

interdisciplinARS 02

LA CIUDAD Y LA RAZÓN FRONTERIZA
LA FILOSOFÍA DE EUGENIO TRÍAS

ANTONIO RIVERA GARCÍA (Ed.)



**LA CIUDAD Y LA RAZÓN FRONTERIZA
LA FILOSOFÍA DE EUGENIO TRÍAS**

**LA CIUDAD Y LA RAZÓN FRONTERIZA
LA FILOSOFÍA DE EUGENIO TRÍAS**

Antonio Rivera García (Ed.)

*con ilustraciones de
Àngels P. Núñez*



Colección
interdisciplinARS

ISSN: 2792-775X

Nº 02

<https://monografias.editorial.upv.es/index.php/interd>

Director científico

Miguel Corella, Universitat Politècnica de València

Consejo editorial

Román de la Calle, Universitat de València - Estudi General

Anacleto Ferrer, Universitat de València

Gerard Vilar Roca, Universitat Autònoma de Barcelona

José Luis Cuelo, Universitat Politècnica de València

Ricardo Forriols, Universitat Politècnica de València

Marina Pastor Aguilar, Universitat Politècnica de València

Moisés Mañas, Universitat Politècnica de València

Isabel Cabrera García, Universidad de Granada

Isabel García Pérez de Arce, Pontificia Universidad Católica de Chile

Luciana Cadahia, Pontificia Universidad Católica de Chile

Juan Martín Prada, Universidad de Cádiz

Remedios Zafrá Alcaraz, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Antonio de Murcia, Universitat d'Alacant

Benjamín Valdivia, Universidad de Guanajuato

José Luis Villacañas, Universidad Complutense de Madrid

Edita

Editorial Universitat Politècnica de València

1ª edición, 2022

ISBN: 978-84-1396-013-5 (versión impresa)

Depósito legal: V-3952-2021

Ref. 806_51_01_01

© De los textos: *sus autores*

© De las ilustraciones: Àngels P. Núñez

Maquetación

Enrique Mateo, Triskelion Diseño Editorial

edUPV autoriza la reproducción, traducción y difusión parcial de la presente publicación con fines científicos, educativos y de investigación que no sean comerciales ni de lucro, siempre que se identifique y se reconozca debidamente a la Editorial UPV, la publicación y los autores. La autorización para reproducir, difundir o traducir el presente estudio, o compilar o crear obras derivadas del mismo en cualquier forma, con fines comerciales/lucrativos o sin ánimo de lucro, deberá solicitarse por escrito al correo edicion@editorial.upv.es

Impreso en España.

► **ÍNDICE**

Prólogo: La ciudad del límite	
<i>Antonio Rivera García</i>	vii
Trías y la metafísica de la ciudad	
<i>José Luis Villacañas Berlanga</i>	1
La razón de la ciudad	
<i>Patxi Lanceros</i>	9
Hacia el límite. Génesis de la ontología de Eugenio Trías	
<i>Juan Antonio Rodríguez Tous</i>	23
La luz del límite, la sombra de Hegel: una confrontación	
<i>Manuel Barrios Casares</i>	33
Una ética limítrofe: la moralidad en el pensamiento de Eugenio Trías	
<i>Alberto Sucasas</i>	55
La ley de la ciudad. Filosofía y política en Eugenio Trías	
<i>Antonio Campillo</i>	85
El Dios del límite	
<i>Fernando Pérez-Borbujo Álvarez</i>	99
La sonrisa de Goethe y la furia del teólogo. Aproximación a la inversión metafórica en <i>Las afinidades electivas</i>	
<i>Patricio Peñalver Gómez</i>	115
Figuras sonoras del misterio. La música y el límite	
<i>José Manuel Martínez-Pulet</i>	139
La imagen y las sombras de la ciudad: El cine en Eugenio Trías	
<i>Antonio Rivera García</i>	169
Epílogo: escritura musical y contrapunto (La revolución musical de occidente)	
<i>Eugenio Trías</i>	205
Bibliografía	225



- ▶ **PRÓLOGO**
- ▶ **LA CIUDAD DEL LÍMITE**
- ▷ *Antonio Rivera García*

El lector tiene entre sus manos un libro cuyo origen es lejano. En el año 2007, siendo todavía profesor de Filosofía en la Universidad de Murcia y presidente de la Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, impulsé con la complicidad de las dos instituciones citadas un homenaje a Eugenio Trías. En la organización de las Jornadas dedicadas al pensamiento de Trías me ayudó en todo momento uno de los más brillantes discípulos del filósofo de Barcelona, el profesor Patxi Lanceros. Finalmente, se pudieron celebrar dos jornadas sobre el filósofo del límite los días 29 y 30 de octubre de 2007. Pudimos contar con las intervenciones de los profesores José Luis Villacañas, Patxi Lanceros, Alberto Sucasas, Antonio Campillo, Fernando Pérez-Borbujo, Patricio Peñalver, José Manuel Martínez-Pulet, Xavier Güell, Francisco Jarauta, Andrés Sánchez-Pascual y el autor de este prólogo. Las ponencias estuvieron divididas en tres mesas o tres partes: «La filosofía del espíritu», «La filosofía de la ciudad» y «La filosofía del arte». En aquellas fechas, estaba reciente la publicación de *El canto de las sirenas*. Por eso, no es de extrañar que Trías impartiera en el acto de clausura una conferencia que un par de años más tarde, en 2010, se convertiría en la primera parte de su siguiente libro, *La imaginación sonora*.

La mayoría de los colegas que participaron en las jornadas dejaron testimonio escrito para que se incluyera en un libro cuya publicación pensábamos que iba a ser inmediata. Por diversas circunstancias, este proyecto inicial de libro no pudo publicarse antes del fallecimiento de Eugenio Trías, y por ello no pudimos cumplir uno de nuestros principales objetivos: el de mostrar en vida del filósofo del límite nuestra admiración por su obra. Esta admiración no ha disminuido con el paso del tiempo. En los últimos años, ya como profesor de Filosofía Española Contemporánea en la Universidad Complutense de Madrid, he podido apreciar la importancia, por lo que supuso de renovación para la filosofía de nuestro país, de una obra que comienza en los años setenta, cuando está a punto de acabar uno de los periodos más siniestros de la historia de España.

Pasados casi quince años desde aquellas jornadas, retomamos su publicación, pero solo en parte, porque hemos introducido algunos cambios con respecto al proyecto inicial. Ahora lo decisivo es ofrecer al lector una visión panorámica de la filosofía del límite de Eugenio Trías, aunque, por supuesto, con los inevitables inconvenientes de un libro colectivo en el que confluyen pensamientos y estilos muy diferentes. El lector no tiene entre sus manos un análisis exhaustivo de cada una de las obras del filósofo, pero pensamos que puede servir para ofrecer una visión general de su pensamiento. Pues, en cierto modo, este libro se ajusta a los cuatro ámbitos principales dentro

de los que se ha movido la propuesta filosófica de Trías: el esclarecimiento del concepto de razón fronteriza que concierne a esta propuesta, la ética y la reflexión sobre la condición humana, la filosofía de la religión y la estética y la teoría de las artes. En 2001, en *Ciudad sobre ciudad*, comentaba que estos cuatro ámbitos son los cuatro barrios o cuadrantes de la ciudad del límite: «el concepto propio de razón que en esa propuesta se fragua; su uso ético o práctico; el concepto de símbolo que puede complementarlo, en su doble uso religioso-simbólico y estético, o de teoría de las artes» (Trías, 2016a: 22).

Para aclarar el concepto de razón fronteriza y de límite, aparte de las contribuciones de 2007 de Villacañas y Lanceros, hemos añadido los capítulos de Rodríguez Tous y Manuel Barrios, dos amigos y discípulos de Trías que, desde sus años de formación, no han dejado de leer y dialogar con el filósofo del límite. En relación con el uso ético o práctico de la filosofía del límite contamos con los capítulos escritos por Sucasas y Campillo. La filosofía de la religión ha sido abordada por Pérez-Borbujo. Sobre estética y teoría de las artes contamos con tres contribuciones. En relación con la literatura, Patricio Peñalver se centra en Goethe, que fue una de las pasiones literarias de Trías. Martínez-Pulet se acerca a la música y, en particular, se detiene en *El canto de las sirenas*. La parte dedicada a las artes acaba con un capítulo que el editor de este libro ha dedicado al cine como laboratorio conceptual de Trías. Este es otro de los capítulos que no estaban previstos en el proyecto inicial de libro. Recuerdo ahora que, en uno de esos diálogos que mantuvimos en aquellos días de finales de octubre de 2007, y en los que compartimos nuestra pasión por Kubrick, Trías me adelantó que cuando acabara su libro sobre música continuaría con el otro arte que más amaba, el cine. Afortunadamente, pudo terminar su último gran libro, *De cine*, poco antes de fallecer en 2013.

El epílogo de nuestro libro coincide con la conferencia, «Escritura musical y contrapunto (la revolución musical de Occidente)», que Trías leyó al cierre de las jornadas de homenaje, y que nos envió unos días después de finalizar dichas jornadas de octubre de 2007. Prácticamente coincide, como ya hemos adelantado, con la primera parte de *La imaginación sonora*. Hay solo pequeñas variaciones y una numeración de los apartados diferente a la del libro, que hemos decidido mantener porque las distintas versiones de un mismo texto sirven para apreciar el «arte de escribir» de un autor. Y, más aún, en un filósofo que como Trías se ha caracterizado por poseer el estilo ensayístico más claro y hermoso de la filosofía española contemporánea. En realidad, todos los capítulos de este libro tienen como principal objetivo animar a la lectura de los libros de Eugenio Trías, pues no solo sigue vigente la propuesta filosófica que en ellos encontramos, sino que además su belleza literaria se encuentra muy raramente en otros filósofos. Las últimas palabras de este prólogo son para reconocer que ninguno de nuestros ensayos aclaratorios podrá suplir el provecho intelectual y el placer que proporciona la lectura de la obra de Trías.

x

x

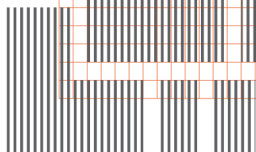


x

x

x

x



▶ TRÍAS Y LA METAFÍSICA DE LA CIUDAD

▷ José Luis Villacañas Berlanga

Hace mucho tiempo, traduje para la editorial valenciana Pre-Textos un libro que se llamaba *Metafísica de la ciudad* (1993), de un querido autor italiano, profesor en Salerno, llamado Giuseppe Zarone. Luego lo invité a venir a Murcia a dar una conferencia. Le puso por título “La ciudad y el número”. En la conferencia desarrollaba las tesis de su pequeño libro. Siempre pensé que allí había una inmensa cantidad de problemas filosóficos y siempre me rondó la idea de que podría ser útil relacionar aquellas cuestiones, que he acariciado y repensado desde muchos puntos de vista, con las propuestas de Trías acerca de la ciudad. Cuando hace años invité a Trías y a un grupo de amigos a un debate en la Biblioteca Valenciana, él acababa de publicar *Ciudad sobre ciudad*, y haciendo pie en este libro, tan central en su producción, tenía previsto intervenir sobre este mismo tema. Sin embargo, no pude rendirle ese homenaje personal de pensar sobre este asunto, y me tuve que conformar con escuchar las intervenciones de los viejos amigos, los primeros que decidieron convertirse en estudiosos de su obra, allá por los años ochenta, cuando la sevillana revista *ER* comenzaba su andadura. Mientras tanto, la obra de Trías ha crecido no solo en producción, sino en recepción. La cantidad de estudios que ha merecido su trabajo podría sorprender. Si alguien quiere hacerse una idea, puede dirigirse a la biografía y a la documentación que nuestro colaborador Miguel Andúgar ha publicado en nuestro Centro de Documentación de Filosofía Española dedicado a la memoria de Gonzalo Díaz y María Dolores Abad. La fortuna de Trías, su amplia recepción, en este sentido es casi patriarcal, y, además, va de los hombres de su generación hasta los más jóvenes¹.

Para orientarnos en la valoración de su filosofía, extraigo de uno de sus intérpretes más cercanos una frase que guiará mi comentario. Es de Pérez-Burbujo (2005: 296), nuestro gran especialista en Schelling, y dice así:

La gran grieta abierta por el desfundamiento de la razón ilustrada, expresada en la terrible herida que intentó suturar la filosofía del siglo XIX entre pensamiento y corazón, razón y simbolismo, razón y existencia, razón y vida, encuentra una peculiar forma de síntesis en esta filosofía del límite. El viejo ideal clásico de unidad y de armonía sigue sobrevolando, incansable, la obra triasiana, confeccionada toda ella con elementos viejos y nuevos, clásicos y vanguardistas.

Como Pérez-Burbujo ha construido su trayectoria filosófica muy cerca de Trías es de suponer que esta frase encierra un buen diagnóstico. En realidad, las evidencias de la frase son ajenas a cualquier proximidad personal. Refle-

1. Así se puede apreciar también en el libro de Jacobo Muñoz y Francisco José Martín (2005).



jan bien y resumen mejor los motivos de la obra de Trías y permiten comprender los motivos profundos de que, a su manera, Trías recupere los problemas básicos de Ortega y abra un camino fácil para explicar la compartida veneración por Goethe de nuestros dos filósofos. Pero, aunque no fuera así, prefiero este esquema porque me resulta más cercano a mis propias aproximaciones a la tradición filosófica occidental. La cuestión verdadera es que la frase de Fernando Pérez-Borbujo Álvarez nos lanza el reto de adivinar qué es lo clásico y qué es lo vanguardista en el corazón mismo de la filosofía de Trías. Si tuviera que dar una respuesta a esta cuestión diría que Trías (1999: 223) propone una noción de filosofía como saber aporético, que presenta una profunda raíz en la tradición. Y, sin embargo, esta aporía no se funda, al modo antiguo, por las tensiones entre una trascendencia y una inmanencia, sino que corresponde a la estructura misma de lo inmanente. *Mutatis mutandi*, se parece más a aquella última expresión teológica de Carl Schmitt en *Teología Política II* al señalar que era inevitable pensar la unidad divina misma originaria como *stasis*, como conflicto interior, como aguda separación de sí mismo que hace inevitable la pulsión de reconciliación. Aunque hay secretos caminos que unen esta propuesta de Schmitt con filósofos más cercanos al universo espiritual de Trías, basta con transferir esta divinidad schmittiana a la inmanencia –como podría hacer Schelling– para acercarnos a lo que Pérez-Borbujo quería decirnos.

Desde este punto de vista, Trías asume el reto de la filosofía vanguardista del siglo xx, pensar la pura inmanencia o construir un materialismo postmarxista (Pérez-Borbujo, 2005: 406). Trías, como una buena parte de la tradición, piensa esa pura inmanencia como aporía, complejo nudo de dualidad, de ambivalencia, de contradicción. No es que nosotros, las sociedades, los seres humanos, cualquier cosa del mundo, posea esta estructura –en el caso de Schmitt, la que diferencia entre amigo y enemigo– desde una secreta obediencia, desde una mimesis ontológica con la divinidad escindida, sino que esta es la propia estructura de lo real. No es una aguda maldición que persigue a los simulacros finitos del Dios, sino al distinto que tiene que ver con el ser mismo. No creo que obedezca al azar académico que Trías haya orientado a sus discípulos hacia la comprensión técnica del idealismo, que él mismo ha frecuentado, con ese análisis amplio de la *Fenomenología del Espíritu*, en su libro central *Filosofía del futuro*. Se trata de que la índole de los problemas básicos de su propio pensar solo se dejan abordar desde categorías que proceden de aquel idealismo.

Trías (2004: 167), por tanto, como dice en *El hilo de la Verdad*, asume el giro inmanente y hace de él ese contenido de la proposición filosófica, en cuyo mero enunciado ya vemos ecos de la proposición especulativa. No se trata de un camino fácil ni para la filosofía ni para la vida. Entregado a la pura inmanencia, las experiencias personales de Trías se parecen hasta cierto nivel característico a las experiencias de Goethe. Blumenberg cuenta que, tras el terremoto de Lisboa, el pequeño Goethe pedía una y otra vez a su padre que

el premio por sus buenos ejercicios de latín fuera una visita guiada bajo la protectora candela del padre a la cava de la casa familiar, para apreciar hasta qué punto mantenía sus sólidos fundamentos sobre la roca viva. Conviene recordar que la noticia del terremoto de Lisboa había agitado las certezas de una Ilustración que se había dejado llevar con premura por el optimismo leibniziano, más apropiado para resistir la desesperación de un Barroco que no acababa de despedirse de sí mismo que para entusiasmar positivamente a un espíritu intacto. El caso es que Trías también ha hecho del vértigo la experiencia originaria de quien vive en el límite como vacío. Ese límite es mucho más estructural que las ambivalencias y las dualidades. Les corresponde a todas y las constituye justo por su pertenencia a la inmanencia. Pero no cabe duda de que ambas experiencias, la de la casa sin cimientos y la del límite como lugar que propiamente no es nada, sugieren las dificultades de ordenar la vida a partir de la inmanencia. Además, están relacionadas con la sospecha de que todo se funde sobre la falta de fundamento, la vieja angustia que Jacobi percibía cuando se sentía asfixiado por una realidad que no lo tenía en cuenta. Ante esa angustia, Trías (2003: 20-21) –como Goethe– ha dado el salto de los jóvenes radicales y se ha integrado, según confiesa en *El árbol de la vida*, en la corriente panteísta.

Sin duda, esta experiencia subjetiva no es de vanguardia. Como sucede con los héroes de las historietas de Chaplin, nos hemos acostumbrado a jugar con el vacío, a patinar por el límite. Mientras tanto, aquella experiencia se ha convertido más bien en clásica. Sin embargo, el reto de pensar esa pura inmanencia, de organizar una metafísica de la inmanencia, sí ha sido el fundamento de todo lo que de vanguardia hay en el pensamiento del siglo xx. Lo podemos ver fácilmente en una mínima genealogía. En la medida en que ese pensamiento llegó a identificarse con la divisa “Uno en Todo”, no hizo sino recuperar a Spinoza. Lo que de vanguardia existe en el pensamiento del siglo xx no ha hecho sino recuperar a Spinoza. La obra de Deleuze ha sido aquí seminal, aunque en su caso resultó mediada por un secreto admirador de Spinoza, Bergson. Todavía en la respuesta que Schmitt entiende de Blumenberg, en la ya citada *Teología Política II*, el viejo jurista no describe sino el panteísmo de Goethe, la capacidad de metamorfosis de un mundo que desea sobre todo escapar a la repetición de la identidad y que se rige por la pulsión de novedad. Deleuze le llamaría de la diferencia, pero para el caso es lo mismo. Lo relevante es que Trías ha emprendido un camino paralelo. Él prefiere partir de los que Jacobi llamó espinosistas. Pero el caso es semejante. El caso siempre es el mismo, porque con plena conciencia –que, a buen seguro, comparte con Hegel– ese “Uno en Todo” se parece mucho al pensamiento especulativo que procede del *Sofista* de Platón y del juego básico del *tautón kai héteron*. Si nos expresamos en términos de Heidegger, como identidad y diferencia, o en términos de Deleuze, como “diferencia y repetición”, entonces encontramos los parámetros adecuados desde los que el pensamiento de Trías emerge. Estas

correlaciones, que dan punto y final a *La aventura filosófica*, nos sugieren que esta aventura viene de antiguo.

Quizá lo más novedoso de Trías consista en que ha contestado a estos retos con una categoría propia y afortunada: la de límite. Con ello, el giro inmanente de la filosofía se ha desplazado, con un impulso más, hacia el giro topológico. La proposición filosófica es proposición topológica. Las aporías entre uno y todo, las aporías de la finitud, entre identidad y diferencia, entre diferencia y repetición, se concentran en esta categoría y desde ella ha desplegado un conjunto adicional de conceptos que tiene aspiraciones sistemáticas. Estas aspiraciones se concretan, desde luego, en proliferaciones aporéticas. También sucede en la filosofía de Deleuze. Si suponemos que lo único que se repite es la diferencia, la estructura de lo “diferencial”, lo que distingue a una repetición de otra, al menos eso, se puede decir que se repite como identidad. Pero, justamente, eso que se repite como identidad es lo que permite que todo se repita como diferencia. Es imposible escapar al viejo Platón. Todo esto, sin embargo, no le preocupa a Trías, según creo. Al aceptar la de límite como categoría originaria, Trías ya ha definido que en el origen hay algo que no puede ser explicado por sí mismo. En efecto, la fenomenología del límite nos ofrece algo originario que no puede serlo. No podemos partir de otra cosa, pues sin ella no podríamos apreciar la dualidad, ambivalencia y diferencia que constituye la inmanencia misma. Pero ella por sí misma no puede tener significado sin aquello que el límite diferencia. Así reconocemos que partimos de algo que no puede ser completamente originario, aunque necesita serlo. Un origen sin origen: eso es el límite. En su dualidad básica e insuperable, el límite es el símbolo de todo lo inmanente. Algo que es, pero cuyo origen es impensable.

La riqueza argumental de este concepto, su productividad conceptual resulta imparables. Siempre que me acerco a este concepto me acuerdo del viejo Carl Schmitt del *Glossarium* que hablaba de la “magia del umbral”. Acerca de ella, decía que alojaba al ángel que debía proteger el árbol del bien y del mal del paraíso. Se refería a ese Ángel Raziel de los viejos relatos gnósticos, que no gozaba ni de los bienes de los hombres ni de los bienes de los ángeles propiamente. Vulnerable, fue víctima de la retórica. La reflexión de Trías, cuya retórica filosófica no tiene igual en la segunda mitad del siglo xx español, ha intentado captar en conceptos esta magia, la esencia del ser del límite. En *El hilo de la verdad*, Trías (2004: 164) ha dicho que en «el límite, en su condición de tal, en su referencia a sí mismo, y en esa auto-referencia, se descubre su propia alteridad, ya que el límite lo es de algo y en referencia a otra cosa». El mérito de esta frase reside en que, con una elegancia extrema, expone toda la fenomenología de la finitud clásica y muestra la peculiaridad más íntima del estatuto de la reflexividad o de la subjetividad.

Pues, desde cualquier punto de vista, la reflexividad —que Deleuze llamaba el pliegue— no puede ser ignorada. En cierto modo, sin ella no se pueden dar todos los derivados de lo que de orden pueda existir: la identidad, el len-

guaje, la diferencia, la dualidad, los juegos básicos de la lógica y de la atribución. Este es el gran mérito de Fichte en la historia de la filosofía: haber llevado la reflexión a potencia originaria constitutiva de la finitud. Trías ha definido el límite como “interna e inmanente auto-reflexión”, y en cierto modo ya desde Kant se conoce que esta operación constituye una epigénesis, algo nuevo. Sin embargo, lo más peculiar de esta reflexión consiste en que ante ella emerge la noticia precisa de que la reflexión es secundaria. Así, lo es todo lo que ella constituye. La categoría de límite lo hace evidente al descubrir su dependencia de la alteridad. La mismidad del límite se construye sobre una alteridad. La alteridad no queda fuera de él, sino en él. Desde luego, el argumento tiene regustos aristotélicos. Siempre me fascinó en Aristóteles las paradojas del *topos* como límite externo del cuerpo envolvente. Lo decisivo es que el límite es síntesis y que por eso tiene en sí la “potencia” de la identidad y de la diferencia a la vez. Sin aquello con lo que se relaciona, el límite no tiene sentido. Sin la relación consigo mismo, tampoco. Sin él no tiene sentido la diferencia, pero tampoco la identidad. La identidad del límite tiene sentido desde lo otro de sí, que a su vez solo tiene sentido desde lo que el límite produce. Es un ser cuya realidad más profunda es la nada. Todas las categorías que se derivan de aquí podrían generar la productividad de la ciencia de la lógica hegeliana.

Un viejo kantiano, no sé si decepcionado o no, tiene la obligación de plantarse, en este mismo inicio, la pregunta sin la que Kant no existiría. Quiero decir que podemos desplegar la pregunta por las condiciones de la reflexividad. La decisión es esta: ¿el límite es un acto originario del que se deriva la reflexividad, o el límite es un acto derivado de la reflexividad misma? ¿Podemos ejercitar la filosofía desde la pura inmanencia, o le es necesaria, siempre, la trascendencia de la conciencia? Podemos expresar esta doble posibilidad en términos platónicos. ¿Los números son límites ideales, originarios, o bien son meros puntos reflexivos de las relaciones numéricas, límites relacionales que albergan la diferencia en sí mismos? Así, el 7 puede ser el límite de una relación numérica $3^2+2^2-1:2$, tanto como puede ser el límite de la serie raíz cuadrada de 49. El mismo límite no es el mismo límite, alberga una identidad que implica una dualidad en incluso una interioridad infinita, pues hay infinitas formas de llegar a su identidad. Así, cuando Platón descubre las paradojas de los números sabe que los sofistas son más difíciles de vencer de lo que creía y se siente inclinado a transformar todo su sistema. En lugar de hacer de las ideas puntos ontológicos, límites ontológicos, avanza hacia su profundo descubrimiento de las ideas como relaciones. Al mismo tiempo, camina hacia el descubrimiento de los verdaderos números ideales, la tétrada, y su posibilidad desde el Uno originario. Allí le espera Schmitt y su pregunta acerca de la necesidad que tiene ese Uno de ser productivo, de ser un Dos.

Creo que estas paradojas ilustran bien la problemática de la reflexividad. Dan idea de una identidad, pero de una que no sea verdaderamente originaria, pues no solo muestra su dependencia de la relación, sino que comprende

su verdadero estatuto: su identidad puede mantenerse en multitud de ocurrencias, puede repetirse, pero desde alteridades diferentes. La identidad está sometida al principio de variación en su propio proceso constituyente. No hay un proceso constituyente originario. Trías no ha desconocido este principio. Al contrario, lo ha introducido en el seno mismo de la proposición filosófica mostrando que el ser del límite se recrea sin fin y ha hecho de esa variación la estructura misma de Dios, el principio de toda metamorfosis, cumpliendo así su promesa, establecida en *Filosofía del futuro* de que era preciso tomar en serio la frase de Ortega de “Dios a la vista”.

Pero si el límite es transparente, como ha defendido Trías (2004: 137), entonces debe entenderse su identidad relativa, contingente, constituida por relaciones que le son externas y que pueden ser tantas como los juegos numéricos infinitos. Identidades simultáneas en cada identidad, todas ellas tan dependientes de las relaciones en que se crucen y sin ninguna que le sea originaria. Pero las paradojas no por eso cesan. Podemos contestar al kantiano que la reflexividad, sin la cual el límite no es transparente, forma parte de la propia realidad inmanente. No es que la subjetividad constituya los límites, ni que sea constituida por ellos. La transparencia misma del límite, el ángel que vive en el umbral, eso es lo que descubre la reflexividad que no se ve como originaria sin saberse al mismo tiempo, en su propia síntesis, como derivada. Vive allí, anida allí, anhela ese estar siempre allí, como el ángel de *El Cielo sobre Berlín* anhela pisar tierra. Y, sin embargo, la reflexividad, que es transparente estructuralmente respecto de su dependencia de la relación y de la constitución ontológica del límite, no es capaz de transparentar todas las relaciones desde las que una identidad es posible, ni de acompañar a la inmanencia en la totalidad de sus caminos relacionales. La forma de hacer transparente esta dependencia, que es a su vez opaca en todas sus ocurrencias, es solo una: azar. Se experimenta a la manera de Goethe, como vacío, ansiedad, angustia. Este agudo sentimiento hizo desertar al ángel Raziel de su puesto, en el umbral, porque le pareció arbitrario.

Vivir este destino solo es posible si, y solo si, no somos adictos a morada alguna, si ningún límite es nuestra casa. Quizá las paradojas a las que conduce la filosofía de Trías están llamadas a expresar las paradojas del ser humano contemporáneo, que tiene que responder a la vez a los mandatos contrarios de edificar un hogar y estar siempre dispuesto a partir porque ese hogar en el fondo es cualquier parte. Esa condición nómada quizá responda a la vez a la exigencia del límite y a su carácter no originario. Quizá la manera de escapar a estas paradojas consista en mantener la mirada sobre todos los límites virtuales de todas las relaciones posibles y, al mismo tiempo, en reflexionar de forma efectiva solo sobre ese límite que ocupamos ahora, esté donde esté, en los largos pasillos de los aeropuertos, en las lejanas urbanizaciones de las ciudades dormitorio... Un límite que no lo es, un límite real que

no impide la actualización de los virtuales, una reflexividad que no es constituyente sino puro testigo. Puede ser.

Y aquí es donde la ciudad se convierte en topos en el que esta metafísica se hace expresa, donde todos los límites se muestran en su estructura dependiente de la relación, en la que ninguna identidad puede ser exenta, constituida, en la que el principio de variación se entreteje de forma permanente con la identidad y en la que el límite funciona sin acabar de funcionar del todo, siempre deviniendo. Y es aquí donde siempre acabo regresando a las reflexiones de Zarone. Pues la ciudad, en tanto lugar metafísico, también es el topos donde se muestran todas las paradojas del número, donde se da cita ese creciente de relaciones que hacen complejas todas las identidades, donde se muestra que todo límite en el fondo encierra en sí muchos límites, donde siempre se genera una reflexividad contingente de su propia alteridad, y donde se muestra la fragilidad de todo impulso de autoafirmación, de refuerzo de la identidad, de construcción de forma y de belleza como límites internos. La ciudad, en la que la multitud impone a cada instante la variación del límite, no hace sino acelerar ese principio de variación y de metamorfosis y sepultar —en aquella experiencia que Simmel caracterizo como hiperestesia— la conciencia de la ingobernable cantidad de relaciones, de límites, de contactos. En suma, se trataría de un límite que nunca acabaría de constituirse.

Sin duda, estos escenarios son los de la filosofía de Eugenio Trías. En ellos, es muy comprensible que, como experimentó el propio Platón, surja el anhelo de un verdadero número ideal, de una verdadera forma, de una verdadera belleza. Pero creo que lo decisivo en relación con esto, lo que puede decidir la proporción entre lo clásico y lo vanguardista en la obra de Eugenio Trías, está en seguir la huella de ese platónico frustrado que fue Nietzsche y esgrimir la voluntad de poder como voluntad estética, en la que el límite se hace fuerte a sí mismo, o bien pensar una ciudad coherente con su ontología relacional pura, en la que ningún límite se puede aislar de su contexto relacional y en el que este, en un universo panteísta, puede siempre variar respecto de cualquier ocurrencia, guiado por el afán de novedad, de metamorfosis, de mimesis o, sencillamente, de escapar a la plaga del aburrimiento. La decisión sigue siendo entre una metafísica de la ciudad que se dirija a una metafísica del artista, o una metafísica de la ciudad que se dirija a una política que esté de acuerdo con su ontología básica, panteísta. En suma, se trata de pensar bien a Nietzsche y de medir las distancias entre él y Goethe.

Cualquiera que conozca la obra de Trías, sabe que él se ocupó de estos temas en una obra que quizá no haya trascendido por estar escrita en catalán. Se trata de *La Catalunya ciutat y altres assaigs*. Escrita al inicio mismo de nuestra democracia, la obra de Trías quiso caracterizar el problema básico de cómo debía enfrentarse a la modernidad una Cataluña que comenzaba a disponer de su propio destino. El caso era muy importante porque, por primera vez en la historia, Cataluña podía pensar en su camino sin ir por eso direc-

tamente a la contra de la estructura estatal. Si hasta el presente, Cataluña había sido una sociedad dinámica en tanto sociedad civil, pero sin el apoyo del Estado, ahora se trataba de saber si iba a seguir fiel a su vieja historia, cuando disponía de un poder estatal propio. Por fin, sociedad civil y Estado no se mantenían en una falta de comparecencia, sino que podían entrar en relación. Cataluña debía establecer ahora, recién superado el secular desencuentro, el límite –la relación– entre estas dos realidades. Entonces opuso dos maneras de pensar la ciudad que responden bastante bien a las que acabo de caracterizar: como metafísica de la ciudad dirigida a una metafísica del artista, y como metafísica de la ciudad dirigida a una política acorde con su ontología panteísta. Es muy curioso, que acerca de esta dualidad, el ensayo de Trías (1984a: 17), con plena clarividencia, identifique la primera forma de ciudad con un pensador, Eugenio D’Ors, que en sí mismo no era un artista, aunque sin duda era platónico, muy dudoso en sus planteamientos políticos, aunque no desde luego en su voluntad de orden y límite precisos, ya sea el espacial, étnico, cultural y temporal, mientras que identifique la otra con la figura de Joan Maragall, a la que no duda en llamar «caotica i pactada, complexa i moral, desordenada i racional [...] plena de vida i força, confiada en els seus propis desbordaments».

Trías estaba entonces, como estará ahora, en contra de la ciudad del dirigismo, de lo que entonces reconoció como «una vertebració ciudadana dirigista», la que atribuyo al pensamiento de D’Ors, tan pagano y tan *Action Française*, se diga lo que se diga, sobre todo cuando se la enfrenta al panteísmo cristiano de Maragall, que apostaba por una ciudad capaz de vincularse por la fuerza específicamente humana del amor, como única manera de vivir en el límite, y de forma subjetivamente adecuada a su estructura ontológica. Con ello, por tanto, la reflexividad encuentra la manera de hacer transparente el límite sin atravesarlo del todo y descubre la forma adecuada de la vida propia de la finitud, sin tener que entregarse a una voluntad de poder constituyente tan insaciable como inviable. El amor, de esta manera, sería la forma subjetiva adecuada de responder a la ambivalencia de las paradojas metafísicas, y en tanto respuesta nos diría su *logos*. Al señalar hasta qué punto “la filosofía del límite” reclama la filosofía de Maragall, tenemos otra manera de vincular la modernidad de Trías y su fibra tradicional, relacionada en este caso con la importante cultura literaria de su país natal. Al hacerlo, desde luego, no solo ha mostrado ser el gran filósofo especulativo que es, sino que nos ha enseñado que la especulación, siempre, por un atajo, se zambulle en la realidad y nos permite pensarla en aquello que tiene de más urgente, exigente y político. Desde este punto de vista, también, su obra es modélica para nosotros.

▶ LA RAZÓN DE LA CIUDAD

▷ Patxi Lanceros

1. Exordio

Al cabo, que no al fin, de algunos grandes recorridos lógicos e históricos, son la razón y la ciudad las que vuelven a solicitar o a exigir, nuestra atención. Siempre, en el espacio y el tiempo de la filosofía, razón y ciudad habrían requerido atención y cuidado, respetuoso escrutinio y censo de las relaciones que entre ellas se tramitan: relaciones de complicidad, sin duda; relaciones, también, de conflicto, de oposición.

Bastaría, se sabe, con evocar algunos nombres comunes y propios, para retrotraer el texto y la reflexión: a la Grecia clásica, por ejemplo (o por supuesto¹). Y allí, con la propiedad de Platón o Aristóteles, a la vista de Atenas, con el seudónimo –o el gentilicio “auténtico”– *logos*, la razón y la ciudad comenzarían a entregarnos fragmentos excelsos de su diálogo nunca clausurado, de su pacto y su lucha, de su agonía, de sus varios desvaríos. Es otro cabo².

O bastaría –y no dejaría de ser importante– recorrer la lista de lugares ideales o de no lugares (en los que la razón, con razón o sin ella, por unas “u” otras razones, ha edificado ciudades a lo largo de una historia que es, de una “u” otra forma, de una y otra forma, la nuestra. Utopías que han edificado urbes de modélico rigor en cuanto a la convivencia en paz y armonía, paradigmas de común entrega al ocio, a la producción, a la devoción. También paisajes de un indisimulado terror. Más cabos. Y muchos de ellos, sueltos.

Nada común, propio, pero con esa propiedad que, a base de dedicación y entrega, de a-tracción y de ex-tracción (trabajo incesante en el campo de la filosofía), un nombre, un hombre, se hace colectivo. Y nos va a acompañar a lo largo de estas páginas, debidas y magramente pagadas: Eugenio Trías. Nombre propio, sin duda, muy propio. Tras los trabajos y los días (el título no es mío), tras los muchos años y los grandes libros, Eugenio Trías es un nombre común: masculino y muy singular, que dice y escribe muchas cosas. Las que este texto, limitado y que no quiere ser limitante, mide son unas pocas, muy pocas. Una estrecha parte de un inmenso atlas.

2. En el límite, la ciudad

No es cualquier ciudad. O sí. Es y puede ser todas. No es ninguna y debe ser alguna. Porque la ciudad es. Pero la ciudad, lo sabemos, puede; y, lo sospe-

1. Pero los supuestos son tal vez falaces, tal vez engañosos. O tal vez no.

2. Otro cabo de una línea no necesariamente continua. La suposición de unidad se otorga únicamente por mor de la composición retórica del exordio: más por estética que por ética de la investigación. Disculpe el lector; o no.

chamos, debe. Pero ¿qué es? ¿qué puede? ¿qué debe? Quizá solo puede ser. Tal vez solo debe ser. Pero eso ya es un enorme compromiso.

El compromiso, el compromiso de la ciudad, siempre ha estado ahí, siempre ha estado aquí. Siempre ha estado presente. Compromiso con el poder, compromiso con el deber. De distinta índole, sin duda. Y compromiso con el ser. Para cada uno de ellos no faltan razones. De peso. O de paso.

Siempre comprometida o siempre prometida, la ciudad –espacio y tiempo de la experiencia política o genuina condición y, a la vez, realización de la misma– es la que nos solicita ahora. La ciudad a cuyo trazado se procede desde “la filosofía del límite”: que tiene rasgos distintivos propios, que se alza como un verdadero reto a la presente filosofía política.

¿Quiere esto decir que la mentada “filosofía del límite” se expresa o se expone sobre todo, o fundamentalmente, como filosofía política? No, por cierto. Otros tramos hay en su recorrido que precisan ser atendidos con el máximo rigor y con igual atención. Pero cierto es que el tema de la ciudad es en Eugenio Trías algo más que una metáfora; como cierto es que el tema del poder –y su distinción de la “estructura de dominación”, que nos ocupará brevemente– requirió por parte de Trías (1977) un tratamiento temprano; y ha merecido insistente escrutinio (Trías, 1983a, 2004, 2005).

Es, ciertamente, mi propio interés el que conduce la “filosofía del límite” hacia el ámbito de lo político con el fin de hacer censo de alguno de los retos que plantea en estos ajetreados comienzos de milenio. Pero no soy reo, entiendo, de hacer uso indebido o de cometer abuso. Al fin y al cabo es el propio Eugenio Trías (2004: 158) quien afirma: «En última instancia la filosofía del límite es siempre una filosofía del poder; una filosofía política; solo que el poder es ambivalente [...]». Tiempo habrá de continuar la cita. Y de verificar la ambivalencia. Vayamos a la ciudad.

Una ciudad de cuyos barrios o circunscripciones haremos mención sumaria más adelante, pero de cuya ubicación es preciso dar cuenta; y será necesario “dar razón”. Porque la ubicación de la ciudad es, con decisión y sin sorpresa, “el límite”. Sin sorpresa, ya que de filosofía del límite se trata; y con una decisión que surge de ese mismo límite y se convalida en él.

Pero el límite como ubicación, el límite como lugar del ser o del estar, es una figura –si no ya un concepto– que empieza a sugerir que nos hallamos ante un uso característico de esa palabra quizá tan vieja como la propia filosofía. Un límite en el que cabe una ciudad. O el límite que da cabida a “la” ciudad y tal vez a la experiencia de la ciudadanía: con toda su complicación y su complejidad. No solo con sus luces, sino también con sus enormes, con sus inmensas o desmedidas sombras.

Como lugar, e incluso como lugar privilegiado –acaso exclusivo: por genuino y propio, por justo o ajustado a la propia condición– de “estancia” y “esencia”, el límite se impone, desde el principio y por principio, en la pro-

puesta filosófica de Eugenio Trías como “algo” que requiere ser pensado, o aprehendido, sin las determinaciones habituales que una milenaria tradición filosófica (básicamente coincidente) ha reservado para definir o delimitar esa magnitud que, a la vez, de-fine y de-limita. Pues del límite, en la tradición que nos inspira y que nos sostiene desde Grecia hasta la modernidad resistente o residual³, se ha requerido –y pensado– casi únicamente su carácter de “línea” restrictiva o negativa, pared frontal, más allá de la cual no hay nada, o hay precisamente nada: nada con lo que se pueda contar ni de lo que se pueda contar.

El límite y la frontera como líneas de negación, como emisores de una única palabra: No. Palabra de la prohibición –y, en el extremo, de la prohibición incondicional, absoluta–, la palabra (del) límite sería aquella última palabra más allá de la cual el sinsentido se cierne (y no nos concierne) como amenaza: y se debe callar, hay que callar.

El límite, pues, como obstáculo; como obstáculo último o casi póstumo. Difícil lugar para habitar. Extraño lugar –literalmente inhóspito– para habilitar en él ese artefacto que es la ciudad, para establecerse como habitante y generar o producir hábitos de convivencia.

Vivir en el límite, o vivir al límite –el uso común del lenguaje se hace cargo, o se hace eco, de alguno de los usos no comunes de la categoría, o viceversa– parece una invitación, osada cuando menos, a “vivir peligrosamente”. Casi lo contrario a la vida buena, casi lo opuesto a cualquier tipo de *areté* propiamente política o de virtud cívica o republicana (en el sentido más propio de esta venerable palabra).

Cierto es que algo de reto y algo de riesgo hay en el límite y en la filosofía del límite. “Y no sin razón”. Pero no es la incitación al peligro lo que está a la base de su propuesta en lo que tiene de genuinamente político. Supongo. Más bien de lo que se trata es de explorar las condiciones (de posibilidad, de realidad y real-ización) de la existencia asumida, en este caso, como existencia colectiva. O las condiciones del poder y los abismos que amenazan al poder cuando se pervierte en estructura(s) de dominación. Expongo.

Varios requisitos son, sin duda, necesarios para que la vieja noción de límite (esa palabra que casi desde el comienzo ha tentado e incitado a la filosofía, pero que en escasos párrafos ha merecido un lugar estelar o de verdadero protagonismo) se dote de un contenido capaz de sostener, acaso de fundar, una experiencia política, una experiencia de ciudad propia y característica, capaz de enfrentarse a otras o confrontarse con otras arraigadas en otros presupuestos. De esos requisitos varios, destaco dos:

3. Tradición, la filosófica, que aquí vamos a considerar como una y única. Con consciencia plena de la violencia ilimitada (e indefinida, o infinita), que tal consideración supone o implica.

- 1) El límite ha de poder ser pensado, incluso intuido o imaginado, no como mera línea casi virtual, casi desvanecida, como mera raya en cualquier caso inhabitable. Para el propósito que nos ocupa –y que seguramente, o con toda seguridad, tal vez no sea la mayor inquietud de la filosofía del límite– el límite ha de establecer otra relación con el espacio. Al menos tiene que ganar anchura. Y sin duda también profundidad. Un espesor que le permita ser capaz de sostener la existencia y la experiencia. Existencia y experiencia políticas, en este caso.
- 2) Por otra parte, o por la misma, la mera vertiente restrictiva o negativa, la sola faz prohibitiva del límite no es, evidentemente, hábil a efectos políticos (ni a ningún otro). Cierto es que esa cara o vertiente identifica uno de los modos de ser o, más bien, uno de los modos de aparecer del límite. Pero si de sostener se trata, si de base y fundamento se trata, el límite ha de manifestarse, ha de poder manifestarse también (o sobre todo) con capacidad afirmativa. En todos los sentidos: el límite ha de (a)parecer y ser capaz de afirmar y afirmar-se; la existencia y la experiencia políticas han de (a)parecer y ser capaces de afirmarse... en el límite.

No parece discutible que Eugenio Trías ha cuidado esos dos aspectos en su presentación del límite, aun mucho antes de publicar los textos que permiten la traducción más evidentemente política de su discurso filosófico.

Desde los primeros escauceos de lo que ya puede denominarse “filosofía del límite”⁴, el empeño, el reto, ha sido, precisamente en consonancia con lo señalado en el apartado (2), apuntalar un concepto de límite en el que se destaque el carácter afirmativo, el carácter productivo. No es posible, no es necesario, dar cuenta aquí de un proceso de una extraordinaria envergadura intelectual, y de una enorme importancia, en el que ese concepto se ha perfilado en su estricto sentido ontológico y topológico; tampoco es preciso explorar los rendimientos que con él y de él se obtienen en ámbitos como el de la religión o las artes. ¿Omisión? Sin duda. ¿Omisión culpable? Tal vez⁵. La omisión es indudable porque la ciudad que sobre el límite se edifica no consta tan solo de dependencias gubernamentales, como parecen suponer numerosos ensayos de filosofía política. Esa ciudad, que consta de distintos barrios, ha atendido con rigor a la presentación de cuatro de ellos: los (dos) que se derivan de las exigencias de la razón y los (dos) que responden a las señales de algo a lo que Eugenio Trías denomina como “suplemento simbólico”. Respectivamente: un barrio de vocación decididamente ontológica y otro de vocación práctica (ética y política), junto a los barrios del arte y la religión.

4. Desde *Los límites del mundo*, y a través de *La aventura filosófica*, hasta la denominada “trilogía del límite” (*Lógica del límite*, *La edad del Espíritu* y *La razón fronteriza*).

5. En algún otro momento y en algún otro texto, el autor de estas páginas ha explorado, con el mismo interés y con iguales lagunas, otros ámbitos del pensamiento de Eugenio Trías. Tiempo habrá de completar un estudio más amplio.

**Para seguir leyendo, inicie el
proceso de compra, click aquí**