

Urdimbre y estructura: implicación y límite

1. LA ESTRUCTURA Y SU LIMITE

En su reciente obra *Lógica del límite*, Eugenio Trías explicita, verifica y proyecta su gran obra anterior, cuyo punto «crucial» lo constituye *La aventura filosófica*: si esta obra nos «cogió» y ganó, la presente nos desentumece de nuestra «fijación», al explicársenos ahora la clave de la filosofía del autor en un intertexto sumamente hermenéutico. Esa clave o llave de la filosofía limitrofista de nuestro filósofo es el límite como gozne y frontera, como mediación y diferencia que articula (*une-y-escinde*) lo uno y lo otro, lo visible y lo invisible, lo fenoménico y lo nouménico, mundo y trasmundo. Trías denomina a lo mundano «cerco del aparecer», y a lo trasmundano «cerco hermético». Ambos cercos quedan *a-cercados* por la «mediación» que el límite impone como ámbito intermedio del logos. Pero lo propio de Trías es definir esta zona del límite como el ámbito del *ser*: el ser *es* límite (*ser-en-límite* o *ser-en-falta*), y el límite *es* (hace ser, posibilita como poder-pujanza). De este modo, el ser —el límite— limita con el cerco hermético (la cosa en sí) y el cerco del aparecer (lo fenomenológico). Ello quiere decir que el ser es *límitrofe*, y sólo puede decirse en el símbolo y como símbolo (*simbólicamente*).

Una vez presentado el sistema de la filosofía límitrofe —el límite como horizonte simbólico (*Horos-Horus*)—, el autor explicita los cercos que lo cercan: primero, el aparecer y, posteriormente, lo hermético. El primer cerco —el del aparecer y la apariencia— está especialmente señalizado por las artes, que son modos *estéticos* (sensibles) de expresar la impresión de lo real vivido. Trías comienza con las artes fronterizas —la arquitectura y la música—, que son «artes ambientales» por cuanto proceden y recrean protolingüísticamente el *medio*

ambiente corporal y preconsciente (*Umwelt*). Mientras que la *arquitectura* confiere techo técnico (*tectum*) a ese ambiente primigenio, reconvirtiéndolo en atmósfera habitable, la *música* confiere tiempo (*tempo*, diríamos) a ese espacio arquitectónico, añadiendo *fluidez* cuasi acuática a su reposo terráqueo. Con ello Trías ha comenzado su singladura hermenéutica partiendo no del *signo lingüístico* (que es ya una «circuncisión» posterior) sino de la vivencia prístina y su configuración inmanente, una configuración *numérica* o *numeral*, puesto que se trata de una primaria «conmodulación» de lo vivenciado *sub limine*. A partir de esta experiencia fronteriza de ambiente (*Umwelt*) ambientado, es posible dar el salto al *Welt* o mundo mundano: las «artes mundanales» —la pintura representativa, el cine removedor y la literatura narrativa— clarifican y abren, *apofánticamente*, la realidad re-velada arquitectónica y musicalmente. Entre las artes ambientales y las artes mundanales se situarían las «artes mediales»: la escultura, que proyecta lo arquitectónico hacia la pintura, y la danza, que lleva la música hacia lo sígnico-literario; el cine, por su parte, podría considerarse como una síntesis de todas las artes en su artilugio omnímodo.

Con ello se cierra la primera parte *fenomenológica*, accediendo a la segunda parte *noumenológica*, por cuanto dedicada al cerco hermético. El cerco hermético es el ámbito del silencio y de los muertos, de lo religioso y lo demoníaco: acceso al Monte del olvido y del dolor, pero también del éxtasis y lo extático (*aion*). Aquí se pierde el rastro hermenéutico hasta dar con lo hermético o cerrado en sí, replegado y oscuro, región del *Abgrund* y la desfiguración, infierno o Hades catactónico. Trías ha dejado para ocasión próxima una tematización de este huidizo territorio finalinicial trasmundano, en el que anida la experiencia religiosa. Pero el contacto-límite con este lugar delicuescente le lleva, en la recta final de su estudio, a replantear metodológicamente la cuestión misma del límite: este queda reafirmado como *protodivisión* de los dos cercos, cuya «sutura» es imposible, pero también como mediación de los dos cercos, cuyo *a-cercado* es posible (pasible) en la figura misma del *fronterizo* (el *Hombre* entre el Mundo y Dios). Pero el *límite* conserva hasta el final su carácter *absoluto*, pues que define al *ser*, imposibilitando toda sutura o cierre, el cual significaría recaer en la «dominación» por sobre el ser, en lugar de experimentar el «poder» escindido del propio ser-límite: «Algo le falta al fronterizo porque algo falta al propio *limes*, de lo contrario no sería límite» (p. 350). Ahora bien, si el límite es así de *ceñudo*, así debe ser

también su *símbolo*, el cual celebra el encuentro imposible, la radical disimetría entre significante y significado, un lado y otro. Pues si el ser-límite es gozne erótico, se trata de una «cópula (trágicamente) atascada», en la que no cabe la *penetración* de lo masculino por lo femenino, ni viceversa.

Lo que acabamos de reseñar da discreta cuenta de la riqueza del texto de Trías, auténtica *Summa hermenéutica* de nuestra cultura. Ello hace del autor nuestro mejor filósofo, incluso *casi* nuestro filósofo *ut sic*, en el sentido clásico de aquel que trata de articular el universo del discurso humano —a lo Platón, Kant o Hegel—, mientras que los demás se dispersan en fragmentos del mundo de la vida. La filosofía de Trías es, en efecto, una filosofía primera de corte neoclásico, en la que el límite «equilibra» los contrarios, abriéndose a sus experiencias diferenciales e imposibilitando toda absolutización de lo relativo, parcial o cercado. Nuestro filósofo se coloca en la intermediación de los contrarios, en un medio que se quiere mediación, en un centro que está descentrado, en una conjunción disyuntiva: ello confiere importancia medial y dialógica a su proyecto, al tratar de dar cuenta-y-razón de todo lo humano, divino y demoníaco, realizando una auténtica *fenomenología del alma* que va de lo sensual o sensible a lo numinoso y santo.

Situado narrativamente en el límite del mundo, el sujeto del método es la frontera que remedia manía con razón, y viceversa, cosa y concepto, mediando *mythos* y *logos*, culpa y gracia. Entre sus grandes méritos está la mediación que preconiza y realiza entre todos los opuestos: así entre religión e ilustración, o entre nacionalismo y estatalismo, o entre romanticismo subjetivo y clasicismo objetivo. Al inscribir la pasión (*pathos*) en los *bajos fondos* o *trasfondo* del *logos*, puede acceder a esa insólida (insólita) sabiduría del que sabe *que todo es simbólico en el límite*. Frente a la metafísica que se separa o *abstrae* de nuestro mundo, saliéndose literalmente fuera (exteriorismo), la metafísica de Trías celebra un diálogo neoclásico posgriego, simbolizable en la *escultura* (filosófica) que erige entre la simbólica arquitectura oriental y la pictórica representación occidental de corte romántico-cristiano y de signo subjetivo. Pero, en realidad y profundidad, todo el texto de Trías es esencialmente *musical*, si bien de una música cantada (recitativo), situada entre la música prelógica y la literatura literal: una música ciertamente filosófica o conceptual, pero de concep-

tos extáticos o simbólicos, los cuales abocan lo fenoménico a su *noumenología* o *numerología*.

2. LA URDIMBRE Y SU IMPLICACION

Con ello damos cuenta de la positividad de una filosofía del límite como la de Trías, pero también de su límite o negatividad (asumida y por asumir). La gran positividad de esta filosofía limítrofe es concebir el límite no ya como negatividad, en la tradición de Kant o Wittgenstein, sino como positividad; en este sentido, el autor ha realizado un excelente esfuerzo de transducción del estructuralismo a la hermenéutica. Y, sin embargo, subsiste un prófondo estructuralista de tipo formalista, que en ocasiones parece ofrecer un *matiz* del límite más como medio que como mediación auténtica, más como lenguaje abstracto o separado(r) que como junción, más como explicación gnoseológica que como implicación religante. Ello se muestra en la intrigante visión del límite como *símbolo*, el cual celebra su radical disimetría en medio de un relatiocinio formal. Trías afirma, y tiene razón, que sin *convención* (código, ordo) no hay espacio de simbolización; pero parece olvidar el sentido contrario: ya que sin simbolización arquetípica el espacio de la convención resulta vacío (*asimbolia*). Cierto, la simbolización no puede entenderse, tal y como dicen que la entendió Jung, como algo *dado* de antemano, sino como *dación*, así pues como *urdimbre constitutiva* abierta a la estructura y su estructuración, pero no definible ni confinable por ésta.

El simbolismo dice radicalmente urdimbre más que estructura (urdidumbre), relación elemental más que formal, rastro arquetípico más que huella típica, oralidad previa a la escritura, *Prägung* o impresión previa a todo *imprinting* o expresión, implicación (aferencia) anterior a toda explicación (referencia). El *símbolo* adquiere en Trías cierto tinte ontognoseológico u ontoformal, procedente de un límite concebido más metódica que metafísicamente. Por eso obtiene una significación dual (dualismo), en cuanto *barra de separación* más que de *unión* de los contrarios. De esta guisa, parece perderse la *ambigüedad* propia de toda urdimbre y su simbólica, la cual es mixtura más que textura, conceptiva más que conceptual, hilado *ctónico* o material más que arquitectónico y formal, viscosa y patética más que

simpatética. El *límite* de Trías es «simpático» (simpatético), pues tiende a dar *razón* no a todos, pero sí *de* todos, perdiendo entonces la *cuenta* de lo irracional así exorcizado por su arte (técnica estética). Pero la *pasión del incesto* es anterior y fundante (anhipotética) de su hipotética hipoteca: la prohibición cultural; lo mismo que el hilado a mano (tactura) precede a toda tectura y tegumento.

Pero con ello estamos en medio de una amistosa polémica entre el *límite* y la *implicación*, la *estructura* y la *urdimbre*, el *tipos* y el *arquetypos*. La cuestión estriba en que, mientras Trías celebra lo limítrofe como «equilibrio» de contrarios (dualismo) mediados en el límite, en mi hermenéutica o entendimiento el *límite* no puede interponerse como frontera entre lo uno y lo otro, sino que debe pensarse como relación transitiva y medial, implicativa. Pues, si entiendo bien, lo que hace Trías es pensar, por una parte o cerco, lo hermético y, por otra, lo fenoménico; incluso es posible pensar el límite de ambos como intermediados, o bien pensar ambos en el límite. Así el *límite* parece impedir pensar los opuestos como tales, sin subterfugios, o sea, pensar a la vez (*simul*) lo hermético y lo fenoménico, lo religioso y lo secular, Dios y el mundo. Se trataría de pensar la *contradicción* en la que estamos, y en ello estoy con Hegel, aunque no con su solución superadora o racionalizadora (abstracta). Pues de lo que se trata es de aguantar la dualidad como dualidad trágica, sin medios superadores, implicativamente, dualécticamente: confrontar (afrontar) lo hermético o inconsciente y lo hermenéutico o consciente, cuyo límite gnoseológico no puede *absolutizarse* o hacerse entitativo, pues entonces adviene la *censura* freudolacanianiana impositiva. Frente a ello, aquí preconizamos una comunicación ilímite entre los contrarios, así como su recirculación, pasaje y correlatividad (así funciona la *enantiotropía* heraclíteica, reganada por Jung lúcidamente). Si el límite dice relación, la esencia de la relación es la *re-lación*, es decir, la relacionalidad, o sea, la *relatividad*. Absolutizar la relación es un expediente moderno, demasiado moderno, propio de la democracia ilustrada parlamentaria, que erige la mediación —los *mediadores*— como auténtica representación de los contrarios así subsumidos (pero no asumidos). En ese esquema los contrarios se dirimen *por arriba* —jurídica o abstractamente—, y no *por abajo* (coimplicativamente). Por eso puede decir Trías que los muertos ya no hablan sino por nosotros, los que tenemos *logos*; pero entonces se trata de muertos matados o asesinados, es decir, acallados o embalsamados en vida y después. No

es verdad que no hablen los muertos: nos hablan, pero no los escuchamos, pues nos hablan el lenguaje silente de los arquetipos (en esto estoy con Heidegger, cuando dice que el Lenguaje *nos* habla, y nosotros sólo lo respondemos). El silencio de Dios es un cuento de sordos, pero no de mudos, pues que ocupan ese supuesto silencio insolentemente: ese *silencio* es sólo lo *silenciado* por nosotros.

La filosofía ha de pensar lo imposible, o nadie lo pensará. Pensar lo imposible es pensar los contrarios *simul*, sin mediación mediática, dualécticamente, aguantando los opuestos en su *correlatividad*. El propio *limes* o límite romanobizantino, como trae a colación Trías, correfiere simul la franja de tierra del *campesino* que la cultiva, pero defendida por el *soldado* que la cerca. He aquí a Marte y Quirinus, la espada y la reja, frente a frente. El recurso a Júpiter y su ordo jurídico es el recurso indoeuropeo a una *metacultura* que se entiende como tercero interpuesto, en vez de como tercero implicado. Pues, en efecto, no se trata de legitimar el *limes* o franja ocupada desde fuera (metafísicamente), sino de captar la correlatividad inmanente entre *espada* y *reja* como dos módulos que sólo en apariencia están en contradicción, estando en realidad en *con-dicción* o mutualidad trágica: la reja como espada que hiere y fecunda la madre tierra, la espada como reja que hiere y fecunda la madre patria. La contraposición está ya codada, el límite no es exterior sino interior o introyectado (inmanencia), el bien y el mal yacen en coimplicidad, la vida y la muerte en correlatividad, Dios y el diablo en implicación. El ser es, como dice Trías, un ser-con-límite, un ser-en-falta: pero lo que le *falta* es el límite, mas no lo que le *sobra* (cf. el *excedente* marxiano como plusvalía y obturación).

3. APODOSIS LIMINAR

El temor de Trías es que, al querer «suturar» (la escisión) recaigamos en el dominio. De acuerdo, por eso sólo se puede hablar de sutura simbólica o místicamente, lo cual dice antidominio. Pues el peligro contrario estriba en recaer en el poder del límite que nos limita pero que no se limita, que nos escinde pero que no se escinde su escisión (lo que conllevaría caer en un límite estático y no extático). Porque si la locura funde los contrarios, la cordura los separa dema-

siado: E. Trías está excesivamente en favor de la cordura y, si él dijere que yo de la locura, entonces habría que busca la mediación del *cuerdiloco* o *borderline*. Hay que pasar del *limes* al *limen*, del límite a lo liminar, para poder pensar el propio límite liminarmente (y no limitado a su mera función demarcadora). En este sentido, no se trataría de *mitigar* lo religioso y lo ilustrado de acuerdo a un «equilibrio» neoclásico, sino de conducirlos al límite —hasta ese punto de incandescencia donde lo religioso se seculariza y lo secular se religa, sin necesidad de mediaciones jurídicas cual instancias abstractas, externas o trascendentes al *diálogo inmanente* de los contrarios. Mediación sí, pero mediación simbólica: y el *símbolo* no se interpone como el *signo* entre significado y significante, sino que es promiscuo (interpretativo, interpenetrativo). El peligro de la interposición esa en que se llega a definir los términos o cercos como «proyecciones» del límite (*sic* E.T.), con lo cual crece el peligro moderno de definir el ser por su conocimiento y método.

Mientras que el límite está entre-medio de lo nouménico y lo fenoménico, la *implicación* está en el médium de lo nouménico y lo fenoménico. El límite quedaría así desplazado del ámbito gnoseológico al metafísico o liminal: ahora lo nouménico y lo fenoménico quedan implicados en lo *numinal* (el *Numen* como relación de los contrarios, lo divino y lo demoníaco). Lo *numinal* es lo religioso-implicante, el ámbito religante de la trascendencia inmanente, el cercado sagrado de lo *borderline* y de la *catástrofe*, donde quedan mutuamente «abatidos» los contrarios abstractos, así contraídos (contratos). Su órgano no es la sensibilidad propia del fenómeno, ni la razón propia del nómeno, sino la *contuición* arquesimbólica; así pues no la intuición inmediatista sino la *con-tuición* o intuición mediata o mediada *sim-bólicamente*. El simbolismo reaparece entonces como la *dicción* de la *con-dicción*: hermeneusis o conscienciación del inconsciente hermético. Entre ambos cercos sólo se coloca la mediación de *entrambos*.

Entre el Padre (cerco hermético) y el Hijo (cerco apariencial) comparece el Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo no se interpone entre el uno y el otro como *limes* (límite) sino como *limen* (liminar): como la *correlatividad* o mutuo amor del Padre y del Hijo. Hipostasiar esa relación medial sería hacer de lo hipostático o personal (relacional-simbólico) algo absoluto u ontoracional.

Mientras que el monismo oriental parece fundar su metafísica religiosa en la *resta* nirvánica (Uno o Dios-Todo *menos* mundo o cero = 1), la dialéctica clásica asume la realidad como una *suma* antropocéntrica: 1 (Dios) + 2 (Mundo) = 3 (Hombre). Nuestro E. Trías, con excelente criterio, ha querido evitar esta superación hegeliana de Dios por el hombre, partiendo de una dualidad originaria y de su *multiplicación* o plurificación (diferenciación, potenciación). Su fórmula sería: 2 = 1 (cerco hermético) x 2 (cerco fenoménico). Pero, como puede observarse, el *dos* originario está más cerca de *nuestro* cerco que del *otro* cerco (se trataría de un *dos* gnoseológico, metodológico, fenomenológico más que ontológico). Para evitar este desequilibrio moderno, yo propugnaría una *implicación* tanto del ser como del ente en el ámbito arquesimbólico de lo *numinal*: se parte de una *dualidad* originaria pero *dualécticamente* pensada, así pues inmanente, intrínseca e implicada en lo *implicante numinal*. Entonces el *dos* (original) se «dividiría» (originariamente) por 1, compareciendo *unitariamente com-partido*; el resultado de tal realidad dividida es empero el propio 2, ahora inmanente e intrínsecamente mediado, dividido o partido por una unidad escindida. Ahora la escisión y su sutura (simbólica) no se enajenan cuasi exteriormente en un *límite*, sino que es pensada *liminarmente*.

En el ejemplo de la Trinidad como paradigma ontoaxiológico, el Padre (que ama al Hijo) es *dividido intrínsecamente* por su Hijo (que ama al Hombre), el cual proyecta la figura introyectada del Espíritu Santo como *Amor inmanente*, pero condiviso, del Padre y del Hijo y, por tanto, de Dios y del Hombre. O dicho con otro ejemplo clásico, esta vez propio de la filosofía grecolatina: el Bien es difusivo de sí, pero en esa difusión se *condivide* patética y patológicamente (como vieron los gnósticos). No es posible *superar* (*überwinden*) ese *pathos* o herida abierta: pero es posible *supurarlo* (*über-wunden*): religarlo o implicarlo.

Mientras que Hegel supera la contradicción por arriba, E. Trías intenta domarla por el medio. Yo mismo la impicaría desde abajo: catafóricamente. El símbolo no es metafórico sino catafórico. Frente (junto) al *limitrofismo* de Trías, aquí se propugna el *catastrofismo*: hay que pensar la catástrofe, que es pensar el mutuo abatimiento de los contrarios: bien y mal, Dios y el diablo, vida y muerte. ¿Por qué? Porque sólo en la *simultaneidad* se da el sentido-de-relación o, si se prefiere, porque estamos metidos en un tinglado común. Y también

porque se dan *simul*: he aquí que el *bien* en su límite (liminar o enantiodrómico) refluye en negatividad (fisión, desentumecimiento, dilución), y que el *mal* en su liminaridad confluye en su fusión (muerte como *requies*, éxtasis, *aion*, crucifixión transfigurada). Mientras que la implicación del mal por el bien *media* a éste, la implicación del bien por el mal lo remedia (pero no cabría hablar de *limitar* el bien por el mal, ni aún viceversa).

Todo lo aquí dicho procede de una lectura simpatética del importante libro de nuestro filósofo más completo, abierto y cabal, y creo que encuentra en ese mismo texto la contextura suficiente para su resolución. Pero hay un *matiz* diferencial entre nosotros, representable por la urdimbre y la estructura, la implicación y el límite. La oposición existe, pero es amistosa: pues, como quiere W. Blake, «la oposición es verdadera amistad».

CONCLUSIONES

- 1) El *logos* del límite es el símbolo (E. Trías). Y el *mythos* del límite es la implicación. De donde se deduciría que el *logos* del símbolo es el límite implicativo o implicacional.
- 2) El límite es el *lugar* donde se articula el sentido (E. Trías). Y la implicación es el *lagar* (tiempo) del sentido.
- 3) El *límite* de Trías compararía, en el lenguaje de W. Blake, como lo racional (el *bien*). Entonces el *mal* es la energética vital a *implicar*.
- 4) El *límite* sería, en terminología zubiriana, la *religación* que fundamenta a lo sagrado. Pero lo *sagrado* es lo implicante y, por tanto, la fundación de toda religión y religación.
- 5) La lógica del límite *implica* el límite de la lógica.
- 6) El *límite* limita con lo *liminar*: todo límite es liminarmente *iniciático* y, así, sagrado (santo y terrible).
- 7) El *símbolo* que dice liminarmente al límite es *afónico* (F. Creuzer): logos mítico, explicación implicativa, metáfora catafórica.

- 8) Podría circunscribirse la posición de Trías como una filosofía de la dualidad, atravesada por un límite *aéreo* o hermenéutico, diferenciándose así de una *dualéctica* de la implicación de tipo recursivo, simbolizable por las *aguas inferiores* (herméticas). Frente al *dualismo-límite* y a la *dualéctica* implicacional, el psicoanalista Jesús Bernal propugnaría la *dialéctica* de lo uno y lo otro, de cuyo entramado se destacaría un tercer miembro autónomo, *ígneo* y proyectivo (el *hijo*, la *filiación*).
- 9) Un intérprete se ha apresurado a ver en los dos modelos de la estructura (y su límite) y de la urdimbre (y su implicación) la diferencia entre el *seny* (sentido común eurocatalán) y la *adur* (magia preindoeuropea vasca), pero la cuestión desborda estos parámetros. Quizás se trate, finalmente, de una *diferencia implicacional*.
- 10) Podríamos reconectar la posición de Trías con la de James Hillman, último vástago del Círculo Eranos, quien escribe: «El *confín* (o límite) diferencia las regiones del ser, consintiendo las distinciones ontológicas y la posibilidad de los símbolos» (*Trame perdue*). Ahora bien, en esta posición (estructural) se olvida que el propio *confín* o límite es también un símbolo: un símbolo ontológico, arquetípico o radical de nuestra implicación.

ANDRES ORTIZ-OSES
Facultad de Filosofía y Ciencias
de la Educación
Universidad de Deusto