

*La Muerte y el Fronterizo. Una aproximación  
a la filosofía del Límite de Eugenio Trías*

*Death and Frontiersman. An approach to  
Eugenio Trías' Philosophy of the Limit*

FERNANDO PÉREZ-BORBUJO  
*Universidad Pompeu Fabra (España)*

Recibido: 03.01.2020

Aceptado: 20.01.2020

RESUMEN

La muerte no constituye un tema colateral de la Filosofía del Límite elaborada por Eugenio Trías sino su hilo vertebrador central. En el presente ensayo pretendemos poner de manifiesto cómo la muerte se ha ido enhebrando en la gestación de los conceptos fundamentales de la Filosofía del Límite, en diálogo crítico con la concepción de Heidegger y la visión subjetivista de la Modernidad, favoreciendo una nueva visión de la muerte que ya no es mero límite negativo, sino frontera que une y divide, lo cual nos permite abordar la conexión entre vivos y muertos, y dar razón del rico simbolismo de la muerte en las diferentes culturas, desde la posición del sujeto humano como habitante de la frontera, como verdadero fronterizo.

PALABRAS CLAVE  
MUERTE; FRONTERIZO; LÍMITE;  
FILOSOFÍA DEL LÍMITE

ABSTRACT

Death is not a collateral theme of the Philosophy of Limit elaborated by Eugenio Trías but its central backbone. In this essay we intend to show how death has been threading in the gestation of the fundamental concepts of the Philosophy of Limit, in a critical dialogue with Heidegger's conception and the subjectivist vision of Modernity, favoring a new vision of death that is no longer a mere negative limit, but a border that unites and divides, which allows us to address the connection between the living and the dead, and give a reason for the rich symbolism of death in different cultures, from the position of the human subject as an inhabitant of the border, as a true frontiersman.

KEYWORDS  
DEATH; FRONTIERSMAN; LIMIT;  
PHILOSOPHY OF LIMIT

I. INTRODUCCIÓN

LA MUERTE DEAMBULA ya entre las primeras páginas de la Filosofía del Límite, como sombra siempre acechante. En el primer libro que inaugura esta aventura filosófica, *La Filosofía y su sombra*, aparece en forma de *diagnóstico*. El análisis filosófico allí emprendido nos habla de una muerte del sujeto moderno a manos de la *estructura* (FS<sup>1</sup>, pp. 174-180). El marxismo, el freudismo y el estructuralismo parecen coincidir en que la subjetividad humana es un epifenómeno, el efecto de una estructura más profunda: económica, psíquica o social. Se levanta así acta de defunción del sujeto moderno (subjetividad cerrada, autónoma, individual, que desde Descartes y el nuevo humanismo renacentista había configurado el centro de toda creación cultural) para ser sustituida por una subjetividad abierta y cambiante; un verdadero carrusel de máscaras, determinado por las condiciones económicas, sociales y psíquicas. Pero si el sujeto moderno ha muerto ¿qué significaba para él el hecho mismo de la muerte?, ¿cómo vivencia este nuevo sujeto la muerte? Trías no se detiene en este texto a analizar la muerte individual sino tan sólo la del sujeto en general, aunque podríamos deducir que esta muerte y defunción del sujeto moderno, rubricada por todos los autores de finales del siglo XIX (Kierkegaard, Nietzsche, Freud), fue sentida de un modo trágico como la pérdida de sentido de la vida. No obstante, siempre hay un sujeto, pues si el sujeto moderno murió no lo

---

1 Las abreviaturas utilizadas se corresponden con las siguientes obras de Eugenio Trías: FS (*Filosofía y su sombra*, Barcelona: Seix Barral, 1983), FC (*Filosofía y Carnaval*, Barcelona: Anagrama, 1993), AC (*El artista y la ciudad*, Madrid: Anagrama, 1983), MP (*Meditación sobre el poder*, Barcelona: Anagrama, 1979), TP (*Tratado de la pasión*, Madrid: Taurus, 1997), LM (*Los límites del mundo*, Barcelona: Ariel, 1985), LL (*Lógica del límite*, Barcelona: Destino, 1991), CC (*Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Barcelona: Destino, 2001), ES (*La edad del espíritu*, Barcelona: Destino, 1994), VP (*Vértigo y pasión. Un ensayo sobre la película Vértigo de Alfred Hitchcock*, Madrid: Taurus, 1998), RF (*La razón fronteriza*, Barcelona: Destino, 1999), PR (*Pensar la religión*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015), ES (*La edad del espíritu*, Barcelona: Destino, 1994), CS (*El canto de las sirenas. Argumentos musicales*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2007), IS (*La imaginación sonora. Argumentos musicales*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2010), DC (*De cine. Aventuras y extraviados*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2013).

hizo por una especie de degeneración natural sino a manos de un nuevo sujeto que había venido a sustituirlo y ocupar su lugar. Se podría decir, en terminología freudiana, que el nuevo sujeto ha cometido un parricidio involuntario y se encuentra inmerso ahora en una profunda crisis ante la ausencia de referentes con los que construir su nueva y precaria identidad.

Este nuevo sujeto no tardará en hacer su aparición. Lo encontramos ya en *Filosofía y Carnaval*, texto de clara orientación nietzscheana, donde el sujeto es definido como carrusel de máscaras, eterno *tiovivo* de *dramatis personae*, sin más unidad que el hálito vital de un estilo que los emparenta, determinando entre ellos algunos rasgos de familiaridad (FC, 83-90). Este sujeto no es una entidad ni una sustancia individual de naturaleza racional, fijada de una manera extática de una vez para siempre, que sienta el dolor y la muerte como una forma de desintegración del propio núcleo personal. Sin duda, la dimensión física de la muerte apela a algún tipo de desintegración pero no hemos de olvidar que la muerte para el hombre es siempre una muerte vista y, por ende, pensada, sentida y reflexionada. ¿Cómo se percibe a sí mismo este sujeto en devenir, siempre en crisis, en cambio continuo de máscaras? La muerte para este sujeto no radica en ninguna forma de amenaza a una egoicidad cerrada, atomizada e individual; ni un ataque a la integridad cifrada en la cohesión y el hermetismo sino, por el contrario, en el anquilosamiento, el retardo y la falta de vitalidad. Como nos muestra el pensamiento sartreano la fijación, el decaimiento del propio *elán* vital es el verdadero símbolo de la muerte<sup>2</sup>. Este sujeto profundamente vital parece no temer a la muerte, ni angustiarse ni atemorizarse ante la misma. Sumido en una especie de panteísmo cósmico, su peculiar religión de la naturaleza, la muerte tan sólo es un mecanismo necesario para que la vida se recree a sí misma.

Esta nueva subjetividad muestra en *El artista y la ciudad* su propia genealogía histórica (AC, pp. 71-84). El sujeto camaleónico experimenta un divorcio terrible entre el ámbito subjetivo y el de sus múltiples recreacio-

---

<sup>2</sup> Todas las piezas teatrales de Jean-Paul Sartre hacen referencia a la muerte como *fijación* y *petrificación*. No se trata tan sólo de una falta de vitalismo, sino de haber quedado fijado en el pasado (lo vivido, lo sido) sin futuro de redención ni de merecimiento. El profundo moralismo existencialista sartreano nos presenta la muerte como la perversión de una estructura óptica destinada a la existencia, a la vida. La muerte es siempre, para el pensamiento existencialista, una especie de disfuncionalidad inexplicable, ilógica e irracional del ser. Sartre, J.P., *El ser y la nada*, Madrid: Losada, 2016, pp. 326-339.

nes objetivas, entre su *poiesis* y el espacio urbano de su *contemplatio*. Este divorcio trágico entre el artista y la ciudad definirá el diagnóstico de esa enfermedad cancerígena que se ha posesionado del nuevo sujeto, como nos enseña *Drama e Identidad*. La identidad fluida, móvil y recreadora de la que nos habla *La Dispersión*, descubre ahora su raíz trágica. En este descubrimiento la muerte se transforma en la piedra de toque en el que la terrible mascarada de la vida desvela su fondo esencial. La pasión confesada del autor por el pensamiento y la obra del clásico español Calderón de la Barca responden al hecho mismo de descubrir la esencia teatral, representativa de todo vivir y el desvelamiento radical de esta esencia representativa de la vida en el hecho mismo de la Muerte.

Debemos huir aquí de toda concepción maniquea, de todo pensamiento dualista. Este divorcio entre subjetividad y objetividad no son dos ámbitos que se excluyen y que tan sólo se tocan en una línea. Tampoco que la realidad esencial de toda vida esconda un trasfondo, una trastienda que permanezca intocada por los mismos procesos vitales, enclaustrada en un espacio intemporal al que la vida no tiene acceso, de modo que desde aquella instancia puedan todas las máscaras ser concebidas como el falseamiento de aquella verdad esencial.

Trías define al sujeto ahora como ‘persona’, entendiendo esta palabra en su etimológica originaria: *voꝛ* que resuena a través de todas sus máscaras con un tono inconfundible. Esta personalidad no tiene más entidad en cada momento que la máscara: la *voꝛ* que en ellas y, a través de ellas, resuena. El sujeto descubre ahora su verdadera realidad: ser pura recreación que en el acto mismo de recrearse desvela su propio ser y poder. En la muerte se manifiesta la realidad esencial del nuevo sujeto. La Muerte se configura así en espacio de desvelamiento de la verdad esencial y más íntima, —más profundamente vital podríamos decir— de todo proceso vital.

## II. PODER PROPIO Y MUERTE PROPIA

No será hasta *Meditación sobre el poder* cuando la Muerte reciba un tratamiento específico. En este texto, de inspiración espinosista, en el que se recrea el pensamiento moderno partiendo de la idea de poder, la muerte pasa a primer plano. No es casual que el primer tratamiento específico de la Muerte coincida con el momento en que se ha llegado a concebir, bajo la categoría de poder, la esencia del sujeto como pura recreación. Hasta

este momento del desarrollo de la Filosofía del Límite nunca había hecho su aparición la categoría de 'poder' como categoría ontológica central. En primera instancia, parecería que la Muerte es un poder que anula y anota el poder propio. La muerte manifestaría en el sujeto la dimensión radical de la impotencia propia. Pero, como veremos, dicha visión es sólo una apariencia.

Trías expone en este texto como el poder propio, consciente, siempre es el de un yo escindido entre un *yo* que vive y un *yo* que selecciona e inscribe, en forma de memoria primordial, de escritura. La conexión entre *escritura* y *filosofía* posee un fundamento ontológico, apenas explícito en el curso de la historia de la filosofía, a pesar de la caterva ingente de gramatologías, filosofías de la escritura y del lenguaje, imperantes durante el siglo XX, que se han olvidado de este nudo gordiano: la vinculación real entre la forma específica de inteligencia desarrollada mediante la escritura y el ser del hombre.

Para todo vivir resulta esencial el revivir, el recordar y el recrear. El hombre, a diferencia del animal, vive en un continuo ejercicio de recreación mediante ritos, documentos, mitos, leyendas y monumentos (las formas de escribir su vida en la tabla rasa del mundo), con el fin de apoderarse de su vivir, del ejercicio gratuito e inconsciente de su poder propio. Tal es la definición de «vida» que encontramos en la Filosofía del Límite: poder en ejercicio sin querer propio. Ese poder busca, en su ejercicio consciente, reconstruir y recrear todo lo vivido, todo lo desarrollado inconscientemente. La escritura ansia recoger las semillas del poder propio de un ser que quiere ser todas las cosas, sin perderse en ellas, para recogerse posteriormente desde ellas, fortalecido y revivificado.

En esta dinámica «lo que angustia es, preferentemente, la alegría. Lo que angustia es, ante y sobre todo, el amor» (MP, p. 154). El temor radical de la muerte no subyace en el sometimiento ante un poder extraño, la Muerte como Señor total, como viera Heidegger, sino el enfrentamiento con el poder propio.

Partiendo de esta aproximación fenomenológico-ontológica a la vida, al dato originario de la existencia, Trías da cuenta de la enigmática vivencia, acreditada en la experiencia ordinaria, de que cuando la muerte se aproxima desencadena en la subjetividad viviente que cae bajo su poder «una especie de narración esencial en el moribundo a través de la cual, con diá-

fana mirada, se conoce lo que la vida en esencia fue, discriminándose con cruel lucidez lo que fue esencia y lo que no lo fue. Esa visión, que sucede a veces a la lucha despiadada por seguir en la vida (la agonía), suele estar acompañada de una sensación profunda de melancolía ante lo irremediable» (MP, pp. 154-155).

De este modo la muerte se manifiesta como un proceso de transición, complejo y oscuro, en el que se juega el ser propio. La muerte no puede ser entendida en modo alguno como fin, término o final, sino más bien como «una modalidad de encuentro con el ser propio al que llamamos posesión creadora» (MP, p. 155). La visión triasiana de la muerte coincide en este punto con la de otros pensadores, como Schelling, que ven en ella un proceso mediante el cual el viviente es confrontado con su realidad esencial<sup>3</sup>.

La muerte presenta así dos dimensiones irreductibles: una *epistémica*, pues produce un verdadero desvelamiento del ser propio. En este sentido, la muerte sería, como bien apuntaba Heidegger, un *Ereignis*, con lo que dicha palabra tiene de singularidad, momento único e irrepetible y, por lo mismo, irreversible<sup>4</sup>. La otra *ontológica*: el ser propio que la conciencia posee en el modo de vocación, promesa e imperativo ético es confrontado con su ejercicio, produciéndose un juicio (*krisis*)<sup>5</sup>, una determinación vivencial inapelable sobre el éxito o fracaso de esa realización, donde lo realizado se mide por el ser del propio poder. Este juicio, lejos de ser moral o cognoscitivo, es fundamental ontológico: un juicio encarnado en la vida misma, no emitido desde una instancia ajena o exterior a ésta.

Por tanto, la muerte, más allá de ser un acontecimiento fortuito es una realidad permanente: la del *encuentro esencial con el propio poder*. Cuando se afirma, desde una concepción vulgar del tiempo, que ya cuando nacemos empezamos a morir expresamos una verdad ontológica de mayor calado

3 SW VIII, 123.

4 Heidegger insiste continuamente en la experiencia del encuentro (*Befindlichkeit*) como existencial definitorio de la existencia humana, en tanto que ser arrojado (*Geworfenen*) y en búsqueda de sí mismo. La relación con nosotros mismos es deseante y cognoscitiva, de búsqueda y apropiación, de encuentro. Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2016, pp. 135-177.

5 El término 'juicio' posee una doble connotación: por un lado, a su dimensión fiscalizadora en la que una realidad es llevada a tribunal para ser medida por la justicia; en otro sentido, la noción de «juicio» significaba desde la Antigüedad crisis, escisión, cesura, pero no una división cualquiera, sino aquella que precede a una unión anhelada y presentida y que marca por ello, allí donde aparece, un hito, un *kairós* en la dimensión temporal.

que nada tiene que ver con una fatídica cuenta atrás —creencia derivada una concepción del tiempo como puro devenir en la conciencia— sino más bien con el hecho de que, por su constitución originaria, el ser propio que cada uno se encuentra siendo siempre está en la tesitura de ganarse o perderse, de malograrse o recuperarse.

Existe, pues, un desacuerdo esencial entre esta Filosofía del Límite y la filosofía de la muerte elaborada por Heidegger en su *Ser y Tiempo*. Heidegger había puesto todo el énfasis en dilucidar —prosiguiendo la línea abierta por Hegel en su *Fenomenología*—, el modo en el cual el poder propio tan sólo puede acceder a la conciencia mediante la confrontación con la muerte. El existente descubre su propio poder poniéndose en la tesitura de poder llevar a cabo una *existencia auténtica* cuando asume el hecho radical de que es un «ser para la muerte» (*Sein zum Tode*). Pero, ¿no es esto mismo lo que afirma el pensamiento triasiano?, ¿no es la confrontación con la muerte el medio, en ambas filosofías, para abrirse al ser propio, desde el cual construir el propio proyecto ético-vital? Heidegger ha conseguido arrancar una aprobación casi unánime entre sus lectores porque parece haber dado de un modo definitivo con la raíz de lo ético, encerrándolo en una concepción inmanente del ser humano y del mundo, independiente de instancias trascendentes, realizando con ello el viejo sueño kantiano. ¿Dónde radica, pues, esa mínima variación que diferencia infinitamente la posición de Heidegger de aquella de Trías? Como advierte el propio Trías:

«No es la angustia ante la muerte lo que posibilita la apertura del existente al ser. No es la Muerte la mediadora entre el existente y el ser. No es la Nada lo que revela el ser en cada caso, el ser propio, y de forma eminente el Ser del ente, el *Sein*. Todas estas ideas recibidas forjadas por la analítica existencial en su versión existencialista deben ser seriamente discutidas y rebatidas. En general, se hace urgente modificar el centro de gravedad sobre el cual gira la analítica existencial, librando a ésta de la hegemonía de la idea definitoria del *Dasein* como «ser-para-la-muerte». Es preciso percatarse del carácter ideológico y culturalmente condicionado de la hegemonía de la muerte. Ideología es, en rigor, toda idea recibida legitimada y materializada» (MP, p. 157).

La crítica fundamental de la Filosofía del Límite a la analítica heideggeriana de la muerte radica en su concepción negativa del *ser* — y en esa misma medida abstracta— palesa en el sometimiento que hace de éste a la Nada, otorgando a ésta todo el poder. En la línea ensayada por Hegel en su *Ciencia de la Lógica* el cual afirma la primacía de la negatividad que se niega a sí misma, la negatividad reflexionada como esencia, en tanto que fun-



damento del mundo y del devenir. Esta raíz nihilista que arroja al mundo en la inanidad, en una negatividad retardada, una nada semicancelada pero operativa, un fuego devorador aplacado, explica que la muerte se vuelva el enemigo mortal, no tan sólo de todo lo finito o de lo viviente, sino de todo ser<sup>6</sup>. Todos los esfuerzos de Heidegger se dirigen a afirmar que esa realidad ontológica del espíritu humano, fundamento de su angustia creciente y crónica ante la muerte, no constituye la verdad de la realidad en la que el Ser parece tener el predominio absoluto sobre la Nada.

El sujeto humillado por la muerte como poder desconocido que hipoteca su vida presente ante una Nada que se manifiesta a la razón en toda su irracionalidad e incomprendibilidad. No debemos trivializar la propuesta heideggeriana porque sólo así se percibirá con toda nitidez la fuerza y atrevimiento de la propuesta triasiana. La muerte le revela a Heidegger, en el ámbito de la fenomenología, que lo óntico está sometido a un poder mayor: la Nada<sup>7</sup>. Esta Nada, presente en la enfermedad, la locura y la inhumanidad, manifiesta todo su poder en la muerte. Esta muerte pone de manifiesto que el ente, y el ente por antonomasia, el *Dasein*, no es dueño de su propio ser (*Sein*), sino que simplemente participa en él. La muerte revela la intrincada relación entre el ser y el ente en el seno de una fenomenología óntica. Este convencimiento de que el ente goza de un poder prestado, del que es destituido por el poder omnímodo y soberano de la Nada, atraviesa todo el proyecto de un *Dasein* que vive teniendo presente en todo momento a esta Nada como fin y horizonte: el existente se determina, en una visión radicalmente imanentista, como un ser para la

---

6 La filiación de Heidegger con el pensamiento de Hegel queda patente en muchos de sus seminarios, así como en su comentario a la *Fenomenología del espíritu*. Heidegger percibió como honda finura que en el Idealismo alemán culmina el movimiento con el que finalizó la Baja Edad Media, en la cual el pensamiento de Duns Scoto impuso su dominio sobre el de Tomás de Aquino. La tesis doctoral de Heidegger incluye dentro de sí todo su análisis de la Modernidad como despliegue y desarrollo del nihilismo que culminará en Nietzsche. Véase Heidegger, M., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel (Curso del semestre de Invierno, Friburgo, 1930-31)*, Madrid: Alianza, 2008; Heidegger, M., «Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus», en *Frühe Schriften*, (G1), V. Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1978, pp. 189-412.

7 Heidegger ha desarrollado la conexión de la Nada con el tema de la Muerte, y en referencia explícita al Ser, en su conocida obra *¿Qué es metafísica?*, y también en la *Introducción a la Metafísica*. Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, Madrid: Alianza, 2014; Heidegger, M., *Introducción a la Metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2009.



muerte (*Seyn zum Tode*).

La apuesta triasiana afirma, no obstante, que la Muerte no es ni el único Señor, ni aquel Señor despótico, de voluntad omnímoda, a la que todo está sometido. Sólo cuando el sujeto ha sido nihilizado y desustantivado puede convertirse a la Nada en el único sujeto, y a la Muerte en manifestación y apertura de esa Nada. Esta visión de la muerte viene propiciada, en opinión de Trías, por el subjetivismo radical que aún pervive en Heidegger, que cree que el existente no posee ninguna forma de poder propio, lo cual le conduce a una visión errada de la muerte<sup>8</sup>. Si se concibe al existente como una esencia que es un poder real y concreto, se descubre entonces que «el único señor, el verdadero señor, no es la Muerte sino el Poder» (MP, p. 159).

Este poder no es una idea abstracta, carente de hálito vital. No se trata de una estructura socio-económica, ni de nada semejante. La idea triasiana de ‘poder’ apela fundamentalmente al *poder propio* manifestado, de un modo angustiante y aterrador, en la *muerte propia*. Este poder no se reduce a las representaciones del poder a las que estamos acostumbrados: el poder político, estatal o vital; la fuerza física, moral o espiritual. ¿Qué es, entonces, este poder? Este poder es la fuente de todo poder, fuente y origen mismo del ser, de todo lo existente. En *Meditación sobre el poder* Trías se adentra en el misterio escondido en la noción de ‘poder’, en su fondo abismático, emparentado con la voluntad de poder a la que se refería el pensamiento de Nietzsche en sus últimos años de existencia<sup>9</sup>. Sin duda, el pensamiento nietzscheano constituye una de los más rigurosos y radicales acercamientos a la realidad del poder que el hombre es.

Surge aquí la urgente cuestión del amor a uno mismo y, en general, la conexión entre Amor y Muerte. En el Amor el sujeto sufre y teme perderse a sí mismo cuando se ve impelido por su poder propio, por su esencia propia, a la entrega de sí, a la muerte propia. La Filosofía del Límite intenta luchar contra una lectura ideológica de la Muerte, subvirtiendo todos nuestros artículos de fe sobre el sentido de la vida, a realizar la empresa, que muchos creían condenada al fracaso, de luchar contra el «sentido co-

---

8 Coherentemente Trías reprocha a Heidegger no haber llevado hasta el final su crítica de la Modernidad, iniciada con *Ser y Tiempo*, en la pérdida de mundo provocada por el subjetivismo voluntarista cartesiano. Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 96-115.

9 Nietzsche, F., *En torno a la voluntad de poder*, Barcelona: Ediciones 62, 1973, pp. 104-124.

mún», aún a costa de fracasar. La operación llevada a cabo por la Filosofía del Límite es entendida por su autor como una forma de *nihilismo negativo*, la *pars destruens* de la Filosofía, que tiene su raíz en un *nihilismo positivo*, o *pars construens*,

«que afirma la plenitud inagotable del ser, se base en una afirmación absoluta de la esencia y de la sustancia. La filosofía positiva, por consiguiente, esgrime el nihilismo para destruir la inanidad infatuada de todo lo que, existiendo, ha decaído en la condición de estado y se ha legitimado como «realidad». Pero desfonda la nada resultante de esa reconducción lúcida de la realidad a la inanidad. Y confronta esa nada con el ser plenamente afirmativo. Esta operación es más disolvente y peligrosa que la operación nihilista, ya que ésta última deja en el alma cierto *alivio*, cierto consuelo, toda vez que se siente o se quiere sentir que la verdad es nada de nada. Pero hay pocos oídos que quieran sentir que lo que hay es, en esencia y verdad, llamada a la propia perfección» (MP, p. 161).

El poder es realidad afirmativa a la que la *muerte propia* nos remite. Un poder más fuerte que la muerte, íntimamente emparentado con lo que llamamos Amor con mayúsculas, una de cuyas manifestaciones más genuinas es el «amor-pasión». Amor y Muerte se unen así en tierno y huracanado abrazo, constituyendo la *Escila* y *Caribdis* contra las que amenaza estrellarse el frágil bajel de la existencia. Pero, ¿no es el Amor-pasión, como indica su nombre, pasión, afección, padecimiento y sufrimiento?, ¿no quiere eso decir que el amor-pasión es una forma de impotencia, de debilidad congénita del querer?, ¿no es el sufrimiento una manifestación de imperfección, un radical injerto de infelicidad inoculado en el propio ser?

### III. AMOR Y MUERTE

La verdad a la que ahora nos aproximamos, con pasos ligeros, es la del nexo íntimo entre Amor y Muerte. Tema tal, desborda con mucho el sencillo propósito de este escrito, pero todo acercamiento a la muerte exige, de un modo irrenunciable, enfrentarse con esta angostura de esta verdad profunda: *el amor y la muerte se dan cita en la pasión*. Trías se ha acercado desnudo —como los medievalistas recomendaba enfrentarse al diablo— a este misterio en su libro *Tratado de la Pasión*, aquél que paradójicamente constituiría el *Prólogo en el Cielo* al que habría de seguirle un *Epílogo terrestre* (TP, p. 9)<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> El *Epílogo Terrestre*, que nunca se escribió, se vio sustituido por su tesis doctoral, *El lenguaje del perdón*, que habla precisamente de la imposibilidad de seguir, en el ámbito de la polis, un amor romántico y puro, un amor-pasión destructivo, y que la única vía que

El autor se enfrenta a la pasión como a aquel fenómeno de enamoramiento fulgurante, repentino, nacido bajo el rayo de Zeus. Esta forma de pasión, preñada de fatalidad, no deja espacio a la libertad, la deliberación y la reflexión. No se trata de un amor prudencial —si es que cosa tal puede existir— ni romántico, ni platónico. Este amor tiene todos los síntomas de enfermedad, padecimiento y agonía. Esta forma de amor, el *amor-pasión*, es una de las posibles manifestaciones del amor, que como el ser se dice de muchas maneras (IP, p. 15). El amor-pasión se diferencia del *eros* platónico, como de las demás formas griegas del amor, por su carácter dialéctico, recíproco, de mutua correspondencia y realización, mientras que aquel era absolutamente unilateral y unívoco, unidireccional. El sujeto aquejado del amor-pasión se «deja poseer o apoderar por la realidad con que se encuentra, realidad que se le ofrece, obviamente, en el horizonte del ser que ama, alusiva a él de forma metafórica o metonímica. Y bien, en ese estado surge el conocimiento o bien “avanza” éste por caminos nuevos de progreso. De un progreso que es a la vez *regresos*» (IP, p. 39).

En el amor-pasión asistimos a un panteísmo afectivo en el que el sujeto queda remitido a una instancia omniabarcante, el enamorado, principio que dota de sentido a toda la realidad circundante. Este amor-pasión produce, como viera Ortega y Gasset en sus *Estudios sobre el Amor*<sup>11</sup>, una enfermedad de la atención, una fijación del ser completo del amante en el amado. Pero, en contra de lo que pudo pensar una corriente intelectualista que veía en la pasión la distorsión de la facultad de conocer, el amor-pasión no sólo fija sino que amplía, de modo notable, el *poder de visión y conocimiento*. Este *Eros* que toda posesión del alma del amante es, a la vez, puesta a prueba de su poder, de su realidad esencial, que permanecía inactivo, oculto a su mirada. Este texto entronca claramente con *Meditación sobre el poder* porque junto a la Muerte, el Amor, y concretamente el amor-pasión, es la otra experiencia límite en la que se desvela y manifiesta, de forma alambica y compleja, el poder y la esencia propias.

Al igual que ocurrió con el fenómeno de la muerte podríamos pensar que en esta relación, la del amor-pasión, en aquellos casos de una pasión

---

queda es el lenguaje del perdón como remedio para un amor que se ha vuelto afrenta y ofensa. La trinidad trabajo-lenguaje-acción viene a sustituir en una línea muy marxista y materialista, el viejo ideal del amor cortés (LP, pp. 17 y ss).

11 Ortega y Gasset, J., «Estudios sobre el Amor», en *Obras completas*, tomo V, Madrid: Taurus, 2006, pp. 455 y ss.

no correspondida, se daría una relación de poder y dominio en la que el sujeto enamorado se encontraría a merced del amado. En la pasión, en su reverso tenebroso, se experimenta la terrible verdad de que todo poder es posesión y que el verdadero poder es *autoposesión*. El Amor-pasión es el mecanismo de reconocimiento en el Otro que es, al menos aparentemente, otro Yo igual a mí, un poder esencial que resuena armónicamente conmigo, que late, siente y padece al unísono como mi propio poder esencial, oculto a mi mirada. Podríamos decir que en el amor-pasión —a diferencia de una forma superior de amor a la que me gustaría denominar tentativamente Amor verdadero—, el yo esencial, el poder propio que somos, y que resta desconocido a la sombra porque aún no ha sido puesto en ejercicio, surge e irrumpe con toda su fuerza al ser despertado por un poder semejante en el ser del amado. La sorpresa ante el propio ser, las propias reacciones, casi reflejas y no meditadas, se dan tanto en el amante como en el amado, porque no hemos olvidado que la peculiaridad del amor-pasión es que una pasión a dúo, en la que el amante es amado y el amado, amante. La no correspondencia de una relación de amor-pasión correspondería a un error, no de conocimiento, sino de la empatía del propio yo esencial, del propio poder convocado a presencia.

Entendida en toda su profundidad, y radical novedad, la afirmación de que el amor-pasión desvela, y pone en juego, el poder propio, el propio yo esencial, se comprenderá también que se extiende también a Dios. En este punto Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu*, llegó a pensar a Dios crucificado, marcado por el estigma del dolor y la muerte pues

«pensar la escisión es pensar la Muerte, suprema forma de la escisión y de la diferencia. El vencimiento de la muerte pasa, en la *Fenomenología*, a través de la independencia de la conciencia, el trabajo, la producción, la actividad, presupuestos desde los cuales se constituye el sujeto libre. En su filosofía juvenil, ya barruntó en el Amor el principio de vencimiento y superación de la Muerte, si bien no llegó a pensar el amor intrínsecamente vinculado a ella, en tanto desgarró absoluto, a la vez que como superación de la misma, como unión en ese mismo desgarró. No llegó, pues, a pensar lo que aquí intentamos pensar: la pasión de Dios como lo más propio y determinante de su esencia, y la “muerte de Dios” como intrínsecamente vinculada a su absoluto amor. *En la pasión se dan, en efecto, cita el amor y la muerte*. Esto Hegel hubiera podido pensarlo de haber perseverado en su filosofía del Amor» (TP, p. 59).

En el amor-pasión se siente, con el poder de una fuerza sacra, el anhelo de unión con el propio ser encarnado en la figura del amado, a la par que la realidad fáctica de la separación. Si la separación física se vuelve insopor-

table para los amantes aún lo es más la de intenciones y voluntades, de ser ontológico es la fuente de un dolor desgarrador que amenaza con frustrar el propio ser. En la muerte se deja sentir el desgarramiento de la muerte para que existe algo como el amor-pasión, capaz de desvelar la esencia del ser propio. Necesidad ontológica presente en el mismo Dios, quien para gustar del Amor ha de hacerlo previamente de la amarga realidad de la Muerte. Sin este padecimiento Dios no puede acceder al conocimiento esencial de su propio ser, de su propio poder, quedando así mermado, porque sólo gracias al padecimiento divino Dios es *potencia elevada a la máxima potencia*.

Por este motivo sólo en el enamoramiento el sujeto desea su propio cautiverio, hallando en su tristeza y dolor su propia alegría, con una lucidez que asusta y abisma. De hecho Dios es a la vez Amor y Muerte, Amor y Odio en unidad y tensión internas que muestran la profunda violencia que se encuentra en Dios mismo<sup>12</sup>. Tristán e Isolda, como muestra Denis de Rougemont<sup>13</sup>, no buscan la unidad ni la consumación, no aspiran a la felicidad sino a recrear y mantener siempre viva la pasión que los abrasa con el fuego que mantiene vivo su poder esencial propio. El amor-pasión fomenta el correcto amor a uno mismo, base del amor entre los amantes. Si uno de los amantes renunciase a su esencia propia, por miedo o temor, el amor-pasión se resentiría.

El paradigma del obstáculo siempre presente entre los amantes es la Muerte. En el duicidio, paradigma de la muerte entre amantes aquejados de amor-pasión, no se busca anular el yo sino unirse en la muerte. Esta unión en la muerte saca a la luz la imposibilidad de unirse con el propio poder sino es por vía negativa: cancelando la separación fáctica de los cuerpos. Esta muerte responde al anhelo real del amor-pasión, prototipo del amor a uno mismo, a la vez que muestra su carácter imperfecto, meramente negativo. La muerte de amor que sugiere el término «consumación» sólo puede ser simbolizada por la llama. En los románticos, la imagen de la mariposa de luz, que atraída por la propia luz que configura su ser se lanza, por empatía esencial, a la luz que la abrasará con su propio fuego, provocándole la muerte. Esta muerte de amor, la buena muerte, supone

12 Esta profunda violencia divina, que los antiguos conocían bien, se ha conservado en los pensadores de la mística alemana (Böhme, Eckhart) que llegan hasta Schelling, el pensador que con mayor profundidad ha penetrado en esta dimensión oculta de la realidad divina en Occidente.

13 de Rougemont, D., *El amor en Occidente*, Barcelona: Kairós, 1996, pp. 247-272.

una ascensión a la sublime voluptuosidad del espacio-luz. Sin embargo, esta unión en la muerte sigue siendo tan sólo una unión negativa, ninguna unión real.

Es falso que la Muerte sea igual para todos. El talante democrático e igualitario de las modernas sociedades de masas se sustentan en la falsa idea de que la muerte nivela a todos, nos corta por el mismo rasero y nos hace a todos iguales. En este sentido el amor-pasión se encuentra en la antípodas del ser para la muerte heideggeriano<sup>14</sup>. Nos encontramos ante una posición ontológica que sostiene, en el plano ético, que se quiere sufrir y padecer, algo absolutamente chocante para una sociedad imbuida de hedonismo, «sensualidad emancipada» y behaviorismo sexual. En este marco el dolor sólo se experimenta cuando se deja de padecer y, en el fondo, de amar. Los sujetos del amor-pasional aman el Amor, la acción verbal de amar y, en modo alguno, algo estático o sustantivo.

Idéntica oposición al igualitarismo de la democracia encontramos en el hecho de que en el amor tiene lugar la singularización. El amor-pasión enfatiza hasta el infinito el carácter singular del amante y el amado, razón por la cual el amor-pasión ha sido visto, desde el ámbito social y público, como un peligro, como fuerza revolucionaria y sacra capaz de subvertir todos los artículos del credo que cimenta el edificio social. El amor-pasión despierta del aletargamiento el poder esencial que cada persona es, y que había sido narcotizado en el espacio público.

Hay un hecho que certifica esta realidad de la singularización del amor-pasión: el conocimiento. El sujeto humano fundamenta todo su conocimiento, más allá de las generalizaciones, abstracciones y conexiones conceptuales que realice, en el conocimiento de singularidades<sup>15</sup>. Sin embargo, toda teoría del conocimiento —como apunta Trías— se enfrenta

---

14 El mismo autor nos dice: «Podría decirse, parodiando a Heidegger, que el sujeto pasional difiere del *Dasein* de este filósofo en que no se resuelve a ser en el horizonte de la nada desvelada por la muerte sino en el horizonte del ser que, en toda su fuerza y poder, es desvelado por una pasión de la muerte en la misma medida en que trama relación intrínseca con ella. La *nada* es revelada, pero asimismo le da otra forma y figura, la trans-forma y la transfigura.» (TP, p. 70).

15 Esta reivindicación de la singularidad frente a la generalidad abstracta ha sido uno de los *leit-motivs* de la epistemología de la Filosofía del Límite, que sobre todo a partir de *Meditación sobre el poder* hasta *Filosofía del Futuro*, pasando por el *Tratado de la Pasión*, ha constituido una de las preocupaciones de la filosofía intermedia de Trías.

con el gravísimo problema de la enunciación de lo singular. Trías sugiere que el hombre conoce *ocurrencias* —en su doble significación de lo que pasa por la cabeza y de suceso insólito, inesperado e imprevisible— y sólo en éstas se le desvela el poder originario y propio. En esas *ocurrencias*, hechos imprevisibles e insólitos, vivencialmente singularizados, manifiestan las esencias que en el amor-pasión resuenan armónicamente todo su poder.

Un ejemplo de este poder de las *ocurrencias* lo vemos en cómo muda la intención de Isolda de matar a Tristán, al que odia, cuando percibe en él «sus bellos ojos». Estos «bellos ojos» de Tristán no transmutan sólo el conocimiento de Isolda sino su voluntad, su querer más íntimo. El profundo dramatismo de esta escena presenta una *ocurrencia*, un suceso insólito que variará todo el curso del relato, nace de un padecimiento inesperado. Estas *ocurrencias* o *singularidades* son susceptibles de recibir una respuesta artística porque lo singular es siempre una invitación al arte<sup>16</sup>, arte que no es otra cosa que una interpretación de la pasión.

La singularidad —término caro a *Lo Bello y lo siniestro*— nos sustrae del solaz de lo hogareño: lo in-sólito, lo que vive a la intemperie. En lo temporal, la singularidad rompe lo que Nietzsche denominaba «la memoria de la voluntad», iniciando un nuevo tipo de memoria. La irrupción de una Singularidad despierta la *amnésis*, reabre el paraíso vedado del propio ser, la puerta de la rosaleta del jardín de la infancia, como la llamaba Eliot. El carácter insólito de esta experiencia nos descubre simultáneamente nuestro ser mostrándonos que estamos «fuera» de él, en un profundo extrañamiento respecto a nosotros mismos, lo que nos pone en peligro de ganarnos o perdernos. Este terror, vértigo en expresión de Trías, provoca un primer movimiento de retorno al pasado abismal que se abre ante la mirada, provocando el ansia de ingresar de nuevo en aquel paraíso perdido: un anhelo y sed insaciables de unión con el propio ser. La irrupción del amor-pasión pone al sujeto en crisis respecto a su propio ser, a la vez que desvela una dimensión desconocida de su poder propio.

---

16 Este es uno de los criterios que el autor establece para determinar qué es obra de arte y qué no. Este criterio de la singularidad está íntimamente unido, por la razón apuntada más arriba, con el poder de recreación, con la capacidad para generar desde sí relato e historia. Esta razón es la de que en la singularidad se desvela o manifiesta un poder esencial, un poder propio que permanecía oculto. Véase Trías «El criterio estético», en *Vértigo y pasión. Un ensayo sobre la película Vértigo de Alfred Hitchcock*, Madrid: Taurus, 1998, pp. 199-219.



El amor-pasión es una pasión dominante, alejada de todo espíritu apolíneo oracular, *mesurado y equilibrado*. Por eso mismo *insiste, resiste y consiste*. En terminología aristotélica, diríamos que en el amor-pasión es *hábito, ethos* vital, un estado permanente que permeabiliza todas las dimensiones vitales y ónticas del amante. El amor-pasión es una enfermedad crónica e incurable, que busca ejercer su poder hegemónicamente en el sujeto, ponerlo en un estado de crisis perpetua, confrontándolo continuamente con su propio ser y con su situación de exilio: la muerte. Trías mismo nos dice: «La muerte es la resolución misma de la pasión, el horizonte trascendental que la constituye. Toda verdadera pasión es, por tanto, pasión hasta la muerte, pasión probada por la muerte. Quien a la pasión se entrega, también se entrega a la muerte» (TP, p.133). La pasión es un «exceso nuclear que compromete al sujeto con las fuentes de su ser, enajenándolo y fundándolo a la vez. Es, pues, la esencia del sujeto (alteridad inconsciente que funda la identidad y mismidad del propio sujeto, raíz de su fuerza y de su poder propio intransferible)» (TP, p. 136).

La pasión, así entendida, mina de raíz «la ideología misma del filósofo». Como los Antiguos vieron claramente, el amor-pasión imposibilita la libertad de juicio porque produce en el ánimo *conmotio* y *perturbatio*. Esta dimensión de *fatalidad*, destino o vocación, inalienable de toda forma de amor-pasión, no puede ser soslayada, ocultada o evitada sino es a costa del malversar su propio ser. Desde el punto de vista del sujeto pasional la pasión es el sujeto activo, mientras él es meramente paciente. El amor-pasión posee un carácter onto-teo-lógico, que constituye el espacio propio de todo lo óntico. Trías afirma al final de uno de los capítulos: «De ahí la naturaleza pasional de Dios, la cosa misma, o si se quiere de una forma eufemística, *das Seyn*. La pasión es, por su naturaleza, pasión dividida y partida, pasión que se va a la vez a favor de sí misma y a su contra, en favor del sujeto y en antagonismo a él, pasión que, por lo que respecta a nosotros, queremos y odiamos al mismo tiempo, en la cual nos afirmamos y negamos» (TP, p. 140).

Este dualismo interno, propio del amor-pasión, nos remite a dos posibles relatos, dos posibles itinerarios: uno de salvación y otro de condenación. El primero parece hablar de una vuelta al hogar, al Edén, al paraíso perdido, en el que el fuego de la pasión ha sido domado. Es la vía del reencuentro del yo con su poder esencial, un proyecto que, sobre

un fondo pasional, construye una vida armónica y feliz, heroica. La otra viene marcada por la purificación de un verdadero *descensus ad inferos*. Aquí la pasión es *fatalidad trágica* que conduce a la destrucción total del sujeto; el enamoramiento, elección a ciegas, necesaria metamorfosis de la mariposa de luz a manos del fuego purificador.

Todo el mundo elegiría para el desarrollo de su fondo pasional la primera vía pero resulta que esta elección, al darse en el ámbito del propio fondo esencial, no es consciente sino una especie de determinación esencial que se desvela progresivamente a la conciencia a lo largo del propio desarrollo vital. En esta elección no se parte ni de una predestinación por parte de la voluntad divina, ni del azar extremo, tan determinista como su opuesto, sino del propio ser que se va desvelando al hombre progresivamente en la constitución de su identidad, dándole a conocer su propio destino. Cualquiera de los dos caminos puede salvar la vida mediante su máxima potenciación: no mediante anulación de la pasión, ni su sometimiento parco y animal que lo único que consigue es exacerbar las mismas fuerzas pasionales, sino mediante la plena vivencia pasional de todo vivir: atravesando (*durch*) la pasión. El único puente hacia la salvación del propio vivir es aquí atravesar ese fuego que «quema sin quemar»: el de la propia pasión amorosa que se es. En este sentido, todo revivir de la pasión transita por el estrecho camino de la muerte. La muerte, manifestación máxima de la escisión consustancial a toda pasión, es la necesaria escisión que ha de preceder a todo amor verdadero. La única esperanza frente a la muerte es entender que sólo el Amor es más fuerte que la Muerte, porque implica y requiere para sí de la Muerte.

#### IV. LA MUERTE Y LOS MUERTOS

*Lógica del Límite* introduce la cuestión de la muerte desde una óptica inusitada: la relación entre vivos y muertos. El tema de los vivos y los muertos se introduce a la hora de preguntarse si es posible una religión del límite, no en el sentido kantiano de una religión que se someta a los estrictos límites de la Razón, que actúa de semáforo judicial de lo que puede ser conceptualizado en el pensar, sino hacia ese límite que el arte moderno mismo muestra y manifiesta. El mundo moderno, e ilustrado, es entendido como una fabulosa y hercúlea voluntad de revelación, de manifestación, lo cual explica esa progresiva *tabuización* general que experimenta el ámbito

de los infinitamente ausentes: «los muertos». Esa voluntad de revelación autoproclama una glorificación del presente a expensas del pasado y «en una histórica afirmación de la vida, o de los vivos (los «siempre jóvenes») en relación con los muertos, o con los que declinan y desfallecen (los «viejos») (LL, p. 267). Superar esta histeria, revalorar el pasado y revivificar el presente a manos de un pasado recreado, exige una nueva forma de *religatio*: «Una religión del límite significa, pues, una forma de *relación* nueva, viva y vigorosa, entre los vivos y los muertos, un *reencuentro* salvador con el pasado, lo pasado, que puede ser *recreado* y, en general, un hacer las paces con *Mnemosyne*, la divinidad menor más castigada por la tradición ilustrada y moderna» (LL, p. 275).

En el segundo movimiento de la segunda sinfonía, *Los vivos y los muertos*, se inicia del siguiente modo:

«Este texto guarda memoria de los infinitamente muertos. Vivieron entre nosotros, fueron acaso deseados y amados. Dialogaron con nosotros. Pero un día se replegaron en el cerco hermético por toda la eternidad y ya nunca jamás volvieron. Ese nunca jamás volver es lo que se intenta, como emoción difícilmente contenida, introducir en el pensar, en el pensar-decir, en el logos. Subsiste, entre ellos y nosotros, un espacio limítrofe, fronterizo, espacio de *Mnemosyne* y de un esquivo *Eros* que permite a los que estamos vivos y seguimos dialogando y conversando, mantener vivo el recuerdo, la nostalgia y el duelo con nuestros muertos» (LL, p. 325)

La muerte ahora es personificada en su reino, en el que parece dominar omnímodamente: el de los muertos. Pero los muertos no son aquellos que ya no son en modo alguno, los que han atravesado la garganta profunda del valle de la Muerte hacia el reino del Dolor, más allá del río del Olvido. Los muertos son aquellos que transitaron al otro lado de límite, aquellos que cruzaron y atravesaron el límite; los que abandonaron el cerco fronterizo para internarse en lo ignoto del cerco hermético. Hacia ellos va el recuerdo, *Mnemosyne*, y el amor, *Eros*, intentando acompañarles más allá de ese muro infranqueable. Quizá los muertos puedan visitar de nuevo el mundo del cerco fronterizo, pero sólo pueden hacerlo mediante símbolos durante el sueño o el poetizar, en el que los débiles puentes de cristal del símbolo permitan un breve e instantáneo encuentro entre vivos y muertos, en el espacio limítrofe del símbolo, en esa etérea área en el que la razón se mira en espejos. Trías remarca que el símbolo remite siempre a una relación indirecta y analógica, por tanto, a una exposición de comunión gozosa de una realidad llamada a unificarse, que aquí sólo lo puede hacer

de modo precario y fragmentario, o si se nos permite parafrasear la expresión paulina, aquí vivos y muertos se ven como en espejos, pero un día lo harán cara a cara.

Este muro (*Schranke*) que parece ser la muerte, este límite infranqueable en apariencia, es no obstante franqueado por los muertos. La relación vivos-muertos nos hace preguntarnos por la naturaleza de la muerte como límite ¿Qué tipo de límite es la muerte? Hegel, como señala Trías, distinguía en su *Doctrina de la Esencia* entre el límite como frontera (*Grenze*) — algo territorial que indica un espacio habitable, límite, móvil, una franja de terreno—, y como obstáculo (*Schranke*), que se interpone en el camino del conocer o el querer cuando éste se encamina hacia algún sitio o lugar, hacia algún fin, y que, por lo tanto, ha de ser sorteado<sup>17</sup>.

Si la muerte es entendida como límite en su sentido negativo, *Schranke*, entonces el ser humano nota en sí la impotencia que dicho límite infranqueable le impone, determinando con ello su propia finitud (*Endlichkeit*). Es fácil entender por qué el hombre entonces proyectaría desde este límite infranqueable que marca la muerte, como Único Señor, un más allá, el de la metafísica. Nace así la conciencia desventurada de un sujeto que se culpabiliza respecto a un infinito acreedor, el Padre muerto<sup>18</sup>. Esta lectura proviene, según Trías, de «haberse olvidado de la dimensión afirmativa del límite, reteniéndose únicamente su sentido y su significación negativa» (LL, p. 331). Si se pensara el límite, además de como muro infranqueable (*Schranke*) como *Grenze*, como frontera, espacio que une algo y su negación, móvil pero sustantivo espacio en el que se dan cita algo y aquello que lo niega, nuestra visión del muerte se volvería más compleja y se enriquecería notablemente.

La raíz de este olvido se encuentra en ese subjetivismo moderno que

---

<sup>17</sup> Hegel, G. W. F., *La ciencia de la lógica*, tomo I, Buenos Aires: Ediciones Solar, 2009, pp. 33 y ss.

<sup>18</sup> Resuenan evidentemente aquí los ecos del análisis sobre el origen del sentimiento de culpa llevado a cabo por Nietzsche en su *Genealogía de la Moral*. Más allá del esquema de explicación de la degeneración de los instintos por la imposición de una moral de esclavos, basada en el resentimiento, que no merece mucho crédito, es interesante una anotación que Nietzsche, como buen psicólogo, hace en relación al sentimiento de culpa (*Schuld*): todos los pueblos se han sentido deudores respecto a las generaciones de sus antepasados, por eso les han tributado culto, honores y piedad filial. ¿Por qué nos sentimos en deuda con nuestros ancestros? Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 2015, pp. 81-139.

concibe la muerte como término: «Y ellos en razón de que ese existente es pensado como el único lugar desde donde se piensa lo que hay o es, el ser en tanto que ser. La definición del ser como subjetividad (metafísica) es correlativa de la determinación de la Muerte como evidencia (fin final), o fin absoluto y definitivo, «fin en falta» (*Sein zum-Tode*)» (LL, p. 335).

La única verdad de esa experiencia agónica de la culpa de la finitud es que el ser está en falta. No que la culpa, o la falta, sean fruto de una voluntad subjetiva sino que el ser mismo, en tanto que remitido a ese límite, muestra su *ser en falta*<sup>19</sup>. Sin embargo, esa falta en el ser no remite a lo que nos falta a cada uno, a nuestra muerte propia sino, como viera Nietzsche, a los que nos faltan, los muertos que duermen en el cerco hermético, ámbito de los destinos cumplidos. Esa falta sólo puede saldarse por la vía simbólica de la recreación mediante el pensar-decir.

La muerte como acontecimiento subjetivo, propio, «no aparece», por lo que sólo puede ser requerida mediante la anticipación de la muerte propia, como pensaba Heidegger. Pero la evidencia de la muerte no nos llega por otra vía que la de los muertos, por la palmaria remisión a un cerco hermético de un ser que está o se encuentra en falta, lo cual se nos hace patente en el hecho mismo de la existencia, de estar puestos en ella sin nuestra voluntad y remitidos a un fundamento en falta, en situación de éxodo o exilio, por un lado, y en el hecho de ser subsumidos en el cerco hermético, abandonando la existencia presente, tal como lo vemos en los muertos, nuestros muertos, por el otro. De ahí la afirmación tajante de la filosofía triasiana de que el ser, todo ser, es *limes*, límite, en su doble vertiente afirmativo-negativo. Tal es lo que explica que el ser esté remitido a los cuatro habitantes por antonomasia de la frontera: *eros*, *logos*, *mnemosine* y *poiesis*.

Esta profunda verdad ontológica, iluminada por los hechos del nacimiento y de la muerte, nos fue desvela parcialmente en la concepción de la filosofía como escritura y en la experiencia del amor-pasión. Ahora, sin embargo, se nos muestra la verdad ontológica que iluminará con una luz nueva el hecho mismo de la muerte: «O que la “razón suficiente” de nuestra limitación, ésa que el pensar metafísico afirma, la que como “se-

---

19 Como veremos más adelante éste es el punto de arranque de *La Razón fronteriza* en el que la muerte será tematizada en su verdadera dimensión ontológica, en la que manifiesta el máximo de su verdad. Si se percibe hemos hecho el recorrido desde la epistemología, a la estética y a la religión, para de éstas transitar de ésta a la ontología. *Vid. infra*, pp. 20-21.

res-en-el-mundo” revelamos y mostramos, fuese el mostrarse y el aparecer de mismo límite re-flexionando, re-plegado en sí y pensando desde sí.» (LL, p. 347)

La cuestión que se suscita de un modo espontáneo es la de si el límite puede ser pensado por sí, sin necesidad de nada más, como lo absuelto, lo incondicionado. Este límite constitutivo, en sí, se pone de manifiesto al confrontar esta nueva dimensión de la muerte. La muerte sólo comparece como tal en los muertos que no están en el círculo del aparecer sino que están unidos, de manera necesaria, por este ser-en-falta, con el ser de los vivos y, por lo mismo, pueden ser por ellos rememorados, deseados, re-creados en el pensar-decir, simbólico o poético, o tocados, con el velado rostro de la inteligencia.

La filosofía del Límite viene de nuevo a subvertir todas nuestras categorías y hábitos de pensar, recordándonos una verdad tan antigua como olvidada:

«La cultura nihilista se evidencia por un culto histórico a *la vida* y por una convicción radical, una fe epistémica en la Muerte (como «mi propia muerte»), es decir, en una fe absoluta en la propia yoidad e identidad. Y en la correlativa creencia de que los muertos “están bien muertos” y nada tienen que ver con el mundo de la vida, y en consecuencia el límite entre vivos y muertos es pensado como muro infranqueable, absoluto, como barrera, obstáculo y límite negativo absoluto e inflexible (*nihil negativum*). Pero con ello se impide pensar que ese muro deje aberturas, claves «hermenéuticas», o que es un límite flexible que a la vez separa y permite comunicar, en tanto es un espacio propio, específico, el espacio de donde surgen los «anuncios» de nacimiento y a donde se encaminan los destinos lingüísticos ya fallados, y en consecuencia desfallecidos y que se repliegan en el cerco hermético. Hermes habita ese espacio como Ángel de la anunciación y como conductor de las «almas muertas» hacia el Hades» (LL, p. 354).

La creencia en una identidad solipsista individual, entitativa y sustancial, señalada por las religiones de Oriente, es la fuente de la que emana el dolor ante la muerte propia. Esta ideología que sustancializa el alma también ontologiza la Nada, dotando de realidad a un más allá incognoscible a costa de desontologizar, como ya profetizara Nietzsche<sup>20</sup>, el mundo de la vida. De esta manera el subjetivismo moderno, paradójicamente sustancialista en contra de lo que normalmente se piensa, se anuda con la del nihilismo moderno que entiende la Muerte como un fin, con un poder omnímodo.

Pero frente a esta concepción de la muerte las instancias hermenéuticas

---

20 Nietzsche, F., *La Gaya Ciencia*, Madrid: Alianza; «De los trasmundanos», en *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 2003, pp. 60-64.

de la existencia humana (*eros*, *logos*, *mnemosyne*, *poiesis*, etc.) nos hablan, sin embargo, de un hermanamiento entre una matriz originaria de la que la existencia surge y el suelo donde nuestros muertos son enterrados, donde yacen. En este sentido, se muestra la completa coherencia de la mitología a la hora de nombrar a Hermes el conductor de las almas en el Hades y el enviado de los dioses. Este hermanamiento entre el seno matricial, del que nacemos al mundo y el que nos vuelve a recibir cuando morimos —el mismo cerco hermético con el que se estrella todo *logos*, todo pensar-decir—, de los misterios de la vida y la muerte o, como lo enuncia Trías, de la anunciación y la muerte. ‘Anunciación’ y ‘muerte’ son dos caras de la misma moneda, la doble frente jánica de una existencia única, que tan sólo se distingue en la direccionalidad, en el movimiento que en ellos acontece. La dirección del *logos*, del pensar-decir, varía en la Anunciación como muestra el emblemático caso del arcángel de Dios, Gabriel, a María, en la que hay una embajada, una misión, una voz y un sujeto que escucha, mientras que los muertos van a un lugar en el que ni se habla ni se escucha, sino que han de ser recreados mediante el pensar-decir de los vivos, en el sentido, de evocados: el pensar-decir, en este caso, no escucha sino que llama, convoca, y en sentido estricto, invoca.

Ambos hitos marcan el Antes y el Después que delimitan la vida humana como tránsito, como vida temporal en el que se cumple un *keirós*: el tiempo oportuno. El tiempo es entendido aquí como una instancia unificadora de los fenómenos del cerco del aparecer por su remisión al límite, al confín del mundo, no debido a una unidad del *cogito* que proporcioné esta unidad, como pensaba la Modernidad, sino unificados en su carácter limítrofe, en su referencia constante a un límite. Lo que va a nacer es anunciado por una voz desde el cerco hermético, lo que va a morir es absorbido, por ese mismo cerco hermético:

«Todo ser muerto se descoyunta, en la frontera, entre eso infinitamente muerto que se repliega en el cerco inflexible, cerrado en sí, de lo místico y “sagrado”, y eso simbólico que, subsistiendo en el Hades fronterizo, puede ser rememorado, puede seguir siendo objeto oscuro de *Eros* y de discurso (*logos*). Vivos y muertos comunican en la zona fronteriza, si bien se hallan, unos y otros, infinitamente separados: languidecen, los más amados, en montañas (cercos) infinitamente separadas (Hölderlin). El cerco fronterizo permite que ambos cercos del confín se comuniquen, pero a la vez se mantengan separados, y ni se rocen ni se toquen. Nunca un muerto puede volver al lugar del habla, ni un vivo puede, en tanto que vivo, traspasar la zona fronteriza y encaminarse al Hades o al Infierno. Cristo debe morir para descender al



cercos herméticos, donde languidecen “los infinitamente muertos”» (LL, pp. 365-366).

«Infinitamente cerca e infinitamente separados», éste es el misterio de la comunión entre vivos y muertos. Los vivos son herencia de los muertos, carne de su carne y sangre de su sangre, como sus ancestros convocados a la existencia en un ser en falta y en permanente diálogo con los que han de venir, el cerco hermético entendido como anunciación, y con los que marcharon, el cerco hermético como muerte, como remisión final. Esta dimensión de la comunidad entre vivos y muertos, que supera aquella visión subjetivista de los modernos —y en concreto, de Heidegger— nos abre a una dimensión ontológica: un ser que se encuentra en falta, a un ser que no es únicamente ser, como pensaba Aristóteles, sino fundamentalmente límite, limes, frontera.

#### V. EL SER DEL LÍMITE Y LA MUERTE DEL FRONTERIZO

Hemos visto de qué modo el fenómeno de la muerte, reducido a mera aniquilación por la ideología moderna, ha cobrado dimensiones insospechadas: su presencia en la pasión y su promesa de redención futura; historia real y verdadera que genera una comunidad de vivos y muertos; la proclamación de una revelación de una dimensión oculta en el estadio presente de nuestro propio ser. Sin embargo, una perplejidad tiñe de extrañamiento toda la exposición anterior: ¿Desde qué enfoque o paradigma se enfrenta Trías al problema de la muerte?, ¿desde qué perspectiva filosófica o metodológica? El mismo Trías dice en su introducción a *La razón fronteriza*:

«Es importante someter a crítica a la razón (redefinida como razón fronteriza); y asumir así el paradigma crítico de la filosofía ilustrada. Pero es también necesario no escatimar esfuerzos en la exigencia de abrir la razón a aquellos ámbitos que, caso de omitirse, con culpable negligencia, de un tratamiento filosófico adecuado, pueden revertir en forma obscena, aplastando todas nuestras demandas de inteligencia cultivada e ilustrada» (RF, p. 12).

El marco de la reflexión triasiana sobre la muerte se abre con una duda: quizá la muerte no sea la última palabra, como se ha creído en los epígonos de la modernidad, y en su retoño la Posmodernidad, sino un calderón respecto a una trascendencia de la que no hay conocimiento alguno. La filosofía ilustrada, con su materialismo parejo, se ve impelida a reconocer que la muerte es el final, el término de la existencia. Por el contrario, la

Filosofía del Límite admite dicha duda como plausible, y hace de ella su objeto propio de estudio en referencia al problema de la muerte<sup>21</sup>.

La muerte aparece, desde el paradigma de la Filosofía del Límite, como la presencia palmaria, virulenta, de la potencia disyuntiva del límite, que deja en estado de ocultación su potencia conjuntiva. A tal potencia disyuntiva, en la que la conjuntiva se encuentra latente u oculta, debe llamársele la Nada. La muerte sería un emisario de la Nada, un efecto de esa potencia disyuntiva que parece haber escapado a su potencia disyuntiva, rompiendo una de las dimensiones esenciales del Límite (RF, p. 150).

La presencia de esa Nada, que en los sujetos que la perciben produce un sentimiento de nihilidad y vacío promoviendo una verdadera *kenosis*, es la «pérdida de *limes*». Trías usa esta expresión fuerte, nacida de su propia ontología. Puesto que el límite es lo fundador, lo que por sí no puede desaparecer, lo eternamente presente, hemos de decir que el *limes* «absorbe y funde en él mismo el existir, quebrándolo por entero. El *limes* desaparece» (*Ibidem*). La muerte, la *cadaverificación* humana, supone la pérdida del horizonte del *limes* que compone el propio existir. La presencia disyuntiva, que parece anegar la conjuntiva sumiendo a los espectadores vivos en la total impotencia, oculta el *limes*, haciendo desaparecer el horizonte. El viviente que muere nota cómo el horizonte de su espacio ético, estético y religioso desaparece en la forma brutal de la «absorción», o sea, cómo el límite ocupa todo el horizonte del viviente. Esta pérdida de horizonte, referente ético y religioso, supone la pérdida de medida, de límite, que sume al hombre en la nada, en la infinitud como la pérdida absoluta de medida. Dicha pérdida no es especulativa ni reflexiva, sino óptica y real. Por este motivo dicha experiencia no puede ser «verbalizada»: *morir la muerte propia es una experiencia óptica intraducible*. La muerte es un *factum* que sólo en cuanto que

---

21 La filosofía del límite vuelve a denunciar el carácter ideológico de la Modernidad en referencia a la muerte en su intento de suplantar la credencialidad en la vida de ultratumba de los espacios de la fe por otra credencialidad que es la de la muerte como fin total, o término, como muro sin fisuras. Ambas actitudes son dogmáticas y niegan el carácter que la muerte tiene para la existencia humana inteligente y apasionada que no es otra que la de enigma o misterio. Trías nunca usa la palabra misterio sino que, como veremos más adelante, habla de un poder simbólico de la razón fronteriza en conjugación con una realidad limítrofe que ofrece una potencia disyuntiva y otra copulativa entrelazadas. Para todo lo referente a la naturaleza del símbolo en Eugenio Trías consúltense Arash Arjomandi, *Religión y revelación en Trías*, Barcelona: El Cobre, 2007, pp. 153-228; Andrés Sánchez Pascual/J. A. Rodríguez Tous (eds.), *El límite, el símbolo y las sombras*, Barcelona: Destino, 2003.

*propio*, adquiere sentido y lógica<sup>22</sup>.

Precisamente allí donde nosotros percibimos una «experiencia moralmente trágica», Trías encuentra la fuente de toda moralidad. El hombre, como decía Nietzsche, es el sujeto capaz de anticipar, lo que le habilita para comprometerse y prometer. La anticipación de la muerte propia, acompañada del vértigo y la angustia ante la experiencia abismal de no hacer pie en la existencia, de sentir abrirse el vacío sobre el cual la existencia se sostiene, puede emprender el «vaciado» de la propia mismidad, socavando la creencia de que somos el sujeto de nuestra propia existencia, para abrirnos a una verdad más profunda sobre nosotros mismos, la que explora la «razón fronteriza»: el único sujeto verdadero es el límite.

Extrañamente a lo que se podría pensar, esta experiencia anticipatoria no conduce al nihilismo de las filosofías del Absoluto o relativas al ser para la muerte, sino que abren la posibilidad de un *evento espiritual*. ¿En qué se cifra este evento espiritual?, ¿Qué relación guarda con el fenómeno de la muerte? Tal evento espiritual consiste en el encuentro, en la frontera del mundo, entre el sujeto fronterizo y su sí mismo. Resaltemos dos hechos: el sujeto fronterizo es aquél que ha realizado el descubrimiento del *limes*, y de él mismo como sujeto del *limes*, lo cual implica un descubrimiento de un más allá del limes, de un núcleo cerrado: el cerco hermético. Dicha acción requiere descubrir las fronteras del mundo: la relación con un sin-mundo<sup>23</sup>. La experiencia de la muerte es una experiencia de la pérdida

---

22 En este sentido se mantienen dos dimensiones de la muerte que me parece necesario subrayar: la muerte es un hecho, la radicalidad de un *factum* cumplido, teñido de la irreversibilidad propia de lo acontecido, y como tal, puede ser documentado, reflexionado, pensado; pero permanece siendo un «misterio» hasta que no se transforma en la *muerte propia*, cuyo propio experimentar abre el sentido de una lógica que anteriormente solamente se pre-anunciaba. Sólo en la muerte propia, en el morir propio, se abre el saber óntico real e inalienable. No ha de extrañar, pues, que todo Sabiduría proclamara para abrirse al sujeto la necesidad de la experiencia de la muerte propia. Evidentemente, no hablaban de una muerte física u orgánica, lo cual nos enfrenta al problema radical de descubrir que «no hay una única muerte, sino diferentes muertes, dependiendo de aquello que ha de morir».

23 Me parece iluminador enfocar el fenómeno de la muerte desde el fenómeno del mundo. El sujeto que muere parece perder el *limes*, y por tanto, su «mundo» parece quedar absorbido por el «sin-mundo». Este trasvase ontológico de las categorías de *mundo* es lo que desvela el lado siniestro de la muerte. El vivo es «raptado» por las fuerzas que irrumpen en el *mundo* del *sinmundo*, y para él, la muerte es la despedida de este mundo, del único mundo, del hecho de tener mundo.

del mundo, categoría fundamental del ser propio del fronterizo. El sujeto fronterizo, por su propia constitución, no puede ser sin-mundo. La muerte supone, por tanto, una modificación esencial del propio *Dasein*. Pero, en este punto, hay un momento de verificación máxima de la verdad propia: lo que comparece desde el sin-mundo es, según Trías, el ser propio escondido en el más allá del límite que interpela al sujeto desde las voces estética, ética y religiosa (PR, 197 y ss).

Esa «pequeña muerte», mediante la cual el hombre reorienta su propia voluntad esencial constitutiva, supone un vaciado de la propia mismidad, aquella que fuese erigida como fundamento en la modernidad. En esa experiencia se irrumpe la posibilidad de conjunción «simbólica» del fronterizo con su *daimon*. Este elemento de consolación puede y debe ser sometido a crítica<sup>24</sup>. Trías hace una aclaración desde su propia ontología:

«El ser del límite sólo adquiere verdad y cohesión, o consistencia, avanzando hacia la reflexión que unifica la cópula y la disyunción; aventurándose en la esencia. En ésta halla el ser del límite su propia efectividad. Su realidad afirmativa y positiva. En la apertura de esa esencia del ser del límite hacia toda su compleja referencia *temporal* (pasado, presente, futuro) halla el fronterizo su posible liberación respecto a la pura *ananké*, o necesidad limitante, que la pura nada introduce en su existencia en exilio y éxodo. En su remisión al futuro, al horizonte escatológico del espíritu, halla quizás el existente fronterizo una respuesta a la pregunta por el sentido o sinsentido de esa *nada* que se atestigua en la anticipación de la muerte como experiencia» (RF, p.152).

Entender la muerte como *factum* pasa por formular una correcta filosofía de la existencia. Semejante filosofía de la existencia entiende, desde la Filosofía del Límite, el ser como un ser «expulsado» del límite, caracterizado por un encontrarse en falta respecto al propio fundamento, en condición de éxodo o exilio. Toda existencia busca «reorientarse» hacia su verdadero fundamento, que comparece en una relación compleja de atracción y repulsión respecto al propio límite. El inicio en filosofía ha de ser «razonablemente» elegido y por esa misma razón, defendible. Por eso la muerte es una experiencia que sólo *puede ser libremente vivida e interpretada*.

---

24 Me gustaría recordar aquí las palabras de Eugenio d'Ors, cuando en su libro, *Introducción a la vida angélica*, propone que Freud descubrió lo infra-consciente, lo cual le habría debido hacer sospechar la presencia de lo supra-consciente con igual derecho o legitimidad. En otro plano de reflexión, creo que se podría hacer la misma consideración sobre la filosofía de Trías y admitir que el sin-mundo, o la relación del fronterizo, permite la vía de la unión con el sí mismo, o la del falseamiento propio. Eugenio d'Ors, *Introducción a la vida angélica*, Madrid: Tecnos, 1986, pp. 45-56.

Esta configuración ontológica de la existencia le permitirá a Trías concebir la muerte como la comparecencia de la potencia disyuntiva, y prever un futuro espacio escatológico de resolución. El análisis filosófico del tiempo de la existencia conduce a la necesidad de establecer tres eones del mismo: el pasado del pasado, el futuro del futuro y el tiempo presente, en el que podemos distinguir a su vez un futuro y un pasado del presente<sup>25</sup>. La muerte se inserta en el espacio intersticial entre el eón de este mundo y el de un tiempo post-mundano, es decir, en el futuro del presente, y de ahí que «la muerte podría acaso pensarse como el límite que circunscribe este eón en relación al verdadero futuro, a un futuro *esencial* que posee condición escatológica» (RF, p.153). La muerte mediaría entre un futuro remitido al presente del mundo, que se mueve en su órbita gravitatoria, y un futuro del futuro que, gracias a su condición de eterno futuro, nunca devendrá presente, permaneciendo siempre en su condición escatológica. La temporalidad del existente nos abre así a una dimensión insospechada de la muerte que nos remite a la comunicación e intercambio entre los diferentes eones que componen y explican nuestra experiencia del tiempo.

Trías parece coincidir con Heidegger en que el hombre es el único animal que «ve» su propia muerte, y que por lo tanto la muerte es un acontecimiento del futuro del presente. En el pasado absoluto parece encerrarse el misterio de la vida efectiva, el ámbito propio de la esencia, de la efectividad pura sin mácula ninguna de potencia, en el que la potencia no está mezclada con el acto, mezcla que dará lugar a una existencia «en falta». Freud entendió, sin embargo, que la muerte es, junto el principio de vida, un principio originario que tan sólo se torna dominante en el hecho mismo de la muerte<sup>26</sup>.

Dicho fenómeno no es casual sino de los que dan que pensar ya que la muerte, en tanto que escisión del eón presente del mundo supone la posibilidad de constitución del futuro de futuro, futuro absoluto, es decir, el ámbito del eterno advenimiento de lo que nunca llega a encarnarse, reino de la potencia espiritual que vivifica el mundo. Sin este espacio de la eterna aspiración, sin un tiempo post-mundano, el tiempo mundano sería pétreo,

---

25 Véase el análisis emprendido por el autor en torno a la estructura jánica del tiempo. *Vid. op. cit.*, pp. 183-221.

26 Freud, S., «Más allá del principio del placer», en *Obras Completas*, vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu, 2007, pp. 1-62.

pura *ananké*, sin espacio para la libertad<sup>27</sup>. La aspiración del mundo a su espiritualización, a la apertura de una posibilidad que nunca llega a realizarse funda la posibilidad de la libertad del existente, dotando de moralidad y religiosidad al mundo:

«Sólo un existente mortal que habita la frontera del mundo puede, en razón de ese terrible peaje, constituirse en ser libre: en espíritu potencial, o en espíritu presente que sólo alcanza su propio acto en el horizonte escatológico de un futuro que jamás abdica de su propia condición; de un futuro que es siempre, en toda circunstancia, futuro y sólo futuro. Un futuro que está siempre por llegar, cuya condición venidera no puede jamás darse un “presente”. Un futuro que no puede *presentarse*» (RF, p.152)

Como en todo gran sistema de pensamiento se hermanan aquí los misterios de la vida y de la muerte. Si el nacimiento supone un ponerse fuera de sí de la *potentia vitae* que el mundo presente es como lo eternamente pasado, la muerte es la posición del mundo pasado y del presente en la potencia del futuro, es decir, del espíritu, en el que el pasado sigue siendo potencia de vida, el presente, *potencia existendi*, y el futuro, la *potentia libertatis*. La muerte es un nacimiento nuevo a la verdadera sincronía de los tiempos que ahora se encuentra en posición diacrónica. La posibilidad de que dicho ensamblamiento se malogre da origen la angustia específica del vivir y del morir. La regresión al pasado, falsa espiritualización dirigida un futuro sin cuerpo, es lo que el límite como fundante intenta evitar, sellando con su férrea presencia la propia constitución ontológica del hombre que nunca llega a ser tal sino por medio del nacimiento y de la muerte.

Se esclarecen así las relaciones entre los distintos eones temporales, cerrando la estructura óptica de la existencia, arrojando una luz más fuerte sobre el hecho de la muerte, y sobre la angustia, el vértigo y el terror que acompañan dicho tránsito, pues en ella se «juega» el correcto ensamblaje ontológico del ser en tanto que humano.

## VI. INTELIGENCIA, MUERTE Y TEMPORALIDAD

Me gustaría remitirme ahora a una obra del autor que nos permitirá cerrar el círculo especulativo que cerca el análisis de la realidad de la Muerte. Me refiero a *Ciudad sobre Ciudad*, obra en la que su autor expone

---

<sup>27</sup> La muerte nos confronta continuamente con la gran cuestión de la escatología, de lo referente al más allá de la muerte, en el que se mueve la utopía y la esperanza, categorías que deben ser urgentemente repensadas y redefinidas, en tanto que constitutivas de la vida humana, finita y mortal.

su peculiar recorrido intelectual para fundar esta Ciudad del Límite. Más concretamente en la parte III, donde analiza el barrio simbólico-religioso de la Razón fronteriza, titulado «La Filosofía de la Religión». En este apartado Trías se aproxima al fenómeno religioso partiendo de los enfoques que la filosofía de finales del XIX —en concreto de Marx y Freud— que se acercan al hecho desde una filosofía de la voluntad, formulada en clave de poder. El origen de la religión se encuentra, según estos autores, en el sentimiento de «opresión». Mediante la religión el ser humano intenta liberarse de esta opresión, del hecho angustiante de sentirse sometido a un poder extraño.

La muerte manifiesta la realidad de un poder, tan grande y enigmático, que nunca podremos someterlo a nuestro querer y albedrío, por eso en la muerte el hombre siente la radical insuficiencia de su propio poder. Esta dimensión configura uno de los rasgos fundamentales de nuestra humanidad: nuestra condición limítrofe. Como dice su autor: «Somos humanos porque somos y nos sabemos mortales. Y ese sabernos mortales constituye la comprensión fehaciente de que nuestro poder choca y se estrella con un Límite Limitante, la Muerte, que no está en nuestras manos revocar, abolir; ni siquiera mitigar o moderar» (CC, p. 129).

Podríamos decir que la pre-comprensión de lo que somos se fundamenta, en primera instancia, en el descubrimiento de la propia mortalidad y del hecho innegable de que nuestro poder vital está sometido a un poder mayor. En este punto encontramos una posible explicación para el misterio de la inteligencia humana. ¿Por qué el hombre es inteligente? ¿Por qué o para qué se le concedió dicha capacidad? ¿Fue, en realidad, para suplir su radical indigencia como nos relata el mito del robo del fuego de los dioses por Prometeo o, no supone mas bien, como la esperanza, una forma de añadir un suplicio más, y quizá el más atroz, a esa existencia precaria? En este punto el autor llega a un descubrimiento esencial: la comprensión que nos provoca la muerte, su certeza, es la imagen de toda comprensión inteligente, el modelo de toda certidumbre y el hecho que nos expulsa de la Naturaleza, del estado semi-inteligente o cuasivegetal, para hacernos ingresar en el ámbito de la razón. En este sentido, el límite, mediante su dimensión negativa, como muro (*Schranke*), no sólo nos condiciona sino que impulsa, posibilita y estimula a la propia vida consciente e inteligente.

Sin embargo, en esta dialéctica entre razón y muerte, sólo se desvela



pálidamente la dimensión positiva del Límite, su actividad productiva: sin Límite no hay inteligencia. Queda todavía por resolver la pregunta más audaz, la más enigmática, la más terrible: ¿No hay Vida sin Límite? Responder a esta pregunta, tener la audacia de afirmar que la Muerte pone de manifiesto las condiciones necesarias para que haya Vida, y algo así como vida humana, inteligente, exige una reflexión previa sobre la naturaleza misma del tiempo, que constituye el ritmo y la medida de todo vivir.

El tiempo fue lo último en llegar a la Filosofía del Límite. Este hecho puede considerarse azaroso y, sin embargo, resulta de vital importancia. Algunas reflexiones indirectas sobre el tiempo, la *brevitas vitae*, la memoria de lo sido, la profecía sobre lo que ha de venir están en el seno mismo del pulso que anima esta filosofía pero, por eso mismo, por ser el flujo íntimo de esta filosofía, fue lo último en comparecer ante el pensamiento filosófico: lo más profundo siempre es lo más celoso de sí, lo que rehúye una y otra vez el comparecer ante la luz de la razón.

Eso mismo explica el carácter huidizo del tiempo y la esencial dificultad que ofrece a todo pensar. El tiempo no ha sido pensado, como en San Agustín, desde la experiencia interior, una psicología del alma en tensión erótica hacia su movimiento espiritual. Tampoco ha sido abordada desde una fenomenología existencial, desde la conciencia del tiempo y, más concretamente, desde la temporalidad, en el camino real inaugurado por Husserl<sup>28</sup> y culminado por Heidegger. ¿Desde dónde aborda la Filosofía del Límite su aproximación al fenómeno del tiempo y de la temporalidad humana? En la séptima parte del texto que nos encontramos comentado, *Ciudad sobre Ciudad*, titulado «El Dios del tiempo», Trías comienza se

---

28 Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2013. El famoso texto Husserl analiza el flujo temporal desde una reducción esencial de su comparecencia en la conciencia, y tan sólo en relación a ésta, sin atender a las dimensiones ontológicas, y ónticas de la misma. Heidegger ampliará el espectro de esta percepción al acercarla, mediante el fenómeno de la muerte, al ámbito vital de la experiencia ontológica del *Dasein* humano, sin embargo, no consigue escapar a mi entender, del enfoque husserliano. A mi entender esto es lo que explica la influencia del famoso pasaje de *Confesiones* de San Agustín en el pensamiento de Heidegger, y el hecho radical de que éste entendiera el tiempo como un fenómeno del alma. La Filosofía del Límite disiente radicalmente de esta concepción de la temporalidad, y, por ende, del concepto de muerte que le es parejo. La confrontación del pensamiento de Heidegger y Trías con la muerte tenía que conducirnos *irremisiblemente* con la diferente concepción de la temporalidad de ambos.

acerca al fenómeno del tiempo con una larga digresión en torno al reconocimiento de su filiación con Platón y Nietzsche. Dicho reconocimiento radica en que ambos autores entendieron la filosofía de manera radical como *escritura*. Como apuntamos anteriormente dicha afirmación tiene un carácter ontológico y en ella, y sólo desde ella, puede entenderse el parentesco entre estos dos filósofos. Entender la filosofía como escritura implica entender el pensamiento como *poiesis* o, dicho de otro modo, que pensar es un quehacer creativo, una producción en la que se gestan y elaboran Ideas. Por eso no ha de extrañarnos que su autor defina repetidamente la filosofía como literatura de Ideas, literatura de conocimiento.

En este acto de encarnación, de carnalidad, el pensamiento muestra, en la forja de la escritura, los límites de lo que se puede pensar-decir, de lo que resiste a ser enunciado y permanece en el silencio, como hiciera Wittgenstein en su *Tractatus*. En la *escritura* se da respuesta viva, *poiética*, poética y patética, a la pregunta por antonomasia de toda la filosofía: ¿Qué es el hombre? Pregunta que nada más se interroga tiende a reconvertirse y reformularse en aquella más acertada y certera de «¿Quién es el hombre?»

Nietzsche responde a esta pregunta metafóricamente afirmando que el hombre es «una cuerda entre dos torres sobre un abismo por la que camina un volatinero», «un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar hacia atrás, un peligroso estremecerse y pararse». De igual manera en la escritura el filósofo se encuentra suspendido entre un pasado inmemorial del que viene, como en los Antiguos, la fuente de todo inspiración, de todo rememoración (*amnesis*), en tensión erótica hacia aquel futuro inescrutable, hacia lo desconocido que sólo con el bisturí de la profecía se deja sajar, y allí, suspendido entre el pasado inmemorial y el futuro escatológico se gesta el *logos* en escritura, en forma de pensar-decir con sentido que lucha y lidia con el límite del lenguaje, de lo que puede ser dicho y pensado con sentido, que constituyen los límites del mundo, en los que el sujeto, como el volatinero se encuentra suspendido en esa débil línea o límite, entre el sentido y el sinsentido, el mundo y el sinmundo.

En la *escritura*, y sobretudo en la *escritura filosófica*, se desvela la condición humana en toda su fuerza y prístina belleza, en toda su dimensión temporal, que como vimos más se resiste a ser conjurada a presencia y que, sin embargo, en su encarnadura en la escritura se hace patente, mostrando su hermosa textura interna. En la escritura el pensamiento se confronta una y

otra vez con el límite, pero no con aquel límite como muro o barrera sino con el que le posibilita su propia existencia y desarrollo. El mismo límite que el pensamiento encuentra en la vida, al encontrarse existiendo como un dato previo, como un don afortunado o aciago, que precede todo acto de su voluntad o querer, del mismo modo en la escritura el pensamiento se enfrenta con el límite de un modo vivo y real, manifestándose en esto la escritura como una *imitatio vitae*, que no es una imitación externa, al modo de aquella *mimesis* condenada por Platón, sino una forma de *mimesis* interna en la que la vida es llevada a su máxima potencia, a su máxima manifestación consciente, razón que explicaría el goce mismo que la escritura proporciona, mezcla de placer e inteligencia, de iluminación interior y de vitalidad, como agudamente expuso Platón en su diálogo *Filebo*. No es extraño que Trías constate, admirado, esta unión de vida y pensamiento:

«Pero reconozco que fueron esas imágenes *liminares* de los primeros discursos de Zarathustra los que más radicalmente me inspiraron en mi comprensión de la realidad y la existencia como un don (afortunado o aciago) que tiene en el límite su convalidación onto/lógica. Pues sólo en él y desde él puede comprenderse a sí misma esa realidad y esa existencia; sólo porque hay límite hay tal cosa (misteriosa, estremecedora) como inteligencia y *lógos*. Porque hay límite hay razón. No es que ésta se encuentre aquí y allá con los límites de la existencia y mundo, o de pensamiento y lenguaje. Más bien debe decirse que hay pensamiento y expresión (lingüística, o de escritura) de éste porque hay límite. Y por esa misma razón puede decirse, y decidirse, que hay tal cosa como condición humana» (CC, pp. 295-296).

¿Qué tipo de existencia define a este ser fronterizo, habitante del *limes*, cuya existencia es siempre exilio y éxodo, arrojado y expulsado de la matriz, remitido a un fundamento en falta, suspendido entre el arcano y el misterio? La temporalidad propia de esta subjetividad se expresa en la escritura, confrontándose continuamente con el límite: es la del instante. El instante entendido en la tradición de aquella imagen del *Así habló Zarathustra* de Nietzsche como puerta, pórtico o gozne en el que se dan cita el pasado y el futuro. La gran aportación de Trías, en su reflexión sobre el tiempo, radica en su descubrimiento de que, como afirma Aristóteles, el instante (*Nunc stans*) es un límite que tiene consistencia en sí mismo. La conciencia remite a él como a una forma de presente eterno que continuamente se recrea, insistiendo en su infinita terquedad y obcecación. El instante no es símbolo de la eterna fugacidad de un tiempo que se evapora en un nada instantánea, recubierto de una existencia irreal, suspendido entre el sucederse de futuro y pasado, como pensara San Agustín. Al con-

trario, el Instante es el pórtico en el que se dan cita los tres eones, las tres dimensiones trascendentales que constituyen al instante como tal: pasado, presente y futuro absolutos.

Ya en su libro, *La razón fronteriza*, Trías hizo una importante tematización de estas dimensiones trascendentales que configuran el tiempo, refiriéndose a la estructura jánica del mismo (RF, pp. 183-223), pero ahora descubre esta dimensión de presencia eterna, de verdadera consistencia y subsistencia del Instante, en el que la conjunción de la trinidad del tiempo (el verdadero Dios cristiano al parecer de su autor), se varía y recrea siempre en el instante. El sucederse del tiempo es, pues, una variación del tema eterno de esta trinidad trifacial, en la presencia eterna del instante.

Esta idea no sólo nos hace inteligentes sino que encadena de un modo peculiar muerte y vida. El flujo del tiempo, el Dios del tiempo, tiene la última palabra sobre qué significa nacer y morir. El tiempo humano no es tan sólo la línea de flujo marcada por un futuro que arrancado de su reclusión en lo ignoto huye fugazmente por el presente para ingresar en el claustro del pasado, el seno de los destinos cumplidos, como pensaba magistralmente Agustín; no es tampoco el fluir de un pasado inmemorial que se sustrae continuamente a la conciencia para proyectarse, en la dirección del anhelo, hacia un futuro ignoto e inescrutable; el tiempo humano es *la variación, y continua recreación, de una síntesis de tres eones o eternidades (pasado, presente y futuro absoluto) que se dan cita en el instante.*

¿Qué es el tiempo? ¿Por qué San Agustín decía que con el tiempo que nos envuelve, nos circunda el misterio, la presencia de la divinidad y de Dios mismo? Para Trías la gran aportación del Cristianismo a la historia del pensamiento filosófico radica en esta idea del trinitarismo del tiempo, fundamento de la historicidad del mundo. En este sentido la idea trinitaria tiene la grandeza de pensar a Dios en términos temporales y, *in strictu sensu*, en términos históricos. Como dice el mismo autor:

«Lo que más me interesa del cristianismo, la enseñanza mayor que me proporciona esta religión es el misterio contenido en el dogma trinitario. Pienso que esa concepción trinitaria tiene el mérito de pensar a Dios con categorías temporales. Pues es evidente que la triplicidad de las personas (o hipóstasis) se corresponden con las tres modalidades del tiempo: el pasado, el presente y el futuro. Quizás Dios sea eso: el tiempo mismo elevado a condición onto-teológica. Quizás Dios sea el pasado inmemorial que asociamos a la primera persona (matriz de toda trama simbólico-religiosa). Quizás sea también el presente eterno en donde habita siempre el Hijo. Quizás sea, por fin, el futuro escatológico, ese futuro que siempre está por venir, o que es *advenidero* por

principio; eso que la enigmática figura del Espíritu Santo parece sugerir» (CC, p. 300).

Ese Dios desconocido, que «cerca» al ser humano, lo rodea y lo presiona, se manifiesta en el tiempo mismo. La existencia humana, desde su dimensión temporal, aparece como una experiencia *condicional* de lo eterno, donde estas tres dimensiones eónicas del tiempo hacen posible que exista algo así como el instante, como nosotros lo vivenciamos.

Pero, ¿qué nos dice esta concepción del tiempo en relación a la muerte es el tema que nos ocupa? El tiempo nos habla de la existencia del ser fronterizo, expulsado del seno materno y convocado a la existencia sin el concurso de su voluntad, cierto de su muerte, de su remisión a un límite infranqueable. Sin embargo, a diferencia de la argumentación emprendida en *La razón fronteriza*, según la cual la muerte era concebida como un dominio de la potencia disyuntiva del límite sobre su potencia conjuntiva, que daba lugar a la figura fenomenológica en la que muerte aparece como un estrellarse o descoyuntarse con el Límite como Muro, perdiendo así el horizonte que posibilita la inteligencia, la pasión, el simbolismo, ahora el tiempo nos abre la dimensión positiva de ese Límite: el límite, no como muro infranqueable sino como puerta o gozne.

El tiempo nos habla del instante como «un *kairós*, tiempo oportuno que es, a la vez, recreación o variación de un pasado inmemorial, de un presente que insiste en ser pasado (y que existe como tal); de un presente que insiste en ser presente (y que como tal existe) y un futuro que nunca deja de ser futuro (y que en su condición eternamente «advenidera» insiste en ser futuro y sólo futuro» (CC, p. 303). De este modo el Instante es puerta o gozne, pórtico, que se abre y se cierra poniendo en contacto el pasado inmemorial y el futuro escatológico en un presente eterno. En el Instante acudimos al hecho misterioso, que nos llena de estupor y temor, de que el presente se crea y recrea continuamente ante nuestros ojos, y esa recreación marca lo que conocemos como existencia. Esta existencia aparece desde el tiempo como «una recreación o variación insistente y persistente de ese único Tema que constituye nuestra experiencia del pasado inmemorial, del presente eterno y del futuro escatológico» (CC, p. 306).

Resumiendo, podemos decir que el tiempo nos desvela la esencia de «eso que somos»: eterna recreación de lo mismo. Este descubrimiento apunta al hecho de que la muerte, la transición de un ser que se ve absorbido por el Límite, no parece ser una aniquilación sino un principio de re-

creación en otra figura. La muerte perfila, vista desde el tiempo, la realidad de una existencia encarnada como la nuestra que ha de transitar a través del Límite como modo específico de la recreación que toda existencia es. Se dibuja, por lo tanto, un futuro escatológico. Para acabar de perfilar este futuro escatológico Trías recurre al socorro del simbolismo, poético y religioso, que nos sugiere que precisamente donde nosotros creemos encontrar nuestro fin, allí se encuentra nuestro principio, dibujándose todo el ciclo vital como un modo caminar progresivo hacia el propio inicio, pero un inicio recreado.

Esta esperanza de una escatología que cambie nuestra visión de la muerte se basa en un parentesco real entre el pasado inmemorial y nuestro futuro escatológico. Tal como nos narran los poetas (Eliot en sus *Cuatro cuartetos* y Rilke en su *Décima Elegía del Duino*) este parentesco nace de la idea de recreación, de continua variación de lo mismo. Trías nos dice recreando esta idea que tiene resabios nietzscheanos:

«El misterio de un eterno retorno en el cual el principio se metamorfosea en fin, o en el que la meta se reconoce, con el paso de la vida, en aquel oscuro origen del que surgió, como si el paisaje de la más orillada infancia fuese de pronto re/sucitado en una ceremonia de grandeza y de terror, de tragedia y divina comedia en la cual nuestra vida aparece bajo la luz de su naturaleza de creación o poema, como un todo conclusivo, fatal, efectuado y resuelto, o con el carácter de acabado de esa canción o narración, o novela, que ya somos en nuestro próximo futuro de reencuentro con nuestro origen; o en ese avance hacia lo que todavía nos llega del Jardín de Rosas en donde se yergue, imponente, ese Árbol de la Vida que era, para Nietzsche, mucho más adorable y deseable que la rebotante miel de su excelente sabiduría; ante el cual el Árbol de la Ciencia (y del Bien y del Mal) debe plegarse, como en perfecto cumplimiento del único imperativo racional, o de la razón fronteriza, el que acertó a formular, de manera arcaica y entre penumbras, Píndaro: “llega a ser lo que eres”» (CC, p. 312).

## VII. EL GRAN VIAJE

Ese hermanamiento entre razón fronteriza y simbolismo que nos habla de ese sponsorship precario, y casi místico, entre el fronterizo y su ángel, entre el filósofo y su *daimon*, ha sido recreado de manera magistral en la obra cumbre de la Filosofía del Límite: *La edad del espíritu*. En ella, como forma de recreación libre de la memoria europea, se nos habla de un *ciclo simbólico* con sus siete eones y sus correspondientes categorías (matriz, mundo, límite, sujeto del límite, revelación, hermenéutica, mística), que es recreado posteriormente en un *ciclo racional* (Renacimiento, Reforma y

Revolución), y que llegan a una precaria síntesis, a partir del Romanticismo y el siglo XX, entre simbolismo y razón. Ese último período de síntesis es el que aboga por una Filosofía del Espíritu en el marco de una Edad del espíritu (EE, pp. 645 y ss).

La edad del espíritu es la edad de una razón madura que ha aprendido a desinhibir su fondo simbólico reprimido por un afán totalizador de transparencia y seguridad. Esa madurez de la razón, que reconoce no sólo sus límites como quería Kant, sino el fondo simbólico de su propio impulso (toda razón es hermenéutica simbólica), abre a la misma a su dimensión espiritual y racional. Esa madurez sólo es posible después de haber experimentado la escisión radical, la potencia negativa del límite, y desde ella la potencia unitiva del mismo. En cierto sentido, en la vivencia mística del ciclo simbólico (que Trías personifica en la obra de Ibn Arabí) y en la del ciclo racional (con el Romanticismo), se verifica que el Amor es más fuerte que la Muerte, como decía nuestro inmortal Quevedo.

Esa potencia unitiva del límite, superadora de su dimensión disyuntiva, se hace patente, de un modo único y singular, en dos de las artes fronterizas que han constituido para Trías sus pasiones dominantes: la música y el cine. Sus últimas obras, *El canto de las sirenas* y *La imaginación sonora*, exploran esa conexión entre la música —la más matérica de las artes, la más originaria y matricial, la más primigenia— y el fin: espiritualidad y materialidad se dan cita en la música como arte del sonido, cuyos parámetros de espacialidad, materialidad y sonoridad, resaltan el carácter matérico y matricial de la música, que viene a unirse a la concepción griega y pitagórica que concibe la música, bajo el patrocinio de las musas, como el paradigma de los orbes y esferas celestes. En una peculiar relectura de Platón, Trías apela a una gnosis musical, a una forma de revelación a través de la música que habla al hombre presente de un mundo ignoto, escondido, que abre la puerta a pensar que «nuestra vida no es sino una serie de preludios de ese canto desconocido cuya primera y solemne nota la entona la muerte» (Franz Liszt).

De ese modo la muerte se convierte en lindero, umbral, verdadera frontera. Con esta imagen del lindero, del umbral, inicia Trías su maravilloso comentario a *Rebeca* de Hightcock, con aquella voz *in off* que con una larguísimo travelling nos introduce desde el ámbito onírico del deseo en el umbral de aquella mansión misteriosa que encierra en sí un terrible secre-



to: «Anoche soñé que volvía a Manderley...» (DC, pp. 69-73 ). Será el cine, con su poder evocativo y simbólico, el que permita hacer rimar el principio con el fin, dando verdadero sentido al poema «East Coker», de Eliot, en *Cuatro cuartetos*: «Allí donde está mi principio, allí está mi fin; allí donde está mi fin, allí está mi principio»<sup>29</sup>. De ahí el poder evocativo de la obra maestra del cine por excelencia: *Ciudadano Kane*. El hombre moribundo, con un pie en el estribo de la muerte, evoca su vida (sus amores de juventud, los extravíos de la madurez, el ansia de poder y dinero, la lucha por conquistar la cima, el abandono y la soledad, la vejez y sus tremendas verdades) y aquella voz enigmática de la infancia, ‘Rosebud’, grabada en el trineo, que se refleja en la imagen invertida de una bola de navidad, donde se consume la inmensa pira funeraria de todos los recuerdos de la infancia y de la mansión familiar de aquel que fuera en vida, ciudadano Kane (DC, pp. 159 y ss). La circularidad perfecta de esta película que encierra en sí la épica de una vida desde el momento de la muerte hasta la evocación de la infancia, con sus aventuras y extravíos, es el último testimonio, la última palabra de Eugenio Trías, y su filosofía del límite sobre la muerte. La muerte acompañó a esta filosofía desde su inicio (ya el divino Platón sostuvo con acierto que la filosofía era tan sólo una meditación sobre la muerte) pero, de un modo trágico y terrible, acompañó a su autor en el decurso de los últimos veinte años (1994-2013), en una lucha denodada con el cáncer que, al final, le ganó la batalla pero no el alma. En aquellos años, Trías, que tuvo la fortuna de meditar larga y profundamente sobre la muerte, evocaba como un mantra, paladeándola, la parábola de aquel enigmático Jesús de Nazaret sobre las vírgenes prudentes y las necias, haciendo suyo el axioma: ¡Velad, estad alertas, porque no sabéis ni el día ni la hora! (Mt 25, 13). Trías fue un centinela que vivió en el límite, en la frontera, siempre ojo avizor y atento,—como el enigmático teniente Giovanni Drogo de la novela *El desierto de los tártaros* de Buzzati— al cerco hermético, descifrando sus enigmáticos mensajes y auscultando siempre los pasos de esa sombra velada y silenciosa que rodea toda vida humana, como mensajera imprevisible de lo ignoto: la *Muerte*.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Trías, E.: *Filosofía y su sombra*, Barcelona: Seix Barral, 1983.

<sup>29</sup> Eliot, T. S., *Cuatro cuartetos*, Barcelona: Lumen, 2016, pp. 92 y ss.

- Trías, E.: *Filosofía y Carnaval*, Barcelona: Anagrama, 1993.
- Trías, E.: *El artista y la ciudad*, Madrid: Anagrama, 1983.
- Trías, E.: *Meditación sobre el poder*, Barcelona: Anagrama, 1979.
- Trías, E.: *Tratado de la pasión*, Madrid: Taurus, 1997.
- Trías, E.: *Los límites del mundo*, Barcelona: Ariel, 1985.
- Trías, E.: *Lógica del límite*, Barcelona: Destino, 1991.
- Trías, E.: *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Barcelona: Destino, 2001.
- Trías, E.: *La edad del espíritu*, Barcelona: Destino, 1994.
- Trías, E.: *Vértigo y pasión. Un ensayo sobre la película Vértigo de Alfred Hitchcock*, Madrid: Taurus, 1998.
- Trías, E.: *La razón fronteriza*, Barcelona: Destino, 1999.
- Trías, E.: *Pensar la religión*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015.
- Trías, E.: *La edad del espíritu*, Barcelona: Destino, 1994.
- Trías, E.: *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2007.
- Trías, E.: *La imaginación sonora. Argumentos musicales*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2010.
- Trías, E.: *De cine. Aventuras y extravíos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2013.
- Sartre, J.-P.: *El ser y la nada*, Madrid: Losada, 2016.
- Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2016.
- Nietzsche, F.: *En torno a la voluntad de poder*, Barcelona: Ediciones 62, 1973.
- Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 2015.
- Nietzsche, F.: *La Gaya Ciencia*, Alianza Editorial.
- Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Ortega y Gasset, J.: «Estudios sobre el Amor», en *Obras completas V*, Madrid: Taurus, 2006.
- Rougemont, D. de: *El amor en Occidente*, Barcelona: Kairós, 1996.
- D'Ors, E.: *Introducción a la vida angélica*, Madrid: Tecnos, 1986.
- Hegel, G. W. F.: *La ciencia de la lógica*, tomo I, Buenos Aires: Ediciones Solar, 2009.
- Freud, S.: *Obras Completas*, vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Husserl, E.: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del*

tiempo, Madrid: Trotta, 2013.

Eliot, T. S.: Cuatro cuartetos, Barcelona: Lumen, 2016.

FERNANDO PÉREZ-BORBUJO es profesor titular de filosofía en la facultad de humanidades de la Universidad Pompeu Fabra. Amplió sus estudios en Tubinga, Múnich y Berlín.

*Líneas de investigación:*

Filosofía alemana y española de los siglos XIX y XX, relaciones entre ética, política y religión en el pensamiento contemporáneo.

*Publicaciones recientes:*

- «El enigma del Quijote en la filosofía española del XX?», *Ferrol Análisis. Revista de Pensamiento y cultura*, 31, 2019.

- «Introducción. Alma y bien en Platón», *Platón. Diálogos. Fedón, Fedro, Banquete*, Penguin Clásicos, 2019, pp. 9-58.

Dirección electrónica: fernando.perez@upf.edu

