PPC, Boadilla del Monte, 2008.

Otto, R., *Mística de Oriente y Occidente. Sankara y Eckhart*, Trotta, Madrid, 2014.

Pániker, S., *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Kairós, Barcelona, 2003.

Panikkar, R., *Obras completas I. Mística y espiritualidad. I. Mística, plenitud de vida*, Herder, Barcelona, 2015.

Román, M. T., *La exploración de la conciencia en Oriente y Occidente*, Kairós, Barcelona, 2017.

Sádaba, J., *Lenguaje, magia y metafísica. (El otro Wittgenstein)*, Libertarias/Prodhufo, Madrid, 1992.

Trías, E., *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999.

Trías, E., *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000.

Trías, E., *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Destino, Barcelona, 2001.

Trías, E., *La edad del espíritu*, Debolsillo, Barcelona, 2014.

Trías, E., *El hilo de la verdad*, Galaxia-Gutenberg, Barcelona, 2014.

Trías, E., *Pensar la religión*, Galaxia-Gutenberg, Barcelona, 2015.

Underhill, E., *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta, Madrid, 2006.

VV.AA., *Sobre Eugenio Trías*, Galaxia-Gutenberg, Barcelona, 2018.

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

Wittgenstein, L., *Observaciones a «La rama dorada» de Frazer*, Tecnos, Madrid, 2012.

Bases para el diálogo entre la filosofía del límite  
y la filosofía de la Nada: Eugenio Trías y la  
Escuela de Kyoto

Foundations of dialogue between the philosophy  
of limit and the philosophy of nothingness:  
Eugenio Trías and the Kyoto School

Artículo aceptado para su publicación en la Revista Pensamiento. Véase siguiente  
página.

Resumen:

La filosofía de la nada fue la respuesta ofrecida por Kitaro Nishida a la necesidad de asentar las bases de un diálogo filosófico con Occidente. Se propone en este trabajo que ese diálogo que todavía prosigue en la Escuela de Kyoto tenga entre uno de sus referentes occidentales a la filosofía del límite de Eugenio Trías. Para ello, y tras un repaso de los conceptos principales de cada propuesta filosófica, se considerará la adecuación del método categorial de análisis histórico propuesto por Trías y se estudiarán los conceptos fundantes de «nada» y «límite», que a su vez son la base para una ética humanista capaz de entablar un diálogo entre las dos culturas.

Palabras clave: Filosofía del límite, filosofía de la nada, Escuela de Kyoto, espíritu, vaciamiento

Abstract:

The philosophy of nothingness was Kitaro Nishida's answer to the necessity of laying the foundations of a philosophical dialogue with the West. This paper suggests that this dialogue, which the Kyoto School still continues, might accept Eugenio Trías' philosophy of limit as one of their Western references. To do so, and after reviewing the main concepts of each philosophical proposal, Trías' categorial analysis of history will be studied along with the founding concepts of «nothingness» and «limit», which represent the background for humanist ethics open to dialogue with both cultures.

Keywords: Philosophy of Limit, Philosophy of Nothingness, Kyoto School, Spirit, Emptiness



## 1. La apertura al diálogo.

Todavía hoy se entiende que la filosofía es una disciplina puramente occidental, mayormente europea. Fuera de ese marco cultural, se suele decir, existen sabidurías o religiones, pero no estrictamente filosofía.

Sin embargo, el pensamiento nacido en oriente (aceptemos las generalizaciones geográficas solo por motivos expositivos) nunca ha dejado de estar del todo en contacto con el occidental<sup>140</sup>. Bien es cierto que a partir del siglo XIX los filósofos occidentales, piénsese en Schopenhauer<sup>141</sup>, comienzan a considerar en serio conceptos desarrollados al amparo de lo que incluso entonces se veían como religiones o místicas orientales.

No obstante tanto religión como filosofía no son conceptos unívocos, lo mismo que sus contenidos. Lo que desde occidente se considera como práctica religiosa puede que choque con el concepto que por ejemplo tienen los japoneses al respecto<sup>142</sup>. Lo mismo sucede cuando se marcan diferencias entre sabiduría y filosofía, y los principios que rigen en oriente y occidente para ambas. Según R. Panikkar, la persona occidental, influida por su tradición semítica, cuando piensa tiende a buscar las diferencias, mientras que la oriental, por el contrario, busca la identidad<sup>143</sup>. Todo esto, junto con la dificultad de interpretación de las lenguas orientales, incluso entre sí, como es obvio, hace que el acercamiento de sistemas de pensamiento que podrían llegar a entenderse no sea fácil.

---

<sup>140</sup> Como resumen e introducción al tema de las influencias mutuas en tiempos clásicos, se puede consultar “El budismo primitivo y la filosofía griega” y “Nagarjuna y el escepticismo griego”, en GÓMEZ DE LIAÑO, I., CAVALLÉ, M., VÉLEZ, A., CATENA, M., *Hinduismo y budismo*, Madrid: Etnos, 1999.

<sup>141</sup> Schopenhauer creó un precedente, estuvo interesado en el budismo e incluso llegó a confesarse budista, aunque su comprensión del mismo era muy deficiente, con errores conceptuales muy profundos. Véase: SCHOPENHAUER, A., *Notas sobre Oriente*, Madrid: Alianza, 2011.

<sup>142</sup> Los japoneses se definen a sí mismos como mayormente no religiosos, a pesar de que practiquen el shinto y el budismo. Es habitual que identifiquen religión con una doctrina en la que hay que creer y no en una experiencia espiritual sin dogmas. La aparente paradoja de la filiación religiosa japonesa se trata extensamente en KASULIS, T.P., *Shinto. El camino a casa*, Madrid: Trotta, 2012. Aunque en la bibliografía sobre Nishida y otros autores y en las traducciones de sus obras se hable de “religión”, posiblemente sea más adecuado hablar de espiritualidad, con el fin de no confundir el significado del término con una doctrina específica.

<sup>143</sup> PANIKKAR, R., *La experiencia filosófica de la India*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 55-56. A modo de ejemplo, Panikkar sostiene que el occidental caracterizará la Divinidad buscando sus rasgos diferenciadores (Dios judeocristiano), pero el oriental la buscará en todo lo que le es idéntico (Brahman).

Es en Japón donde se toma por vez primera la iniciativa de hacer filosofía al modo occidental, con su base conceptual y su metodología, pero tratando de explicar el mundo desde los parámetros de la propia cultura ancestral. Normalmente el mérito se le otorga en exclusiva a Kitaro Nishida (1870-1945)<sup>144</sup>, y así debe ser en justicia, aunque a sus discípulos se deba también la popularización, la actualización, la revisión de su pensamiento y la creación de una escuela de pensamiento de referencia, especialmente sus contemporáneos Hajime Tanabe (1885-1962) y Keiji Nishitani (1900-1990).

La filosofía japonesa descubre o, mejor dicho, redescubre, algunos parámetros que la occidental ha pasado por alto o de los que prescinde por asociarlos a la religión, a la teología, o la espiritualidad. Es una filosofía que enraíza en su tradición oriental y específicamente en la cosmovisión budista, pero no es una filosofía budista en el mismo sentido que podríamos entender, por ejemplo, que hay una filosofía cristiana al amparo de la doctrina católica, aunque la marcada escisión entre religión y filosofía que se da en occidente se diluye en la reflexión filosófica de los pensadores japoneses.

Lo que el estudioso occidental se encuentra al acercarse a la producción de la Escuela de Kyoto es una relectura de temas clásicos como la intuición, la reflexión, la experiencia, el nihilismo, etc., enmarcados en un aparato terminológico diferente en cuyo centro está la «Nada», a la que se accede por medio del autodespertar de la conciencia. Aunque este concepto nazca de la práctica del zen, hay que advertir que los filósofos de Kyoto hacen un gran esfuerzo hermenéutico y explican en términos filosóficos occidentales lo que para ellos es una parte de la experiencia humana.

Una filosofía racionalista que no considere posible el diálogo que nace de una experiencia espiritual sin duda va a tener dificultades a la hora de entablar un diálogo fructífero con la filosofía que nace del zen. Por eso, la filosofía del límite, que reconoce las formas espirituales y simbólicas y que les otorga su espacio, resulta más apta que otros planteamientos para llegar a un entendimiento mutuo.

---

<sup>144</sup> Utilizaré el modo occidental de notación de los nombres japoneses, nombre y apellido, aunque en las fuentes utilizadas se utilice frecuentemente el modo japonés inverso, v.g., Nishida Kitaro.

En la filosofía española contemporánea es cierto que ha habido interés en la integración de lo espiritual, en el sentido lato del término, pero no siempre contando con tradiciones más allá de las propias del cristianismo y de la teología occidentales. No faltan ejemplos de ello, desde Zubiri a Zambrano, pasando por Marías, sin ánimo de ser exhaustivo.

Sin embargo, sirva como ejemplo de una cierta excepcionalidad Salvador Pániker (*Filosofía y mística*) con su apelación a un entendimiento entre el pensamiento racional y la dimensión espiritual, que no confesional, en sintonía con la tradición oriental. Alternativamente, y esta vez desde un punto de vista del catolicismo heterodoxo, su hermano Raimón Panikkar desarrolló una vasta obra que bien pudiera asentar las bases de un posible diálogo entre oriente y occidente, pero sin que llegara a ofrecer por ello un sistema filosófico fuera de los límites de la teología, espacio que Panikkar renunció a abandonar.

No obstante, ninguno de estos autores, a pesar del interés que merece su obra, desarrolló un sistema donde lo espiritual formara parte intrínseca de él, junto con un elemento esencial e imprescindible de universalidad, es decir, teniendo en cuenta lo que podríamos considerar como fenómeno espiritual, independientemente de su tradición, pero manteniéndose en los límites del estudio filosófico.

Eugenio Trías, por su parte, en el momento en que su obra alcanzó un alto grado de madurez, y mientras exploraba todas las posibles implicaciones que supone el concepto de límite, vio natural la integración del componente espiritual, simbólico, en su sistema filosófico. Aunque el propio Trías llamase propuesta a su filosofía del límite, lo cierto es que está pensada como un sistema, superando así, desde el punto de vista metodológico, a algunos de sus contemporáneos y la condición de universalidad para el diálogo intercultural que considero imprescindible para que tal diálogo sea efectivo.

La filosofía del límite bebe de las mismas fuentes que Nishida y otros miembros de Kyoto, y tienen en común haber enraizado sus sistemas respectivos mediante sus propias relecturas de Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Goethe, Nietzsche, Husserl, y por supuesto Platón, por citar algunas influencias comunes. La deuda de la Escuela de Kyoto

con Kant, Hegel y Nietzsche es todavía especialmente palpable (véase por ejemplo la obra de Masao Abe), lo cual no ha sido óbice para que incluso desde los años treinta del pasado siglo los discípulos de Nishida no se acercaran a otras corrientes, como fue el caso de Miki o Kawakami con el marxismo<sup>145</sup>.

Este trabajo tiene carácter exploratorio y se centra en la búsqueda de temas comunes que sirvan para plantear un diálogo filosófico entre la tradición occidental, en este caso española, y la filosofía japonesa. Desbordaría los límites editoriales una profundización exhaustiva de cada uno de los temas, por lo que a continuación me limitaré a hacer un repaso de los términos fundamentales de la filosofía de Eugenio Trías y posteriormente otro sobre los temas más importantes de la Escuela de Kyoto, para acabar con un apartado en el que se verá la posible complementariedad de conceptos que hace posible un diálogo entre ambas.

## 2. Las bases de la filosofía del límite.

La filosofía de Eugenio Trías se fundamenta en el concepto de límite<sup>146</sup>. Este es de orden ontológico o, haciendo uso de su terminología, onto-topológico. No en vano, a Trías le ayudan a definirlo las acepciones comunes del término, es decir, la que significa espacio que nos está vedado traspasar y, por otro lado, y evocando el concepto latino de “*limes*” tal y como se entendía en el imperio romano, la que hace referencia al espacio que puede ser habitado.

En este último sentido, el límite evoca algo positivo, no restrictivo, invita a pensar en la capacidad de ser ocupado y habitado. Pero el límite siempre lo es en relación a otro espacio, por lo que adquiere un carácter relativo, siempre dependiendo de qué hay más

---

<sup>145</sup> El pensamiento de Nishida ha estado en continua revisión, que incluso afecta a los conceptos centrales de su pensamiento, incluida la noción de «nada». Para una visión de conjunto y un resumen de las críticas principales a su pensamiento puede consultarse NISHITANI, K., *Nishida Kitaro, the Man and his Thought*, Nagoya: Chisokudo Publications, 2016.

<sup>146</sup> Para una visión completa del concepto sería necesario consultar la trilogía compuesta por *Lógica del límite* (1991), *La edad del espíritu* (1994) y *La razón fronteriza* (1999). El concepto aparece pergeñado ya en *Los límites del mundo* (1985).

allá. Por eso, Trías lo concibe como ese espacio que contiene en sí una parte negativa, hacia el exterior, y una parte positiva, hacia el interior.

En la ontología topológica de Trías se dice que el límite viene definido por tres «cercos»: el «cerco del aparecer», que es la existencia presente en la que se engloba la realidad física y natural; el «cerco hermético», que es el arcano, lo misterioso, donde muchas tradiciones sitúan lo divino, lo santo, lo sagrado, el lugar de la memoria de los eternamente muertos, y donde se encierra la memoria de la humanidad; y un espacio entre ambos que denomina «cerco fronterizo».

El límite es en razón de los dos primeros cercos, pero de manera distinta. El límite lo es «de» con respecto al cerco del aparecer y sin embargo lo es «en referencia a» con respecto al cerco hermético. Es decir, se define como parte «de» la existencia, pero «en referencia a» la Nada, entendiendo esta como la existencia que deja de ser. Ontológicamente hablando, el límite no separa al Ser y al Ente, sino al Ser y la Nada. Esta Nada debe entenderse como la «sombra» (no en el sentido jungiano) del ser fronterizo: una realidad que de darse negaría la existencia del propio límite.

El límite tiene un carácter reflexivo diferente al de una síntesis hegeliana, ya que no se busca la superación de los cercos mediante la apelación a una idea de carácter absoluto<sup>147</sup>. El límite lo es siempre de algo ( $=x$ ) y en referencia a algo ( $=x$ ). El límite es por tanto «ser del límite», un habitante del límite (*limes*). Trías enraíza al ser en la realidad más radical, de la que forma parte necesaria. Todo ser del límite está en el cerco de la existencia (del aparecer), y es en este donde es posible que se desarrolle la *humana conditio*.

El concepto de límite, ser del límite, es un componente sobre el que pivota toda la filosofía triasiana, a la par de otros dos que también le son propios y sin los cuales no se entendería: la razón fronteriza y las formas simbólicas<sup>148</sup>.

El ser del límite es la interpretación triasiana del concepto clásico del ser como *autó tó ón* (Parménides) o *to ón é ón* (Aristóteles). La razón fronteriza, por su parte, es el

---

<sup>147</sup> TRÍAS, E. *El hilo de la verdad*, Barcelona: Galaxia-Gutenberg, 2014, pp. 178-187.

<sup>148</sup> TRÍAS, E. *La razón fronteriza*, Barcelona: Destino, 1999, pp. 18-20.

*logos* que brota de la realidad limítrofe, o sea, que desde la razón (el lenguaje y el pensamiento) se puede explicar la trama de categorías propias del ser del límite. Las formas simbólicas son la prolongación de la razón fronteriza en relación a cualquier cosa (=x) que siendo ser limítrofe no se puede expresar mediante recursos racionales o conceptuales.

Estos tres conceptos forman lo que Trías llamó el “triángulo ontológico”. Con la metáfora del triángulo, se refuerza la idea de que no puede faltar ninguno de los vértices para que el triángulo conserve su forma. Los tres son necesarios en su propuesta filosófica. Por eso se entrecruzan, y cuando se hace referencia a uno aparecen los otros dos.

El acercamiento a la realidad, “lo que aparece” se produce mediante juicios, que son el objeto de la razón fronteriza. Estos juicios son las categorías que utiliza la razón (fronteriza) para comprender el mundo y comenzar un proceso de auto-reflexión crítica. Estas categorías son siete, ordenadas de una manera específica, de forma tal que una presuponga la anterior<sup>149</sup> : 1) la matriz, el fundamento matricial, la Naturaleza; 2) la existencia: el Mundo, el Cosmos; 3) la presencia: el sujeto y el límite; 4) el *logos*; 5) la razón crítica: las claves hermenéuticas; 6) el suplemento simbólico: lo místico; 7) el ser del límite: la conjunción simbólica.

La lógica tras estas categorías es la que va a utilizar Trías como base de su método estructural, con el que estudiará la realidad simbólica en la historia y con el que llegará a su definición de espíritu. A continuación se explican muy brevemente para poder comprender la estructura y la tesis del libro *La edad del espíritu*, que comentaré más adelante.

La primera de las categorías es la materia, la Naturaleza. Es la Madre Tierra, lo matricial, pero lejos de ser evidente, solo en el momento en que se es consciente de la segunda categoría es cuando la primera se hace visible a la razón. Esta segunda es el mundo, que surge como instancia diferente de la matriz de la que parte. El mundo

---

<sup>149</sup> A modo de resumen muy completo de lo que aquí se trata, se puede consultar: TRÍAS, E. *El hilo... op.cit.* pp. 67-121.

también hace visible al límite, que es límite del mundo, y es donde se puede probar la existencia. Eso que se da en el mundo no es un mero ser, o un acto de existir, sino que es el ser “incardinado en el límite”.

La tercera categoría atiende al ser del límite que se da en el mundo, el sujeto. En la segunda no hay diferencia entre sujeto y objeto todavía, pero en esta tercera hay una confrontación entre la existencia y el límite, de tal manera que la existencia depende, como mantenida en suspenso, de su relación con la nada o con su propia negación. Es precisamente esta posibilidad de negación de la existencia la que eleva a esta a un estatus diferente, que Trías llama «límitrofe», que es inseparable de la inteligencia y esta, a su vez, es la que tiene acceso al *logos* y a la expresión de sentido y significado del mundo. El sujeto que habita el mundo se transforma, en virtud de la experiencia del límite del ser como tal, en sujeto fronterizo. Por consiguiente, el sujeto es libre de determinarse en el límite; esto lo hará por medio de una proposición ética que hace oír su voz ante el sujeto en el mundo<sup>150</sup>. En palabras de Trías: “el límite se da como don al existente investido de la condición de sujeto, capacitado para el uso de la inteligencia y de su expresión en la enunciación (verbal, escrita); capacitado así mismo para el uso (responsable/irresponsable) de esa Libertad que en esa prueba se le da”<sup>151</sup>.

Al ser humano se le da la ocasión desde el origen de regirse por un principio ético. Este principio es un imperativo que reza así: “obra de tal manera que la máxima que determina tu conducta, y tu acción, se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera”<sup>152</sup>. En las tradiciones sapienciales clásicas y orientales, de las que Trías es consciente, este imperativo es el equivalente al “llega a ser lo que eres”, de resonancias pindáricas y délficas, por lo que él mismo lo bautiza como imperativo pindárico.

El origen de este imperativo se encuentra en el cerco hermético, donde se acumula la herencia de la humanidad, y quien lo reconoce es la razón fronteriza. Esta

---

<sup>150</sup> En esta categoría nace el argumento de Trías que fundamentará su ética, en forma de proposición, y al que haré referencia más adelante, ya que sirve de enlace con la crítica de Kyoto a la ética kantiana y nietzscheiana.

<sup>151</sup> TRÍAS, E., *El hilo...op.cit.*, p. 78.

<sup>152</sup> TRÍAS, E., *Ética y condición humana*, Barcelona: Ediciones Península, 2000, p. 47.

sabe que el hombre se encuentra exiliado del espacio matricial, naturalista, casi diríamos que de naturaleza animal, pero que ese exilio tampoco le hace dios, por lo que mediante este imperativo reconoce la realidad y la necesidad de mantenerse equidistante tanto de la condición animal como de la divina.

Este “ser lo que se es” se recompensa con la “buena vida”, que no se fundamenta en una clasificación de actos virtuosos como en la moral clásica, pero que tampoco se identifica con los postulados del pragmatismo contemporáneo. Es una proposición universal, que hace al habitante de la frontera consciente de su condición, pero que también es completamente libre de no responder a él, sabiendo que un retraimiento sobre lo matricial le resultaría tan peligroso como el otro extremo, o sea, identificarse con lo hermético: en ambos casos le harían inhumano.

La cuarta categoría explica que esta “voz” de la proposición ética que surge en el cerco fronterizo y que da sentido al límite hace que este se transforme en algo más que un mero cuadro donde sucede el existir. Es decir, la cuarta categoría explica el mundo como una realidad con un significado y un sentido. El ser del límite, dice Trías, se sabe insignificante, habitante de la frontera entre la existencia y la nada, pero al mismo tiempo sabe que el mundo es el que le da sentido, a pesar de esa fragilidad. En el momento en que el sujeto acepta el límite y se ve enfrentado a su propia libertad, el sujeto pasa a otro nivel: el de la comprensión, la inteligencia y la palabra.

Estas cuatro primeras categorías las califica Trías de espontáneas, porque al sujeto se le dan, le vienen dadas. Sin embargo, las tres restantes tienen naturaleza reflexiva, puesto que para obtener las claves de su significación hay que llevar a cabo una reflexión previa. Estas tres categorías finales son las que corresponden al triángulo ontológico que antes avanzaba.

La quinta categoría accede a la auto-reflexión crítica, que es el oficio de la filosofía, entendida esta como razón fronteriza, es decir, una inteligencia que analiza los mecanismos de reconocimiento de las categorías anteriores. La razón fronteriza es la encargada de una hermenéutica de todos aquellos conceptos que han dotado al *logos* del aparato crítico que le han ayudado a reconocer su sometimiento al límite. Esta razón



fronteriza, por tanto, es equivalente a una gnoseología, que comprende bien por vía de la experiencia o por conocimiento indirecto la existencia del límite y su influencia en el límite. La razón fronteriza es la que hace que la inteligencia «vea» al límite.

El objeto de la sexta categoría es diferente. Cuando ese *logos* del que se hablaba es “espoleado por el límite” entonces es consciente del “tránsito del mundo hacia lo arcano”<sup>153</sup>. En otras palabras, reconoce que el existir tiene un punto final y por tanto el significado y sentido del mundo es completamente terminal. Es lo que llama Eugenio Trías “prueba mística”.

De esta surge el suplemento simbólico, que es la última de las piezas del entramado de las categorías y el instrumento en virtud del cual se lleva al *logos* al extremo de su racionalidad para que trate con todo aquello que no está en la existencia, interrogándose sobre lo que es legítimo decir y preguntarse acerca del cerco hermético.

La séptima categoría engloba a todas las demás, designa al ser en tanto que ser y lo define como ser del límite; de hecho, este solo se comprende como intersección de la razón fronteriza y la revelación simbólica.

Es necesario, no obstante, dejar definido el concepto de símbolo en el sistema filosófico de Trías con el fin de entender qué se quiere decir con “revelación simbólica” y cómo afecta a la séptima categoría.

El símbolo es *sym-bolon*, en su sentido etimológico una contraseña, una medalla o moneda partida en dos, escindida, que, portada por dos personas diferentes, hace que esas dos personas o sus emisarios se reconozcan cuando hagan coincidir ambas partes del sello quebrado. No hay símbolo, entonces, sin dos partes diferenciadas y sin la escisión que lo hace posible. Trías llama a esa escisión «cesura»<sup>154</sup>.

En el símbolo se detectan dos formas, una simbolizante, que es lo que se manifiesta, y otra simbolizada, que constituye su sentido. Las cuatro primeras categorías de las que se han expuesto actúan como condiciones para se pueda constituir la parte

---

<sup>153</sup> TRÍAS, E. *El hilo... op. cit.*, p. 81.

<sup>154</sup> Para ver una definición detallada de símbolo, se recomienda la lectura del capítulo “La tabla de las categorías y las edades del mundo” en TRÍAS, E., *La edad del espíritu*, Barcelona: Debolsillo, 2006, pp. 33-58.

simbolizante: se necesita una materia; esa materia ha de estar dispuesta en el mundo o cosmos; ese cosmos debe poder ser escenario para un posible encuentro con un testigo humano; ese encuentro debe poder trasladarse y consumarse en la palabra (oral o escrita).

La parte simbolizada, por su parte, estaría condicionada por dos factores que coinciden con la quinta y sexta categorías: el símbolo debe dejar entrever claves para la interpretación de las figuras ideales que lo componen; esa exégesis debe chocar con un límite mayor que hace posible una más profunda indagación, de tal manera que solo de forma mística puede llevarse a cabo esa conexión.

El símbolo es mitad realidad palpable, experimentable, fenoménica, y mitad contenido oculto, propio del cerco hermético. La razón, mediante el desciframiento del símbolo, puede acercarse e intuir lo que hay en el cerco hermético que, básicamente, dirá algo no tanto sobre lo arcano o lo divino sino sobre el propio ser del límite. Este es también el modo en el que la filosofía del límite acepta lo místico, que no es la unión extática con un Ser sino el descubrimiento del límite<sup>155</sup>.

Hasta aquí, muy resumidos, los conceptos clave de la filosofía del límite que luego será necesario retomar para establecer un diálogo con la escuela de Kyoto, cuyos aspectos más característicos resumo a continuación.

### 3. Las bases de la filosofía de la Escuela de Kyoto<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> Eugenio Trías reconoce que aquí sigue literalmente a Wittgenstein: “La visión del mundo *sub specie aeterno* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico” (Tractatus, 6.45) y “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico” (Tractatus, 6.522). WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 131.

<sup>156</sup> Es conveniente, e incluso imprescindible, que para entender a Nishida y a los filósofos de Kyoto se comprendan al menos algunas nociones básicas del pensamiento budista y zen. A este particular, pueden consultarse: SUZUKI, D.T., *Vivir el zen*, Barcelona: Kairós, 1994; HAN, B-C., *Filosofía del budismo zen*, Barcelona: Herder, 2015; ARNAU, J., *Antropología del budismo*, Barcelona: Kairós, 2007; TOLA, F. y DRAGONETTI, C., *Filosofía budista. La vaciedad universal*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013. Desde el diálogo con el cristianismo: LASSALLE, E., *Zen. Un camino hacia la propia identidad*, Bilbao: Mensajero, 2007.

El pensamiento de Nishida se construye en función de tres conceptos: experiencia pura, autodespertar y *basho* (lugar, *topos*)<sup>157</sup>. Nishida llega a ellos en busca de una razón, un solo concepto que dé sentido a toda su propuesta filosófica. Su obra de madurez comienza con la publicación en 1926 de un artículo titulado *Basho*, en el que parcialmente abandona y supera las premisas de su obra primeriza *Indagación del bien* (1911). Las tres grandes áreas de la filosofía, lógica, epistemología y metafísica, las estudia respectivamente en la trilogía compuesta por *El sistema autoperceptivo de los universales* (1929), *La autodeterminación autoperceptiva de la Nada* (1932) y *Problemas fundamentales de filosofía* (1933-1934).

En los años previos a su primera publicación, Nishida practicaba el zen (zazen) como modo de preparación espiritual, al mismo tiempo que se sometía a un intensivo plan de formación filosófica occidental. Eran unos años en los que Japón estaba aclimantándose a la recepción de la influencia occidental y donde esta parecía invadirlo todo relegando a un segundo plano lo puramente oriental. En esos años, Nishida comprendió que debía buscarse un modo de entendimiento (al menos desde la filosofía) entre las dos tradiciones, oriental y occidental, que no diera como resultado el sometimiento de cualquiera de las dos a la otra, sino un paradigma distinto. Su profundo conocimiento de autores occidentales le llevó a intentar reconciliar lo que a simple vista parecía una paradoja: la reflexión y meta-reflexión que conlleva la filosofía occidental y la ausencia de aquella que implica la práctica del zen. Su primer libro, *Indagación del bien*, recibe la influencia directa de William James, de quien toma parte de sus conceptos

---

<sup>157</sup> UEDA, S., *Zen y filosofía*, Barcelona: Herder, 2004, pp. 159-181.

psicológicos. En él Nishida explicó el primero de los conceptos clave de su pensamiento, que posteriormente superaría: la experiencia pura<sup>158</sup>.

El concepto de experiencia pura (*empiricum purum*) trata, por un lado, de superar el idealismo subjetivista y, por otro, indagar cómo la metafísica tradicional podría asumir la necesidad de una transformación del yo<sup>159</sup>. Lo que busca Nishida es un principio unificador, partiendo de la base de que la realidad es una. Como la realidad se divide en elementos diferentes aunque relacionados, solo la conciencia humana es capaz de unirlos para construir un paradigma completo de ella. La conciencia plena sería que el yo logre en sí mismo la unidad de la realidad.

En este período Nishida busca superar la distinción, en cierto modo determinada por el lenguaje, entre sujeto y objeto. Para él este será un tema central sobre el que volverá continuamente. La experiencia no es algo que alguien experimenta, sino que se da por sí misma. Como explica Ueda, trata así de distanciarse de la omnipresencia del *Ich Denke* kantiano. La experiencia pura es la fundamentación absoluta de la realidad. De hecho toda realidad se encuentra en algún tipo de conciencia, de la que la conciencia individual es solo una parte.

No obstante, poner el foco en la experiencia no explicaría el problema de la conciencia del sujeto ni el proceso mediante el cual el sujeto alcanza la plena conciencia de realidad. Eso solo sería posible en virtud de otro de los conceptos relevantes que superaría al de experiencia en el pensamiento de Nishida: el autodespertar.

El autodespertar es el yo. No es que “yo” despierte a “mí mismo”, sino que el autodespertar es el yo. Para Nishida, el *Ich* kantiano no es un sujeto “yo” sino que debe

---

<sup>158</sup> Nishida fue influido por James en una primera etapa. Posteriormente, alrededor de 1917, recibió la influencia de Bergson, que se deja ver en su libro *Intuición y reflexión en la autoconciencia*, en donde el yo como unidad de pensamiento e intuición ahora requiere una base mística; el yo es pura actividad, muy parecido a la concepción del ego puro de Fichte. A partir de 1927, abandona el yo como punto de partida y se inclina por el idealismo trascendental. Es el no-yo el que vence la cesura entre sujeto y objeto. Intenta así superar la abstracción del ego puro mediante el tradicional concepto budista de «nada» (*mu*) que incluye en sí la realidad individual de la cosa en sí misma. La influencia de la filosofía clásica aristotélica y platónica es más evidente en este período. En un último y cuarto período, Nishida aplica la idea de *locus* a la Nada Absoluta. Un resumen de la trayectoria de su pensamiento se puede encontrar en TAKEUCHI, Y., “The Philosophy of Nishida” en FRANCK, F. (Ed.), *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and its Contemporaries*, Bloomington: World Wisdom Inc., 2004.

<sup>159</sup> HEISIG, J.W., *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Barcelona: Herder, 2002, pp. 67-75.

ser entendido como “un «lugar de la experiencia», donde se sitúa lo lógico y lo sensorial”<sup>160</sup>.

En otras palabras, algo que sucede es previo a la actividad del yo. El mero hecho de que un algo se manifieste forma parte del autodespertar, y ese autodespertar (entendido como autoconciencia<sup>161</sup>) lo es tanto de eso que sucede como del yo. Este es el sentido de la frase: “Cuando el mundo despierta a sí mismo, yo despierto a mí mismo”. Ser consciente de un suceso y el hecho de que este se haya manifestado es una sola cosa. Es la vía por la cual la dualidad entre sujeto y objeto desaparece.

Esto implica otro de los conceptos frecuentes en Nishida, el de la autoidentidad contradictoria, es decir, «el yo es yo porque no es yo»<sup>162</sup>.

Como en la práctica del zen, la introspección del yo logra la suspensión de toda reflexión y todo pensamiento y es entonces cuando se alcanza la iluminación, por lo que se accede a una manera no-dual de ver la realidad<sup>163</sup>. Eso es lo que Nishida trata de explicar en términos filosóficos a partir de la autoidentidad. El autodespertar es un proceso por el que el sujeto va logrando estructurarse hasta alcanzar al verdadero yo, un yo que está autodespertado a la realidad misma, que es una nada absoluta que se manifiesta en una experiencia del mundo tal y como es. Entonces, el yo ya no se define en referencia al ser sino respecto a la nada<sup>164</sup>.

En otras palabras, cuando el yo es radicalmente negado entonces es cuando este encuentra al mundo tal y como es. Esto tiene dos derivadas. Una es la autoconciencia (lo subjetivo) y otra son los fenómenos (lo objetivo). En el encuentro entre ambos en la nada

---

<sup>160</sup> UEDA, S., *Zen... op.cit.*, p.161.

<sup>161</sup> HEISIG, J.W., *Filósofos... op.cit.*, p.80. Heisig explica los dos sentidos del prefijo “auto”: uno, la conciencia de una persona en su dimensión más íntima y, por otro, una conciencia que no la lleva a cabo la persona sino que se le presenta como un acontecimiento espontáneo.

<sup>162</sup> NISHIDA, K., *Colección de ensayos filosóficos: proyecto de un sistema filosófico. Volumen I*, Campinas, SP (Brasil), Editora PHI LTD, 2014. Véase especialmente el capítulo I: “La autoidentidad y la continuidad del mundo”.

<sup>163</sup> Para una explicación de las implicaciones del *satori*, o iluminación, véase SUZUKI, D.T., *Vivir..., op.cit.*, pp. 53-101.

<sup>164</sup> Hay que tener en cuenta que Nishida cree que oriente y occidente se distinguen desde el punto de vista metafísico en que para occidente la base es el ser y para oriente es la nada.

se produce el refuerzo del yo. Solo un universal de la nada permite superar la dicotomía entre sujeto y objeto.

Sin embargo, cuando en occidente se habla de la nada, es frecuente relacionarla inmediatamente con el nihilismo. No en vano la atención que presta la Escuela de Kyoto al nihilismo, y a Nietzsche en particular, es notable, en aras de entender lo que supone el concepto de “nada” para la filosofía occidental y cómo se puede hacer compatible con la visión oriental<sup>165</sup>, si es que se pudiera.

En el concepto de nada convergen todos los conceptos expuestos hasta ahora. No obstante, para llegar a entenderlo de la misma forma que la Escuela de Kyoto<sup>166</sup>, primero explicaré el concepto de “*sunyata*”, o vacío<sup>167</sup>.

Según el budismo, especialmente para el zen, todo está vacío. Esta frase tiene sentido solo si se entiende como que las cosas son como son y se mantienen en su carácter único. Un animal, una planta, una persona, son como son, tienen carácter único. Mientras ese carácter peculiar y único se mantenga, esos seres son libres, ya que no entran en el juego de conflictos que causa la naturaleza del ego. En este sentido, los seres están vacíos. Son como son, sin más.

Pero el problema es que los seres humanos se autoevalúan, normalmente en comparación a los demás. Somos autoconscientes. Somos capaces de vernos “desde fuera” de nosotros mismos. E igual que esto tiene un lado positivo (el sentido de la individualidad y la responsabilidad personal), también tiene su lado negativo: la autoconsciencia del ser humano le lleva a desear ser lo que no es, o, peor aún, desear

---

<sup>165</sup> A este respecto puede ser interesante consultar la sección “Zen, Buddhism, and Western Thought” en ABE, M., *Zen and Western Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1989. También los artículos de DAVIS, B.W. “Nishitani after Nietzsche: From the Death of God to the Great Death of the Will”, y JONES, D., “Empty Soul, Empty World: Nietzsche and Nishitani”, ambos recogidos en DAVIS, B.W., SCHROEDER, B., WIRTH, J.M., *Japanese and Continental Philosophy. Conversations with the Kyoto School*, Bloomington: Indiana University Press, 2011.

<sup>166</sup> Tanto Nishida como Nishitani estudiaron en profundidad los conceptos kantianos de fenómeno y noúmeno, que les permitía trabajar con la intuición y lo consciente para explicar tanto el samsara como el nirvana, pero al mismo tiempo debieron superar los límites kantianos para poder explicar realmente cómo se produce y cuál es el resultado de la intuición intelectual provocada por el sunyata. A este respecto, véase el siguiente estudio: WEED, L.E., “Kant’s Noumenon and Sunyata”, *Asian Philosophy*, Vol. 12, Nº 2, 2002.

<sup>167</sup> Para ello me basaré en el capítulo “Emptiness is Suchness” en ABE, M., *Zen and...op.cit.*, pp. 223-227.

ser como son otros, lo que explica la entrada del mal en el mundo a través del sufrimiento que conlleva el deseo.

El proceso inverso es lo que persigue la práctica y la ética budista. Es darle la vuelta a la voluntad y a los juicios de manera que la persona se haga consciente de lo que verdaderamente es en el mundo, con sus particularidades y atribuciones únicas. Este “darse cuenta” de la propia naturaleza es el despertar, la muerte del ego, y la apertura al vacío<sup>168</sup>.

Eso desde el plano que podemos llamar religioso, pero igualmente llega Nishida a la misma conclusión desde el plano lógico. El concepto básico sobre el que se asienta la lógica de Nishida es el de *basho*, que es equivalente al *topos* platónico, pero que también resuena con el concepto de *Lebensform* de Wittgenstein<sup>169</sup>. Otro concepto igualmente importante es el de “universal”, que reinterpreta el concepto hegeliano de “*das Allgemeine*”<sup>170</sup>.

Para Nishida el conocimiento es autodeterminación de lo universal<sup>171</sup>. En este universal se distinguen tres niveles que corresponden a tres mundos: 1) el universal de juicios normales, que es el lugar (*basho/topos*) donde reside el mundo de la naturaleza; 2) el universal que contiene al universal de juicios normales, que es el universal de la auto-consciencia, y todo lo que pertenece a este universal pertenece al mundo de lo consciente; 3) el universal que contiene al universal de la consciencia, que contiene algo que trasciende a nuestro yo (sí mismo) consciente, de tal manera que todo lo que pertenece a este universal forma parte del mundo inteligible. La cuestión está en que al

---

<sup>168</sup> La nada y el vacío así entendidos pueden actuar como sinónimos. De hecho, Keiji Nishitani prefiere el uso de “vacío” antes que “nada”, preferido por Nishida y Tanabe, para expresar esa esencia y perfección del sujeto. A este respecto, véase NISHITANE, K., *La religione e il nulla*, Nagoya: Chisokudo Publications, 2017.

<sup>169</sup> Para ver las similitudes de conceptos entre ambos autores, véase: BOTZ-BORNSTEN, T., “Nishida and Wittgenstein: from «pure experience» to *Lebensform* or new perspectives for a philosophy of intercultural communication”, *Asian Philosophy*, Vol. 13, N° 1, 2003.

<sup>170</sup> NISHIDA, K., *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, Honolulu: East-West Center Press, 1958, pp. 69-141.

<sup>171</sup> La dialéctica nishidiana y la hegeliana son similares y ambas buscan llegar a lo concreto. Para un estudio y crítica de estos procesos en paralelo, véase: SCHULTZ, L., “Nishida Kitaro, G.W.F. Hegel, and the Pursuit of the Concrete: a Dialectic of Dialectics”, *Philosophy East & West*, University of Hawai'i Press, Vol. 62, Number 3, July 2012.

acomodarse cada universal en otro, el último “ser” que se sitúa en el universal posterior se convierte en autocontradictorio, por lo tanto el último universal inteligible debe poder acomodarse también en otro que incluso acoja a este. Ese lugar último es la nada absoluta<sup>172</sup>.

Dicho de otra forma. Nishida trata de dar respuesta a un problema que viene dado por la lógica aristotélica, en virtud de la cual el individuo que es sujeto no puede convertirse en predicado. La autoidentidad determina al universal, al mismo tiempo que este viene determinado por el individuo, aunque esté subsumida en las clases superiores. Nishida busca la lógica que permita que un sujeto pueda ser predicado y un universal que sea sujeto final<sup>173</sup>.

Por una parte, es lógico y aceptable que un sujeto no pueda ser predicado, porque eso es lo propio del lenguaje. Lo que Nishida sostiene es que el hecho de que un individuo por medio de juicios normales sea capaz de clasificar y decir cosas de la realidad no hace que ese individuo vea todo lo que realmente está sucediendo en la realidad. Sin embargo, podría pensarse que hay un *locus* de conciencia donde la realidad se vea más tal cual es. El hecho de ver a un ser individual en el *locus* de conciencia no es verlo como una sustancia ajena e independiente, sino que la conciencia le predica su identidad. El individuo consciente hace predicados a “sujetos que llamamos individuos”, lo que significa que “el sujeto consciente es lo universal de esos sujetos lógicos”<sup>174</sup>. Eso es lo que Nishida llama su identidad<sup>175</sup>. O sea, que el sujeto se puede ver como predicado de la conciencia. Esta conciencia no es una operación de auto-reflexión del individuo sino un *locus* que actúa como dialéctico universal.

---

<sup>172</sup> Para Nishida, esta nada absoluta es la conciencia religiosa, en la que alma y cuerpo desaparecen y se unen en la nada. Hay que tener en cuenta que el ideal religioso de Nishida reside en que el ser llegue a negarse a sí mismo. Por el principio de autoidentidad contradictoria, es la única manera de ser plenamente. Esta nada absoluta también la denomina Nishida universal de la nada absoluta, que en ocasiones equipara con la idea de Dios.

<sup>173</sup> HEISIG, J.W., *Filósofos...op.cit.*, p. 111.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p.112.

<sup>175</sup> Hay que tener en cuenta que para Nishida lo universal es un atributo compartido por varios individuos, una potencialidad actualizada en individuos, que se determina a sí misma. Cfr. HEISIG, J.W. *Filósofos...op.cit.*, pp. 109-110.



Pero la cuestión es que si los universales se acabaran en este nivel, toda realidad vendría condicionada por el sujeto pensante, con lo que estaríamos frente a un todo creado por una conciencia subjetiva.

La conciencia es lo que concede identidad a las cosas, es su *locus*. Pero ya que la conciencia está solo en las personas, esta no puede ser el *locus* que les otorgue identidad. Sería como reflejarse a sí mismo constantemente.

La única manera de resolver este círculo vicioso es la de situar una autoconciencia sin un yo, “un autodespertar que sería a la vez espontáneo y autodeterminaría todo lo que existe”<sup>176</sup>: la nada absoluta, el universal de todos los universales, un predicado que nunca puede ser sujeto.

La autoidentidad contradictoria explica cómo se refuerza al sujeto. Ser consciente de los fenómenos, un encuentro con ellos, refuerza la identidad del yo, en cuanto que yo soy consciente de que yo no soy tú, él o ellos. Por eso solo un universal de la nada que no considere la dualidad entre el objeto y el sujeto puede garantizar que haya un encuentro en el que el yo no salga reforzado.

Esta es la visión, digamos fundante, del pensamiento de la Escuela, aunque la reflexión sobre la nada continuara en los discípulos de Nishida con ciertas modificaciones y matizaciones. Para Nishida el autodespertar a la nada absoluta es la base sobre la que se construye todo el sistema, pero, por ejemplo, para Tanabe, aunque parta de este mismo concepto, la nada absoluta estaría relacionada con el de mediación absoluta, ya que las cosas no se relacionan con otras de forma directa sino por medio de otras relaciones, de tal modo que todo lo que acontece es resultado de una dialéctica (en el sentido hegeliano) de esas interrelaciones. Eso sacaría a la nada del ámbito del ser, donde Tanabe cree que se corre el riesgo de situarla siguiendo el razonamiento de Nishida.

De cualquier modo, la nada preside la reflexión filosófica que surge del zen. El riesgo de reflexionar en paralelo desde la filosofía occidental es la de asimilar conceptos semejantes y, por ejemplo, dar por sentado que cuando Nishida compara la nada

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 113.

absoluta, por ejemplo, con el concepto del Dios judeocristiano (o explica las enseñanzas bíblicas desde esa perspectiva) se está hablando de la misma realidad. Para la Escuela de Kyoto en general y Nishida en particular, la nada no tiene sentido teleológico ni tampoco se concibe como un ser ajeno con una naturaleza distinta de la del hombre al que hay que tender o con quien se busca fusionarse. De hecho, Nishida en ese sentido se ve lejos de los místicos que buscan a Dios fuera de sí mismos para unirse a un “Él”. Tanto el zen como la filosofía que parte de este están precisamente en el polo opuesto<sup>177</sup>.

Teniendo en cuenta este contexto y el riesgo que se asume comparando sistemas, a continuación veré las cuestiones que acercan a la filosofía de la nada con la filosofía del límite.

#### 4. El diálogo con *La edad del espíritu*.

Una lectura atenta de los principios que proponen respectivamente la filosofía de la nada y la filosofía del límite intuye que hay elementos que «resuenan», que tienen su eco en una u otra. A simple vista, la terminología que usan sus autores y algunas de sus conclusiones son dispares pero eso no debe impedir entrever sus planteamientos comunes. Ambas filosofías están más cerca de lo que aparentan y se podrían beneficiar mutuamente de conocerse y ponerse en actitud de diálogo. En esta sección se compararán los fundamentos conceptuales para comprobar cómo se pueden beneficiar ambas propuestas de ese diálogo mutuo. Comenzaré por comentar la metodología de Trías.

El hilo argumental del libro de Eugenio Trías *La edad del espíritu* contiene una serie de premisas, como el hecho de que se centre en la definición de símbolo o que

---

<sup>177</sup> NISHIDA, K., *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*, Salamanca: Sígueme, 2015, pp. 99-102. Nishida insiste en que la diferencia entre él y buena parte de la mística occidental está en que él asimila lo absoluto con lo cotidiano, mientras que los místicos tienden a buscar lo extraordinario. No obstante, utilizaba para definir su concepto de *locus* (=nada) la comparación acuñada por Nicolás de Cusa: la imagen de Dios es como un círculo cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no está en ninguna.

acoja todas las tradiciones sapienciales en su análisis, que de por sí le dan a su propuesta un carácter universal y abierto, que predispone a una actitud de diálogo<sup>178</sup>.

Este libro supuso para Trías una “aventura espiritual”, entendida no tanto como relato de una experiencia religiosa, sino como una indagación sobre el significado de lo espiritual y del diálogo de la razón con lo que la trasciende. Trías no aporta una solución teísta a su sistema, sino que se mantiene abierto a aceptar la transmisión de contenido simbólico, que para él es contenido espiritual, como a continuación veremos.

Para indagar sobre la realidad simbólica, Trías llevó a cabo un análisis estructural y fenomenológico de la historia de las ideas de razón y símbolo basándose en las siete categorías de la razón fronteriza que he mencionado más arriba. La riqueza y abundancia de datos que surge de este análisis sobrepasa con mucho los parámetros de este trabajo, así que en primer lugar me centraré en la cuestión misma que supone llevar a cabo un análisis histórico desde la perspectiva simbólica.

Básicamente la tesis de este libro se puede resumir con las siguientes ideas<sup>179</sup>: el espíritu es la síntesis entre símbolo y razón; el espíritu “expresa una voluntad de trascendencia en relación al universo racional”; la razón produce un universalismo abstracto que genera civilización pero es incapaz de reconciliarse con el fenómeno cultural de carácter simbólico; reconocer la edad del espíritu es iniciar una síntesis expresada por medio de un «horizonte ideal» que sintetice el logos simbólico con el logos racional; el horizonte ideal de síntesis es equivalente al concepto de límite y actúa como tal; el ser del límite sufre variaciones que vienen determinadas por un impulso (motor, *eros*) que las determina y que a su vez constituye el horizonte que convierte al ser humano en testigo fronterizo, o sea, consciente de su condición humana (y fronteriza).

Lo primero que llama la atención en la propuesta triasiana es su método, lo que lleva a plantearnos una primera cuestión: si existe posibilidad y conveniencia de una

---

<sup>178</sup> Aunque su libro *Pensar la religión* (1996) toca temas de igual interés, no se ha escogido este como referencia principal por tratarse de un proyecto de filosofía de la religión que parte de lo ya analizado en *La edad del espíritu*, de contenido más filosófico. Sin embargo, véase el capítulo “Exilio occidental y viaje a Oriente” (TRÍAS, E., *Pensar la religión*, Barcelona: Galaxia-Gutenberg, 2015, pp. 43-62) como resumen de su postura sobre el diálogo necesario entre las diferentes tradiciones religiosas y filosóficas.

<sup>179</sup> TRÍAS, E., *La edad...op.cit.*, pp. 535-542.

traslación de sus principios analíticos a la propuesta filosófica de la Escuela de Kyoto. Veamos su contenido.

Cuando Trías aplica la lógica de las categorías a la historia de las ideas da como resultado una clasificación dividida en siete edades (o eones) que evidencian la siguiente evolución<sup>180</sup>:

- 1) 1ª categoría: la materia primera, la génesis del hombre, la protohistoria humana, el hombre vive en la naturaleza.
- 2) 2ª categoría: la creación del templo cósmico que constituye la ciudad. La celebración del acontecimiento simbólico es cósmica, con ceremoniales propios, sacrificiales, conscientes de ser en el cosmos. Es el momento de los primeros cultos ancestrales.
- 3) 3ª categoría: el ser humano es testigo de la presencia sagrada. Es la época de los poetas sagrados y los profetas, en Grecia, India, Israel, Persia.
- 4) 4ª categoría: la revelación pasa de ser encuentro a ser Palabra. Es la consumación de la revelación sagrada.
- 5) 5ª categoría: se establecen las claves exegéticas del símbolo comunicado. Se desarrolla una gnosis de carácter liberador que permite buscar y hallar las claves esotéricas, ocultas, que contiene la palabra revelada. (Coincidiría con el mundo tardorromano y la antigüedad tardía).
- 6) 6ª categoría: es el tiempo de la mística, en el que se quiere traspasar el Límite Mayor (que llama Trías) que mantiene para sí lo sagrado. (Corresponde a la época de esplendor del cristianismo medieval y el islam).
- 7) 7ª categoría: las cuatro primeras categorías determinan la parte simbolizante del símbolo, y las dos últimas la parte simbolizada. La séptima descubre un encuentro real entre las dos partes que componen el símbolo (recuérdese la definición triasiana). Se conjugan el cerco del aparecer y el cerco hermético en el cerco fronterizo. El acontecer de lo sagrado deja de ser meramente simbólico y pasa a ser espíritu, y la

---

<sup>180</sup> TRÍAS, E., *La edad...op.cit.*, pp. 39-58.

razón es el lado manifiesto del espíritu. El espíritu será el horizonte ideal<sup>181</sup> de la síntesis de razón y simbolismo.

Si atendemos a esta clasificación, el nacimiento del budismo zen se encontraría en el sexto eón<sup>182</sup>, aunque como cualquiera de las grandes religiones se puede rastrear en las categorías anteriores.

En Nishida hallamos una coincidencia de planteamiento en cuanto a la relación entre lo que él llama religión e historia, considerando las religiones como repositorios parciales de lo simbólico. Para el filósofo japonés la religión no es un fenómeno individual, para él es “autoconciencia de la vida histórica”<sup>183</sup>. De hecho, los líderes religiosos y los fundadores de las religiones lo que en realidad hacen es darle forma, racionalizar lo que ya está presente en la sociedad, lo que posiblemente en términos jungianos llamaríamos inconsciente colectivo<sup>184</sup>.

Lo que Trías precisamente trata de hacer es adentrarse en esa autoconciencia, datarla y describirla. El punto de coincidencia con Nishida se encuentra en rechazar la idea de que la religión es solo un fenómeno místico, ya que “solo dialécticamente, solo mediante una lógica que permita pensar el mundo histórico como autoformante, puede hablarse apropiadamente de religión”<sup>185</sup>. Pero hacer que la religión sea un puro producto de la razón, dice Nishida, equivale a negarla; lo mismo que rechazar el papel de la razón y tratar de conservar las religiones en su tradición implicaría considerarlas como reliquias del pasado, y porque cada religión comunica las características del pueblo en el que nacieron, ir a su esencia, como movimiento de regresión, supondría una vuelta al etnocentrismo que las vio nacer. Implícitamente estaría de acuerdo con Trías en que un anhelo por regresar a estados de categorías inferiores, las más apegadas a lo matricial, supone un atraso, una vuelta atrás, cuya consecuencia es no dar respuesta a la invitación

---

<sup>181</sup> En varias ocasiones Trías advierte de que el hecho de que este horizonte sea “ideal” no significa que sea “utópico”, ya que su *topos* es el límite.

<sup>182</sup> Tomo como referencia la introducción del Ch’an en Japón por el maestro Dogen.

<sup>183</sup> NISHIDA, K., *Pensar desde...op.cit.*, p. 108.

<sup>184</sup> “Las capas más profundas de la psique pierden la peculiaridad individual a mayor profundidad y oscuridad”, JUNG, C. G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona: Seix-Barral, 2013, p. 477.

<sup>185</sup> NISHIDA, K., *Pensar desde...op.cit.*, p. 112.

del imperativo ético a reconocer la condición fronteriza. Nishida apuesta por una religión futura inmanente (en cuanto al mundo del que nace) pero trascendente, y no como las que existen que parten de la trascendencia para hacerse inmanentes.

Por lo que se ve, comparativamente hablando, es que la filosofía de la nada podría beneficiarse del análisis categorial triasiano por varias razones, pero principalmente porque de esta manera se pondría a prueba a sí misma. Sería como preguntarse si la filosofía zen en verdad está preparada para una síntesis con la occidental, utilizando un sistema plenamente occidental con vocación universal para someter a prueba la cultura, lo simbólico y lo sagrado oriental. Hasta ahora los filósofos de Kyoto han intentado un diálogo con occidente trasvasando la terminología de la filosofía continental contemporánea a sus propios esquemas, e incluso han llevado a cabo una especie de “escolástica” del pensamiento de Hegel, Nietzsche, Kant o Heidegger<sup>186</sup>, sin llegar a crear un sistema alternativo integrador del zen, sino manteniendo la distancia. La cuestión sería si la filosofía japonesa por sí misma ha alcanzado ese punto en el que puede situarse en la séptima categoría, es decir, si es real y efectiva una razón (solo japonesa o ilustrada con la filosofía occidental) abierta al diálogo con la cultura de la que dimana su parte simbólica, aprovechando que el papel que otorga Nishida a los símbolos es similar, o cuando menos complementario, al propuesto por Trías<sup>187</sup>.

Nishida es crítico con la religión y filosofía occidentales del mismo modo que lo es de las orientales japonesas, pero a sus discípulos contemporáneos les tocaría rastrear desde presupuestos universales (como hace Trías) la autoconciencia histórica para comprobar que efectivamente la síntesis entre razón y símbolo puede dar como resultado un espíritu que sea horizonte dialéctico aunque se mantuviera dentro de los parámetros

---

<sup>186</sup> Aunque sería demasiado prolijo citarlos a todos, muchos de los distintos autores japoneses aquí estudiados han hecho en ocasiones meros comentarios a la filosofía occidental, integrándose en ella, “occidentalizándose”, desviándose de la aventura de Nishida de ofrecer un sistema verdaderamente alternativo pero complementario, “legible” desde ambas tradiciones.

<sup>187</sup> “En el mundo histórico incluso los símbolos tienen esta referencia dinámica a la realidad, tienen el poder de transformar el mundo histórico como autoexpresión del mundo. Lo que las personas religiosas llaman la Palabra de Dios debe captarse en esta perspectiva”. NISHIDA, K., *Pensar desde...op.cit.*, p.93. Nótese el prefijo “auto”, y aplíquese lo que se decía antes sobre su significado: esa “autoexpresión” implica también un movimiento espontáneo.

orientales<sup>188</sup>. De lo contrario, nos podríamos encontrar que la parte simbólica reside todavía en lo místico (que es lo propio de la sexta categoría) mientras que la razón (filosófica), que es la de herencia occidental, está en la séptima. La (re-)conciliación tan deseada por Nishida entre oriente y occidente solo sería posible si acaso la autoconciencia de la carga simbólica (la concepción de lo sagrado) del zen se encontrara al mismo nivel en que está lo sagrado en occidente.

Este sería el marco general en el que propongo que comience el diálogo entre ambos sistemas, ya que una mera búsqueda de equivalentes terminológicos no proporcionaría ninguna aportación significativa para ninguno de los dos.

No obstante, supongamos que la filosofía y la cultura japonesas se encuentran efectivamente en el correspondiente séptimo eón. Entonces cabría preguntarse cómo podría explorarse un entendimiento con una filosofía, como es la triasiana, que bebe de fuentes puramente occidentales<sup>189</sup>.

En realidad Trías parece no conceder demasiada importancia, o cuando menos le otorga una importancia secundaria, a un concepto tan relevante como la nada. Si bien veíamos que para el filósofo español la «nada» es equivalente a la negación del ser, cosa totalmente aceptable en los parámetros occidentales, en su libro considera que la nada budista es también la negación de todo, y por tanto “sólo subsiste entonces lo sagrado elevado a su máximo rango de santidad, depurado místicamente de todo roce y contacto con el cerco del aparecer”<sup>190</sup>. Sin embargo, sabemos que Nishida propone exactamente lo contrario. Es decir, que al estar la nada dotada de contenido y favorecer la

---

<sup>188</sup> Considero que este debe ser un proceso de reflexión y análisis *ad intra*. Precisamente lo interesante de la cuestión reside en comprobar cómo la filosofía japonesa examinaría sus propias cargas simbólicas, segregando lo que proviene por ejemplo del zen de lo que podría venir heredado de cultos más antiguos como el shinto, que a decir de muchos es la esencia de lo japonés. Ese proceso, en el que interviene el rescate de lo inconsciente cultural sería extremadamente difícil para un occidental, que vive inmerso en otros parámetros culturales.

<sup>189</sup> De hecho, y valga como crítica metodológica, Trías hace uso de fuentes secundarias occidentales para analizar el budismo y aunque sus razonamientos al respecto son válidos, lo cierto es que tal vez una mayor profundización en sus familias, por ejemplo el zen, hubieran proporcionado tal vez otro tipo de conclusiones o al menos matizaciones. Llama la atención que en un libro como *La edad del espíritu* la fuente citada sea la obra de Helmut von Glasenapp (1891-1963). Aunque es autor de una magna y muy respetable obra sobre las religiones, resulta llamativo que Trías no utilizase fuentes primarias.

<sup>190</sup> TRÍAS, E., *La edad...op.cit.*, p. 164.

autoidentidad, el yo permanece (libre) en lo cotidiano (no místicamente) y amplía su conciencia de la realidad.

En esto, a la filosofía del límite le falta perspectiva como para ver que en realidad el autodespertar, que es lo que hace a la persona consciente de la nada, no solo ayuda a tener una mayor visión del cerco del aparecer sino que enraíza perfectamente en el cerco fronterizo. Es más, el autodespertar muestra el horizonte del límite. Tiene a estos efectos el mismo valor de *locus* que el horizonte triasiano<sup>191</sup>.

La convergencia de conceptos es posible sin que haya ambición de solapar o identificar unos y otros al cien por cien. La filosofía del límite encuentra un horizonte, que es motor, *eros*, que empuja al ser a ser consciente de su condición de testigo fronterizo. Esta función la tiene el autodespertar en la filosofía de la nada. De hecho, la nada es el límite para el zen. Al contrario de lo que afirma Trías, la negación en forma de hiperuniversal de la conciencia, siguiendo el principio de autoidentidad contradictoria, no acabaría con el cerco del aparecer, sino que lo reforzaría. Este refuerzo pasa por entender su condición.

En la filosofía del límite, al ser fronterizo se le plantea un imperativo ético (pindárico), que le traslada desde el cerco hermético la invitación a ser lo que es, de tal manera que el ser libremente acepta (o no, de ahí su libertad) seguir su invitación a convertirse en ser humano. Es humano, pleno habitante de la frontera, en la medida en que más acepta la proposición del imperativo, pero siempre manteniéndose equidistante entre su naturaleza matricial, animal, y la tentación de convertirse en habitante del cerco hermético, o sea, divinizarse. Este proceso es equivalente también al de vaciamiento.

Por consiguiente, el próximo paso por el que la filosofía del límite se beneficiaría del entramado conceptual de la filosofía de la nada sería el de aceptar que el estado más perfecto en el que el habitante de la frontera sería más consciente de su condición fronteriza puede ser el de una contemplación de la realidad no-dual, en un estado

---

<sup>191</sup> En 2006, Eugenio Trías dirigió la tesis titulada “Indagaciones en torno a la condición fronteriza”, presentada por Teresa Guardans Cambó en la Universidad Pompeu Fabra. En esta tesis, la autora hace un estudio de varios místicos de diferentes tradiciones en el que explora su proceso espiritual asimilándolo al proceso de “des-sujeción” presente en la ética fronteriza. Por eso implícitamente debemos entender que posteriormente a la redacción de *La edad del espíritu*, Trías podría aceptar que el “autodespertar” no estaría muy lejos de esta misma equivalencia.



plenamente libre, donde no esté condicionado por la visión que otros puedan tener del propio cerco del aparecer<sup>192</sup>. Ver la realidad en su plenitud, la realidad hasta su límite, sin penetrar en el cerco hermético, es la máxima expresión de la motivación para seguir la voz del imperativo pindárico. Oír esta voz es un suceso universal, de ahí su carácter de imperativo (en el más estricto sentido kantiano del término), pero seguirla implica voluntad.

Esta voluntad, sin embargo, no debe ser “voluntad de poder” en el sentido que Trías considera el término<sup>193</sup>, es decir, una especie de ensimismamiento del sujeto, que es tan consciente de sí mismo, de su quiddidad, una vez que le es revelada su condición, que absolutiza esa propia condición, conformando un ego que se concibe como el fundamento de la existencia. El sujeto está tan sujeto (es un sujeto sujeto) al cerco del aparecer que incluso puede ambicionar traspasar cualquier límite y adentrarse en el cerco hermético, llegando a creer que su voluntad es la voluntad del dios que habita el cerco hermético.

El “alzado al limes”, es decir, la conciencia de ser fronterizo, por el contrario, conlleva lo que Trías llama des-sujeción (o despotenciación), o sea, que el sujeto deje de estar sujeto al cerco. Esa des-sujeción es el autodespertar, donde el ser es plenamente libre<sup>194</sup>. En palabras de Nishida, cuando el yo trasciende al yo en la profundidad del yo significa que el yo es plenamente libre, o en otras palabras, ser libre significa no ser encerrado por el objeto sino encerrar al objeto<sup>195</sup>.

La paradoja que ponen de manifiesto las dos propuestas filosóficas aquí estudiadas es que el proceso de búsqueda de la identidad del sujeto pone a este en

---

<sup>192</sup> Nishida es crítico con el concepto de libertad de la Edad Moderna occidental, ya que esta no cuestiona los condicionamientos que él considera interiores, como el sufrimiento, el deseo, o la atracción desmedida por las cosas. NISHIDA, K., *Pensar desde...op.cit.*, p.102.

<sup>193</sup> TRÍAS, E., *La razón...op.cit.*, pp. 77-91. Un monográfico sobre el tema: TRÍAS, E., *Meditación sobre el poder*, Barcelona: Anagrama, 1993.

<sup>194</sup> “El ser libre es el fronterizo: aquel ser que asume su situación de frontera en su plena positividad afirmativa, como límite que a la vez restringe y libera. Y que no alcanza esa liberación, como en Fichte, por pura transgresión de la barrera que resiste y obstaculiza su libertad, sino que asume la naturaleza y esencia bifronte, reflexiva y dialéctica del límite en tanto que límite [...] manifestando así todas las virtualidades potenciales de su esencia”. TRÍAS, E., *La razón...op.cit.*, p. 88.

<sup>195</sup> NISHIDA, K., *Intelligibility and... op.cit.*, p.127.

situación de convertir su ego en auto-referencial. Pero ambas proponen una solución similar: el autodespertar a la nada y la des-sujeción o despotenciación de la subjetividad.

Hay que tener en cuenta, llegados a este punto, que ambas filosofías están construidas teniendo en cuenta un imperativo ético, que se mantiene lejos del pragmatismo y del relativismo contemporáneos. En el caso de Kyoto, el imperativo impulsa el abandono del deseo para alejarse del sufrimiento, como en la práctica del zen; en el caso de Trías ese es el papel de la voz del imperativo pindárico, cuyo resultado será una especie de eudaimonía que no es producto del ejercicio de la virtud aristotélica sino de la respuesta libre al imperativo.

La libertad en cualquier caso es una respuesta a esos imperativos, y por lo tanto se manifiesta en forma de respuesta. El hombre es más libre conforme más se aleja del deseo y se ilumina, se vacía; o es más libre cuanto más consciente es de ser fiel a su condición fronteriza.

El reconocimiento de este horizonte ideal, que define el espacio habitable, es el reconocimiento de la realidad espiritual, ya que la dialéctica entre la razón y el símbolo la hacen posible. Lo sagrado, el sentido de lo sagrado, que reside en el cerco hermético, está retraído en el eón de la razón<sup>196</sup>, por lo que la séptima categoría hace posible que la razón lo reconozca a través de su carácter simbólico.

Ese horizonte, que es límite, también es lo que “constituye al fronterizo en su deseo, en su eros, y su pasión. Pero que abre estas dimensiones al ámbito libre de una posible apertura amorosa”<sup>197</sup>.

Este amor, igual que sucede con la condición fronteriza, necesita despotenciar la voluntad de poder, de manera que el sujeto deje de ser auto-referencial. El amor es el “reconocimiento de la condición fronteriza del prójimo”<sup>198</sup>. El imperativo délfico de Trías no se verá mermado por una ética de la compasión, que es la propia del ser autodespertado.

---

<sup>196</sup> TRÍAS, E., *La edad...op.cit.*, pp. 539-541.

<sup>197</sup> TRÍAS, E. *La razón...op.cit.*, p.88.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 89.

En una visión de la realidad no-dual, lo mismo que se siente por uno mismo se siente por los demás, sean personas o criaturas. Esa compasión solo es posible en el vaciamiento<sup>199</sup>, en la negación de sí. Esa compasión se hace amor (*agape*) hacia los demás, pero también pasión, *eros*. Sin embargo, tal y como comenta Nishitani, para Nishida ambos son uno y el mismo amor, vivido como un continuo, de tal forma que el sujeto se hace uno con el objeto. En la no-dualidad sería contradictorio desear algo para los demás que no se deseara para uno mismo.

Como se ha podido ver, el hecho de comenzar con una reflexión metodológica permite hacerse unas preguntas iniciales que resumen a su vez las hipótesis de este trabajo: ¿podría beneficiarse la filosofía de la nada de un análisis de la cultura que la vio nacer y de esa manera distinguir desde la razón lo que le ofrece su herencia simbólica? Y por otra parte: ¿podría la filosofía del límite explorar la noción de nada y vaciamiento para dar una dimensión nueva a la razón fronteriza y aceptarlas como una recreación del cerco fronterizo?

La síntesis entre razón y símbolo lo que ofrece al fin y al cabo es la integración de la herencia simbólica como objeto de atención de la razón fronteriza (en terminología triasiana). Es decir, la filosofía del límite entiende que comprender la herencia simbólica ayuda a entender al ser del límite, que no lo anula, ni lo traslada artificialmente a un hipotético cerco hermético, del que no podemos saber nada más que lo que se manifiesta (a través del símbolo).

El hecho de que primero se analicen los eones por medio de las categorías tiene el sentido de encuadrar y actualizar el papel de lo simbólico y reflexionar sobre qué nos puede ofrecer en una era donde predomina la razón.

Como se ve en *La edad del espíritu* y he tratado de dejar aquí reflejado, esa primera reflexión abre la puerta a la pregunta fundamental de la filosofía sobre qué es el hombre, pero esta vez en relación al símbolo. Lo que lleva inmediatamente a una

---

<sup>199</sup> En la obra de Nishitani anteriormente citada, *La religione e il nulla*, se trata ampliamente este tema (véase el capítulo “Personalità e impersonalità della religione”). El amor, lo mismo que la libertad o la igualdad verdaderas, solo se pueden dar realmente en el vaciamiento, o sea, en un estado de no-ego. En su traslación al plano religioso afirma Nishitani que es precisamente de lo que habla Jesús (Mt. 5) cuando predica el amor a los enemigos. La «ekkenosis» (de Jesús) es equivalente al «anatman» del budismo oriental o al «sunyata» del budismo Mahayana. El vaciamiento es condición de posibilidad del amor.

reflexión de tipo gnoseológico de cómo conoce el hombre su realidad (límitrofe), dónde está y cómo es, para preguntarse a continuación qué consecuencias tiene esa condición fronteriza para la vida cotidiana, que en definitiva es la cuestión ética (del límite, pindárica, del autodespertar, *sunyata*).

## 5. Conclusión.

La comparación de dos sistemas filosóficos no es una tarea fácil ni se puede dar por completa en unas pocas páginas, y aún menos con un filósofo tan complejo como Nishida, difícil de interpretar incluso para los propios japoneses. Lo que he tratado de hacer en las secciones precedentes ha sido explorar una vía de entendimiento entre la filosofía del límite y la de la nada, con el ánimo de contribuir al diálogo necesario entre el pensamiento occidental y oriental.

Se ha propuesto que los actuales seguidores de la Escuela de Kyoto sometan lo fundamental de su pensamiento a la prueba de las categorías simbólicas, de manera que comprueben cómo desde su tradición cultural y simbólica pueden entroncar con occidente más allá del mero intercambio terminológico. Se ha demostrado además que una interpretación de la tradición racionalista (occidental), siempre y cuando sepa integrar el elemento simbólico, es capaz de establecer un entendimiento real más allá de las diferencias de la tradición espiritual de la que se parta. Esto ha servido para comprobar que los conceptos fundamentales sobre los que se erige la arquitectura conceptual de ambas filosofías, el límite y la nada, son susceptibles de encontrarse en una dialéctica de la razón y el símbolo, que es el espíritu. Por último, se ha querido hacer referencia a una ética común no relativista, fundamentada ontológicamente, cuyo objetivo es la preservación de la libertad y cuya consecuencia es la felicidad de la persona. Esto demuestra que ninguna de las dos filosofías son sistemas ideales o divagaciones sobre el ser y la nada sin más consecuencias, sino todo lo contrario, son auténticos sistemas cuyos conceptos inciden directamente en el rol del sujeto en el mundo.

Por todo ello, puedo afirmar que la filosofía española, en este caso por medio de Eugenio Trías, es perfectamente capaz de abrirse a este deseado diálogo con oriente y hacer su particular contribución. A esto indudablemente le debe mucho el no haber abandonado la reflexión trascendente y no haber perdido de vista la magna tradición mística y simbólica presente de un modo u otro en el pensamiento español. Sin embargo, a partir de estos elementos básicos de comparación también será interesante explorar terrenos donde hay más puntos de coincidencia, como el de la estética o la teoría del conocimiento (en especial el concepto de «instante») que tanta relevancia tienen en el pensamiento de Trías y que también servirían de puente para un más que posible diálogo futuro.

---

## 4. CONCLUSIONES GENERALES

## 4.1. CONCLUSIONES GENERALES

Aunque en cada uno de los artículos se han ido adjuntando sus correspondientes conclusiones, a continuación se van a sistematizar y resumir teniendo en cuenta los objetivos desde los que se partió y que han ido dotando de unidad a este proyecto.

En primer lugar, esta tesis ha podido explicar el aparato conceptual subyacente a la propuesta ética de Eugenio Trías, de tal manera que se ha podido poner en diálogo con otras corrientes y praxis antropológicas. Si esto es posible es porque la filosofía del límite es un sistema completo (aunque esté en construcción), pero que contiene una metafísica propia de base racionalista y existencial, no relativista, que es capaz de equipararse a cualquier otro sistema filosófico que se sostenga sobre una base metafísica equivalente o sobre una base existencial no metafísica pero igualmente no esencialista.

En segundo lugar, se ha puesto de manifiesto de distintas maneras la vinculación de la filosofía de Eugenio Trías con la cultura y el pensamiento españoles, tanto en el uso del léxico como en los temas. A este respecto, se ha podido demostrar que al definir nuevos usos de la voz «exilio», Trías contribuye al acervo de los filosofemas españoles de manera radical, al mismo tiempo que obliga a su expresión filosófica a replegarse sobre la herencia vital de filósofos e intelectuales españoles que ayudaron a hacer evolucionar la carga axiológica del término.

En tercer lugar, se ha caracterizado la experiencia espiritual que se defiende en la ética del límite. La interpretación que hace Trías de la mística es fundamentalmente crítica, no solo porque tenga raíz racionalista, sino porque también es heredera de la crítica proveniente del psicoanálisis. Esto quiere decir que actúa a dos niveles: uno, individual, que afecta al sujeto como habitante de la frontera, como ser personal y ser del límite; dos, a nivel colectivo y universal, como crítica cultural, puesto que en virtud del imperativo pindárico, el ser del límite se pregunta de manera constante si sus actos se corresponden con su consciencia de ser fronterizo, sin interferencias de ninguna clase. Esta experiencia espiritual particular, así caracterizada, aunque innovadora, bebe de las

fuentes de la mística tradicional en la que el pensamiento español ha venido desplegando grandes dosis de creatividad y complejidad, adoptando diferentes formas según fuera el sustrato espiritual que servía de referencia remota. Por eso, también se ha podido comprobar que la filosofía triasiana es genuinamente española en cuanto a su entronque con la memoria literaria tradicional, cumpliendo así con las intenciones del propio filósofo.

Por último, y como consecuencia de todo lo anterior, se han asentado las bases para que desde la filosofía española y en sus propios términos, se pueda abrir un diálogo de igual a igual con escuelas de pensamiento oriental, que por tradición tal vez se encuentran más ligadas al idealismo hegeliano o al existencialismo de corte heideggeriano. La condición que sí se impone a los sistemas occidentales, algo que supone una ventaja para la filosofía del límite con respecto a filosofías de carácter pragmatista, es la introducción de una categoría simbólica, que permita acoger una noción de espíritu o similar pero que aúne lo racional y consciente con lo inconsciente, individual o colectivo. La ventaja que ofrece la filosofía del límite es que resultaría metodológicamente muy positivo para el encuentro con la filosofía oriental el hecho de partir del sistema de categorías, ya que este incorpora la noción de espíritu, como símbolo y razón, en los dos niveles que se comentaban con anterioridad, es decir, individual y colectivo, o dicho de otra manera, incluye la conciencia de un yo y un otro, que es objeto, pero también, en su forma colectiva, es inconsciente.

Aunque los objetivos propuestos al principio se hayan alcanzado, lo cierto es que la labor llevada a cabo ha abierto frentes que ofrecen nuevas posibilidades de investigación, ya que, como se decía en los epígrafes introductorios, se ha intentado someter a la ética de Trías a la tensión conceptual que requiere el diálogo no solo con escuelas de pensamiento foráneas, sino también a la propia tradición de la que parte. Por eso, en el siguiente epígrafe se dará cuenta de las futuras vías de trabajo de este proyecto.



## 4.2. CONCLUSIONES APLICADAS A FUTURAS VÍAS DE INVESTIGACIÓN

La filosofía del límite, dado que sus fuentes y su esquema troncal son primordialmente occidentales, aunque esté abierta al diálogo con otras tradiciones, tropieza con las mismas limitaciones que cualquier otro sistema de pensamiento occidental, especialmente en cuanto concierne al aparato conceptual, a lo que hay que añadir algo de lo que no es responsable, en caso de que se abra un diálogo abierto con Oriente, que es la confusión que puede arrastrar la paulatina consolidación de un budismo occidentalizado.

Según Agustín Pániker (2018: 433), los encuentros con el budismo han sido frecuentes y por parte de Occidente se remontan a los albores de la cultura griega (también véase Arnau, J. 2020); en este sentido no es nada anómalo que haya contacto de cualquier tipo, no solo a nivel filosófico, entre occidentales y orientales. Sin embargo, el budismo actual que se puede encontrar en Europa y América (unos quince millones de personas lo practican de una forma u otra además de un número indefinido de otras que toman de él aspectos variados sin llegar a definirse como budistas) tiene sus propias características, porque ya ha sufrido, durante su proceso de implantación, las influencias de las tradiciones occidentales, específicamente del pensamiento ilustrado y del protestantismo. El budismo en versión occidental tiene estas características que lo diferencian del budismo oriental (A. Pániker 2018: 441): 1) “una orientación más laica y mundana”, que se aleja de un budismo concentrado en y dependiente de monasterios o templos; 2) “una cierta amalgama de corrientes y escuelas” en virtud de la cual en Occidente interesa el budismo como fenómeno experiencial global, sin distinciones entre tradiciones que en Asia vienen dadas en muchas ocasiones por los ámbitos geográficos y las rivalidades históricas; 3) “una interacción con la ciencia y la psicoterapia”, en la misma línea que ya se explicó en epígrafes anteriores; 4) “mayor igualdad de género”, que otorga a la mujer un papel mucho más relevante o en igualdad de condiciones que lo que se puede encontrar en Oriente; 5) “la centralidad de la meditación”, frente a los usos y

costumbres ritualizados propios de las sociedades asiáticas que en Occidente no se tienen en consideración. Este juego de convergencias, aunque a priori no sea más que un resultado de la interculturalidad y de cierto hibridismo, también desvirtúa algunos planteamientos de fondo que ya se perciben como totalmente occidentalizados como, por ejemplo, el caso ya citado de la meditación. La derivación y popularización del budismo, en definitiva, tiene como ventaja cierta familiarización conceptual, pero al mismo tiempo, en virtud de la gran flexibilidad y capacidad de adaptación que también ha demostrado tener el budismo a lo largo de su historia, puede convertirse en una más de las escuelas de pensamiento occidentales, que difumine los límites entre lo que verdaderamente es oriental y lo que es occidental y que, por tanto, impida, más que fomente, un diálogo profundo entre la filosofía occidental y la filosofía oriental.

Un segundo aspecto digno de tener en cuenta es que desde un punto de vista puramente filosófico, la filosofía occidental suele tener un problema de comprensión del concepto de no-dualidad (García Campayo 2020: 440) derivado del hecho de que el orden de los sentidos se concibe como no fiable frente a una Realidad Superior que tiende a la inmutabilidad. La filosofía derivada del budismo, por el contrario, utiliza los sentidos para entender cómo se percibe la realidad, pero no se centra en ellos. Como ha quedado de manifiesto más arriba, la no-dualidad, la conciencia no-intencional, y la nada son tres conceptos orientales cuya integración y encaje en la filosofía occidental en general y en la del límite en particular todavía está por probar.

Por tanto, una primera línea de trabajo tiene que ver con el establecimiento de las bases de diálogo y comprensión mutua, teniendo en cuenta la presencia efectiva del budismo ya occidentalizado. Para esto es necesario profundizar en la verdadera esencia de lo oriental de sus influencias occidentales, para posteriormente pasar a la segunda cuestión, que es la más relevante: la definición de la morfología final del ser limítrofe si acaso la integración conceptual de no-dualidad, no-intencionalidad y nada, llegara a darse plenamente. Como se decía cuando se comentó el cuarto artículo en el epígrafe introductorio, no es solo una cuestión nominativa, sino de intentar aunar conceptos que ahora aparecen dispares. La nada (el verdadero y absoluto ego) budista no es lo mismo

que la nada cósmica (un no-ser) de la tradición mística hebrea, o la nada “nihilista” a la que se refiere Trías y la filosofía contemporánea. Todos estos términos deben ser esclarecidos mediante un diálogo a nivel simbólico que trascienda los niveles puramente pragmáticos. Para ello, previamente, tras la delimitación de lo que es puramente oriental, sería necesario visitar el concepto de no-dualidad, y hacer una labor de “traducción” previa a nivel metafísico como punto de partida básico para comprender la función del ego que aspira a la nada, sin que ello cause un repliegue excesivo del sujeto sobre sí mismo, despotenciando el ego y evitando que el sujeto intente desplazarse fuera de la frontera.

Una segunda línea de trabajo tiene que ver con un camino inexplorado por Trías que es la interpretación del arte oriental según la filosofía del límite, es decir, indagar el significado estético de la producción artística oriental donde la nada también está presente de manera plástica. Para algunas manifestaciones artísticas, como el arte chino y japonés, lo no representado también tiene un significado, y tanto la figura humana como el paisaje se completan en la mirada con la nada, de tal manera que para el ojo occidental los lienzos parecen incompletos, cuando en realidad pueden querer expresar la no-dualidad entre el sujeto que contempla y el objeto contemplado. Dentro de esta línea, resultaría interesante estudiar las sutiles fronteras que en el arte oriental, también en el indio, existen entre lo bello y lo siniestro, tal vez la diferenciación más exitosa y conocida de la estética del límite, a través de las representaciones de lo mítico tanto en la cultura religiosa como en la popular.

Una tercera línea de trabajo que surge de esta investigación tiene que ver con el potencial hermenéutico de la filosofía del límite con respecto a la poesía meditativa o poesía mística. Como se ha visto en una sección anterior, la filosofía de Trías está hecha desde la cultura española, incluida su producción poética. Esto puede interpretarse de dos maneras, como un simple entronque léxico y temático, de un autor que, según su propio testimonio, se quiso considerar ante todo como un escritor dentro de una tradición que se propuso renovar, o bien, se puede considerar como el desarrollo, en paralelo, de todo un sistema filosófico en cuya base está una poética común a otros autores. Si se

tiene en cuenta este segundo punto de vista, entonces la filosofía del límite serviría de método hermenéutico para la poesía (o literatura en general) meditativa, precedente y contemporánea. Igual que Trías aplicó las categorías conceptuales de su filosofía para la explicación de obras de arte (Duchamp, por ejemplo), de obras cinematográficas (“Vértigo y pasión”) o musicales (en sus dos monográficos sobre la música), no resultaría extraño que la filosofía del límite sirviera de instrumento para la interpretación de la poesía mística, tanto de la tradición española como foránea, puesto que las categorías simbólicas, el tratamiento del tiempo, la existencia exílica, la pasión, los conceptos de lo bello y lo siniestro, y el imperativo pindárico son temas universales de la creación poética.

Una última línea de trabajo, tal vez de igual importancia hermenéutica que la anterior, sería la revisión de la literatura y la creación artística de autores españoles en el exilio, tan abundante en sus dos vertientes de exilio exterior y exilio interior, a la luz de la idea de existencia en exilio de la ética triasiana, sin que necesariamente se solape y se focalice exclusivamente en la literatura mística y meditativa. El planteamiento de esta línea no sería volver a repasar la producción filosófica o literaria de estos autores, sino leerlos teniendo en cuenta como clave interpretativa la doble vertiente vital de exilio y éxodo, de manera que pudiera comprobarse en sus obras, especialmente la memorialística y testimonial, el impacto de la experiencia radical del exilio.

Es posible que cada una de estas líneas pudiera tener otras derivadas dado el amplio planteamiento del que parten. Lo importante para esta tesis es, sin embargo, subrayar el hecho de que la filosofía del límite tiene un gran potencial como una metafísica, como una ética y como una estética, para establecer puentes interpretativos mutuos con las culturas orientales, pero también, replegándose sobre sus propias raíces, para abrirse como hermenéutica de la cultura española.

---

## BIBLIOGRAFÍA CONSOLIDADA

- Abe, M., *Zen and Western Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.
- Abellán, J.L., *El exilio como constante y como categoría*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- Abellán, J. L., *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, México, FCE, 1998.
- Alcalá, A., “El Unamuno agónico y el «sentido de la vida»”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, febrero 1969, núm. 230, pp. 267-301.
- Alemán, J. y Larriera, S., *Razón fronteriza y sujeto del inconsciente. Conversaciones con Eugenio Trías*, Barcelona, Ned, 2020.
- Alonso, D., *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, Madrid, Grados, 1981.
- Argullol, R. y Mishra, V. N., *Del Ganges al Mediterráneo. Un diálogo entre las culturas de India y Europa*, Madrid, Siruela, 2004.
- Arnau, J., *Antropología del budismo*, Barcelona, Kairós, 2007.
- Arnau, J., *Historia de la imaginación. Del antiguo Egipto al sueño de la ciencia*, Barcelona, Espasa, 2020.
- Ayala, F., *Recuerdos y olvidos*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.
- Ayala, F., *La cabeza del cordero*, Madrid, Cátedra, 2010.
- Baker, A. F. “Unamuno and the Religion of Uncertainty”, *Hispanic Review*, Vol. 58, No. 1, Winter 1990.
- Botz-Borsten, T., “Nishida and Wittgenstein: from «pure experience» to Lebensform or new perspectives for a philosophy of intercultural communication”, *Asian Philosophy*, Vol. 13, N° 1, 2003.
- Bundgard, A., “Exilio y transcendencia”, en *Aurora*, número 8, 2007, pp. 83-89.
- Burgos, J. M., *Antropología: una guía para la existencia*, Madrid, Palabra, 2008.
- Cabanas, E. e Illouz, E., *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*, Barcelona, Paidós, 2019.
- Cabria, J.L. y Sánchez-Gey, J., (Eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, 2002.

Carpintero, H., *Ortega y Gasset, psicólogo. Ensayos y aproximaciones*, Madrid, Fórcola, 2019.

Carter, R.E., "God and Nothingness", *Philosophy East & West*, Volume 59, Number 1, January 2009, 1-21.

Cavallé, M., *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Barcelona, Kairós, 2008.

Cavallé, M., *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*, Barcelona, Kairós, 2011.

Cheng, A., *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Bellaterra, 2006.

Davis, B.W., Schroeder, B., Wirth, J.M., 2011, *Japanese and Continental Philosophy. Conversations with the Kyoto School*, Bloomington, Indiana University Press.

Delgado, F., *Mirador de Velintonia. De un exilio a otro (1970-1982)*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2017.

Duroux, R.; Urdician, S., "Cuando dialogan dos Antígonas. La tumba de Antígona de María Zambrano y Antígona furiosa de Griselda Gambaro", en *Olivar*, Volumen 17, (2012), pp. 73-95.

Eliade, M., *La búsqueda*, Barcelona, Kairós, 2019.

Elwood, B. D., "The problem of the self in the later Nishida and in Sartre", *Philosophy East & West*, Volume 44, Number 2, April 1994, 303-316.

Fajardo, O. (Ed.), *La experiencia contemplativa. En la mística, la filosofía y el arte*, Barcelona, Kairós, 2017.

Franck, F. (Ed.), *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and its Contemporaries*, Bloomington, World Wisdom Inc., 2004.

Freud, S., *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza Editorial, 2015.

Freud, S., *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza Editorial, 2018.

Freud, S., *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 2019.

Fromm, E., *Del tener al ser*, Barcelona, Paidós, 2012.

Gaos, J., *Obras completas*, tomo VIII, México, UNAM, 1996.

Gaos, J., *Confesiones profesionales. Aforística*, Madrid, Tecnos, 2015.

García Campayo, J., *Vacuidad y no-dualidad*, Barcelona, Kairós, 2020.

- Goleman, D., *Los caminos de la meditación*, Barcelona, Kairós, 2009.
- Gómez de Liaño, I., Cavallé, M., Vélez, A., Catena, M., *Hinduismo y budismo*, Madrid, Etnos, 1999.
- González de Cardedal, O., *Cristianismo y mística*, Madrid, Trotta, 2015.
- Han, B-C., *Filosofía del budismo zen*, Barcelona, Herder, 2015.
- Han, B-C., *Hiperculturalidad*, Barcelona, Herder, 2018.
- Heisig, J.W., *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Barcelona, Herder, 2002.
- Izutsu, T., *Hacia una filosofía del budismo zen*, Madrid, Trotta, 2009.
- Julien, P., *Psicoanálisis y religión. Freud, Jung, Lacan*, Salamanca, Sígueme, 2018.
- Jung, C.G., *Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica*, Barcelona, Kairós, 2012.
- Jung, C. G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Seix-Barral, 2013.
- Jung, C. G., *Psicología y religión*, Barcelona, Paidós, 2015.
- Jung, C. G., *Psicología de la religión oriental*, Madrid, Trotta, 2020.
- Kant, I., *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Madrid, Alianza Editorial, 2015.
- Kasulis, T.P., *Shinto. El camino a casa*, Madrid, Trotta, 2012.
- Kasulis, T. P., *La filosofía japonesa en su historia*, Barcelona, Herder, 2019.
- Katz, S.T., *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, Oxford University Press, 1978.
- Kingsley, P., *Filosofía antigua, misterios y magia*, Atalanta, Girona, 2017.
- Koopmann, H., "German culture is where I am", en *Studies in 20th Century Literature*, Volumen 7, (1982), pp. 5-16.
- Krummel, J.W.M., "The Originary Wherein: Heidegger and Nishida on 'the Sacred' and 'the Religious'", *Research in Phenomenology*, 40, 2010, 378-407.
- Lassalle, E., *Zen. Un camino hacia la propia identidad*, Bilbao, Mensajero, 2007.
- Leonardi, A., "Mysticism and the Notion of God in Nishida's Philosophy of Religion", *Philosophy East & West*, Volume 64, Number 2, April 2014, 449-472.



Lissorgues, Y., "Heterodoxia y religiosidad: Leopoldo Alas (Clarín), Unamuno, Machado". *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 440-441 (febrero-marzo 1987), pp. 237-250.

López-Baralt, L. y Cruz Sotomayor, B. (Eds.), *Repensando la experiencia mística desde las islas extrañas*, Madrid, Trotta, 2013.

Machado, A., *Juan de Mairena*, Madrid, Alianza Editorial, 2016.

Marías, J., *Persona*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

Martín Velasco, J., *Mística y humanismo*, Boadilla del Monte, PPC, 2008.

Muñoz, J., y Martín, F. J. (Eds.), *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

Nishida, K., *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, Honolulu, East-West Center Press, 1958.

Nishida, K., *Colección de ensayos filosóficos: proyecto de un sistema filosófico*. Volumen I, Campinas, SP (Brasil), Editora PHI LTD, 2014.

Nishida, K., *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*, Salamanca, Sígueme, 2015.

Nishitani, K., *Nishida Kitaro, the Man and his Thought*, Nagoya, Chisokudo Publications, 2016.

Nishitani, K., *La religione e il nulla*, Nagoya, Chisokudo Publications, 2017.

Nussbaum, M., *Emociones políticas*, Barcelona, Paidós, 2014.

Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2012.

Otto, R., *Mística de Oriente y Occidente*. Sankara y Eckhart, Trotta, Madrid, 2014.

Pániker, A., *Las tres joyas. El buda, su enseñanza y la comunidad*, Barcelona, Kairós, 2018.

Pániker, S., *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Kairós, 2003.

Panikkar, R., *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 2000.

Panikkar, R., *Obras completas I. Mística y espiritualidad. 1. Mística, plenitud de vida*, Barcelona, Herder, 2015.

Revilla, C. (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*, Madrid, Trotta 1998.

- Roberts, S., *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007.
- Román, M. T., *La exploración de la conciencia en Oriente y Occidente*, Barcelona, Kairós, 2017.
- Roy, L., *Mystical Consciousness. Western Perspectives and Dialogue with Japanese Thinkers*, New York, State University of New York, 2003.
- Said, E.W., *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2014.
- Sádaba, J., *Lenguaje, magia y metafísica. (El otro Wittgenstein)*, Madrid, Libertarias/Prodhuji, 1992.
- Sánchez Albornoz, N., *Cárceles y exilios*, Barcelona, Anagrama, 2012.
- Sánchez Barbudo, A., “La formación del pensamiento de Unamuno. Una experiencia decisiva: La crisis de 1897”, *Hispanic Review*, Jul 1, 1950; 18,3.
- Sánchez Cuervo, A., “La metamorfosis de la hispanidad bajo el exilio español republicano de 1939”, en *Desafíos*, Vol. 26-2, (2014), pp. 17-42.
- Sánchez-Gey Venegas, J. “La mirada zambraniana sobre Unamuno”. *Cuaderno Gris*, 2002, N° 6, pp. 197-203.
- Sartre, J-P., *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2018.
- Schopenhauer, A., *Notas sobre Oriente*, Madrid, Alianza, 2011.
- Schultz, L., “Nishida Kitaro, G.W.F. Hegel, and the Pursuit of the Concrete: a Dialectic of Dialectics”, *Philosophy East & West*, University of Hawai'i Press, Vol. 62, Number 3, July 2012.
- Semprún, J., *Vivir es resistir*, Barcelona, Tusquets Editores, 2014.
- Suzuki, D.T., *Vivir el zen*, Barcelona, Kairós, 1994.
- Suzuki, D. T. y Fromm, E., *Budismo zen y psicoanálisis*, México, FCE, 2010.
- Tola, F. y Dragonetti, C., *Filosofía budista. La vaciedad universal*. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2013.
- Trías, E., *Los límites del mundo*, Barcelona, Ariel, 1985.
- Trías, E., *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- Trías, E., *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999.

- Trías, E., *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000.
- Trías, E., "El instante y las tres eternidades", *Revista de Occidente*, Nº 226, Marzo 2000.
- Trías, E., *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Destino, Barcelona, 2001.
- Trías, E., *Lógica del límite*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2003.
- Trías, E., *El árbol de la vida. Memorias*, Barcelona, Destino, 2003.
- Trías, E., *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Debolsillo, 2011.
- Trías, E., *Tratado de la pasión*, Barcelona, Debolsillo, 2013.
- Trías, E., *La edad del espíritu*, Debolsillo, Barcelona, 2014.
- Trías, E., *El hilo de la verdad*, Galaxia-Gutenberg, Barcelona, 2014.
- Trías, E., *Pensar la religión*, Galaxia-Gutenberg, Barcelona, 2015.
- Trías, E., *Thomas Mann*, Barcelona, Acantilado, 2017.
- Trías, E., *La funesta manía de pensar*, Barcelona, Galaxia-Gutenberg, 2018.
- Ueda, S., *Zen y filosofía*, Barcelona, Herder, 2004.
- Unamuno, M., *De la desesperación religiosa moderna*, Madrid, Trotta, 2011.
- Unamuno, M., *Diario íntimo*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alianza Editorial, 2013.
- Underhill, E., *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta, Madrid, 2006.
- VV.AA., *Eugenio Trías. Una experiencia indagadora y metódica del ser como límite*, Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura, Nº 4, 1993.
- VV.AA., *Diferencias de religión. El verdadero obstáculo para la paz*, Barcelona, Erasmus, 2006.
- VV.AA., *Sobre Eugenio Trías*, Barcelona, Galaxia-Gutenberg, 2018.
- Valente, J.A., *Ensayos, Obras completas*, Vol. II, Barcelona, Galaxia-Gutenberg, 2008.
- Valente, J.A., *Poesía completa, Obras completas*, Vol. I, Barcelona, Galaxia-Gutenberg, 2014.
- Valente, J.A., *El ángel de la creación*, Barcelona, Galaxia-Gutenberg, 2018.

- Vázquez García, F., "Rituales de interacción y especies de capital en el neonietzscheanismo español (1968-1976)", *Revista Internacional de Filosofía*, Nº 53, 2011, 45-64.
- Vázquez García, F., "Los Cuadernos de la Gaya Ciencia y el izquierdismo nietzscheano en la España de la Transición", *Historia y Política*, Núm. 30, julio-diciembre 2013, 305-325.
- Vázquez García, F., "Adversus academicos: las ciencias sociales y el nacimiento del neonietzscheanismo español (1968-1974)", *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 52, enero-junio 2015, 117-144.
- Watts, A., *El camino del Tao*, Barcelona, Kairós, 2011.
- Watts, A., *Budismo*, Barcelona, Kairós, 2014.
- Weed, L.E., "Kant's Noumenon and Sunyata", *Asian Philosophy*, Vol. 12, Nº 2, 2002.
- Wilber, K., *Espiritualidad integral. El nuevo papel de la religión en el mundo actual*, Barcelona, Kairós, 2007.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- Wittgenstein, L., *Observaciones a «La rama dorada» de Frazer*, Madrid, Tecnos, 2012.
- Xirau, R., *Entre la poesía y el conocimiento. Antología de ensayos críticos sobre poetas y poesía iberoamericanos*, México, FCE, 2001.
- Yerushalmi, Y.H., *El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable*, Madrid, Trotta, 2014.
- Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1986.
- Zambrano, M., *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998.
- Zambrano, M., *La razón en la sombra. Antología crítica*, Madrid, Siruela, 2004.
- Zambrano, M., *Las palabras del regreso*, Madrid, Cátedra, 2009.
- Zambrano, M., *Claros del bosque*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2011.
- Zambrano, M., *El exilio como patria*, Barcelona, Anthropos, 2014.
- Zambrano, M., *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*, Madrid, Cátedra, 2015.

Zambrano, M., *Unamuno*, Barcelona, Debolsillo, 2015.

Zweig, C. y Abrams, J., *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Kairós, 2014.

Zubizarreta, A. "La inserción de Unamuno en el cristianismo: 1897". *Cuadernos Hispanoamericanos*, octubre 1958, núm. 106, pp. 7-35.