

Teoría, práctica y política: el pensamiento del límite de Eugenio Trías

Laila YOUSEF SANDOVAL¹

Univ. Complutense de Madrid- Dep. de Filosofía y Sociedad

Résumé :

Cet article cherche à élucider la façon dont le déploiement de la pensée du philosophe Eugenio Trías permet de relier les sphères théorique et pratique grâce à sa compréhension particulière de la limite. Étudier cette notion revient à développer une théorie de la liberté directement liée à l'exercice de la pratique et, avec elle, à la compréhension de la politique, comme le montrent ses interprétations de Hobbes et Schmitt. La limite a un double caractère, puisqu'elle relève du domaine de l'immanence, de la fermeture du sujet, des attitudes immunitaires et, en même temps, elle est projetée vers l'extérieur à la poursuite d'idéaux normatifs inaliénables. Cette double dynamique est révélatrice du potentiel libérateur de la limite mais aussi de ses ombres, de l'humanité et de l'inhumanité. Il est donc nécessaire de suivre le fil argumentatif proposé par Trías, depuis la considération la plus épistémologique de la limite jusqu'à ses conséquences politiques.

Mots-clés : Limite, Connaissance, Liberté, Philosophie politique, Trías.

Resumen:

Este artículo explora cómo el despliegue del pensamiento del filósofo Eugenio Trías permite conectar el ámbito de lo teórico y de lo práctico gracias a su particular comprensión del límite. Estudiar esta noción supone desarrollar una teoría acerca de la libertad ligada directamente al ejercicio de la práctica y, con ello, a la comprensión de la política, como se advierte en sus interpretaciones de Hobbes y Schmitt. El límite porta un doble carácter, pues mira al ámbito de la inmanencia, del cierre del sujeto, de las actitudes inmunitarias y, al mismo tiempo, se proyecta hacia afuera en pos de ideales normativos comunitarios irrenunciables. Esta doble dinámica habla del potencial liberador del límite y también de sus sombras, de humanidad y de inhumanidad. De ahí que sea necesario seguir el hilo argumentativo que propone Trías, desde la consideración más epistemológica del límite hasta sus consecuencias políticas.

Palabras claves: Límite, Conocimiento, Libertad, Filosofía Política, Trías.

Abstract:

This article explores how the deployment of the thought of the philosopher Eugenio Trías allows us to connect the theoretical and practical spheres thanks to his particular understanding of the limit. Studying this notion means developing a theory about freedom directly linked to the exercise of practice and, with it, to the understanding of politics, as seen in his interpretations of Hobbes and Schmitt. The limit has a double character, since it looks at the realm of immanence, of the closure of the subject, of immune attitudes and, at the same time, it is projected outwards in pursuit of inalienable normative ideals. This double dynamic speaks of the liberating potential of the limit and also of its shadows, of humanity and inhumanity. Hence it is necessary to follow the argumentative thread that Trías proposes, from the most epistemological consideration of the limit to its political consequences.

Keywords: Limit, Knowledge, Freedom, Political Philosophy, Trías.

¹ Laila Yousef Sandoval es profesora Ayudante Doctor del Departamento de Filosofía y Sociedad de la Facultad de Filosofía de la UCM. Este artículo se enmarca en las tareas de investigación de la autora como miembro del proyecto de investigación "La Contemporaneidad clásica y su dislocación. De Weber a Foucault" (PID2020-113413RB-C31) de la Universidad Complutense de Madrid, dirigido por los profesores José Luis Villacañas y Rodrigo Castro.

Email: lyousef@ucm.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1070-2714>

1. Introducción

La noción de límite ha sido uno de los conceptos articuladores del pensamiento de la Modernidad filosófica a lo largo de los siglos XVII y XVIII. El giro copernicano y el desarrollo del racionalismo contribuyeron a que el saber quedara recluido a la modalidad del aprehender del Ego y no a la ousía de los entes, que se convirtieron en *objetos* de un *sujeto* de conocimiento² tamizados todos por el mismo filtro racional (lo que en palabras de Jean Luc Marion y, como señala el título de su obra (2008), conforma una *ontología gris*). La tarea crítica kantiana expuesta en la KrV viene a apuntalar los límites, la extensión y el origen de la razón (Kant, 2005), ya consciente de que no puede acceder al conocimiento de las cosas en sí, sino a aquello que se le presenta como fenómeno, esto es, al objeto de experiencia posible.

Como los cambios epistemológicos y políticos van de la mano, la incidencia de esa transformación tuvo efectos en el ámbito del poder soberano, donde la forma Estado – limitada a unas fronteras y a una población– se demarca en sus lindes dejando atrás la estructura imperial medieval previa, carente por definición, de cualquier límite. Los estados, bajo la óptica mecanicista, serán entendidos al modo de átomos que colisionan entre sí por el dominio de territorios, y no de grandes imperios de confines abstractos en su lucha por imponer una determinada cosmovisión del cristianismo tras los conflictos civiles entre católicos y protestantes que asolaron el continente europeo en la Edad Media, guerras de religión que vieron su fin con la firma de los Tratados de Paz de Westfalia (1648).

En la contemporaneidad, la quiebra de la superficie en la que se asentaban las ideas guía de la concepción moderna, lideradas por las ideas trascendentales kantianas (Alma, Mundo, Dios), remite, por tomar la imagen de Volpi, a una superficie helada que se empieza a resquebrajar³, lo cual no sólo produce desasosiego, sino que directamente impide avanzar. Cuando Nietzsche se interroga “¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando hemos soltado la cadena que unía esta Tierra con su sol? ¿Hacia dónde se mueve ella ahora?” (Nietzsche, 2018: 126), no hace sino preguntarse acerca de cómo se ha podido eliminar el límite que dotaba de sentido, tanto al conocimiento como a la experiencia práctica de los individuos.

A partir de esta perspectiva temporal Trías retoma la elaboración de la noción de límite, en un contexto de crisis de la subjetividad humana exacerbada, aún más si cabe, por los tiempos neoliberales, pero deudora en su caso de esta tradición filosófica occidental recién descrita y de estos tránsitos en los que, por un lado, la sujeción a conceptos se ha visto constantemente amenazada y, al mismo tiempo, ha resultado irrenunciable para la razón humana.

La noción de límite de Trías es justa para con su tiempo porque se desdobra, hasta darse la vuelta para mostrar sus costuras, en un gesto contemporáneo que no olvida o, más bien, deja traslucir los hilos, enredos y nudos de un pensamiento que sigue reelaborando las problemáticas surgidas en la Modernidad y que pone el énfasis en esa esfera de subjetividad hasta cierto punto marginada en los análisis contractualistas modernos como el de Hobbes (Trías, 2001). El *sujeto fronterizo* que propone Trías es el concepto que

² “La cosa pierde así su derecho sobre sí misma-; cada una de sus “causas” queda hipotecada en pro del Ego; al perder la suficiencia autorreferencial, la cosa pierde toda inmediatez con respecto al Ser; en una relación que mediatiza el Ego interpuesto (ente-Ego-ousía solamente conocida/Ser)” (Marion, 2008: 233).

³ “La superficie de los valores y los conceptos tradicionales está hecha añicos, y la prosecución del camino resulta difícil” (Volpi, 2005: 15).

le permite actualizar el límite, asumiendo el legado filosófico que lo ha ido dotando de significado y, al mismo tiempo, haciéndolo mirar de frente al presente de unos individuos cuya vivencia particular de la existencia está anclada a una contextualidad particular, a su propio presente. Esta renovación del pensamiento acerca del límite destaca la movilidad conceptual de una noción inagotable, como lo es la experiencia misma de la frontera vivencial.

Permite repensar el sujeto, un sujeto al que llamo en mis escritos el fronterizo, o el habitante del límite y de la frontera. Para lo cual debo concebir ese concepto de límite como concepto ontológico (y no simplemente epistemológico, o lingüístico, relativo a los límites, negativos y restrictivos, de nuestras capacidades de comprensión y conocimiento, como en Kant; o de expresión y dicción, como en Wittgenstein). (Trías, 2005: 32)

Trías se propone como labor encontrar la estrella danzarina nietzscheana que le permita contribuir a la innovación de la filosofía a través del desplazamiento del centro de gravedad de unos conceptos a otros (Trías, 2001) y va a encontrar en el límite ese astro que ilumina la posición del sujeto en su mundo y su historia, con la particularidad de que en este caso se trata de “una estrella doble, o una doble figura estelar” (*Ibid.*: 152), pues tal y como Trías entiende el límite, este hace emerger una dualidad: una razón fronteriza y un suplemento simbólico (*Idem*). La razón fronteriza lleva aún más lejos la visión kantiana de los límites incidiendo en el espacio de positividad constituyente para el ámbito teórico y práctico que estos pueden aportar; y el carácter simbólico de este gesto, esto es, muestra indirectamente el sentido de lo indecible, de esas ideas regulativas que tienen que ser expresadas de una manera diferente a la teórica, es decir, a través de la religión y el arte. La órbita que describe ese movimiento estelar que propone Trías nos conduce al anverso del límite tras hacernos transitar del ámbito ontológico a la esfera práctica, y es ese recorrido el que se plantea en el desarrollo de este artículo. Así, tras haber establecido el punto de partida del pensamiento de Trías (1), se explicará la particular ontología del límite elaborada por el filósofo español y su movimiento de apertura a la libertad (2), lo que permitirá estudiar las conexiones entre la perspectiva teórica del límite y la esfera de la práctica (3), tomando la interpretación de Trías del pensamiento de Thomas Hobbes y Carl Schmitt, como casos teóricos donde ver reflejado el revés negativo del límite en su vertiente política, tal y como se repasará en las conclusiones (5).

2. Límite y libertad

Eugenio Trías explicita el carácter aporético del límite, pues no puede escapar de la dinámica de división entre un adentro y un afuera, y, al mismo tiempo, se proyecta como condición de posibilidad de la apertura constitutiva de lo humano y de la aparición de la novedad (Trías, 2005). Este cariz dual del límite recuerda al vocabulario de Roberto Esposito, a ese frágil equilibrio entre *immunitas* y *communitas*, entre la tendencia pulsional a la reclusión individual y al encapsulamiento de la subjetividad y la necesidad de los sujetos de salir fuera de sí y construir sobre un *mundus* común unos vínculos que apuntan a lo normativo (Esposito, 2019).

La particularidad del pensamiento de Trías radica en vincular esta reflexión vivencial y epistemológica humana a los efectos directos sobre la consideración práctica del mundo: “El límite define nuestra propia - contradictoria, paradójica - condición: *somos los límites del mundo*; constituimos el *finis terrae* del ser y del sentido” (Trías, 2005: 33). Esto implica que la imbricación entre ontología, epistemología y política está muy presente en el pensamiento de Trías, porque siendo el punto de partida esa ubicuidad propia del ser

humano hacia sí y hacia lo otro, las coordenadas de comprensión de la realidad adquirirán una posición de mediación entre lo interno y lo externo, el sujeto y el objeto, el individuo y la comunidad, respectivamente a esos tres campos de saber. Es decir, la distancia y la mediación posibilitadas por el límite, permiten un juego de bisagra que hace posible la articulación entre inmanencia y trascendencia, entre el ámbito del ser y del deber ser.

Por eso, es necesario reconocer en el límite un carácter doble: su condición de apertura a lo otro, pero también y derivado de esto, la mirada a esta circunstancia en términos de *huella* derrideana, esto es, desde la imposibilidad de definir un origen, el cual, en la medida en que no se puede atisbar, como señala José Luis Villacañas, hace posible el reconocimiento de la alteridad en cuanto afuera, asumiendo la inmanencia, e integrando la diferencia y la identidad: “Lo decisivo es que el límite es síntesis y que por eso tiene en sí la “potencia” de la identidad y de la diferencia a la vez. Sin aquello con lo que se relaciona, el límite no tiene sentido. Sin la relación consigo mismo, tampoco” (Villacañas, 2022: 5).

Esa dualidad ilustra, por un lado, que la vuelta al interior del límite está viciada desde el comienzo porque apunta a una realidad sin fondo que carece de esencia; y por otro, dota de contenido propositivo al límite en ese gesto hacia el exterior, aunque sea desde la conciencia de la carencia de resolución o cierre, precisamente haciendo justicia a la condición de radical apertura que lo caracteriza, tal y como explica López Álvarez:

[Q]ue el mundo quede puesto por el límite mediador asegura que carece de desenlace, que está privado de la posibilidad de la reconciliación. Quizá no tan paradójicamente, la plena asunción de la realidad del límite arrastra el reconocimiento del carácter desasosegado de la existencia del hombre, que puede habitar la finitud sólo a cambio de acogerla, que escapa al caos únicamente en virtud de límites movibles y estabilidades parciales. (López Álvarez, 2005: 161)

Según esta reflexión, se puede encontrar en Trías una “*resistencia a la identidad*” (*Ibid.*: 161-162) que viene a reafirmar esa apertura constitutiva, que reniega de un final o de una salvación y que, por tanto, vive atravesada por ese carácter trágico de la existencia. En este pensamiento de la diferencia de corte spinozista (Villacañas, 2022), se presta gran atención a ese vacío o, en términos de Trías, a las *sombras* que definen lo humano a partir de esa misma negatividad.

El fronterizo o el sujeto del límite, no es, como puede comprobarse, un sujeto sustancial (como en la filosofía moderna, de Descartes a Hegel), sino un sujeto enroscado en esa frontera que lo desdobra; un sujeto urgido y apremiado a “llegar a ser” eso que, esencialmente, “ya es” (habitante de la frontera). Se trata, pues, de asumir esa condición escindida propia del sujeto fronterizo que el concepto sustancialista de sujeto trata de suturar mendazmente. (Trías, 1999: 73)

Hacerse cargo de esa escisión constitutiva de lo humano, consiste en aprehender que esta no es limitante, sino posibilitante de lo práctico, entendiendo kantianamente que la práctica remite a lo que se realiza por libertad. El sujeto fronterizo asume su finitud y su condición⁴ sin renunciar a ese horizonte, es más, ese reconocimiento del límite es lo que hace posible su superación en aras a la libertad, por muy paradójico que resulte.

⁴ Esto supone afirmar radicalmente, sin vistas a una superación forzosa, el hecho humano mismo como dato del que tiene que partir la construcción del sentido: “Se parte de la existencia en exilio y éxodo como dato positivo del comienzo. Ese puro hecho de existir no puede mediar por la vía de la negación, al modo hegeliano. Está ahí desde el comienzo. E insiste en ser en su propia condición existente. Constituye un hecho

Esos malabarismos que lleva a cabo el sujeto en la cuerda floja de su condición bifronte le hacen mantener una tensión constante entre dos extremos: el del despliegue de lo humano racional y el de lo inhumano (Trías, 2000), un corte crítico que mira doblemente, en una posición de riesgo constante, hacia una trascendencia susceptible de ser realizada por los individuos y, al mismo tiempo, a lo contrario, al hundimiento del sujeto en su pulsionalidad más instintiva:

Esa filosofía del límite nos descubre así la dialéctica de una forma ideal de política que puede interactuar con la condición que *somos*, en el bien entendido de que esa *condición humana* que nos es propia se caracteriza también por su inclinación hacia la conducta inhumana, o por su propensión hacia el descenso en su propia caverna umbría y tenebrosa". (Trías, 2005: 33)⁵

No es casual que los autores a los que recurre Trías para elaborar su filosofía sean aquellos que ilustran esa mirada dialéctica propia de los límites del sujeto: por un lado, Immanuel Kant y su apuesta por una razón normativa y propositiva y, a modo de *sombra*, Thomas Hobbes a la par que Carl Schmitt, con sus diagnósticos realistas que describen, hasta casi sancionar positivamente, la inevitabilidad del agonismo ínsito a lo humano. Para desarrollar esta posibilidad trágica, pero siempre amenazante, es necesario comprender previamente cómo el límite no sólo responde a una demarcación ontológica y epistemológica de los sujetos fronterizos, sino también y directamente a un movimiento práctico que se convierte en político.

3. Límite y práctica

En *La razón fronteriza* Trías plantea el tránsito a lo práctico a través de su imperativo pindárico, la reformulación del mandato moral kantiano del sujeto que es consciente de su frontera existencial (Trías, 1999) y que por eso clama "*conócete a ti mismo*"⁶. Al igual que en Kant, se postula una dirección nunca experimentable desde el punto de vista del conocimiento teórico, pero pensable a través de la acción ("Eso indecible de allende el límite no puede ser propuesto (en enunciados declarativos, o "apofánticos"); pero puede y debe ser actuado", Trías, 1999: 67) y, en particular, mediante el arte y la religión. La razón plantea la necesidad de pensar normativamente a partir de su condición finita, asumiéndola como principio, pero dotándola positivamente de un impulso de creación:

Dice y repite una y otra vez: "sé fronterizo; aprender a ser fronterizo". Conmina a ajustar la conducta, la acción o el ethos a eso que debiera ser y suceder: la conformación de la propia

en bruto que debe acogerse tal como es, con toda su carga y sobrecarga de brutalidad positiva y fáctica" (Trías, 1999: 105).

⁵ José Luis Villacañas subraya esa tendencia simultánea al enfrentamiento y a la conciliación que recorre y habita al sujeto tal y como es planteado por Trías: "*Mutatis mutandis*, se parece más a aquella última expresión teológica de Carl Schmitt en *Teología Política II* al señalar que era inevitable pensar la unidad divina misma originaria como *stasis*, como conflicto interior, como aguda separación de sí mismo que hace inevitable la pulsión de reconciliación" (Villacañas, 2022: 2).

⁶ "Frente a un sujeto sustancial que pretende hallar en su propia auto-reflexividad el fundamento de su existencia, este sujeto fronterizo sólo se aguanta y soporta en la frágil maroma que entre el ser y el no ser establece el límite que le determina y define. Tal límite es su propio fundamento de existencia, a la vez que el ámbito o espacio en el cual el fronterizo se puede conocer a sí mismo, o puede reconocerse, cumpliendo así el imperativo delfico, o socrático ("conócete a ti mismo")" (Trías, 1999:73).

vida a la condición (humana) de existencia, que es una condición limítrofe, a infinita distancia de la naturaleza y de lo sobrenatural, de la vida animal y divina. (Trías, 2001: 162)

Por decirlo de otra manera, la razón fronteriza no esquiva su particularidad, no rehúye aquello que la pudiera debilitar, esa condición limitante, esa intersección entre lo instintivo y lo trascendente, sino que transforma el anclaje de lo inmanente en punto de partida para construir su libertad. Se trabaja entonces desde el vértigo de una fragilidad y una insustancialidad que, una vez reconocidos y nombrados, se tornan en cemento sólido para edificar una idea de práctica que, aunque contingente, apuntala una mirada propositiva, política y comunitaria. El mandato normativo del imperativo pindárico consiste en habitar el límite, ser sabedor de esa frontera, pero no para instalarse en ella⁷, sino para proyectar una exterioridad que se acerca asintóticamente hacia un ideal de existencia nunca realizable del todo.

Ese desplazamiento hacia afuera se traduce en un paso lógico que va de lo práctico – entendido como lo ético en general– a lo político, al espacio de la ciudad, partiendo de la condición del límite, a través de él y sin llegar a superarlo, tal y como explica Trías en su obra *La política y su sombra*:

[L]a posible proyección pública, o cívica, de nuestro ser en el mundo; siempre teniendo presente la correlación entre el alma y la ciudad que nos da cobijo y sustento desde La República de Platón [...] No es pues el límite solo restrictivo y negativo; ni es sólo barrera que deba ser franqueada, u obstáculo que deba ser traspasado, transcendido o transgredido. Es, por el contrario, lugar ontológico de prueba (ética) y de definición (de nuestra condición), a la vez que determinación de un lugar en una topología que de este modo puede trazarse. (Trías, 2005: 32-33)

¿Cómo se puede transformar más específicamente esta filosofía del límite en filosofía política? Para algunos autores no queda tan explicitado como hubiera merecido el propio tema, según reconocería Trías (Campillo, 2022), aunque para otros sí que ha quedado planteada la relación entre el límite y el ejercicio de la política, especialmente en lo que se refiere a las sombras que acompañan a ese despliegue político (Lanceros, 2022), pues "esa inmensa (y no decreciente) «producción de lo inhumano» no es ajena a la ciudad. No es ajena a la ciudad fronteriza: aunque sea a su traición y por su traición (Lanceros, 2022: 17). Campillo echa en falta una mayor teorización del aspecto moral que incluiría la premisa de vivir la frontera, un mandato que queda ahí, pero que no elabora su contenido, ni problematiza la cuestión básica de lo fronterizo aplicado a la política, esto es, la ciudadanía (*cfr.*, Campillo, 2022).

El imperativo del que habla Trías es formal, como el de Kant, pero no incluye el criterio de universalidad, capaz de convertir la máxima ética del alma en la ley política de la ciudad, como tampoco lo hace el de Heidegger. Ese imperativo, al que Trías llama "pindárico", dice así: "Debes ser lo que eres, un habitante de la frontera". Es una formulación muy poética, muy evocadora, pero al mismo tiempo parece poco clara, poco convincente. (Campillo, 2022: 97)

⁷ Guiarse por ese imperativo, insiste Trías, supone que la desesencialización del individuo es concomitante a la realización de la libertad, sin dejar de reconocer la atadura del factor fronterizo del ser humano, estableciéndose, más bien, como condición de posibilidad de dicha liberación: "[E]s libre porque, instalada en el límite, no abrocha en relación de determinación, o de necesidad, la causa (que se propone) y el efecto (que se dispone), sino que muestra un bache estructural entre causa y efecto en el que se aloja la libertad. [...] Y el límite hace posible aquello que nos otorga la máxima dignidad, la libertad" (Trías, 2001: 162).

Esta falta de desarrollo concreto del imperativo pindárico no impide entender el trasfondo filosófico que lo enmarca, pues pese a que no exista una tematización o un programa de la “política del límite”, sí se pueden extraer de los análisis de Trías las implicaciones filosófico-políticas que tiene pensar los sujetos y la soberanía desde los límites, como se verá en el siguiente apartado.

4. Límite y política

Como se ha explicitado anteriormente, el doble carácter del límite impulsa a la vez al sujeto a la proyección de unos ideales normativos relacionados con la vida en comunidad y a la sombra de una inhumanidad que convierte al agonismo en fundamento ontológico de la existencia. Que Trías haya dedicado una especial atención a cómo esta última faceta se despliega en Thomas Hobbes y en Carl Schmitt pone sobre la pista de un diagnóstico pesimista: que el pensamiento político no puede evitar partir del lado más inmunitario de la experiencia humana, de aquello que cae del lado más sombrío del límite. En dichos autores el sujeto fronterizo no comparece o, más bien, lo hace mostrando su instancia más habitual, la del individuo que no traspasa el límite hacia afuera ni ahonda en la potencialidad de sus posibilidades prácticas.

Ahora bien, es fundamental destacar que incluso en estos dos teóricos absolutistas, no sólo juega ese lado negativo del límite y las sombras, sino que también hay un intento constante de orden, no tendente a ideales normativos de *communitas*, pero sí al menos a la recomposición y la limitación de la inhumanidad más pulsional.

En el caso de Hobbes, el doble carácter del límite se observa, según Trías, en uno de los conceptos centrales de su pensamiento, del que dependen todos los demás en absoluta dependencia, el de seguridad “como «máximo valor»” (Trías, 2011: 60), noción lejana a la luz de la comunidad, pero cuyo “rendimiento puede siempre desprenderse de las sombras” (*Idem*). Dicha obsesión por los mecanismos securitarios sólo puede ser comprenda recorriendo el argumento que parte del estado de naturaleza hobbesiano y que culmina en la creación del Leviatán. La condición límite de los humanos mira a la trascendencia, pero también a la violencia y es esto lo que queda más resaltado en Hobbes. En ausencia del estado se da, según la lectura teológico-política que hace Trías de la teoría hobbesiana y que también está presente en Schmitt, una “*predisposición -igualitaria-hacia el crimen*” (2005: 41). En el *Leviatán* Hobbes afirma (2007) que las posibles diferencias corporales y psíquicas entre los individuos no son tan determinantes, pues pueden ser compensadas cuando el objetivo es la supervivencia y el conflicto⁸. Produce temor que la fuente de peligro sea múltiple y constante, por la mera presencia de los “otros”, por “*nuestra condición fraterna*” (Trías, 2004: 22), como señala Trías en el Prólogo a la edición catalana de *Teoría del partisano* de Carl Schmitt (2004a). Contra una fenomenología que ve en el rostro del otro la condición de posibilidad de la ética, Hobbes

⁸ Resumido por Hobbes en tres causas principales: la acaparación, la defensa de lo obtenido y la gloria; siendo este último un factor bélico específico de los humanos, que los diferencia de los animales: Así pues, encontramos tres causas principales de riña en la naturaleza del hombre. Primero, competición; segundo, inseguridad; tercero, gloria. Lo primero hace que los hombres invadan por ganancia; lo segundo, por seguridad; y lo tercero, por reputación. Los primeros usan de la violencia para hacerse dueños de las personas, esposas, hijos y ganado de otros hombres; los segundos para defenderse; los terceros, por pequeñeces, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, y cualquier otro signo de valoración, ya sea directamente de su persona, o por reflejo en su prole, sus amigos, su nación, su profesión o su nombre” (Hobbes, 2007: 129).

ve “el rostro del lobo” (2004: 25)⁹. Es esa igualdad ante la violencia lo que crea una constante situación de inseguridad y miedo y la que hace necesario el salto al estado civil. Dado que el mejor escenario posible no es viable, que los sujetos puedan practicar su derecho natural sin peligro (precisamente por esa igualdad de los demás a ejercer el suyo propio), y el peor es perder la vida, la ley natural, que ya supone una elaboración racional propia de los humanos indica que la mejor opción es despojarse de ese derecho natural, siempre y cuando todos los demás lleven a cabo esa misma acción. En la cesión del derecho natural al Leviatán a cambio de seguridad, se produce una renuncia al despliegue de poder ilimitado del sujeto para salvaguardar la inmanencia más ligada a la supervivencia de los humanos. En la transferencia del derecho de naturaleza al soberano, “el Superlobo” (*Idem*), que la propia ley natural de la razón nos indica como más beneficiosa, se está optando por una preferencia: la del terror a una única entidad visible en su ejercicio de poder antes que la dispersión y, de alguna manera, invisibilidad y heterogeneidad de las variadas y constantes fuentes de peligro que suponen los otros sujetos. El Leviatán absorbe todos esos derechos naturales en uno solo, pasando de una multiplicidad variada y constante de miedos a un solo terror, centrado y focalizado, que es el de la espada del Estado soberano.

Así arranca la idea del contrato social de Hobbes: un contrato libremente ejercido debido al miedo que provoca nuestra condición fraterna, o nuestra igual condición de asesinos potenciales. Ese temor que nos embarga el ánimo nos induce a enajenar nuestra elección mediante la construcción de un instrumento que es, de hecho y de derecho, instrumento de terror. (Trías, 2005: 42)

Trías advierte en esta argumentación hobbesiana la lectura del Antiguo Testamento, especialmente esa referencia al vínculo entre el crimen y el pacto: no es Adán, sino Caín quien inicia la construcción de sociedades por orden divina, ya que le es impuesto el castigo de fundar ciudades cuando mata a su hermano (Trías, 2005). La construcción del Leviatán se da por mor de la libertad de los sujetos, que les permite un primer ejercicio contractualista, si bien esta acaba en su mera ejecución, pues se utiliza para elegir un monarca¹⁰. Se observa ya esa inseparabilidad entre las dos orillas del límite, siempre permeadas ya a través del límite: violencia e igualdad, crimen y castigo, inmunidad y comunidad, agonismo y contrato social.

Este ejercicio de desdoblamiento permite a Trías ver el anverso de los ideales ilustrados de libertad, igualdad y fraternidad. En la fraternidad constitutiva de los humanos, lee las sombras de la relación entre hermanos, arriesgada, peligrosa y eventualmente violenta; lo que permite advertir que nuestra igualdad es una misma predisposición a dicha violencia, una relación existencial hacia el otro basada en el peligro, y del mismo modo, la libertad un ejercicio de la inteligencia para crear al Leviatán (Trías, 2004)¹¹.

⁹ Todas las traducciones al castellano de las citas del Prólogo de Trías a Schmitt (2004) son personales. En la obra aparecen en catalán, pero se trata de una traducción de un original en castellano que no está publicado.

¹⁰ Según Trías, las tribus de Israel piden un rey al juez Salomón: “¿Queréis un monarca? ¿Sabéis exactamente lo que pedís? Pues querer un monarca significa que vuestra libertad será ejercida en el momento en que decidís y optáis por la monarquía, pero a partir de ese momento esa libertad quedará completamente enajenada” (Trías, 2005: 42).

¹¹ “El pensamiento de Hobbes era, como se ha visto, un pensamiento político *en la sombra*. Mostraba cómo ciertas ideas eran anticipadas en su discurso de forma desviada, torcida: la igualdad, como igualdad en la capacidad para el crimen; la fraternidad como destino común marcado por un fratricidio originario; la libertad como pacto o contrato de enajenación del libre estado natural en el Leviatán” (Trías 2005: 129).

Respecto al soberano de Hobbes, Trías sigue la estela de la interpretación schmittiana y derrideana al destacar el carácter artificial y viviente del Leviatán (Trías, 2011), pero en su caso, la noción de límite se convierte en una herramienta conceptual que permite ver con especial claridad esa cesura: la capacidad de los individuos de salir de sí y hacer un esfuerzo contractualista gracias al mandato racional de la ley natural, permite crear esa entidad artificial que es el soberano, pero que no deja de tener origen en el miedo instintivo natural y viviente a los otros que, además, sólo se soluciona en Hobbes, creando un entidad viviente que genera, si cabe, un miedo categorialmente mayor para mantener la paz social. Es por esto que, más que la suma de hombres aglutinados y casi absorbidos por el Leviatán, imagen convertida en portada y emblema de la obra, para Trías el Leviatán es el hombre mismo y por eso, la teoría de Hobbes sirve para contemplar la sombra del límite, la que está vuelta hacia el cuerpo sufriente y demandante de protección, hacia la más pura inmanencia; así, pese a que el gesto leviatánico esté dotado de teología política, al final remite a la supervivencia, según Trías, y por esta misma razón, considera que Hobbes carece de una mirada al otro desdoblamiento del límite, a la proyección de la trascendencia del sujeto:

Falta un proyecto como el hegeliano: comprender, a través de la experiencia que la Fenomenología del espíritu relata, la conversión de la sustancia (física, vital, objetiva) en sujeto. A esa síntesis de sustancia y sujeto, o a esa formación que conduce de la sustancia (o estado natural) al sujeto, lo llama Hegel espíritu. Falta, en Hobbes, este horizonte espiritual. (Trías, 2005: 74-75)¹²

Y si en Hobbes ya se advertía una política de la sombra o un posicionamiento del sujeto hacia el lado inhumano de su propio límite, en el filósofo del derecho contemporáneo Carl Schmitt esto se hace más evidente, según Trías, porque no se trata ya de los albores del contractualismo moderno, sino de la asunción y casi institucionalización del carácter bélico constitutivo de lo humano:

La sombra es esa referencia negativa, o contraimagen de nosotros mismos (como nosotros, como comunidad), de cuya destrucción depende nuestra propia libertad o nuestra propia constitución como comunidad política (libre, autónoma). (Trías, 2005: 129)

Pareciera que Trías ve en el pensamiento político de Schmitt, no sólo la culminación de las premisas y las sombras hobbesianas, sino muy especialmente los procesos a través de los cuales los límites se van superponiendo históricamente y van generando nuevos anversos y dicotomías. Analizar la teoría de Schmitt desde la óptica del límite de Trías es provechoso por varias razones. Schmitt permite releer a Hobbes a partir de la asunción de las premisas de la teología política y de la política absolutista de la Modernidad desde un autor contemporáneo. La obra de Schmitt *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes* incide, precisamente, en la presentación del Leviatán por parte de Hobbes como “«Dios», «hombre», «animal» y «máquina»” (Schmitt, 2004a: 26), esto es, en esa conjunción entre los dos extremos del límite, entre inmanencia y trascendencia, si bien ya tendente a la mecanización y a la pérdida del plus divino, una vez que la soberanía aparece como construida.

¹² Hay que señalar que el propio Trías matiza esta reflexión: “De hecho existen esos componentes subjetivos en Hobbes; de lo contrario no sería un pensador moderno. Los hay, transferidos en el acto de pacto o de contrato social mediante el cual unos y otros acuerdan conferir el poder, todo el poder, al Leviatán: acto supremo subjetivo que se rubrica como el acto verdadero de la libertad o el ser en acto de ésta. Pero, una vez constituido ese animal artificial, ya no aparece la subjetividad” (Trías, 2011: 76-77).

Por otro lado, y muy especialmente, Schmitt deja traslucir este gesto de apertura y de movimiento que permite el propio límite, incluso en un autor, como él, que ha fomentado la mirada al lado más pernicioso o agonal del sujeto fronterizo. Respecto a esta cuestión, hay dos escenarios que permiten ver cómo el argumento del límite se adapta bien a la teoría de Schmitt: la excepción y la guerra. El primero, porque la excepción, concepto clave schmittiano donde se manifiesta o, más bien, se determina, quién ostenta la soberanía, no es sólo suspensión de la norma, según Trías, sino también oportunidad para instaurar nuevos escenarios: “la excepción no es la confirmación de una regla, sino la creación de un marco legal” (Trías, 2004: 18).

No se trata de interrogar sobre el marco jurídico en el que la decisión se inserta sino en concebir ese acto o decisión como fuente de juridicidad, o como principio generador de derecho. [...] La excepción y lo fáctico, siempre que se los conciba en esas condiciones de extrema necesidad, de escenario de lucha a muerte, de prueba de autonomía o servidumbre, son los que se adelantan siempre a los marcos jurídicos, legales. Son los que los dotan de legitimidad política. (Trías, 2005: 130)

En segundo lugar, el planteamiento de Schmitt acerca de la guerra despliega nuevos límites con sus correspondientes aperturas e intercambios. El paso de la Edad Media a la Modernidad queda definido nítidamente en el tránsito del *inimicus* privado medieval al *iustus hostis* o enemigo justo de la Modernidad, modelo ideal para Schmitt en su nostalgia del absolutismo estatal y de la visibilidad o claridad conceptual¹³ de aquello frente a y a través del cual se definen los sujetos, tal y como explica Trías: “Tiene que definirse de manera clara y distinta ese *hostis* que es radicalmente incompatible con nuestra propia constitución política. Y al que siempre es legítimo declarar la guerra” (*Idem*). Sin embargo, la evolución de la enemistad en la Contemporaneidad, hace emerger nuevas formas conceptuales como la del partisano o la del adversario entendido como criminal. Esto coincide con el desarrollo de la distinción entre guerra regular e irregular, límite que mostrará igualmente sus anversos y sombras:

Carl Schmitt fue un importante teórico de la guerra y de la política, o de la inexorable conexión entre guerra y política, o entre las dos grandes especies de guerra que, desde la resistencia española a Napoleón en adelante, cubren al campo semántico de todo combate a muerte: la guerra regular, efectuada por un ejército organizado, a plena luz, o en forma de “ley clara” (por decirlo en terminología de Hegel), y la guerra de la “ley oscura”, o guerra irregular, que tiene en España su caldo de cultivo y culto (Trías, 2005: 131).

Trías explica que para Schmitt el partisano se sitúa a ambos lados del límite: no es un soldado regular¹⁴, porque no pertenece a ese tipo de guerra, pero tampoco puede ser identificado con el pirata porque lucha por una tierra, sin esperar beneficio económico y con tácticas que fomentan su invisibilidad e irregularidad para actuar por sorpresa, y contando con el apoyo de las poblaciones civiles (Trías, 2005). Trías, alerta de no confundir al partisano con el “delincuente, el criminal o el simple terrorista” (2004: 10). Cuando el guerrillero se transforma en partisano tiene incluso la capacidad de reintroducirse en la sociedad hasta influir en las luchas sociales revolucionarias. Ese

¹³ “[E]s soberanamente importante que esa autodeterminación se produzca en relación con un *objeto determinado*. O que el enemigo se establezca de forma plenamente explícita. *Que ante todo se lo nombre, ya que sólo así se lo puede reconocer*”, (Trías, 2005: 128).

¹⁴ Acerca de las características del partisanismo, tal como fue concebido por Carl Schmitt, y sus relaciones con la regularidad y la irregularidad, véase Yousef Sandoval (2018).

ejercicio de reintegración de ida y vuelta a través de los límites se observa, por ejemplo, en la importancia que Schmitt da al submarino, que en un principio simboliza un reto para los ejércitos regulares, se acaba reintegrando en estos: "deja de ser la excepción; se va convirtiendo en regla" (Trías, 2005: 133).

Que el estudio sobre el límite conduzca a hablar, incluso, de geopolítica de la mano de Schmitt, no es sino una señal de que el pensamiento del límite de Trías permite una visión comprensiva y articulada de lo humano, desde sus condiciones epistemológicas a las más políticas, todo ello desde la asunción de una libertad, finita pero radical.

5. Conclusiones

Utilizar la filosofía del límite de Eugenio Trías como herramienta teórica permite obtener una comprensión estructurada y conectada de los ámbitos epistemológico, ético y político. Se ha visto cómo en cada uno de esos aspectos el límite no sólo muestra lo que queda del lado de las sombras y de la inmanencia y del lado de los ideales trascendentes, sino sobre todo que el límite funciona de canal para transitar la inevitable dualidad que compone lo humano y que le inclina simultáneamente a ambas tendencias. El límite se puede traspasar, no es sólo frontera, ni es solo contraste de ambos lados, sino que se transita. Por esta razón, el concepto de límite no es sólo articulador, sino que desvela las aporías que históricamente han atravesado el estudio de lo humano, pues tratándose de un pensamiento radicado en la finitud tiene que seguir apostando, no obstante, por la acción posibilitadora de la libertad para hacer posible la práctica y la política. Ahora bien, como se acaba de decir, el doble carácter del límite, así como su condición de frontera afecta de manera constante incluso a aquello que se realiza en comunidad y en nombre de la libertad. La comunidad también tiene sus excepciones, sus recaídas en la fuerza de lo fáctico y del *status quo*, que señala algo mucho más profundo, la sombra de la política, "la fuente oculta y subterránea del poder y de la superestructura legal de que dispone" (Trías, 2004: 14), pero sin renunciar nunca a todo aquello que el límite también promete: la promesa de la comunidad, siempre ya incumplida desde el principio, pero no por ello menos digna de ser formulada.

BIBLIOGRAFÍA

CAMPILLO, Antonio (2022), "La ley de la ciudad. Filosofía y política en Eugenio Trías", in RIVERA GARCÍA, Antonio (ed.), *La ciudad y la razón fronteriza. La filosofía de Eugenio Trías, op.cit.*, pp.85-98.

ESPOSITO, Roberto (2019), *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.

HOBBS, Thomas (2007), *Leviatán*, Buenos Aires, Losada.

KANT, Immanuel (2005), *Crítica de la razón pura* [1781], Madrid, Taurus.

LANCEROS, Patxi (2022), "La razón de la ciudad", in RIVERA GARCÍA, Antonio (ed.), *La ciudad y la razón fronteriza. La filosofía de Eugenio Trías, op.cit.*, pp.9-21.

LÓPEZ, Pablo (2005), "Piel afuera, ciudad adentro. Anotaciones en torno a la ética del límite", in J. Muñoz & F.J. Martín (eds.) (2005), *op.cit.*, pp.139-173.

MARION, Jean-Luc (2008), *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, Madrid, Escolar y Mayo.

- MUÑOZ, Jacobo & MARTÍN, Francisco José (eds.) (2005), *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- NIETZSCHE, Friedrich (2018), *La gaya ciencia* [1882], Madrid, Verbum.
- RIVERA, Antonio (ed.) (2022), *La ciudad y la razón fronteriza. La filosofía de Eugenio Trías*, Valencia, Editorial Universitat Politècnica de València.
- SCHMITT, Carl (2004a), *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, Granada, Comares.
- (2004b), *Teoría del partisa*, Barcelona, L'esfera dels llibres.
- TRÍAS Eugenio (2005), *La política y su sombra*, Barcelona, Anagrama.
- (2004), "Pròleg" a C. Schmitt (2004), *op.cit.*, pp.9-27.
- (2001), "Ética y estética", *Isegoría*, 25, pp.147-175.
- (1999), *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino.
- VILLACAÑAS, José Luis (2022), "Trías y la metafísica de la ciudad", in RIVERA GARCÍA, Antonio (ed.), *La ciudad y la razón fronteriza. La filosofía de Eugenio Trías, op.cit.*
- YOUSEF SANDOVAL, Laila (2018), "El terrorismo contemporáneo a la luz del pensamiento de Carl Schmitt: la metamorfosis del partisano", *Historia y Política. Ideas, procesos y movimientos sociales*, 39, pp.327-357. <https://doi.org/10.18042/hp.39.12>