

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



“LA MUERTE EN EUGENIO TRÍAS”

TESIS

Que para obtener el grado de
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

MARÍA ENRIQUETA FIERRO GARZA

Director: Dr. Luis Guerrero
Lectores: Dra. Estela Sodi
Dr. René Ceceña

México, D.F.

2008

TESIS: LA MUERTE EN EUGENIO TRÍAS

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	p.3
CAPITULO I. LA MUERTE Y LA CONDICIÓN HUMANA	p.8
1.1 La condición humana	p.8
1.2 La filosofía del límite que se desprende de nuestra condición humana	p.15
1.3 La libertadada como consecuencia de nuestra condición humana	p.28
CAPITULO II. LA MUERTE COMO EL MÁXIMO PODER	p.36
2.1 La muerte como paradigma de todo límite	p.36
2.2 El poder de la muerte y sus implicaciones	p.43
2.3 La muerte y la conciencia de la misma es lo que nos determina como seres humanos	p.48
CAPITULO III. EL SÍMBOLO Y SU RELACIÓN CON LA MUERTE	p.54
3.1 Respuesta simbólica del hombre ante la muerte	p.54
3.2 Relación de lo sagrado con lo simbólico	p.62
3.3 El papel de la religión como respuesta a nuestra condición mortal	p.69
CAPITULO IV. LA VIDA EN FUNCIÓN DE LA MUERTE	p.80
4.1 Tiempo. Período ubicado entre nuestro nacimiento y muerte	p.80
4.2 La muerte como nuestro único futuro	p.91
4.3 La muerte como provocación para la vida. Ser-para-la-vida	p.100
CONCLUSIÓN	p. 110
BIBLIOGRAFÍA	p. 113

INTRODUCCIÓN

La presente tesis tiene por objeto reflexionar sobre el tema de la muerte en Eugenio Trías. Como situación límite de todo ser humano, la muerte ha sido parte de la reflexión filosófica de todos los tiempos. Más aún, de acuerdo con Trías, sería precisamente la idea de la muerte y la conciencia de ella lo que hizo al hombre despertar a la reflexión filosófica. La filosofía inicia a partir de las discusiones que filósofos como Heráclito y Parménides, Aristóteles y Platón, Kant y Hegel, sostuvieron acerca de la contingencia de la vida humana.

El tema de la muerte ha interesado al ser humano, debido a que es su destino inequívoco. Ello despierta inquietudes, angustias y cuestionamientos ya que nada sabemos sobre la muerte y muy poco podemos decir al respecto. Todo ser humano se ha preguntado acerca de su condición mortal y todo ser humano ha sido provocado a la reflexión a partir de su ser contingente, aunque ciertamente en grados y niveles muy distintos.

Eugenio Trías, es un filósofo español que nació en Barcelona, en 1942, cursó estudios de filosofía en España y Alemania, y actualmente es catedrático en la Universidad de Pompeu Fabra. Reconoce a Leonardo Polo como su maestro iniciador en el campo de la filosofía, aún cuando dicho filósofo, también español, es muy poco conocido.

Trías ha publicado un gran número de obras y tiene mucha presencia en el pensamiento español. Ha trabajado sobre antropología, cultura, ética, religión, filosofía política. Su aportación más original y novedosa es la de la filosofía del límite, que es una temática que expone y va desarrollando a lo largo de toda su obra. Dicha temática está íntimamente relacionada con el tema de la muerte, y por ello, la muerte, la conciencia que el ser humano tiene de ella y sus implicaciones, aparecen también a lo largo de todo su obra.

Trías es influenciado por muchos de los grandes filósofos, empezando por Aristóteles, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger. Confiesa una especial admiración por Nietzsche y por Heidegger, así como por Gadamer y su hermenéutica y afirma que el conocimiento de Hölderlin fue muy importante para él.

Todos los filósofos tocan de alguna manera el tema de la muerte, ya que ella compete a todo ser humano, lo involucra, lo implica, y lo obliga a una profunda reflexión. Pero según Trías, es Heidegger, en *Ser y tiempo*, quien la aborda de la mejor y más atinada manera.

El objetivo del presente trabajo es el de hacer una reflexión sobre la contingencia de la realidad, a partir de un filósofo contemporáneo, para intentar agregar un pequeño fragmento al diálogo sobre la muerte, a la búsqueda de la respuesta a la pregunta acerca de nuestra propia condición ¿Qué es el hombre?, y a indagar sobre si se puede o no encontrar sentido a la existencia humana en un mundo desacralizado en el que Dios ha perdido su papel protagónico.

La muerte está integrada a la existencia humana, ya que no puede haber existencia sin muerte y ello la hace un fenómeno prioritario y sumamente interesante en la vida del ser humano. Hablar de ella, descubrir las implicaciones que tiene como tal y las que se derivan del hecho de sabernos mortales, son el objetivo del presente trabajo, ya que al mantener este diálogo con Trías, cuya reflexión sobre el tema se acerca mucho a mi idea y concepto de muerte, son un pequeñísimo paso, pero paso al fin, para acercarnos un poco al descubrimiento de eso que somos como seres humanos conscientes de nuestra finitud y muerte. Sólo podemos saber qué es ser humano si logramos saber qué es ser mortales. Los seres humanos somos mortales. Dialogar sobre eso que somos, sobre eso que nos define y determina es la intención de este trabajo. Hacerlo de la mano de Trías es una apuesta a que ello nos dará luz y claridad para avanzar en el camino hacia la respuesta sobre nuestra condición humana.

La estructura del presente trabajo responde al deseo de lograr una investigación clara y puntual sobre la muerte en Eugenio Trías. Para ello es importante aclarar el concepto de ser humano y la filosofía del límite que defiende el autor, así como el concepto de símbolo y las implicaciones de la religión en la vida de los hombres. Para lograr un orden adecuado he dividido mi trabajo en cuatro capítulos que a su vez están compuestos por tres incisos cada uno.

El capítulo primero inicia con la pregunta kantiana ¿Qué es el hombre? En torno a esta pregunta gira y ha girado mucha de la reflexión filosófica. Sabemos que somos finitos y que ese límite nos define y nos determina.

Somos, según Trías, seres del límite ubicados en una franja entre el nacimiento y la muerte, entre lo animal y lo divino. Somos habitantes del límite y

de la frontera. Somos límite y confín. Tratar de sobrepasar ese límite, tanto por defecto como por exceso, contraviene nuestra propia condición y nos hace caer en conductas inhumanas. Tenemos que llegar a ser eso que potencialmente ya somos: habitantes de la frontera. Para poder ajustarnos a nuestra condición debemos tener conciencia de dicha condición y debemos conocernos a nosotros mismos (aforismo délfico).

Somos límite y frontera, con inteligencia reflexiva y con la libertad como el rasgo de mayor dignidad del ser humano. El fronterizo es un fin en sí mismo y es deseo, trabajo y lenguaje.

Dentro de este capítulo se explica la filosofía del límite de Trías y se habla de la libertad como don del fronterizo sin la que no se puede dar la condición fronteriza, por ser la que define dicha condición.

En el segundo capítulo se dice que la muerte es el paradigma de todo límite, y por ello se habla del límite infranqueable que la muerte representa para todo ser humano. La muerte es el límite que el ser humano ha sido incapaz de vencer, es el límite de todas nuestras posibilidades y poderes. Y es, además, omnipresente, ya que está en todo lo que está vivo, en cada uno de nosotros, siendo una presencia constante que aparece inesperadamente sin aviso ni posible prevención. La muerte es también patrón de toda certeza y exactitud, y es aquello que nos iguala a todos en tanto que mortales.

Hay muchas distintas maneras de vivir la muerte y de plantarse ante ella. Y hay, también, muchos distintos niveles de profundización al respecto.

El poder de la muerte nos oprime, pero dicha presión no necesariamente es negativa, ya que puede actuar como acicate y motor para nuestra vida, puede impulsarnos a vivir, a crear, a decir. Es el acicate que provoca nuestra capacidad de comprender y conocer. La muerte nos lleva a la reflexión.

En la última parte de este capítulo se habla de que la muerte y la conciencia de la misma, así como el hecho de sabernos referidos tanto a un principio como a un fin, es lo que nos determina como seres humanos, según Trías.

El capítulo tercero trata sobre la respuesta simbólica del hombre ante la muerte. Sobre la relación de lo sagrado y lo simbólico, y sobre el papel de la religión como respuesta a nuestra condición mortal.

Los seres humanos nos relacionamos con el entorno por medio de relaciones simbólicas con las que manifestamos nuestras dudas, temores y emociones, y con las que manifestamos nuestros miedos cuando algo nos rebasa y oprime como la muerte. El símbolo nos permite decir "algo", en el caso de la muerte, de lo que de otra manera no podríamos decir nada. Nos ayuda en nuestro proceso de comprensión relativo a la pregunta sobre nuestra condición. Y nos da un conocimiento iniciático sobre la vida y la muerte.

Se explica lo que fue el símbolo en sus orígenes: una contraseña, una moneda o medalla partida que se entregaba como prenda de amistad o alianza. Era una conjunción entre dos fragmentos.

El símbolo está relacionado con lo sagrado en tanto que es la manera en que el ser humano ha encontrado para expresarse y manifestarse con respecto a ello. Es la manifestación sensible y material de lo sagrado, por lo que todas las religiones han buscado respuestas simbólicas para enfrentar los misterios de la vida y de la muerte, dado que el símbolo responde de manera indirecta y analógica. Sin las formas simbólicas, lo sagrado no podría encontrar formas de manifestarse.

Finalmente se dice que las religiones buscan dar una promesa de vida y de salud que contrarreste el sentimiento de opresión que causa la muerte. Las religiones nos dan consuelo y cobijo. Son una búsqueda del ser humano, mediante expresiones simbólicas, para doblegar el dolor y la muerte.

En el cuarto y último capítulo se habla del tiempo, del pasado, presente, futuro, y del instante. Se explica que Trías maneja dos planos de la temporalidad. Uno es un plano ordinario, es el tiempo como lo entendemos comúnmente. En este plano todos los tiempos aparecen. El pasado fue, el presente es, y el futuro será algún día. Todos son presente o presencia en algún momento. El segundo plano de la temporalidad en Trías es mucho más complicado, ya que escapa a nuestra propia conciencia de temporalidad. El pasado es inmemorial, por lo que nunca fue presente, y el futuro es inalcanzable para nuestra experiencia humana, nunca será presente.

Para Trías el ser es ser-tiempo en finitud, y dicha finitud está relacionada con la muerte que es lo que a todos nos espera, sin distinción de razas, clases sociales, situación económica, etc.

Se menciona, muy brevemente a algunos filósofos que han tratado el tema de la muerte: Aristóteles, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, y se habla del doble límite de la existencia humana, que implica el tiempo a partir del cual nacemos y el tiempo último que está constituido por nuestra muerte. Toda vida se cumple cuando alcanza su destino final que siempre es la muerte.

Nada sabemos y nada podemos decir sobre el mundo de las sombras y por lo tanto no podemos inferir la existencia de un Dios a partir de nuestra experiencia de vida.

En la parte final se tocará el tema de que la muerte provoca reacciones muy diversas y hasta opuestas en los seres humanos. Para muchos la muerte y la conciencia de la misma es un acicate o un motor para la vida, mientras que para otros es el sin sentido absoluto. Los seres humanos estamos siempre en busca de sentido, y la proximidad de la muerte nos impulsa a encontrar dicho sentido.

El ser humano es un ser para la recreación y la transformación, y es en la vida en donde nos creamos y recreamos, de aquí que más que seres-para-la-muerte, como lo plantea Heidegger, seamos seres-para-la-vida, en la medida en que si bien es cierto que vamos a morir, también lo es el hecho de que la vida y el aquí y el ahora es lo único con lo que contamos para hacer, decir o crear.

Finalmente quiero decir que la intención de trabajar con un solo filósofo, fue, siguiendo el consejo de varios maestros, la de hacer un trabajo bien acotado y claro, en este nivel de mis estudios filosóficos. Ciertamente que ello deja vacíos y el interés de una posterior investigación; por ejemplo, poner a dialogar a Trías con Heidegger, de quien quiero saber mucho más. Dicho diálogo implica una profundización en la filosofía de Heidegger, en su "ser-para-la-muerte", y en todos los fundamentos de su filosofía, así como un mayor conocimiento de los fundamentos nietzscheanos y de otros filósofos contemporáneos que abordan el tema de la muerte.

CAPÍTULO I. LA MUERTE Y LA CONDICIÓN HUMANA

1.1 La condición humana.

¿Qué es el hombre? Según Eugenio Trías ésta es una pregunta crucial, y sumamente complicada. De ella se derivan muchas otras, ya que resume todas las interrogantes que nos podemos hacer con respecto a *lo que somos*. Dicha pregunta ha sido planteada una y otra vez, de distintas maneras, pero es Kant quien la hace con toda claridad después de una serie de preguntas sobre lo que podemos conocer y debemos hacer. Mucho del pensamiento de la humanidad, así como parte de la discusión filosófica giran en torno a la misma, debido a que nada ni nadie la puede agotar: “¿Qué es el hombre? Esta pregunta constituye la más enigmática y difícil de todas (...) es la que asegura la vigencia de la filosofía en nuestro presente, y la que puede garantizar su vitalidad también en el próximo futuro.”¹ Esto, debido a que la filosofía no puede renunciar a las cuestiones relativas a nuestra condición humana y a todo lo que de ella se desprende, ya sea la inteligencia pasional, o las formas de expresión artísticas, símbolos religiosos, o las mismas ideas filosóficas. “Estoy cada vez más convencido de que la filosofía, y todo lo que tiene que ver con ella (el mundo del pensamiento y de las ideas) versa ante y sobre todo acerca de nuestra *humana conditio*”². Por ello, la pregunta central que se hace Trías, y que está planteada de forma implícita o explícita en todas las propuestas filosóficas es ¿Qué es el hombre? Intentar responderla es una apuesta a buscar esclarecer eso que somos, es intentar dar un paso hacia el entendimiento sobre nuestra propia condición humana.

Según Trías todo hombre es, de alguna manera, filósofo. Todo ser humano a lo largo de su vida se ha preguntado acerca de su condición, de su estar en el mundo, de si existe o no algo después de la muerte, del origen del mundo, del concepto de infinito, de la posibilidad de que haya o no vida en otros planetas o galaxias, de la justicia, de la libertad, de nuestra relación con el mundo, del respeto a la naturaleza y a los demás seres vivos, del lugar en donde estábamos,

¹ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª. edición, 2000, p. 34

² Eugenio Trías, *Pensar en público*, Barcelona, Destino, 2001, p 323

si es que estábamos, antes de nacer y del destino que nos espera después de nuestra muerte.

...el hombre es una interrogación hecha carne y sangre, una interrogación visible en la trama de sueños y pesadillas que constituye su corporeidad, el alma misma de su ser corporal. Y que, precisamente por ser interrogación, el hombre es, como disposición, como posibilidad, filósofo, realice o no, desarrolle o no desarrolle esa aptitud.³

Así pues, los grandes temas de la filosofía, acaban por confundirse con las grandes cuestiones metafísicas, situándonos ante las mismas preguntas que se ha venido planteando el hombre, desde que es hombre; en todos los tiempos, en todas las culturas, en todos los niveles sociales y económicos, el ser humano se ha preguntado sobre su condición, sobre lo que es, sobre lo que lo define como persona, sobre el sentido y el sinsentido de la vida. Esto se afirma de manera universal no porque se pueda hacer demostrándolo estadísticamente, pero sí a partir del hecho que los seres humanos poseen una inteligencia crítica que los lleva a cuestionarse sobre eso que son y sobre su entorno, independientemente de la circunstancia en la que viven y se desarrollan. Y es el filósofo, por su propia vocación, el encargado de profundizar en dichas cuestiones de manera cuidadosa y prudente.

Ni demasiado prudentes ni excesivamente audaces, los argonautas del conocimiento, hoy como ayer, deben orientarse e imantarse hacia esas grandes cuestiones, las cuestiones metafísicas, que son siempre aquellas que nos azuzan y espolean, relativas a lo más problemático de nuestra condición del *ethos* que puede orientarla, o en el cual puede acomodar esa condición que *somos* su *habitat* y territorio; o bien, las cuestiones referentes al enigma de la naturaleza y del mundo en que, de forma asombrosa y asombrada, nos encontramos existiendo; o bien todo lo relativo al mayor de los enigmas: el que nuestra propia condición suscita, con su carácter limitado, finito, contingente.⁴

Una de las cuestiones que intrigan e inquietan al ser humano por todas las interrogantes que nos plantea, una de las que nos resulta más enigmática y misteriosa, es la de nuestra finitud. Es el hecho de sabernos limitados por un

³ Eugenio Trías, *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Destino, 3ª. edición, 1995, p. 18

⁴ Eugenio Trías, "Introducción: estado de la cuestión", en *Cuestiones metafísicas*, Juliana González y Eugenio Trías, eds., Madrid, Trotta, 2003, p.15

tiempo determinado algo que nos problematiza de manera particular. Sabemos que tenemos un límite y que ese límite nos define. “Y así se emboza el carácter de posibilidad más peculiar que tiene la muerte: ser cierta y al par indeterminada, es decir, posible a cada instante”⁵. Es infranqueable. Una vez llegado el límite de nuestra vida aquí en la tierra no podremos ni actuar, ni pensar, ni construir, ni crear, ni sentir, ni nada, de la manera en la que lo veníamos haciendo mientras contábamos con la vida. Y sabemos que nuestra vida terminará inevitablemente. Sabemos que estamos limitados por un tiempo determinado. Pero más allá de dicho tiempo, es muy poco lo que podemos decir, si es que podemos. No sabemos siquiera si hay algo después ¿Cómo hablar de lo absolutamente desconocido? Nos sabemos mortales y ello nos determina. Determina nuestra naturaleza y nuestro hacer en vida. Sabemos que tenemos un límite, pero más allá de la vida, no podemos saber. Tan solo podemos, si acaso, suponer.

Puede decirse que la naturaleza proyecta su propio límite y umbral; ese límite de lo físico, que la propia naturaleza (a través de evoluciones y saltos) <propone>, eso es lo somos: en eso residen nuestra condición y nuestro enigma.⁶

Todo ser humano tiene clara conciencia de que su estar en la tierra es limitado y de que más tarde, o más temprano, nos llegará de manera fácil, difícil, trágica, esperada, inesperada, deseada, buscada o simplemente encontrada, la muerte: “...la muerte en cuanto fin del “ser ahí” es la posibilidad más peculiar, irreverente, cierta y en cuanto tal indeterminada, e irrebable, del “ser ahí”. La muerte es en cuanto fin del “ser ahí” en el ser de ese ente *relativamente* a su fin”⁷. Es nuestro destino y de él no podemos escapar. Nuestra condición humana, por definición, es finita, somos mortales y por tanto vamos a morir. Esta misma condición mortal acompaña a todos los demás seres vivos en la tierra, ya sean plantas o animales. Compartimos con ellos la misma condición finita, pero éstos, a diferencia de nosotros, no son conscientes de dicha condición.

⁵ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.282

⁶ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 52

⁷ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.282

Siguiendo a Rilke, Trías dice que los animales “no ven la muerte”, es decir, que no son concientes de ella. No la piensan, no la analizan, no la cuestionan; mientras que nosotros, al verla, estamos dentro del cerco de la reflexión y del logos. De igual manera que con la muerte, los animales, tampoco son concientes del hecho de que han nacido. No hay para ellos historia pasada. Nosotros, en cambio, vivimos en un eterno despedirnos de esa tierra que nos dio el ser, sabiéndonos proyectados hacia un futuro que nos verá morir uniéndonos a nuestros ancestros que nos anteceden en dicha experiencia de nacimiento, vida y muerte. “En tanto animales *en despedida*, somos habitantes de la frontera del sentido: a mitad del camino entre la cuna y la sepultura (...) se evidencia nuestra condición temporal, nativa, finita, mortal, llamada a la extinción”⁸.

Los seres humanos nos sabemos mortales, siendo ésta, una de las grandes diferencias que guardamos con respecto a los animales. La conciencia de nuestra muerte nos eleva a una existencia de Límite (concepto de Trías que será aclarado más adelante) en donde la razón se instituye y construye a través de la expresión lingüística, del lenguaje y de la escritura que nos son propios. Con dichas diferencias con respecto a los animales, el hombre deja de ser un ente puramente físico, o corporeo; ya no es un simple animal; pero tampoco pasa a ser un ente metafísico. El ser humano ya no es un animal, pero tampoco es un Dios. En esto consiste su condición humana, en ubicarse entre ambos. Ni animal, ni Dios.

En virtud del alzado al límite un animal despierta de su letargo natural, o matricial, y accede al régimen de lo humano: a la condición de inteligencia pasional que se expresa a través de usos lingüísticos y de escritura. Y lo que permite ese despertar, y ese mantenimiento insomne en la condición inteligente, es justamente eso que la inteligencia advierte (o intuye e <intelige>): el Límite⁹

Situar al ser humano en éste Límite entre lo animal y lo divino es lo que, según Trías, es un avance real en la posible definición y propuesta en relación a eso que *somos*, a eso que es y que implica nuestra condición, ya que con ello se da sentido y legitimidad al pensar filosófico puesto que todas las cuestiones, dudas e inquietudes que nos azuzan giran alrededor de dicha noción y reflexión: ¿Qué es el hombre? Trías contestaría “...lo que somos (...) habitantes del límite, de la

⁸ Eugenio Trías, *Los límites del mundo* Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 109

⁹ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 107

frontera”¹⁰. “Los límites del mundo somos nosotros, con un pie implantado dentro y otro fuera. *Somos los límites mismos del mundo*”¹¹. De esta manera Trías nos define, define la condición humana como límite y confín. Somos habitantes de la frontera. Una parte de nosotros dentro y la otra adelantada hacia un futuro incierto, que encuentra su certidumbre en el mundo de los muertos que es el lugar al que con toda certeza llegaremos al final del camino que aquí, en vida, hemos de recorrer.

El solipsismo metodológico aquí asumido como fundamento crítico y moderno del método filosófico permite definir *eso que soy (ergo cogito/ego sum)*, como límite y confín: habitante de la frontera, con un pie en el hogar o patria y el otro adelantado hacia lo que me despidе de mí mismo en dirección irrevocable a lo incierto. Eso incierto tiene en el reino de los muertos su lugar certísimo e irrevocable. En un último futuro de mí mismo habitaré también el otro mundo.¹²

Trías ubica al ser humano en una franja, en un espacio, en un lugar muy determinado del que no puede, o no debe salir, ya que tanto por defecto como por exceso, rebasar la frontera nos lleva a contradecir nuestra propia condición.

El ser humano no puede ser entendido como un ser puramente físico ni puramente metafísico. En relación al aspecto físico, el hombre rebasa dicho cerco, lo excede y desborda por medio de su inteligencia y pasión. Y del otro lado, es el hombre el que queda rebasado ante la muerte que lo limita y el arcano misterioso y desconocido. Sólo permaneciendo dentro del límite y frontera que nos caracteriza, el ser humano podrá alcanzar su finalidad o destino, que no es otra cosa que llegar a ser eso que potencialmente ya somos: límite. Somos límite y medida, según Trías, entre la naturaleza y su exceso, entre el sentido y el sinsentido, entre lo animal y lo divino. Y lo que nos corresponde es mantenernos dentro de ese límite, ya que intentar rebasarlo tanto por exceso como por defecto contraviene nuestra propia condición.

De acuerdo con Trías, una de las características que tiene el Límite es que nuestra inteligencia es de tipo reflexivo, y ello determina nuestra condición de seres humanos. Con dicha inteligencia podemos ajustar nuestras elecciones y

¹⁰ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p. 154

¹¹ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 117

¹² Idem. P. 118

acciones para lograr permanecer dentro del Límite, alcanzando a ser eso que potencialmente ya somos.

Es decir que, sin excesos ni defectos, tenemos que llegar a ser eso que virtualmente ya somos: habitantes de la frontera. “La medida humana se reconoce entonces limítrofe entre la condición animal y divina, o entre la inclinación *defectiva* a mantenerse en la matriz física o la inclinación *excesiva* por ocupar el lugar de los dioses”¹³.

Para poder lograr ajustarnos a nuestra condición de seres limítrofes y fronterizos, debemos ante todo ser concientes de dicha condición. Debemos conocernos a nosotros mismos y debemos saber las implicaciones de nuestra condición y del intento de traspasarla.

Desde hace mucho tiempo, venimos oyendo la petición “*Conócete a ti mismo*”. Trías la retoma como una necesidad del fronterizo para llegar a ser lo que es, en pleno uso de su libertad, que forma parte de su destino. “El aforismo délfico daba concreción a esa frase al pedir al fronterizo que se conociera a sí mismo, es decir, su límite, su medida, ese límite y medida que él es como condición de su destino de ser libre”¹⁴. Aquí se agrega otra característica del ser del límite, que es la libertad. Sólo los seres humanos somos libres y ello implica que podemos contradecir nuestra propia condición de una manera que ningún otro ser vivo puede hacerlo. El lobo es lobo y no puede ser otra cosa que un lobo. No puede tener conductas de tiburón, ni de hurón, ni de lagartija. De la misma manera en que una planta no puede tener una conducta de animal. Plantas y animales son lo que son, ni buenos, ni malos, ni justos, ni injustos. Pero el ser humano si puede ir en contra de lo que potencialmente es cuando tiene conductas inhumanas. Por ello no debemos querer ser lo que el límite no es; no debemos desear ni envidiar eso que no somos; ni ángel, ni arcángel, ni planta, ni animal, ni piedra, ni estrella. El ser humano, que es límite, debe separarse de todas aquellas cosas que no es: “Entre la defectividad física y el exceso metafísico, entre la privación natural y la orgía sobrenatural, el hombre constituye siempre el Límite y la Frontera: límite y frontera entre naturaleza y mundo; límite y frontera entre el mundo y el arcano (meta-físico)”¹⁵.

¹³ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 41

¹⁴ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 92

¹⁵ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 46

Dentro de nuestra condición de seres humanos está implícita la libertad. El fronterizo es un ser llamado a la libertad. Todo lo que hacemos implica una decisión que puede siempre ser otra. Trías considera: "...que la libertad es, sin duda, el rasgo de mayor eminencia y dignidad del ser humano"¹⁶.

Hasta aquí, y siempre siguiendo a Trías, podemos resumir la condición humana como límite y frontera, con una inteligencia de tipo reflexiva, y con la libertad como el rasgo de mayor dignidad del ser humano. Pero Trías agrega a nuestra condición el hecho de que el fronterizo es siempre un fin en sí mismo, y es también un ser cuya existencia le es dada sin que nuestro querer, voluntad o elección hayan intervenido en ello. No decidimos existir. La existencia nos fue dada sin más.

Finalmente, para sintetizar nuestra condición humana, hablando del fronterizo, Trías dice:

Éste es síntesis de *Eros*, *Lógos*, *Poíesis*. Está determinado por eso que Hegel llama las <tres potencias del espíritu> (deseo, trabajo, lenguaje). Hay en el fronterizo una doble dimensión (que aparece como orientación e inclinación) de inmanencia y trascendencia. El fronterizo es, en puridad, la juntura y separación de eso que queda dentro (hogar) y de eso que desborda y trasciende (lo extraño, inhóspito, inquietante). El fronterizo es de hecho el *límite mismo* que define y circunscribe los dos mundos¹⁷.

Es en el tiempo, en donde la condición humana encuentra su identidad y su cuota de enigma y aporía. El tiempo de vida, al igual que nuestra existencia, nos es dado y nos es igualmente quitado sin que nuestra voluntad ni nuestro deseo sean tomados en cuenta.

La condición del ser humano es inevitablemente finita y mortal. Somos seres mortales y en ello Trías seguiría a Heidegger coincidiendo en que todo ser humano está listo para morir desde el mismo momento de su nacimiento, porque el ser mortales es lo que nos define.

¹⁶ Idem, p. 133

¹⁷ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 66

1.2 La filosofía del límite que se desprende de nuestra condición humana

La filosofía del límite es la propuesta filosófica que Eugenio Trías viene defendiendo desde hace muchos años. Dicha propuesta está directamente relacionada con nuestra condición humana. Pero antes de profundizar en ella, debemos entender cuál es el concepto de filosofía que tiene Trías. Para él la filosofía es unitaria:

Yo tengo una concepción unitaria de la filosofía. Para mí la filosofía es una general propuesta que afecta todos los dominios (teoría del conocimiento, ética, estética, filosofía de la religión, reflexión sobre la historia, filosofía cívico-política, etc.) En mi caso esa propuesta está cifrada por la ya citada filosofía del límite.¹⁸

Su propuesta del límite nos permite esclarecer eso que somos al reflexionar sobre nuestra propia condición preguntándonos ¿Qué es el hombre? Pregunta que nos venimos haciendo desde hace muchísimo tiempo, y que en opinión de Trías es la gran pregunta filosófica que de alguna manera condensa todas las demás.

Trías piensa que lo propio de la condición humana es que somos límite, que nos encontramos dentro de una franja entre lo animal y lo divino, y que traspasar dicha franja, tanto por defecto como por exceso, nos sitúa fuera del límite y por tanto contraviene nuestra condición humana, que implica ser eso que potencialmente somos. Por ello cree que debemos entender lo que somos a partir de la idea de límite, y de nuestra condición mortal.

Yo propongo desde hace años comprender *eso que somos* a través de la idea de *límite*. *Somos los límites del mundo*. En razón de nuestras emociones, pasiones y usos lingüísticos, dotamos de sentido y significación al mundo de vida en que habitamos. Abandonamos la simple *naturaleza* e ingresamos en el universo de sentido (lo que, técnicamente, podemos llamar *mundo*). Pero a la vez constituimos un *límite* entre ese <mundo de vida> en el que habitamos y su propio *más allá*: el cerco de misterio que nos trasciende y que determina nuestra condición mortal.¹⁹

¹⁸ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 24

¹⁹ Idem, p. 12

Ahora bien, Trías entiende el límite de manera positiva y no como comúnmente se ha venido entendiendo desde la modernidad (es decir, la tradición que comienza con Descartes), de manera negativa, o como algo que no puede ser conocido, o de lo que no puede decirse algo con significación.

Lo que Wittgenstein llama límite del mundo (correspondiente a los límites del lenguaje) es erigido, en mi concepción filosófica, como ser. Lo que desde Parménides y Aristóteles se entiende por tal (el ser en tanto que ser) es, precisamente, ese límite (de lenguaje y mundo) que Wittgenstein descubre en su exploración lógico-lingüística, radicalizando el empeño kantiano por asegurar los límites de lo que puede ser conocido.

Sólo que la modernidad, desde Kant a Wittgenstein, concibe ese límite en términos exclusivamente negativos: como índice de lo que no puede ser conocido, según Kant; o de lo que no puede decirse con significación, según Wittgenstein.²⁰

La diferencia entre el pensamiento de Trías y el de Wittgenstein y Kant, con respecto al límite, es que, si bien Trías también afirma los límites del conocimiento, su filosofía es más positiva que la de los otros dos autores.

Trías, además, le asigna un carácter ontológico al límite, de manera que lo que hemos venido entendiendo por ser, desde los griegos, para Trías, será ese límite. Y he aquí la peculiaridad y la originalidad de la propuesta filosófica de Trías, ya que lo normal es pensar el límite como algo que nos restringe, o algo que puede ser traspasado o transgredido.

Muy distinto es, en cambio, pensar el límite como limes: espacio que puede ser habitado; en el cual puede vivirse y convivirse. Espacio, pues, afirmativo; y sobre todo no es nada habitual dar a esa noción una significación ontológica (y no tan sólo, como Kant, o en Wittgenstein, relativa al <límite> de nuestras posibilidades de conocer o de expresarnos).²¹

Así pues, para Trías, el límite no es algo negativo, ni externo, ni extrínseco, sino que lo encarnamos y habitamos. Somos límite, ya que el límite lo es siempre en términos ontológicos, y se da como experiencia en la propia existencia del ser humano. Vivimos en el límite. Dicho límite afecta al ser y al existir. “Es límite del

²⁰ Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Buenos Aires, Altamira, 2001, p. 16

²¹ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p.155

ser, o que se dice del ser; y es expresivo de un ser que nunca es ser <sin más>, sino rigurosa y estrictamente *ser del límite*²².

Habitamos el límite y solo en él podemos ser eso que somos. Es ahí donde se lleva a cabo nuestra vida y en donde a través de nuestros actos desarrollamos nuestra condición de seres del límite o contravenimos nuestra condición al intentar ser eso que no somos haciendo un uso equivocado de nuestra libertad, que como ya se mencionó, forma parte de nuestro ser del límite.

...desde ese límite o confín, que no es una línea (como pensaba Heidegger) sino una franja habitable, podemos determinar nuestra vida, nuestra acción y nuestra praxis; y en dirección hacia una existencia vital y convivencial que consiste en tomarle la medida al limes; o en la libre y abierta posibilidad de arruinarnos al ser y al sentido por no comprender esa medida limítrofe, o por querer ilusoriamente rebasarla.²³

El límite es siempre doble porque es límite hacia el defecto, que sería lo animal, y es también límite hacia el exceso, es decir, lo divino. Pero al ser una franja habitable, el límite también es doble cuando se entiende como principio y fin, o en relación a un antes y un después.

El límite es siempre un doble límite, según si lo advertimos como prólogo o epílogo; antecedente o consecuente; siempre que lo pensemos de manera temporal, dinámica, urdido en la trama del relato y conversación que *somos*. Es, ante todo, el límite que nos separa de la matriz; y que nos arroja y expulsa a la existencia y al mundo. Y es, también, el límite anticipado de ese último futuro que en la postrera palabra se pronuncia. Un futuro ulterior, anegado en el misterio, en el cual seremos lo que ya fuimos.²⁴

El límite, como lo entiende Trías, es una especie de bisagra que une dos ámbitos distintos, dentro de los cuales se lleva a cabo nuestra existencia. Todo lo que pensamos, decimos o hacemos acontece dentro de este límite, más allá del cual no podemos ni hacer, ni decir, ni pensar. Lo que queda fuera del límite queda también fuera de nuestra realidad, y por lo tanto pasa a formar parte del ámbito de la suposición, el deseo, o la fantasía. No hay algo fuera del límite de lo que podamos estar seguros. No podemos saber sobre aquello que hay, suponiendo

²² Idem, p. 88

²³ Idem, p. 55

²⁴ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p.20

que haya, antes de nuestro nacimiento, y no podemos saber, tampoco, lo que acontecerá, si acaso algo acontecerá, después de nuestra muerte. Solo podemos mantenernos dentro del límite y: “Éste, por definición, constituye un gozne entre dos ámbitos; y es límite tanto en relación al círculo de aconteceres familiares que denominamos mundo como en relación a aquello (=x), que constituye el más allá de sí, o lo que subsiste tras el horizonte que instituye”²⁵. Por lo tanto, todo lo que hagamos o digamos será dentro del límite, que según entiende Trías, nos define:

Nuestra existencia se halla, pues, marcada y designada por ese Límite que la determina y define. Un Límite que establece su propia Medida, a la vez distante de su origen natural, nativo, y de su último confín...En esa medida limítrofe halla nuestra propia existencia el signo indicador de su propia condición: la que corresponde a la *humana conditio*.²⁶

Como se ha ido señalando, el concepto de límite que maneja Trías no es el que normalmente se da en los campos tecnológicos, artísticos o científicos, Trías le da un significado completamente diferente al otorgarle carácter ontológico. Según él, los seres humanos “Somos los habitantes del límite, nuestra humana condición es una condición limítrofe y fronteriza”²⁷.

Trías considera que la peculiaridad específica de su filosofía del límite consiste en darle carácter de frágil fundamento a algo tan marginal y excéntrico como el límite. El límite no nos restringe sino que nos define. El límite no es algo que podamos traspasar, sino que es eso que somos. Somos límite.

Trías diferencia tres órdenes de suceder o de acontecer:

1. El orden del suceder físico. Que es puro cerco, y es donde se produce la materia como la sustancia que corresponde a dicho orden.
2. El orden de suceder pasional. Cuyo lugar, según Trías, puede llamarse alma. Es el lugar de los sentimientos, las emociones y las pasiones.
3. El orden propio de la inteligencia racional-lingüística. Que está íntimamente ligado al segundo orden, pero con la diferencia de que éste último tiene su sede en la inteligencia y su sustancia en las proposiciones lingüísticas.

De acuerdo a Trías, la diferencia entre el habitante de la frontera y todos los demás habitantes del mundo o del sinmundo, es que el habitante de la frontera se

²⁵ Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Buenos Aires, Altamira, 2001, p. 17

²⁶ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 34

²⁷ Idem, p. 33

define y distingue de los otros, por ser la síntesis intrínseca de estos tres órdenes.

Trías dice que en la frontera:

...hay materia, pero ya cualitativamente diferenciada de la simple materia (sea inorgánica o vital), ya que esa carne suya, carne del límite, está animada por la pasión y por el lenguaje. En él hay también inteligencia lingüística, pero que no subsiste, como en las figuras alegóricas del simundo, el ángel o las estrellas inteligentes, sin ropajes materiales (fónicos) y sin articularse con la materia y la pasión. De hecho lo más propio, lo más genuino y específico del fronterizo es el *alma como lugar de la pasión*, en cuyo centro se dan cita la materia y la inteligencia. El fronterizo es, en suma, *materia de inteligencia y pasión*.²⁸

Para Trías, el profundizar en el reconocimiento de la condición humana, que según él, es limítrofe y fronteriza, es el cometido de una filosofía que aspira a ajustar su reflexión a un muy reciente cambio de milenio, y por otro lado, sigue aspirando a seguir conectada con las grandes tradiciones filosóficas de siempre.

El concepto de límite de Trías, hace posible, según él, una operación de primer orden, en la que podremos recrear una idea relativa al ser que somos.

El *límite* define nuestra propia –contradictoria, paradójica- condición: *somos los límites del mundo*; constituimos el *finis terrea* del ser y del sentido. Se me impone esta idea porque, a partir de ella, se constituye la idea de *lo que somos*. O de nuestra propia condición²⁹

El concepto de límite de Trías nos permite repensar el sujeto, al que llama habitante del límite o fronterizo, siempre y cuando se conciba dicho concepto como ontológico. Como algo positivo que permite elucidar la naturaleza y la condición de eso que somos: "...límite ontológico que, por proyección, determina nuestra condición, o el ser que somos, definiéndonos como limítrofes".³⁰

Según Trías, porque hay límite hay razón, y por el mismo límite esa razón exige ser concebida desde y a través de la expresión lingüística

De acuerdo al concepto de límite de Trías, los seres humanos estamos muy distanciados de la naturaleza pre-humana, e igualmente estamos distanciados de los misterios supra-humanos:

²⁸ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 238.

²⁹ Eugenio Trías, *La política y su sombra*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 33

³⁰ Idem, p. 32

Nuestra condición limítrofe y fronteriza nos sitúa a infinita distancia de la naturaleza (pre-humana) y del misterio (supra-humano). Nuestra condición marca sus diferencias en relación a lo físico (la vida vegetal y animal) y en relación a lo metafísico o teológico (la vida dividida)³¹

Así, distanciado de la condición animal por un lado, y de la condición divina por el otro, el hombre se define como habitante de la frontera, constituyéndose como aquella materia de inteligencia y pasión que es la verdadera carne del límite. El ser humano, en tanto que fronterizo, es el límite del mundo.

Y esto que somos, fronterizos, es lo que estamos obligados a ser, no contraviniendo nuestra condición al intentar traspasar el límite y terminar siendo, algo que en realidad no somos. Ni dioses, ni animales.

La condición fronteriza es pues, para Trías, una condición de “término medio” entre dos extremos indeterminados. Aquí, Trías sigue a Aristóteles y su término medio: “Observemos en primer término que los actos humanos son de tal naturaleza que se malogran tanto por defecto como por exceso”.³²

Aristóteles, refiriéndose a la virtud, dice que ésta se encuentra en el término medio, justamente, entre el defecto y el exceso.

En las acciones, asimismo, hay exceso y defecto y término medio. La virtud, por tanto, tiene por materia pasiones y acciones en las cuales se peca por exceso y se incurre en censura por defecto, mientras que el término medio obtiene la alabanza y el éxito, doble resultado propio de la virtud. En consecuencia, la virtud es una posición intermedia, puesto que apunta al término medio³³

La condición humana, según Trías, es una condición fronteriza que se encuentra en el término medio, según lo plantea Aristóteles, ya que tanto por pretender el exceso, como por caer en el defecto, se malogra dicha condición:

...Esa condición fronteriza constituye siempre un <término medio> entre dos extremos indeterminados: el de una existencia física, o natural, incapaz por defecto de alzarse hasta la condición fronteriza; y el de una desproporción o exceso en virtud de los cuales se quiere traspasar ese límite, o esa medida, en puro olvido de nuestra propia condición.³⁴

³¹ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 13

³² Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Versión Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1983, I, IX, 1099b 11-14

³³ Idem, p. 23

³⁴ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 55

Trías afirma, siguiendo a Aristóteles, que el ser humano debe buscar siempre la felicidad, y que para alcanzar dicha felicidad, es necesario lograr una buena vida manteniéndonos en el “justo medio”:

En la consecución de eso que somos (límites y fronteras del mundo) puede cifrarse ese proyecto de buena vida, para lo cual la doctrina aristotélica del <término medio> virtuoso (Límite entre dos extremos indeterminados) aparece como determinante³⁵

Trías coincide con Aristóteles en que es deber del ser humano ser feliz. Para él, al igual que para Aristóteles, la felicidad no es sólo una opción más. Es lo que debemos buscar. Es nuestra obligación ser felices: “...*estamos obligados a ser felices*, siempre que por <felicidad> entendamos lo que los antiguos llamaban <buena vida>”³⁶. Y sólo podremos lograr la felicidad alcanzando la “buena vida” que finalmente debe constituir nuestro objetivo vital.

La “buena vida”, solo puede ser alcanzada si el ser humano llega a ser eso que virtualmente ya es, que según Trías, es habitante de la frontera, separándose de lo físico (lo animal) y de lo metafísico (lo divino).

Si bien es cierto, que buscar la felicidad es algo que todos los seres humanos deben plantearse como deber e imperativo, Trías no deja de reconocer que, alcanzar la felicidad, siendo algo que puede parecer sencillo, es lo más complicado de lograr.

Por otro lado, según Trías, tenemos la obligación de ser eso que potencialmente ya somos; habitantes de la frontera, y esta obligación, nos es revelada por una voz imperativa, ajena a nosotros, y situada más allá de la frontera, que nos ordena ser lo que somos. “Lo que soy, en tanto provisto de razón, *lógos*, capacidad de comprensión y proyección, poder proposicional, se me revela, pues, como el ser mediado por un *decir* que ordena y manda *que sea lo que soy, fronterizo*”.³⁷

La orden que recibimos de la voz que ordena, y que nos manda ser eso que ya somos, no es otra cosa que el imperativo pindárico:

³⁵ Idem, p. 41

³⁶ Idem, p. 111

³⁷ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 73

La orden me llama a ser lo que ya soy; hace de eso que soy tarea, vocación, destino propio. A diferencia del animal, que tiene escrito en su pasado lo que es y lo que como especie llegará a ser, o que sólo puede variar eso que puede ser por mediación física externa (a través de la selección natural), el fronterizo puede llegar a ser lo que ya es, pero sólo por la mediación de esa Orden que, materialmente, nada concreto ordena, si no es el imperativo pindárico: <Llega a ser lo que eres>³⁸

El aforismo délfico, según Trías, pide al fronterizo que se conozca a sí mismo, y que en base a ese conocimiento actúe de acuerdo a su propia naturaleza, siendo eso que ya es en potencia, ciñéndose al límite que lo circunscribe a ser eso que ya es, dándose medida propia y singular, y utilizando la libertad que lo determina y que le permite optar por mantenerse en el límite.

Tomando ocasión del imperativo categórico kantiano, Trías afirma que la orden que recibe el fronterizo es la expresión lingüística de la razón fronteriza en su uso práctico y dice así: “*Obra de tal manera que la máxima que determina tu conducta, y tu acción, se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera*”³⁹. Trías afirma que esta proposición es universalizable ya que todo habitante de la frontera puede responder libremente a ella. El habitante del límite puede ir adaptando y armonizando su conducta y su acción hacia el lugar que lo determina y constituye: dicho lugar es el límite. O puede, en cambio, contradecir su condición y actuar de manera inhumana: “El límite funda la libertad del fronterizo. Y la libertad sólo se ejerce realmente si éste puede contra-decir su propia condición (límitrofe). O si en lugar de realizar su condición (humana) se inclina hacia lo inhumano”.⁴⁰ Lo inhumano surge cuando se rompe la medida justa o cuando se rebasa el “justo medio”, tanto por defecto, como por exceso.

Según Trías el imperativo que nos ordena ser eso que potencialmente ya somos es categórico e incondicional, porque no puede ser relativizado ni por circunstancias objetivas, ni por intereses o motivaciones particulares. “Siempre y en toda circunstancia tiene vigencia; y funda su universalidad en su arraigo en la condición humana fronteriza, que es común a todo sujeto que habita el limes”⁴¹. El carácter de dicho imperativo es formal y ello posibilita que la respuesta a éste, sea libre y responsable. Además, el carácter formal del imperativo asegura, a la

³⁸ Idem, p. 92

³⁹ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 47

⁴⁰ Idem, p. 148

⁴¹ Idem, p. 57

vez, la universalidad de la condición fronteriza, y su arraigo en un sujeto siempre singular y personalizado. Es decir, que el imperativo, siempre se dirige de forma radicalmente personal a cada sujeto, sin que éste pueda evitarse. La efectividad misma del imperativo depende de su carácter personalizado y singular.

De la capacidad de determinar en su radicar singularidad al sujeto interpelado por esa <voz> imperativa depende, pues, la efectividad *ética* de esa forma. La efectividad de la misma se legitima en su universalidad siempre formal en la medida misma en que conmina de modo insustituible e indelegable a un sujeto singular personalísimo⁴²

Trías afirma que la universalidad de la proposición es lo que hace posible la libre responsabilidad del sujeto interpelado, ya que éste es llamado, por la proposición ética, a dar una libre respuesta que depende de la consecución de la genuina causa final de carácter ético de toda acción humana.

Tanto la buena vida como el mal, son resultados de la libre respuesta a la propuesta. La buena vida puede alcanzarse sólo en la medida en la que se cumpla el imperativo; y el mal puede ser determinado como el incumplimiento de dicho imperativo: “La <mala vida> deriva de no atenerse al justo medio límite (mesótes) expresivo de la *humana conditio*, sea por timorato o apocado defecto, sea por desaprensivo exceso y desafuero.”⁴³

Trías considera que toda ética debe presuponer una dilucidación sobre la naturaleza y la condición de lo que somos, de nuestra condición humana, ya que de ello depende que pueda darse de forma realista y legítima una posible orientación reflexiva de nuestra conducta. Según él, la ética

...no hace sino adecuar el marco general en el que puede desarrollarse la acción de las condiciones virtuales, o potenciales, que el ser humano permite. Este constituye, respecto a la causa formal de las determinaciones de la conducta, y a la causa final de los objetivos de la acción, la genuina causa material.⁴⁴

Así pues, Trías piensa que la ética es la que concede forma y finalidad a esa materia de inteligencia y pasión que es el hombre. Y piensa también, que debe tratar de orientar la acción hacia la realización de nuestra condición, que es

⁴² Idem, p. 58

⁴³ Idem, p. 59

⁴⁴ Idem, p. 37

límitrofe y fronteriza: “El hombre, en virtud de la acción mediada por la *forma ética*, puede alcanzar su finalidad, o su destino, que es llegar a ser eso que potencialmente es, límite.”⁴⁵ Lo ético es, según lo entiende Trías, la formación de lo que en el ser humano subyace como potencia; es la orientación que permite que la condición humana se realice como tal, alcanzando su dignidad.

La proposición ética es, según Trías, una proposición lingüística que no se formula ni en forma indicativa, ni en forma optativa: su forma es claramente imperativa. Conmina al fronterizo, de forma prescriptiva, a que tome una resolución siguiendo y respetando su propia condición. La proposición no expresa ni lo que es, ni lo que puede ser, sino lo que debe ser o debe acontecer. Se trata de una proposición en modo imperativo “Obra de tal manera...”

La proposición ética de Trías se fundamenta en el carácter límitrofe de la condición humana y por lo tanto de halla en el límite del mundo, por lo que coincidiendo con Wittgenstein, la ética de Trías es trascendental.

En virtud de esa inserción en el límite puede afirmarse, con Wittgenstein, que la ética es trascendental. Pero debe afirmarse, frente a éste, que en ese espacio *a priori* y *trascendental* que es el *limes* puede legitimarse la pretensión de universalidad e incondicionalidad de una *proposición*, susceptible de formulación lingüística a través de un imperativo verbal (<Obra de tal manera que...>) que constituye la genuina *proposición ética*, aquella en la cual se realiza y consume la indagación de un *uso práctico de la razón fronteriza*.⁴⁶

La proposición ética de Trías es *a priori* en relación a toda posible libre y responsable respuesta que el ser humano dé a ella. Así, la experiencia ética debe entenderse como la posibilidad de una libre respuesta que se oriente de forma prudente hacia la deliberación y elección de posibilidades que aspiren o posibiliten la buena vida, o lo que los antiguos entendían como felicidad (*eudaimonía*). En palabras de Trías, la experiencia ética es:

Esa acción convalidada, y consolidada, que hace habitable el Límite y la medida (eso que el hombre es y encarna), un límite y un <justo medio> equidistantes de dos extremos asimétricos, por exceso y por defecto: eso es la experiencia ética; una experiencia cuya cualificación ética le viene de ser la libre respuesta (responsable) a la

⁴⁵ Idem, p. 63

⁴⁶ Idem, p. 71

propuesta con que la proposición imperativa le reta y le desafía.⁴⁷

La propuesta ética de Trías es sumamente amplia ya que no da parámetros específicos de conductas válidas e inválidas. Dentro de su ética cabrían comportamientos que para algunos estarían dentro del límite, mientras que para otros podrían estar bien fuera de éste, como sería el caso de golpear sin excesos, o no, a los hijos como parte de su educación. Este y muchos otros ejemplos se me ocurren como cuestionables o confusos si se limita la ética a lo que Trías propone. Pero él mismo acepta que su proposición ética no dice nada más allá de lo que dice y que más allá de esto no puede existir una ciencia del bien y del mal, porque ello iría en contra de la libertad que es propia del fronterizo.

Esta proposición ética...no dice nada más que lo que dice: la expresión pura y formal que conmina a ajustar conducta y acción a las condiciones mismas (fronterizas) del ser humano. Únicamente dice lo que dice. No puede decir nada más. Dice eso; y por lo demás, nada. Del resto <debe callar>. El resto sólo puede ser pronunciado a través de la *libre respuesta* a eso que la proposición *propone*.⁴⁸

Según el propio Trías, su propuesta ética se limita a expresar lo que la orden dice y nada más. No admite ningún contenido material que pueda expresarse lingüísticamente, y que sea relativo a prescripciones que den concreción a la propuesta. La propuesta sólo propone la máxima que implica que mantengamos nuestra conducta dentro de los límites de nuestra condición limítrofe humana, pero por lo demás debe callar, ya que el silencio es inherente a la propia propuesta.

Nada dice ni puede decir; nada expresa ni puede expresar en relación a la orientación material de la conducta y de la acción. Y ese silencio constituye la condición de posibilidad de la libertad, o de una respuesta libre a la requisitoria formal que efectúa la proposición imperativa. *Ese silencio ético es, además, lo que confiere eticidad al acto ético: su carácter de acto libre y responsable*⁴⁹

La condición de posibilidad de la propuesta ética de Trías es el silencio para que se mantenga dentro de la razón crítica que permite discernir, críticamente, entre la proposición y la libre respuesta que el ser humano da a ella. Pero dicha

⁴⁷ Idem, p. 72

⁴⁸ Idem, p. 74

⁴⁹ Ibidem

propuesta no puede decir nada respecto a los modos, maneras o formas de promover, en particular y para cada sujeto y sus circunstancias específicas, la conducta debida. Sólo conmina al ser humano a que libremente se mantenga en el Límite, que es medida entre lo humano y lo inhumano. Simplemente lo invita a no rebasar dicho límite ni por defecto, con conductas que no alcanzan lo humano, ni por exceso, pretendiendo lo divino.

Pero en ese simple decir, o proponer, muestra un criterio crítico, que sólo se mantiene como tal si queda a salvo el *hiato limítrofe* entre la propuesta y la libre respuesta. Tal criterio es el que establece la posible armonización y acuerdo entre la acción y la *humana conditio* (concebida como <justo medio> entre dos extremos de defectividad y desafuero).⁵⁰

Más allá de la proposición que recibe el ser humano de adecuar su conducta a su condición limítrofe, no puede existir una ciencia sobre el bien y el mal, según Trías, porque ello iría en contra de la libertad que es propia de la condición humana. “La existencia de la libertad hace imposible esa <ciencia>. O hay ciencia del bien y del mal o hay libertad”⁵¹

El habitante del límite tiene que permanecer dentro del límite para no contravenir su propia condición, pero siempre podrá intentar rebasar dicho límite optando por actitudes inhumanas que contradicen su condición, y que siempre son posibles por la libertad que es propia del ser humano.

Puesto que el ser humano puede contravenir su condición en el uso de su libertad. Trías piensa que existe un único imperativo con legitimidad racional, por adecuarse o ajustarse a nuestra propia condición, y que puede, en consecuencia, ser universalizado: “Obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta, o de acción, a tu propia condición humana; es decir, a tu condición de habitante de la frontera”⁵². Trías reconoce que dicho imperativo es una variable del dicho Píndaro “Llega a ser lo que eres” y también del adagio délfico “Conócete a ti mismo (y obra en consecuencia)”.

Trías no es el primero en pensar en un imperativo que demande al ser humano ser eso que ya es, ni tampoco, seguramente, será el último. Muchos otros han venido diciendo esto mismo desde hace muchísimo tiempo:

⁵⁰ Idem, p. 76

⁵¹ Ibidem

⁵² Idem, p. 16

<Vive en conformidad con la naturaleza y su razón> (estoicismo), <Despégate de todo lo físico y ve a la caza de la idea metafísica del bien> (*Fedón* platónico), <Conoce tu medida, tu límite y no lo desbordes> (oráculo de delfos, Sócrates), <Reconcíliate con la naturaleza> (Rousseau, Hölderlin), <Despégate de la naturaleza y escucha la orden moral vacía imperativa> (Kant), <Despégate de lo físico y funda una comunidad moral en la voluntad soberana> (Rousseau), <Vuelve a la naturaleza y media entre los mundos de la necesidad y la libertad a través del arte y de la estética> (el viejo Kant de la *Crítica del juicio*, Schiller), <Sé más que hombre, prepara la morada del superhombre> (Nietzsche), <Descárgate de deberes y vive en la inocencia natural del infante; sé una rueda que gira y un primer movimiento, una santa afirmación> (Nietzsche), <Huye del mundo y de su inconmesurable voluntad de sufrimiento> (catarismo, Schopenhauer, Wagner), <¡Destruye el mundo!> (Malcom Lowry), <Retorna al mundo de las sombras y construye en él una obra cívica y artística> (Platón), <Vuelve al ser después de haberlo negado absolutamente> (Hegel), <Sé feliz; configúrate según el orden de los acontecimientos del mundo> (Wittgenstein), >Llega a ser lo que en propiedad ya eres> (interpretación heideggeriana de la frase pindárica, <Aprende a ser lo que eres; llega a ser, por la medición de la Orden, lo que eres: carne del límite y confín, habitante de la frontera> (filosofía del límite).⁵³

Todos estos mandamientos pueden resumirse en dos, y pueden también, ser dichos en forma positiva o negativa. Finalmente, lo que piden, de manera positiva, es que seas eso que potencialmente ya eres, que te ajustes a tu condición, y que no pretendas traspasarla con actos que contravengan eso que ya eres: ser humano. O, en forma negativa, te piden que no hagas, que no actúes de manera inhumana, porque ello niega tu propia naturaleza y condición humana.

Para Trías, es la libertad, junto con la justicia, lo que permite que el hombre realice su humanidad, ya que ambas posibilitan que el ser humano se alce por encima de la conducta animal, alcanzando por medio de sus actos su propia condición humana:

...la libertad y la justicia son las que, en su precaria y siempre inestable síntesis, hacen posible la realización de la humanidad de lo humano, posibilitando en consecuencia el acceso del cerco a lo que trasciende, permitiendo que el fronterizo humano se alce de la existencia animal, puramente física, determinada por la

⁵³ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 99

circunstancia (hambre, sed, frío, calor), a la existencia y convivencia en su verdadera patria, que siempre es la frontera.⁵⁴

Finalmente Trías afirma que todo lo que hagamos y pensemos como fronterizos está limitado por nuestra existencia. Tenemos un principio que nos fue dado, y tenemos un fin que nos es impuesto. “En cuanto “poder ser” no puede el “ser ahí” rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del “ser ahí”. Así se desemboza la *muerte* como la *posibilidad más peculiar, irreverente e irrebasable*. En cuanto tal, es una *señalada* inminencia”⁵⁵. No escogimos haber nacido, ni tampoco escogemos, ni optamos por la muerte. El espacio intermedio entre este principio dado y la inevitable muerte, es el de la existencia, y es en ella en donde se realiza la condición de los seres fronterizos, que somos nosotros.

Entre una primera palabra que nos introduce en el sentido, cerrando así la verja que nos expulsa de la matriz, o de una naturaleza anterior a la significación; y una última palabra que nos abisma, con la muerte, en el arcano, circula esa existencia fronteriza que somos y que encarnamos.⁵⁶

1.3 La libertad como consecuencia de nuestra condición humana

Siguiendo a Schelling, que define la libertad como la “Capacidad para el bien y para el mal”, Trías dirá que si no existe una real posibilidad de hacer el mal, entonces, no existe la libertad. Ya que la libertad implica tanto la posibilidad del bien como la del mal.

Es el ser humano, el fronterizo, el único ser en el mundo con la posibilidad de elegir, y de elegir en ambas direcciones. El resto de los seres vivos, como ya se

⁵⁴ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 247

⁵⁵ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.274

⁵⁶ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p. 20

mencionó, no eligen y por tanto no son ni buenos ni malos, son, simplemente eso que son; siguen sus instintos, y no tienen manera de errar.

...la libertad (...) exige concebir *real y positivamente* el mal como una posibilidad que tienta e instiga a la voluntad y que ésta puede realmente elegir (ese <mal> que aquí se redefine como *lo inhumano*; o como lo que se opone a la medida humana por defecto o por exceso)⁵⁷

Siendo así, la libertad es la que define el tipo de persona que somos, ya que utilizándola modelamos nuestra conducta y definimos nuestras acciones. Siempre escogemos. Siempre elegimos entre un modo u otro de hacer las cosas; entre unas prioridades y otras; entre una forma de vida, u otra. Cada acción; cada conducta implica una elección previa, que nos llevará hacia una dirección determinada. “La libertad es, por tanto, el principio que rige la conducta y la acción del fronterizo y que da luz y orientación a su pasión”.⁵⁸

El fronterizo no elige ni el hecho de existir, que lo sitúa en un lugar, en un tiempo y en un espacio determinado, ni el hecho de tener una condición mortal, que lo enfrenta con un límite imposible de traspasar. “Así, la muerte no es *mi* posibilidad de no realizar más presencia en el mundo, sino *una nihilización siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades*⁵⁹”. La muerte no es algo con lo que yo pueda pactar o con lo que pueda luchar libremente, porque es aquello que llega sin aviso, privándome de mi libertad: No es una posibilidad para mi, sino aquello que elimina todas mis posibilidades aquí en la tierra. Pero lo que sí elige el fronterizo es la posibilidad de elevarse, o no, de una existencia puramente animal. Elige ser, o no, un sujeto determinado solo por el entorno y el ambiente físico. Elige, o no, existir y habitar en la frontera misma, alzándose del cerco al horizonte en el que puede trascender. Todo esto que el fronterizo elige, lo hace por el principio de libertad rector de cada sujeto, que posibilita la humanidad de lo humano, o que puede, en cambio, dar lugar a lo inhumano.

Pues nada hay más humano que la conducta inhumana, de manera que deberíamos invertir el adagio latino y afirmar, si somos verdaderos con nosotros mismos: <nada inhumano nos es ajeno>. Y es que lo

⁵⁷ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 133

⁵⁸ Eugenio Trías, , *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 246

⁵⁹ Jean-Paul Sastre, *El ser y la nada*, Traducción de Juan Valmar, Losada, 3ª. Edición, Buenos Aires, 1972, p. 656

inhumano es la alargada sombra que proyecta el propio cuerpo iluminado de nuestra subjetividad, o de eso que somos.⁶⁰

El hecho de que el fronterizo tenga posibilidad de elección, y por lo tanto pueda atinar o errar dicha elección es un concepto en el que Trías sigue a Aristóteles. Éste último agrega, además, que es mucho más fácil errar en una decisión que acertar en la misma:

Hay que añadir aún que de muchas maneras puede uno errar, pues el mal, como se lo representaban los pitagóricos, pertenece a lo infinito, y el bien a lo finito, y de una sola manera es el acierto. Por lo cual lo uno es fácil, lo otro difícil: fácil el fallar la mira, difícil el dar en ella.⁶¹

Trías toma de Aristóteles el concepto por medio del cual entiende que el fronterizo tiene siempre, en el uso de su libertad, la posibilidad de errar. De hecho, sin dicha posibilidad de errar no podríamos hablar de libertad. “Esa libertad humana, en cualquier caso, sólo es tal si puede real y efectivamente ejercerse en sentido errado y torcido”.⁶² Cuando el ser humano no alcanza a ser eso que es, cuando no logra alcanzar la humanidad de lo humano, se desencadena lo inhumano en sus múltiples manifestaciones: falsedad, mezquindad, vulgaridad, vileza. Nombres diversos para nombrar la pérdida del sentido de lo humano, y la caída de lo humano en lo inhumano.

Así, la posibilidad de dar una libre respuesta para cada acción, implica que la libertad conlleva necesariamente un riesgo, porque de la misma manera en que podemos tomar la decisión acertada, también podemos errarla. “De hecho, asumir la libertad es siempre un riesgo, ya que ésta se determina siempre en relación al <bien> y al <mal>”⁶³. Y para distinguir el bien del mal, necesitamos de un discernimiento crítico relativo a eso que somos y debemos ser, para lograr una respuesta que nos mantenga dentro del límite de lo humano.

Nuestras conductas o comportamientos no se hallan, por tanto, determinadas, y ello implica que podemos, como seres del límite, crearnos y recrearnos, tantas veces y en tantos caminos y direcciones como nosotros mismos queramos.

⁶⁰ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p. 57

⁶¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Versión Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1983, II,II 1104^a 11-12

⁶² Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2^a edición, 2000, p. 134

⁶³ Idem, p. 132

Nuestro único límite en este sentido es la existencia misma. Ya que todo cambio, todo crearnos y recrearnos puede darse únicamente dentro de nuestra existencia, entendida como el periodo de tiempo que transcurre entre nuestro nacimiento y nuestra muerte: "Definimos la idea de la existencia como un "poder ser" comprensor al que le va su ser mismo. Pero en cuanto mío en cada caso es el "poder ser" libre para ser en la propiedad o la impropiidad o la indiferencia modal de ambas".⁶⁴ Nuestro nacimiento es el principio de toda posibilidad de hacer, pensar, decir, o crear, y nuestra muerte termina con todas estas posibilidades. La libertad la tenemos en tanto estamos vivos y podemos actuar, siguiendo nuestra condición humana, y buscando alcanzar la humanidad de lo humano o contraviniendo la misma con conductas inhumanas.

Según Trías, la libertad del ser humano inicia con la posibilidad de oír o no una voz que nos impone una orden, que viene de más allá de la frontera, y que nos da la posibilidad de respuesta. Es una voz de mando que nos impone ser lo que ya somos: límite.

Esa pura voz de mando se impone o se me impone, obligándome a ser lo que soy, límite y confín del mundo, sin que pueda determinarse lo que dice: Nada dice ni nombra como objeto de su imperativo decir. No dice nada, o mejor, *dice nada*. Es un decir límite, grado cero del lenguaje, resto de silencio incrustado en el propio lenguaje.⁶⁵

La voz nos dice: *Yo te ordeno que...* pero más allá de esto, no alcanzamos a oír el verbo al que hace referencia la frase. El vacío puede ser llenado por legislaciones morales a las que cada sujeto decide o no obedecer: "Yo soy el sujeto libre en quien recae la responsabilidad de la respuesta en la cual materializo el mandato"⁶⁶. En este punto, Trías piensa que no puede haber delegación de la responsabilidad que implican mis actos. Yo soy responsable de lo que hago, y de las consecuencias que mis actos impliquen. Nadie más que yo es responsable, porque nuestros actos son siempre, de raíz, libres.

Esa voz de orden pronunciada por un sujeto extranjero o de más allá de la frontera (Dios muerto o lugar del padre muerto) constituye el móvil radical de nuestra

⁶⁴ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.254

⁶⁵ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 82

⁶⁶ Idem, p. 88

acción y el determinante de nuestra voluntad. Da impulso a nuestro querer trazándole, en forma de <bien> y <mal>, precarios objetivos. Allí se halla el fundamento infundado de nuestra conducta y de nuestra acción. Por ser infundado (en el sentido de que no puede ser determinado materialmente el contenido de la orden) nuestra conducta, nuestra acción es, en su raíz, libre⁶⁷

Trías dice que la respuesta que doy a la voz que se dirige a mí y me ordena y manda que sea fronterizo, es asunto de mi libertad en ejercicio. Está en mis manos el responder de forma libre y responsable, como también está en mis manos el rechazar la propuesta, negándome a ser eso que potencialmente ya soy, y optando libremente por lo contrario a lo humano: la generación de lo inhumano.

La razón de nuestra libertad se halla precisamente en esa opción que tenemos de responder libremente a la propuesta de “ser lo que somos” a través de la acción o la praxis, y alcanzar así, la buena vida, o de rechazar la propuesta con formas de vida inhumanas.

Trías insiste una y otra vez, en que: “Nada hay, en efecto, más humano que el comportamiento inhumano. Es más, sólo el hombre, como supo comprender Schelling, es capaz de actitudes, conductas y formas de vida inhumanas”.⁶⁸

Nuestra libertad es, según Trías, un don que con la pura existencia nos es dado como parte de nuestra condición limítrofe; pero es un don peligroso porque de la misma manera en que puede ser usado para mantenernos dentro del límite, puede también ser usado para intentar rebasarlo.

Pero ese límite da cauce y curso a la libertad que es nuestro mejor don, y también el más peligroso de los regalos. Ya que esa libertad puede ejercerse, en lo ético y en lo político, para habitar y colonizar ese ámbito limítrofe que nos es propio, pero también para extraviarlo en los vanos esfuerzos por traspasarlo⁶⁹.

Por ello, Trías piensa que debemos hacernos dignos de ese don, de ese célebre libre albedrío, utilizando nuestra inteligencia, que también nos fue dada, para hacer discernimientos críticos que nos permitan hacer elecciones responsables, manteniéndonos en el límite, y asumiendo nuestra propia condición

⁶⁷ Idem, p. 84

⁶⁸ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 48

⁶⁹ Eugenio Trías, *La política y su sombra*, Barcelona, Anagrama, 2005, p.13

fronteriza, sin pretender rebasarla, ni por exceso, ni por defecto, apuntando siempre hacia esa buena vida que todo ser humano pretende alcanzar.

Ese don, la libertad, es un regalo; y como todo regalo, puede ser también un veneno, o un regalo envenenado. Pues esa libertad es lo que puede arruinar la propia y legítima reclamación de Buena Vida por parte del ser humano, o de eso que a veces traducimos, pobrementemente, por felicidad (en relación a la *eudaimonía* de los grandes clásicos de la filosofía griega, Platón y Aristóteles⁷⁰).

La libertad, por lo tanto, es un don maravilloso, pero es también, un don lleno de riesgos. Ella nos obliga a responder con responsabilidad, sobre lo que hacemos, decimos y pensamos. Ella nos obliga a una coherencia que nos permita alcanzar la tan preciada felicidad. Pero ella nos facilita, también, la posibilidad de alcanzar esa buena vida, que se traduce en felicidad.

En cuanto al hecho de que la felicidad no es sólo una posibilidad, sino que es el mayor de los bienes que un ser humano puede alcanzar, Trías sigue de nuevo a Aristóteles, para quien la felicidad es, sin duda, el bien máspreciado: “Y a la verdad, si hay algún regalo de los dioses a los hombres, con razón se tendrá la felicidad como don divino, y tanto más cuanto que es el más excelente de los bienes humanos.”⁷¹

Para alcanzar la buena vida, haciendo un buen uso de nuestra libertad, los seres humanos contamos con una inteligencia y con la posibilidad de expresarnos para que al poner nuestras creencias frente al otro, éste nos pueda cuestionar, enfrentándonos a sus propias creencias y obligándonos a analizar las nuestras, para que libremente sigamos nuestras creencias o las enriquezcamos y transformemos, frente a las de los demás.

El límite se da como don al existente investido de la condición de sujeto, capacitado para el uso de la inteligencia y de su expresión en la enunciación (verbal, escrita); capacitado así mismo para el uso (responsable/irresponsable) de esa libertad que en esa prueba se le da.⁷²

⁷⁰ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p. 56

⁷¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Versión Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1983, II,IV, 1106b 23-25

⁷² Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p. 70

El límite se da como el lugar en el que el ser humano se constituye. El límite no restringe al ser, sino que lo azuza, espolea, pone a prueba y provoca, para que pueda libremente alzarse a su condición de ser limítrofe y fronterizo. El sujeto accede al logos, al orden de la inteligencia crítica y a sus formas de comprensión y expresión, cuando responde libremente a la posibilidad de permanecer dentro del límite. Dicha posibilidad constituye su libertad.

La libertad, y el pensar crítico, deja siempre abierta la posibilidad real, efectiva y práctica de una elección (desajustada en relación al régimen fronterizo) que revoque y pretenda aniquilar el propio régimen de libertad, o el orden acorde a la *humana conditio*; y que en lugar de ese orden imponga el siempre temible y posible régimen de lo radicalmente *inhumano*.⁷³

Es importante señalar que el ejercicio de lo inhumano, no afecta la libre voluntad, sino que la posibilidad de obrar de una u otra manera es, precisamente, lo que define y constituye nuestra libertad. Solo una criatura dotada de la capacidad para elegir entre el bien y el mal, y tentada por la posibilidad real de ejercer el mal, es realmente libre:

Sólo un ser capaz de hacer el *mal*, o de generar desorden, caos y entropía en razón de su propensión hacia lo que le contra-dice (lo inhumano), sólo un ser de ese carácter es verdadera y realmente *libre*. Sólo un ser capaz de contribuir a que la vida sea insufrible, o a que el mundo de vida sea un infierno real, o a que el infierno sean <los otros>, sólo un ser así tiene derecho a considerarse libre.⁷⁴

Así pues, la condición humana-fronteriza se va a caracterizar por tener siempre la posibilidad de contradecirse obrando en contra de su propia constitución limítrofe, o de optar libremente por permanecer dentro de la frontera: "...lo humano se alcanza y se conquista en lucha porfiada y terca con la posibilidad de lo inhumano".⁷⁵

El ser humano sólo podrá realizar su propia potencialidad, si logra, dentro de la medida de cada sujeto particular, la máxima convergencia y armonía entre la libertad que lo define y la buena vida que constituye su máximo deseo y anhelo. Sin la libertad, no se puede dar la condición fronteriza. "De hecho, la condición

⁷³ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 132

⁷⁴ Idem, p. 99

⁷⁵ Idem, p. 98

libre del ser humano, legitimada por su capacidad de respuesta libre y responsable a la proposición ético-metafísica, constituye el inexcusable Derecho sin el cual la condición humana fronteriza no puede constituirse.”⁷⁶

Solo ajustando nuestra conducta a la condición humana fronteriza podremos alcanzar la felicidad. Y el ajuste de dicha conducta siempre se dará como resultado del uso responsable de nuestra libertad que no solo forma parte de nuestra condición humana fronteriza, sino que la define.

⁷⁶ Idem, p. 115

CAPÍTULO II. LA MUERTE COMO EL MÁXIMO PODER

2.1 La muerte como paradigma de todo límite

Siendo, como es, inexorable, en este inciso abordaré el límite infranqueable que la muerte representa para todo ser humano. El hombre, por definición, es finito, es mortal. La muerte nos llega a todos, más tarde o más temprano, pero irremediabilmente está en nuestra condición humana el hecho de que vamos a morir:

“Nadie duda de que uno morirá. Pero este “no dudar” no necesita albergar ya en sí aquel “ser cierto” que corresponde a la forma en que entra en el “ser ahí” la muerte en el sentido de la señalada posibilidad caracterizada. La cotidianidad se queda en este ambiguo conceder la “certidumbre” de la muerte”¹.

La muerte es, ha sido y será un límite infranqueable con el que el ser humano siempre se enfrenta. No importa la época, ni la situación económica, ni el cuidado que tengamos de nuestro cuerpo, más tarde o más temprano, la muerte hace su aparición mostrando toda su fuerza y contundencia.

La muerte es el límite que el ser humano ha sido incapaz de vencer o rebasar, no importando cuanto tiempo, energía, atención o tecnología haya puesto a su servicio para intentar vencerla. La muerte es el límite de todas nuestras posibilidades. Es el límite de todos nuestros poderes. Y así lo han entendido, a fuerza de constatarlo, desde los primeros hombres hasta los hombres de nuestro tiempo: la muerte es el límite mismo que no podemos rebasar: “La muerte no es algo que aún no es “ante los ojos”, no es “lo que falta” últimamente, reducido a un mínimo, sino más bien una “inminencia””². Desde hace muchísimo tiempo, los grandes sabios, los más sensibles, han dicho, cantado o gritado el límite que la muerte representa para el hombre. Sófocles, en *Antígona*, en el cántico a la multiplicación infinita de industrias y ardises técnicos del hombre, recuerda que un

¹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.279

² *Idem*, p. 273

límite irrebalsable aparece en relación a toda técnica o sabiduría del hombre, una sola cosa no ha podido superar, la muerte.

Sólo un Límite parece constituir, hoy y siempre, lo que marca la diferencia radical entre los mortales y los inmortales, o entre hombres y dioses. No en vano llamaban, con gran sabiduría, los griegos a los humanos mortales (y a los dioses inmortales). Ese Límite Mayor es siempre la muerte.³

Eurípides, en *Medea*, hablando de la muerte dice con amarga lucidez que “nunca los cantos de los poetas han logrado disipar el amargo dolor”. Y podría seguir citando y mencionando a distintos autores, hombres célebres o frases populares tales como “Del rayo te salvas, de la raya no”, que de una u otra manera expresan lo mismo: la muerte es el límite que el hombre no ha podido, ni podrá rebasar: somos mortales; somos inevitablemente mortales. Nuestra muerte implica un límite infranqueable al que no podemos más que someternos. Todo lo que hacemos y todo lo que podemos está delimitado por ese límite. Nuestra vida transcurre dentro del límite que marca nuestro nacimiento y nuestra muerte. “Natividad y muerte son los límites del cerco de lo que puede darse o suceder. Todo suceso tiene en el nacer y el morir su estricto límite y frontera”⁴.

El ser humano y todo su hacer, decir y pensar está delimitado por este doble límite dentro del que se desarrolla nuestra vida. Es ahí en donde creamos, en donde pensamos y hacemos realidad nuestros sueños y deseos; pero más allá del período que corresponde a nuestra vida, no podemos ni hacer, ni saber. Vivimos dentro de un doble límite que nos impulsa y provoca para que hagamos todo aquello que podamos querer o desear, sabiendo que fuera de ese límite terminan nuestras posibilidades. La vida es una y es finita. El límite de la vida nos lleva a lo desconocido.

Del doble límite se desprenden dos palabras fundamentales: la primera, la que nos aboca al discurso y a la vida (una vida en la que nuestros deseos y pasiones se configuran en signos, palabras, edificaciones y monumentos), y aquella <última palabra> que cierra y clausura el *cerco del aparecer*, y nos prepara para una travesía hacia lo desconocido.⁵

³ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, p. 33

⁴ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 287

⁵ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p. 20

Según Trías la primera palabra es la que nos inaugura en el *lógos*, dando sentido y significado a todo aquello que hacemos dentro de nuestra existencia. Y la última es aquella con la que se cierra el telón dentro del cual representamos un determinado papel a lo largo de nuestra existencia. Con esa última palabra terminan nuestros deseos, pasiones y discursos. Con ella todo termina, por el límite que la muerte impone a toda vida, a toda existencia.

Siguiendo a Nietzsche en *La gaya ciencia*, cuando hace referencia a las últimas palabras de los grandes emperadores romanos, hombres de teatro, o grandes historiadores, Trías coincide que con la última palabra ellos se delatan, se desnudan o se les cae la máscara. Descubriendo la verdad de esa ficción que han encarnado o del papel que en vida han ejecutado; para que al final se desvele la verdad, apareciendo la palabra Fin y descubriendo aquello que no sabíamos como espectadores.

Pero esa vacía palabra Fin no hace sino situarse en el principio. Con ella se inicia la posible reconstrucción de una vida marcada también por el pronunciamiento misterioso de una <última palabra> cuyo sentido se ignora; y que parece rehuir una y otra vez su posible significación⁶

La muerte está presente en todo lo que está vivo y en cada uno de nosotros. Ella marca un límite a todo existir y a toda posibilidad que se da dentro de este existir. “La muerte es omnipresente; es la otra cara del despliegue icónico de belleza y majestad: la muerte es el paradigma mismo de todo desgarramiento y desavenencia”⁷

Además de que la muerte es el paradigma de todo límite, es también una presencia constante que aparece inesperadamente, sin aviso ni posible prevención; nada la pospone. La muerte aparece sin que el hombre pueda hacer algo para evitarla, y con ella se van todas nuestras posibilidades, deseos, planes, discursos, proyectos. La muerte limita de manera contundente nuestra existencia y todas las posibilidades que de ella se derivan.

In ictu oculi: en un abrir y cerrar de ojos. Así llegará la muerte, como un ladrón en la noche; propagará su *miasma* por doquier, en forma abrupta, a través de la progresión epidémica, gran peste o fiebre amarilla; o bien visitará a tal o cual personaje de forma taimada y

⁶ Idem, p. 24

⁷ Eugenio trías, *Pensar la religión*, Buenos Aires, Altamira, 2001, p. 148

traicionera, cuando más envanecido se halle, más seguro de su implantación en la vida, acaso en la cumbre de su exaltación y poder⁸.

Muchísima energía y tiempo se han dedicado a lo largo de los siglos para tratar de evitar o posponer la muerte, pero nada parece funcionar. La muerte aparece inevitablemente poniendo fin a nuestra existencia. “Nadie puede revocar la inexorable ley, o *ananke*, que establece el carácter finito y mortal de esa existencia (que la filosofía de este siglo, a través de Heidegger y de la filosofía de la existencia, nos ha recordado de forma radical)”⁹.

Nuestra existencia transcurre dentro de un doble límite. El de su origen y el de su fin. El primero nos abre al sentido, mientras que el fin de nuestra existencia nos desliza hacia la falta de sentido, cuando el ser se enfrenta al no ser. Ambos límites son impuestos e infranqueables, y ambos también, igualan a todos los seres humanos, ya que no hay dinero, poder o autoridad que pueda evitarlos: “...la lucha, la agonía entre estos polos existenciales del Sentido y del Sinsentido, de la Vida que se recrea y de la Muerte que a todos afecta e iguala”¹⁰.

Trías afirma que la muerte nos iguala a todos y que ella es el paradigma de todo límite. A partir del límite que la muerte impone a los seres humanos, podemos entender todo lo que se presenta y plantea como límite. Los seres humanos somos limitados. Hay un límite en lo que podemos hacer, en lo que podemos conocer, decir, experimentar, vivir; y todos esos límites los reconocemos como tales a partir del límite que la muerte representa.

“La muerte es, pues, el paradigma de todo límite (de nuestra capacidad, virtud, poder). Es el límite mismo en su craso y terrible carácter de muro infranqueable en el que nuestra fuerza y capacidad (inteligente e ingeniosa) siempre se estrella”¹¹.

Ahora bien, cabe mencionar que si bien es cierto que la muerte nos iguala a todos los seres humanos, como afirma Trías, en tanto que todos vamos a morir, también es cierto, sin embargo, que la muerte no nos iguala del todo, ya que los seres humanos son muy distintos entre sí.

Podemos distinguir a los seres humanos sobre la base de mil criterios, que sería imposible e inútil enumerar; pero el criterio que sí cabe aquí, es aquel en el

⁸ Ibidem

⁹ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 125

¹⁰ Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Buenos Aires, Altamira, 2001, p. 148

¹¹ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, p. 36

que nos distinguimos de acuerdo a la manera en la que tomamos la muerte, en las implicaciones que ésta tiene en nuestras vidas, y más particularmente, en el hecho de si creemos o no en una vida después de la vida aquí en la tierra.

Que los hombres son mortales es un hecho, lo mismo que la realidad que nos lleva a vivir la muerte día a día a nuestro alrededor: “Uno experimenta día a día, en efecto, el “morir” de otros. La muerte es un innegable “hecho de experiencia””¹². Dicha realidad nos impulsa a reflexionar sobre el hecho de la muerte. Pero ciertamente cada ser humano lleva esta reflexión de una manera muy distinta; y alcanza muy diversos niveles de profundización. La reflexión sobre la muerte es particular. Aquí nada nos iguala, sino que precisamente, en este sentido, la muerte y sus implicaciones nos distinguen de manera particular. Es en la reflexión de la muerte, en donde encontramos a seres humanos muy distintos, tanto, que podemos hablar de seres humanos opuestos.

Para algunos la muerte es el acicate que los lleva a vivir más profunda y alegremente. Para otros, la misma muerte los lleva a trivializarlo todo y a vivir cada instante de manera hedonista y superficial. Otros más viven pensando en su muerte hasta el punto de que dicha muerte ocupa más tiempo y energía que su vida misma. Así, podría seguir mencionando distintas implicaciones en el tipo de reflexión que los seres humanos hacen en torno a la muerte, y sus distintos niveles de profundización, que no harían sino demostrar que en este sentido la muerte no es precisamente algo que nos iguala tan simple y llanamente. Aquí yo afirmo que la muerte y nuestra posición ante ella es lo que más nos distingue como seres humanos. Ya que lo que pensemos sobre la muerte, y muy particularmente, sobre nuestra propia muerte, determina, de manera radical, el tipo de vida que viviremos.

Para quienes ven en la muerte el principio de una nueva vida. La vida aquí en la tierra puede ser menos importante que para quienes creen que esta vida es única e irrepetible. Algunos creyentes no son realmente buenos ni dadivosos, sino que ven en la caridad una forma de pago para garantizar, en la vida eterna, una estancia apacible; compran a plazos su “cielo”. Pero esto no quiere decir que todos los creyentes hagan lo anteriormente mencionado. Precisamente, porque

¹² Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.280

cada persona, cada individuo, alcanza, busca y logra, niveles de profundización muy diversos en torno a la muerte y sus implicaciones.

Existen personas que buscan constantemente respuestas; que son intelectualmente inquietos; que quieren saber más, para entender mejor, mientras que hay otros que todo lo simplifican y que no tienen la más mínima curiosidad por entender o por saber más, aún cuando se diría que la curiosidad es propia de todo ser humano.

La muerte lleva a muchos seres humanos a las más profundas reflexiones filosóficas, mientras que a otros los deja indiferentes y sin el más mínimo entusiasmo para pensar, ya no digamos profundamente, sino pensar a secas, sobre el asunto. Hay quienes problematizan fuertemente sobre la cuestión de la muerte, y hay otros que la viven de cotidiano, pero que no se detienen a pensar mayormente en ella.

Pretender que algo nos “igual” como seres humanos, es muy fuerte y radical. Yo pienso que más bien, nada nos iguala del todo, y que es en esta “desigualdad”, o mejor dicho, en esta absoluta individualidad, en donde está la mayor grandeza del ser humano. Creo que somos únicos, irrepitibles y totalmente responsables del tipo de vida que llevemos y de la profundización que alcancemos, porque todo ello es fruto de nuestra libertad. Nosotros escogemos; nosotros decidimos si reflexionamos o no sobre algo, y el nivel al que queremos llegar en dicha reflexión; escogemos nuestra escala de valores y escogemos también las cosas por las que luchamos y por las que no. Lo único que ciertamente no escogemos, son muchas de las circunstancias en las que nos toca vivir.

Siguiendo a Trías, yo pienso que la muerte nos iguala a todos los seres humanos en tanto que es nuestro ineludible destino.

“El “tener por verdadera” la muerte –la muerte es en cada caso sólo la peculiar- es de otra índole y más original que toda certidumbre referente a un ente que haga frente dentro del mundo o a los objetos formales, pues es cierta del “ser en el mundo”. En cuanto tal, no reivindica sólo *una* determinada manera de conducirse del “ser ahí”, sino a este mismo en la plena propiedad de su existencia”¹³.

¹³ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.289

Pero lo que no nos iguala, con respecto a la muerte, es la actitud que tomamos ante ella y la manera en que la pensamos o en que reflexionamos sobre ella.

Desde nuestros más lejanos y arcaicos antepasados, hasta los hombres más modernos y cultos, todos hemos entendido el límite absoluto que la muerte representa para el ser humano, aunque cada persona ha decidido las implicaciones particulares que esta realidad tiene para su vida. Todos vamos a morir, por lo que no podemos impedir la muerte, no tenemos manera de vencerla: "...la muerte tiene que concebirse como posibilidad más peculiar, irreverente, irrebasable y *cierta*"¹⁴. Lo único que podemos hacer con respecto a ese límite absoluto e infranqueable que la muerte nos impone, es manifestar nuestra impotencia a través de expresiones simbólicas.

El símbolo da exposición y expresión, en su modo peculiar, siempre indirecto y analógico (como acertó a definir Kant en su última crítica) a ese límite del mundo al que cabe asignar raigambre y fuste ontológico. Ese límite, que es el ser *mismo* (*como ser*), arroja luz sobre nuestra propia condición: la condición humana de virtuales, o potenciales, habitantes de ese confín del mundo: *finis terrea* del ser y del sentido".¹⁵

Más adelante se hablará con mayor amplitud acerca del símbolo, de la expresión simbólica y de su relación con la muerte; pero por el momento podemos adelantar que es a través de expresiones simbólicas que el ser humano se manifiesta, y manifiesta la impotencia que el límite absoluto de la muerte le hace sentir.

¹⁴ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.281

¹⁵ Eugenio Trías. *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p. 214

2.2 El poder de la muerte y sus implicaciones

Una vez vista la muerte como el paradigma de todo límite que plantea Trías, en este segundo inciso abordaré la muerte desde su perspectiva dialéctica. Por un lado la muerte limita a todo ser humano. La muerte nos limita porque ella marca el fin a todas nuestras posibilidades de hacer, de pensar, de crear, de decir, en fin; la muerte marca nuestro límite, nuestro fin.

“La posibilidad más peculiar, irreverente e irrebalsable es cierta. El modo de ser cierto de ella se determina por la correspondiente verdad (“estado de abierto”). Pero la posibilidad cierta de la muerte sólo la abre el “ser ahí” como posibilidad porque, “precurándola” a ella, hace posible para sí esta posibilidad como más peculiar “poder ser”¹⁶.

En cuanto la muerte aparece, nosotros dejamos de ser, y dicho límite puede ser paralizante. Pero de igual manera en que la muerte es nuestro límite y que con ella todo termina, la muerte puede ser tomada como al acicate y motor de todo nuestro ser y hacer. Sin la presión de la muerte podríamos muy bien no hacer nada porque siempre tendríamos un después, un otro momento.

Según Trías todos los seres humanos nos sentimos oprimidos con respecto a algún poder que nos supera y rebasa. Siempre hay algo que es más grande, que sabemos que no podemos enfrentar porque es mucho más poderoso que nosotros. Sabemos que ni nuestras fuerzas, ni nuestros conocimientos, ni los avances tecnológicos que hemos podido alcanzar, pueden rebasar o superar este poder: “Uno se halla oprimido en relación, siempre, a un poder que le supera con creces, y que ejerce o puede ejercer sobre el sujeto, o sobre el paciente, el efecto de esa opresión”¹⁷.

Ante el hecho, contundente, según Trías, de que todos nos sentimos oprimidos por igual, se pregunta si existe un poder con características tales que pueda igualar a todos los seres humanos; al siervo y al tirano, al capitalista y al obrero, al bueno y al malo, al emperador y al esclavo, al padre y al hijo, al joven y al anciano, y concluye que sí existe tal poder y que dicho poder es el de la muerte.

¹⁶ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.288

¹⁷ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, p. 25

Nos sentimos y sabemos oprimidos en razón de reconocer esa impotencia ante un poder más grande; un poder tan grande que jamás podemos ni podremos someter a nuestra precaria conveniencia. La muerte es la expresión de ese poder absoluto que, al menos desde nuestra experiencia terrena, intramundana, delata, con nuestra impotencia, la causa de nuestra experiencia de opresión¹⁸.

La muerte nos oprime porque está siempre presente en nuestra vida y porque no sabemos ni cómo, ni en qué momento se presentará: "...se ha vuelto más y más importante para mí pensarla en relación a cada hecho y etapa de mi vida, pues la incertidumbre existe en cada momento"¹⁹ pero sabemos, con absoluta certeza, que llegará: "Nos oprime la muerte: su inminencia (lejana, cercana), su fecha incierta, su inevitabilidad, su carácter fatal, necesario, imposible de soslayar; imposible de obviar, o de olvidar"²⁰.

Así pues, Trías piensa que la muerte es ese poder que empata a todos los seres humanos, ya que todos somos, inevitablemente, mortales. Piensa, también, que Heidegger en *Ser y tiempo*, señala muy acertadamente que el hombre, desde que nace, ya está maduro para morir.

El hecho de que la muerte nos iguale a todos los seres humanos es algo que se ha entendido desde que el hombre es hombre. Los emperadores romanos, aún cuando eran divinizados, escuchaban a lo largo de los desfiles de triunfo, a un sirviente que al mismo tiempo que sostenía una corona de laureles, les recordaba su condición de hombre, y como tal, de ser mortal: recuerda que eres hombre; recuerda que has de morir.

Al igual que los romanos, el resto de las civilizaciones, han entendido que el poder de la muerte nos oprime desde el momento en que nacemos. Así lo han ido expresando, a través del lenguaje, o a través de expresiones simbólicas, todos los hombres en todos los tiempos. "Es la Muerte ese Poder que nos oprime desde que nacemos; o que reconocemos como máximo poder desde que adquirimos, con el lenguaje, la capacidad de comprensión de esa raíz y fundamento de nuestra propia impotencia"²¹.

¹⁸ Idem, p. 26

¹⁹ Sören Kierkegaard, *Concluding unscientific postscript (Postscriptum no científico a las filosóficas)*, Trad de David F. Swenson y Walter Lowrie, Princeton, 1944

²⁰ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, p. 27

²¹ Idem, p. 26

Todo ser humano, en todos los tiempos, ha sabido que la muerte forma parte de la vida. “Desde que el hombre es hombre sabe que la muerte le acompaña en su aventura de vida”²². Trías dice que la más antigua epopeya de la humanidad, el *Poema de Gilgamesh*, tiene como tema principal la muerte y el anhelo de inmortalidad. La filosofía griega posee también piezas clásicas sobre el tema de la muerte, como el *Fedón* de Platón. Y de hecho toda la filosofía ha tratado dicho tema de un modo u otro. Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, habla del vínculo que el sujeto tiene con <el único señor absoluto, la muerte>. Pero, según Trías sólo Heidegger acierta a reflexionar la condición mortal, y la temporalidad finita que le corresponde, como ser mismo que corresponde a eso que somos: “En el “ser ahí” es imborrable una constante “no totalidad” que encuentra su fin con la muerte”²³.

La muerte es lo que propiamente nos determina, y sin ella nuestra naturaleza perdería su característica más peculiar. La muerte, dice Trías, es una presencia constante y presionante, que acompaña la vida de todo ser humano. Pero dicha presión, no necesariamente es negativa, ya que el sabernos mortales nos impulsa a vivir y a hacer, decir, y crear, todo aquello que sin la presencia presionante de la muerte tal vez no haríamos.

Existen muchas posturas ante la muerte: la mayor parte de las veces aparece como triste, trágica y limitante, irrumpe en nuestras vidas y se lleva todo lo bueno que en ella había; pero otras veces, la muerte es recibida con deseo, tranquilidad, alivio y hasta alegría, cuando viene a liberarnos o a liberar a algún ser querido de un enorme sufrimiento que por momentos parecía no tener fin.

A veces, ciertamente, la muerte aparece así; es incluso ansiada, o deseada. A veces, en circunstancias de extremo infortunio, o de negros presagios, o ante la proximidad de las plagas apocalípticas que nos acompañan en nuestra aventura de vida, la enfermedad, las epidemias, las guerras, justo cuando más estrechamente nos cercan hasta oprimirnos por su cercanía (en nosotros mismos; en las personas queridas de nuestro entorno), a veces, digo, se quiere y desea abrazarse con esa figura hirsuta, generalmente horrenda y nada amada.²⁴

²² Eugenio Trías, *Pensar en público*, Barcelona, Destino, 2001, p. 324

²³ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.265

²⁴ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, p. 28

La muerte, por lo tanto, no suscita en el ser humano sentimientos en una sola dirección. Hay muchas formas de tomarla, de vivirla, de sentirla; pero en todos los casos, la muerte marca el límite de la vida y representa el final de todas las posibilidades, lo que hace que siempre nos encontremos oprimidos e impotentes ante su inminencia y absoluta contundencia.

En cualquier caso la muerte es una realidad y una efectividad opresora y opresiva: delata nuestro no-poder, revela nuestra extrema indigencia e impotencia. Se manifiesta ante nosotros (...) como un Poder superior con capacidad plena para doblegarnos y obligarnos, o para someternos a su dominio, y al pleno ejercicio de ese dominio.²⁵

Trías afirma que el hecho de tener la seguridad de que vamos a morir es lo que nos da el patrón de toda certeza y exactitud. De la seguridad absoluta que tenemos de nuestra condición mortal, surgen todas las demás certezas, ya que no existe algo con tan enorme claridad de lo que el ser humano pueda estar tan absolutamente seguro. Sabemos que nos vamos a morir. Podemos quererlo o no, pero nadie, en su sano juicio, duda de su condición mortal. “Tenemos de pronto una certidumbre, un patrón general para toda certeza y exactitud. Tenemos de súbito la seguridad de que vamos (pronto o tarde) a morir. Ésa es la única gran certidumbre; ése es el modelo de todo ideal de certeza, evidencia y exactitud”²⁶.

Según Trías tanto las matemáticas como todas las ciencias exactas no hacen sino desplegar ese ideal, que hemos descubierto al adquirir conciencia de nuestra muerte, que es el modelo mismo de toda evidencia y certeza. “Somos mortales; vamos a morir: ésta es nuestra única <ciencia exacta>, de ese saber (que todo ser humano posee) extrae todo saber, toda ciencia, su patrón de certeza, de evidencia y de exactitud”²⁷.

Ahora por bien, el hecho de que tengamos la certeza de que vamos a morir, no le resta a la muerte toda su cuota de enigma y misterio. Nuestra condición mortal encierra el mayor de los enigmas. Somos limitados, finitos y contingentes. Ello nos llena de dudas y preguntas en torno al por qué de nuestra condición y al sentido o sin-sentido que de ello se derive. La muerte es el acicate que provoca nuestra

²⁵ Ibidem

²⁶ Idem, p. 32

²⁷ Idem, p.33

capacidad de comprender y conocer. Queremos entender el misterio de la muerte, lo queremos descifrar, y ello nos lleva a profundas reflexiones y a nuevos cuestionamientos sobre las mismas.

Siguiendo a Rilke, quien dice que los animales <no ven la muerte>, Trías dice: "...sólo nosotros *la* vemos, y estamos, por ello, dentro del cerco de nuestra reflexión, del *logos*"²⁸.

Anteriormente se dijo que hay muchos posibles sentimientos que giran en torno a la muerte; que normalmente se ve con tristeza y desesperanza, pero que en algunas ocasiones también se espera o se desea incluso, para poner fin a una situación de dolor y sufrimiento. Pues bien, hay otras dos maneras de ver, de esperar o de plantarse frente a la muerte. Una de ellas implica entender la muerte como el fin final, como la terminación de una vida feliz "...esa sombra de dolor y de la muerte, ese imperio de las tinieblas exteriores va cercando, poco a poco, ese "mundo feliz" de los herederos de todos los bienes de la tierra"²⁹. Mientras que la otra manera de entender la muerte, es como un paso necesario hacia otra vida con nuevas, distintas y mejores esperanzas: "...la buena muerte como situación idónea de tránsito hacia una vida diferente"³⁰.

En cualquiera de los dos casos anteriores, sea que se crea que hay o no hay una vida después de ésta, la muerte marca el fin de esta vida aquí en la tierra. Con la muerte se acaban todas las posibilidades de hacer, pensar o crear. La muerte nos limita y limita el tiempo de vida que tenemos. Por ello Trías la entiende como el paradigma de todo límite. La muerte es el límite con el que nos topamos todos los seres humanos por igual.

²⁸ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 109

²⁹ Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Buenos Aires, Altamira, 2001, p. 78

³⁰ Idem, p. 150

2.3 La muerte y la conciencia de la misma es lo que nos determina como seres humanos.

En este último inciso del segundo capítulo, expondré la tesis de Trías en la que sostiene que la muerte y la conciencia que el ser humano tiene sobre ella, es lo que nos determina y nos define como seres humanos.

A lo largo de toda la historia de la humanidad y desde muy distintas perspectivas, se ha pensado la condición humana. ¿Qué es el hombre? ¿Qué nos define como seres humanos? Algunos dirán que es nuestra capacidad creadora lo que nos define como seres humanos y lo que nos distancia de todas las demás especies vivientes. Otros, la capacidad para transformar el medio ambiente. Otros más, dirán que es el lenguaje y nuestra capacidad de comunicarnos a través de él, lo que nos define como seres humanos. Trías dice que es la muerte, la conciencia que el ser humano tiene de ella, la que nos constituye y define como seres humanos.

Para Trías, tanto la naturaleza lingüística del ser humano como su condición mortal, son los puntos a reflexionar que nos pueden dar más luz con respecto a lo que nos define como seres humanos y por ello los considera como los aciertos más grandes de la filosofía del siglo XX.

...los dos grandes <descubrimientos> de la filosofía del siglo XX: la naturaleza lingüística de nuestro pensamiento, y el carácter finito y mortal, radicalmente afirmado, de nuestra *humana conditio*. Wittgenstein y Heidegger son quienes han insistido, sobre todo, en esos dos aspectos característicos y decisivos de la filosofía contemporánea.³¹

Siguiendo a Heidegger, Gadamer es uno de los filósofos que han trabajado la hermenéutica y que piensan que es el lenguaje lo que determina nuestra condición humana.

Cuando se habla de hermenéutica en un contexto filosófico, se está hablando de la teoría y *praxis* de la interpretación que Gadamer hace siguiendo al último Heidegger. Es decir, que la hermenéutica es una reflexión sobre la interpretación misma, en donde lo primero es la relación entre el objeto (texto) y el sujeto

³¹ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 39

(intérprete) que llevarán a una fusión de horizontes, en donde queda en entredicho la pretendida absolutez del sentido en sí del texto.

Para Gadamer, el entendimiento y el conocimiento humano son interpretativos “todo conocer es un interpretar”. Con esto, el lenguaje (la interpretación) se presenta como aquello que hace humano al ser humano, abriéndolo a un mundo de sentido. La realidad se muestra como “nuestra” realidad ya que se encuentra siempre interpretada por nuestro lenguaje, que adquiere así un rango ontológico:

...la lingüística no impregna únicamente a nuestro conocimiento sino que también atraviesa y ahueca al propio ser. De este modo el ser es liberado de la interpretación absolutista clásica para reaparecer interpretado como lenguaje. Ahora el ser mismo es lenguaje³².

Gadamer insiste en que “El ser es lenguaje”, pero lenguaje simbólico y no nada más signo convencional. Dicho lenguaje no puede llevarnos ni a una subjetividad, ni a una objetividad, sino que deberá apuntar hacia una intersubjetividad lograda en un lenguaje convivido y compartido.

Para Gadamer y su hermenéutica, entre la realidad y el ser humano siempre se interpone uno u otro lenguaje, ya que el propio ser humano es lenguaje, y el sentido acontece en el entrecruzamiento circular del texto con los prejuicios del hermeneuta a través del lenguaje.

Además de insistir en que el ser humano es lenguaje, Gadamer está siempre movido por la necesidad de confrontarse con su propia sombra, con la propia finitud y limitación que son propias del ser humano.

Además de a Gadamer, podría citar a muchos otros filósofos que defendieran la postura de que al ser humano lo define el lenguaje, u otra característica que nos es propia, pero ello me sacaría del tema central de mi trabajo, que es la muerte. La intención de mencionar a otro filósofo, con una postura distinta a la de Trías, es únicamente la de plantear el hecho de que no hay consenso, aún cuando puede haber coincidencias, sobre lo que nos define como seres humanos. Para Gadamer es el lenguaje; para Trías es la muerte y la conciencia que de ella tenemos.

Somos humanos porque somos y nos sabemos mortales.
Y ese sabernos mortales constituye la comprensión

³² Luis Garagalza, *Hermenéutica del lenguaje y simbolismo*, en: Blanca Solares y María del Carmen Valverde, *Sym-bolon*, p. 18

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 moderar³³.

Cabe mencionar, que si bien es cierto que Trías afirma que la muerte y la conciencia que de ella tenemos es lo que nos determina como seres humanos, también es cierto que para tener conciencia de nuestra muerte necesitamos cultura, y que dicha cultura, patrimonio exclusivo de los seres humanos, implica un lenguaje. Así que el lenguaje, como parte de nuestra cultura, es previo a la conciencia de la muerte. Ello implica que Trías no estaría en desacuerdo con Gadamer, sino que simplemente ponen el acento en distintas partes. Gadamer lo pone en el lenguaje, Trías lo pone en la muerte y en la conciencia que tenemos sobre ella.

Para Trías la muerte y la conciencia de la misma, no solamente son lo que nos hace ser seres humanos, sino que además, les concede la razón de nuestra inteligencia.

Creo que la comprensión de nuestra condición mortal constituye el paradigma, el modelo o el patrón de toda posible comprensión (de nosotros mismos, de nuestros prójimos y lejanos y del mundo en general). Creo que somos inteligentes porque nos sabemos mortales³⁴.

Es la conciencia de nuestra propia muerte, el saber que nuestra vida es finita y que lo que no hagamos en el momento oportuno, puede nunca jamás ser realizado, lo que hace que el ser humano haya logrado evolucionar y saltar de su condición animal a una condición superior dotada de lenguaje y pasión. “Esa presencia paradójica de lo imposible y del sin-mundo (de la muerte) constituye el eslabón perdido que explica el salto de la materia sin emoción ni palabra a la materia de inteligencia y pasión”³⁵.

Trías piensa que la conciencia de nuestra muerte ejerce sobre los seres humanos, una provocación muy especial que nos asiste e impulsa, despertando nuestra conciencia, y convirtiéndola en conciencia inteligente capaz de comprender. “...es la conciencia (primero oscura, luego más y mejor clarificada)

³³ Eugenio trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, p. 29

³⁴ Idem, p. 30

³⁵ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 289

de esa condición mortal lo que provoca en nosotros el salto a la condición inteligente que nos determina y define como humanos”³⁶.

Si no fuéramos conscientes de nuestra muerte, no tendríamos ese algo que nos impulsa a hacer y crear en vida un sinnúmero de cosas que el ser humano de hecho crea: obras de arte, construcciones arquitectónicas, obras literarias, etc. Cosas que de alguna manera nos immortalizan y que de no ser por la provocación de la muerte, siempre podríamos dejar para más tarde, para otro momento.”La muerte en su más amplio sentido es un fenómeno de la vida”³⁷.

La muerte está ahí, es una sombra que nos acompaña, pero no siempre de manera negativa, también nos impulsa y anima a vivir, a hacer y a crear. La conciencia de la muerte es en muchos casos el acicate para la vida. Por ello Trías afirma que es ella, la muerte, y la conciencia que el ser humano tiene de ella, lo que nos hace ser seres humanos, lo que nos define, lo que nos distingue de los animales, que *no ven la muerte*: “...salimos del entumecimiento vegetal y de la semiconsciencia animal en virtud de esa provocación que constituye la conciencia de la muerte”³⁸

Sólo la muerte, el saber que vamos a morir puede actuar como un motor. Tenemos que hacer. Queremos crear. Hay muchas cosas por decir. Pero nada de esto puede hacerse o decirse después de la muerte, por lo que ello nos impulsa y anima a hacerlo dentro de ese límite y período que tenemos de vida, y que va desde nuestro nacimiento, hasta nuestra muerte, que es incierta, desconocida, y que aparecerá en cualquier momento, de manera contundente y sin que nuestra opinión ni deseos sean tomados en cuenta. Vamos a morir, estamos seguros de ello:

“La muerte no es algo con lo que podamos tratar a través de nuestro proyecto fundamental. No podemos calcular la muerte como un riesgo, o planear morir heroicamente o en el martirio, no porque la epidemia de gripe nos arrastre primero, sino porque la muerte es algo que no puede elegirse”³⁹.

³⁶ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, p. 31

³⁷ Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.269

³⁸ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, Idem, p. 31

³⁹ James P. Carse, *Muerte y existencia*, Traducción de Rafael Vargas, FCE, México, 1987

Pero también sabemos que por el momento estamos vivos y con la posibilidad de actuar libremente, dentro de las circunstancias que nos rodean. Tenemos tiempo, pero no sabemos cuánto, así que más vale que hagamos, creemos o digamos todo aquello que queremos y podemos. Es la muerte la que nos impulsa, la que de alguna manera nos provoca con su presencia constante. Es la muerte la que nos invita a vivir intensamente. Y es ella, también, la que nos determina como seres humanos.

El hombre, según Trías, logra la condición inteligente, gracias a la conciencia que tiene de su propia muerte. Dicha inteligencia constituye nuestro patrimonio, siendo a la vez, uno de los grandes enigmas del ser humano, ya que por un lado, se haya distribuido de manera poco equitativa, y por otro lado, es en la inteligencia humana en donde se halla precisamente nuestra capacidad de entendimiento y comprensión, que posibilitan la autoconciencia. “El hombre es, al fin, una totalidad. Pero una totalidad que irradia a partir de un centro, que es siempre la autoconciencia, el saber originario que el hombre tiene de sí mismo”⁴⁰.

Sólo el hombre conoce realmente, dice Trías, porque solo el hombre es autoconciente. Dicha autoconciencia, se da en el ser humano, en el fronterizo, gracias al hecho de saberse referido tanto a un principio como a un fin.

Todo ello señala de forma inequívoca la doble constatación y presencia de hallarse referido a un <principio> u <origen> en el que el sujeto de la frontera <no existía> y a un <fin> en el que inexorablemente dejará de existir. Dicho ser fronterizo se abre entonces a la <comprensión> y a la conciencia> (es decir, a la inteligencia lingüística que se plasma en proposiciones), a partir o desde ese *saberse finito, o temporal-finito*, cercado por un origen natalicio y un fin letal, o marcado por la limitación inexorable de ser y saberse nativo y llamado a caducar.⁴¹

Así pues, existen diferentes opiniones y posturas sobre qué es aquello que nos determina como seres humanos. Algunos filósofos se inclinan a pensar que es el lenguaje lo que nos determina como seres humanos; pero Trías, aún cuando no deja de reconocer la importancia del lenguaje, se inclina a defender la postura de que es la muerte, la conciencia que el ser humano tiene de su condición finita y mortal, lo que nos determina como seres humanos.

⁴⁰ Eugenio Trías, *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Destino, 3ª edición, 1995, p.150

⁴¹ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 237

“Lo que propiamente nos determina y define es esa condición. La muerte es el ingrediente esencial que determina nuestra existencia. Sin ella nuestra naturaleza y condición perdería su más específica (y trágica) peculiaridad”⁴².

⁴² Eugenio Trías, *Pensar en público*, Barcelona, Destino, 2001, p. 325

CAPÍTULO III. EL SÍMBOLO Y SU RELACIÓN CON LA MUERTE

3.1 Respuesta simbólica del hombre ante la muerte

El hombre, de manera natural, se ha relacionado con su entorno para poder sobrevivir. Pero más allá de una relación simple y utilitaria, los seres humanos se relacionan con su entorno por medio de expresiones simbólicas, con las que manifiestan sus emociones, dudas y temores. Decimos y nos manifestamos simbólicamente cuando algo no puede ser expresado de otra manera, o cuando algo, como la muerte, nos rebasa y nos oprime.

Trías afirma que el hombre, desde que puede ser reconocido como tal, ha buscado siempre plasmar de manera simbólica su relación con el mundo. El hombre ha sido siempre:

...un habitante del mundo que no se limita a mantener intercambios fabriles con el entorno (...), añade a ello una capacidad sorprendente por plasmar, a través de complejos simbólicos, su peculiar modo de interpretar ese entorno, y de comprenderse a través de ellos a sí mismo¹.

Haciendo un recorrido histórico del hombre en relación a la expresión simbólica, que es característica exclusiva del ser humano, Trías encuentra que desde hace miles de años el hombre ha usado esta forma de expresión, siendo, según él, el hombre de Cromagnon, el primero en convertir una gruta en santuario, y en utilizar expresiones simbólicas dentro de ella. Utilizando un accidente de la naturaleza, una hendidura en una montaña en forma de gruta o caverna, el hombre de Cromagnon, hizo un recinto en el que tramó relación, conexión, o comunicación con lo sagrado respondiendo con creaciones propias, con signos y con emblemas, y documentando así su conexión con lo sagrado. También utilizó la expresión simbólica para dar respuesta a la muerte y a todo el misterio que de ella se desprende. Ya desde los primeros hombres, pero muy en particular desde el de Cromagnon, se descubre la fuerza y la impotencia que la muerte representa para el ser humano, y se busca responder a ella de manera simbólica, ya que no se encuentra otra manera de enfrentarla.

¹ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, p. 19

Siguiendo un recorrido por la historia, y todo ello para tratar de averiguar quiénes y cuándo utilizaron por primera vez las expresiones simbólicas, Trías descubre que es el *homo symbolicus* quien, en Pech-Merle, santuario de la protohistoria, estampa sobre el muro de la caverna su percepción sobre el mundo mezclando caballos, renos, bisontes y mamuts, con esotéricos signos de puntuación y componiendo de dicha manera, un incipiente alfabeto organizado.

Por vez primera advertimos la presencia de nuestra propia condición humana, la de un habitante del mundo que no se limita a relacionarse con su entorno en forma de intercambio fabril o tecnológico (a través del hacha de sílex, o de la piedra más o menos laminada y pulimentada) sino mediante la plasmación de formas simbólicas².

Las formas simbólicas que el ser humano ha venido utilizando desde que el hombre es hombre, son empleadas, entre otras cosas, para manifestar y plasmar la impotencia que la muerte representa para nosotros. La muerte es el paradigma de todo límite. Límite de nuestra capacidad, virtud y poder. Es el límite mismo en el que nuestra fuerza y capacidad siempre se estrella, pero, según Trías, la muerte es también la provocación o "...el acicate de esa misma capacidad nuestra por comprender y conocer, o por expresar a través de formas, formas simbólicas, esa comprensión y reconocimiento de nuestra propia condición (mortal, finita)"³. Así pues, Trías ve en las formas simbólicas la manera que el hombre descubre para expresar su impotencia y manifestar el enigma que la muerte le representa. Al misterio que la muerte representa, el hombre intenta responder con un estallido de formas simbólicas. Las expresiones simbólicas ante la muerte, son una forma de réplica ante ella. Al manifestarse y responder ante la muerte, surge al tiempo una manifestación por el misterio de la vida. Dicho de otra manera: el misterio de la muerte, revela de alguna manera, el misterio de la vida, el misterio de nuestra propia existencia.

Desde el *homo symbolicus*, hasta el hombre moderno, ante el poder y la impotencia que la muerte representa para el ser humano, se contraponen nuestra capacidad simbólica, y es con ella, como respondemos a todo el misterio y el enigma que conlleva la muerte. "Al poder de la muerte sólo puede oponer el *homo*

² Idem, p. 40

³ Idem, p. 36

symbolicus, a modo de contrapoder resistente, su inagotable capacidad simbólica y significante. En ello radica su poder, su magia".⁴

Lo que se plantea o manifiesta dentro de las expresiones simbólicas, dice Trías, son siempre verdades indirectas y analógicas. Verdades entendidas como cosas que se consideran ciertas. Por ello, dichas verdades usan formas retóricas como la metáfora o la metonimia, ya que en ellas es en donde el simbolismo puede desplegarse. Según Trías, el hombre requiere la expresión simbólica, porque mediante ella, puede lograr una forma de victoria ante la muerte. O puede, más bien, creer que mediante la recreación de formas simbólicas va a lograr una posible victoria sobre su inequívoca experiencia diaria de caducidad, deterioro, enfermedad, exterminio y muerte.

Remontándose al origen del símbolo, Trías descubre que en un principio el símbolo era una forma de contraseña. Era una moneda partida en dos que quedaba dividida por determinadas circunstancias, y que al unirse ambas partes de nuevo, se reconocía en dicha unión al amigo, o a aquel con quien se había establecido una alianza.

Símbolo era, en su origen, una contraseña: una moneda o medalla partida que se entregaba como prenda de amistad o de alianza. El donante quedaba en posesión de una de las partes. El receptor disponía sólo de una mitad, que en el futuro podía aducir como prueba de alianza con sólo hacer encajar su parte con la que poseía el donante: En ese caso se arrojaban las dos partes a la vez, con el fin de ver si encajaban. De ahí la expresión *sým-bolom*, que significa aquello que se ha <lanzado conjuntamente>⁵.

Así pues, el símbolo, *sým-bolom*, va a expresar una conjunción entre dos fragmentos, de alguna moneda o medalla, que inicialmente fueron separados. Una de las partes, la parte simbolizante, se halla a disposición del testigo, mientras que el otro fragmento no está a su disposición. El primero debe llegar a encajar con el segundo que será la parte simbolizada del símbolo. El símbolo es, como ya se había mencionado, la conjunción de las dos piezas fragmentadas que originalmente pertenecían a una unidad, como podría ser, una medalla, o una moneda, que servían para cerrar un pacto o para realizar una alianza entre dos personas o entre un grupo de personas determinado. Así como dichas partes de la

⁴ Ibidem

⁵ Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona, Debolsillo, 2006, p. 33

medalla o de la moneda podían encajar, existía también la posibilidad de desencaje o desavenencia de las partes. A ello se le llama lo dia-bólico (*diabolon*), que es lo opuesto o contrario a símbolo. Se pueden dar las dos formas contrarias; de encaje afortunado entre las dos partes, o de infortunada desavenencia. Todo símbolo es una correlación, que expresa o significa un nexo entre dos partes. Por un lado está la parte de la cual dispone el sujeto, que es el signo o seña de su propia identidad, y puede llamarse la parte simbolizante del símbolo. Mientras que a la parte con la que el sujeto no cuenta, pero que confía en encontrar, y que se halla fuera de su dominio o posesión, puede llamársele lo simbolizado del símbolo, que será el sentido del símbolo y lo que proporciona orientación. Según Trías los símbolos son muy importantes en la vida de los seres humanos, ya que a través de ellos formalizamos algunos aspectos de nuestro mundo de vida, aún cuando no seamos plenamente concientes de ello.

... a través de símbolos tenemos la posibilidad de formalizar y configurar aspectos de nuestro mundo de vida. Y ello a través de *figuras* (que pueden ser *iconos* o *signos lingüísticos*). Esas figuras que permiten hacer *habitable* el mundo las encontramos en todas las artes, incluso en aquellas en las que la impronta icónica o lingüística no es patente (como en la arquitectura y en la música).⁶

Los símbolos y las formas simbólicas nos acompañan, como seres humanos, a lo largo de toda nuestra existencia. Incluso al expresarnos de forma lingüística, al hablar, hacemos uso de ellos. Los símbolos, son, según Trías “criaturas obradas por los poetas”, quienes a través de sus escritos y sus personajes crean grandes símbolos. Como el superhombre de Nietzsche, o el Fausto de Goethe. Ya que, en opinión de Trías, toda palabra es siempre metáfora, en la medida en que transporta un anhelo o pulsión que en la expresión escrita o verbal alcanza su plasmación mediante formas simbólicas. Incluso algunos conceptos, son también, grandes símbolos.

Trías, siguiendo a Kant dice que existe un modo simbólico en el que no existe una correspondencia unívoca entre la representación y aquello a lo cual se está haciendo referencia. Y que en ese caso, la exposición simbólica estaría rebasando

⁶ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 14

el marco del representar, ya que sería un modo concreto de exponer o de decir, modo sensible que, sin embargo, desbordaría el ámbito del decir.

Según Trías, la modalidad simbólica puede tener un doble uso: el de la forma artística, dentro de la que pondría toda expresión lingüística y literaria, y el de la modalidad religiosa. Para esta última, para la modalidad religiosa, Trías recrea y repiensa el concepto de símbolo, entendiéndolo como la exposición y expresión en figuras y formas sensibles, de lo sagrado. Y entendiendo las distintas religiones como formas siempre fragmentarias, pero necesarias, de dar cauce expositivo y expresivo, mediante símbolos, a lo sagrado.

Trías piensa que lo más interesante de la condición humana tiene que ver con el hecho de contar con una inteligencia que nos permite manifestar de manera simbólica aquellas cosas que no podemos expresar de otra manera:

Lo más fascinante, lo más misterioso de esa condición que somos radica en el enigma de nuestra propia inteligencia. De una inteligencia sensible que es capaz de plasmarse en formas simbólicas, acudiendo a figuras arrancadas de la percepción natural, pero recubriéndolas de un halo de signos enigmáticos, o de jeroglifos, que confieren a esas formas familiares el carácter de lo sagrado⁷.

Es precisamente nuestra inteligencia lo que nos acredita y caracteriza como seres humanos, y es dicha inteligencia lo que nos distingue como seres fronterizos (ya que, según Trías, una de las características del fronterizo es su inteligencia) capaces de expresarnos simbólicamente, a través de múltiples manifestaciones artísticas, arquitectónicas, pictóricas... y racionalmente a través del lenguaje. Hablando del ser humano, Trías dice que lo que acredita a éste en su condición fronteriza es ese *lógos* que, primero, se revela de forma simbólica y luego en forma racional. Ese *lógos* puede determinarse entonces, como el horizonte de síntesis de razón y simbolismo que constituye la idea misma de espíritu. En el símbolo encontramos, por lo tanto, el nexo entre razón y emoción. El símbolo involucra ambas cosas, que son igualmente características del ser humano.

El símbolo es la manera en que el ser humano expresa lo que siente y piensa. Es a través del símbolo que el ser humano manifiesta muchas de sus emociones y por ello, una de las características del símbolo es que siempre suscita emociones. El símbolo transmite emociones y aquel que se encuentra en presencia de una

⁷ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, p. 41

manifestación simbólica es tocado por dichas emociones, y generará, a su vez, emociones propias y particulares, ya que el símbolo tiene por característica poder suscitar siempre emociones, aún cuando se halla abierto al horizonte del sentido.

Toda expresión simbólica, pretende decir, manifestar, expresar algo. Pero hay múltiples formas de hacerlo y, hay también, muchas áreas o asuntos que quedan involucrados dentro la expresión simbólica del ser humano. Nos expresamos mediante símbolos cuando queremos decir algo sobre asuntos que no pueden ser dichos de otra manera. Pero también lo hacemos cuando tenemos manifestaciones artísticas. Metafísica, estética, e incluso ética, son todos asuntos que pueden ser abordados mediante expresiones simbólicas.

Ese *mundo de símbolos* alcanza su estatuto crítico y moderno como *mundo del arte* emancipado de la tutela mágico-mítica o religiosa. La experiencia de ese mundo es la *experiencia estética*, dentro de la cual el *sujeto que soy* formula una modalidad propia y peculiar de proposición, el juicio estética.⁸

Pero además de la experiencia estética, el fronterizo posee lenguaje, inteligencia y pasión; así como experimenta y padece afectos, enuncia y muestra, por medio del lenguaje inteligente, todo lo que vive dentro de la frontera que habita como mundo. Dicho lenguaje no se limita a ser capaz de enunciar o a proponer modelos con respecto a lo físico, sino que va mucho más allá de esto. El sujeto fronterizo, según Trías, es capaz de forjar símbolos e ideas mediante las cuales deja hablar al silencio ético-metafísico.

Gracias al lenguaje, aun cuando no se pueda hablar o decir con seguridad algo acerca de la muerte o de lo que hay, o no hay, más allá de ella, sí se puede, hipotéticamente, hablar de lo que acaso puebla o habita el sinmundo (entendido como lo opuesto a mundo que es aquello que nos rodea y con lo que nos relacionamos: naturaleza, animales, plantas, etc.), mediante ideas problemáticas o mediante exposiciones simbólicas y alegóricas. Así pues, con respecto al arcano, a la muerte, el símbolo es una gran ayuda para el ser humano, porque a través de él, podemos manifestar nuestras ideas, deseos, miedos, inquietudes. Podemos decir algo de lo que normalmente no podemos decir. Podemos expresarnos,

⁸ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 122

podemos plantear nuestra posición, ante algo tan misterioso y enigmático como la muerte; podemos, incluso, encontrarle algún sentido:

...hacia ese último tramo de la aventura que admite como talismán de ayuda el símbolo. A la indigencia de los conceptos críticos de la razón fronteriza se sobrepone la posibilidad de ciertos modos simbólicos de exposición que arranquen sentido al arcano; el arcano de las grandes transiciones en las que lo sagrado afinca (el nacimiento, la muerte); y el arcano en general de los grandes enigmas de nuestra existencia: la existencia misma como tal, el límite que le azuza y reta, el lenguaje como misterio en sí mismo (Wittgenstein); y sobre todo el gran enigma de la esfinge, el relativo a nuestra propia condición, o a lo que somos.⁹

A través del símbolo, dice Trías, tanto el arte como la religión hallan, por caminos diferentes, modos de remisión de sus quehaceres y de sus operaciones respectivas hacia una trama de simbolismos que les conceden criterios, solvencia y legitimidad cultural y filosófica. La posibilidad que el ser humano tiene para expresarse de manera simbólica con respecto a cuestiones tan importantes como el nacimiento, la muerte, la propia existencia, el lenguaje, etc., tiene una función catártica que nos permite expresar nuestro llanto, nuestro dolor, nuestra intriga e impotencia ante muchísimos aspectos de nuestra vida que salen de nuestro control. Las manifestaciones simbólicas son la forma de dar a esas inequívocas emociones su más ajustada expresión. Nos permiten dar cauce expresivo al llanto y gemido que nos provocan y oprimen realidades tan fuertes para nosotros como nuestra propia condición finita y mortal.

Parece como si ante el enigma de la muerte se revelara, de pronto, como su contraplacado, el misterio mismo de la vida, o como si ante el reto y el envite que la muerte ocasiona se respondiera mediante una floración de formas simbólicas que todas ellas quieren dar asistencia y cobijo a la vida que se renueva, o a las formas de fecundidad que la recrean.¹⁰

Dado que la muerte forma parte del futuro de todo ser humano, y dado que mucho de lo que nos provoca dicha muerte solo puede ser expresado de manera simbólica, Trías afirma que el símbolo es el único modo de explorar el misterioso océano que constituye el futuro, aun cuando con esa gestión del símbolo que

⁹ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p. 131

¹⁰ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, p. 42

tensa la voluntad de poder hacia esa otra orilla del futuro, no queda agotada la tarea y la puesta a prueba de esa expresión que despliega lo que la vida es. El futuro, según Trías, requiere el recurso simbólico, ya que sin él, no logra abrirse.

Sin el recurso del símbolo el futuro no se abre. Si se pretende convertir el símbolo en presencia, o en presente se desnaturaliza en su condición <simbólica>. En todo símbolo se enlaza tensamente una parte disponible, la que llegamos a expresar, y otra parte indisponible.¹¹

El futuro nunca puede alcanzarse (más adelante se explica con claridad el concepto de tiempo que maneja Trías, pero por el momento baste aclarar que cuando dice que el futuro no puede alcanzarse, se refiere a que dejaría de ser futuro y pasaría a ser presente. Por ello el futuro como tal, permanece siendo futuro); es siempre una posibilidad de percepción, expresión o acción. Por lo tanto, sólo cabe orientarse hacia él y dotar a esta forma del tiempo con expresiones simbólicas. El símbolo, y más específicamente, las expresiones simbólicas nos sirven a los seres humanos para poder expresarnos y para tratar de encontrar el sentido de aquellos misterios de nuestra existencia, como la muerte, de los que poco, o nada, puede decirse de otra manera. Las expresiones simbólicas nos asisten permitiendo expresar la opresión que todos sentimos hacia ese máximo poder que a todos nos iguala: la muerte. Desde el Paleolítico, hasta nuestros días, es a través de los símbolos que se escenifica el drama de la muerte y de la renovación perpetua de la naturaleza, expresadas en el mito y en el ritual. Es a través de las manifestaciones simbólicas, del mito, del ritual y de la plasmación icónica del arte, como el hombre, desde que es hombre, conjura la muerte, al conectar la mente con la más profunda conciencia del ciclo universal caos-cosmos. Es decir, que logramos hacer símbolos cuando nuestra mente, cuerpo y sentimientos se encuentran en un estado de reconciliación entre nosotros y el fluir natural del universo.

El símbolo va a ayudar al ser humano en su proceso de comprensión relativo a la pregunta sobre su propia condición. Pero no responderá de una manera directa a los postulados del racionalismo estricto, sino que alude a imágenes de sentido. El símbolo nos da un conocimiento iniciático sobre la vida y la muerte, pero no

¹¹Eugenio Trías, "Instante y Eternidad", en *Cuestiones metafísicas*, Juliana González y Eugenio Trías, Eds, Madrid. Trotta, 2003, p. 307

desde la perspectiva de la razón, sino que engloba en su proceso comprensivo al mismo tiempo a la conciencia y a la inconciencia; a los sentimientos y a la razón; al cuerpo y a la intuición; al *mythos* y al *logos*, ya que alude al descubrimiento de sentido de nuestra propia existencia, que siempre estará rodeada de misterio.

Las expresiones simbólicas que todo ser humano ha utilizado desde que el hombre es hombre, nos permiten, si no hablar o decir algo específico desde el punto de vista de la razón en cuanto a lo que somos o a nuestra condición mortal, sí en cuanto a encontrar o dar sentido a esa existencia y a nuestra condición humana finita.

3.2 Relación de lo sagrado con lo simbólico

Para Trías, el símbolo está íntimamente relacionado con lo sagrado, en tanto que es la manera que el ser humano ha encontrado para expresar y manifestarse con respecto a todo aquello que le es sagrado. Trías define el símbolo de la siguiente manera:

El símbolo es, para mí, la forma de manifestación de lo sagrado: su irrupción en el cerco del aparecer. El propio desdoblamiento del símbolo, su interna y necesaria distinción (entre su parte simbolizante y lo que en ella se simboliza) habla de esa aparición en el mundo de lo sagrado a través de la mediación simbólica¹².

Al ser el símbolo la manifestación sensible y material de lo sagrado, revela una ambivalencia y duplicidad en sí mismo. Todo símbolo es ambiguo. Por ejemplo el fuego, que por un lado puede ser purísimo celeste; o fuego impuro de las entrañas volcánicas; o el agua, que de la misma manera en que puede ser agua superior y pura, también puede ser agua subterránea o pantanosa.

En cuanto a su relación con lo sagrado, Trías afirma seguir los pasos de la concepción romántica, cuando dice que: "...el símbolo es la presencia de lo

¹² Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Buenos Aires, Altamira, 2001, p. 17

sagrado en el mundo: su manifestación; y el mito constituye su exégesis *narrativa*¹³. El símbolo es el *fenómeno* de lo sagrado, en tanto que es aquello que se revela de lo sagrado. Si entendemos toda la complejidad y ambivalencia que implica lo sagrado, podemos entender de igual manera que ello (lo sagrado) rebasa y trasciende toda posible conceptualización.

El carácter de lo sagrado se transfiere al fenómeno, en el que lo sagrado hace su acto de presencia en el símbolo o en el acontecimiento simbólico. Dicho de otra manera, el símbolo constituye el aparecer mismo de lo sagrado. Pero al aparecer, el símbolo remite a un sustrato que jamás puede agotarse en las formas en que se revela. Podría decirse que algo del símbolo resiste siempre a revelarse, y por lo tanto trasciende y desborda. Los conceptos con los cuales se trate de traer a presencia, a palabra, se hallan siempre desbordados y trascendidos, por lo que el símbolo exige iniciar una reflexión genuinamente trascendental.

El símbolo remite a *lo que trasciende*. No se detiene en el límite que establece el ámbito categorial. Rebasa y desborda ese límite. Hace siempre ademanes en relación a lo que se halla más allá de todo posible horizonte. En ese *más allá* se aloja lo que puede llamarse lo sagrado, que en la experiencia mística es intuición. Pero el símbolo, asimismo, hace que lo *místico* se manifieste¹⁴.

A partir del símbolo se establece un puente hermenéutico entre lo sagrado y el aparecer. Dicho puente es de doble dirección, ya que establece una circulación hermenéutica de mensajes que van de un lado a otro, indistintamente.

Trías considera que lo simbólico se aloja en el espacio limítrofe y fronterizo que está situado entre el cerco de lo sagrado y el cerco del aparecer: “Ese espacio limítrofe y fronterizo constituye el lugar mismo en el cual el símbolo puede al fin constituirse como tal símbolo, como genuino *sym-balein* (o encaje y coincidencia de sus dos partes, simbolizante y simbolizada)”¹⁵.

Como se explicó al principio del inciso del símbolo, en todo símbolo existe una parte disponible, que es la que llegamos a expresar, y otra parte indisponible:

En la conjunción *sim-bólica*, al <lanzarse a la vez>, en el límite, en el horizonte, la parte disponible (simbolizante) y la otra parte que se postula como referencia (y que se

¹³ Ibidem

¹⁴ Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona, Debolsillo, 2006, p.285

¹⁵ Idem, p. 286

repliega en el cerco hermético) puede el símbolo mostrarse en su capacidad de sutura y conjunción¹⁶.

Ambas partes del símbolo dan expresión a ese límite del mundo al que Trías le asigna carácter ontológico, ya que es el ser mismo (como ser), el que nos da luz sobre nuestra propia condición humana.

Para Trías es importante agregar que la creencia mágica consiste en pretender un dominio sobre lo simbólico que lleva al hombre a tratar de contrarrestar el extremo poder que la muerte ejerce sobre todo ser humano. La magia es el arte de adquirir dominio sobre lo sacro ya que es la única manera que el hombre tiene para enfrentar la muerte: “Al poder de la muerte sólo puede oponer el *homo symbolicus*, a modo de contrapoder resistente, su inagotable capacidad simbólica y significante: En ello radica su poder, su magia”¹⁷.

La magia que utilizan los seres humanos, y que evidencia el poder que la inteligencia nos da a los hombres, pretende alcanzar un dominio, mediante símbolos, sobre el misterio y sobre lo sagrado, ya que ambas cosas son siempre cuestionadas y puestas en cuarentena por el hecho contundente y por el poder que la muerte ejerce sobre todo ser humano.

...la creencia mágica consiste en suponer que en virtud de ese dominio de lo simbólico es posible doblegar a ese máximo poder con que el ser humano se topa. Quizá el imaginario mágico se constituye cuando el hombre cree que a través de ese poderío alcanzado sobre su capacidad de expresión simbólica (...), puede lograr una posible victoria sobre su inequívoca experiencia diaria de caducidad, corrupción, deterioro, enfermedad, exterminio y muerte generalizada¹⁸.

Dice Trías, que la magia, a lo largo de la historia de la humanidad, siempre ha luchado por alcanzar, mediante símbolos, un poder sobre lo sagrado y sobre el misterio que la muerte, tanto cuestiona al ser humano. La muerte es el límite con el que siempre se topa la magia. La muerte es el límite mismo: “Pero la magia topó con el límite de la inmortalidad, o de la eterna juventud (cosa que la leyenda

¹⁶ Eugenio Trías, “Instante y Eternidad”, en *Cuestiones metafísicas*, Juliana González y Eugenio Trías, Eds, Madrid. Trotta, 2003, p. 307

¹⁷ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 200, p. 46

¹⁸ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, plaza Janés, 200, p. 49

fáustica supo expresar de forma convincente). Y es que la muerte es siempre el límite en que la plasmación mágico-simbólica parece estrellarse”¹⁹.

Según Trías la magia está siempre presente en la alborada de toda expresión religiosa, de la misma manera que está presente en toda verdadera expresión artística o poética. Pero la diferencia entre la magia y la religión, es que la religión en lugar de pretender dominar lo sacro, se postra consternada ante el misterio y revela con sus ademanes de adoración, súplica o acción de gracias, su extrema indigencia e impotencia ante los poderes superiores y ante la muerte en particular.

Las formas de revelación religiosas, abren una posible exposición simbólica de todo el misterio y enigma que encierra la vida del ser humano y de la posibilidad de que haya, o no, vida más allá de ésta. Dicho de otra manera, las religiones hacen revelaciones simbólicas y ello significa que hacen referencia a las grandes ideas que a todo ser humano azusan o provocan a modo de enigma, sobre todo aquellas que implican nuestra esencia y existencia.

Trías afirma que desde las primeras religiones, las de la protohistoria, hasta las contemporáneas, todas han buscado respuestas simbólicas para enfrentar los misterios de la vida y de la muerte: “...a esa inquietud que el ciclo vida-muerte-vida, o al principio que la vida renovada provoca en el ser humano, se da forma y figura simbólica (indirecta y analógica)”²⁰.

Para clarificar la expresión simbólica en relación con lo sagrado, Trías divide la historia en tres eónes, que a decir de él, instituyen diferentes épocas históricas. En cada eón se revela una categoría que imparte sobre las demás se hegemonía. El orden de sucesión de los eónes constituye el orden mismo en el cual, históricamente, se van sucediendo y manifestando las revelaciones simbólicas. En cada eón o en cada época prevalecerá un tipo de revelación simbólica que se implicará en la siguiente, de tal manera que en la última todas deben estar presentes para que se dé el acontecer simbólico; pero en cada eón una de las dimensiones actuará a modo de tónica. Sucede, pues, que en cada eón se van enriqueciendo las revelaciones simbólicas. A medida que la materia va adquiriendo formas cualitativas que la enriquecen y diversifican, vuelve a presentarse, pero sobredeterminada por otra forma de revelación simbólica. Ya no será, en sucesivas comparencias, esa materia indiferenciada del origen, matriz

¹⁹ Idem, p. 50

²⁰ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, p. 53

y madre de todo, sino que emergerá desde la dominación de otras categorías. En cada eón irá completándose, ya que cada eón estipula una forma específica y peculiar de relato, o mito, a través del cual se exprese en forma argumentada su contenido propio.

La división que hace Trías de la historia en forma de eones, es de la siguiente manera.

- El primer eón, que es propio de la protohistoria: se constituye a través de la revelación simbólica de la matriz, y del principio de vida, siempre renovada, y como esperanza de salud.
- El segundo eón: es en el que se produce la revelación simbólica relativa a la ordenación cósmica. Aquí se espera de la religión (egipcia, mesopotámica) que ese cosmos eternamente se recree, para evitar el caos y el desorden.
- El tercer eón: en él se produce la revelación simbólica del encuentro, y la consiguiente cita, entre el testigo y lo sagrado.

Trías piensa que las religiones se plantean a través del acto simbólico, o del acontecer simbólico, entendiendo que símbolo significa la coincidencia o encaje de dos partes escindidas, para las que cabe tanto la posibilidad de encuentro, como la posibilidad de desencuentro. “En todo símbolo se enlaza tensamente una parte disponible, la que llegamos a expresar, y otra parte indisponible. En la conjunción *sim-bólica*, al <lanzarse a la vez> (...) puede el símbolo mostrarse en su capacidad de sutura y conjunción”²¹ ; pero puede también haber un desencuentro cuando las partes lanzadas a la vez, no coinciden, o no embonan.

En las religiones, o para las religiones, el símbolo va a constituir una correlación en la cual se atestigua cierta alianza o pacto entre la presencia sagrada y el testigo, o entre el hombre y lo sagrado.; siendo el símbolo una revelación sensible y manifiesta de lo sagrado: “A través del símbolo habla y se expresa lo invisible, o se da forma y figura. El símbolo sublima y transfigura el mundo sensible, así como los afectos, sentimientos y pasiones del testigo en su carácter terrestre”²².

²¹ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p. 214

²² Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona, Debolsillo, 2006, p. 295.

En las manifestaciones religiosas “El símbolo es una unidad de concentración de sentido que requiere ser explicitado mediante narración y relato, a la vez que a través de la implantación ceremonial o ritual”.²³

Según Trías, cada religión constituye una revelación simbólica, en donde los símbolos dan cauce explosivo y expresivo a las grandes ideas e interrogantes que se plantean en toda religión: ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Qué sentido tiene nuestra vida?, etc. Las religiones aciertan a aventurar respuestas a estos interrogantes, pero sólo de manera simbólica, indirecta y analógica. El simbolismo que está presente en toda religión, y también, de otra manera, en el mundo del arte, es, siguiendo a Trías, un complemento necesario que exige la razón fronteriza.

Trías afirma que toda religión es siempre fragmentaria, ya que dentro de cada una podemos encontrar un fragmento de la Verdad que, según él, está hecha añicos. Verdad aquí está siendo entendida como eso que descubrimos de cierto en las cosas. En este sentido, Trías piensa que toda religión es verdadera y necesaria, pero ninguna de ellas puede considerarse “La Única” o “La Verdadera”. Cada una de ellas implica un fragmento, pero un fragmento necesario. Son fragmento porque solo son una parte; una parte necesaria e importante pero parte al fin. El todo solo se obtiene con el complemento de todos los fragmentos. Es como armar un rompecabezas en el que cada pieza o fragmento es necesaria, pero no suficiente para ver el todo. Sólo al unirlas y al permitir que se complementen alcanzamos a ver la imagen completa.

Esta manera de entender a las religiones no deja de ser muy interesante, al tiempo que es una manera controvertida de pensar, porque si bien es cierto que esa es la opinión de Trías, también es cierto que muy pocas personas religiosas compartirían esta manera de pensar sobre las religiones. La mayor parte de los practicantes de distintos credos, viven convencidos de que su religión es la Única y la Verdadera. Pretender decir lo contrario, nada más decirlo, implica un insulto para quienes creen que Dios y su muy particular revelación es para ellos y sólo para ellos. Es difícil encontrar personas religiosas que acepten que su religión es sólo un fragmento, sólo una más dentro de toda una gama de religiones, y que es tan válida y verdadera como cualquier otra. Pocos aceptarían que sus creencias

²³ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, p. 81

solo son un pequeño fragmento de verdad. Y prueba de ello, es que la mayor parte de los conflictos y de las guerras de finales del siglo pasado y de principios de éste, están relacionadas con el fenómeno religioso, con los fundamentalismos que han surgido a partir de las distintas religiones y con la pretensión de verdad absoluta que encierra cada religión particular.

Trías entiende que dentro de un horizonte espiritual se da una síntesis de símbolo y de razón, ya que el espíritu: "...es la razón revelada, finalmente reconciliada con el universo simbólico. Constituye, por tanto, un horizonte final de acontecimiento y experiencia en el cual la revelación racional se reencuentra con la revelación simbólica"²⁴. Para Trías, el espíritu expresa una voluntad de trascender en relación al mundo racional, y considera que, precisamente es en esa aventura del espíritu que va más allá de los límites de la razón, en donde surge el mundo de los símbolos.

Trías piensa que dentro de dicho horizonte espiritual se da una síntesis entre lo simbólico y lo racional del hombre: "Esa síntesis *espiritual* sería, en este sentido, el horizonte final, escatológico, al que se hallaría orientada la modernidad una vez trascendido el bache, o la cesura, que hoy consignamos como coyuntura postmoderna".²⁵

Así pues, podemos ver que Trías encuentra una amplísima relación entre lo sagrado y lo simbólico. Para él, lo uno no puede existir sin lo otro, se requieren, se complementan, tanto, que el símbolo es la manifestación misma de lo sagrado. Sin las expresiones simbólicas, lo sagrado no podría encontrar formas de manifestarse, y los seres humanos nos encontraríamos sin la posibilidad de expresarnos a cerca de todo aquello que nos provoca incertidumbre, desconcierto o franco miedo, como es el hecho de la muerte y muy concretamente, de nuestra muerte en particular.

²⁴ Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona, Debolsillo, 2006, p. 538

²⁵ Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Buenos Aires, Altamira, 2001, p.22

3.3 El papel de la religión como respuesta a nuestra condición mortal

En opinión de Trías, Karl Marx es la persona que ha sabido definir con mayor acierto la naturaleza y esencia de lo que es la religión, cuando afirmó que toda verdadera religión expresa y manifiesta “el llanto y el gemido de la criatura oprimida”. “Pocas veces se ha dado una definición tan acertada y acendrada sobre lo que la religión viene a colmar en una condición, la nuestra, que tiene larga y ancha experiencia de opresión”²⁶.

La religión es, para Marx, la expresión de la criatura oprimida; y todo ser humano se encuentra oprimido, según Trías, ante el poder que la muerte representa. La muerte nos oprime, y es la religión, desde sus orígenes, la que nos permite, mediante expresiones simbólicas, manifestarnos ante dicha opresión: “...la religión, ya en sus orígenes, no hace sino dar cauce simbólico a esos grandes misterios de la vida y de la muerte, o del ciclo de recreaciones que vida y muerte componen”²⁷.

Los orígenes de la religión, dice Trías, se remontan al hombre de Cromagnon, a quien ya se había mencionado, por ser quien puso los cimientos de la religión en tanto que relación o conexión con lo sagrado, cuando dio una genuina respuesta humana y simbólica al reto o envite que su condición mortal provocaba, convirtiendo una caverna, un accidente de la naturaleza, en un santuario con representaciones simbólicas. El hombre de Cromagnon tramó, por primera vez, relación o conexión con lo sagrado al responder a la opresión de su condición mortal con creaciones propias, signos, emblemas, símbolos y cifras, con las que documentó por primera vez, un nexo religioso entre el hombre y lo sagrado. “Fue él el que por vez primera puso los cimientos de la religión (en tanto que relación o conexión con lo sagrado). Fue el primero en configurar lo que constituye la condición misma de posibilidad de que exista algo así como lo que solemos llamar, por convención, religión.”²⁸

Trías entiende la religión como un fenómeno que constituye la natural orientación de los seres humanos hacia lo sagrado, y por ello afirma que el hombre de Cromagnon fue el primero en manifestar dicha orientación al

²⁶ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, p.20

²⁷ Idem, p. 46

²⁸ Idem, p. 37

transformar un accidente de la naturaleza en un recinto en el que plasmó, de manera simbólica, su opresión y su inquietud hacia su condición mortal.

Trías piensa que la religión es, en sustancia, la forma que sabe dar a las inequívocas emociones del ser humano, su más ajustada expresión, mediante manifestaciones simbólicas; que son a la vez, el cauce expresivo del “llanto y gemido” del hombre. Todo nuestro dolor, todo nuestro sufrimiento, así como nuestras dudas y temores, quedan siempre plasmados y manifestados mediante expresiones simbólicas. Es así como los seres humanos comunicamos nuestra impotencia, nuestro sentido de opresión y dolor, que es causado por la conciencia que tenemos de nuestra propia condición mortal.

La religión, a partir de este llanto y gemido del ser humano, busca dar una promesa de vida y salud que contrarreste el sentimiento de opresión que la muerte causa a todo ser humano; y el recurso del que se vale la religión para cumplir su promesa de vida, es un recurso simbólico:

...el recurso del cual dispone para cumplir tal promesa es de una naturaleza muy peculiar. A mi modo de ver ese recurso es simbólico. Y eso significa que la religión consigue proporcionar el don de la salud siempre de una manera <indirecta y analógica> (a través de un complejo entramado de figuras simbólicas, metáforas, metonimias, etc.)²⁹.

Lo peculiar de la religión es, según Trías, que provoca y suscita en todo el que participa de ella, dentro del ceremonial religioso, un acto de confianza en la naturaleza existencial, y por lo tanto, real, de lo que constituye toda esa trama simbólica que el hecho religioso implica. Es decir, que quienes participan de un acto religioso, dan crédito a todo lo que allí acontece, dándole así, un carácter de realidad que se refleja en la propia existencia de aquellos que participan en dicho acto.

Ahora bien, aunque la religión busca dar una promesa de vida y salud a los seres humanos, es totalmente consciente, de que el poder mayor que implica la muerte, no puede ser vencido, ni postergado y por lo tanto, lo que la religión da al hombre en este sentido, es cobijo a su ánimo turbado.

²⁹ Idem, p. 63

La religión nace justamente de la conciencia despierta y lúcida de que ese Poder Mayor, que sobre todo la muerte testimonia, no permite ser doblegado por ninguna incidencia expresiva por parte del ser humano: no hay Símbolo capaz de enfrentarse a él, o de someterlo a su dominio³⁰.

Lo que hace que la religión sea algo importante para la supervivencia de lo humano, es ese consuelo y cobijo que nos da. Nos sentimos oprimidos por el poder de la muerte. Sabemos que vamos a morir y no podemos hacer algo al respecto; pero tenemos la opción de la religión. Ella nos puede dar consuelo así como también puede proporcionar una promesa de vida. Y, en muchos casos, a ambas nos aferramos. Porque muchos seres humanos necesitamos consuelo para nuestro ánimo turbado, y necesitamos también una promesa de vida; saber que no todo se termina con nuestra muerte; saber que hay más vida después de esta vida; saber que al final del camino, aunque la muerte aparentemente nos derrote, podemos contar con una esperanza final que es la promesa de vida que nos ofrece la religión. Dicha promesa es algo que en muchos casos queremos y necesitamos.

Que la muerte es el poder supremo, al que nadie puede vencer, es algo que la religión tiene muy claro, y por ello, retoma el simbolismo y la capacidad de expresión del ser humano, para plasmar la impotencia que sentimos ante los poderes superiores y muy específicamente, ante la muerte. La religión, en este sentido, no pretende dominar lo sacro, sino que más bien se postra consternada ante el misterio, revelando su total indigencia e impotencia ante poderes tan grandes como el que la muerte representa.

Ante el poder supremo y opresor de la muerte, lo que pretende la religión es: "...lograr una victoria liminar sobre esos poderes inmundos, y en particular sobre el más temible de todos ellos, que es la muerte"³¹.

Trías se pregunta que qué es aquello que constituye la finalidad que se persigue a través del despliegue de un culto, y se contesta de la siguiente manera:

Creo no equivocarme si afirmo que lo que siempre se espera de la religión es salud; se aguarda de ella que ésta se perpetúe, o se recomponga y restablezca. O que se produzca el giro que permita mutar un estado de

³⁰ Idem, p. 51

³¹ Idem, p. 52

quebrantamiento de la firmeza de nuestra existencia (*infirmetas*, enfermedad) en una salud recobrada. Y me refiero a una salud existencial (...). Se espera que, en razón de la institución religiosa, se produzca una mutación del infortunio en fortuna (...). Se espera, pues, de la religión un don que mute el aciago infortunio en una vida sana, saludable, afortunada³².

Así pues, nos acercamos a algún culto o tomamos una religión porque estamos esperando de ella salud y la posibilidad de vencer a la muerte con la promesa de vida que toda religión nos hace de una u otra manera. Sabiendo que somos mortales y que por tanto necesariamente vamos a morir, queremos que la religión, ya que no puede evitarnos el infortunio de la muerte, nos proporcione, al menos, la dicha de una buena muerte. De hecho, muchas religiones se limitan, cautamente, a prometernos o a darnos esa esperanza de una buena muerte después de un largo tiempo de sufrimientos, sean físicos o morales, o las dos cosas a la vez. En cualquier caso, la muerte es una realidad y lo que deseamos es vivirla de la mejor manera posible.

Trías dice que la religión es, para él, más que nada, una cita: “La religión debe definirse como la cita del hombre con lo sagrado. El acto propiamente religioso constituye esa cita entre una presencia sagrada que sale de su ocultación y el hombre que, en calidad de testigo, da testimonio de ella”³³. Pero en dicha cita, pueden ocurrir dos cosas distintas: puede dar lugar a un encuentro propiamente simbólico entre ambas partes citadas; o bien, puede darse un desencuentro desafortunado.

Tanto en la posibilidad de encuentro como en la posibilidad de desencuentro, cada religión manifiesta de manera específica y propia, su revelación, que es siempre de naturaleza simbólica:

Todas y cada una de las religiones efectúan su propia y específica revelación. Cada una de ellas se convalida en la revelación de esa revelación propia y específica que les corresponde manifestar. Una manifestación que es, siempre, de naturaleza sim/bólica (o dia/bólica). Y que se da cauce narrativo a través del relato, o del mito; y que, así mismo, implanta ritualmente esa narración a través del ceremonial y del sacrificio³⁴.

³² Idem, p. 62

³³ Idem, p. 77

³⁴ Idem, p. 81

En toda revelación simbólica-religiosa, sobreviene siempre la crisis entendida como la posibilidad de desencuentro entre las partes citadas. En dicho desencuentro se produce una ruptura radical de la comunicación entre ambas partes. El *logos* o la razón estallan amenazando con sumir la vida del ser humano en un absoluto sinsentido y despropósito, surgiendo de ello la locura o la sinrazón. Cuando esto ocurre, cuando se destruye el enlace simbólico, entre la comunidad humana y la trascendencia, es cuando aparece o irrumpe la cesura dia/bólica.

Según Trías existen muchas actitudes que pueden darse ante el hecho religioso, pero resalta dos en particular: la primera es aquella en la que el fiel asume los principios que rigen su específica comunidad de creencias, concediendo crédito de modo exclusivo a los contenidos y a las formas propias de esa creencia o religión particular. Y la segunda es una actitud diferente, que implica acercarse a la religión, sobre todo, por las enseñanzas que la religión puede darle, sin que su aproximación signifique necesariamente ninguna profesión de fe o creencia en los principios de esa determinada religión. Esta segunda aproximación a la religión puede hacerse tanto desde el más radical agnosticismo como, también, desde una actitud religiosa, que aún siéndolo, no quiere asumir necesariamente una forma particular de religión. Para Trías es la segunda aproximación al hecho religioso la que tiene más importancia, ya que desde esta perspectiva es desde la que se pueden hallar las enseñanzas religiosas que pueden ser elaboradas sin desdoro por la reflexión filosófica.

En cada gran religión algo existencial se revela: algo relevante y necesario para el reconocimiento de los grandes misterios que circundan la vida humana, y que hacen de ésta un enigma difícil de descifrar. La religión da a veces con la cifra simbólica que, convenientemente elaborada por la reflexión filosófica, puede actuar como llave para penetrar, aunque sea de modo precario, en esos misterios³⁵.

Trías dice que toda religión constituye una revelación simbólica al plantear los misterios relativos al principio de todas las cosas, sea Dios o el ciego Azar, ya que los símbolos dan cauce expositivo y expresivo a esas grandes ideas, pero siempre haciéndolo de manera indirecta y analógica.

³⁵ Idem, p. 120

Hace un momento, dentro de este mismo capítulo, se mencionó que nuestra inteligencia racional no puede dar respuesta a las grandes preguntas existenciales que tanto inquietan al ser humano, o no ha podido hasta el momento. Preguntas como: ¿De dónde venimos?, ¿A dónde vamos?, ¿Qué sentido tiene nuestra vida?, ¿Qué o quién garantiza ese sentido?, son todas preguntas que, hasta el momento, sólo han podido ser planteadas por el ser humano, pero no han podido ser respondidas por él de manera contundente. Por ello, la religión es la que acierta a aventurar respuestas, pero sólo de manera simbólica, ya que el simbolismo se halla presente y patente en la religión, constituyendo un complemento necesario que exige la razón, a la que Trías llama razón fronteriza.

Teniendo un papel tan importante en la vida y en los cuestionamientos del ser humano, la religión, de acuerdo a Trías, debe ser entendida siempre como fragmentaria. Según él, toda gran religión es siempre un fragmento de la Verdad que quedó destrozada con la muerte de Dios.

<Dios ha muerto>. Pero esa muerte no es un acontecimiento reciente de la Modernidad crepuscular sino el acto inaugural mismo de la condición humana; y de su ingreso en el espacio simbólico. Ha muerto el gran Dios, o el Gran Todo, y en virtud de esa defunción se ha instaurado, con el régimen de la muerte, la siempre abierta posibilidad de restaurar y resguardar algún fragmento de la Verdad hecha añicos. Y cada religión recaba su razón de ser en ese *collage* que se procura mediante la conjugación simbólica que intenta restituir el sentido³⁶.

Trías piensa que la revelación opera en todas las grandes religiones y ello es lo que las convierte en fragmentos; pero fragmentos siempre necesarios dentro del hecho religioso. “Podría considerarse que cada *revelación* religiosa, la que tiene por marco una religión positiva particular (...), constituye un esbozo y un fragmento; una revelación parcial y abocetada del gran tapiz textual que constituye el hecho religioso”³⁷.

Según Trías toda experiencia religiosa tiene tres principios o etapas que están presentes en dicha experiencia:

- Primer principio: hay preponderancia por la Diosa, que es madre devoradora y fecunda. Este primer principio abre el ámbito vital, con sus

³⁶ Idem, p. 123

³⁷ Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Buenos Aires, Altamira, 2001, p. 18

muertes y resurrecciones periódicas, con los ciclos estacionales y con los ritmos de primavera e invierno. Aquí se encuentra la vida natural.

- Segundo principio: en este segundo principio Dios Padre como sujeto concede ley al cerco del aparecer. Es decir que en relación a ese primer orden físico y natural relacionado con la esterilidad y la fecundidad, con los ritmos de creación y destrucción, se trae al mundo una ordenación lógica y legal. Aquí se dan el orden, la justicia y la ley
- Tercer principio: en este principio pasa a primer plano el problema de la salud, del rescate, y de la salvación. Aquí se da la figura del enviado. Se da el énfasis a la senda que permite traspasar los límites del mundo. Aquí se encuentran la libertad, la salud y el rescate.

Trías afirma que los tres principios son necesarios, aún con su conflictividad radical, para que pueda constituirse la experiencia religiosa. Y hablando del tercer principio dice que:

...lo que ese tercer principio trae al mundo no es tanto vida natural (como el primer principio), ni orden y justicia, o ley (como el segundo), sino libertad, salud, rescate: un genuino retorno, una *epistrofé*, una "conversión" en virtud de la cual se vuelve del cerco del aparecer en dirección al cerco hermético³⁸.

Como se ha venido diciendo, las religiones han intentado dar respuesta a la opresión que la muerte representa para todo ser humano. Pero la respuesta que dan las religiones va a ser diferente de acuerdo a los principios que rigen cada experiencia religiosa. Las religiones místicas, como el orfismo, el pitagorismo y el mismo Platón, creen encontrar su principio en el alma, que en virtud de la memoria y la reminiscencia, puede hallar la vía de salida y abrirse al espacio liberador de la contemplación o de las ideas. Es el alma la que encuentra lo que siempre es y nunca deviene.

Otras religiones, como el profetismo judaico, anuncia una vida nueva, resurgida y resucitada. Promete una vida perdurable para la comunidad de los justos que serán convocados al ágape final del último día.

Otra más, es la religión cristiana, que con Jesucristo asegurará una escatología realizada para quienes viven en la fe. Esta comunidad cree haberse transfigurado y haber ingresado en la comunidad de salvación: "Han adelantado el instante de la

³⁸ Idem, p. 65

muerte. O han muerto, como el grano bajo tierra, y han resucitado *en esta vida*. Son, pues, cuerpos gloriosos, vidas resucitadas. Sólo aguardan la ratificación *carneal* de un tránsito que en espíritu ya ha sido consumado”³⁹.

Toda experiencia religiosa, vista desde un punto global, tiene una estructura dinámica y abierta. De acuerdo a Trías todas deben concurrir en tres principios que dan una verdadera estructura triádica subyacente y que es previa a toda especulación trinitaria: “Debe comparecer la primera *causa*, material, matricial, materna; la segunda, formal y eficiente, la que convierte la *vida* en un *cósmos* legal y justiciero; y la tercera, la que entrega un horizonte de *salud* como causa final a la experiencia religiosa”⁴⁰.

Según Trías, en la primera época, lo sagrado se revela en forma salvaje, mientras que en la segunda se somete de modo bárbaro el cerco del aparecer a un dominio legal; y finalmente en la tercera la búsqueda de salida y salvación a la suprema esclavitud, se da retornando de nuevo al seno del cerco hermético.

La primera forma de religión, que es salvaje y silvestre, ofrece como principio al que se orienta, el ciclo de vida, muerte, vida y muerte, *eros y tánatos*; es decir que dicha religión ofrece vida; pero no logra proporcionar orden, ni justicia. La segunda forma de religión tampoco lo logra, es decir que ninguna de las dos primeras formas de religión logran vencer a la muerte y es por ello que la religión moderna:

...se plantea con todo rigor doblegar ese doble límite negativo del dolor y de la muerte, que ni la poesía ni la *tejné* consiguen superar.

Por eso la religión moderna quiere sacar a la muerte su agujón, y recuerda insistentemente los versículos relativos a la omnipresencia de la muerte, dentro de la vieja ley. En virtud de un mensaje de salud que dé salida y vehículo a los prisioneros del dolor y de la muerte podrá retarse e ésta: “Muerte, ¿Dónde está tu agujón? Muerte: ¿Dónde está tu victoria?”⁴¹.

Trías afirma que la religión actualmente se encuentra en conflicto entre dos aspectos característicos y fundamentales: por un lado, entre su parte esotérica, y su dimensión institucional; y por otro lado, entre sus compromisos con el mundo y su vertiente gnóstica y mística. Dichos conflictos no han encontrado la forma de resolverse y por ello siguen presentes en toda religión contemporánea, aun

³⁹ Idem, p. 71

⁴⁰ Idem, p. 72

⁴¹ Idem, p. 70

cuando la religión moderna busca dar respuesta al dolor y a la opresión que la muerte ejerce sobre sus creyentes: “Dolor y muerte son vencidos en virtud del mensaje de salud: tal es el “fruto perfecto” que ofrece la religión en este tercer estadio correspondiente al mundo moderno religioso”⁴².

Trías afirma que lo específico de la religión es que provoca una confianza que es normalmente conocida en el mundo de la religión como fe. Fe en lo que los símbolos de la religión significan y representan:

...lo peculiar de la religión consiste en que provoca y suscita en el que participa del ceremonial religioso un acto de confianza en la naturaleza existencial (y por lo tanto real) de lo que esa trama simbólica constituye. Eso quiere decir que se ha de conceder crédito a lo que allí acontece de manera que se le atribuya carácter de realidad; o lo que es lo mismo, que puede tener relevancia indudable en la existencia⁴³.

Es interesante constatar cómo el acto simbólico adquiere carácter de realidad para todas las personas que siguen una religión, no importando que tan racionales o no puedan ser en otros campos. Todo creyente católico acepta sin cuestionar el hecho de que un pequeñísimo pedazo de pan es el mismo Dios y que al comerlo entra en él colmándolo de gracias. Dicha creencia vista desde un ángulo no creyente puede ser inquietante, o en el mejor de los casos muy extraña. Pero a los ojos de la fe la trama simbólica que se desarrolla dentro de las prácticas religiosas forma parte de la realidad de las personas de una manera completamente natural.

Es mediante las expresiones simbólicas que la religión puede dar respuesta a eso que inquieta, asusta y oprime al ser humano. La religión se ocupa de darnos una promesa de vida y salud. La religión es la encargada de contrarrestar a la enfermedad y a la mayor fuerza opresora de todas, que es la muerte. La religión no sólo “expresa y manifiesta el gemido de la criatura oprimida”, sino que va más allá de esto, buscando proporcionar consuelo a nuestro ánimo turbado, y buscando igualmente darnos una promesa de vida que vaya más allá de la vida misma. La religión es la respuesta que el ser humano encuentra para responder a todo aquello a lo que no puede responder mediante la razón. La religión busca:

⁴² Idem, p. 71

⁴³ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, p. 63

...con el dolor, es el aguijón mismo de la muerte lo que se quiere doblegar. Se busca un principio superior a aquel de la vieja ley, cuyo límite era la esclavización al poder omnímodo de la muerte. Frente a la vieja aceptación pindárica de la mortalidad constitutiva de los humanos, revalidada por la tragedia (Sófocles), se busca traspasar ese límite en virtud de un principio capaz de permitir una vida que lo trascienda⁴⁴.

La religión es, en suma, la búsqueda que hace el ser humano, mediante expresiones simbólicas, para doblegar el dolor y la muerte. Y lo hace mediante símbolos porque todo lo que rodea el mundo de lo sagrado y la religión, no puede ser asequible por ningún instrumental tecnológico, aún cuando afecte profundamente la vida humana, sino que debe alcanzarse mediante manifestaciones simbólicas.

Vivimos un predominio del mundo de la ciencia, de la tecnología, del saber racional aún cuando al mismo tiempo manifestamos un cansancio frente a ellos, por el hecho de que han dejado sin respuesta las cuestiones que dan sentido a la vida humana. El ser humano siempre se ha preguntado sobre el sentido de su vida, de su existencia, allí donde vive el desgarró, la injusticia, las guerras, la desigualdad, la violencia, el dolor y la muerte.

”Se busca la respuesta a la pregunta acerca del sentido del ser en general y antes la posibilidad de hacer en forma radical esta pregunta fundamental de toda ontología. Pero el dejar en franquía el horizonte dentro del cual resulta comprensible una cosa tal como el ser en general, viene a ser lo mismo que el aclarar la posibilidad de la comprensión que es ella misma inherente a la constitución del ente que llamamos “ser ahí”⁴⁵.

Es el sinsentido el que dispara la inquietud y la pregunta por el sentido, dado que el ser humano necesita encontrar un sentido a su propia existencia. Sin dicho sentido el hombre se deprime, se suicida o simplemente muere, ya que el sentido es el que nos proporciona luz, orden, claridad, en suma, es el que nos da una razón de ser. El sentido es el que justifica y legitima la vida del ser humano.

⁴⁴ Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Buenos Aires, Altamira, 2001, p.70

⁴⁵ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.253

El sentido o la experiencia de sentido que requiere todo ser humano no pueden ser conocidos como a un objeto físico, ni mediante el análisis, ni a través de la tecnología. “El sentido se desvela en la relación. El medio relacionador es el símbolo. El símbolo es así un acontecimiento de sentido”⁴⁶. Y tanto lo religioso como lo bello son relaciones y no objetos.

Los símbolos sirven al ser humano porque por un lado lo ayudan a expresar su impotencia frente a la muerte, pero por otro lado le ayudan a encontrar sentido a su vida en tanto que aparece dicha muerte.

El quehacer y la labor es introducir orden en el caos o desvelar esa última implicación solidaria de todo con todo. No negar la ruptura, la oscuridad, el vacío, la muerte, sino implicarlo y configurarlo: No se trata de dar explicaciones, sino de proporcionar relaciones que reconfiguren el mundo y la vida.⁴⁷

Los símbolos, las manifestaciones simbólicas y el conocimiento simbólico se dan, ya sea en el arte, o en la religión, o en la filosofía. Y todo el pensamiento simbólico busca dar sentido a la vida, por lo tanto, una vida y un mundo humano con sentido son equivalentes a una vida y un mundo vividos simbólicamente.

Así pues, contra la muerte nada se puede, no hay manera de vencerla, de evitarla, ni postergarla, pero la religión, ayudada por el símbolo y las manifestaciones simbólicas, busca darle sentido a nuestras vidas en tanto la muerte hace su irremediable aparición. Y busca, también, darnos una promesa de vida y salud. Dicha vida es entendida por las distintas religiones de muy diversas maneras; algunas ofrecen esa promesa de vida en una posible re-encarnación; otras, en una vida más allá de las fronteras de este mundo, en una vida eterna que empieza justo cuando la muerte nos vence y cuando termina nuestra vida aquí en la tierra; otras más ofrecen una promesa de salud o de buena muerte, pero todas y cada una de las religiones están llenas de expresiones y manifestaciones simbólicas que son las que posibilitan dichas promesas, y son las que facilitan, también, la búsqueda de sentido que todo ser humano necesita para su vida.

⁴⁶ José María Mardones, “La racionalidad simbólica”, en *Sym-bolon*, Blanca Solares y María del Carmen Valverde Valdés, eds, México, UNAM, 2005, p.44

⁴⁷ Idem, p. 50

CAPÍTULO IV. LA VIDA EN FUNCIÓN DE LA MUERTE

4.1 Tiempo. Período ubicado entre nuestro nacimiento y muerte.

En este inciso se intentará definir el tiempo siguiendo el pensamiento de Trías. Se hablará del tiempo en general y después se profundizará un poco en cada una de sus modalidades o dimensiones: pasado, presente, futuro y también se hablará del instante.

Para poder entender el manejo del tiempo en Trías es importante aclarar que dicho filósofo maneja dos planos de la temporalidad. El primero que maneja es un plano ordinario. Es el tiempo como lo conocemos y entendemos normalmente: presente, pasado y futuro, sin más complicaciones. En este plano todos los tiempos pueden aparecer. El pasado es algo que sin ninguna duda fue, es algo que pasó de hecho, algo que en su momento fue presente, y lo mismo acontece con el futuro, que llegado el momento se convierte en presente, llega a ser. El segundo plano de la temporalidad que maneja Trías es mucho más complicado ya que escapa a nuestra propia conciencia de temporalidad. El pasado que aquí se maneja es un pasado inmemorial que nunca fue presente y el futuro es igualmente inalcanzable para nuestra experiencia humana. Nunca será, nunca lo viviremos y por lo tanto, nunca será presente.

Es opinión de Trías que de todas las cuestiones que trata la filosofía, el tiempo es la más complicada de ellas. El tiempo es el "...mayor enigma de toda la filosofía desde Anaximandro a san Agustín y a Heidegger: el descubrimiento del misterio que el tiempo encierra, o el tajo que debe darse al <nudo gordiano> que anuda el tiempo como la cuestión más difícil y decisiva de la filosofía"¹.

El problema del tiempo recorre todo el andar de la filosofía desde sus más remotos comienzos. Los filósofos han venido pensando el tiempo y sus implicaciones desde que el ser humano se ha cuestionado sobre sí mismo, sobre lo que lo rodea, y por encima de todo, sobre el hecho de su condición mortal. Dicha condición hace que el tiempo juegue un papel fundamental, ya que cada ser humano cuenta con un determinado tiempo de vida que le es dado.

¹ Eugenio Trías, "Instante y eternidad", en *Cuestiones metafísicas*, Juliana González y Eugenio Trías, eds, Madrid, Trotta, 2003, p. 314

El tiempo con el que contamos es un misterio. No sabemos cuánto tenemos, ni en qué momento se nos terminará: “A la certidumbre de la muerte va unida la indeterminación de su cuando”². Sabemos, sin embargo, que estamos vivos y en la posibilidad de ser y hacer todo aquello que queremos mientras este tiempo de vida exista: “La muerte hace frente como sabido accidente que tiene lugar dentro del mundo. En cuanto tal, permanece en el “no sorprender” característico de lo que hace frente cotidianamente”³. En cuanto nuestro tiempo se termine, se llevará irremediablemente nuestra vida y todas las posibilidades de hacer, de crear, de pensar, de decir, que una vida implican. Nuestra condición mortal está íntimamente relacionada con el tiempo. Es el tiempo el que determina nuestra vida. Mientras haya tiempo (pero nuestro tiempo) habrá vida; en cuanto nuestro tiempo llegue a su fin, la muerte aparecerá llevándose consigo nuestra vida. Vida y muerte están determinadas por el tiempo.

Dice el dicho popular que “Hay más tiempo que vida”, debo reconocer que, o nunca lo he entendido, o simplemente no estoy de acuerdo con él. No, no hay más tiempo que vida. En cuanto nuestro tiempo de vida termina, termina también nuestra vida. Cierto que la vida de otros continúa, pero la nuestra no. La muerte marca el fin de nuestra vida y de nuestro tiempo. O al terminarse nuestro tiempo termina nuestra vida y aparece la muerte. En cualquier caso, el tiempo de vida es aquel período que transcurre desde el momento de nuestro nacimiento, al momento de nuestra muerte.

El tiempo es la estricta medida y número mediante el cual se va girando la presunta fortuna del nacimiento en el infortunio final de la muerte; el tiempo es la medida y el número de ese movimiento.

El tiempo, concebido como tiempo de vida del ser humano, o como tiempo que discurre entre el Antes y el Después (según la definición aristotélica), es el espacio dado al mortal para realizar la curva de su existencia, desde la cuna, a partir del propósito de sus progenitores, o después de ella, a través de las exequias y reposos que cancelan su vida en esta tierra⁴.

² Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.282

³ Idem, p. 276

⁴ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, p.35

La vida de todo ser humano transcurre en el período que se encuentra entre nuestro nacimiento y nuestra muerte: "La cotidianidad es, en efecto, justamente el ser "entre" el nacimiento y la muerte"⁵. Todo nuestro potencial y capacidades serán, o no, desarrollados en ese tiempo. No podemos hacer antes, ni podemos hacer después. Nuestro nacimiento marca el momento en el que inicia nuestro tiempo de vida y nuestra muerte pone fin a nuestra vida y a todos nuestros potenciales.

Ordinariamente se suele pensar que la vida es solo la conciencia individual de la muerte, pero aunque este aspecto es muy importante, hay mucho más además de dicho aspecto. También está el aspecto social, la manera en la que las diferentes culturas piensan, reflexionan, y viven el hecho de la mortalidad de sus individuos. Han existido y existen actualmente culturas que no dan mayor importancia a la muerte individual, ni al tiempo de vida de una sola persona, debido a que el bien común está por encima de una o muchas muertes individuales. Los sacrificios humanos para complacer y tranquilizar a las deidades, las guerras, los actos de terrorismo individual que reivindican un aspecto social de los individuos, etc., son ejemplos de ello. Hay sociedades que dan mayor importancia a la vida del individuo, al tiempo de vida que podemos vivir, mientras que hay otras en donde es la vida social la que cuenta: "La muerte es, en la medida que "es", esencialmente en cada caso la mía"⁶. Hay sociedades que viven la muerte de sus individuos como momentos festivos, mientras que para otras son considerados momentos trágicos y terribles. Para algunas sociedades la muerte de una o varias personas no tiene impacto en la vida social, mientras que para otras la vida de un solo individuo es total y absolutamente valiosa en sí misma. Por ello, hablar de la muerte, o de mi muerte, no es asunto fácil, ya que mucho de lo que pienso y reflexiono acerca de ella, está relacionado directamente con la manera en la que la sociedad en la que me desarrollo piensa, siente y vive la muerte, así como de la percepción de la temporalidad que dicha sociedad tenga y maneje.

⁵ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.255

⁶ *Idem*, p. 262

Existe un antes y un después. Todo antes queda establecido como el pasado, mientras que al después lo llamamos futuro. Y el momento en el que vivimos, es el presente, que se encuentra ubicado precisamente entre ese pasado que ya se fue, y el futuro que está por llegar.

“Entre el pasado que jamás fue presente, pero que abreva nuestra primera memoria, y el futuro que se esconde en el misterio (tras la muerte), pero que halla en la *última palabra* su postrera pronunciación, discurre, en forma de presente y de presencia, nuestra vida”⁷.

Dice Trías que el presente en el que discurre nuestra existencia, es el gran descubrimiento de Parménides, quien se percató de esa dimensión del tiempo, y absolutizó su gran hallazgo. Trías afirma que dicho presente es eterno y que se da a modo de presencia. Presencia de la que nuestra inteligencia puede dar testimonio porque la constata, y porque puede advertirla. El ser humano es siempre presencia. Presencia pura y sin más. Presencia insistente.

La presencia del ser, se da mientras discurre nuestro tiempo de vida, que tiene una peculiaridad “...ese tiempo de vida que nos ha sido asignado parece revelar una misteriosa afinidad, y hasta vecindad, entre principio y fin; o entre el más inmemorial pasado y el futuro ulterior, trascendental”⁸. Digamos que es como si al ir envejeciendo nos acercáramos cada vez más al origen. Nuestra primera palabra pronunciada será entonces como el prólogo, mientras que la última será el epílogo. Prólogo y epílogo de la misma obra, de la misma vida.

Evocando a T.S. Eliot y sus cuatro cuartetos, Trías dice: “*En mi principio está mi fin*. Y en el principio, *en arjé*, como sabemos desde el *Evangelio de Juan*, siempre está el *lógos*. Pero debe decirse también la frase invertida, y debe afirmarse y aceptarse: *en mi fin está mi principio*”⁹.

El tiempo es un círculo en donde se encuentra un pasado del que habla esa primera palabra, y que se encuentra abocado a un futuro, dentro del mismo círculo, del que la última palabra dará testimonio. Lo único que separa a ese principio y a ese fin, o a ese pasado y al futuro, es un límite muy delgado, que resulta casi transparente. Es decir, que existe una cierta afinidad o sintonía entre

⁷ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p. 20

⁸ Idem, p. 24

⁹ Ibidem

el pasado y el futuro o fin final; digamos que estas dos formas del tiempo guardan una peculiar proximidad.

Para Trías, ser significa darse a sí mismo un límite que separe al ser de aquello que trasciende, y dice que: “Ese darse a sí mismo un límite hace del ser *ser-tiempo*. Y el tiempo es ese límite que el ser se da con referencia a un absoluto no darse”¹⁰. Dicho “no darse”, dice Trías, no puede ser mostrado ni propuesto desde un espacio lógico en el que se dice algo del ser, es decir, la ontología, ya que rebasa el marco mismo en el que discurre la proposición ontológica. Así pues, Trías afirma que el ser es, *ser-tiempo* en finitud. Y dicha finitud está relacionada con la muerte que marca el fin de la existencia de todo ser humano:

“En el “ser ahí”, mientras es, falta en cada caso aún algo que él puede ser y será. A esto que falta es inherente el “fin” mismo. El “fin” del “ser en el mundo” es la muerte. Este fin, inherente al “poder ser”, es decir, a la existencia, deslinda y define la totalidad en cada caso posible del “ser ahí”. ”¹¹

Somos finitos puesto que somos mortales. La muerte, como parte de nuestra condición humana, pone fin a nuestra existencia. La muerte marca el fin del tiempo de vida dentro del que discurrió nuestra existencia.

Según Trías, la condición humana encuentra en el tiempo su cifra de identidad, y encuentra también, su fondo de enigma y aporía.

Hablando del pasado, Trías considera que es la dimensión del tiempo en la que se encuentra la tierra de nuestros muertos, de todos nuestros antepasados, de quienes de alguna manera revivimos al modo del ave Fénix. En el pasado están nuestras raíces, están los seres que nos dieron vida, y de quienes heredamos eso que somos en gran medida. Todo lo pasado queda, si acaso, en nuestra memoria. El pasado es lo ya sido, lo percedero, lo que ya ha sido transitado o traspasado y que solo queda en nuestra memoria. El pasado es, de acuerdo a Trías, una eternidad que nos subyace, que nos soporta y que nos sostiene, por medio de nuestra memoria, en la que guardamos todo aquello que nos antecede, como son nuestros ancestros, y que de alguna manera, somos.

¹⁰ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 320

¹¹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.256

...todo lo que nos precede a cuanto constituye nuestra propia experiencia de vida: el conjunto de <existencias> que han sido deglutidas y atajadas por el Tiempo en el dibujo de nuestra vida presente. Se trata de abrirse al mundo de los muertos, de nuestros muertos, o de nuestra propia existencia transcurrida y sepultada en mil sepulcros que componen el conjunto tramado y orgánico de nuestra vida antecedente¹²

La manera en que traemos a la presencia las cosas del pasado, es a través de los símbolos, que son modos expresivos con los que cada pueblo entiende su propia escala de valores, o de superaciones. Los símbolos son los figurantes de los panteones y de las mitologías, que son creados por los pueblos para su propio auto-esclarecimiento. A través de los símbolos tratamos de entender nuestro pasado y todo lo enigmático que en él se oculta. Trías piensa que necesariamente debe existir un pasado en relación a todo comienzo, y que por lo tanto el pasado es temporal, pero debe haber, en consecuencia, un pasado antecedente. Es decir, un pasado inmemorial,

Respecto al cual debe afirmarse con rotundidad y contundencia *que nunca fue ni aconteció*. O que tiene por referencia *algo que nunca pasó*. Algo que jamás fue presente. Y que por tanto difícilmente puede expresarse como *pasado*. Ese pasado es inmemorial precisamente porque jamás fue presente; o porque jamás pasó ni aconteció; o porque nunca sucedió. Y sin embargo, precisamente por no haber *sido* nunca, ni haber existido (ni acontecido ni sucedido) por eso mismo es lo que es: algo que, por llamarlo de algún modo, debe determinarse como *pasado inmemorial*.¹³

La problemática anterior se debe a que la expresión *pasado*, dice Trías, es una expresión defectuosa, ya que indica o expresa siempre algo que ha pasado y que por lo tanto podemos tener *presente* en la memoria. Y con el pasado inmemorial no es así, porque dicho pasado, nunca pasó. No hubo jamás tal acontecer. Jamás fue presencia o presentación de algo. Pero es una referencia y una ineludible presión en lo que se refiere al tiempo.

Trías afirma, hablando del pasado inmemorial, que sin su presión, no podría darse la experiencia temporal. El pasado inmemorial es una forma *a priori* necesaria, sin la cual no se da la experiencia del tiempo: "Compone una condición

¹² Idem, p.308

¹³ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p.97

(trascendental) que hace posible que haya tiempo (y experiencia temporal)”¹⁴, aun cuando es, de acuerdo a Trías, una especie de nada que insiste en presionar a nuestra inteligencia verbal y lingüística, que es a la vez, inteligencia fronteriza. Dicho pasado inmemorial consiste precisamente en que sin existir, ejerce una insistencia y posibilita la experiencia de tiempo.

El pasado es parte de nosotros, ya que sin dicho pasado nada de lo que somos podríamos ser. En el pasado están nuestros antepasados y todo lo que de alguna manera hizo posible nuestra aparición en este mundo. En el momento en que vivimos todo pasado queda instalado únicamente en nuestra memoria, pero sin dicho pasado no podríamos estar viviendo el presente. Es una eternidad que nos subyace y que sostiene y soporta, a modo de *humus* de la memoria, o de todo cuanto nos antecede; el pasado es, de alguna manera, eso que somos: el sostén terreno de todos los ancestros desde los cuales, y a partir de los cuales, <algo somos>. O también todo lo que nos precede a cuanto constituye nuestra propia experiencia de vida: el conjunto de <existencias> que han sido deglutidas y atajadas por el Tiempo en el dibujo de nuestra vida presente.

Con el pasado nos abrimos a nuestros muertos y a todo lo que permitió que estemos aquí y que estemos viviendo nuestro presente. Todo pasado está implícito en el presente.

En cuanto al futuro, Trías dice que es el que orienta nuestra existencia, y que está siempre por venir, pero que como tal futuro, nunca será presente ni presencia. El futuro nunca será, puesto que nunca se realizará, ya que si se realizara dejaría de ser futuro, y pasaría a ser presente y presencia. Pero desde su lejanía, el futuro hace posible que haya experiencia de tiempo y sin él, dicha experiencia del tiempo no podría darse. “Afirmo aquí que sin la referencia a ese futuro (que nunca sucederá; o que nunca acontecerá) tampoco la experiencia del tiempo puede constituirse”¹⁵. Aun cuando el futuro es algo que nunca será y que nunca lograremos alcanzar, por la simple razón de que dejaría de ser eso que es: futuro, su desvelamiento, o el desvelamiento de los últimos tiempos, según Trías, es lo que permite ordenar el relato histórico del mundo. El futuro habla del fin final, y con ello nos orienta hacia el misterio, del que nada podemos saber en realidad, porque siempre está por venir.

¹⁴ Idem, p.98

¹⁵ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p.100

Así pues, el pasado ya no nos pertenece y nada podemos hacer con él, como no sea tenerlo presente en nuestra memoria, y el futuro tampoco nos pertenece porque no ha sido, y como tal futuro, nunca será. Lo que nos queda es el presente que se encuentra ubicado entre ese pasado que ya fue, pero que no es, y el futuro que nunca será. Pero más que de presente, Trías habla, siguiendo a Nietzsche, de instante, que es un presente eterno que en cada instante de nuestras vidas se recrea, de la misma manera en que lo hace el inmemorial pasado y el futuro anticipado.

Los tres modos del tiempo son convocados por ese pórtico llamado (por Nietzsche) Instante, o *Augenblick* (abrir y cerrar los ojos), en que circulan <tres eternidades>, o tres modos intemporales: el pasado anterior a toda memoria existente, el presente que se renueva (siempre que haya existencia), y el futuro o fin final que nos orienta hacia el misterio.¹⁶

La experiencia temporal debe ser enriquecida con el pasado (inmemorial), y con el futuro (o fin final), de la misma manera en que se enriquece con ese vivir siempre en presente que nos acompaña desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte. Los tres modos del tiempo son igualmente importantes; ninguno tiene la prerrogativa, ya que sólo con los tres juntos podemos determinar la experiencia del tiempo. Es tan importante el pasado (inmemorial), como el presente (eterno) y como el futuro (escatológico). Las tres formas del tiempo insisten en ser eso que son: un pasado que ya no es, un presente que se recrea y un futuro que insiste siempre en sobrevivir como tal futuro. Todos ellos son lo que son y no pueden ser de otra manera; pero todos ellos son igualmente importantes en lo que se refiere a la experiencia del tiempo que podemos tener los seres humanos.

Sin lo eternamente pasado, primera forma o modalidad de los atributos del tiempo, la experiencia de éste no puede constituirse; y lo mismo debe decirse respecto a la segunda forma o modo de atribuirse lo temporal: lo eternamente futuro (...). Pero también debe decirse lo mismo en relación al presente. Sin que se atribuya a la experiencia temporal la forma o modalidad de lo *eternamente presente*, esta experiencia del tiempo no puede constituirse.¹⁷

¹⁶ Idem, p. 20

¹⁷ Idem, p. 100

Trías afirma que lo anterior es el punto clave de su argumentación con respecto al tiempo; que esa es su manera de comprenderlo. Y piensa que puede dar lugar a muchas formas de incomprensión o de falsos entendimientos, pero afirma, que para él, eso que quiere decir es algo perfectamente constatable ya que apela a la experiencia. Todos los seres humanos vivimos nuestra experiencia del tiempo en función a los tres modos que aquí se mencionan. No podríamos tener una experiencia del tiempo si nos faltara el pasado, o si nos faltara el presente o el futuro. Nuestra experiencia del tiempo sería muy diferente a la que tenemos en tanto que vivimos las tres modalidades del tiempo. Siempre recordamos el pasado, recordamos a nuestros muertos y sabemos que de ellos venimos, pero también nos encontramos proyectados hacia el futuro lleno de posibilidades, sueños y deseos; al mismo tiempo que vivimos el presente como presencia constante. Es común oír en la actualidad que debemos vivir el presente, se plantea incluso como imperativo. Vivir el momento, pero, dice Trías que es imposible vivir algo que no sea el presente. Aún cuando lo quisiéramos, no podríamos. Tenemos que vivir el presente, no tenemos otra alternativa. “Siempre vivimos <en presente>, y por ello ningún sentido tiene plantear como deber o imperativo lo que se da según se da: a modo de presente siempre y en toda circunstancia”¹⁸.

Como ya se mencionó, para lograr la experiencia del tiempo se necesitan las tres formas del tiempo, pero es el instante el que da la sustancia y la posibilidad real de experiencia a la temporalidad.

El pasado, primera eternidad, el presente, segunda eternidad, y el futuro, tercera eternidad, se dicen (los tres) del tiempo; y de la experiencia, como dice Nietzsche, del pórtico llamado instante, *Augenblick*: un abrir y cerrar los ojos (...). Allí, en ese entre-abrirse (los ojos, la puerta) del instante, allí es donde *acontece* el tiempo; allí se encarna; en esa *intersección* (Eliot) en la cual se conjuga el tiempo y lo intemporal (o sus tres modos, pasado, presente y futuro, los tres concebidos como eternos).¹⁹

Trías distingue cuatro aspectos del tiempo, pero uno de ellos es determinante y decisivo, lo llama la *carne* del tiempo, y es el instante. En el instante son convocadas las tres modalidades del tiempo. En él son tres las eternidades que se

¹⁸ Ibidem

¹⁹ Idem, p. 104

cruzan y no sólo dos como lo creyó Nietzsche, dice Trías. La eternidad del pasado, la del futuro y la del presente; donde lo eterno se compecece con una condición:

...la de que tanto el pasado como el presente y el futuro se recreen *siempre que se dé lo que se da*, ese dato o don (del comienzo de toda aventura de vida) que es la existencia, un don que se recrea en el presente que en una existencia consiste, en el pasado que en esa existencia insiste, y en el futuro en que esa existencia persiste.²⁰

Esa existencia halla en el Instante el lugar de su encarnación temporal, ya que es el ser humano en tanto que habitante del mundo el que se va creando y recreando en el presente, sin que por ello sean menos importantes tanto el pasado como el futuro. El instante es el momento en el que el hombre se recrea o se varía y por ello es el instante mismo el que da carne al tiempo, cortando en cumplida intersección, los caminos del pasado y los caminos del futuro, que se prolongan infinitamente, siendo como son, dos eternidades. La existencia se encarna siempre en el instante. Es ahí en donde somos y hacemos todo lo que queremos. Nada podemos con el pasado, no lo podemos cambiar ni modificar por mucho que lo deseemos. Y nada tampoco podemos hacer con el futuro, mientras permanezca siendo futuro. Podemos planear, desear y esperar hacer en el futuro, pero de hecho sólo nos hacemos, nos creamos y nos recreamos en el instante mismo.

Trías afirma que el instante interrumpe o intercepta el concepto lineal y sucesivo del tiempo y que dicho instante, diciéndolo en términos de Goethe, es un instante eternidad que "Tiene lugar en el espacio, pero éste no es ya un *cotinum* de nuestra representación común de espacio, sino un espacio iluminado, perfectamente diferenciado y distinguido: lo suelo llamar espacio-luz"²¹. En dicho instante se articulan el presente a moda de instante eternidad, lo mismo que se articula el futuro, o la eternidad que se alza delante nuestro, y el pasado, o la eternidad de nuestros muertos. Dicho de otra manera, en el instante, en ese abrir y cerrar los ojos, son tres las eternidades que se arremolinan de tal manera que por ello se puede decir que en mi fin está mi principio de la misma manera que en

²⁰ Eugenio Trías, "Instante y Eternidad", en *Cuestiones metafísicas*, Juliana González y Eugenio Trías, eds, Madrid, Trotta, 2003, p.313

²¹ Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Buenos Aires, Altamira, 2001, p. 167

mi principio está mi fin. Está el pasado evocado y recreado; el presente que siempre se reproduce y recrea; y el futuro que se postula como estando siempre por venir. El instante hace del tiempo una unidad de convocatoria que evita que el tiempo deje de trocearse, o dividirse o quebrarse.

Según Trías, nosotros, los seres humanos, somos los límites del mundo y nuestra casa es el instante, que tiene su morada en el cerco fronterizo, en donde el mundo se nos recrea en forma de eterno presente:

Somos, pues, la intersección en que se encarna, en el instante oportuno, en el *kairós*, o en ese instante-eternidad postulado por Goethe, una triple ráfaga y resplandor huracanado, o una triple eternidad que forma remolino a través de nuestro existir: el pasado inmemorial, el presente eterno y el futuro escatológico.²²

Así pues, en ese lugar llamado instante existen tres eternidades que se entrecruzan, que se arremolinan. Son tres las figuras de ese misterioso Dios del tiempo: el pasado matricial, el presente que se renueva, y el futuro que está siempre por venir. Trías piensa que probablemente Dios sea el tiempo, pero el tiempo elevado a condición onto-teológica. Piensa que quizá Dios sea esa conjunción de pasado inmemorial, de presente que se recrea y de futuro que nunca llega. "...quizá Dios pueda concebirse como la expresión del misterio relativo a la reunión paradójica y contradictoria de esos tres modos en los cuales se unifica (en la pura diferencia) la experiencia que todos hacemos del tiempo"²³. De hecho, según Trías, la mayor enseñanza del cristianismo es el misterio que se encuentra en el dogma trinitario, porque tiene el mérito de pensar a Dios con categorías temporales, ya que la triplicidad de personas corresponde a las tres modalidades del tiempo. Es decir, que de acuerdo con Trías, el Dios cristiano es, en efecto, el Dios del tiempo, con lo que nos dan la posibilidad de comprenderlo y experimentarlo mediante nuestra propia experiencia del tiempo y sus tres modalidades.

Finalmente, Trías piensa que es la experiencia del triple modo del tiempo lo que nos puede dar la noción de eternidad y de infinito. "Se da la estupenda paradoja de que, quizá, lo que hace plausible la noción de eternidad y de infinito

²² Eugenio Trías, "Instante y Eternidad", en *Cuestiones metafísicas*, Juliana González y Eugenio Trías, eds, Madrid, Trotta, 2003, p.316

²³ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000. p. 139

es lo que menos puede parecerlo: el triple modo en el cual el tiempo suele ofrecerse y experimentarse”²⁴.

4.2 La muerte como nuestro único futuro.

La muerte es el futuro que espera a todo ser humano: Ya se habló anteriormente sobre la conciencia de nuestra propia muerte y sobre el hecho de que, según Trías, es esa conciencia sobre nuestra muerte lo que nos determina como seres humanos, lo que nos hace ser eso que somos.

Ahora se hablará de la muerte como el único futuro de los seres humanos: “...la muerte sólo es en la forma de ser del “ser ahí” en un existencial “ser relativamente a la muerte”²⁵. La muerte es lo que a todos nos espera por igual, sin distinción de clase social, de país, de origen, de situación económica, de nivel cultural, etc.; la muerte nos aguarda a todos porque como seres humanos que somos tenemos la característica universal de que somos mortales. Todos los seres humanos son mortales, por tanto si yo soy ser humano, luego, yo soy mortal. Nuestra condición es la de seres finitos y mortales. De la misma manera en la que la vida nos fue dada como un don sin que nuestra voluntad hubiera podido intervenir en ello, la muerte nos llega sin que podamos hacer algo para evitarla. Pero no sólo nos llega inevitablemente, sino que llega, además, sin que podamos saber de antemano ni el cómo llegará, ni el cuándo. Lo único de lo que podemos estar absolutamente seguros es que, más tarde o más temprano, habremos de morir.

Desde que el hombre es hombre, sabe que la muerte le acompaña en su aventura de vida. Ya la más antigua epopeya que se haya escrito, el poema de

²⁴ Idem, p. 140

²⁵ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.256

Gilgamesh, habla sobre la muerte y sobre el anhelo de inmortalidad como su tema principal. Más adelante, la filosofía griega tiene también piezas clásicas sobre la muerte, como puede ser el *Fedón* de Platón. De hecho, toda la filosofía a lo largo de la historia y en las diferentes culturas ha tratado de una o de otra forma el tema de la muerte. Hegel es uno de los filósofos que dedicó parte de su pensamiento, en su *Fenomenología del espíritu*, al vínculo que el sujeto tiene con “el único señor absoluto: la muerte”. Pero es hasta la filosofía del siglo XX cuando se advierte el carácter radicalmente mortal y finito de la condición humana como tal, con las corrientes existenciales, y muy específicamente con Heidegger, que según Trías, es el único que acertó a reflexionar la condición mortal, y la temporalidad finita que a ella corresponde, como el ser mismo que corresponde a eso que somos. Es decir, que la muerte es lo que propiamente nos determina y nos define en nuestra condición humana. Para Heidegger, la muerte es el elemento esencial que determina nuestra existencia, ya que sin ella nuestra naturaleza y nuestra condición perderían su más específica peculiaridad, por más trágica que ésta pueda ser. A lo largo de todo el siglo XX y principios del actual, no solamente la filosofía se ha encargado de tratar el tema de la muerte, sino que también lo han hecho la poesía, la literatura y el cine, entre otras, y es que probablemente a partir de Heidegger, hemos ido captando y entendiendo el carácter contundentemente finito de nuestra propia condición.

Por otro lado y siguiendo con los filósofos, hay una gran diferencia en la manera en la que se plantean el tema de la muerte Nietzsche y Heidegger, y es que Nietzsche la trata siempre en plural, mientras que Heidegger la contempla en singular. La reflexión de Nietzsche en torno a la muerte es muy particular porque la conjuga en plural. Para él no existe la muerte, el existente no es un ser relativo a la muerte, sino que es un ser que puede recrearse, en cumplimiento con la ley de la metamorfosis, o del principio de variación, a partir de una pluralidad sucesiva de muertes (en plural). Dicho existente puede transformarse y darse una nueva figura por medio de plurales y sucesivas muertes. Mientras que para Heidegger, por el contrario, la muerte se conjuga en singular, ya que el existente es un ser relativo a la muerte (en singular):

“Alcanzar la totalidad del “ser ahí” en la muerte es al par la pérdida del ser del “ahí”. El tránsito al “ya no ser ahí” saca al

“ser ahí” justamente de la posibilidad de experimentar este tránsito y de comprenderlo como experimentado. Semejante cosa puede estarle ciertamente rehusada al “ser ahí” del caso por lo que se refiere a él mismo”²⁶

Para Trías, la existencia del ser humano está marcada por un doble tránsito:

...el que nos conduce, a través del complejo proceso de *humanización*, de la Naturaleza (sin inteligencia ni palabra) al Mundo (poblado de significación y sentido); y el que nos aboca, con la muerte, hacia el *arcano* en el cual halla el Mundo su irrevocable confín.²⁷

La existencia del ser humano se halla enmarcada por ese confín limítrofe, en donde por un lado está la naturaleza de la que procede, y por el otro está el último confín, más allá del cual sólo existe el misterio. Es a este último confín al que la naturaleza humana se encuentra abocada. Dicha naturaleza humana, en tanto que existencia, se halla marcada por ese doble límite que la determina y define. La existencia se da dentro del doble límite que implica el tiempo a partir del cual nacemos y el tiempo último que está constituido por nuestra muerte. En el principio está la primera palabra, que es la que nos inaugura en el *lógos* dándole sentido y significación al don del comienzo que se nos dio en la existencia; y en el final está esa última palabra con la que se cierra el telón de nuestra existencia, aquella en la cual pudimos hacer y desempeñar el papel por el que optamos durante nuestra vida en el mundo, aquel en el que circularon todos nuestros deseos, pasiones, voluntades creadoras, palabras, discursos, aciertos y errores. Esa última palabra está o estará en el futuro de todo ser humano, ya que todos podemos anticipar una experiencia de fin final o de futuro escatológico que nos aguarda allí, en el momento en el que digamos nuestra última palabra, en el momento en el que la muerte haga su inevitable aparición. Porque eso soy, un ser limitado y finito que inevitablemente morirá.

...eso que soy (*ego cogito/ego sum*), como límite y confín: habitante de la frontera, con un pie en el hogar o patria y el otro adelantado hacia lo que me despidе de mí mismo en dirección irrevocable hacia lo incierto. Eso

²⁶ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.260

²⁷ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 34

incierto tiene en el reino de los muertos su lugar certísimo e irrevocable. En un último futuro de mí mismo habitaré también el otro mundo.²⁸

Toda vida se cumple cuando alcanza su destino final que es siempre la muerte. Ya que los seres mortales no pueden librarse de eso que los define y determina y que es siempre el hecho de que como seres mortales, habrán de morir. Los mortales, por su propia condición están llamados a ser enterrados y a descansar bajo tierra, o esparcidos por el aire, de manera que solo quede de ellos, aquí en la tierra, aquello que hayan hecho en forma de narración o de gesta, o de leyenda, o de poema, obra artística o literaria, pero nada más. Quedarán nuestras obras, nuestros escritos, tal vez alguna de nuestras palabras. Quedan también nuestros descendientes, si es que los tuvimos, y con ellos o en ellos queda el recuerdo, en su memoria, de eso que fuimos, pero más allá de ello, no queda nada.

Trías afirma que la muerte no es algo simple, sino que al contrario, es un acontecimiento sumamente complejo; y siguiendo a Agustín de Hipona dice que se debe hacer una triple distinción en referencia a la muerte, ya que siempre pensamos en ella como en algo unitario en su pura simplicidad, cuando en realidad hay, al menos, tres aspectos que deben ser distinguidos y tomados en cuenta uno a uno, allí en donde usamos un solo vocablo para expresar eso que implica, al menos, tres aspectos diferentes. Para empezar, debe tomarse en cuenta al moribundo en su calidad de muriente (*moriens*); del verbo morir, en participio presente. En segundo lugar se encuentra la muerte misma, *mors*. El muriente, que es el primer elemento a considerar, es aquel que aún no ha alcanzado el acto de la muerte misma. No ha llegado su límite que es esa muerte (*mors*) misma y que es la encarnación de su límite sin remisión ni salida. En tercer lugar, y siempre siguiendo la argumentación agustiniana, debe considerarse al que ya ha muerto (*mortuus est*). Porque una cosa es la muerte misma (*mors*), otra es aquel que se está muriendo (*moriens*), y otra más es aquel que ya ha muerto (*mortuus est*). De esta manera se distinguen tres diferentes momentos: *moriens*, *mors*, *mortuus est*, y se distinguen tomando en cuenta las dimensiones temporales: aún no, en , ya no; es decir, el moribundo, la muerte como tal y el muerto mismo. De esta manera logramos que el lenguaje revele su riqueza de matices, aun cuando en otros contextos el lenguaje muestra su propia indigencia y

²⁸ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 118

limitación. Hay cosas de las que mucho se puede decir y hay otras de las que muy poco o nada puede decirse. El lenguaje sin duda tiene límites, pero en cuanto a la muerte, si tomamos estas consideraciones, siguiendo a Agustín de Hipona, logramos ampliar las posibilidades de decir.

Trías piensa que la palabra muerte es, quizá, insuficiente ya que revela una clara pobreza semántica. En su opinión, más que de muerte debiera hablarse del nexo, en el límite, que podría componer y concebir una comunidad fronteriza de manera ontológica y topológica entre los vivos y los muertos.

Esos muertos no son, de todos modos, <otros muertos>; o no lo son de modo preferente. Esos muertos en cierto modo, en el modo de la anticipación, *ya lo somos*. El cerco hermético no es algo ajeno a nosotros. Es algo que *está ya*, adelantado y anticipado, en nosotros, formando parte de nuestra propia experiencia. El muerto está en nosotros mismos²⁹

Todos los seres humanos nos sabemos mortales por esa anticipación que podemos hacer de nuestra muerte como resultado de nuestra experiencia del tiempo. Eso que soy, sujeto, sabe y siente ese cerco que lo delimita y define entre la frontera de lo que le antecede y la frontera de lo que le sucede. Sabemos que no éramos antes de nacer, y que dejaremos de ser después de morir; nos sabemos nacidos y referidos también a un fin que implica nuestra muerte y sepultura; este sabernos, es propio únicamente de los seres humanos, porque, como ya se mencionó anteriormente en este trabajo, los animales no ven la muerte, solamente nosotros la vemos, y por ello solo nosotros estamos, dentro del cerco de nuestra reflexión, del *lógos*.

Según Trías todos los seres humanos tenemos un sentimiento de culpa, es una característica del fronterizo; es tanto como un dato antropológico. “Allí donde hay <hombre>, hay sentimiento de culpa y oscura o clarificada conciencia de la misma. Es más: constituye algo diferencial y distintivo del habitante del límite el ser finito y, en consecuencia, existir en régimen de culpa”³⁰. Dicha culpa la provoca un sentimiento de falta. Todos los seres humanos cargamos con esa culpa, con el sentimiento y conciencia de culpa, que supo constatar Freud. La culpa es, de acuerdo a Trías, un *a priori* ético-antropológico, que permite definir y

²⁹ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p. 103

³⁰ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p. 106

diferenciar lo que es humano de lo que no lo es. Distingue al hombre del ángel, de la piedra, del animal, ya que donde hay hombre hay culpa. Trías afirma que la culpa se debe entender en el sentido nietzscheano, de la *Genealogía de la moral*, en donde culpa en alemán, *Schuld*, significa deuda. Así pues, ser culpable, como de hecho somos todos los seres humanos, es ser deudor. Estamos y nos sentimos en deuda. Algo debemos. Dicha deuda viene del hecho de que alguien nos dio el ser. Es el precio contraído con la existencia, y por el hecho de sabernos definidos y finitos.

Se es culpable, en última instancia, porque ese sujeto que es y encarna el límite mismo y la frontera del mundo se sabe definido, cercado, es decir, finito: referido a un <antes> en el cual aún no existía, o era, cuando más, proyecto o sueño de los propios progenitores; y referido a un <después> en donde habitará el mismo lugar sin límites donde yacen los ancestros muertos: Se es, pues, consciente de esa finitud cercada.³¹

Todo ser humano, todo sujeto, sabe y siente que está delimitado por un cerco que determina la frontera entre lo que no era y entre lo que dejará de ser. Sabemos que no existíamos antes de nuestro nacimiento y sabemos, también, que dejaremos de existir con la muerte, con nuestra propia muerte. “Tal límite es el que acota, como cerco del aparecer, el reino de los vivientes, más allá del cual todo es tiniebla”³². Esa tiniebla es considerada, y ha sido considerada, de diferentes formas dependiendo de las distintas culturas. En Mesopotamia fue concebida como angustiante e incierta. Subsiste la duda trágica y la incertidumbre angustiada en relación al tránsito que la muerte implica. Mientras que en Egipto se concibe como el reino radiante de los muertos, o de los Muertos vivientes (el mundo regido por Osiris), en donde la muerte tiene el carácter de un complejo rito de iniciación en el que se accede a un nuevo nacimiento.

La actitud que se tiene ante la muerte, como se ejemplificó en el párrafo anterior, tiene mucho que ver con nuestra cultura, con lo que se nos ha enseñado y con lo que se nos ha hecho creer. La muerte es, para muchos, el momento que marca el principio de una nueva vida, que normalmente es concebida como más plena y feliz que la vida aquí en la tierra. Pero para muchos otros, la muerte marca

³¹ Idem, p. 108

³² Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona, Debolsillo, 2006, p. 105

el fin de toda existencia y de todo lo que somos o podremos llegar a ser. Así pues, para los primeros la muerte tiene un aspecto positivo y hasta festivo, porque es ella, la muerte, la que nos permite el tránsito a una existencia de total plenitud; pero para los segundos, para quienes ven en la muerte el fin contundente de su ser, es concebida como trágica, incierta y angustiosa.

Para Trías, la humanidad actualmente atraviesa por un período tan difícil, que más que tener miedo o angustia por la propia muerte, tenemos angustia por la muerte del ser humano como especie.

La ontología se aviva en la consecuencia cotidiana y común cuando hay amenaza. La ontología reviste hoy caracteres de reflexión de urgencia ante la amenaza. No inquieta en razón de una indeterminada angustia del individuo que se reconoce mortal, sino a partir de una muy determinada angustia, generadora de terror y espanto aciago, respecto a la muerte: pero no la muerte de <aquel que en cada caso soy yo mismo>, sino la muerte del sujeto de ese <campo unificado> al que puede llamarse humanidad.³³

Es el arma atómica de nuestros días la que inaugura una nueva época histórica y ontológica y es, según Trías y muchísimos otros, un momento en el que se tendría que pensar y repensar, como no se ha hecho hasta el momento, las gravísimas implicaciones y posibles consecuencias de utilizar tales adelantos científicos y tecnológicos.

Trías piensa que frente a la naturaleza física y frente a lo que hemos hecho con ella, tenemos la posibilidad de pensar y repensar nuestras posiciones, e incluso cambiarlas si así lo consideramos pertinente, después de haber reflexionado seriamente al respecto: "...la existencia define el ser del "ser ahí", y su esencia está constituida también por el "poder ser", entonces el "ser ahí", mientras existe, tiene que, "pudiendo ser", *no ser aún* en cada caso algo"³⁴; pero que sin embargo, con respecto al mundo de los muertos, que es el ámbito de lo imposible, por no poder ser experimentado, no podemos decir nada, pues jamás tendremos la posibilidad de saber algo de él. Como seres humanos que somos, no podremos

³³ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2ª edición, 2000, p.277

³⁴ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.255

nunca experimentar algo más allá de nuestra muerte, ni podremos tampoco tener la experiencia de muerte como tal, porque una vez muertos, dejamos de existir y con ello dejamos de tener la posibilidad de vivir o de experimentar algo.

...al que puede llamarse *reino de las sombras* (ámbito de lo imposible, ya que no puede jamás ser experimentado), el que sólo desde nuestra experiencia podría llamarse *la nada*, dado que nada podemos experimentar de él ni desde luego decir ni conocer. Pero en propiedad no es la nada, ya que su nada o su vacío sólo se derivan de nuestra propia nada y vacío con respecto a él, es decir, de nuestra radical ignorancia al respecto.³⁵

En tanto que seres de la frontera, estamos referidos a ese reino de las sombras del que habla Trías, al que insistimos en nombrar aun cuando en realidad no podemos decir algo sobre él. No forma ni puede formar parte de nuestra experiencia, y por lo tanto no podemos saber sobre él. Nada sabemos respecto a dicho reino de las sombras donde habitan los muertos. Nada sabemos y nada podemos decir como no sea mediante símbolos o expresiones simbólicas. Y puesto que nada podemos saber de ese reino, Trías afirma que a partir de nuestra experiencia o de lo que sí sabemos de nuestro mundo:

...es ilícito inferir la posible existencia de la naturaleza de un ser del <otro mundo> (Dios) a partir de los datos que ofrece nuestra experiencia (la contingencia, el orden causal del suceder físico, etc.), como lleva a cabo Tomás de Aquino en su deducción de la existencia de un ser que puebla el ámbito del otro mundo.³⁶

Según Trías todo lo referente a creer en Dios está relacionado con la fe, y si bien es cierto que es totalmente respetable, también lo es el hecho de que tanto como probar su existencia sin tomar en cuenta la fe, es imposible. Podemos hablar, decir y comprobar las cosas de este mundo, pero más allá de la muerte nada podemos decir, porque nada podemos saber.

Somos en este mundo, y Trías piensa que nada resulta tan extraño, tan sorprendente y milagroso como ese ser en el mundo, como el hecho de ser. Y en contraste con esa sorpresa, nada resulta tan atroz y descomunal como la muerte. Precisamente porque la muerte nos roba el ser que es lo más próximo y querido

³⁵ Idem, p. 242

³⁶ Idem, p. 243

que tenemos. Por ello, todos los seres humanos procuramos hacer y organizar nuestras vidas comunes y cotidianas de espaldas a esa presencia icónica y devastadora que vemos en la muerte. La muerte nos incomoda, no la queremos cerca, ya que cuando la muerte hace su aparición en alguien cercano o querido, inevitablemente nos enfrenta con nuestra propia muerte, con la posibilidad, siempre latente, de que aquella otra muerte podría haber sido la nuestra, y que aun cuando en esa ocasión no fuera la nuestra, la nuestra llegará, llegará irremediabilmente.

El ser humano, en cuanto a ser, en cuanto a ser finito que es, se determina como puro suceder: “El ser es suceder puro y existencia pura en razón de su falta de fundamento y fin. Por esa razón es rigurosamente constitutivo al ser el *suceder*: todo lo que menta la expresión <ser> se agota absolutamente en la expresión <suceder>”³⁷. El suceder es una secuencia; el suceder se sigue de algo anterior, y ello implica una modalidad del tiempo, por lo que Trías afirma que el ser es ser-tiempo: “...ser que es tiempo o suceder, significa saltar a un ámbito que es, respecto a ser y tiempo, fundamento”³⁸.

Los seres humanos somos pues, ser-tiempo, y nos definimos en el suceder. La muerte es entonces el ámbito de lo imposible, en el que todo suceder se agota y encuentra su fin. Ya que en la muerte nada puede suceder como experiencia; la muerte es la destrucción de esa experiencia y de ese suceder; es el tránsito del mundo al sinmundo. La muerte termina con eso que somos, termina con el ser-tiempo. Así pues, la muerte es el ámbito de lo imposible en el sentido en el que con ella se agota todo nuestro suceder. No podemos hacer más en este mundo a partir del momento en el que muramos, pero es también nuestro horizonte en el sentido de que es hacia donde vamos y a partir de ella puede, o no, abrirse un abanico de posibilidades.

Si bien es cierto que la muerte es nuestro único futuro, también lo es el hecho de que cada ser humano vive la muerte de muy distintas maneras. Y no me refiero a vivir la muerte en tanto que experiencia de la misma, sino que vive el hecho de su mortalidad de maneras muy diversas. Hay quienes amparados en la fe creen que la muerte no es sino el principio de una vida eterna. Hay otros que la creen el fin final de todo cuanto han sido y de cuanto puedan ser. Pero lo importante está

³⁷ Idem, p. 319

³⁸ Ibidem

en el hecho de que la muerte, y más precisamente, el hecho de sabernos mortales determina nuestras vidas, porque viviremos en función a nuestro concepto de muerte. De manera conciente o inconsciente, lo que pensamos sobre la muerte es lo que nos hará vivir la vida de una u otra manera.

4.3 La muerte como provocación para la vida. Ser-para-la-vida.

En este último inciso se hablará de las posibilidades que la muerte nos da para la vida. Somos mortales y sabemos que nos vamos a morir; pero ¿Qué es lo que esa muerte puede implicar en la vida de todo ser humano?

Heidegger señala, en su gran texto sobre la muerte, que el hombre, desde que nace, ya está maduro para morir: “La muerte es un modo de ser que el “ser ahí” toma sobre sí tan pronto como es. “Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir”³⁹. Trías está de acuerdo y señala, a su vez, que es sorprendente la unilateral obsesión de las filosofías del siglo XX, a partir de las filosofías de la existencia, con el tema de la muerte. Por supuesto que él también lo trata, y este trabajo da clara cuenta de ello, pero según Trías, hay un tema que es tan digno de toda inquietud filosófica, o de todo asombro y admiración como el morir: dicho tema es, según Trías, el hecho de haber nacido. Yo agregaría que aparte del hecho de haber nacido, la vida misma es sorprendente y maravillosa. Como seres humanos libres que somos, tenemos ante nosotros un abanico enorme que se abre a todas las posibilidades de ser y de hacer. La vida nos es dada, al igual que muchas de las condiciones y circunstancias en las que hemos de vivir, pero lo que hacemos con esa vida nuestra, dadas las circunstancias impuestas, es asunto exclusivamente nuestro y de nuestra libertad de elección. La

³⁹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.268

vida puede ser creada y recreada en cada instante: “Uno es lo que uno hace”⁴⁰. Podemos haber seguido un rumbo y, de pronto, preferir cambiarlo o modificarlo. Podemos haber apostado por alguna creencia o forma de vida, y podemos igualmente cambiar, recrear, modificar, o ampliar, dicha forma de vida.

Además, el hecho de ser mortales, nos impulsa a la vida de una manera muy especial, porque si fuéramos inmortales y nuestro tiempo de vida no tuviera un límite, todo nuestro pensar y hacer podría postergarse indefinidamente de tal manera que podríamos terminar no haciendo gran cosa. Pero sabemos que vamos a morir y no sabemos cuándo. En este sentido la muerte actúa como acicate para la vida. Puesto que voy a morir, debo vivir, debo pensar, decir y hacer aquello que quiero, porque más adelante, en un momento incierto e indeterminado, ya no podré, puesto que voy a morir. La muerte me impulsa a vivir. La muerte es una especie de motor. La muerte y todo el misterio que la rodea, me revela el misterio de la vida. “Parece como si ante el enigma de la muerte se revelara, de pronto, como su contraplacado, el misterio mismo de la vida”⁴¹.

Pero el fenómeno de la muerte y de nuestra conciencia de la misma, no siempre, ni para todos, es un acicate o un motor para la vida. Ya se mencionó anteriormente, que la muerte como hecho nos iguala a todos, pero que la postura que tomamos ante ella puede ser, y de hecho es, completamente distinta e incluso opuesta, según el ser humano del que se hable, y según, también, las circunstancias de vida de cada persona. Para algunos la muerte hace más intensa y dichosa la vida; pero para otros, la vida es como la misma muerte, ya que dicha vida no tiene nada de linda ni maravillosa, es incluso terrible. Hay quienes viven prisioneros en cuerpos enfermos, quienes padecen guerras eternas y quienes sufren hambre, injusticias y pérdidas fatales. Si a ello le agregamos el hecho de que no podemos estar seguros de que haya algo más después de esta vida o de que no podemos probar la existencia de Dios a partir de nuestra experiencia de vida, la posibilidad de caer en la desesperanza es enorme, así como la posibilidad de vivir una vida sin sentido, o incluso la posibilidad de simplemente no querer vivir una vida llena de dolor y sufrimiento sin el menor sentido ni esperanza. La

⁴⁰ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971, p.262

⁴¹ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, p. 42

muerte y la conciencia que de ellas tenemos le dan sentido a muchas vidas, pero es también la razón del sinsentido para muchas otras.

Como seres humanos que somos, constituimos un límite entre ese mundo de vida en el que habitamos, y su propio más allá. Es en el mundo de vida en el que podremos crear y recrear nuestra existencia, porque más allá del límite de nuestro mundo de vida, en el cerco del misterio, dejaremos de existir y dejaremos de tener posibilidades de hacer. Dicha existencia halla, de acuerdo a Trías, en el pórtico llamado instante, el lugar de su encarnación temporal. El instante es, como ya se mencionó y siempre siguiendo a Trías, la conjugación del presente que existe, del pasado que insiste en su condición de inmemorial y del futuro que persiste en estar siempre por venir. Es por lo tanto, en el instante, en donde el ser humano como habitante del mundo, podrá crearse y recrearse.

La existencia del ser humano se da, o más bien dicho, se ha dado, y por lo tanto, cualquier experiencia o conocimiento ligado a ella, la implica y la supone. “Constituye algo *ya puesto* (ahí) que se halla, por lo mismo, siempre *presupuesto*. Y que toda experiencia y comprensión, o toda forma de significación y expresión la presupone. Eso *dado* constituye el *factum* primero de toda experiencia posible”⁴². Gracias al hecho de que el tiempo se nos ofrece y de que podemos hacer experiencia de él, podemos tener experiencia condicional de lo eterno y de lo infinito. Dicha experiencia tiene como fuente la experiencia de nuestra propia existencia, que no tiene fundamento en su origen, ya que nadie nos pidió permiso para que entráramos en ella, además del hecho de que como experiencia de vida, se halla aplazada y emplazada por una muerte segura, que más tarde o más temprano habrá de llegar. Tanto el existir como la muerte tienen carácter forzoso, ambos hechos se adelantan a nuestra propia comprensión e inteligencia, ya que sabemos que la existencia nos fue dada y que la muerte nos llegará inevitablemente, pero no sabemos nada, con seguridad, sobre el antes de nuestra existencia, ni sobre el después de nuestra muerte.

Ese doble límite relativo a un <origen> no elegido por la libre voluntad ni <producido> por la Inteligencia racional, o lingüística; y a un <fin> en el que el sentido se desliza hacia la ausencia de sentido, o en el que el ser linda con el no ser, con la nada, muestra en vivo, en nuestro propio

⁴² Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p. 67

*existir (...), ese límite que determina y decide tanto al ser como al pensar, tanto a nuestro concepto respecto al ser mismo como al concepto lógico que de él puede formar la razón a la inteligencia*⁴³

Vivimos dentro de un doble límite, y por lo tanto sabemos que nuestra existencia, en tanto que existencia fronteriza humana, nos fue dada sin que optáramos por ello, pero también nos será quitada sin que podamos intervenir o cambiar dicho destino. Nuestra existencia puede extinguirse. Cualquier día podemos no despertar, podemos dejar de nombrar, y podemos, igualmente, dejar todo aquello que se nos ofrece como presencia. Dentro de este doble límite transcurre nuestra existencia. Nada tuvimos que ver con el antes de ella y nada tendremos que ver con el hecho de que terminará inevitablemente; pero el período de vida que se ubica entre ambos límites sí es asunto de nuestra voluntad e inteligencia. Podemos crear nuestra propia existencia y podemos también recrearla como mejor nos parezca. Porque lo que sí somos es existencia que se puede recrear en el instante. “Eso somos: un abrir y cerrar los ojos a la existencia; un instante tan solo; un solo instante en el tumulto y torbellino de las (tres) eternidades”⁴⁴. Siempre que haya tal cosa como nuestra existencia, debemos decir que en cada experiencia que tengamos y que hacemos de nuestra existencia temporal, se va a recrear y a variar esa triple eternidad del tiempo de la que ya se habló. Dicho con otras palabras, con las experiencias que tenemos dentro de nuestra existencia variamos y recreamos el pasado inmemorial, el presente eterno y el futuro escatológico. En la trama argumentada de nuestra existencia y en las variaciones que vamos haciendo en nuestra vida se modifican las tres dimensiones del tiempo. Todo lo que hacemos y todo nuestro crearnos y recrearnos tendrá, por tanto, consecuencias importantes, no queda en un simple hecho aislado sin más, sino que modifica y varía la triple eternidad.

...no es jamás el <presente> lo que articula y conjuga esos tres *modos* del tiempo. Lo que produce esa convocatoria es el acontecimiento, el *kairós*, tiempo oportuno que es, a la vez, recreación y variación de un pasado inmemorial, de un presente eterno y de un futuro escatológico.⁴⁵

⁴³ Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 125

⁴⁴ Eugenio Trías, “Instante y eternidad”, en *Cuestiones metafísicas*, Juliana González y Eugenio Trías, eds, Madrid, Trotta, 2003, p. 304

⁴⁵ Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000, p. 142

Los seres humanos, desde el cerco fronterizo, tenemos una doble proyección que a su vez es divergente; por un lado hacia el ámbito de nuestra experiencia y por otro hacia aquello que no puede experimentarse, pero que constituye una referencia tal, que sin ella, no tendríamos la propia posibilidad de nuestra experiencia. Pero más allá de la experiencia, lo que es fundamental para los seres humanos es el sentido. Estamos siempre en busca de sentido. La cuestión del sentido y del sin sentido aparece siempre en el primer plano de nuestra reflexión. Al dilema entre el ser y el no ser, que es un dilema de naturaleza física, o mejor dicho, físico-metafísico, añadimos la distinción entre el sentido y el sin sentido, que está íntimamente relacionado con eso que somos. Los seres humanos buscamos un sentido para nuestra existencia, y la proximidad de la muerte nos impulsa a encontrar dicho sentido. Nos variamos y nos recreamos buscando siempre un sentido para esa vida nuestra que es finita y es mortal. “De hecho lo que en el límite se recrea es un ser (sensible, singular, en devenir): un ser del límite que a través de Ideas y Símbolos puede hacerse accesible a la comprensión; al sentido”⁴⁶. Tanto la búsqueda de sentido como el estar referidos a la trascendencia o a lo imposible, es único de los seres humanos, los habitantes de la frontera. Ni la planta, ni la piedra, ni el animal, buscan un sentido para su vida. Su existencia es, sin más, mientras que nosotros, los seres humanos, buscamos constantemente crearnos, recrearnos, variarnos, siempre en busca de sentido y de un sentido que esté relacionado a nuestra propia condición humana.

En virtud de esa referencia a lo imposible y al sin-mundo un animal salta de la materia a la emoción y a la palabra: siente en el vértigo, en la angustia, en el miedo y en la pasión lo que absolutamente le trasciende; se yergue y se asoma allende la línea o límite del cerco físico y mundano⁴⁷

Los seres humanos vivimos azuzados y agujoneados, dice Trías, por un doble traspaso: de la naturaleza al mundo, y del teatro o laberinto, que se dan en este mundo, hacia el enigma y el misterio que implica la muerte. Dicha muerte, o nuestra finitud, nuestro tiempo-espacio marcado por la finitud, es la categoría que permite concebir lo que hay, o el suceder de los sucesos. Todo suceder es una

⁴⁶ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p. 269

⁴⁷ Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona, destino, 2ª edición, 2000, p. 289

secuencia, que como tal se sigue de algo anterior, pero que a su vez, subsiste en sí. Los seres humanos somos suceder y suceso.

La brutalidad del ser hace comparecer a éste como puro suceder. O dicho en todo su rigor: como ser-tiempo (donde ambas nociones deben concebirse en síntesis radical e intrínseca). Esa síntesis es la que, en el lenguaje corriente, expresa, con toda su compleja carga de dobles sentidos, el término <suceser>, <suceso>⁴⁸

El ser, según Trías, es ser-tiempo o suceder, lo que significa saltar a un ámbito que es, respecto a ser y tiempo, fundamento. Y como ya se había mencionado, a medida que avanzamos hacia el fin, parece que retrocedemos hacia el principio, pero en tanto que vivimos la presión que ejerce ese principio y ese futuro escatológico, se abre ante nosotros el cerco del aparecer, en el cual se nos recrea el presente, que es siempre el mismo, y que varía, en nuestra experiencia de vida. El instante, que está en el presente, revela en el cerco fronterizo su carácter limítrofe, y se va siempre recreando, siempre mientras haya existencia. Ya que el presente se hace manifestación, o fenómeno; mientras que el espacio y el tiempo hacen posible la recepción de eso que se da o que se muestra, y que es, precisamente, el fenómeno: "...*espacio* en su acepción primera: como *forma* que hace posible, junto con el *tiempo*, la recepción (<estética>, en el sentido de este término al la *Crítica de la razón pura* de Kant) de lo que *se da* o *se muestra*: el <fenómeno>"⁴⁹. El fenómeno es, para Trías, la existencia; la experiencia que de ella puede hacerse. Es la cosa en sí, que debe siempre ser singularizada. En él y desde él muestra y revela su propio modo de ser, en la manera en la que se forma y se transforma. Dicho fenómeno, según Trías, no puede ser afectado radicalmente por la aniquilación y la muerte, porque ese es su poder y su capacidad misma por transformarse.

La capacidad que tiene el fenómeno de transformación y de metamorfosis es lo que le confiere su poder, y lo que hace que no pueda ser afectado por la aniquilación y la muerte. Esa posibilidad de transformación lo preserva también en su singularidad, que implica una forma de ruptura mediante la cual determinada forma alcanzada debe ser destruida en aras de la siguiente forma, que será la que la recrea, o la varía, o la reitera y repite, a modo de una suerte de progresión que

⁴⁸ Idem, p. 319

⁴⁹ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p. 85

lo llevará hacia formas siempre variadas y diferenciadas. “Un ser es tanto más poderoso cuanto más capaz es de recrearse o variarse: Y es que el criterio último ontológico es, en suma, un criterio de poder; de poder en el sentido de la *puissance* (spinozista)”⁵⁰. Dicho poder, según Trías se advierte justamente en los procesos de metamorfosis que implican una suerte de inmolación que actúa como palanca necesaria para lograr la propia singularidad a través de la transformación, que es como un proceso hacia un nuevo renacimiento, que implicó recreación y cambio.

El ser es *ser para la recreación: ser del límite* capaz de recrearse. Y es el poder, en el sentido de la *puissance*, lo que permite discernir y determinar esa capacidad de un ser plenamente determinado en su singularidad (sensible, en devenir) por crearse y variarse en formas y figuras que constituyen su prolongación y cumplimiento.⁵¹

El ser es, siguiendo a Trías, ser para la recreación: ser del límite capaz de recrearse. Y es en este sentido en el que pienso que más que ser-para-la-muerte, somos seres-para-la-vida. En la vida es en donde nos creamos y nos recreamos; es en donde decidimos sobre nuestro ser; sobre lo que queremos. La muerte es sin duda el límite absoluto de esa capacidad nuestra para recrearnos. Y seguramente podemos decir muy poco o nada sobre la muerte, como no sea mediante manifestaciones simbólicas, pero sobre la vida misma, sobre la vida nuestra, tenemos mucho que decir, y podemos decirlo mediante el lenguaje, o podemos decirlo también, al crearnos y recrearnos, mediante múltiples transformaciones. Somos para la vida. Estamos en este mundo para vivir, y mientras la muerte no llegue a nuestro encuentro, lo que nos toca es vivir y ser todo lo felices que podamos en esta vida nuestra. Única, irrepetible, intransferible. Pero debo agregar que la búsqueda de la buena vida, que se relaciona con la felicidad, parece estar vedada para muchos seres humanos. Hay quienes viven circunstancias que simplemente no permiten alcanzar la buena vida. Hay quienes carecen de lo indispensable, hay quienes mueren en vida. Para ellos no resulta nada evidente encontrar ni la felicidad ni el sentido de la vida.

Pienso que Trías, admitiendo todas las dificultades que puedan existir para la búsqueda del sentido, es optimista ante dicha búsqueda ya que al llegar a la frontera encontramos la posibilidad de volvernos hacia la reflexión y al sentido.

⁵⁰ Idem, p. 194

⁵¹ Ibidem

Dicho de otra manera, es en la frontera, y sólo dentro de ella, en donde los seres humanos podemos acceder a la reflexión, a partir de la cual podemos, tal vez, encontrar el sentido de nuestra propia existencia.

Pero ni la vida, ni la muerte son cosas sencillas, y por ello no se pueden simplificar al hablar de ellas. Hay múltiples maneras de abordar la vida, de la misma manera en que hay infinidad de posturas con respecto a la muerte y al hecho de sabernos finitos y mortales. Es el poder de nuestra instancia crítica y discernidora, el que permitirá discriminar ese ser singular y en devenir que somos, y es esa instancia crítica la que nos hará vivir de una u otra manera.

...en su modalidad de ser del límite, puede o es capaz de recrearse y re-suscitarse, asumiendo la prueba de la inmolación y el sacrificio, o de la enajenación y la muerte, frente al ser que, carente de esa potencia, o bien simplemente repite lo siempre igual, o bien muestra su esterilidad en el callejón sin salida de vida en que se encalla, perdiéndose y evaporándose, o congelándose, en alguno de los tramos del complejo laberinto del mundo y de la existencia.⁵²

No todos los seres humanos hacemos uso de esa posibilidad que tenemos de recrearnos y de transformarnos. Algunos tal vez, no quieran hacerlo; otros, acaso consideren que no tienen por qué o para qué hacerlo; y otros más tal vez no tengan la fuerza, o simplemente no puedan. Trías piensa que un ser es tanto más fuerte, o evidencia más poder, cuanto mayor capacidad tenga o desarrolle para transformarse o lograr una metamorfosis. Seguir el imperativo de Goethe: muere y transfórmate es, según Trías, muestra de fuerza y evidencia de poder. La forma del Ave Fénix está presente en esta pulsión de muerte, que en realidad nos lleva a la recreación o la variación de una vida en una escala más alta. Y en este sentido la muerte misma puede también ser entendida como una transformación o un paso hacia una mejor y más plena existencia. “Tal vez también la muerte sea eso, mutación hacia una nueva, o renovada, forma de ser y de existir”⁵³.

Los seres humanos somos, de acuerdo a Trías, una variación singularizada y personal, a la vez que afirmativa y propia, que puede, siempre que lo quiera, dar lugar a sus propios y particulares modos de recrearse, o, siguiendo la figura del Ave Fénix, de muerte y de transformación. Esto es lo que podemos hacer. El

⁵² Idem, p. 195

⁵³ Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona, Debolsillo, 2006, p. 11

hombre, en su condición de habitante del mundo, puede crearse y recrearse en el presente, al tiempo que se recrea también el arcano de su pasado inmemorial y el futuro o fin final. “La inmortalidad queda asegurada a todos aquellos entes que han logrado singularizarse; y justamente en su capacidad por exponerse a esa gran prueba (de enajenación y muerte) que hace posible su recreación, su metamorfosis”⁵⁴.

Ya se había dicho que Trías piensa que, tal vez, Dios sea el tiempo en sus tres modalidades. Y hablando de ese Dios del tiempo, Trías hace la siguiente reflexión:

Dios ha muerto, sentenció Nietzsche; pero Dios insiste en <estar cerca> (aunque es difícil de apresar, como dijo Hölderlin). Dios ha muerto; pero el espíritu vive y revive, o se recrea, a través de la ley eterna de la metamorfosis, a modo de eterna recreación de un pasado inmemorial, de un presente siempre renacido (mientras haya existencia) y de un futuro que está siempre por venir. Y ese <estar siempre> (en el modo del pasado, del presente y del futuro), permite hablar de eternidad, por mucho que ésta, en relación con nuestra condición (humana) sea siempre condicional; condicionada por la eventualidad misma, o la fragilidad constitutiva, de nuestra existencia.

A partir de la posibilidad de crearnos y de recrearnos y a partir del pensamiento de que al hacerlo funcionamos un poco al modo del Ave Fénix, cuando muriendo nos abrimos o despertamos a una nueva vida, podemos decir que el ser humano es un ser-para-la-vida, ya que a lo largo de toda su existencia, va buscando y encontrando, mediante distintas transformaciones, nuevas formas de vida. Nuestra vida se recrea y para ello estamos aquí en el mundo. Para vivir y recrear nuestra existencia tantas veces como nos parezca necesario. Somos seres para la vida, tanto, que la muerte nos parece inaceptable. No queremos morir; o si lo queremos, es porque nuestra condición de vida es tan mala que esperamos que la muerte nos libere del sufrimiento y del dolor. Pero siempre, desde que el hombre es hombre ha buscado la inmortalidad; o ha esperado, como de hecho lo prometen gran parte de las religiones, que después de esta vida aquí en la tierra, nos encontremos con otra forma de existencia y de vida. Con una vida eterna. Con una existencia diferente a la que aquí tenemos, pero existencia al fin, vida al fin.

⁵⁴ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Barcelona, Península, 2ª edición, 2000, p. 193

El ser humano es un ser-para-la-vida, aun cuando es cierto que a partir del momento de nuestro nacimiento estamos listos para morir. En todo momento podemos encontrar la muerte y no importa si somos niños, joven o ancianos una vida es tal, en tanto que haya nacimiento y por tanto existencia, no importando el tiempo que dure. Es decir, que la vida de un niño que muere no es por ello menos vida que la de un anciano que logra completar más años en el mundo. Las dos son igualmente vidas. Más corta o más larga, pero vida.

Lo que provoca a ese ser-para-la-vida. Es precisamente la muerte. Eso que no queremos. Eso que quisiéramos evitar. Eso con lo que tanto hemos peleado, eso, la muerte, es lo que nos hace ser seres-para-la-vida. Precisamente el hecho de que seamos mortales es lo que nos provoca para la vida. En tanto que vamos a morir porque somos mortales; en tanto que la muerte es el límite limitante de nuestra vida, vivimos, hacemos, pensamos, nos recreamos.

CONCLUSIONES

La muerte vista a partir de un enfoque epistemológico implica cuestionar, antes que nada, si de hecho podemos, o no, conocer algo acerca de dicha muerte, y si podemos, hasta qué punto y en qué medida. Somos mortales, sabemos que más tarde o más temprano vamos a morir, pero más allá de esta certeza es muy poco lo que podemos decir o conocer sobre la muerte, ya que nadie la experimenta, nadie *vive* su propia muerte.

Es la conciencia de nuestra propia muerte, a partir de la experiencia de la muerte del otro, lo que hace, según Trías, que el ser humano se defina como tal. Sólo vivimos, experimentamos y sentimos la muerte del otro. Los niveles de profundización que se den en dicha reflexión, serán tan variados como variados y distintos somos los seres humanos, pero en cualquier caso, la contingencia de la existencia nos impulsa a la reflexión filosófica. El hecho de sabernos mortales es lo que hace, en parte, que el hombre se cuestione sobre su condición, su naturaleza, su relación con el mundo, su relación con el otro, sobre el hecho de haber nacido y sobre su condición finita y mortal.

Otro posible acercamiento al tema de la muerte, es desde un punto de vista antropológico. Trías opta por este enfoque al proponer su filosofía del límite, a partir de un ser humano limítrofe y fronterizo. Dicho ser humano se determina y define por el hecho de ser mortal y de saberse mortal. La conciencia de la propia muerte es, además, lo que hace que el ser humano haya logrado evolucionar y saltar de su condición animal a una condición superior dotada de lenguaje y pasión.

La visión antropológica de la muerte en Trías, supone que la muerte está ahí, como una sombra constante que acompaña al hombre a lo largo de su vida, pero no siempre de manera negativa, ya que también impulsa y anima al ser humano para hacer y crear, mientras tenga vida. El ser humano, según Trías, es ser-tiempo que se define en el suceder, y siendo así, la muerte es entonces el ámbito de lo imposible, en donde todo suceder se agota y encuentra su fin, debido a que en la muerte nada puede suceder como experiencia; la muerte es el tránsito del mundo al sinmundo. Todo ser humano constituye un límite entre ese mundo de vida en el que habitamos, y su propio más allá. Vivimos dentro de un doble límite

que nos define y determina: Nada tuvimos que ver con el antes de nuestra existencia, y nada podemos decir ni saber de ese antes, de la misma manera que nada sabemos ni podemos decir del después de nuestra muerte. Lo que le queda al ser humano es el período de vida ubicado entre ambos límites, en el que transcurre su existencia y la posibilidad de crearla y recrearla. En esta posibilidad de recrearnos es en la que el ser humano se define como un ser-para-la-vida, ya que mientras transcurre su tiempo de vida, el hombre puede variarse o recrearse. El ser, según Trías, es ser del límite para la recreación.

La contundencia de la muerte puede llevar al ser humano a la angustia y al sin sentido, y ello se vincula con el surgimiento de las religiones y las expresiones simbólicas, como formas empleadas por el hombre para hablar y manifestarse sobre lo que no podrían hacer de otra manera, y para procurar encontrar un sentido a su existencia.

Reflexionar sobre la muerte como parte de nuestra condición humana, puede además re-acercarnos a la cultura y a las tradiciones, ya que el fenómeno cultural se da en gran medida como respuesta a nuestra condición mortal. Muchos de los ritos, mitos y tradiciones están íntimamente relacionados con la muerte, porque buscan responder a dicho fenómeno. En algunos casos la idea es alejarla o combatirla; en otros es entenderla y aceptarla; y en otros más, simplemente se responde de manera impotente ante ella. Desde que el hombre es hombre ha respondido a la muerte de múltiples maneras, con miedo, con respeto, con incertidumbre, con entrega, con resignación, pero nunca con indiferencia. La muerte tiene un papel central en todas las culturas y civilizaciones, ya que la impotencia y el límite que implica, obligan al ser humano a reflexionar, a buscar respuestas o a manifestarse en torno a dicha muerte.

La muerte tiene una gran proyección en las distintas sociedades en general, y en cada ser humano en particular. Hablar sobre la muerte no es pura especulación, ya que podemos ver con toda claridad, el aspecto central que ella desempeña en las diferentes culturas y en las tradiciones de las mismas. Ciertamente es que muy poco o nada podemos decir acerca de la muerte en sí. Pero podemos, en cambio, hablar de lo que la conciencia de sabernos mortales provoca en los seres humanos. Para muchos implica el sin sentido de la vida, mientras que para otros implica una provocación para la reflexión y un acicate para la vida.

Al pensar y repensar el fenómeno de la muerte podemos aceptar la posibilidad de que haya otra forma de existencia después de la muerte, pero podemos también aceptar el hecho de que tal vez la muerte implique el fin final de la existencia de todo ser humano. Una y otra posibilidad pueden dar sentido a la vida, o pueden también abrir la puerta al sin sentido de la existencia. La reflexión sobre la muerte abre un abanico de posibilidades hacia muchas otras reflexiones: la cultural, el lenguaje, la relación entre los seres humanos, la relación de los seres humanos con el mundo y la naturaleza, el sentido de una vida finita, el sin sentido de la misma. Podemos no lograr consensos en dichas reflexiones, pero no podemos dejar de pensar y reflexionar.

Pensar y reflexionar sobre el tema de la muerte en Trías, nos lleva a repensar nuestra condición humana, y al hacerlo, nos acercamos un poco más a entender eso que somos. En la medida en que logremos conocernos mejor, lograremos también entendernos más. La filosofía del límite de Trías, su concepto del tiempo, y su perspectiva sobre la muerte pueden no ser aceptadas universalmente, pero son, sin duda, un fragmento de verdad que contribuye a la reflexión filosófica y que nos acerca un poco a la posibilidad de responder a la pregunta kantiana ¿Qué es el hombre?

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Aristóteles, *Ética nicomaquea*, México D.F., Editorial Porrúa, 2000
- Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Ed. Frónesis, Madrid, 2000
- *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, FCE, 2ª edición 1971
- Mélich, Joan-Carles, *Antropología simbólica y acción educativa*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, 3ª. Edición, 2001
- Solares, Blanca y Valverde Valdés, María del Carmen, *Sym-bolon*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005.
- Trías, Eugenio, "Instante y eternidad", en *Cuestiones metafísicas*, Julina González y Eugenio Trías, editores, Madrid, Trotta, 2003
- *El árbol de la vida*, Barcelona, Destino, 2003
- *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004.
- *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2ª. Edición, 2000
- *Filosofía y su sombra*, Barcelona, Destino, 3ª. Edición, 1995.
- *La edad del espíritu*, Barcelona, Debolsillo, 2006
- *La política y su sombra*, Barcelona, Anagrama, 2005
- *Los límites del mundo*, Barcelona, 2ª. Edición, 2000
- *Pensar en público*, Barcelona, Destino, 2001
- *Pensar la religión*, Buenos Aires, Altamira, 2001
- *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza Janés, 2000.
- Vattimo, G, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1986
- Volpi, Franco, *¿Es posible aún una ética? Heidegger y la filosofía práctica*, Universidad de Padu

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Eliot, T.S (Thomas Stearns), Cuatro Cuartetos, Caracas, Monte Avila, 1991.
- Eurípides, *The baechae: Hippolytus; Alcestis; Medea*/ Eurípides; in the modern translation ed, with an introd.. by Robert W. Cirrigan, New York: Dell, 1965.
- Gadamer, Hans Georg, *Arte y verdad de la palabra*, prólogo de Gererd Vilar, Barcelona; México, Paidós, 1998.
- Gilgamesh, o, La Angustia por la muerte*: poema babilonio, traducción directa del acadio, introducción y notas de Jorge Silva Castillo, México, Colegio de México, Centro de estudios de Asia y Africa, 2004, 2000.
- Goethe, Johann Wolfgang, *Fausto*, edición de Manuel José González y Miguel Angel Vega, traducción de José Roviralta, Madrid, Catedra, 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Fenomenología del espíritu, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Heidegger, Martin, Ser y Tiempo, Martin Heidegger; traducción prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2003.
- Tiempo y ser, introducción de Manuel Garrido, traducción del alemán de Manuel Garrido, Madrid, Tecnos, 2001.
- Kant, Immanuel, Crítica de la razón pura, Immanuel Kant; prólogo, traducción, notal e índices Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2004.
- Landsberg, Paul-Louis, *Piedras blancas, seguido de Experiencia de la muerte y La libertad y la gracia en san Agustín*, México, Editorial Seneca, 1940.
- López Fernandez, Ana María S, *La actitud existencial en la idea Agustina de la muerte y sus relaciones con algunos filósofos modernos: Kierkegaard, Scheler, Heidegger*, 1976.

- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *La genealogía de la moral*, Friedrich Nietzsche, edición de Diego Sanchez Meca, traducción de Luis Lopez y Lopez de Lizaga, Madrid, Tecnos, 2003.
- Platón, Diálogos: III: Fedon, Banquete, Fedro. Traducción, introducciones y notas por C. García Gual, Madrid, Gredos, 1986.
- Pérez-Borbujo Alvarez, Fernando, *Schelling: el sistema de la libertad*, Fernando Perez-Borbujo Alvarez, Barcelona; Herder, 2003.
- Rilke, Rainer María, *La canción de amor y muerte del alférez Christoph*, version española de Jesús Munárriz, Madrid, Hiperion, 1997.
- Sanchez Meca, Diego, *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos (Murcia): Universidad de Murcia, Secretariado de Publicaciones, 1989.
- Sófocles, *Antígona/Sófocles*; traducción directa del griego por J. González Moreno, México, Secretaría de Educación Pública, 1922.