



*Safeguard the city: Art and ethics in the practical
application of the frontier of reason for political failure*

*Asegurar la ciudad:
Arte y ética en el uso práctico de la
razón fronteriza ante el mal político*

JONATAN CARO REY

Universidad de Deusto
jonatan.caro@deusto.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.017>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 319-336



Recibido: 02/02/2022

Aprobado: 09/08/2022

Resumen

El artículo expone las líneas fundamentales del uso práctico de la razón fronteriza que Eugenio Trías propondría como recreación de la racionalidad filosófica. En primer lugar muestra cómo la ética y la política del límite suponen una reflexión sistemática en torno a cuatro ideas-valores fundamentales: libertad, felicidad, justicia y seguridad. En un segundo momento se detiene en la perversión del motivo “seguridad” como aquello que engendra el “mal político” que asediara a la praxis fronteriza, para valorar finalmente el papel del arte como una dimensión práctica que nos ayuda a evitarlo.

Palabras clave: límite, ética, política, seguridad, dominación, arte, simbolismo.

Abstract

This article analyzes the fundamental ideas of the practical application of the frontier of reason, which Eugenio Trías proposed as the recreation of philosophical rationality. To begin with, it shows how ethics and the politics of limits represent a systematic reflection on four basic ideas-values: freedom, happiness, justice and security. Secondly, it deals with the perversion of “security” as the source of “political failure”, and thus, would besiege the frontier of praxis, and finally, this concept will lead to assess the role of art as a practical dimension that would help to avoid “political failure.

Keywords: limit, ethics, politics, security, domination, art, symbolism.

Para Laura González Corpas,
por custodiar mi incertidumbre
en este muy preciado “mientras tanto”.

BOHR:- Antes de que podamos aferrarnos a algo, nuestra vida se ha terminado.

HEISENBERG:- Antes de que podamos vislumbrar quién o qué somos, nos hemos ido para siempre y nos hemos convertido en polvo.

BOHR:- Instalados en todo ese polvo que nosotros levantamos.

MARGARITA:- Y tarde o temprano llegará el tiempo en que todos nuestros hijos serán polvo, y luego los hijos de nuestros hijos.

BOHR:- Cuando las decisiones, grandes o pequeñas, no se vuelvan a tomar nunca más. Cuando no haya más incertidumbre, porque no habrá más conocimiento.

MARGARITA:- Y cuando todos nuestros ojos se hayan cerrado, cuando hasta los fantasmas se hayan ido... ¿qué quedará de nuestro adorado mundo ? ¿De nuestro arruinado, deshonrado y adorado mundo ?

HEISENBERG:- Pero mientras tanto, en este muy preciado mientras tanto ahí está. Los árboles del parque. Los lugares amados. Nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos. Preservados, posiblemente, por aquel momento tan breve en Copenhague. Por algún acontecimiento que nunca va a ser localizado o definido del todo. Por ese último núcleo de incertidumbre que subyace en el corazón de todo lo que existe.

Michael Frayn, *Copenhague*

SIN reducir la complejidad de su filosofía del límite, la teoría del conocimiento propuesta en *La razón fronteriza* era presentada por Trías como el ámbito donde su proyecto intelectual se acreditaba filosóficamente. La tabla categorial, como *ars magna* del mismo, buscaba dotar al uso teórico de la razón de un entramado conceptual lo suficientemente sistemático y abierto como para evitar su recaída en ingenuidades modernas o postmodernas. En fiel prosecución de su indisimulada inspiración kantiana, nuestro autor trazó el uso práctico de la razón

fronteriza, no exclusiva, pero sí fundamentalmente en *Ética y condición humana* y en *La política y su sombra*.

1. El uso práctico de la razón fronteriza: ética y política del límite

YA EN LA PRIMERA OBRA de la filosofía del límite se adentra Trías en el ámbito de la ética, exponiendo de forma inaugural la convicción, jamás abandonada a posteriori, de que el fenómeno moral se remite a un detonante sensible (patético), ineludible, irreductible y provocativamente intempestivo:

Los términos duros e insoslayables de culpa y deber especifican el hecho moral. Esto a veces parece horrible y hasta repugnante (sobre todo a nuestras pudibundas conciencias postmodernas). Pero no tiene sentido cegarse ante la verdad.¹

¿Restauración del rigorismo moral frente a la laxitud postmoderna? En absoluto. La *culpa* a la que Trías se refiere no tiene connotaciones pecaminosas ni punitivas. Muy al contrario, siguiendo la estela nietzscheana de la *Genealogía de la moral*, la concibe desde el sentido de la *deuda existencial*, la cual es registrada en la tabla categorial como la relación de la existencia con el fundamento original de todo existir. *Fundamento en falta* que, concebido espacialmente como *cercos herméticos*, constituye en términos temporales el inaccesible *pasado inmemorial* de toda existencia y su *futuro escatológico*. Así pues, haciendo uso teórico de la razón fronteriza, el sujeto se encuentra con que su existencia no es mérito suyo. Aunque fuese capaz de reducir todos los acontecimientos decisivos de su pasado a su propia voluntad, poder y conciencia, la comprensión de su condición fronteriza, remitida en última instancia a un fundamento en falta inaccesible, relativizaría inexorablemente su *hybris*. Y esta reflexión teórica da pábulo a una experiencia de la *culpa (deuda)* que se mantiene, al menos, en relación a ese pasado inmemorial del que depende toda existencia, incluida la propia.

El problema llega a la hora de determinar el modo concreto de responder a esa deuda existencial. ¿Cómo pagamos la deuda de nuestra propia existencia, de toda existencia? ¿Qué nos exige a nosotros, deudores existenciales, ese Acreedor Fundamental en falta? En efecto, siendo inaccesible el cerco hermético, la proposición que en términos imperativos (“se debe...”; “lo que se debe es...”) puede derivarse del cerco mismo es, por la propia naturaleza de su ámbito de origen, una orden vacía de contenido concreto, una orden puramente formal. Sin embargo, este formalis-

¹ Trías, E., *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2000, p. 70.

mo, esta falta de contenido, también es susceptible de una lectura positiva en clave kantiana, pues funda la libertad del sujeto fronterizo:

... no pudiendo derivar la orden material de esa forma verbal vacía imperativa se ve en la necesidad de hacerse cargo, desde su libertad, de esa respuesta. Surgen así múltiples lenguajes morales que dependen de una libre decisión. Cada experiencia de libertad instituye, de este modo, un pueblo histórico, una comunidad, una ciudad.²

Esto no significa que la ética del límite se reduzca a la pura reivindicación de la libertad personal y contextual al más puro estilo relativista. Y ello porque la libertad que cabe articular desde esta experiencia moral de la “culpa-deuda-deber” ha de mantener la coherencia con su origen, siendo así que una adaptación relativista y oportunista al *status quo* no haría sino elevar a la posición del *cerco hermético* (fundamento y horizonte último) lo que acontece para cada existencia particular en el *cerco del aparecer*, negando por tanto la idiosincrasia propia del cerco hermético y contradiciendo la experiencia de la que depende, según lo dicho, la libertad del sujeto fronterizo.

Se presenta entonces la tentación contraria: puesto que la *existencia* depende de ese *fundamento en falta* que no podemos agotar desde ninguna configuración concreta el *cerco del aparecer*, quizá el deber que concreta la orden formal vacía consista en la remisión total de la propia existencia a dicho fundamento en falta al que, de hecho y de derecho, se debe la existencia. Todo lo cual supondría la disolución real de la propia existencia (suicidio) o al menos la disolución simbólica de la misma (abnegación), consistente en una especie de romanticismo que enfatizaría la precariedad de la existencia y la nostalgia por el inalcanzable fundamento en falta.

No tiene ningún sentido, sin embargo, la donación de la existencia por parte de un cerco hermético que, acto seguido, nos exige su disolución. La experiencia de la deuda debe ser respondida desde el respeto a la situación ontológica de partida: el sujeto debe respetar esa condición inicial según la cual ni puede negar su remisión a la matriz hermética, ni puede renegar de la diferenciación de su existencia respecto de dicha matriz. Lo que el imperativo de la orden formal vacía debe mandar, por tanto, es ante todo el respeto a la condición fronteriza del sujeto, pudiéndose traducir en una primera y básica aproximación del siguiente modo: «*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*».³

² Trías, E., *Ibid.*, p.113.

³ Trías, E., *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000, p. 59.

Pues bien, en este punto Trías reflexiona y trata de superar el clásico antagonismo entre las éticas kantianas del deber y las éticas aristotélicas de la felicidad. Ante todo porque no es tan obvio como pretende el kantismo que la búsqueda de la felicidad dependa de un impulso naturalmente directo que haga superflua cualquier formulación imperativa de dicha búsqueda.⁴ Muy al contrario, el exceso pasional del ser humano (correlativo a las dos tendencias que acabamos de presentar unas líneas más arriba) puede llevarle muy lejos de la felicidad posible según su condición fronteriza:

De hecho todas las pasiones se resumen en esa dos: el amor-pasión mortífero por permanecer unido a la Matriz; y la Voluntad de dominación que quiere ocupar, sin participación ni delegación, el lugar reservado siempre a un Sujeto Ausente (y eludido). Lo *inhumano* deriva, en última instancia, de una conducta en la que los hábitos y las disposiciones tienden a consolidar hábitos pasionales como los citados.⁵

La ética del límite contrarresta el *defecto de responsabilidad* característico del relativismo moral postmoderno con el mantenimiento de un *deber universal incondicionado*, derivado de la deuda de todo existente para con el fundamento último (en falta) de su existencia, la cual «no es relativa ni relativizable por condicionantes contextuales de carácter social, cultural o histórico».⁶ La proposición ética del imperativo categórico es, por el contrario, «universalizable en relación a todo régimen fronterizo, o a toda posible “forma de vida” que habite la frontera o el límite».⁷ Pero también contrarresta el *exceso de responsabilidad* característico de las éticas kantianas, las cuales pretenden que la respuesta ética del sujeto esté exenta de toda contingencia. Y ello en razón de que la condición fronteriza, cuyo respeto se exige en forma imperativa, supone de raíz (y de manera igualmente incondicionada) la particularidad de cada respuesta en esa exigencia de adecuación al *ser del límite*, respetándose con ello la “buena vida” (personal, comunitaria) de cada existente concreto. Respuestas plurales que tienen en común el respeto al cerco hermético. Así es como la *exigencia ética formal del deber en términos de libertad* y la *exigencia ética final de la buena vida en términos de felicidad* se armonizan en este imperativo categórico de la razón fronteriza en su uso práctico.

Ahora bien, la praxis limótrofe no se agota en la relación entre *libertad* y *felicidad*. Trías recupera en este punto otras dos *ideas-valor* que completan el “cuadrilátero del uso práctico de la razón fronteriza” la *justicia* y la *seguridad*. Pues bien, con

⁴ Trías, E., *Ibid.*, p. 144.

⁵ Trías, E., *Ibid.*, pp. 129-130.

⁶ Trías, E., *Ibid.*, pp. 59-60

⁷ Trías, E., *Ibid.*

la inclusión de la idea de *justicia* transitamos del núcleo ético al específicamente político de la praxis fronteriza.⁸ Esto no debe inducir a error. No se trata de una idea-valor o virtud exclusivamente política. Más bien estamos ante una idea de carácter híbrido que comparte el momento de *idealidad* que para Trías caracteriza la ética y el momento de *realidad* que, según se desprende de la lectura de *La política y su sombra*, es propio del ámbito estrictamente político.

De hecho, ya en *Los límites del mundo* la justicia se presenta en términos éticos. En efecto, el esquema general que guía esta magnífica obra distingue dos *ciclos*, divididos a su vez en *tres movimientos* correspondientes, en términos generales, a la triple crítica de Kant: un *movimiento gnoseológico*, seguido de un *movimiento moral* y un último *movimiento estético* (en el caso de Trías histórico-estético, para ser más exactos). Pues bien, la idea de *justicia* aparece en el segundo movimiento del segundo ciclo; por tanto en relación a la dimensión moral. Y he aquí que este segundo ciclo se diferencia del anterior en que aquél adoptaba la *cláusula subjetivista* (o solipsista) mientras que éste adopta la *cláusula intersubjetiva*. Así pues, el mensaje que nos transmite la mera disposición del primer texto triasiano de la filosofía del límite en torno a la justicia, es que se trata de una virtud moral diferenciada del resto por su naturaleza intersubjetiva. Y es este *carácter intrínsecamente intersubjetivo* el que obliga a la *justicia*, desde sí misma, a transitar de lo *ideal* (donde el “yo” puede diseñar su proyecto de libertad y felicidad personales) a lo *real* (donde el anterior diseño debe coordinarse y recrearse en clave de “nosotros”). Podríamos decir que la justicia es para Trías una virtud ética con tendencia intrínseca e inmediata a la política,⁹ pues al pensar sobre los límites ideales (e ideados) entre la libertad-felicidad propia y ajena, ha de tener en cuenta un elemento oscuro: elemento oscuro que afecta a la intersubjetividad: la desconfianza. En caso de que se les presente la oportunidad de transgredirlo para conseguir cuotas más altas (e injustas) de felicidad y libertad individuales, ¿podemos fiarnos de que los otros vayan a adecuar su conducta y su acción a ese marco regulativo de justicia que ya no va a guiar sólo a nuestra subjetividad (en busca de la libertad y la felicidad) sino la praxis intersubjetiva (justa)? La justicia engendra desde sí una duda (razonable) sobre la posibilidad de confiar en los demás; duda que eleva la *seguridad* al rango de cuarta idea fundamental de la razón fronteriza en su uso práctico. Y esta idea ya no es en absoluto *ideal*, sino máximamente *real*, por cuanto se pregunta por la posibilidad misma de la libertad, la felicidad y la justicia en el terreno *fáctico*, en la realidad concreta.

⁸ Trías, E., *La política y su sombra*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 28.

⁹ Ya en *Los límites del mundo* se percibe este carácter intrínsecamente político de la idea moral de “justicia” cuando al pensar su doble relación básica con la “libertad” se describe el salvajismo característico de una *libertad sin justicia*, en asociación directa con el capitalismo liberal promovido por una burguesía desmedidamente ambiciosa, al mismo tiempo que la *justicia sin libertad* se asocia al pseudoigualitarismo forjador de crueles Estados totalitarios como las dictaduras comunistas.

2. La seguridad diabólica: el mal político

LIBERTAD, FELICIDAD, JUSTICIA Y SEGURIDAD conformarían el cuadrilátero de la razón fronteriza en su uso práctico, siendo las dos primeras virtudes ideales de índole moral, la tercera un híbrido ético-político y la cuarta una idea reguladora con carácter eminentemente realista, lo cual confiere naturaleza específicamente política a la praxis fronteriza. Pues bien, la primera caracterización que Trías nos ofrece de esta cuarta idea-valor en *La política y su sombra* resulta de lo más inquietante:

Esa cuarta idea se halla en situación dislocada respecto a las demás; no es ideal; no es una pieza relevante en la construcción de una ciudad ideal; es máximamente real; es aquella idea que concibe ese lado atemorizante e inquietante que explica la propensión, casi natural o espontánea, del ser humano a lo inhumano; o a arruinar por defecto o exceso la posibilidad de “llegar a ser lo que se es” (en justo cumplimiento del imperativo pindárico)... esa cuarta idea corre siempre el riesgo, si no traba vínculos dialécticos con las restantes, de contaminar la totalidad del espacio político, o de saturarlo de tal modo que no queda ya resquicio o rincón alguno para las demás ideas... Más que una idea en riguroso sentido platónico o kantiano, constituye una instancia con propensión *dia-bálica*, por usar mis propias expresiones, que es siempre piedra de escándalo; lo cual, como se sabe, significa en riguroso sentido hebreo una trampa o celada que se tiende para que tropecemos... Constituye una latente objeción que corroe críticamente desde el comienzo de la modernidad nuestra propia conciencia moderna; la cual se encuentra mucho más en su elemento, o en sus aspiraciones, a través de otras ideas o valores, como las citadas de igualdad, libertad, justicia o hasta fraternidad, según lo atestiguaron los revolucionarios franceses. Y sin embargo esta cuarta idea está, como ninguna, implantada en la conciencia de la modernidad. Incluso de forma prematura, anticipándose a la elaboración – textual, filosófica – de las restantes ideas que componen el paisaje de la conciencia moderna.¹⁰

La *seguridad* es un valor práctico de pleno derecho, una virtud radicalmente filosófica, por cuanto exige al sujeto una mirada realista hacia ese equilibrio justo entre los diferentes ideales de libertad y felicidad. Sin embargo es una virtud que mantiene una propensión *dia-bólica*, toda vez que en su corazón late un sentimiento que amenaza siempre con provocar una extrema *disyunción*¹¹ entre las cuatro ideas de la razón fronteriza práctica: *el miedo*. En este punto Trías recupera, como no podía ser de otro modo, al gran teórico político del temor: Hobbes. Atemorizados por el *poder* y por las *inclinaciones* de sus *semejantes* (de quienes cabe presuponer y predicar

¹⁰ Trías, E., *Ibid.*, pp. 35-37.

¹¹ No hay que olvidar que desde la terminología acuñada en *La edad del espíritu* y retomada en *La razón fronteriza*, lo *dia-bólico* se entiende etimológicamente en oposición a lo *sim-bólico*. Sin dejar de tener implicaciones morales, no es principalmente ética la concepción de lo diabólico por parte de Trías. Más bien se trata de considerar la potencia disyuntiva extrema que oculta el lado positivo y conjuntivo (simbólico) de la propia limitación.

un egoísmo, una mezquindad y una capacidad para la conspiración empíricamente comprobables en la propia persona), los ciudadanos hobbesianos sólo pueden cifrar el logro de *seguridad* en la cesión su *libertad* a un *centralizado* poder absoluto, capaz de *reprimir el egoísmo, la mezquindad y la capacidad de todos por igual*. La denominación veterotestamentaria de ese poder, “Leviatán”, es ya altamente significativa. Con la elección del nombre de este monstruo bíblico, magistralmente descrito en el sapiencial (y dramático) libro de *Job*, el pensador inglés nos dice, al menos dos cosas sobre su apuesta política. La primera y más evidente es que ese poder está por encima de todo hombre, pues en el libro bíblico la alusión a Leviatán sirve para humillar la soberbia teológica de Job, cuando pretende estar en condiciones de cuestionar la justicia divina, de juzgar al propio Yahveh. Pero en una obra que investiga, tal y como su subtítulo nos indica, la “Materia, Forma y Poder de un Estado Eclesiástico y Civil”, la elección de la bestia primordial antagonica de Dios (Sumo Bien) nos dice algo más: nos dice que ni siquiera para Hobbes estamos ante una forma de poder político moralmente cualificada. El Estado del Leviatán no es una realidad *buena*. Simplemente es políticamente *necesaria*.

Pues bien, si Trías recupera esta filosofía política de la modernidad más joven no es por pura erudición filosófica. Muy al contrario, nuestro autor considera que la lógica absolutista, magistralmente fundamentada por Hobbes (y revisitada por Trías a lo largo de *La política y su sombra* a través de las antagonicas posiciones de Carl Schmitt y Hannah Arendt), resulta inquietantemente actual:

El “máximo valor” (Nietzsche) que guía y orienta, hoy por hoy, la praxis política imperial es la seguridad. A ella se consagran, tras el 11 de septiembre de 2001, con el derrumbamiento de las Torres Gemelas, todos los desvelos políticos. Y esa entronización de un principio que tuvo en el *Leviatán* de Thomas Hobbes su mejor elaboración y determinación conceptual tiene como corolario y como “daño colateral” la erosión y progresiva ruina de otras ideas regulativas o valores: el valor libertad y los derechos humanos que conlleva; el valor justicia, que se tiende a relegar a último plano; el valor felicidad, o buena vida, que es el que al final más daño y perjuicio sufre en razón de ese exclusivo dominio del valor seguridad. Cuando la política se guía únicamente por ese paradójico y peligroso valor, todos los demás acaban erosionados, y a la larga aniquilados...Y para colmo, lejos de asegurarse esa seguridad, o de lograrse que la seguridad se halle segura y asegurada, lo que se consigue, al final, es la mayor de las inseguridades. Queriéndose conceder orden y organización a un Imperio tramado por la primacía de la seguridad, acaba generándose caos y desorden por doquier.¹²

La *seguridad*, que siempre tiene que ver con cierto *miedo*, puede pervertirse como virtud política cuando este sentimiento eclipsa toda la reflexión práctica, logrando

¹² Trías, E., *Ibid.*, pp. 150-151.

marginar el resto de ideas reguladoras (libertad, felicidad, justicia). Y esto es precisamente lo que a juicio de Trías amenaza con ocurrir en el panorama político actual¹³, de tal forma que si el relativismo postmoderno suponía el reto fundamental de la ética del límite, el auge del absolutismo político (en formas más sofisticadas que la hobbesiana, desde luego) supone la sombra propia de la política fronteriza.

La *política del límite* es tal por cuanto que circunscribe todos los valores prácticos al propio límite: los valores éticos (libertad, felicidad, justicia) encuentran su límite en el valor real y máximamente político de la seguridad; pero también el valor de la seguridad está a su vez limitado por los ideales de libertad, felicidad y justicia. Con ello el imperativo categórico, que en la vertiente ética de la razón práctica instaba a respetar y promover la condición fronteriza en las propias acciones, se traduce ahora en un *imperativo político* que insta a moderar esos ideales éticos en relación a su sombra: la seguridad real, cívica. La libertad, la felicidad y la justicia, desde las que debe recrearse una y otra vez la condición fronteriza, se arruinan si no se *asegura* un marco real que posibilite su ejercicio y su vivencia, siendo necesario incluir, por tanto, una cuota de limitación a la libertad y a la felicidad, así como cierta dosis de desconfianza en relación a la justicia, de donde nace la legitimidad práctico-política de la Legislación y el Derecho.¹⁴ Pero ese marco real (político) también se arruina si lo único que asegura es la anulación de la libertad y de la felicidad, una justicia abstracta y, a la postre, un nuevo terror.

Desde aquí, y no desde ninguna supuesta prioridad absoluta de la dimensión política en la filosofía del límite, debe entenderse la siguiente declaración de Trías en *El hilo de la verdad*:

En última instancia la filosofía del límite es, siempre, una filosofía del poder; una filosofía política; sólo que el poder es ambivalente; puede expresarse como poder del límite, que se prueba en su capacidad de recrearse y variarse...y que tiene como Magna Sombra esa suerte de *vis inertiae*...que en esta filosofía del límite sirve para concebir y comprender el rostro de Horror del Minotauro. Yo lo llamo estructura de dominación: una suerte de Meta-estructura que sobre-determina la condición fronteriza desde una suerte de lugar ilusoriamente concebido (si bien trágicamente real en sus efectos) “por encima” de nuestras disposiciones fronterizas y limítrofes: allí donde la eterna letanía del Amo y del Esclavo, con la conjugación perpetua de su único verbo (mandar / obedecer) adquiere su pertinente estatuto.¹⁵

¹³ Cabría repensar la actualidad de estas afirmaciones de Trías en relación a la polémica en torno a la crisis de los refugiados en Europa y la argumentación en torno a la necesaria *precaución* frente al terrorismo islámico. Ni qué decir tiene su valor en relación a la pandemia y la gestión (política, mediática y social) de la crisis sanitaria.

¹⁴ En *La aventura filosófica* encontramos una interesante reflexión sobre el Derecho que, desgraciadamente, Trías no desarrolla en obras sucesivas.

¹⁵ Trías, E., *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p. 158.

La *política del límite* sirve a la ética (ésta es *fundamental* respecto de aquella) como la vertiente de la razón fronteriza en su uso práctico que posibilita el deber ético de recrear la propia condición fronteriza a través de la instauración de una regulación cívica real. El *poder de recreación es la traducción política del deber ético de recreación*, en el doble sentido del término: como *reconstrucción* y como *disfrute*. La política fronteriza pretende posibilitar en la realidad (es decir, hacer “*que se pueda*”, “*poder*”) lo que la ética exige como *deber*, a saber, *recrear(nos)* en este doble sentido que implica la recreación triasiana: *reconstruirnos* a nosotros mismos, a los demás y a nuestra polis y *disfrutar*; en el proceso y del resultado.

La estructura o el poder (político) de dominación es antagónico al poder (también político) de recreación, por cuanto arruina la condición fronteriza, reduciendo a cenizas la conexión con el cerco hermético (la cual posibilita la propia recreación según la topología del límite) y relegando al sujeto a un *régimen superficial del puro aparecer* en el que todo está sentenciado de manera invariable, perfecta y eterna; bien por la apuesta unilateral por el propio cerco del aparecer (globalización económica, capitalismo salvaje); bien por la supuesta revelación absoluta (por tanto, siniestra) del cerco hermético en un régimen político concreto del cerco del aparecer, que pretende poder representar el Fundamento (recordemos, siempre *en falta*) hasta agotarlo. Aquí radica el mal político, aquel que, como decía Hannah Arendt, es capaz de arruinarlo todo porque se extiende sobre la *superficie* como un hongo, haciendo caso omiso de los *profundos* anhelos éticos de libertad, felicidad y justicia. Este es el reto ante el cual cobra sentido, en último término, la dimensión práctica de la identidad fronteriza como propuesta alternativa al indiferentismo de la post-modernidad y al absolutismo-totalitarismo de sus reaccionarios políticos. Frente al mal político que suponen estas estructuras de dominación, la praxis fronteriza reivindica la necesidad de no perder de vista ninguna de las cuatro ideas-valor que componen el cuadrilátero de su praxis. La ética gira en torno a la libertad y la felicidad ideales; la política en torno a la seguridad real. Entre ambas, la virtud híbrida de la justicia exige equilibrio. Porque lo justo es que la ética nos impela a buscar un equilibrio realista entre nuestros diferentes ideales de libertad y felicidad. Y lo justo es que la política, además de ofrecernos seguridad, nos *asegure* que podremos ser libres y felices en esa *ciudad segura*. O al menos intentarlo.

3. Custodiar la incertidumbre: el arte en la praxis fronteriza

PLANTEADAS ASÍ LAS COSAS podría parecer que el uso práctico de la razón fronteriza se agota en la dimensión ética y política. Y ciertamente el marco general de dicho

uso es el que ofrece la conjugación de las ideas valor de libertad, felicidad, justicia y seguridad. Sin embargo falta por explorar una dimensión esencial en la concepción triasiana de la racionalidad: el *simbolismo*. Encontramos dos incursiones aparentemente contradictorias al respecto:

En la ética importa el uso práctico de la razón fronteriza, no en cambio la exposición simbólica del mismo como tal, o del misterio que baña de un aura propia al ente que en el arte se produce. En la ética, como mostró Aristóteles (y refrendó Kant), la razón revela su uso práctico; no en cambio sus modos productivos o poéticos.¹⁶

Entre la razón fronteriza en su uso gnoseológico, o estrictamente filosófico, y el simbolismo en su uso religioso, se advirtió ya ese parentesco... Lo mismo puede y debe decirse en relación al nexo (diferenciante y unitivo) que puede advertirse en el barrio sur de la ciudad fronteriza, entre el barrio relativo al uso práctico, o ético, de la razón fronteriza, y al uso poético, o estético-artístico, del suplemento simbólico. Se trata de mostrar, como es de rigor, las obvias conexiones entre la ética y la estética, o entre la praxis y la *poiesis*.¹⁷

La única forma de salvar la coherencia, en nuestra opinión real, entre ambas declaraciones, pasa por comprender el sentido de la *producción* en el texto triasiano. Pues bien, en un artículo poco conocido, pero crucial y revelador en relación a esta cuestión, Trías pone sobre la mesa la necesidad de superar una escisión que habría lastrado la concepción filosófica (y el ejercicio real) de la *producción* occidental: la escisión entre *técnica* y *poesía*. Su argumentación (de ascendencia platónica) parte del significado griego de la *tejne*, el cual se concreta en una doble dirección. Por un lado la *tejne* se refiere a esa acción productiva orientada a cierta finalidad (*telos*) que puede preverse, pudiendo dar razón de todos los pasos (cadena causal) que permiten lograr el objetivo. En este sentido la técnica es aquello que, desde el concepto de *Gestell* de Heidegger, la filosofía contemporánea ha asociado al proceso de instrumentalización y positivización “superficial”¹⁸ de la vida por parte de un paradigma tecnocientífico abandonado a la desnuda e inmediata “voluntad de poder”. Pero también de ese concepto de *tejne* proviene aquella comprensión del hacer o del producir que, desde Plotino a Heidegger pasando por Kant, asociamos al *arte* y a la *poesía*, esferas en las que la técnica no es algo cien por cien racionalizable según el sentido anterior de la técnica. Y ello en virtud de que la *tejne* “poética” procede ante

¹⁶ Trías, E., *Ética y condición humana*, op.cit., p. 139.

¹⁷ Trías, E., *Ciudad sobre ciudad: Arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Barcelona, Destino, 2001, pp. 246-248.

¹⁸ Superficial según los parámetros caracterizadores de esa “lógica del dominio” que el propio Trías denunciaba especialmente en *Meditación sobre el poder*.

todo de una inspiración (*Zeia manía* o “fuego del cielo”, por decirlo con Hölderlin) que escapa a cualquier pretensión de gestión en términos de distribución causal subjetivamente controlable. Pues bien, Trías se pregunta si es posible escapar a la visión disyuntiva de ambos sentidos de la técnica:

¿Cabe salirse de esa esquizofrenia entre lo genial y lo técnico, entre lo artístico y lo tecnológico (o tecno-científico) o, pensando las cosas radicalmente, entre un *logos* carismático, maniático, inspirado y entusiasmado y un *logos* tecno-científico que se apropia, desde su subjetividad (*ego cogito* con fundamento en la voluntad), desde fuera del mundo, del propio mundo, haciéndolo entrar en razón? ... ¿Cabe salirse del dilema entre un *logos* maniático y una razón desencantada, deshechizada e ilustrada?¹⁹

Si interpretamos este texto a la luz de las claves fundamentales de la razón fronteriza podemos replantearnos ese hipotético antagonismo triasiano entre “producción” y “praxis” que parecía plantear Ética y condición humana. Lo cual pasa por responder previamente a esta pregunta ¿Por qué en relación a la ética el simbolismo ha de ser específicamente artístico? El siguiente fragmento sugiere una vía de respuesta:

La diferencia entre el arte y la religión estriba en que aquél es una forma de producción (*poiesis*) que permite formalizar, de manera simbólica, el cerco del aparecer (o algún episodio del mismo). Mientras que la religión constituye un intento por vincular al fronterizo con el cerco hermético... El arte es hijo de la Ilustración. Es a la vez mitificante y desacralizador. Deshechiza al tiempo que re-encanta: ésta es su estupenda paradoja... Por fe debe entenderse la actitud o el *ethos* que confiere crédito existencial a lo que en la revelación simbólico-religiosa se muestra ...En la *poiesis* todo es radicalmente distinto. A lo que se presenta en esa creación o producción se la atribuye el carácter de lo que podría ser. Es siempre resultado de un hacer, de un *facere* (*fictio*).²⁰

Al parecer Trías percibe una mayor cercanía entre el simbolismo artístico y el cerco del aparecer. No se dice con ello que en el arte la relación con el cerco hermético quede suprimida. En el arte «el misterio subsiste, y con él el cerco hermético». La diferencia viene dada por la atribución de realidad que cada exposición simbólica presupone en referencia al cerco hermético: como realidad positiva en la religión, como incertumbre en el arte. La producción se relaciona con el simbolismo artístico en la medida en que éste se relaciona con lo inaccesible en términos de *posibilidad* en vez de en términos de *creencia*, reconfigurando el propio cerco del aparecer

¹⁹ Trías, E., “La superación de la metafísica y el pensamiento del límite”, en Vattimo, G., *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y Postmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 291-292.

²⁰ Trías, E., *Ciudad sobre ciudad*, op. cit., pp. 191-192.

en esos términos “posibilistas”. ¿Significa esto que la religión domina lo inaccesible por cuanto pretende poder determinarlo en sentido positivo? Esto contradiría la línea triasiana que desde *Metodología del pensamiento mágico* hasta *¿Por qué necesitamos la religión?* distinguía la *magia* de la *religión*, precisamente en cuanto que la primera suponía una actitud de dominio respecto a lo sobrenatural, mientras que la segunda mantenía un respeto humilde hacia lo inaccesible e incontrolable del ámbito del Misterio. Cada religión (cuando es verdadera religión) mantiene una actitud de humildad sobre la naturaleza inaccesible que en último término presenta el cerco hermético (lo sagrado), lo cual conlleva el reconocimiento de que su determinación concreta del Misterio, no es perfecta ni definitiva, debiendo abrirse de manera natural y espontánea a otros acercamientos al cerco hermético (de manera directa, obviamente, al diálogo interreligioso).

Con todo lo dicho, aunque Trías no explicite las razones que le llevan a concebir esa relación entre *praxis* (ético - política) y *poiesis* (simbólico - artística) apuntadas en *Ciudad sobre ciudad*, podemos proponer una hipótesis: parece como si en el ámbito del *conocimiento* Trías deseara ser más “osado” en la apertura del sujeto a la determinación positiva del misterio (a través del simbolismo religioso), mientras que en la *praxis* reinara la virtud aristotélica de la prudencia, apelando para ello a la mayor indeterminación del cerco hermético propia del arte. Si en el uso teórico de la razón fronteriza el símbolo religioso enfatizaba nuestra capacidad para acceder (eso sí, siempre de manera asintótica) al Misterio que nos constituye en fronterizos, en el uso práctico de la razón fronteriza el simbolismo artístico supone, al contrario, una invitación a respetar *el silencio de lo ético*. La producción simbólica del mundo del arte tendría en este sentido una función más *correctiva* (relativizar el cerco del aparecer a través de su referencia al cerco hermético indeterminado) que *propositiva*. Hipótesis que encuentra un apoyo textual (y una invitación al desarrollo hermenéutico) en este texto:

El pobre, el paria, reconvierte el muñón y el harapo, el brownstone quemado y la basura amontonada, el olor a piel curtida por los elementos hostiles (el viento helado, el fuego planificado), en señuelo estético expresivo o símbolo moral de lo inmoral, elevando a categoría estética el propio hábitat o territorio despoblado, el harapo y el muñón, en justa inversión equilibradora de los conceptos de lo bello y lo sublime en sus contrarios, lo siniestro absoluto, lo excremental, lo vomitivo, lo nauseabundo, lo macabro.²¹

A través de la apertura del cerco del aparecer al cerco hermético en términos de indeterminación y de posibilidad, el símbolo artístico permite denunciar

²¹ Trías, E., *Los límites del mundo*, op. cit., p. 263.

precisamente ese *nihilismo de Estado* que termina por eliminar todo horizonte de futuro sacrificándolo a ese *mal político* fundamental de la condición fronteriza que son las estructuras de dominación, la cuales acaban con toda capacidad personal e intersubjetiva para la recreación ético-política, bien en la forma del relativismo individualista y capitalista, bien en la forma del absolutismo totalitario. El simbolismo artístico, con su capacidad de evocar, *singularidades* que reprime el poder entendido como dominio,²² denuncia expresivamente la operación propia de las estructuras de dominación que niegan ese *silencio de lo ético*, esa sagrada incertidumbre que el arte custodia. Ahora bien, ¿no puede realizar el simbolismo religioso esta misma operación? Al final de *La política y su sombra* Trías subraya la importancia de elaborar una concepción simbólica de lo religioso que permita desarrollar una adecuada relación entre la religión y la política, debido al auge de los integristos religiosos que, con base en una noción literal y carismática de la religiosidad, intervienen en la política contemporánea, contaminándola de fundamentalismo y haciendo de ella una estructura de dominación antirrecreativa. La mayor indeterminación con la que lo artístico se relaciona con el cerco hermético, impide de por sí una lectura integrista semejante. La razón última, por tanto, sería la prudencia coyuntural.

4. Conclusión

La *praxis* fronteriza puede ser promovida, según lo argumentado, en un sentido filosófico que recupera la unión entre *acción ético-política* y *producción estético-poética*. Podríamos decir que Trías resucita en este punto a Platón *a pesar de Platón*. Y es que esa revalorización platónica del carácter poético de la *praxis* (segundo sentido aludido de la *tejne*) se entiende en términos artísticos, rechazando en este punto la terrible decisión de *La República* de expulsar de la ciudad a los poetas, a menos que sirvan adecuadamente a la educación de la ciudadanía conforme a la perspectiva gobernante. En la visión triasiana, muy al contrario, el artista posibilita la recreación de nuestra condición fronteriza, en firme oposición al mal político de las estructuras de dominación, recordando y reivindicando, a través de la expresividad simbólica de sus producciones, las singularidades irreductibles que dichas estructuras reprimen y oprimen.

²² Es interesante recordar aquí las asociaciones que *Meditación sobre el poder* establece entre los conceptos de Nihilismo, Estado y Dominio.

Con ello los artistas pueden *asegurar* que la ciudad, por definición espacio común para el consenso y el disenso, siga siendo lo que es: ciudad, *polis*, pluralidad, política. Los artistas contribuyen a *la seguridad de la ciudad* inmunizándola contra el mal político que siempre la asedia: la dominación del *punto (y) final*. Su valor ético-político reside en la vocación de su profano sacerdocio: *simbolizar lo indeci(di)ble, recrear la ciudad, custodiar la incertidumbre*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Trías, E., *Los límites del mundo*, Destino, Barcelona, 2000.
- Trías, E., *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000.
- Trías, E., *La política y su sombra*, Anagrama, Barcelona, 2005.
- Trías, E., *El hilo de la verdad*, Destino, Barcelona, 2004.
- Trías, E., *Ciudad sobre ciudad: Arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Destino, Barcelona, 2001.
- Vattimo, G., *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y Postmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1998.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.017>
Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 319-336

