

EL DIOS DEL LÍMITE

Fernando PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ

Resumen

La religión fue definida por Eugenio Trías como uno de los cuatro barrios de la ciudad del límite, estrechamente hermanado con el simbolismo artístico y el «archipiélago de las artes». La religión ha sido siempre una de las fuentes permanentes e inspiradoras de toda su filosofía del límite, como queda patente por la autobiografía del autor, *El árbol de la vida* (2003), así como por el conjunto de su producción filosófica. Desmintiendo su presencia ocasional o puntual, es posible descubrir su verdadero carácter *inspirador* en todas y cada una de sus épocas. Se exponen así, en unas breves pinceladas, los *elementos estructurales* en los cuales basa Trías su filosofía de la religión en el marco de la filosofía del límite.

Palabras clave: Dios; filosofía del límite; filosofía de la religión; símbolo; Eugenio Trías.

The God of the Limit

Abstract

Religion was defined by Eugenio Trías as one of the four neighborhoods of the city of the limit, tightly linked with the artistic symbolism and the “archipelago of the arts”. Religion has been always one of the permanent and inspiring sources of his philosophy of the limit, as it becomes clear in the author’s autobiography, *El árbol de la vida* (2003), as wells as along his whole philosophical work. It is possible to discover its real inspiring force in each and every period, in such way that its alleged occasional presence should be denied. In a few broad strokes, the *structural elements* of Trías’ philosophy of the religion are exposed within the frame of his philosophy of the limit.

Key words: God, Philosophy of the limit; Philosophy of the Religion; Symbol; Eugenio Trías.

«Homenaje» es una palabra occitana (*homenatge*) que nos remonta a los orígenes de un rito que tenía como función el reconocimiento del señorío. Aunque en nuestros días, palabras como «vasallaje» o «tributo» puedan poseer una connotación negativa, la

de una actitud servil, indigna de la autonomía de la razón y la autoestima, en realidad en su época suponían el reconocimiento que los señores se tributaban unos a otros, poniendo en juego en ello todo su ideal espiritual y moral. El «homenaje», en este sentido, era un derivado de la verdadera actitud religiosa del hombre ante lo divino. Con este «homenaje a Eugenio Trías» pretendemos que la obra del autor, su legado al mundo, brille con luz nueva, haciendo aparecer su rostro de un modo esplendoroso y gozoso, como cabe a toda fiesta en la que el hombre espera un encuentro especial con lo sagrado, porque toda fiesta, como enseña el propio autor, es una cita entre el hombre y lo sagrado, en el tiempo oportuno y en el lugar adecuado.

Apología *pro vita sua*

La religión, y el simbolismo religioso, fue definida por Trías como uno de los cuatro barrios de la ciudad del límite, estrechamente hermanado con el simbolismo artístico y el «archipiélago de las bellas artes», como le gustaba llamarlo a su autor.¹ La preocupación religiosa de Trías aparece ya de un modo palmario en *Lógica del límite* (1991), donde analiza la relación entre vivos y muertos, a la par que dedica uno de sus capítulos al análisis de la presencia angélica en la escena de la Anunciación.² A continuación apareció la que es su obra cumbre en lo que se refiere al tema religioso, *La edad del espíritu* (1994), eje central de la reflexión filosófica triasiana sobre el simbolismo religioso, la historia de las religiones y las relaciones entre filosofía y religión, con la proclama de una futura «edad del espíritu». A esta obra monumental le seguirían, a modo de colofón, *Pensar la religión* (1996) y el *Diccionario del espíritu* (1996).

Esta concepción tardía de la filosofía del límite podría llevarnos a la falsa percepción de que el tema religioso en Trías es tan sólo una cuestión de época, en consonancia con la preocupación generalizada de la que reconocidos filósofos se hicieron eco en todo el mundo a finales de los ochenta y durante toda la década de los noventa.³ De acuerdo con este planteamiento, sería en el otoño de su biografía, y con ocasión de la emergencia de la conflictividad religiosa que estallaría y hallaría su arquetipo con el atentado a

¹ En su obra *Ciudad sobre ciudad* Trías realizó la sistematización más acabada de su propuesta filosófica. Como él mismo decía, se realiza la dimensión expansiva, la fase propositiva y positiva, de su filosofía del límite. En esa dimensión expansiva se encuentra la configuración del sistema triasiano como una ciudad con cuatro barrios (epistemológico, ético o de la razón práctica, estético y religioso). Entre dichos ámbitos tienen lugar visiones cruzadas y plurales: lo religioso y lo estético comparten la dimensión religiosa, mientras que comparten con la filosofía la dimensión metafísica y de fundamentación teórica última (E. TRIAS, *Ciudad sobre ciudad*, Madrid: Destino, 2011, pp. 29-56).

² E. TRIAS, *Lógica del límite*, Barcelona: Destino, 1991, pp. 225-277 y 357-367.

³ Trías participó en el famoso «encuentro de Capri», que contó con la asistencia de reconocidos filósofos contemporáneos (Gadamer, Vattimo, Derrida, etc.), y donde se estableció, tiempo antes de los atentados de Nueva York, la necesidad de pensar el papel fundamental de las religiones en nuestra época. J. DERRIDA; G. VATTIMO (eds.), *La religión*, Madrid: PPC, 1996.

las Torres Gemelas, cuando habría nacido el interés de la filosofía triasiana por la cuestión religiosa.

Sin embargo, en honor a la verdad, hemos de decir que la religión ha sido siempre una de las fuentes permanentes e inspiradoras de toda la filosofía del límite, como queda patente por la autobiografía del autor, *El árbol de la vida* (2003), así como por el conjunto de su producción filosófica. Su afán por distinguir un límite entre el saber y el no-saber, en la línea de cierto pensamiento estructuralista, tenía como objeto definir la razón en relación a un límite y un más allá del límite, que emergía así como su correlato necesario. Surge así, en su primera reflexión filosófica, al hilo del pensamiento francés, llevada a cabo en su obra *La filosofía y su sombra* (1969), el interés por todo aquello que desborda a la razón, que se define de un modo relacional y complementario con referencia a su sombra.⁴ Esa vía abierta por la definición del carácter relacional de la razón se proseguirá en *Metodología del pensamiento mágico* (1970), en el intento por abrir de nuevo un camino hacia las tierras de la metafísica y la «magia», categoría central con la que caracterizan el pensamiento primitivo y salvaje los antropólogos y etnólogos, frente a un positivismo lógico que pretendía ahogar todo resto espiritual del hombre, reduciéndolo a fantasmagoría o sinsentido, desde una lógica del sentido puramente formal y vacía.⁵ Quien relea ahora, con un poco de distancia histórica, aquellos textos de la primera hora de la filosofía de Trías descubrirá junto a su enfoque innovador y rompedor un fuerte aliento religioso, aunque bajo el ropaje estilístico y las referencias textuales de corrientes que a primera vista podrían parecer alejadas de esta preocupación.

Más oscura y difícil todavía es la segunda época de su filosofía, donde se siente la influencia de Nietzsche y Sade en su exploración agónica por los territorios de la pasión, la memoria, la violencia y el dolor. Sin duda, *Lo bello y lo siniestro* (1982), que cierra la reflexión iniciada en *Tratado de la pasión* (1979), es el mejor relato de esa andadura por el lado sombrío de la existencia, el «camino de los escorpiones», como lo denomina Nietzsche, refiriéndose al recorrido subterráneo que realiza el Sol según las tradiciones antiguas. Allí encuentra Trías el rostro siniestro de la divinidad, la faz de un «Dios de la pasión», que «sufre y padece», un Dios de la tragedia y la Cruz, eminente-

⁴Al igual que ocurriera en Kant, seguirá siendo un inmenso problema dilucidar si este afán por establecer los límites de la razón no viene determinado por algo que está más allá de la razón, en la pasión por la sombra, lo cual establecería la prioridad de lo religioso sobre lo filosófico. Aunque la biografía triasiana puede avalar dicha interpretación, se ha de hilar con el máximo cuidado, porque en este período de su filosofía Trías parece asumir «la muerte de Dios», así como el proyecto de una filosofía emancipada de toda rémora de lo divino. No obstante, si nos atenemos a la distinción entre religión como cultura (creencia operativa pero no confesada) y religión como fe (creencia operativa y confesada), podemos afirmar que la religión como cultura ha estado siempre presente en Trías. En este sentido, Bloch habla del «ateísmo» como una forma de verdadera religiosidad en la historia del cristianismo. E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo: la religión del éxodo y del Reino*, Madrid: Taurus, 1983, pp. 228-240; F. PÉREZ-BORBUJO, *La otra orilla de la belleza. En torno al pensamiento de E. Trías*, Barcelona: Herder, 2005, pp. 33-52.

⁵L. LÉVY-BRUHL, *El alma primitiva*, Barcelona: Sarpe, 1985, pp. 7-44.

mente barroco, de intencionalidades ocultas.⁶ En realidad, nos encontramos aquí con la concepción sacrificial de la concepción religiosa triasiana. La vida como errancia pasional, pago de la deuda, el hombre como ese personaje trágico que aprende a través del padecimiento y el sufrimiento.⁷ No es de extrañar la cantidad de pensadores trágicos, donde prima la dimensión sacrificial, que plagan la reflexión triasiana de esta época: Nietzsche, Hölderlin, Artaud, Sade, Hegel.

A pesar de todo ello, su obra *Tratado de la pasión* (1979) perfila dos vías diferentes, la contemplativa y la del perdón, como camino para la resolución aspirativa de la contradicción interna, sacrificial, de la propia existencia trágica. De ahí la sorpresa del lector cuando, de una manera inadvertida e imprevista, Trías pone fin a su lectura de la travesía del espíritu en la *Fenomenología* de Hegel con el símbolo del amor y del perdón, en *El lenguaje del perdón* (1981). Posiblemente, dicha lectura de Hegel estuviese inspirada por el pensamiento místico de Spinoza, cuya *Ética* dio lugar al libro *Meditación sobre el poder* (1977). Tal vez el término *poder*, y el áurea nietzscheana, engañaron a muchos sobre el verdadero sentido de este libro, en el que el amor a sí mismo se eleva a una dimensión universal y empática de amor a todo lo viviente. Quizá nos encontremos con uno de los libros más «gozosos» de esta primera época triasiana.

Esa agonía del espíritu, no muy alejada en algún sentido de la agonía del cristianismo de Unamuno, se expresa de manera elegíaca en la introducción de ese libro que para Trías cierra un período y preconiza un inicio radicalmente nuevo: *Filosofía del futuro* (1983). No deja de ser paradójico que un libro con ese título sea un verdadero canto del cisne, la clausura de un período en el que se preanuncia un nuevo inicio y que recoge el clamor atribulado de una fe que duda, que «quiere creer y no puede», una extraña versión contemporánea de aquel *credo quia absurdum*, o aún mejor, del *fides quaerens intellectum*. Seguramente porque el suelo metafísico elaborado hasta la fecha para la filosofía triasiana no permitía la apertura adecuada hacia una dimensión cognoscitiva y no sufriente de lo religioso en relación a la razón, y debía irrumpir aún el verdadero suelo metafísico de la filosofía del límite para que esta vivencia de lo religioso se viese transmutada radicalmente.

Sea como fuere, el encuentro con Kant, Wittgenstein y Heidegger permite esbozar, tentativamente, un nuevo sentido del límite en relación a la razón que determinará el curso de la reflexión triasiana, facilitando su acercamiento al mundo del arte y de la

⁶ E. TRIAS, *Tratado de la pasión*, Madrid: Taurus, 1983, pp. 66-69.

⁷ Resulta sorprendente, e incluso chocante, que los autores que reflexionaron sobre lo religioso en la década de los ochenta, cuando Trías pone su énfasis en la dimensión simbólica, en el acontecimiento simbólico, como núcleo central de la experiencia religiosa, hablen de lo sacrificial, y la estructura sacrificial del pensamiento religioso. Paradójicamente, el elemento sacrificial está plenamente presente en el período del Trías más agnóstico, o incluso ateo, en su producción de los años setenta y ochenta, mientras que cuando el tema religioso se haga explícito lo sacrificial cederá su lugar central a la categoría de encuentro, conjugación y unión. R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 2005, pp. 13-101 y 346-423.

religión, gracias al descubrimiento del papel del simbolismo en el marco de una razón fronteriza, ligada a un límite trascendental y ontológico. *Los límites del mundo* (1985) y *La aventura filosófica* (1988) representan ese esfuerzo titánico por colonizar el nuevo espacio del *limes*, por asentar esa idea-madre del límite, que mediante el simbolismo le permita abrirse a una nueva dimensión de lo religioso, no tan sólo paciente o sufriente, sino ya arraigada en el ámbito de la reconciliación, la comunión, la unión y el encuentro, por muy precario y problematizado que éste sea. Es el «símbolo», aún recorrido internamente por lo «diabólico», el elemento de una religiosidad luminosa y reconciliadora, que se ha elevado más allá del elemento sacrificial de su fondo pasional, pasando de la tragedia a la divina comedia.

Como vemos, esa línea de la articulación entre razón fronteriza y simbolismo es la que determinará el arco que va desde *Lógica del límite* (1991), pasando por *La edad del espíritu* (1994), hasta sus últimas obras sobre música (*El canto de las sirenas* [2007] y *La imaginación sonora* [2010]), arco temporal en el que se constituye el núcleo esencial de la propuesta triasiana de una «filosofía del límite», donde lo religioso, junto con el arte, ocupa un lugar central.

La religión en la filosofía del límite

Abandonamos ahora la dimensión cronológica y autobiográfica, que no tenía más sentido que salir al paso de esa posible falsa concepción de lo religioso en la filosofía triasiana, desmintiendo su presencia ocasional o puntual para descubrir su verdadero carácter *inspirador* en todas y cada una de sus épocas, para exponer, en unas breves pinceladas, los *elementos estructurales* en los cuales basa Trías su filosofía de la religión en el marco de la filosofía del límite, cuestión ésta que ha sido ya objeto de una pormenorizada monografía.⁸

La razón fronteriza

La filosofía de la religión de Trías se caracteriza por no haber querido renunciar jamás al papel rector de la inteligencia.⁹ La religión no es para Trías, como para algunas tradiciones alemanas, encarnadas en Schleiermacher, una cuestión exclusiva del sentimiento. Lo es, por su naturaleza ontológica, del ser personal concreto, en su totalidad; del «ser fronterizo», ya que todo él está recorrido por esta realidad fundan-

⁸A. ARJOMANDI, *Razón y revelación*, Barcelona: Ediciones El Cobre, 2007.

⁹Prefiero referirme a la inteligencia (*nous*), como elemento rector del alma en la filosofía griega, para evitar todas las connotaciones negativas, ambiguas y equívocas que tiene el término «razón» en la Modernidad. De este modo mantenemos la continuidad histórica cuando entendemos por «inteligencia», razón o *Vernunft* en la Modernidad, el órgano o la facultad de lo absoluto.

te de lo límite, pero, de un modo preeminente y especial, lo es de su inteligencia como su facultad rectora y definitoria. En la filosofía del límite se asume que el proyecto, iniciado por Descartes y culminado por Hegel, de una autofundamentación absoluta de la razón ha fracasado. El ideal ilustrado de la autonomía y de la autofundamentación de la razón se muestra así como una quimera, un delirio, un sueño del que el hombre ha de despertar amargamente. De ahí la concordancia entre la filosofía triasiana y el proyecto filosófico de Schelling, el primero en descubrir que hay algo anterior a la razón, la existencia, que constituye su verdadero *prius*. En cierto modo, esta existencia es la verdadera y originaria revelación a la que las distintas religiones, mediante el símbolo, intentan dar acogida. De este modo, religión y filosofía tendrían en la «existencia» su fuente común, como queda claro en *La razón fronteriza* (1999); y sería el símbolo el encargado de posibilitar un acceso, indirecto y analógico, a esa dimensión matricial de la propia razón que para el movimiento ilustrado permaneció en estado de ocultación y olvido.

La «razón fronteriza» sería así el resultado de una razón en *crisis*, que culmina y cierra el proyecto ilustrado, mostrando la imposibilidad de un autoconocimiento absoluto, del esclarecimiento en categorías racionales de la raíz existencial. La razón, ignorante de sí misma, se creyó creadora y fundadora en un sentido primigenio y último, usurpando el lugar del Creador.¹⁰ Ahora, por pura coherencia con su propio proceso auto-constituyente, por *mor* de la verdad y la claridad que regían su impulso, tiene que reconocer su «falta de fundamento», su «dependencia ontológica», su «necesidad de ser complementada» por otras instancias o facultades del ser humano. Por eso la filosofía del límite no es una filosofía irracionalista o anti-ilustrada, sino todo lo contrario, «la perfecta culminación de la filosofía ilustrada», tal como la encontramos en Diderot, Voltaire o Descartes. No obstante, dicha ilustración, en sus primeras fases, es aún poco ilustrada y está llena de «prejuicios», tal como se puso de manifiesto a lo largo del siglo XIX, donde toda dimensión religiosa era tildada de oscurantista, fantasmagórica y alucinada. Nos encontramos frente a una razón petulante y orgullosa, que vive encerrada en una dimensión idealizada y delirante, sin tener un conocimiento real y cabal de sí misma. El siglo XIX es el siglo de la crisis de la razón y del descubrimiento de su lado nocturno o siniestro, como recordaron los románticos, en la forma de un renacimiento de la dimensión simbólica, verdadero lenguaje originario de lo religioso y artístico, desechado por la razón como lenguaje infantil de una humanidad en su período prematuro.

¹⁰ El carácter prometeico de la razón ilustrada ha sido puesto de manifiesto en numerosas ocasiones y por diferentes autores. Uno de los libros de referencia en este sentido es el de H.U. VON BALTHASAR, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, J.H. Kerle, 1947, 2 vols.

El símbolo

Toda la fuerza del discurso de la filosofía del límite sobre lo religioso pivota sobre la idea de «símbolo», complemento de una razón redefinida como *razón fronteriza*. La razón alcanza un saber cierto y evidente en el cerco del aparecer, en el registro de lo empírico-fenomenológico. Pero el ámbito de conocimiento es mucho más amplio, dado que la razón remite a un cerco hermético, tanto en la referencia espacial como temporal, que abarca la dimensión interior y espiritual del alma como un «más allá» de la naturaleza presente, en lo referente a su origen y finalidad. El cerco hermético se hace presente de un modo evidente en la dimensión temporal, que remite a un pasado de la conciencia individual (lo inmemorial autobiográfico) y colectiva (la dimensión mitológica de la historia), así como a un futuro individual (el destino *post-mortem* del sujeto, la escatología individual) y colectivo (utopías, escatologías, Apocalipsis).

De esa dimensión hermética, cerrada, se tiene conocimiento y noticia de un modo diverso, sustancialmente diferente al que tenemos del mundo fenomenológicamente accesible a la razón. Aquí aparece el papel de los símbolos, que Trías concibe como «antenas de la razón», las cuales, en la línea del Kant de la *Critica del Juicio* y del viejo Platón del *Timeo*, cuando habla de la *chorá* o materia originaria, nos permiten un «conocimiento indirecto y analógico» de realidades que de otro modo se nos escaparían. En su obra capital, *La edad del espíritu* (1994), Trías define el símbolo como un pacto o alianza, sellada por la feliz conjunción de los dos fragmentos provenientes de una medalla rota, en la que la parte simbolizante remite a una parte simbolizada, que guarda con ella una relación de «complementariedad capaz de restituir una unidad rota».¹¹ Esta imagen de los viejos fragmentos de una unidad condensa connotaciones claramente románticas, como las que podríamos encontrar en Hölderlin, Goethe u otros.

El sentido del «símbolo» para Trías se ve ilustrado por el propio recorrido de *La edad del espíritu* (1994), especie de memoria histórica de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, de la que van naciendo las futuras categorías de la razón fronteriza: matriz, mundo o cosmos, sujeto fronterizo, razón fronteriza, suplemento simbólico, mística. Será el símbolo, donde se remite admirativamente un cerco del aparecer a un cerco hermético, la base misma que se irá articulando en *La edad del espíritu* como «acontecimiento simbólico». De este modo todas las categorías de la razón fronteriza están rotas, fragmentadas por una cesura interna, que les impide la transparencia cognoscitiva total. En realidad, en la razón fronteriza, más que de «categorías» en el sentido tradicional, habría que hablar de «categorías-símbolo».

Queda claro que el símbolo, en tanto que refiere a un fundamento en falta del mundo y del existente, apela a un pasado inmemorial del cual sólo tenemos registro en la forma de mitos originarios. El «cosmos» o «mundo», como categoría de un orbe humanizado

¹¹E. TRIÁS, *La edad del espíritu*, Barcelona: Destino, 1994, pp. 32-38.

mediante la acción divina, apela a la figura del templo y de la fiesta, en tanto que espacio y tiempo sagrados recortados sobre un fundamento abismático, caótico o aórgico, que amenaza constantemente a todo principio de orden. En ese espacio y tiempo simbólicos puede tener lugar el «encuentro del hombre con lo sagrado», «del testigo con el mensaje proveniente del cerco hermético», que en forma de poemas o escrituras sagradas tienen como destinatario a una comunidad o grupo humano. Desde mi punto de vista, en este eón o categoría del encuentro del testigo y lo sagrado (simbolizado en la figura de los guías espirituales y profetas de las grandes tradiciones religiosas, de Moisés a Mahoma), se encuentra uno de los puntos álgidos de la teoría de la religión de Trías. Por primera vez lo sagrado entra en una relación personal, individual, con el hombre, sacándolo de su existencia cotidiana. De hecho el hombre es «tocado» o «marcado» por lo divino, haciendo de él un segregado de la colectividad, un santo. Por su parte, todo sujeto ha de experimentar dicho encuentro con lo sagrado para que la religión se vuelva operativa y efectiva para él. Este encuentro personal del hombre y lo divino produce asimismo la personalización de lo divino, que sale al encuentro del hombre singular, permitiendo que podamos hablar ahora de dioses y, más adelante, del Dios único, y no tan sólo de lo sagrado, en su forma numinosa, sea ésta fascinante o terrible.¹²

La otra categoría, correlato y fin de este encuentro originario, es el pasaje donde las claves hermenéuticas de interpretación de las sagradas escrituras, verdaderos mensajes de la divinidad, son remitidas a la parte simbolizada y ausente, en la esperanza de una posible conjunción o verificación, que cerrará la interpretación como forma de comprensión. Surgen así las «comunidades del Libro Sagrado», con su plétora de sacerdotes e intérpretes del libro. No obstante, todo esfuerzo de interpretación choca con la realidad de ese cerco hermético que se resiste a toda forma de revelación y que constituye la esencia de la experiencia mística. Llama Trías a esta categoría-símbolo, la última de todas ellas, la categoría mística, porque es siempre precaria e imperfecta, teñida de toda la tensión erótica que puede alcanzar la unión del hombre y de lo sagrado, de manera siempre provisional e imperfecta. La unión es perennemente una aspiración teleológica inalcanzable en este mundo y, por ende, verdadero motor sagrado de la pasión religiosa.¹³ La mística es el corazón fuerte, el verdadero anhelo de todas las religiones, su

¹²La categoría de «encuentro», expuesta en *La edad del espíritu*, nos parece la categoría definitoria de la concepción triasiana de lo religioso, porque en ella por primera vez se vislumbra la personalización de lo divino, la emergencia de Dios como persona, en su relación interpersonal con el hombre singular. La presencia, el encuentro, marcan definitivamente todo análisis de la religión en la filosofía del límite (E. TRIAS, *La edad del espíritu*, Barcelona: Destino, 1994, pp. 121-156).

¹³De este modo se resuelve la paradoja de la pasión romántica, influenciada por la dinámica del deseo platónico como apetencia de unión y miedo a la misma en tanto que presentimiento de la muerte del deseo. Sólo situando al sujeto deseante en una esfera diferente, siempre escindida y separada, del objeto de deseo, pero con puertas o puentes simbólicos que permitan ese eterno juego de referencias frustradas, que mantienen vivo el deseo para que no decaiga ante la presencia imposible del Amado, se puede alcanzar la eterna agitación de la pasión. Ni que decir tiene que si a eso unimos el problema de la muerte como posible acceso al cerco hermético donde se encuentra,

esencia más pura y perfecta, su «razón de ser». Desde este punto de vista Trías estaría de acuerdo con aquella línea interpretativa que avala la mística como la unión más perfecta del hombre con lo sagrado, como la experiencia religiosa más elevada y sublime, en la cual se produce el verdadero punto de acercamiento entre las diferentes tradiciones religiosas, tan divergentes entre sí por cuestiones morales, dogmáticas o institucionales, convirtiéndose la experiencia mística en el órgano vivo y eficaz de un diálogo ecuménico que se base en la aproximación a través de la purificación espiritual.¹⁴

Esta teleología del hecho religioso, apuntando a un eón místico de conjugación del hombre con lo divino como advenimiento de una «edad del espíritu», ratifica la idea de que la historia y el mundo son un proceso de «desocultamiento mutuo de lo sagrado y lo divino», que salen recíprocamente al encuentro, manteniendo siempre una dimensión oculta y hermética, que apetecen y que configura su propio ser. En cierta medida la filosofía del límite es una filosofía de la revelación que, a diferencia de Hegel, quien cree en un verdadero proceso teofántico o manifestativo en la historia, mantiene lo cerrado o hermético como condición misma de la revelación. De este modo parece apuntarse, en la dimensión ontológica, a un *deus absconditus* al que ha de corresponder un *homo absconditus*, en tanto que dimensiones de un ser no revelado al que Trías denomina ser matricial o fundamento del ser.

La edad del espíritu

En realidad, *La edad del espíritu* (1994) es el punto central, no sólo del pensamiento religioso de Trías, sino de toda su producción filosófica.¹⁵ En ella, siguiendo la estela de Goethe, Hölderlin y los románticos, Trías inicia su peculiar viaje de exilio a Oriente. Dicho exilio tiene como sentido «contemplarse a uno mismo en la distancia», experimentar la «extranjería», el «extrañamiento» (*Entäusserung*).¹⁶ Así hará referencia, en sus

de modo ambivalente, ubicada la presencia del Amado, la muerte se vuelve un objeto ambiguo, en tanto que temido desde la existencia psico-física pero anhelado desde la instancia espiritual (hermenéutico-simbólica).

¹⁴ Los grandes maestros de espiritualidad de todos los tiempos han visto en la unión con la divinidad, en la experiencia mística, el verdadero camino para la unión de la humanidad. En este punto la experiencia de la unión mística permitirá un encuentro de los elementos más espirituales de cada tradición religiosa. No resulta extraño que Trías identifique ecumenismo y pluralismo religioso con el advenimiento de una nueva «edad del espíritu», con el llamamiento a una purificación de todas las religiones en el núcleo de su revelación propia.

¹⁵ Hemos expuesto esta opinión en diferentes sitios. La base para dicha afirmación radica en la amplitud, ambición, rigor y riqueza de esta obra, que no tiene parangón en la producción triasiana. Quizá en extensión pueda encontrarse un paralelo en su obra *El canto de las sirenas* (2007), que en cierta medida es impensable sin *La edad del espíritu*, al menos en su confección y factura, y su complemento, de menor extensión, *La imaginación sonora* (2010), donde de fondo late la cuestión de la muerte y la trascendencia. A. SUCASAS, *La música pensada. Sobre Eugenio Trías*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, pp. 104-119.

¹⁶ En esta visión pesa, de un modo evidente, el profundo diálogo que Trías mantuvo con Hölderlin y que le condujo a concebir la necesidad de «viajar a lo extraño» para conocer el fundamento propio. De hecho, Trías concebirá que *La edad del espíritu*, que acaba con la promesa de una «edad del espíritu» en la tradición occidental, se completa

reflexiones posteriores, a dicho viaje, sobre todo en su obra *Pensar la religión* (1996). Pero Oriente no es una elección al azar, ni un capricho. Oriente es la luz de la Aurora, el nacimiento del Sol, el viaje al «origen». Como pensaba Friedrich Schlegel, «quien quiera saber qué es una religión espiritual ha de viajar a Oriente». Por eso, una intuición guía esa búsqueda espiritual: el viaje a Oriente es el descubrimiento del simbolismo que precede a la razón, más originario y antiguo que la filosofía, que tiene su cuna en Grecia y es fruto de un proceso mitológico, cuyas raíces se remontan a los orígenes de la humanidad.

Eugenio ha descubierto, en su viaje a través de las religiones, que Occidente es la hibridación de dos áreas culturales y religiosas diversas, que configuran un conflicto interno irremediable: el área poético-filosófica, cuya cuna es la India y llega a Grecia; y la profético-sapiencial, cuya base es el texto sagrado de los judíos y la corriente persa del Zend Avesta. Dos tradiciones que han desarrollado un simbolismo religioso, y un *lógos* hermenéutico sobre el mismo, que se diferencian del modo más palmario y no pueden ser reducidas a una unidad. A partir de ahí la lucha entre el cristianismo naciente y el neoplatonismo, y las diferentes formas de gnosís de los primeros siglos, sólo dan cuenta de este mestizaje imposible que marca la contradicción interna de la memoria de la cultura occidental.¹⁷

Esa tensión es la que explica que las religiones hayan sido el sustrato material del que han nacido la especulación filosófica y la razón. Razón que en un primer ciclo de la historia de la humanidad es totalmente simbólica, ligada a las imágenes y figuras que intentan dar cobijo a la revelación religiosa, pero que ya en la Modernidad, bajo el influjo de la Reforma, dan paso a una razón que se pretende pura, inmanente y autofundamentada, totalmente reflexiva, lo cual dará lugar a una inhibición del simbolismo. Dicha razón, ignorando su historia, quiere comenzar de cero, *ex ovo*, en una especie de auto-fundación, y se enzarza en una verdadera lucha a muerte contra la religión y contra toda forma de simbolismo religioso, poniendo así los fundamentos de su propia ruina. De ese modo, en este análisis de lo que ha supuesto el proceso de racionalización moderno, Trías asume en parte el dictamen de que la razón moderna se ha transformado en razón técnica (Heidegger), desencantadora del mundo (Weber), guiada tan sólo

con sus dos volúmenes de música (*El canto de las sirenas* [2007] y *La imaginación sonora* [2009]), como lo más genuino de la tradición occidental, como su suelo y su cuna. Desde este punto de vista incluso su recorrido por el cine tiene algo de exilio, sólo que esta vez, en lugar de viajar a Oriente, viajó a Poniente, a América, cuna del séptimo arte, al menos tal como Trías lo concibe (Kubrick, Orson Wells, Lynch, etc.) (*De cine. Aventuras y extravíos* [inédito]). E. TRIAS, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona: Ariel, 1983, pp. 1-45; B. ALLEMANN, *Hölderlin y Heidegger*, Buenos Aires: Compañía Fabril Editora, 1965.

¹⁷ Sigue pendiente de un estudio más pormenorizado la cuestión de la gnosís en el pensamiento triasiano. Cuestión que reviste una importancia fundamental, dado que Trías concibe todas las religiones occidentales como resultado de un proceso de mestizaje, que ha dado lugar a unas contradicciones internas insalvables entre dos áreas culturales. Para la cuestión de la gnosís, véase el estudio de H. JONAS, *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Barcelona: Siruela, 2000, pp. 63-83.

por el interés práctico. Este proceso, que se asume como «burocratización» y «desencantamiento del mundo», ha tenido enfrente la resistencia politeísta de las religiones, afirmadoras de la diversidad, basadas en la potencia del culto, como afirmaba Hegel. Trías ve la necesidad de que la razón reconozca su suelo natalicio, entre «en razón», sea lúcida y se conozca a sí misma, así como sus límites y su origen.

Dicho «racionalismo maduro», o «conciencia lúcida de una razón que ha despertado del sueño», es un *desideratum* para un futuro en ciernes, lo cual permite ver el potencial profético de la razón como su elemento consustancial en ese proceso de rememoración, de recuperación del pasado. El viaje a Oriente es un «volver en sí de la razón occidental», un proceso de rescate de la conciencia perdida, una verdadera «conversión» que determina un nuevo horizonte de futuro, el advenimiento de un nuevo eón. Eugenio percibe ese futuro que, según la profecía de Joaquín di Fiore, representa la tercera edad del Espíritu, que tiene por objetivo reconciliar la razón y el simbolismo, lo que comporta, por un lado, redefinir la razón y, quizá implícito en la necesidad de pensar la religión, no limitar la razón a ser una mera hermenéutica del símbolo, obligándonos a repensar el simbolismo desde la razón fronteriza. En ese marco aparece y se insiere la filosofía del límite, la cual se configura, en un sentido nuevo, como una verdadera filosofía del espíritu, en la línea de aquéllas ambicionadas por Hegel y Schelling.

La idea de «espíritu»

De esta manera, rememorativa e histórica, profética, se acerca Trías al verdadero agente de las revelaciones religiosas, al verdadero «sujeto» al que apela todo discurso religioso, que no ve en el hombre sino a un cooperador, a un actor secundario en el drama divino. Ciertamente el sujeto fronterizo, mediante el simbolismo artístico-religioso, da forma y palabra a aquella presencia del cerco hermético que presiona en los límites del mundo, mediante el enigma y el misterio del nacimiento y de la muerte, de la existencia toda como existencia en falta, pero no es él el protagonista de la historia en el sentido pleno de la palabra.¹⁸ El verdadero Sujeto, aquél que exploraba Aristóteles en su *Física* al analizar el movimiento, o en la *Metafísica* al querer alzarse al verdadero *suppositum*, a la sustancia única, que inspiró, pasando el tamiz de la cábala, el pensamiento de Spinoza en la *Ética*, no es otro que aquél que, como hábito, como lógica del movimiento histórico, se proyecta en el futuro como horizonte de reconciliación y tensa armonía, como amor viviente, incesantemente en movimiento y actividad, cuyo

¹⁸ Con esta idea de que el verdadero protagonista de la tragicomedia son los dioses —que con su retirarse paulatino fueron dando lugar a lo humano, que, sin embargo, ha de reconocer sus límites y dar de nuevo espacio a los dioses, a lo divino, en el marco de su existencia, reconociendo su indudable protagonismo—, coincide plenamente la obra de María Zambrano *El hombre y lo divino* y, por supuesto, la visión romántica e idealista sobre el proceso mitológico, como ya podemos advertirlo en las *Lecciones de Filosofía de la Mitología de Schelling*, pero también en las obras de Creuzer o Voss.

corazón pasional no puede dejar de latir porque en él toda unión es esperanza escatológica nunca consumada: el espíritu.¹⁹

Queda así, en la línea de *La edad del espíritu*, esbozada la tercera hipóstasis, el espíritu, que asume siempre la dimensión resolutive y escatológica, proyectada en esa edad que se corresponde con el tiempo actual y que implica una reformulación de la razón como razón fronteriza y una nueva forma de entender el simbolismo. Quizá se hace así patente, en esta concepción del espíritu como reconciliación de la razón y el simbolismo, la herencia cristiano-romántica de Trías, en su filiación con pensadores como Goethe, Hegel o Nietzsche, en los que descubre esa dimensión escatológica: el sueño de una nueva mitología de la razón, como ya se había formulado, en el ámbito germano, con el más antiguo sistema del idealismo alemán.

Precisamente, después de una breve fascinación de juventud por Nietzsche, queda en el Trías maduro su admiración por esa forma de poema simbólico que redime a su autor, el *Así habló Zaratustra*, y más concretamente, hacia aquella dimensión donde aletea con fuerza la figura del espíritu como sujeto de todo proceso de metamorfosis en el que consiste el rico juego de la vida, como aparece en las «tres transformaciones». Allí encontramos la definición del «espíritu» bajo la figura del «niño», descrito como «inocencia y olvido, un santo decir sí».

Pero sobre todo en el símbolo del Infante, o del Niño que «ha de venir», se proyecta en ese horizonte de consumación espiritual la figura testimonial del Futuro: el testigo encarnado en un Hombre que es más que un Hombre, el verdadero Superhombre, el *Übermensch*. Es el hombre que se halla situado en ese horizonte de consumación; o que se alza de su caída en el mundo, elevándose hacia la línea del horizonte: verdadero sujeto fronterizo. En él se personifica, en forma de asíntota ideal, la figura misma del testigo que revela el *status* propio de Espíritu consumado; el sujeto contemporáneo a una auténtica *edad del espíritu*.²⁰

Así expone Trías, en su libro *Pensar la religión* (1996), ese futuro inminente («ya está a las puertas») y escatológico («un eterno presente siempre diferido, como sabían los gnósticos»), como ideal regulativo que guía toda la historia humana y determina la forma de ese «espíritu que se encarna en la historia mediante la humanidad», apareciendo como el verdadero *sujeto fronterizo*. El término «espíritu» nunca es definido por Trías de un modo explícito, entre otras cosas, porque el espíritu sólo tiene la forma de la «inspiración», del «hálito», del «impulso» que mueve sin ser movido. En toda su obra se manifiesta esta presencia escondida, verdadero agente eficiente y vital, que nunca comparece si no es mediante sus efectos, metonímicamente. Permanece siempre a la sombra, en estado de ocultación.

¹⁹E. TRIAS, *La edad del espíritu*, pp. 647-681.

²⁰E. TRIAS, *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1996, p. 20.

Vemos que, tanto en la elección del sujeto como en sus rasgos, Trías bebe de las grandes tradiciones religiosas que, desde Oriente a Occidente, han visto en este espíritu escondido al verdadero causante de la vida espiritual de los hombres y de los pueblos.

Ética y religión: la angeleología

Antes de terminar este intento de caracterización de ese sujeto, el espíritu, que constituye el eje fundamental del pensamiento triasiano en torno a la religión, deberemos hacer un inciso para ver de qué manera dicho sujeto interactúa con el hombre como ser fronterizo. En el ámbito de la ética, al que Trías dedicó su libro *Ética y condición humana* (2000), queda claro que la propuesta triasiana es, de algún modo, una ética religiosa, como queda patente por su clara filiación kantiana y heideggeriana. Como esta aseveración puede ser fácilmente malinterpretada, permítasenos una aclaración previa. No deja de ser paradójico que el mayor proyecto de ética autónoma y moderna, la kantiana, haya abierto la dimensión de la religiosidad como fundamento de toda moral. La autonomía de la ética queda claramente afirmada por Trías en la autoexpresión y exposición del imperativo ético en la conciencia. Para Trías el gran acierto de Kant es hablar de esa voz imperativa que ordena y manda, sin dejarse apelar o conmovir, pero cuyo sujeto enunciativo es elíptico o se pierde en el cerco hermético. Algunas referencias de Heidegger sobre la conciencia como voz silenciosa, tal como la analiza en *Ser y tiempo*, completan la visión de esa voz que habla sin enunciar un decálogo, sino impeliendo al ser fronterizo a alzarse a su condición fronteriza, o sea, a respetar los límites de su razón y los límites de su propia condición ontológica. La gran innovación, en este sentido, de la ética fronteriza es hablar de la condición humana como condición fronteriza que dota de «norma» a la acción ética, pero dejando libre en su plasmación la acción ética del sujeto, propiciando el uso de la libertad en la acción recreadora que fundamenta el cumplimiento del imperativo en el campo de la ética fronteriza.

No obstante, ese imperativo que impele al fronterizo a «conocerse a sí mismo» y a «llegar a ser lo que ya eres», «ser fronterizo», a ajustarse a su propia condición fronteriza, implica un imperativo de autenticidad, de «apropiación» y «autorrealización», que exige un «encuentro del sujeto consigo mismo», en la forma de un *alter ego*, de un *Doppelgänger*, que en vez de la sombra de uno mismo, del desdoblamiento egoico o de la imagen en el espejo, no es sino el verdadero yo en tanto que guía y presencia tutelar que acompaña la existencia fronteriza.²¹ Es precisamente en este punto donde se da la

²¹ Peter Sloterdijk, en su peculiar filosofía de la natalidad, ha recordado esa tradición que se remonta al culto de los pueblos antiguos a la placenta, concebida como el gemelo, co-nacido con el sujeto y que acompañará durante toda la existencia al sujeto como su doble, al que éste ardientemente busca y persigue, como Narciso busca su imagen y el eco de su voz. El narcisismo, rectamente entendido, es la base del amor ético a uno mismo. P. SLOTERDIJK, *Esfemas I*, Madrid: Siruela, 2009, pp. 375-468.

concordancia armónica entre religión y ética en el pensamiento de Trías, como se pone de manifiesto con más claridad al final del libro *Pensar la religión* (1996), donde el autor, haciendo referencia a la dimensión ética, al *ethos*, a la dirección que sigue el ser en relación a aquel polo que lo imanta y polariza, se refiere a la imagen del ángel propio, el *daimon*, quien, en estado de ocultación, es la forma simbólica de esa voz que desde el cerco hermético nos impele a obedecer la ley de «llegar a ser lo que ya eres», de «ser uno mismo», de «conocerse a uno mismo».²² El deseo se dirige hacia el propio *daimon*, conjugándose así lo erótico y lo ético, lo estético y lo moral. El sujeto es un símbolo, un ser escindido en sí mismo, que aspira a unirse en sí mismo:²³ «La filosofía no es otra cosa que lo que se desprende, como reflexión y escritura, de la experiencia de ese encuentro del sujeto con su *daimon* y que tiene por premisa el acontecimiento existencial simbólico referido.»²⁴

El *daimon* viene en busca de su propio sujeto; es la encarnación de ese hábito que debe llamarse, con toda propiedad, «espíritu». Por eso el encuentro con el propio *daimon* es una experiencia espiritual. No queremos decir con ello que toda experiencia espiritual sea meramente narcisista —aunque así sea sin duda—, o se reduzca a un encuentro del sujeto individual con su genio titular, con su verdadero Yo.²⁵ En realidad, como veremos, la voz ética es doble: por un lado, toda ética se fundamenta en la «fidelidad a uno mismo», lo cual nos habla del amor a uno mismo como base de toda vida ética; pero, por otro lado, dicha voz va indisolublemente unida a la voz del único sujeto, el espíritu, en su encuentro con el sujeto fronterizo. Por eso, como indica de un modo explícito Trías, el encuentro ético es la apertura al reino del espíritu: «En principio todo sujeto, todo hombre, toda persona es capaz de experimentar ese acontecer existencial que abre la propia vida a la dimensión del *espíritu*. El espacio-luz es el lugar donde tiene lugar el reencuentro de uno con su *daimon* que le sale al encuentro.»²⁶

De este modo la ética fronteriza queda internamente ligada a un nuevo esbozo de angeleología (en la línea de pensadores como D'Ors o Zambrano, o de grandes tradiciones como el sufismo, el neoplatonismo y, evidentemente, el cristianismo) que, obvia-

²² En realidad el tema del *daimon*, ángel, espíritu tutelar, está presente en toda la obra triasiana, aunque de un modo rapsódico. No obstante, empieza a constituirse en un verdadero tema en la segunda parte de *Lógica del límite* (1991), donde analiza la figura del ángel Gabriel en el pasaje de «Los vivos y los muertos», y le dedicará un tratamiento explícito en *Pensar la religión* (véase *op. cit.*, pp. 357 y ss.).

²³ Parte de su ser se encuentra en el cerco del aparecer; la otra, en el cerco hermético. Nunca saldremos del todo a la luz, nunca nos llegaremos a conocer completamente, nunca nos veremos el rostro verdadero.

²⁴ E. TRIÁS, *Pensar la religión*, p. 235.

²⁵ Entre los miles de malentendidos en los que anda enredado el pensamiento contemporáneo, uno de ellos, y no el menor, es la confusión existente entre la noción de «narcisismo» y la de «egoísmo», fuente del mal moral y lacra social. La revitalización nietzscheana del «sano egoísmo», del «amor a uno mismo» como principio del amor universal al otro, apela al redescubrimiento del narcisismo en su sentido originario, como fuente de todo bien moral.

²⁶ E. TRIÁS, *Pensar la religión*, p. 240.

mente, es indesligable de una satanología, cuyo fundamento es el diabolismo, la posibilidad del desencaje de uno consigo mismo, lo siniestro con relación a uno mismo, el oscurecimiento de la imagen angélica, la desobediencia al propio *daimon*, la introducción de un espíritu de la discordia en el corazón, espacio de la ética, del ser fronterizo mismo.

Religión y muerte: la escatología individual

Curiosamente, en *La edad del espíritu*, por su propia naturaleza de relato histórico del espíritu, no aparece la individuación hasta la tercera categoría, en el encuentro del testigo con lo sagrado, y el fin siempre es analizado en su dimensión histórica, nunca como destino individual. Trías ha puesto todo su énfasis en situar a las religiones en su verdadero marco interpretativo, que tiene que ver con la existencia y con el nacimiento, la configuración de la cultura y de la historia, pero parece refractario a entender la religión como consuelo o narcótico frente al hecho de la contingencia del puro vivir humano.

Asombra la ausencia del tema de la muerte en una obra de esta envergadura. La muerte ha estado presente en la obra triasiana, pero nunca en primer plano, nunca con un tratamiento explícito, siempre *sotto voce*. Ha sido en sus dos últimos libros, y en un tercero sobre cine aún inédito, donde a través del simbolismo musical se ha aproximado a ese lado terrible, restrictivo del límite: la muerte individual. Resulta extraño, porque normalmente se ha reflexionado sobre las religiones a partir de sus promesas de vida futura como consuelo ante el hecho inevitable de la muerte propia. La condición humana, en tanto que mortal, confía en una vida en el más allá como mundo de premios y castigos que venga a sancionar el comportamiento en esta vida.²⁷

Pero en Trías, que se había opuesto con energía al «ser para la muerte» (*Seyn zum Tode*) heideggeriano, renunciando a sus iniciales visiones existencialistas, pesimistas y obsesionadas con la muerte, encontramos una visión espiritual y festiva de la religión, simbólica y elevada. Trías ve en la religión la posibilidad de una vida espiritual que por su propia naturaleza ya está más allá de la muerte. El espíritu es la presencia que habla de una realidad más fuerte que la muerte porque invita al individuo a emprender una aventura ética que tiene como objetivo confrontarlo con su propio ser mortal, con su condición fronteriza, pero siempre bajo la promesa de que quizá las imágenes simbólicas que hablan de un horizonte de reconciliación y gracia, de perpetuación y renova-

²⁷ La consolución de las religiones ante el hecho de la muerte viene marcada por una angustia superior, la realidad de la falta y del pecado, y de un destino eterno de salvación o condenación, sea en forma de destino final, ciclo de reencarnaciones, imposibilidad del despertar, etc. Ya en su obra *Tratado de la desesperación*, Kierkegaard habla de que el hombre espiritual se enfrenta a un modo de «muerte» más terrible que la carnal, la espiritual, porque en ella se muere sin poder morir, o de una forma de muerte sin término: la desesperación. S. KIERKEGAARD, *op. cit.*, Buenos Aires, Leviatán, 2005, pp. 13-15.

ción, las cuales la razón reflexiva, con su grado de conocimiento y certeza, no puede alcanzar, tengan visos de ser ciertas. El horizonte espiritual de reconciliación entre la razón y su simbolismo inhibido implica una cierta y tensa posibilidad de reconciliación entre saber y querer, entre conocimiento y deseo.

Por este motivo ya no resulta tan extraño que Trías se haya enfrentado con la «muerte propia» desde el simbolismo musical. Han sido los músicos, los grandes compositores de la tradición occidental, visitados por Trías en un viaje que viene a completar su viaje a Oriente con el retorno a la propia tierra, a la propia madre, los que le han dado los elementos para afrontar una escatología individual. Como afirma el autor, «en los músicos sigue presente la gran tradición espiritual y religiosa de Occidente», ya que ellos indagan con fuerza en el misterio de la muerte. De alguna manera la música produce *gnosis*, conocimiento salvador, que nos ilumina sobre aquello que podemos esperar, sobre lo que cabe esperar (*was wir hoffen dürfen*). Paradójicamente, la filosofía de la música de Trías configura, en estrecho ligamen con lo religioso, un poderoso «principio de esperanza», que permite vislumbrar, como en un espejo, siguiendo el principio de variación y recreación, de metamorfosis, una senda abierta para alguna forma de revitalización *post-mortem*.

Encontramos en esta ignorancia de lo religioso respecto a la realidad de la muerte una peculiar visión espiritual del hecho religioso. Trías, que insiste en la necesidad de pensar las religiones, de reconciliar la razón con la pluralidad simbólica que las religiones históricas encarnan, parece asumir en ese encuentro entre el testigo y lo sagrado, entre lo humano y lo divino, el destilado de una presencia que marca la vida humana bajo el auspicio de la reconciliación y el goce, la iluminación y la gracia, como elementos redentores de la vida pasional trágica que había determinado la primera fase de su reflexión filosófica. No obstante, esa reconciliación es hasta cierto punto precaria, siempre problematizada y transitada por la cesura diabólica en su interior, aún así *real y efectiva*.

El Dios del límite

Al final toda vida se define por la idea que ha alcanzado de lo sagrado, de lo divino. Se puede definir la dimensión religiosa de cualquier pensamiento por la idea de Dios que se desprende de él.²⁸ Aunque, debido al impacto del ateísmo moderno y al descubrimiento del budismo, la famosa «religión sin Dios», se tiende a pensar que el concep-

²⁸A mi entender, hasta el ateísmo, o las formas de religión sin dios, implican una idea de dios, aunque ésta sea negativa. La razón de ello estriba en la afirmación schellinguiana de que «sólo lo personal puede salvar a lo personal», o sea, la tendencia antropomórfica en la formación y la figuración de los dioses, que ha dado lugar a un previo panteísmo animista originario, al que sucedió el politeísmo y sólo tardíamente el monoteísmo. Sabido es que el ateísmo sólo adviene como una fase tardía en el seno de una cultura originariamente politeísta, y en el caso del ateísmo moderno, monoteísta.

to de «Dios» no es esencial para la religión, sino sólo la rémora de las grandes tradiciones monoteístas que han lastrado experiencias religiosas más originarias, como la del animismo, creo que dicha pre-concepción, en lo referente a la idea de «Dios» como elemento central de todo pensamiento religioso, es radicalmente falsa. Sin la idea de Dios todo pensamiento religioso permanece en la indeterminación, en la nebulosa de un misticismo que no se entiende a sí mismo.

Por eso no es de extrañar que, en el marco de su proyecto filosófico, Trías se aventure a enunciar algo sobre la idea de Dios en el marco de la filosofía del límite y su noción de la religión. Dicha concepción de «Dios» es, en principio, sorprendente porque hace depender la determinación de Dios de su relación con el ser humano como testigo. O, mejor dicho, la idea de Dios es el rostro de lo divino que se muestra al hombre, permaneciendo su verdadero ser en un estado de eterna ocultación:

Sin el hombre actuando como testigo de Dios no sale de su carácter circunscrito e indeterminado. Es el hombre el que concede a Dios determinación y circunscripción. Es el hombre el límite de Dios. El testigo humano es ese límite o frontera divina que permite a Dios salir de su condición del «Dios del abismo y del silencio», y darse a sí mismo forma e idea inteligible, palabra, verbo y presencia.²⁹

Esta formulación hiperbólica afirma que el Dios del límite es el Dios revelado, el Dios que sale al encuentro de lo humano y se une con él. Es difícil saber si este Dios del límite es la forma que asume la encarnación, o una posible idea de la encarnación, en el marco de la filosofía del límite. En cualquier caso, no parece que dicha opinión esté muy alejada de aquellas corrientes filosófico-teológicas que identificaban al Hijo, en el marco de la especulación trinitaria cristiana, con el eón del mundo y sostenían que el Hijo era la dimensión epifánica, manifiestativa y revelada de la divinidad en su encuentro con el hombre en la historia de la Salvación y de la Revelación. Por eso, curiosamente, la filosofía de la religión no es sólo el escenario de revelaciones esporádicas donde se producen encuentros puntuales del testigo con lo sagrado, sino la historia de una verdadera revelación de la esencia interna de lo sagrado en tanto que constitutivo del sujeto religioso que permanece en estado de ocultación:

Las dimensiones del símbolo tienen, pues, estricta correlación como formas simbólicas que expresan el *lógos* inmanente al ser de Dios: el símbolo en el cual el Dios del límite se transfigura y se da forma simbólica. Tal movimiento inmanente al seno divino culmina en la formación divina del símbolo, en la cual el Dios del límite, al alcanzar la consumación simbólica, según se colige del análisis llevado a cabo en mi libro *La edad del espíritu*, llega a establecerse como espíritu.

²⁹E. TRIÁS, *Pensar la religión*, p. 172.

Ese movimiento posee un número propio, un «antes» y un «después» específico, un ritmo temporal característico que no puede confundirse con «el tiempo del mundo», o con el tiempo en el cual habita el hombre como habitante del mundo. Es, respecto a esa temporalidad (*Kronos*), el tiempo propio de un movimiento inmanente (*aion, aeternitas*). En virtud de él, Dios se da forma y figura, dando rendimiento a su condición limítrofe: se va gestando hasta su culminación como espíritu, o como forma simbólica unificada y consumada.³⁰

La historia es el movimiento de revelación del espíritu que va mostrando la riqueza infinita de su esencia en los nombres de Dios, que se corresponden con las categorías mediante las cuales, en realidad, Dios se define como espíritu en ese camino que realiza hacia sí mismo. Así, Dios, según las diferentes categorías, aparece progresivamente como Magna Mater, Ángel, Clave del Sentido, etc. Se ve la importancia de la «ambigüedad» de lo divino, su diametral asimetría entre su cerco hermético, su ser no revelado, y su ser manifestado en la lucha abierta con el testigo humano, quien, como Jacob en riña con su Ángel, Yahvé, iba arrancando vestigios, huellas de lo divino, impresas en su cuerpo rotulado por los estigmas del enfrentamiento con lo sagrado. Pero si el espíritu se revela en la historia bajo nombres que dicen su ser a la par que lo enmascaran, porque, más que en el símbolo, el espíritu está en su propio despliegue, en el movimiento, con su ritmo y su cadencia, en la aspiración teleológica, no es de extrañar que se cumpla que en toda idea de Dios ésta, a la par que se afirma, se haya de negar. Por eso Trías sigue la estela del imperativo judaico de la iconoclastia, que pretende mantener así celada su imagen pura e invisible de Dios («No te harás imágenes de Yahvé, tu Dios...»).

Por eso no es de extrañar que en Trías vuelva a aparecer la idea de Dios, en la estela de Nietzsche y el trinitarismo cristiano, como Dios del tiempo. Curiosamente, en la línea agustiniana, el tiempo parece ser la imagen viviente, el simbolismo escondido, del verdadero ser del espíritu. En la triple dimensión del tiempo (pasado inmemorial, presente eterno y futuro escatológico), que se dan cita en el instante, constituyendo la carne del tiempo, se reformula la idea uno-trinitaria como la verdadera idea del «espíritu». El espíritu no es tan sólo movimiento manifestativo, sino que, a la par, apela a la dimensión siempre oculta y hermética, la de su pasado inmemorial, fundamento matricial que toda música quiere desvelar sin profanar;³¹ el futuro escatológico, dimensión de futuro que acompaña siempre al espíritu como su horizonte

³⁰ *Ibid.*, p. 177.

³¹ Esta es la verdadera visión del Padre, entendido éste en términos genesíacos como Padre «con entrañas maternas», un Principio en el que lo matricial aparece siempre en estado de ocultación, fuente de eterna creatividad y productividad sometida a una ley que nace de su interior y que no es impuesta mediante la violencia. El esquema del padre castrador, principio de la Ley, del complejo de Edipo freudiano, ha de ser corregido con la visión de lo matricial, lo maternal, donde la misericordia viene a corregir a la justicia.

de comparecencia y advenimiento; ambas constituyendo la fuerza del presente eterno, la pura presencia que es la base y el sustrato de la conciencia. Estas tres dimensiones se sincronizan en el instante, haciendo de la tensa armonía de su disonancia interna la base misma del «recrearse variacional del instante». Por eso cabe afirmar que es en *El canto de las sirenas* (2007) donde se fragua la verdadera filosofía del espíritu de Trías, la que se corresponde con la «edad del espíritu» que quedó esbozada y profetizada en *La edad del espíritu*.³²

Parece claro que sólo así Trías pudo señalar a la música, no sólo como arte fronteriza, enmarcada en el ámbito del simbolismo artístico, sino como verdadero *sacramentum*, o sea, allí donde curiosamente el arte deja de ser simbólico porque ya no remite de manera indirecta y analógica a aquello que se sustrae a la razón en el cerco hermético, sino que trae a presencia aquello mismo que, desvelándose, se oculta.

Escolio

Quisiéramos acabar estas breves líneas, cuya intención no es más que sumarse a este «homenaje», al hombre y a su obra, a la trayectoria de toda una vida, pero no podemos hacerlo sin manifestar que, en nuestra opinión, el corazón del verdadero pensamiento religioso de Trías no se encuentra en todo lo citado hasta ahora. Como no podía ser de otra manera, tratándose de un filósofo, el corazón de su pensamiento religioso se encuentra expuesto, junto al núcleo de su propuesta filosófica, en aquella prueba que constituye el auténtico «laberinto» de la filosofía del límite, donde acecha el Minotauro para atravesarnos con su doble cuerno y que, por razones que tienen que ver con los hábitos de lectura de esta nuestra tierra tan roma y yerma en juegos dialécticos y en el arte de la ironía filosófica, pasó sin pena ni gloria. Me estoy refiriendo al libro *El hilo de la verdad* (2004). Ya sólo el título podría convencernos de que nos acercamos al *sancta sanctorum* de la filosofía de Eugenio Trías, allí donde tan sólo puede acceder el Sumo Sacerdote, y siempre con riesgo de su vida. Precisamente allí se produce un desvelamiento sin precedentes. Para acceder a este lugar hay que ascender a través de una escalera de dieciocho proposiciones que conducen al corazón de su propuesta filosófica. Allí, en el centro del laberinto, comparece el verdadero Sujeto de la filosofía del límite, aunque tenemos una primera percepción de él en el décimo tramo, en el que se formula la proposición del «ser del límite que se recrea»:

³²A algunos espíritus apocados puede sorprender que el siglo xx se presente, en esta filosofía del límite, como la «edad del espíritu». El siglo de los horrores, de las masacres, se muestra, sobre todo en su exploración musical, el gran siglo de lo «matricial», de la búsqueda de un nuevo lenguaje que inaugura una época, un ciclo, donde se ha de constituir un nuevo «cosmos u orden». En esa línea la teoría de la relatividad puede entenderse también como una revisión de lo espacio-temporal que tiene que ver con lo matricial que ha de preceder a una nueva fundación del cosmos.

Es, por tanto, la que da y otorga ser en la existencia (segunda categoría); la que da y otorga el límite en el que el sujeto puede experimentar su propio alzado; es la que da y otorga el ser del existir, en referencia a aquel fundamento matricial del cual la existencia ha sido expulsada y exiliada; luego ese ser del límite también se alumbraba en esa suerte de matriz modeladora, moldeadora, de cuanto es, existe o puede aparecer y darse.

Pero ese ser del límite es, también, el sujeto (1) que invoca y convoca a ese sujeto (2) que se da en la experiencia que somos; se propone así como la propuesta, expresada a través de la «voz», la que apremia al sujeto (2) a ser, o llegar a ser, lo que potencialmente es.³³

Por primera vez el Dios del límite aparece como Dios del ser límite, Señor del Ser, el que da el ser y con él interpela al fronterizo, gracias al límite, con su voz ética, apelando a su radical libertad. Este Dios es el de una ontología ética donde se aúnan «ser» y «libertad», donde la dimensión moral no queda desligada de lo natural, ni lo natural subsume a la moral, como ocurría en el pensamiento kantiano. Este Dios del límite se deja sentir en la constitución ontológica del ser fronterizo, en el ser de su existencia, que se propone recreándose, variándose, y en su forma de apelar a la libertad del fronterizo mediante la voz ética. Aquí se encierra, por tanto, la verdadera visión de ese sujeto religioso, del Dios del límite, que no es sólo espíritu ni *daimon*, sino, sobre todo, Señor del Ser y fundamento de la libertad. De ahí que el ocultamiento, el secreto, sea la base misma de la revelación: Dios habla escondiéndose. Así se deriva de la última y más clara formulación sobre el Dios del límite, que encontramos en el decimocuarto escalón de esta escala, en la denominada «proposición filosófica»:

El giro interno e inmanente de esa trans/parencia del mismo y otro en torno al límite revela, pues, un movimiento interno, un giro inmanente, que hace que «todo» ronde y dé vueltas en torno al límite, que es, en la proposición filosófica, límite en relación a lo uno y lo múltiple; a su reposo en sí mismo y su propio automovimiento.

El principio de variación es la cumplida expresión de esta proposición, en la que se reitera el juego categorial en perfecta síntesis con las formas espacio-temporales (y con el dato existencial del comienzo). Se completa así la síntesis filosófica que expresa la verdad en términos de: ser del límite que se recrea. Esa verdad se propone, entonces, como reto a la libertad (del fronterizo).

El sujeto (1) de esta proposición filosófica enuncia el eterno recrearse y variarse de lo Mismo (del Mismo límite que, en virtud de su interna referencia a su propia alteridad, es siempre catapultado a un movimiento sin fin, o que no tuvo comienzo ni tendrá jamás fin). A ese sujeto suelo llamarle Espíritu (o en términos simbólico-religiosos, Dios del límite).

En este giro filosófico la proposición que declara la verdad dice la frase sintética: ser del límite que se recrea. Y la enuncia como verdadera; asimismo la propone como reto a la libertad (del fronterizo). De este modo se da expresión a la Idea filosófica, que es lo que

³³E. TRIAS, *El hilo de la verdad*, Barcelona: Destino, 2004, p. 133.

comparece en este tercero y decisivo giro. En él todo lo tratado y tramado queda elevado a estatuto ideal, al rango de idea, componiendo una suerte de estructura dinámica, generada desde dentro, de ideas (como las platónicas) que permiten dar exposición, y relato, a lo que hay y acontece.³⁴

La inteligencia humana, explorando el ser que se le da variándose en libertad, ha conseguido desvelar la esencia interna de Dios mismo, que es el ser, del límite que se recrea. En cierto sentido, se asume así una verdad insoslayable del panteísmo: que el ser de Dios y nuestro ser son el mismo ser. Descubrir la escisión interna del ser que por eso es vida y existencia, movimiento, cadencia y ritmo, eterna recreación y variación, es haber llegado al corazón mismo del ser del límite y al *sancta sanctorum* de la esencia interna, verdadero fuego devorador, del Dios del límite. No es de extrañar que a este enigmático texto le siguiera *El canto de las sirenas*, bellísima composición en la que se descubre en la música el reflejo de la cadencia interna del ser del límite que se recrea, idea cara a los pitagóricos y a los platónicos, pero también a Schopenhauer, para quien la música es la plasmación directa del ritmo interno del ser del límite en su despliegue y variación, en su devenir histórico y mundano. Es aquí el oído el que da fe de esa verdad que la inteligencia ha desvelado en su libre uso, conminado por la voz ética que no es otra que la voz del ser que impele a la libre recreación creadora. Y es que, como sabían los antiguos, *fides ex auditu*.

Fernando PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ

Universitat Pompeu Fabra

fernando.perez@upf.edu

Article rebut: 17 de juliol de 2013. Article acceptat: 2 de setembre de 2013

³⁴ *Ibíd.*, p. 138.