

El sentido de la simbología religiosa en *La edad del espíritu*, de Eugenio Trías: ¿hacia un hermetismo-gnóstico o una hermenéutica remitificadora en clave liminal?¹

The Meaning of Religious Symbolism in *La Edad del Espíritu*, by Eugenio Trías: Towards a Gnostic-Hermeticism or a Liminal Remixing Hermeneutics?

Nelson Ramiro Reinoso Fonseca
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
reiprincipito@yahoo.es
ORCID: 0000-0003-3793-511X

Román Alejandro Chávez Báez
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
ralexch74@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9560-6632

Resumen: En el siguiente texto abordaremos la cuestión del sentido hermenéutico de la simbología religiosa que Eugenio Trías relata filosóficamente al inicio de la monumental obra: *La edad del espíritu*. En este libro filosófico-religioso, publicado en 1994, Trías considera, principalmente, un ciclo simbólico respecto a lo sagrado para desplegar la gran narrativa en la que

¹ Esta ponencia, presentada en el XVI Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica, en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en la Ciudad de México, celebrado del 16 al 20 de octubre de 2023, recoge algunos aspectos que se desprenden de la investigación en curso que adelanto en el Doctorado en Filosofía Contemporánea de la BUAP, bajo la dirección del doctor Román Alejandro Chávez Báez, con el proyecto: “Una interpretación fenomenológico-hermenéutica acerca de la simbología del ocultismo desde la filosofía del límite de Eugenio Trías”, el cual es financiado mediante la beca Conahcyt-México.



ensambla diferentes y sucesivas interpretaciones acerca del universo de las revelaciones simbólicas por medio de una categorización fenomenológico-hermenéutica liminal. Dicho universo se manifestó a través de las grandes religiones históricas, algunas de las cuales siguen vigentes en la contemporaneidad. Se trata de una experiencia singular que dio cuenta de un más allá que, en términos de Trías, se denominó/ubicó como cerco hermético, espacio de lo misterioso en cuanto tal. Sin embargo, su investigación se apoya en un sentido hermenéutico ambiguo que oscila entre un sesgo cognitivo afín al hermetismo gnóstico y la hermenéutica de la remitificación.

Palabras clave: simbología religiosa, Eugenio Trías, fenomenología-hermenéutica liminal, hermetismo gnóstico, hermenéutica remitificadora.

Abstract: In the following text we will address the question of the hermeneutic meaning of the religious symbolism that Eugenio Trías philosophically relates at the beginning of his monumental work: *La edad del espíritu*. In this philosophical-religious book, published in 1994, Trías considers, mainly, a symbolic cycle with respect to the sacred to unfold the great narrative in which he assembles different and successive interpretations about the universe of symbolic revelations by means of a liminal phenomenological-hermeneutic categorization. This universe manifested itself through the great historical religions, some of which still be in force today. It was a singular experience that account for a beyond that, in Trías' terms, was called/located as hermetic enclosure, space of the mystical as such. However, his research relies on an ambiguous hermeneutic sense that oscillates between a cognitive bias akin to gnostic hermeticism and the hermeneutics of remythologization.

Keywords: religious symbology, Eugenio Trías, liminal phenomenology-hermeneutics, gnostic hermeticism, remixing hermeneutics.

Recibido: 1 de marzo de 2024

Aceptado: 2 de agosto de 2024

La liminalidad de la simbólica religiosa

La cuestión del sentido hermenéutico de la simbología religiosa es el aspecto basal que el filósofo de la liminalidad, Eugenio Trías, relata filosóficamente a lo largo de su obra *La edad del espíritu*.² En esta, Trías considera, principalmente, un ciclo simbólico para desplegar la gran narrativa en la que ensambla diferentes y sucesivas interpretaciones acerca del universo de las revelaciones simbólicas respecto a lo sagrado, que se manifestaron a través de las grandes religiones históricas, algunas de las cuales siguen vigentes en la contemporaneidad.

² Eugenio Trías, *La edad del espíritu* (Barcelona: Random House, 2014).

A grandes rasgos, la argumentación triasiana, desde la perspectiva filosófica de la liminalidad, pretende interpretar la simbología religiosa en tanto acontecer que se revela como experiencia de lo “nouménico” en términos espirituales. Esto quiere decir que su perspectiva filosófica parte de la idea de que los seres humanos somos límites del mundo, en la medida en que su filosofía liminal pretende:

comprender *eso que somos* a través de la idea de *límite*. *Somos límites del mundo*. En razón de nuestras emociones, pasiones y usos lingüísticos, dotamos de sentido y significación al mundo de la vida en que habitamos. Abandonamos la simple *naturaleza* e ingresamos en el universo del 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.³

Pero no es que únicamente estemos dotados de emociones, pasiones y usos lingüísticos que nos permiten dotar de sentido y significado el mundo de la vida que habitamos, sino que, de manera simultánea, inexorablemente estamos limitados por el *más allá*. En este sentido, el misterio nos envuelve porque nos trasciende, a la vez que determina nuestra condición mortal.

Precisamente, en virtud de este sentido fronterizo o liminal, es que el símbolo⁴ religioso viene a cuenta. En la conjunción de existencia y misteriosidad es que la simbología liminal surge, pues articula ambos mundos. En otras palabras, el símbolo religioso destaca lo que puja *ad intra* del *más allá* de la experiencia lingüística —de lo que habita en lo enigmático—, de la relación entre un sujeto en medio de los objetos y, en su relación, de la designación y significación conocida sobre estos. Dicho sentido se expresa o se manifiesta, precisamente, por medio del símbolo religioso.

Se trata, entonces, de una concepción audaz que el filósofo Trías propone sobre el fenómeno del símbolo sagrado, como bien lo investiga su principal exégeta y comentarista Arjomandi.⁵ Su perspectiva cuenta aún con pocos estudios. Por ejemplo, sobre su principal obra: *La edad del espíritu* se encuentran breves co-

³ Eugenio Trías, “Razón y religión en el fin del milenio”, *Revista Catalana de Teología* 25 (junio 2007): 12-13.

⁴ Cabe precisar que Trías no asume el símbolo religioso como sustantivo, pues, “más que de símbolo (sustantivo) se hablará de “simbolizar” (forma verbal)” (cf. Trías, *La edad del espíritu*, 29).

⁵ Arash Arjomandi, *Razón y revelación. La religión en el proyecto filosófico de Eugenio Trías* (Barcelona: El Cobre, 2007).

mentarios filosóficos que, aunque de gran rigor conceptual, se limitan a meras acotaciones sobre el tema religioso en el texto de Trías, como las que ofrecen Beuchot,⁶ Mardones,⁷ Martínez-Pulet,⁸ Revilla Cuñado,⁹ y, recientemente, Pérez Herranz,¹⁰ Segade Alonso¹¹ y Fernando Pérez-Borbujo;¹² esto al margen de su admiración por el pensador de la liminalidad.

A parte de reflexiones puntuales como las que hacen Fernando Castro y Ruiz de Samaniego sobre temas metafóricos en *La edad del espíritu* y de una entrevista a Trías sobre su obra, publicadas respectivamente en la revista *Lateral*¹³ y en la revista literaria y cultural *El Urogallo*,¹⁴ son escasos los libros dedicados al estudio del tratamiento de la experiencia simbólica sagrada en su obra; excepto (quizá) por el volumen titulado *Eugenio Trías: El límite, el símbolo y las sombras*, editado por Andrés Sánchez Pascual y Rodríguez Tous, el cual recoge una interesante aproximación interdisciplinar a la propuesta de Trías,¹⁵ pero que no

⁶ Mauricio Beuchot, “Eugenio Trías y Hermes: límites, analogía y mestizaje”, en *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, J. R. Sanabria y M. Beuchot (comps.) (México: Universidad Iberoamericana, 1997: 271-288).

⁷ José María Mardones, “Hay que pensar la religión porque hay que pensar la razón”, *Síntomas de un retorno (la religión en el pensamiento actual)* (Santander: Sal Terrae, 1999: 15-113).

⁸ José Manuel Martínez-Pulet, “Del tiempo sin Dios al Dios del tiempo: el problema teológico en el pensamiento de Eugenio Trías”, *Dios en el pensamiento hispano del siglo xx*, J. L. Cabria y J. Sánchez-Gey (eds.) (Salamanca: Sígueme, 2002: 397-419).

⁹ Avelino Revilla Cuñado, “Eugenio Trías” y “Diálogo con Eugenio Trías”, *A vueltas con lo religioso* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002: 221-338; 420-472).

¹⁰ Fernando Miguel Pérez Herranz, “El tiempo gnóstico. Un ejercicio de semántica topológica – Parte 1”, *Eikasia. Revista de Filosofía* 1 (julio de 2005): 1-34.

¹¹ Carlos Emilio Segade Alonso, “El “Viaje a Oriente” y el misticismo crítico en la propuesta ética de Eugenio Trías”, *Bajo Palabra. II Época*, 24 (2020): 73-90.

¹² Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, “La Muerte y el Fronterizo. Una aproximación a la filosofía del Límite de Eugenio Trías”, *Claridades. Revista de Filosofía* 12, núm.1 (2020): 211-249.

¹³ Fernando Castro Flórez, “El límite y el simbolismo (crítica del libro de Eugenio Trías: “La edad del espíritu”), *Lateral*, núm. 3 (enero 1995): 35- 37.

¹⁴ Alberto Ruiz de Samaniego, “La edad del espíritu: La filosofía encarnada”, *El Urogallo* 103 (diciembre 1994): 20-25.

¹⁵ Los ensayos que dan cuerpo al volumen son “escritos desde el psicoanálisis, la teoría estética, la teología, la filosofía de la religión, la teoría del cine o la metafísica hacia la filosofía del límite” (Andrés Sánchez Pascual y Juan Antonio Rodríguez Tous (eds.), *Eugenio Trías: El límite, el símbolo y las sombras* (Barcelona: Destino, 2003), escritos por Jorge Alemán y Sergio Larriera, Manuel Barrios, Antoni Comín, Carlos Colón, Patxi Lanceros, María Llorente, J. M. Martínez-Pulet, Nilo Palenzuela, F. Pérez-Borbujo, Alberto Sucasas, J. M. Rovira Beloso y Amador Vega.

alcanza a constituir una teoría crítica capaz de dar cuenta de los alcances (y límites) de esta principal obra de Trías, aunque, ciertamente, tampoco es su objetivo.

Finalmente, en cuanto a investigaciones centradas exclusivamente en *La edad del espíritu*,¹⁶ apenas existe un agudo estudio descriptivo de Requejo Curto¹⁷ sobre el valor heurístico de esta obra, por lo que se espera que con la reciente creación del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Trías (CEFET), de la Universidad Pompeau Fabra, surjan nuevas investigaciones en torno a su obra, entre las cuales este estudio aspira aportar, aunque sea parcialmente, una perspectiva crítica sobre el sentido de la simbología religiosa que, en su magna obra, Trías pretende situarlo más allá de todo horizonte de comprensión tradicional.

Ahora bien, esta referencia al *más allá* del horizonte, del límite o del sentido, el cual se manifiesta por medio del símbolo religioso, sugiere un origen exterior al del fundamento con el que las sociedades humanas han ido significando sus distintas formas al momento de constituirse. De ahí que Trías asuma el símbolo como “la forma que el pensar-decir se da para expresar y designar, desde el espacio lógico, lo que se repliega en sí (lo secreto, lo sagrado, el cerco hermético). Símbolo es, pues, una figura del espacio lógico-lingüístico cuya significación es ontológica (no es, pues, una mera función “lógica” ni una operación epistemológica)”¹⁸

En la reflexión de Trías, por consiguiente, el símbolo religioso es refractario a una mera función designativa, porque su significación se adhiere a la capacidad de provocar o desatar valoración; es decir, el símbolo religioso significaría en la medida en que logra evocar lo real como existencia cargada de valoración. De ahí que, para él, el símbolo religioso no denote sino que connote, porque al rebasar la simple y escueta designación apunta a sus asociaciones indirectas, libres

¹⁶ Aquí se dejan de lado numerosas tesis de grado y posgrado especializadas en ciertos ámbitos teórico-conceptuales del pensamiento de Trías como, por ejemplo, la de Sergio Alberto Villanueva Sereno, “El principio de variación de la filosofía del límite como principio hermenéutico filosófico”. Tesis de maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2018, <https://repositorioinstitucional.buap.mx/items/fc1e4412-646b-45fd-b83c-7431f2af214d>, dedicada al estudio del “principio de variación”, o la tesis doctoral de Teresa Guardans Cambó, “Indagaciones en torno a la condición fronteriza”. Tesis de doctorado, Universitat Pompeu Fabra, 2006, <https://www.tdx.cat/handle/10803/7482#page=1>, que, bajo la dirección del pensador catalán Eugenio Trías, indaga sobre el asombro como capacidad humana, situándose en el marco conceptual de la ontología liminal triasiana.

¹⁷ Blanca Requejo Curto, “El valor heurístico de *La edad del espíritu* en la propuesta triasiana: una síntesis de razón y simbolismo para la filosofía contemporánea”. Tesis de grado, Universidad de Valladolid, 2018, <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/33891>.

¹⁸ Eugenio Trías, *Lógica del límite* (Barcelona: Destino, 1991), 275.

y laxas, por lo que, a través de ciertos referentes cualitativamente enigmáticos, quedan aludidos. O en palabras de Trías, el símbolo es

aquí un signo en el cual queda expresada la radical disimetría y no commensurabilidad entre el significante y lo que en él se pretende significar. El referente del símbolo es, pues, incommensurable (se cierra en el cerco hermético). De ese referente, tan solo subiste un resto, cuya relación con el referente es indirecta. El símbolo jamás denota; únicamente connota. No designa, sino que alude. Borra pues, la denotación y la designación (de carácter apofántico) destacando únicamente, a través de una forma sensible (o un dispositivo complejo de carácter formal-sensible), conexiones o asociaciones indirectas, libres, laxas, a través de las cuales cierto referente, de carácter enigmático (inconcebible) es aludido.¹⁹

Podríamos decir, entonces, que ni existe disimetría ni realmente simboliza, sino que se está creando un referente para poder llevar a cabo un uso conceptual del símbolo. Bajo esta relación, la simbología religiosa en *La edad del espíritu* quedaría vinculada/ubicada con/en lo hermético para el pensador de la liminalidad. Esto, si se considera que, mediante una forma sensible (símbolo), se puede establecer una relación indirecta con un referente cualitativamente enigmático e incommensurable. Pero con la aclaración de que, para Trías, el auténtico referente del símbolo religioso no forma parte (exclusiva) de la enmarañada configuración cultural, sino de la intrincada manifestación de lo *cultual* debido a que, para él, el concepto de símbolo religioso corresponde a la enigmática figura del espacio lógico-lingüístico, cuya significación es ontológica. De esta manera, el concepto sería una elaboración en función de unos vivientes, mientras que el auténtico referente del símbolo sí sería enigmático e incommensurable porque no formaría parte de la configuración cultural de esos vivientes.²⁰

En este contexto, toda experiencia de lo sagrado daría cuenta de un *más allá* que Trías denomina/ubica como cerco hermético, espacio de lo misterioso en

¹⁹ Ibíd., 60.

²⁰ Se trataría, desde un punto de vista relacional, de la ya clásicas formulación que al respecto hizo Rudolph Otto: “lo heterogéneo en absoluto [...], de lo extraño y chocante, lo que sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello y, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro. [...] El objeto realmente misterioso es inaprehensible e incomprensible, no solo porque mi conocimiento tiene respecto a él límites infranqueables, sino, además, porque tropiezo con algo absolutamente heterogéneo” (Rudolph Otto, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. Fernando Vela [Madrid: Alianza Editorial, 1996], 42-44).

cuanto tal. Esto debido a que el símbolo religioso, por su parte, al ubicarse en el cerco del aparecer (“funcionando” a manera de bisagra) se ubicaría entre el cerco del aparecer (por medio de los símbolos objetuales) y el cerco hermético (lugar del que procedería la realidad experiencial de lo sagrado en cuanto tal). Así, Trías considera que la revelación de lo sagrado se manifestaría a través de acontecimientos simbólicos que darían cuenta del carácter fragmentario de la revelación y, por lo tanto, su interpretación sería no unívoca.

Sin embargo, como veremos de manera muy sintética, su proceder fenomenológico-hermenéutico se apoyaría en un sentido hermenéutico que oscilaría entre un sesgo cognitivo afín al hermetismo gnóstico y la hermenéutica de la remitificación. Este marco de interpretación triasiano adolece, por lo tanto, de importantes carencias al momento de ofrecer una comprensión coherente del papel de dicho sesgo cognitivo respecto al papel de la simbología religiosa a la luz de su filosofía liminal.

Dicho sintéticamente, a esta perspectiva le cabe la sospecha de ocultar un “hermetismo gnóstico”, pasando por alto que tal tradición es una función de la religión y que, por lo tanto, como intento hermenéutico es afín al proceder del sesgo remitificador de la experiencia simbólica. A partir de un acercamiento sobre el ciclo simbólico que expone Trías, entonces, consideraremos críticamente el sentido último que sustenta la naturaleza hermenéutica de su simbología religiosa, buscando abrir una vía interpretativa de su papel en el proceso epistémico que perfila Eugenio Trías. La relación que guardan estas hermenéuticas (hermetismo-gnóstico, remitificación) con el sentido del acontecimiento simbólico será determinante para nuestra reflexión.

El ciclo simbólico en *La edad del espíritu*

Ante el panorama heterogéneo del acontecer simbólico, respecto al contexto liminal, el complejo entramado del ciclo simbólico que plantea Trías se pone al descubierto en esta obra filosófico-religiosa. El elemento básico de esta heterogeneidad es la experiencia de religación con el misterio en cuanto tal por medio de recursos simbólicos. De ahí que la reflexión sobre lo religioso siga la senda de la reflexión sobre las formas simbólicas, porque según Trías: “lo sagrado, por definición, rebasa y trasciende toda posible conceptualización. [...] El símbolo es [...] su fenómeno (aquello que se revela de lo sagrado, concebido este en su peculiar complejidad y ambivalencia. [...] La experiencia de que aquí se trata es la

experiencia simbólica, o la forma de experimentar, a través de acontecimientos simbólicos, lo sagrado".²¹

Justamente, en *La edad del espíritu*, intenta acercarnos a esta experiencia por medio de una serie de dimensiones que, de hecho, están presentes en cualquier configuración simbólica o de mundos religiosos resultantes, y que el filósofo catalán denomina como "categorías", en tanto condiciones de posibilidad, de la manifestación simbólica que le permiten un acercamiento a las religiones históricas, desde la perspectiva de su participación en la manifestación parcial del ámbito de misterio.

Se trata, entonces, de dos ciclos: uno simbólico —que es sobre el cual escuetamente nos ocuparemos en este apartado— y, otro, del espíritu, un proceso en el que el símbolo y la razón parecen conjugarse definitivamente —asunto que aquí no abordaremos por pertenecer a otro objeto de la investigación—.²² Este ciclo simbólico, en especial, se configura por medio de siete categorías²³ fenomenológico-hermenéuticas. Las primeras cuatro categorías *fenomenológicas*²⁴ (o de manifestación de lo sagrado a la experiencia) se refieren al cerco del aparecer; o sea, al elemento simbolizante, compuestas por: 1) *materia* o matriz que al ser ordenada, constituye 2) el *cosmos*; espacio que permite el acto simbólico, la manifestación respecto a alguien (testigo), por lo que allí surge la 3) dimensión de la "cita o relación presencial" de la que dependerá la 4) categoría de la *comunicación* (verbal) entre la presencia y el testigo. Las otras tres categorías son las

²¹ Trías, *La edad del espíritu*, 283.

²² Dejamos de lado la exposición en la que Trías interpreta y critica la filosofía, la religión y el arte de la Europa moderna y contemporánea, que considera desde el Renacimiento hasta nuestros días, porque en ese segundo ciclo se interesa más por las mediaciones histórico-culturales que suscitaría una posible unión entre el símbolo y la razón, y que Trías considera como la "verdadera" religión que está por venir. Sin duda, se trata de un asunto sumamente sugerente y polémico que amerita otro abordaje que no consideraremos aquí.

²³ Trías asume el concepto de "categoría" como un orden reflexivo para su propio sistema, por lo que no asume este concepto de manera formal clásica como lo hace la tradición filosófica (p. e. Aristóteles, Kant, Hegel, Marx, etc.). En este caso, las estructuras de las *categorías* que Trías considera para el acontecer simbólico son "nombres que deciden lo que puede saberse del ser, de un ser que yo concibo como 'ser del límite'" (cf. Trías, "Razón y religión", 517), y que, por lo mismo, estas "condiciones de posibilidad de ese acontecimiento, de lo que desprendo *siete categorías* [son] siete requisitos que hacen posible que el acontecimiento simbólico se produzca" (ibid.).

²⁴ En cuanto que interesa atender a aquello que nos es dado de manera espontánea en una experiencia; por lo que no se debe entender a la manera trascendental de Husserl, pues Trías no asume la conciencia como pauta de verdad.

hermenéuticas,²⁵ referidas a lo simbolizado en el símbolo, a saber: 1) la posibilidad de indagación exegética del sentido, *exégesis*; 2) el misterio en cuanto tal o *mística* y, por último; 3) la “coincidencia y adecuación de todas las anteriores”, de la parte simbolizante y lo simbolizado, y que Trías denomina *consumación simbólica*. Esta adecuación, debe reflejar que “lo sagrado, por definición, trasciende o desborda su propia manifestación”²⁶

Dichas categorías, en *La edad del espíritu*, funcionan de manera escalonada: la una presupone la anterior; pero esta vez son *resignificadas* (o *resemantizadas*) en el horizonte de la simbología religiosa. Trías considera, además, que son categorías porque “no derivan de una analítica relativa a las formas de enlace de los juicios, como en Kant; ni proceden de un examen, consciente o inconsciente, de las formas genéricas del lenguaje, como en Aristóteles”,²⁷ sino que responden a modo de clasificación por medio del cual se puede entender “el análisis del proceso en virtud del cual tiene lugar el acontecimiento simbólico (o encaje unificador de las dos partes [del símbolo religioso], simbolizante y simbolizada)”.²⁸

En tal sentido, su propósito es sintetizar el logos simbólico con el logos racional, por lo que este horizonte ideal de síntesis equivale al concepto de límite y actúa como tal. Lo cual significa que, desde la perspectiva de Trías, el símbolo religioso permite que la razón pueda acercarse e intuir lo que hay en el cerco hermético (el misterio, lo arcano, lo supranatural, lo enigmático), pero no porque la razón se atreva a decir algo sobre lo arcano o sobre el misterio en sí, sino porque puede pensar/dicir algo sobre el mismo ser del límite que lo intenta expresar.

Así, el símbolo religioso, en virtud del sentido etimológico que lo entraña, incorpora diferencia y escisión puesto que, en sus palabras, se trata de la:

Acción mediante la cual se “lanzan a la vez” (*sym-bállein*) dos fragmentos de una moneda o medalla dividida que estipulan, a modo de contraseña, una alianza.

Uno de esos fragmentos se puede considerar “disponible (el fragmento que se posee). El otro, en cambio, se halla “en otra parte”. El acontecimiento simbólico constituye un complejo proceso o curso en el marco del cual puede tener lugar el encaje y la coincidencia de ambas partes. Una de ellas, la que se posee, puede considerarse

²⁵ Es decir, ejercen una función mediadora debido a que le permiten comunicar la interpretación que hace sobre las formas y contenidos de la experiencia simbólica, por lo que Trías no compromete su hermenéutica como mera disciplina, sino como el medio con el cual proceder en razón de su propio sistema reflexivo: la filosofía del límite.

²⁶ Trías, *La edad del espíritu*, 283.

²⁷ Ibid., 41.

²⁸ Ibid.; agregado nuestro.

la parte “simbolizante” del símbolo. La otra, la que no se dispone, constituye esa otra mitad sin la cual la primera carece de horizonte de sentido: es aquella a la cual remite la primera para obtener significación (lo que desde la parte simbolizante constituye lo que esta simboliza: lo simbolizado en ella).²⁹

No existe, entonces, símbolo sin esas dos partes diferenciadas ni sin la escisión o “cesura”³⁰ que lo posibilite. Para Trías, además, todo símbolo tiene una parte palpable, experimentable, positiva o fenoménica y, a su vez, también tiene un contenido oculto, propio del cerco hermético. La parte experimentable, o fenoménica, es la simbolizante porque es la que se manifiesta, mientras que la parte simbolizada es la que constituye su sentido.

Desde esta perspectiva, la simbología religiosa, alimentada por la idea de límite, inicia su periplo histórico-narrativo de las hierofanías o manifestaciones simbólicas de lo sagrado en la historia de la humanidad, y que, en *La edad del espíritu*, corre de forma paralela entre la lógica racional-conceptual de Occidente y la tendencia a los recursos imaginativos, propios de las filosofías y religiones de Oriente, en las que buscará desbrozar su interés por el hermetismo gnóstico.

La naturaleza hermenéutica de la simbología liminal

Expuesta *grosso modo* la composición del ciclo simbólico, es momento de situar la naturaleza hermenéutica que la anima dentro de su perspectiva liminal. Es decir, dada la travesía por la que atraviesa el acontecimiento simbólico, por medio de cada una de las categorías que narra respecto al símbolo religioso, surge la pregunta de si existe algún atisbo hermenéutico fontal que lo fundamente. De ser así, ¿en qué consiste tal contenido filosófico-religioso que permite interpretar y comprender la estructura fenomenológico-hermenéutica de esta simbología ocultista contemporánea que propone Trías?

Para intentar dar respuesta a nuestra interrogante, en adelante nos situaremos, únicamente en una de sus categorías: la *mística*. Trías abre esta categoría diciendo que le interesa transitar del sentido alegórico al sentido místico;³¹ es decir, quiere mostrarnos “el levantamiento del último velo que mantiene oculto el misterio de lo sagrado. Tal descubrimiento constituye un acontecimiento

²⁹ Ibíd., 29; las comillas y cursivas son del autor.

³⁰ Ibíd., 40, n. II.

³¹ Ibíd., 237, n. 183.

singular en el cual *lo simbolizado en el símbolo* comparece ante el testigo como aquello de lo cual debe adquirir cierta forma de experiencia".³²

Pero, ¿de qué se trata esta *singular experiencia*? Trías dirá que se trata de una experiencia en la que se tendrá que rebasar todo sentido de lo que pudiera decirse de tal experiencia, en cuanto que "El núcleo (=X) de lo sagrado, en su propia forma presencial, constituye una luz intensísima que puede acaso concebirse como el máximo de oscuridad y de tiniebla [...], constituye un fondo abismal incomprensible, una verdadera Tiniebla en la que todas las facultades del alma del testigo acusan su déficit y despropósito, o su inherente limitación e impotencia".³³

En efecto, para Trías, el encuentro de lo místico constituye una experiencia singular porque en ella cualquier atisbo de comprensión se vuelve ilusorio, todo querer entender *esa* (=X) experiencia única, o núcleo no inteligible, se pierde en cualquier intento que realice el entendimiento humano; solo que, a través de esta experiencia, paradójicamente, también se consigue el más alto grado de acceso hacia (=X) lo sagrado o lo santo, porque de *eso* proviene toda comprensión; o, en sus palabras: "Sobreviene, en cierto modo, el anonadamiento general de toda comprensión y la desesperación respecto a toda expectativa de inteligencia. Pero asimismo ese balance negativo se registra como el más alto y sublime de los ascensos posibles hacia el estrato radical de donde emana y dimana toda posible comprensión".³⁴

Según estas últimas líneas, Trías nos da a entender que la comprensión última de lo sagrado o lo santo se logra exclusivamente por vía del registro de un misticismo inquietante porque tanto la comprensión como su inteligibilidad quedan suspendidas; luego, cómo aprehender en el pensar-decir algo de esta experiencia si todo lenguaje queda suprimido o, cuando menos, volcado en los márgenes de la desesperación.

Trías, no obstante, enseguida aclara que se trata de una experiencia mucho más radical de las que componen los sucesivos acontecimientos simbólicos en cada una de las categorías que le anteceden, hasta el punto, incluso, de anularlas: "Ni materia ni mundo ni presencia ni *lógos*, ni tan siquiera el orden *inteligible* de las hipóstasis del *pléröma*, da razón y medida de esa instancia desmesurada y fuera de todo lo común";³⁵ lo cual lo lleva a delatar, incluso, un cierto sesgo equi-

³² Ibíd.; las cursivas son del autor.

³³ Ibíd., 238; las primeras cursivas son nuestras.

³⁴ Ibíd.

³⁵ Ibíd., 239; las cursivas son del autor.

vacionista: “En cierto modo es algo *equívoco* en relación a lo que cada una de las categorías simbólicas aparecidas intentan significar y formular”.³⁶

Este equivocionismo, que descubre para tratar de explicar la experiencia radical a la cual podría llegar el sujeto, determina el alcance hermenéutico del encuentro místico que se ampara en un principio muy celado por la filosofía en general hasta hoy: el de no contradicción. Pero Trías parece no darle mucho crédito. En efecto, Trías empieza diciendo y recalando que, de cara a este encuentro místico (entre el testigo y lo sagrado), *todas* las anteriores categorías quedan canceladas, anuladas o que, súbitamente desaparecen; pero, ahora, sin mediar explicación, asegura simplemente que: “No desaparecen [...], pero constituyen ahora [*todas* las anteriores categorías vistas] [...] la condición de posibilidad de una paradójica comunicación mística entre el testigo y la presencia (siendo esta un vislumbre relativo a una fundamental ausencia)”.³⁷

Entonces, ¿cómo entender esta contradicción? Es más, si se pudiera “transitar” o, mejor, “vivenciar” de alguna manera esta oscura experiencia, ¿qué se podría decir de ella si, precisamente, “Está más allá de todo lo que podamos atribuirle”?³⁸ Porque Trías insiste en que de esta experiencia tan singular no es posible decir nada: “Ni siquiera decir de ello que es ‘bueno’ o ‘verdadero’, o que es ‘bello’ y hasta ‘sublime’, o que es ‘uno’, ‘ser’ o ‘Dios’ es ajustado. *Ni siquiera eso es propiamente ‘ser’ o ‘Dios’*”.³⁹ Pero, entonces, ¿qué es?, ¿de qué clase de experiencia nos está hablando?, ¿qué clase de mística es la que está tratando de describirnos?

Por el momento plantea como única posibilidad, para hablar de ella, la vía negativa. Solo que se trata de una vía que también incluye la exclusión total, pues, en el decir de Trías: “quizás puede accederse a ello por negación, llamarle e invocarle a través de términos negativos, conducir la palabra y la inteligencia por la vía *dia-bática* consistente en determinar eso por negación y exclusión: decir, quizás, que eso es *Nada*, una nada absoluta, incomprensible; o que no es “luz” sino *Tiniebla*, la más deslumbrante y radiante de todas las tinieblas imaginables”.⁴⁰

Se trata, aparentemente, apenas de una posibilidad. Pero, como veremos en seguida, este acceso se posibilita en virtud de su afinidad con el gnosticismo valentiniano:

³⁶ Ibíd.

³⁷ Ibíd., 242; el primer agregado es nuestro.

³⁸ Ibíd., 240.

³⁹ Ibíd., las cursivas son del autor.

⁴⁰ Ibíd.

Ya el gnóstico Basílides había aventurado la idea audaz de que Dios era quizás un *no ser*, una *nada*. Decir que la creación debía concebirse como *creatio ex nihilo* significaba, entonces, que había sido creada (es decir, revelada y emanada) desde esa *nada* que era la esencia misma de Dios.

También el gnosticismo valentiniano concebía a Dios en forma negativa, como un *abismo* (*bythos*), algo por tanto “sin fundamento” (un *proârjē*, lo previo a todo “principio”). Tal abismo era concebido, en la forma expositiva característica de esta gnosis (una forma narrativa, es decir, “mítica”), como trabando consorcio con su pareja “femenina”, que era *Sigē*, silencio (negación “positiva” de la palabra y comunicación). Silencio, en este sentido, retenía al abismo, en el sentido de que le impedía su expansión comunicativa. Hasta que “una vez” Abismo ayuntó con Silencio dejando a esta grávida. Y de Silencio nació entonces la pareja formada por la *szygia* inteligencia y verdad (*nous-âlētheia*). Lo interesante es esta atribución a la instancia suprema de caracteres tales como abismo y silencio, de naturaleza negativa.⁴¹

En este particular pasaje se inspira en una interpretación que Antonio Orbe hace del texto de Ireneo, *Adversos Haereses*,⁴² donde lo importante es destacar, como el mismo Trías indica hacia el final, el carácter atributivo del abismo y del silencio en tanto que, simbólicamente, representan esa relación contenedora de la palabra que se construye en el silencio mismo, en el no decir. Cuando en este caso recurre a Ireneo, lo hace con el fin de acentuar implícitamente otra relación importante: la de Dios, en tanto *Nada*, y la del ser humano en tanto parte de esa *creatio ex nihilo* de la cual, paradójicamente, emana. Aun así, no logra quedar muy claro ¿por qué Trías está tan prendado por este discurrir gnóstico?, ¿qué es lo que le ofrece esta “oscura hermenéutica” como para cifrar en ella su explicación filosófica?

Centrémonos, por el momento, en esta variante o escuela del gnosticismo porque, como se puede entrever, su relato mítico se delata en la filosofía del límite hasta el punto de cruzar al terreno de la identificación casi total de sus planteamientos liminales.⁴³ De manera sintética, nos explica qué entiende por gnosticismo:

⁴¹ Ibíd.

⁴² Antonio Orbe, *Cristología gnóstica*, t. I-II (Madrid: BAC, 1976).

⁴³ En este punto nos separamos tajantemente de la interpretación que ofrecen la mayoría de sus comentaristas. Por ejemplo, Carlos Girón, en su fascinante tesis doctoral: *Epílogo terrestre. El cuerpo como problema en la filosofía del límite*, se limita a sugerir que “esta variante gnóstica es la que puede encontrar en la filosofía del límite ecos importantes *sin que por ello*, como ya hemos dicho, *se pueda afirmar una completa identificación con sus planteamientos*” (Carlos Girón Lozano, “Epílogo terrestre: El cuerpo como problema

La gnosis, o conocimiento salvador, revela el carácter del mal sueño de la existencia sumida en la ignorancia, anterior al despertar. De hecho la gnosis constituye ese despertar que hace posible el tránsito de la ignorancia al conocimiento. A un conocimiento que es, de hecho, reconocimiento y recuerdo de una existencia anterior en la que el sujeto gnóstico, espiritual, se hallaba en el mundo de la plenitud, o *pleroma*, divino, de la que salió para llevar una vida errante de exilio al nacer a la existencia en este mundo.⁴⁴

Con reminiscencias claramente platónicas, Trías parece encontrar un fundamento epistémico de su filosofía liminal a través del gnosticismo que nos recuerda, además, el ansiado despertar y/o liberación que produce el conocimiento en cuanto gnosis, como explica de manera semejante Jonás: “En su estado irredento, el pneúma así inmerso en el alma y en la carne no es consciente de sí mismo, y vive entumecido, dormido, o intoxicado por el veneno del mundo: es, en suma, ‘ignorante’. Su despertar y liberación se producirán a través del ‘conocimiento’”.⁴⁵

En efecto, si asumimos el gnosticismo como el conocimiento capaz de despertar del marasmo filosófico en que se encuentra la filosofía desde la modernidad, para Trías, el sujeto gnóstico —que vuelve sobre los pasos perdidos de lo arcano, de lo mitológico— es capaz de revivir o de renacer, en este mundo, el conocimiento salvador de la gnosis; es decir, el conocimiento que veladamente transmiten sus mitos, por ejemplo.

Solo que este renacer, por vía simbólica, exige una andadura netamente espiritual; luego, es insólito que Trías lo ligue a la razón, así sea a la mera razón liminal o fronteriza. ¿Será, entonces, que Trías quiere partir de lo espiritual para llegar al mundo de lo concreto, de la realidad empírica o, en sus términos, cerco del aparecer, como lo hace el gnosticismo? En efecto, según Trías, mientras que en la filosofía moderna se sigue el camino contrario, el pensador de la liminalidad pretende fundamentar su filosofía, precisamente, desde el cerco hermético:

en la filosofía del límite”. Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra, 2016, 317; las cursivas son nuestras); pero esta deducción la hace con el fin de intentar sustentar la existencia del tratamiento del cuerpo en la obra de Trías que, indefectiblemente, tan solo se sugiere de manera elíptica. Olvida el profesor Girón que la obra metafísica de Trías se embelesa en la región de lo espiritual; ni siquiera le interesa hablar del sujeto en tanto tal, pues, apunta al espíritu pero en sentido comunitario (cf. Trías, *La edad del espíritu*, 226-235; 275; Eugenio Trías, *Pensar la religión* [Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015], 135-143).

⁴⁴ Eugenio Trías, *Diccionario del espíritu* (Barcelona: Destino, 1996), 65.

⁴⁵ Hans Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, trad. Menchu Gutiérrez (Madrid: Siruela, 2003), 78.

Los modernos inician la reflexión en el *cerco del aparecer*, o mundo, hasta que, al fin, comparece aquello que lo circunscribe y consolida como mundo. Por el contrario, en la Gnosis Valentíniana se inicia la reflexión en y desde la raíz (proyectiva) del *cerco hermético*, donde se cobija *bythos* (Abismo) y *szygía* (Silencio) solo que avanzándose dese esa incógnita (=X) hacia el límite (*horos*), hacia aquel límite que “crucifica” a Sabiduría al diferenciarla y dividirla entre *sophia eón* (rescatada en el *pleroma* del *logos*) y *sophia Achamont*, la sabiduría exiliada o desterrada en el reino en el cual implantará su dominio el demiurgo creador, el *kosmokrator*. [...]. Ambos recorridos, en el antiguo gnóstico y el moderno (Kant, Wittgenstein) convergen, sin embargo, en un mismo espacio ontológico: el espacio del *limes* en el cual se asienta el *logos*, el *pleroma* o plenitud (eónica, figurativo simbólica) del pensar y del decir. Luego esa convergencia de la teosofía gnóstica y de la fenomenología moderna destaca, más allá de toda pseudohistoricidad, más allá de toda superación de los “antiguos” en los “modernos”, un espacio ontológico común, que es el espacio limítrofe, fronterizo, de un *logos* figurativo-simbólico.⁴⁶

Para Trías, su filosofía del límite encarna precisamente esta restauración espiritual en clave simbólica. En virtud de su topología ontológica, el filósofo español pretende fundamentar el encuentro entre el camino del gnosticismo valentíniano con el de los modernos. Solo que esta fundamentación no se limita a ello. Trías pretende ir *más allá* de toda superación de los *antiguos* en los *modernos*; o sea, quiere desplazar el fundamento del filosofar en cuanto tal, más atrás del filosofar griego. No se trata simplemente de seguir con la plañidera de quienes lloran el arrinconamiento que la posmodernidad hace respecto al filosofar clásico. En absoluto. Trías pretende algo más radical, a saber, fundamentar el que-hacer filosófico, prácticamente, desde el momento en que el sujeto se encuentra con lo sagrado. Por consiguiente, el acontecer simbólico es fundamental para su filosofía liminal debido a su posibilidad de resistencia en tanto que, como bien lo advierte Arjomandi,⁴⁷ escapa a cualquier intento de comprensión signado por la lógica tradicional que, de una u otra manera, pretende enmarcarlo dentro de un mero tratamiento epifenoménico que lo adscribe a la fantasía.

De este modo, el gnosticismo valentíniano para Trías constituye su principal basamento para proyectar su planteo filosófico liminal, donde el acontecer simbólico constituye el momento del encuentro en que se origina o surge la verdadera sabiduría, el filosofar más originario, en cuanto que se encuentra incardinado

⁴⁶ Trías, *Diccionario*, 104-107; las cursivas son del autor.

⁴⁷ Arjomandi, *Razón y revelación*, 57.

en una dinámica tensional entre el aparecer y el ocultar de la verdadera realidad, del mundo en cuanto tal y del ser humano en sí.

Sin embargo, de este oscuro origen al que, básicamente, quiere hacer volver al sujeto contemporáneo, Trías quiere fundamentar, además, la posibilidad del encuentro místico. Una experiencia singular en la que, como hemos visto, no queda claro quién sería ese sujeto (liminal), ni cómo sería esa experiencia (mística) en concreto. Seguramente, se trata de la experiencia del sujeto en cuanto ser del límite quien, asumiendo esa escisión entre el ser y la nada, quedaría “transfigurado” en sujeto simbólico y/o sagrado, expuesto entre la vorágine de su narrativa remitificadora en devenir.

A manera de cierre

Según se infiere de lo escuetamente expuesto hasta aquí, este nuevo panorama de lo sagrado viene a descubrir que la trama categorial que (con tanto celo) Trías narra, a lo largo de su travesía narrativa simbólica en *La edad del espíritu*, no solo no se corresponde con el cerco fronterizo (como asegura), sino con el cerco hermético, porque lo que pretende, en última instancia, es la remitificación a ultranza como proyecto hermenéutico de lo sagrado debido a que su marco hermenéutico se desprende de un claro gnosticismo que, insólitamente, quiere revivir a través de la experiencia simbólica que describe en esta categoría mística.

De este modo, el gnosticismo valentiniano para Trías constituye su principal basamento para proyectar su planteo filosófico liminal, donde el acontecer simbólico constituye el momento del encuentro en que se origina o surge la verdadera sabiduría, el filosofar más originario en cuanto a que se encuentra incardinado en una dinámica tensional entre el aparecer y el ocultar de la verdadera realidad, del mundo en cuanto tal y del ser humano en sí.

Así, de este oscuro origen al que, básicamente, quiere hacer volver al sujeto contemporáneo, fundamenta un encuentro místico atípico. Una experiencia *sui generis* en la que, de todas formas, el filósofo catalán deja incierto el panorama hermenéutico respecto a la clase de sujeto contemporáneo que podría hacerse a esta hermética experiencia cultural, y por la que el filósofo Trías se empeñaría en hacerlo revivir.

Bibliografía

- ARJOMANDI, Arash. *Razón y revelación. La religión en el proyecto filosófico de Eugenio Trías*. Barcelona: El Cobre, 2007.
- BEUCHOT, Mauricio. "Eugenio Trías y Hermes: límites, analogía y mestizaje". *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, J. R. Sanabria y M. Beuchot (comps.). México: Universidad Iberoamericana, 1997: 271-288.
- CASTRO FLÓREZ, Fernando. "El límite y el simbolismo (crítica del libro de Eugenio Trías: "La edad del espíritu"). *Laterál*, núm. 3 (enero 1995): 35-37.
- GIRÓN LOZANO, Carlos. "Epílogo terrestre: El cuerpo como problema en la filosofía del límite". Tesis de doctorado, Universitat Pompeu Fabra, 2016.
- GUARDANS CAMBÓ, Teresa. "Indagaciones en torno a la condición fronteriza". Tesis de doctorado, Universitat Pompeu Fabra, 2006, <<https://www.tdx.cat/handle/10803/7482#page=1>>.
- JONAS, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Traducido por Menchu Gutiérrez. Madrid: Siruela, 2003.
- MARDONES, José María. "Hay que pensar la religión porque hay que pensar la razón". *Síntomas de un retorno (la religión en el pensamiento actual)*. Santander: Sal Terrae, 1999: 15-113.
- MARTÍNEZ-PULET, José Manuel. "Del tiempo sin Dios al Dios del tiempo: el problema teológico en el pensamiento de Eugenio Trías". *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, J. L. Cabria y J. Sánchez-Gey (eds.). Salamanca: Sígueme, 2002: 397-419.
- ORBE, Antonio. *Cristología gnóstica*, t. I-II. Madrid: BAC, 1976.
- OTTO, Rudolph. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducido por Fernando Vela. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, Fernando. "La Muerte y el Fronterizo. Una aproximación a la filosofía del Límite de Eugenio Trías". *Claridades. Revista de Filosofía* 12, núm. 1 (2020): 211-249.
- PÉREZ HERRANZ, Fernando Miguel. "El tiempo gnóstico. Un ejercicio de semántica topológica – Parte 1". *Eikasia. Revista de Filosofía* 1 (julio 2005): 1-34.
- REQUEJO CURTO, Blanca. "El valor heurístico de 'La edad del espíritu' en la propuesta triasiana: una síntesis de razón y simbolismo para la filosofía contemporánea". Tesis de grado, Universidad de Valladolid, 2018, <<http://uvadoc.uva.es/handle/10324/33891>>.
- REVILLA CUÑADO, Avelino. "Eugenio Trías" y "Diálogo con Eugenio Trías". *A vueltas con lo religioso*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002: 221-338; 420-472.
- RUIZ DE SAMANIEGO, Alberto. "La edad del espíritu: la filosofía encarnada". *El Urogallo* 103 (diciembre 1994): 20-25.
- SÁNCHEZ PASCUAL, Andrés, y Juan Antonio RODRÍGUEZ TOUS (eds.). *Eugenio Trías: El límite, el símbolo y las sombras*. Barcelona: Destino, 2003.
- SEGADE ALONSO, Carlos Emilio. "El 'Viaje a Oriente' y el misticismo crítico en la propuesta ética de Eugenio Trías". *Bajo Palabra*. II Época, núm. 24 (2020): 73-90.
- TRÍAS, Eugenio. *Lógica del límite*. Barcelona: Destino, 1991.
- TRÍAS, Eugenio. *Diccionario del espíritu*. Barcelona: Destino, 1996.
- TRÍAS, Eugenio. *La edad del espíritu*. Barcelona: Random House, 2014.

- TRÍAS, Eugenio. "Razón y religión en el fin del milenio". *Revista Catalana de Teología* 25 (2007): 509-523. <<https://raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/view/71056>>.
- TRÍAS, Eugenio. *Pensar la religión*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015.
- VILLANUEVA SERENO, Sergio Alberto. "El principio de variación de la filosofía del límite como principio hermenéutico filosófico". Tesis de maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2018, <<https://repositorioinstitucional.buap.mx/items/fc1e4412-646b-45fd-b83c-7431f2af214d>>.

Nelson Ramiro Reinoso Fonseca

Becario doctoral de Conahcyt en Filosofía Contemporánea y maestro en Estética y Arte con mención *cum laude*, por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México); Filósofo de la Universidad de Antioquia (Colombia). Premios: XIII Premio de Estudios Iberoamericanos La Rábida 2020, por mejor tesis de Maestría, publicada en 2022; Beca Movilidad CUMEX-AUIP 2024: Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina); *Premio-Beca de Investigación Instituto Caro y Cuervo en Literatura Comparada 2023* (Ministerio de Cultura, Colombia). Publicaciones recientes: en coautoría con Román Chávez Báez (2024), "El argumento ontológico de Anselmo: un asunto liminal (dentro) de la mística de Eugenio Trías". *Notandum*; "Liminalidad simbólica del ‘gótico tropical’", en *La Mansión de Araucaíma de Mutis: Entre la estética interior del guión de Olaciregui y la estética exterior del filme de Mayolo*", *Polígramas* 58 (2024). Miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (Argentina) y de la Red Iberoamericana de Hermenéutica (Colombia). Línea de investigación: Hermenéutica comparatista: medieval y contemporánea sobre estética, literatura y filosofía liminal de Eugenio Trías.

Román Alejandro Chávez Báez

Estancia posdoctoral en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; doctor, maestro y licenciado en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, con estudios de Licenciatura en Literatura Latinoamericana en la misma casa de estudios. Profesor-investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP (México). Temas y líneas de investigación: filosofías de Edmund Husserl, Heidegger y Jean-Luc Nancy con énfasis en la estética. Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Sección México; miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1.