

Eugenio Trías y la religión

Alfonso García Nuño

UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

(C/JERTE, 10 - 28005 MADRID)

RESUMEN Eugenio Trías, a partir de la publicación en 1985 de *Los límites del mundo*, centró su creación filosófica en torno al concepto de límite. Dentro de esta orientación, a partir de *La edad del espíritu*, que apareció en 1994, cobró protagonismo la religión como problema filosófico. El desarrollo de sus propias categorías para analizar la cuestión no sólo le sirvió para hacer su propia lectura del fenómeno religioso y llevar a cabo una historia de las religiones, sino también una filosofía especulativa de la historia.

PALABRAS CLAVE Filosofía del límite, religión, filosofía de la historia, símbolo.

SUMMARY *Eugenio Trías, from the publication in 1985 of Los límites del mundo, focused his philosophical creation around the concept of limit. Within this orientation, from La edad del espíritu, which appeared in 1994, religion took center stage as a philosophical problem. The development of their own categories to analyze this subject not only helped him to make his own reading of the religious phenomenon and to carry out a history of religions, but also a speculative philosophy of history.*

KEYWORDS *Philosophy of the limit, religion, philosophy of history, symbol.*

En las dos últimas décadas de su producción filosófica, el problema de la religión cobró gran fuerza en la obra de Eugenio Trías (1942-2013)¹, hasta el punto de dedicar tres de sus últimos libros en exclusiva a este tema: *La edad del espíritu* (1994), *Pensar la religión* (1997) y *Por qué necesitamos*

1 Mirando brevemente a su trayectoria filosófica, dice Trías: "Finalmente –a partir sobre todo de *La edad del espíritu* (1994)– [el compromiso filosófico] me ha llevado a ahondar en los posibles vínculos del hombre con lo sagrado, y a descubrir en la propia experiencia una dimensión espiritual que vincula al sujeto (al que redefino como *fronterizo*) con el cerco de misterio que lo desborda y trasciende" (E. TRÍAS, "Prólogo", en: *Id.*, *Creaciones filosóficas I* [Barcelona 2009] XII). Al citarse solamente obras de E. Trías, en la segunda referencia a una obra ya no se indicará autor.

la religión (2000)². Se trata de una cuestión que, para nuestro autor, es de primer orden para la filosofía³, sin que esto suponga para él una “negación del legado simbólico de la religión”⁴. En lo que a él concierne, su tratamiento no responde a motivos coyunturales, sino que entiende emana de su propio planteamiento filosófico construido, desde la novena década del pasado siglo, en torno al concepto de límite⁵.

La metáfora del *limes* sirve, entonces, de hilo conductor de una investigación filosófica, como la que aquí se emprende, que tiene la pretensión de evitar tanto un proyecto racionalista encerrado en la inmanencia del *logos*, de la razón, como un proyecto “irracionalista” que quiera dispersar para siempre todo legado ilustrado, iluminista. El *limes* es la metáfora idónea que expresa el lugar de donde brota y adonde se orienta la reflexión que aquí se lleva a cabo. Aquí se afirma que el ser, eso que desde Parménides a Aristóteles, o de Platón a Hegel y a Heidegger, se llama *ser*, es ese *limes*⁶.

El límite, en la modernidad, tiene un sentido negativo, en referencia a aquello que no puede ser conocido⁷. Pues bien, el filósofo barcelonés se

2 Los citaremos conforme a estas ediciones: E. TRIAS, “La edad del espíritu”, en: *Id.*, *Creaciones filosóficas II* (Barcelona 2009) 13-575; “Pensar la religión”, en: *ibid.*, 577-724; *Por qué necesitamos la religión* (Barcelona 2000).

3 Cf. “Pensar...”, 581. Ya en 1990, en un artículo homónimo en el diario *El País*, veía esto como necesidad: “Pienso, pues, que, en el futuro, una de las grandes tareas que aguardan a la filosofía consiste en abrirse al fenómeno religioso” (E. TRIAS, “Pensar la religión”, en: https://elpais.com/diario/1990/06/19/opinion/645746412_850215.html [25 septiembre 2017]). Si algo ha de abrirse, es porque ha estado cerrado; ahora bien, en su opinión, en la modernidad, no ha habido propiamente una destrucción de lo sagrado, sino una ocultación (cf. “La edad...”, 18, 339, 361, 364).

4 “Pensar...”, 588.

5 Así sitúa el propio autor ese momento en su evolución filosófica: “A caballo entre el [sentido] fronterizo y ese desbordamiento [de la dimensión espiritual] puede trazarse un límite al que asigno, a partir de mi libro *Los límites del mundo* (1985), valor ontológico (y no sólo epistemológico, o lógico, o lógico-lingüístico, como en las filosofías de la modernidad). Este punto es decisivo: es, quizás, lo más específico de mi propuesta. Pues dar –como he tratado de hacer yo– al límite esa asignación ontológica constituye, sin duda, un *novum* en la filosofía” (“Prólogo”, XII). Sin perjuicio de las obras en torno a la religión ya mentadas, sobre esta filosofía del límite, hay que destacar: *Los límites del mundo* (1985); *La aventura filosófica* (1988); *Lógica del límite* (1991); *La razón fronteriza* (1999); *Ciudad sobre ciudad* (2001).

6 E. TRIAS, “Estética del límite: Una sinfonía”, en: *Id.*, *Creaciones filosóficas I* (Barcelona 2009) 212. El texto referenciado es la primera de las dos partes de que consta *Lógica del límite* (1991).

7 En apretada síntesis sobre la modernidad, dice: “El método se determina, en suma, por una pregunta, idéntica a través de todas sus variantes, respecto a las capacidades y límites de un comprender que es proyectar, o de un decir que es proponer.

siente heredero de esta concepción, pero quiere ir más allá de la misma, sin prescindir ni de la filosofía moderna ni de la antigua, y trata de llevar a cabo una síntesis entre la ontología del ser y el límite de la filosofía crítica del conocimiento y el lenguaje; a esta síntesis la llama límite del ser y su genitivo es, a la par, subjetivo y objetivo. Este límite tiene pues, para él, carácter ontológico y es, a su parecer, lo que se entiende por ser desde Grecia.

Existe una auténtica disimetría entre los contenidos que se revelan en el límite. Por una parte, ciertamente, se descubre el ámbito de nuestra existencia, en el que el ser aparece, y al que denomino cerco del aparecer. En cuanto a lo que se encuentra allende el límite, eso constituye la orla de misterio que nos circunda. Puede determinarse como lo sagrado: aquello respecto a lo cual el hombre, habitante de la frontera, se halla estructuralmente ligado⁸.

El límite es un gozne entre mundos. Pues bien, lo allende el límite se revela simbólicamente; de ahí que podamos hablar de alguna manera de ello. Esta revelación es paradójica y lo es además del misterio en tanto que misterio, pues lo que pone de manifiesto es que la índole de lo allende el límite es escondida y secreta.

Es en este marco, brevemente esbozado, donde Eugenio Trías desarrolla su pensamiento sobre la religión, que es lo que centra ahora nuestra atención. Estas páginas no pretenden sino ser solamente una somera exposición de su pensamiento en torno a ella.

1. Empecemos por preguntarnos dónde encuentra Trías que esté arraigada la religión.

Si la religión ha dado pruebas de tal capacidad de pervivencia es en razón de que sabe responder a alguna demanda que ella, y sólo ella, puede satisfacer. Algo que no le permite ser cambiada por ninguna suerte de sustituto (o sucedáneo). Debe, pues, plantearse qué es aquello

Se pregunta, en efecto, por lo que puede conocerse (Kant), por lo que puede saberse desde la finitud (*Fenomenología* de Hegel), por lo que puede comprenderse o proyectarse (*Ser y tiempo* de Heidegger), por lo que puede decirse o proponerse (*Tractatus* de Wittgenstein)" (E. TRÍAS, "Los límites del mundo", en: *Id.*, *Creaciones filosóficas II* [Barcelona 2009] 743).

8 "Pensar...", 583.

que constituye la finalidad que se persigue a través del despliegue de un culto, de una celebración o de cualquier forma (subjetiva, objetiva) que pueda ser relacionada con la expresión “religión”⁹.

Pues bien, para él, la religión es necesaria para “la supervivencia de lo humano”¹⁰, para un hombre que está en situación de necesidad. Este papel de lo religioso no ha encontrado sustituto satisfactorio, lo que hace que la religión perdure como “algo completamente insustituible”¹¹. En este sentido, la religión sería el último recurso, a falta de otro, en situación de necesidad; es ahí donde la religión tiene su poder persuasivo. La religión tiene, por tanto, carácter salvífico.

Siguiendo a Marx, para el filósofo barcelonés, la religión es expresión simbólica del hombre que oprimido sufre, el cual es una criatura simbólica, capaz de comprenderse a sí mismo por medio de símbolos y de expresar por ellos la comprensión de su entorno. Pues bien, dos cuestiones se plantea nuestro autor a este respecto, si es imaginable una situación en la que el hombre no esté oprimido y qué es aquello que más lo oprime, dónde está lo raigal de su sufrimiento.

Sin descartar “la causalidad marxista referida al Capital como suma y compendio (teológico) de todos nuestros infortunios: como lo que máximamente nos oprime”¹², Trías trata de ir más allá y se pregunta qué es opresión. Descriptivamente señala que “uno se halla oprimido en relación, siempre, a un Poder que le supera con creces, y que ejerce o puede ejercer sobre el sujeto, o sobre el paciente, el efecto de esa opresión”¹³. En este sentido, puede haber muchos tipos de poderes con potencial opresor, pero la cuestión es si hay alguno que tenga carácter universal, tanto por abarcar a todo hombre como por abarcarlo en todo tiempo en su totalidad. Ese poder no es otro que la muerte, ésta “es la expresión de ese poder absoluto que, al menos desde nuestra experiencia terrena, intramundana, delata, con nuestra impotencia, la causa de nuestra experiencia de opresión”¹⁴. Ese poder de la muerte delata

9 *Por qué...*, 61.

10 *Ibid.*, 17.

11 *Ibid.*, 19.

12 *Ibid.*, 24.

13 *Ibid.*, 25.

14 *Ibid.*, 26.

nuestra falta de poder, porque el que tenemos se topa con un límite que nos limita. Si somos humanos no es solamente por ser mortales, sino porque sabemos de nuestra limitación, porque nos sabemos mortales. Es más, no es que sea la inteligencia la que nos humanice, “quizá sea la muerte la que nos hace humanos; la que nos constituye en humanos”¹⁵.

La progresiva conciencia de la mortalidad es la que hace posible el salto a la inteligencia que caracteriza al hombre, llevándonos más allá de la semiconsciencia de los animales, “la presencia de la muerte despierta nuestra conciencia, la convierte en conciencia inteligente, o en conciencia capaz de comprensión, de intelección”¹⁶. La comprensión de la mortalidad despierta a la inteligencia y es además el paradigma de toda comprensión; saber que voy a morir es el patrón de toda certeza, de toda exactitud, de toda evidencia y no el *cogito, ergo sum* cartesiano.

No hay matemáticas ni ciencia exacta en general sin esa verdadera Idea platónica de Evidencia y Exactitud que la muerte trae consigo, despertando así nuestra conciencia, y haciéndola apta para la facultad inteligente. Pues la muerte es algo que tiene la exactitud de lo que no puede ser jamás refutado ni evitado: algo que sólo puede comprenderse como certeza con el atributo objetivo de lo evidente. Somos mortales; vamos a morir: ésta es nuestra única “ciencia exacta”; de ese saber (que todo ser humano posee) extrae todo saber, toda ciencia, su patrón de certeza, de evidencia y de exactitud¹⁷.

Por ello, pese a ser la muerte el poder opresor, el límite por excelencia, es también la gran auxiliadora del hombre, podríamos decir que sería la humanizadora, casi la hominizadora. Para Trías, si bien hay una precomprensión de la muerte en nuestros antepasados en la línea evolutiva, solamente nosotros, el *homo symbolicus*, como llama nuestro autor al *homo sapiens sapiens*, llegamos no solamente a una plena comprensión de la condición mortal, sino que hemos sabido darle respuesta humana, ya que fue el *homo symbolicus* el que

15 *Ibid.*, 29.

16 *Ibid.*, 31.

17 *Ibid.*, 32-33.

puso los cimientos de la religión. La muerte no solamente lleva al hombre a la comprensión, sino también a la religión.

Pero esto es posible porque el hombre no solamente es comprensor, sino que es un animal simbólico, está dotado “de una inteligencia sensible que es capaz de plasmarse en formas simbólicas”¹⁸. Ahora bien, sin negar esa capacidad simbólica humana, Trías sitúa el peso de gravedad del símbolo en un acontecer y, desde ahí, lo definirá.

Al nexo o al enlace entre esa causa elíptica [lo sagrado], o metonímica, y su efecto en forma de presencia, a tal cópula-disyunción es a lo que llamo símbolo. Símbolo en sentido verbal, relativo a un acontecer. Acontecimiento sim-bálico en el cual “se lanzan juntos” lo sagrado y su presencia¹⁹.

El hombre tiene, pues, un *logos* simbólico, gracias al cual puede tener acceso a lo sagrado, misteriosamente presente. En el símbolo, se da la síntesis de la pasión y del *logos*, del aparecer y de lo hermético; el *logos* simbólico, es *logos* del límite.

De modo que, además de su capacidad tecnológica y fabril con la que deja huella en su intercambio con el entorno, el hombre es capaz de relacionarse también mediante símbolos y más concretamente de relacionarse simbólicamente con lo sagrado.

Fue él el primero que convirtió un accidente de la naturaleza, la hendidura de una montaña en forma de gruta o caverna, en nada menos que un santuario: un recinto donde tramar relación, conexión y comunicación con la presencia posible de lo sagrado; y en responder a ésta mediante creaciones propias, signos, emblemas, símbolos y cifras mediante las cuales documentó esa conexión, o ese nexo religioso²⁰.

18 *Ibid.*, 41.

19 “Pensar...”, 649.

20 *Por qué...*, 37.

La unión de lo religioso y unas plasmaciones estéticas, que se da en ese arte rupestre, no es algo excepcional. Para Trías, arte y religión están estrechamente relacionados.

El símbolo muestra y demuestra el carácter indisociable de la estética y la religión: todo verdadero arte es religioso, en tanto logra salvar un objeto, un ente, al transfigurarlo simbólicamente mediante su alzado al espacio fronterizo que comunica con el cerco de lo sagrado. Y por lo mismo toda religión verdadera ha de ser sensible, sensual, estética, abierta a la *aisthesis*, al universo audiovisual de la percepción, y a las dimensiones del habitar y del sentir²¹.

Pese a ello, Trías considera que ha habido una afirmación occidental del *logos* apofántico griego en detrimento del *logos* simbólico, ante lo cual postula un retorno a Oriente para recuperar ese *logos* simbólico²². Sólo en los momentos de crisis es cuando en Occidente se ha hecho sentir la raíz del ser pensable por el *logos* apofántico.

Lo que en Occidente sólo a través de una crisis de su orientación se puede concebir como trascendencia (ser inmemorial de Schelling, Uno plotiniano, Bien más allá de la esencia de Platón, *bythós* de Valentín y Ptolomeo) constituye para el *logos* oriental su hábitat mismo de pensamiento y vida: ese ser radical y matricial es aquello con lo que Oriente se halla radicalmente familiarizado²³.

Pero el viaje de retorno no ha de ser de ruptura, sino que lo que demanda el filósofo español es situarse en el límite entre lo uno y lo otro, en aquello que une Oriente y Occidente.

2. Ahora bien, antes que la respuesta de la religión al misterioso poder de la muerte, el hombre ha recurrido al poder de la magia, que es hacer uso

21 "Pensar...", 656.

22 Cf. *ibid.*, 599-616.

23 *Ibid.*, 615-616. Además de los por él, en este paso, indicados, como habrá ocasión de ver, entre sus referentes hay que destacar también a Joaquín de Fiore y a Carl Gustav Jung, sin perjuicio de otros que ya nos han aparecido.

de la capacidad simbólica para tratar de dominar lo sacro²⁴, concretamente contraponiendo al misterio de la muerte el misterio de la vida.

La magia es la evidencia misma del poder que la inteligencia confiere al ser humano. Y ese poder, el único que puede contrarrestar la extrema impotencia e indigencia que la muerte somete al ser humano, lo constituye el poder de expresión simbólica de que el *homo symbolicus* dispone. Por eso la magia es la voluntad por alcanzar, mediante símbolos, un poder sobre el misterio, o sobre lo sagrado, que el hecho evidente de la muerte no hace sino cuestionar y poner siempre en cuarentena. Esa magia está siempre presente en la alborada de toda expresión religiosa; también lo está en la raíz de toda verdadera expresión artística, o *poiética*²⁵.

La creencia mágica acaso estaría en la convicción de poder dominar al límite de la muerte con la capacidad simbólica por la que se contrapondría, a la muerte, la vida representada profusa y simbólicamente. Sin embargo, esta creencia mágica fracasa ante la muerte. Ahora bien, lo que pretende, el hombre también trata de alcanzarlo por otros medios, como la técnica y la religión, si bien ésta sea el último recurso, aquél que parece resistir cuando la magia y la técnica han fracasado²⁶.

El hombre oprimido por el poder limitante de la muerte y humillado por el fracaso del intento mágico, reconduce su capacidad simbólica para expresar su impotencia ante los poderes que lo superan.

Frente a la *hybris* mágica que quiere hacerse con el dominio de lo sagrado, la conciencia religiosa es radicalmente sensible en relación al poder, y hasta a la omnipotencia de ese dato, y a la carencia de poder

24 Sobre la magia en el renacimiento, cf. "La edad...", 400-402.

25 *Por qué...*, 48.

26 Trías considera que "la técnica expresa, como la magia, una inquebrantable voluntad de dominación relativa a los arcanos de la naturaleza, sólo que lo hace despojándose de la forma simbólica que toda magia parece exigir" ("La edad...", 404). Además de esto, "la técnica y la ciencia no son capaces de instituirse como factores generadores de fines últimos; no son creadoras de valores. Ciertamente orientan nuestra conducta y alientan nuestros pasos en la dirección que les es característica. Pero los fines y los valores se hallan en una galaxia cultural a la cual ni la ciencia ni la técnica acceden" ("Pensar...", 579-580).

del propio agente que experimenta lo sagrado. Éste, pues, se inclina reverente ante su *terribilità* y magnificencia²⁷.

Sin abandonar la pretensión de victoria sobre los poderes limitantes, la religión supone un cambio estratégico respecto a la magia.

Pero eso sí, “lo que siempre se espera de la religión es salud”²⁸, no simplemente en un plano meramente fisiológico, sino, ante todo, existencial. De modo que “la religión, a través del mito, del ritual y de su implantación ceremonial”²⁹ harían posible la transformación de lo negativo en positivo, del infortunio en fortuna. Ahora bien, esto le es posible a la religión analógica e indirectamente, pues el recurso con el que cuenta es la capacidad simbólica del hombre. Gracias a ello, en sus tramas simbólicas, “las religiones están llenas de ideas que nos conmueven, o que excitan nuestras más radicales demandas de sentido”³⁰.

Este poder transformador de la religión por medio de lo simbólico es posible gracias a que despierta en sus fieles confianza en lo que el juego simbólico constituye. Quien participa en el ceremonial religioso tiene que darle crédito, es decir, le tiene que dar carácter de realidad a lo que se relata en la narración simbólica, reconocerle el poder ser relevante en la existencia en peligro y necesitada de salud.

3. Pero lo simbólico, como ya adelantábamos, no es mera creación humana, sino que es manifestación de lo sagrado y su relación con el mito la entiende el filósofo español en continuidad con la visión romántica.

El símbolo es la presencia de lo sagrado en el mundo: su manifestación; y el mito constituye su exégesis narrativa, del mismo modo como el ceremonial ritual, y la institución sacrificial especialmente, constituyen su implantación dramática: la versión pragmática del relato mitológico, en la que se juega la relación entre hombres y dioses³¹.

27 *Ibid.*, 617.

28 *Por qué...*, 61.

29 *Ibid.*, 62.

30 *Ibid.*, 68.

31 “Pensar...”, 584.

Si lo que de la religión se espera es salud, si tiene carácter salvífico, su naturaleza consiste en ser cita³², “la religión debe definirse como la cita del hombre con lo sagrado. El acto propiamente religioso constituye esa cita entre una presencia sagrada que sale de su ocultamiento y el hombre que, en calidad de testigo, da testimonio de ella”³³. Y esta cita da lugar a un encuentro, aunque también pueda acontecer un desencuentro.

Este acontecimiento religioso tiene además una serie de elementos. Junto a la presencia de lo sagrado y el testigo, un lugar, el templo; un determinado momento, el tiempo festivo; el testimonio del encuentro en relatos, lo que se conoce como mito; el sacrificio con que se materializa la alianza entre los que se encuentran; la escenificación de la trama mítica en un ritual ceremonial. Pues bien, “todos estos elementos componen lo que en unidad podemos considerar la trama simbólica del acontecimiento religioso. El símbolo constituye una correlación en la cual se atestigua cierta alianza o pacto”³⁴.

Cuando tiene lugar el encuentro, se trata de un acontecimiento simbólico (*sym-ballein*), mientras que, cuando en la cita acontece lo aciago, estamos ante lo dia-bólico (*dia-bolon*). En lo sagrado, hay una ambivalencia que puede significar bien lo sacrosanto bien lo dañino.

4. En este encuentro, lo sagrado se revela, en cada una de las religiones, de una manera propia y específica; cada una tiene su particular descubrimiento de lo sagrado³⁵. En realidad, para el barcelonés, solamente hay una revelación.

Una revelación policéntrica que no confluye ni refluye en ninguna religión positiva particular: en ninguna religión reputada como religión verdadera, o genuina religión revelada. De hecho la revelación opera ya en todas las grandes religiones y en sus ciclos mitológicos correspondientes. En este sentido cada religión constituye un fragmento, siempre necesario, del hecho religioso; una pieza fragmentaria dentro de la gran revelación³⁶.

32 Cf. *Por qué...*, 77-91.

33 *Ibid.*, 77.

34 *Ibid.*, 79.

35 Cf. *ibid.*, 119-130.

36 “Pensar...”, 585.

Trías considera dos grandes actitudes posibles ante el hecho religioso: una es la del fiel que da crédito a lo revelado en una determinada religión y a sus formas propias; la otra es la de aquél que se interesa por las enseñanzas que dicha religión le pueda aportar sin que esto comporte un compromiso creyente, lo cual puede hacerse no sólo desde el agnosticismo, sino también por alguien que sea creyente. La actitud de nuestro autor es la segunda, es alguien que se acerca a las religiones como a una cantera donde extraer materiales que pueden ser empleados en la reflexión filosófica.

Toda gran religión es siempre un fragmento del Gran Pan. Gritaban consternados los antiguos: “El Gran Pan ha muerto”. Y los modernos, en boca de Nietzsche, remedaron el grito en términos de “Dios ha muerto”. Pero esa muerte no es un acontecimiento reciente de la Modernidad crepuscular sino el acto inaugural mismo de la condición humana; y de su ingreso en el espacio simbólico. Ha muerto el Gran Dios, o el Gran Todo, y en virtud de esa defunción se ha instaurado, con el régimen de la muerte, la siempre abierta posibilidad de restaurar y resguardar algún fragmento de la Verdad hecha añicos. Y cada religión recaba su razón de ser en ese *collage* que se procura mediante la conjugación simbólica que intenta restituir el sentido (ante el asedio del general sinsentido)³⁷.

No hay, pues, ninguna religión verdadera, aunque sean verdaderas religiones, solamente son portadoras de un fragmento de verdad y esto es lo que “justifica a dicha religión más allá de la inmensa ganga de horror y prejuicio que siempre arrastra como una pesada losa”³⁸. Los fragmentos son necesarios, pero ninguno de ellos es ni culmen ni clave de los demás; es más, el reconocimiento de esta limitación lo encuentra nuestro autor como algo bueno para las religiones, pues “en ese carácter rebajado halla toda religión su verdadera obliación, su *kenósis*, la prueba mediante la cual halla, a través de un ascetismo que impide su engegucimiento y su *hybris*, su auténtica medida; su verdad parcial pero necesaria, insustituible”³⁹.

37 *Por qué...*, 123.

38 *Ibid.*, 83.

39 *Ibid.*, 125.

Pero el que sean algo fragmentario no quiere decir que no tengan que ver, en el fondo, unas religiones con otras, unas revelaciones con otras, pues hay una única revelación.

Esa revelación, que por lo general constituye aquello que toda religión intenta mostrar a la luz pública [...], no es algo unívoco que confluya en esta o aquella religión reputada como Religión Verdadera, sino que se distribuye de manera plural, múltiple, en muy diversos afluentes de un Gran Río (o Gran Relato) que se alimenta de esas revelaciones parciales⁴⁰.

El filósofo, como el mismo Trías pretendió en *La edad del espíritu*, puede, a su parecer, reconstruir filosóficamente ese gran relato señalando los hitos necesarios para encontrar su argumento; lo cual sería una filosofía especulativa de la historia⁴¹, en su caso, de inconfundibles resonancias idealistas y gnósticas. En la estela de la posteridad espiritual de Joaquín de Fiore⁴², como atestigua el título susomentado⁴³, hace uso de un esquema ternario, aunque no trinitario como en el caso del abad italiano, con dos ciclos, simbólico y espiritual, el primero de los cuales está integrado por siete eones conforme a las siete categorías de que hablaremos más adelante⁴⁴ y el segundo por otras tantas, más un momento final de síntesis de ambos ciclos, que cerraría la terna como último horizonte de la historia.

Considera, por otra parte, que tomados conjuntamente los fragmentos, que son las religiones, constituirían una totalidad ideal religiosa. Trías estima que “tal religión unitaria, postulada como objeto del ‘gran anhelo’ del *homo*

40 *Ibid.*, 126-127.

41 “Este libro desarrolla una filosofía de la historia que no admite el concepto moderno de progreso pero que no acepta, tampoco, una explicación de la variedad de épocas y edades en razón de una fuerza ciega como el azar. Se asume aquí, en este sentido, un principio de mediación entre el orden y el acontecimiento, o entre la unidad y la variedad, que en otros textos he definido como principio de variación.

De hecho puede decirse que lo que llamo singladuras o eones responde en propiedad a ese principio, cuyo modelo es musical” (“La edad...”, 571).

42 Cf. *ibid.*, 309-314.

43 El propio Trías dice: “Este texto se titula *La edad del espíritu*. Tal edad fue anunciada por el monje calabrés Joaquín de Fiore” (*ibid.*, 353).

44 “Tales categorías son, de hecho, los hitos argumentales, o los engarces, a través de los cuales se va tramando un relato: un genuino mito de referencia. A tal mito lo llamo acontecimiento sim-bálico” (“Pensar...”, 675).

religiosus, podría ser llamada, quizás, la religión del espíritu⁴⁵. Ésta no sólo sería verdadera religión, sino también religión verdadera:

Quizás la única religión verdadera sería aquella religión del espíritu que fuese capaz de conjugar y sintetizar en un tapiz unitario el conjunto de esbozos fragmentarios que consituyen las religiones actualmente existentes. Tal religión del espíritu constituye un ideal al que se puede legítimamente aspirar. Podría concebirse como una referencia escatológica⁴⁶.

En cada una de las grandes religiones se revela algo necesario para la existencia humana. Pero esta revelación tiene lugar simbólicamente respondiendo a las grandes cuestiones de la esencia y existencia del hombre; la verdad, al hacerse presente simbólicamente, no aparece de modo puro, sino que es siempre analógica e indirecta. Se trata de cuestiones a las cuales no es posible el acceso con la metodología científica⁴⁷, pero que es menester afrontar para la propia existencia. Este simbolismo es complemento necesario para la que llama Trías razón fronteriza. Pero, a la par que es respuesta para las necesidades del hombre, el encuentro es necesario para que Dios tenga una determinación formal, la cual tendrá lugar en las religiones en que lo sagrado esté personalizado.

En esa relación presencial, o en ese encuentro, al tiempo que el Dios del límite se revela, el hombre halla el sustento de su ansia de sentido en relación a su *ethos*. Dios precisa del testigo como del espejo en el cual, al reflejarse, obtiene de sí una forma, una determinación formal. Y el hombre halla en esa forma reflejada de Dios (en su propio testimonio) el horizonte de su *ethos*, o el fin que orienta su conducta. [...] Sin el hombre actuando como testigo Dios no sale de su carácter indeterminado e incircunscrito. 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

45 *Ibid.*, 585.

46 *Ibid.*, 588.

47 Cf. *ibid.*, 579-580.

de su condición de “Dios del abismo y del silencio” y darse a sí mismo forma e idea inteligible, palabra, verbo y presencia⁴⁸.

Pero más que establecer un límite, el hombre no hace sino revelar el límite que ya en Dios se encontraba, antes del encuentro, embrionalmente. Entre el estado de no revelado, de oculto, y el de ya revelado, hay una cesura, sin la cual no habría revelación y Dios no existiría. Pues bien, “la revelación del Uno primordial: eso es el ser o la existencia”⁴⁹. Pero, si Dios adquiere forma, el descenso divino determina la formación del *ánthropos* originario, que es el límite revelado.

El ascenso del *humilis* a esa condición limítrofe y fronteriza es la condición que permite y hace posible dar testimonio presencial, verbal o escrito, de ese Dios del límite que se revela. En dicho encuentro, o relación presencial, a la vez que Dios se hace presente, y se comunica en forma verbal, el testigo se humaniza (asume esa forma divina que es la antropomorfosis inmanente al ser revelado del Dios del límite)⁵⁰.

La revelación tiene lugar gracias a un doble movimiento descendente de Dios y ascensional del testigo. Se trata de una relación dialógica, en la que cada uno de los términos se reclama hasta el punto de formar una conjunción que no es relativa a nada, por tanto, absoluta.

Una correlación en la cual cada uno de los términos (hombre, Dios) se derrumba en la inanidad y en el vacío sin referencia al otro término. Dios, en este sentido, es tan relativo al hombre como éste a su Dios. Hay un doble modo de religación: de Dios con su forma propia (el testigo presencial, verbal) y del hombre con el ser (divino) del que debe dar testimonio⁵¹.

48 *Ibid.*, 684-685.

49 *Ibid.*, 686.

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*, 688.

5. La revelación es un acontecimiento simbólico en el que tiene lugar una cita, se trata de una “correlación entre la presencia sagrada, que sale de su ocultación y accede al límite del mundo, y el testigo, representante de la comunidad humana, que asciende a ese límite o confín del mundo”⁵². Este acontecimiento simbólico precisa de unas condiciones de posibilidad, a las que llama Trías categorías, pues se predicán del ser del límite.

Entre estos aspectos del símbolo y Dios hay una correlación, pues se está dando forma y figura.

Las dimensiones del símbolo tienen, pues, estricta correlación como formas simbólicas que expresan el *logos* 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, [...] llega a establecerse como espíritu⁵³.

De entre estas categorías, las cuatro primeras (materia, cosmos, presencia, logos) corresponden a lo simbolizante⁵⁴.

Sin una previa ordenación (cósmica) del “mundo” no hay “lugar” ni “tiempo” que pueda posibilitar tal cita. Y sin una previa, primera y presupuesta matriz o materia originaria [...]; sin la afirmación de ese proto-principio no hay nada que pueda ser ordenado, organizado y creado; no hay “mundo” que pueda ser inaugurado. Y sin esa previa *inauguratio* del mundo no hay lugar ni tiempo posible, y previsible, para una cita del hombre con lo sagrado⁵⁵.

Pero además de la materia, el cosmos y la presencia, la cuarta (logos) es necesaria para la consumación de la comunicación, verbal y/o escrita, entre la presencia manifiesta y el testigo.

52 *Ibid.*, 673-674.

53 *Ibid.*, 688-689.

54 Cf. “La edad...”, 54-190.

55 *Por qué...*, 85.

Además de esas cuatro categorías básicas, hay otras dos (claves, mística), que corresponden a lo simbolizado⁵⁶. La primera de ellas tiene carácter hermenéutico y la segunda, como su propia denominación indica, místico; ambas “remiten la manifestación simbólica a ciertas claves de sentido, o formas a través de las cuales puede interpretarse el sentido de la palabra o la escritura comunicada”⁵⁷.

La séptima (símbolo) es de cumplimiento y culmen del acontecimiento simbólico⁵⁸.

En esta última categoría se produce el símbolo como símbolo, en su unidad sintética existencial: en ella la parte simbolizante (o testigo de la presencia) y lo que ésta determina (presencia de lo sagrado) se reconocen en su identidad de ser y de acontecer. Ambos llegan a comprender su carácter o su *ethos*: constituyen los componentes indispensables de un único acontecimiento simbólico que al final obtiene la rúbrica existencial de su unidad⁵⁹.

6. Aunque estas categorías se dan en el acontecer simbólico, sin embargo, Trías también las considera desde el punto de vista de una filosofía de la historia, más especulativa que crítica, con un esquema ternario, como ya indicábamos; más concretamente se trata de la “experiencia histórica del espíritu, o de su genuino acontecer”⁶⁰, entendiéndose el espíritu como “la síntesis consumada de razón y simbolismo”⁶¹. Habría siete eones sucesivos, que lo serían del ciclo simbólico, en los que habría predominio de una de las categorías, empezando por la primera y terminando por la última, de modo que una sería hegemónica en cada eón y otras estarían bien latentes bien presupuestas. El último tiene un carácter especial, ahí “concluye el despliegue categorial del acontecer simbólico, hacia la edad del espíritu, o tiempo en el cual ese acontecer subsiste, pero sólo en forma de ocultación”⁶².

56 Cf. “La edad...”, 193-287.

57 “Pensar...”, 671.

58 Cf. “La edad...”, 288-349.

59 *Ibid.*, 36.

60 *Ibid.*, 17.

61 *Ibid.*, 53; cf. *ibid.*, 564.

62 *Ibid.*, 339.

La historia, por tanto, no termina con ese séptimo eón, caracterizado por la ocultación de lo sensible de la forma simbólica de lo sagrado⁶³, sino que da lugar a un ciclo espiritual, también con siete grandes eones y siete categorías⁶⁴.

El espíritu posee una matriz simbólica de la cual debe desprenderse. Debe inhibir esa matriz, o mantenerla en régimen de ocultación. En virtud de ese despojo puede el espíritu realizar su revelación manifiesta. Tal revelación es [...] la razón (lo que por tal se entiende en la modernidad, a partir de Descartes y Galileo)⁶⁵.

Pero no se trata de una aniquilación del símbolo, sino que, por contradictorio que, a primera vista, pueda parecerle al lector, será un símbolo sin presencia; al menos, sin una presencia consciente.

El símbolo se irá sustrayendo del ámbito presencial y de toda forma comunicativa (verbal, escrita). Seguirá existiendo, ciertamente, pero en régimen de completa ocultación. Seguirá subsistiendo, desde luego, pero sepultado en las raíces más oscuras e inconscientes desde las cuales se produce toda experiencia⁶⁶.

Sin embargo, ese ocultamiento no es óbice para que lo simbólico sea operativo, “ese despojo queda contrarrestado por la fuerza inconsciente del simbolismo, que sigue insistiendo y persistiendo, sólo que en régimen de ocultación, vehiculando de este modo formas sensibles de revelación de lo sagrado”⁶⁷.

63 Cf. “Pensar...”, 590-598. Por su parte, el séptimo eón contendría siete tramos, “un recorrido de siete singladuras finales a través de cada una de las categorías espirituales” (“La edad...”, 548).

64 “Tales categorías son formalmente las mismas que proporcionaron la columna vertebral al acontecimiento simbólico. Pero como categorías espirituales han sido, de hecho, plenamente transformadas. Los dos fragmentos de la moneda o medalla, que en el acto simbólico aciertan a coincidir, se revelan ahora como las dos partes de un mismo acontecer espiritual” (*ibid.*, 357). Así la materia ahora es el símbolo, el cosmos es la comunidad ciudadana, etc. (cf. *ibid.*, 357-367). Tomando como clave hermenéutica estas categorías, Trías va a hacer también una lectura de la historia de la filosofía moderna y contemporánea (cf. *ibid.*, 361-365, 425-451, 470-528, 540-560).

65 *Ibid.*, 18.

66 *Ibid.*, 361.

67 *Ibid.*, 364. Tras una experiencia psicoanalítica de corte freudiano de cinco años, Trías se acercó a C. G. Jung: “Desde finales de los años ochenta me embarqué en otra importante aventura: el remonte, río arriba, hasta las fuentes manantiales en

La modernidad es el tiempo de la ocultación del simbolismo y donde tiene lugar la revelación de la razón, entendida como “un logos despojado de revestimiento simbólico”⁶⁸, cuya característica, en este período, es “la voluntad expresa de promover, desde ella misma, su propia revelación”⁶⁹. Esto tendría su culminación en Hegel y, en el último Schelling, comenzaría a ponerse en cuestión que la razón pueda desde sí misma forjar una revelación. En la posmodernidad, se da por sentada la imposibilidad de que la razón pueda fundarse a sí misma y se da la primacía a lo lingüístico y narrativo, “toda razón, a partir del posmodernismo, asume la condición, enunciada por vez primera por Schelling, de ser siempre supernumeraria en relación a una antecedente revelación que tiene su exégesis en forma mítica (poética, narrativa, himnica)”⁷⁰. Pero este suelo lingüístico y narrativo tiene un subsuelo de corte religioso: “Al final del episodio posmoderno sobreviene ese reconocimiento de las raíces religiosas que subyacen, a modo de revelaciones simbólicas inconscientes, los diferentes marcos culturales, con sus formas propias de lenguaje, narración y escritura”⁷¹. Trías toma distancia de la posmodernidad⁷², pues considera que

que se abreva toda experiencia de lo sagrado. Con el deseo de esclarecer mis propias raíces religiosas, reconocidas como claves de mi propia tradición cultural, inicié un proceso de autocognición que cristalizó en mi libro más ambicioso, *La edad del espíritu*, en donde, en la forma de una historicidad sui géneris [sic], ordené culturas y áreas religiosas en un sistema de siete categorías en torno al gran núcleo de todas ellas, detectado por Rudolf Otto, en la línea de inspiración de Jung y el Círculo de Eranos, con el concepto de *lo sagrado, das Heilige*.

Mi deuda con el psicoanalista suizo es, desde entonces, extraordinaria. Fue a su brillante inspiración y a todas las grandes figuras que crecieron alrededor suyo a quienes debo muchos de los motivos inspiradores de esa indagación mía en el terreno de la filosofía de la religión” (E. TRIÁS, “La aventura de Jung”: *ABC Cultural* [7 enero 2012] 20).

Nótese que el artículo ya citado “Pensar la religión” del diario *El País* es de 1990. Y añadiré: “Jamás sería capaz de elegir entre uno y otro polo de atracción gravitatoria: los quiero a los dos; no puedo prescindir de ninguna de ambas tradiciones: ni de Otto Rank, Ferenczi, Ernest Jones, Melanie Klein, Jacques Lacan; pero tampoco de los seguidores de Jung, que incidió en las ciencias de la literatura (Albert Begun), el Islam espiritual, con Ibn Arabi y su ‘imaginación creadora’ (Henry Corbin), el yoga, el chamanismo, la alquimia y sus tradiciones en la herrería (Mircea Eliade)” (*ibid.*).

68 “La edad...”, 406.

69 “Pensar...”, 590.

70 *Ibid.*, 594; cf. “La edad...”, 525-527.

71 “Pensar...”, 595.

72 Sobre el momento en que su filosofía deviene filosofía del límite, dice: “Ocurría así justamente cuando emergía con gran impulso lo que iba a conocerse –en el ámbito del pensamiento lo mismo que en otros muchos– como posmodernidad. Estaba, pues, condenado a partir de entonces a navegar contra corriente. Pero eso fue, más que un inconveniente, un estímulo” (“Prólogo”, XIV).

hay, como presupuesto de lo narrativo y textual, una revelación religiosa; desde ahí considera necesario volver al último Schelling.

La razón es el lado manifiesto del espíritu, pero con este ciclo no concluye todo, sino que apunta a un horizonte sintético de simbolismo y razón que se inauguraría en el séptimo eón: “Esa síntesis espiritual sería [...] el horizonte final, escatológico, al que se hallaría orientada la modernidad una vez trascendido el bache, o la cesura, que hoy consignamos como coyuntura posmoderna”⁷³. Esta edad, la del espíritu, tendría carácter escatológico como “horizonte ideal que diera sentido al curso histórico”⁷⁴. El pensamiento de Trías trata de ir más allá de la posmodernidad, de esa cesura.

En la consumación espiritual tendría que promoverse la cópula existencial entre razón y simbolismo, en la cual puede el espíritu obtener su definición adecuada. El espíritu, en su consumación, a través de esa cópula existencial y amorosa entre razón y simbolismo lograría adecuarse plenamente a su idea, o alcanzaría su propia verdad. Quedaría entonces perfectamente definido: como síntesis de razón y símbolo, o de inconsciente simbólico y de consciencia racional⁷⁵.

Sin embargo, pese a su visión “profética”, aún no habríamos llegado a esa consumación⁷⁶. Ahora bien, esto aún no supondría el fin de la historia. Trías anticipa el futuro definitivo, que, para él, ciertamente no será ni la paz perpetua ni el estadio positivo ni una sociedad sin clases ni ningún reino o imperio milenar. En él no culmina la historia, como Moisés, solamente estaría divisando a distancia la Tierra Prometida.

Ese fin alcanzado, esa entelequia, lejos de cerrar la trama del acontecer o del poner punto final al curso histórico, abriría un nuevo ciclo

73 “Pensar...”, 590.

74 E. TRÍAS, “Ciudad sobre ciudad”, en: lb., *Creaciones filosóficas II* (Barcelona 2009) 1439.

75 “La edad...”, 365.

76 Cf. *ibid.*, 547. Ante Trías aparecen varias posibilidades de futuro, sobre las que toma su propia opción: “Cabe abundar en la cesura abierta en la cual entra en crisis el ciclo espiritual recorrido, y en particular el eón místico e idealista; o cabe, asimismo, trascender esa asunción nihilista de la cesura día-bálica y abrirse a la toma de conciencia en relación a ese horizonte, o preparar la revelación relativa a la posibilidad futura de esa perspectiva sintética. Todo este libro constituye una decidida apuesta en favor de esta última posibilidad” (*ibid.*, 549).

de aconteceres y experiencias en las cuales deberían ser reveladas y reflexionadas todas las categorías, materia, mundo, presencia, *logos*, etcétera, en y desde ese acto consumado de naturaleza finalística que constituye la revelación del Espíritu como entelequia⁷⁷.

6. Las categorías pueden ser consideradas también como categorías teológicas, como nombres divinos, “como aquellas irradiaciones energéticas que documentan acerca del carácter revelado de ese Dios”⁷⁸, sin que por eso pierda sus caracteres de innombrable y de desconocido. Por otra parte, el carácter simbólico de la revelación, a la par que manifiesta, envía a lo desconocido y lo preserva. De modo que las categorías, si bien hablan de lo atribuible a Dios, sin embargo, están desbordadas por el misterio.

Ser y Dios son lo mismo en su diferencialidad manifiesta: ser posee género neutro impersonal; Dios sólo existe como término de la correlación personal yo-tú, nosotros-vosotros. Por ello las categorías teológicas mantienen una relación de contrapunto con las ontológicas, pero destacan, a través de la escala musical los engarces categoriales (concebidos como diferentes claves en que se registra la trama de narración o mito del acontecimiento simbólico), el carácter determinante de la relación presencial entre testigo humano y la presencia divina⁷⁹.

Respecto a la séptima categoría, Dios aparece como *daimon* de aquel hombre que participa en el encuentro.

Constituye así el custodio y el acompañante de la aventura del hombre espiritual: su doble celeste, su ángel propio reluciente. Para consumir ese encuentro, sin embargo, dicho Dios debe descender, o debe ser urgido y movido al descenso que permite su encuentro con el testigo humano⁸⁰.

77 *Ibid.*, 574; cf. “Ciudad...”, 1439-1441.

78 “Pensar...”, 690.

79 *Ibid.*, 691.

80 *Ibid.*, 695-696.

Sin embargo, cabe preguntarse si es encuentro con Dios o, por el contrario, es solamente un encuentro con uno mismo. Para Trías, el símbolo es una correlación que expresa un nexo. A la parte de que dispone el hombre, que es seña de su propia identidad, la llama la parte simbolizante. La parte de la cual no dispone el hombre y desea es lo simbolizado en el símbolo. Ahora bien, el símbolo propiamente dicho es el encuentro de la parte simbolizante y la simbolizada. Pues bien, “tal encuentro es el acontecer simbólico, aquel que el sujeto puede experimentar como acontecimiento espiritual del encuentro con su *daimon* (o cita consigo mismo)”⁸¹.

Aunque también tenemos la otra cara de la moneda, la realización de sí del espíritu e incluso del mismo Dios.

El espíritu es esa causa final en la cual Dios y la comunidad son uno: Dios mismo ha llegado a su propia culminación (en la tercera persona) en virtud de haber reintegrado, plenamente desplegada, la existencia de la comunidad testimonial. Dios necesita de ella para su propia realización, para alcanzarse como causa final o entelequia.

[...] En ese Dios concebido como causa final, Dios se transforma internamente en tercera persona, en Espíritu, alcanzando así su propia e inmanente perfección⁸².

7. Trías dice que la religión va a tener su propio rostro en los distintos eones; son de particular importancia las religiones correspondientes a las categorías de materia, cosmos, presencia y logos⁸³.

En el primero de ellos, que es en el que se da el paso de la magia a la religión, como el hombre antes que comprensor simbólico es un viviente, la religión en su estadio más primitivo revela lo vital, la perpetua renovación de lo que existe. La salud buscada en la religión se manifiesta en que la muerte no corta el ciclo de la vida, de modo que haya un constante restablecimiento de la vida y la fecundidad. Por ello, la trama simbólica se centra en los misterios de la sexualidad, la vida y la muerte; su revelación propia es la del principio

81 *Ibid.*, 711-712.

82 “La edad...”, 341.

83 Cf. “Pensar...”, 617-637, 670-672; *Por qué...*, 39-91.

que sostiene la vida y el templo propio de estas religiones es una cueva o una cavidad en la roca a modo de gran matriz, de entrañas maternas.

Como lo vital emana de la matriz material, por ello, esa primitiva religión se centra en la materia, pero no entendida al modo del materialismo al uso, “materia significa madre y matriz. Materia es siempre lo matricial, lo materno: lo que debe ser ordenado y organizado hasta constituir un mundo, un cosmos”⁸⁴; para Trías la materia es materia viviente.

Significativamente el filósofo barcelonés postula una recuperación de esa idea de materia, frente a los materialismos heredados de la modernidad⁸⁵ y el pensamiento contemporáneo, como humus propicio para lo religioso.

Hay, pues, que retroceder hacia esa Gran Madre (material, matricial) en la cual se produce el acto inaugural, o el genuino comienzo, de la aventura de vida del homo symbolicus. Hay que volver de nuevo a ese escenario primigenio en el cual, en forma indirecta o analógica, se simboliza esa primera y proteica dimensión de lo sagrado que constituye la base y el fundamento oscuro que hace posible la experiencia que de ello pueda producirse: esa experiencia que es, ni más ni menos, la experiencia religiosa⁸⁶.

En el segundo eón, Trías sitúa las religiones propias del creciente fértil, en las que se da “el constante restablecimiento del orden cósmico (o del cosmos), frente al acoso de las fuerzas disgregadoras”⁸⁷; los relatos de este tipo de religión tratan de rechazar el mal como caos y desorganización. De ahí que el gran relato es el de la creación del mundo y “el acto cultural [sic] y ceremonial consistirá, entonces, en la plegaria y la oración, o el ritual, que asiste al acto mediante el cual esa ordenación cósmica se restablece, asegurándose así la salud pública”⁸⁸. El templo no es ya una gruta, sino que es la montaña, aunque sea a modo de zigurat o pirámide, pues “simboliza del mejor modo

84 *Ibid.*, 55.

85 Cf. “La edad...”, 55-56.

86 *Por qué...*, 57.

87 *Ibid.*, 64.

88 *Ibid.*, 65.

la emergencia del cosmos desde sus raíces subterráneas, cavernosas, hasta sus altitudes celestiales”⁸⁹.

El tercer eón es el propio del Éxodo y de otras religiones, “se produce la revelación simbólica del encuentro, y la consiguiente cita, entre el testigo y lo sagrado”⁹⁰. Esto queda convalidado por medio de la alianza entre Dios y el testigo que haya elegido.

La cita tiene su revelación propia en la constitución de ciclos mitológicos con su correspondiente panteón. El sentido y razón de lo que haya acontecido en el encuentro de la presencia sagrada y el testigo quedan plasmados en palabras, en narraciones, himnos, etc. Esa plasmación en palabras pasa a ser palabra sagrada que da sentido y razón del encuentro.

La religión se constituye, ahora, a partir o desde esa revelación de la palabra, o del *logos*, mediante el cual se produce y consume la *comunicación* entre el testigo y lo sagrado; de este modo se lleva a culminación la cita que había tenido lugar; de esa cita deriva la expresión y comunicación de una palabra, de un *logos*, en el cual se encierra todo el misterio de lo que la presencia sagrada y el testigo se han comunicado⁹¹.

Esta palabra tiene carácter sagrado y contiene el sentido y significado del mundo y sus misterios. De modo que el mundo no es solamente aquello que tiene un orden, el cosmos no es la ordenación de una materia previa, sino que además tiene un sentido. La religión con ese *logos* da respuesta al sentido y significado del mundo, de los distintos destinos y de lo justo e injusto de los mismos.

Desde aquí, desde este *logos*, Trías va a hacer una distinción entre un área poético-filosófica (Grecia e India) y otra profético-sapiencial o profético-sofiológica (Irán e Israel)⁹². En el primer caso, la revelación del *logos* lleva de la pluralidad politeísta a una unidad suprema divina de carácter muy impersonal, del politeísmo se pasa a un cierto monismo panteísta, que sería

89 *Ibid.*, 66.

90 *Ibid.*, 74.

91 *Ibid.*, 95.

92 Cf. “Pensar...”, 658-669; *Por qué...*, 103-110.

razón de la palabra revelada: “En esa área, india y griega, se traspasa, por reflexión trascendental, hacia un principio monista de unidad. En Grecia se reconoce como *fysis*, y en el mundo posvédico como *brahma*”⁹³. El ser o lo absoluto tienen aquí carácter impersonal.

En ambos casos, el pasado inmemorial domina el relato, bien como aquello a lo que hay que retornar bien como aquello en que se diluirá.

Así que adviene la revelación del *logos*, un repliegue sobre una entidad divinizada impersonal, de carácter monista y panteísta, que promociona como figura reveladora de lo sagrado al filósofo, y que permite la constitución de un ámbito de sabiduría liberadora y salutífera que puede llamarse filosofía⁹⁴.

La realidad impersonal totalizante es objeto de escrutinio intelectual, cuál sea su naturaleza. En esta línea, “lo que libera y da salud es una especie de sabiduría o conocimiento salvífico (*gnosis* filosófica o sabiduría religiosa)”⁹⁵. La antítesis de la salvación es la obnubilación mental por falta de inteligencia práctica o, en el caso de la India, quedar prendido en el velo de Maya sin poder ir al principio último del que manan las apariencias.

En vez de lo impersonal, en el área profético-sapiencial, la razón de esa revelación es un Dios personal, rodeado de un cortejo de relativa impersonalidad, con un interlocutor que es el profeta. Esto es así porque el ser del límite es susceptible de personalización, por lo que el filósofo barcelonés habla también de Dios del límite. Tanto el ser como Dios están referidos al límite; en cierto modo, éste “es eso mismo que unifica ambas determinaciones, ser y Dios. Ambos, ser y Dios, se dicen de lo mismo, se dicen del mismo límite. Éste es lo mismo: la mismidad que permite determinar, en su propia diferencia, ser y Dios”⁹⁶. Mientras que el ser sería el sustrato impersonal de lo divino, Dios es ese ser en forma personal.

En el área profético sapiencial, no hay una remisión a un pasado inmemorial, sino que todo está referido a un futuro escatológico en que tenga

93 “Pensar...”, 659-669.

94 *Por qué...*, 105.

95 *Ibid.*, 109.

96 “Pensar...”, 682.

lugar un completo cumplimiento de lo pactado. Esto lleva a ordenar todo en un relato histórico de salvación que va desde la creación hasta la plenitud escatológica final realizada por un salvador.

Lo que es objeto de escrutinio no es la esencia del único Dios, sino su voluntad, que ha de ser objeto de cumplimiento, de ahí que la salvación no dependa de lo intelectual, sino de la voluntad, “la falta religiosa por excelencia es, en esta área, la infidelidad”⁹⁷. La reflexión, en este caso, se despliega de modo profético y sapiencial.

[El] vínculo entre los propósitos y la voluntad del Dios uno y único y sus previsiones y providencias sobre la historia universal (desde la creación hasta los últimos días) es lo que trata de escudriñar la doble forma de reflexión propia de estas culturas monoteístas: la reflexión profética, relativa a pronósticos relativos al futuro [...], y la reflexión sapiencial, en la que comparece la sabiduría personificada como el modelo que Dios emplea para la creación del universo en su conjunto⁹⁸.

Pero la comunicación entre el testigo y la presencia sagrada puede entrar en crisis⁹⁹, de modo que el sentido colapsa, el mundo entra en el sinsentido y se interrumpe la comunicación entre lo trascendente al mundo y éste; lo que parece revelarse en esta circunstancia es el mal¹⁰⁰. Esta revelación en negativo tiene su propia concreción en cada una de las tradiciones simbólico-religiosas (India, Irán, Grecia, Israel).

Se trata de una verdadera crisis lógica que afecta las cláusulas que cada cultura religioso-simbólica adopta como propias. Se destruye el enlace

97 *Por qué...*, 109.

98 “Pensar...”, 660-661.

99 Cf. *Por qué...*, 111-118.

100 En cuanto al mal, dice Trías que “el mal de Occidente ha sido siempre concebir el mal como una nada negativa inexistente (*ouk on, nihil negativum*). Es preciso ensayar una reflexión que, manteniendo la premisa de que el mal es nada, pueda concebir ésta como una nada existente, dinámica, positiva (a la vez sustantiva y verbal); como aquella fuerza o potencia que arrebató el ser ([la esencia] [...]) o como un huracán o un azote, o una tormenta desertizadora, capaz de arrancar de cuajo toda configuración, todo *logos*, todo espacio de esencia y de sentido. Es preciso, pues, repensar radicalmente lo que entendemos por no ser. Éste es una potencia positiva existente cuya raíz debe hallarse en el carácter dislocado, siempre en falta, del propio ser” (“Pensar...”, 641).

(sim/bólico) entre la comunidad humana y la trascendencia. Se produce la irrupción de la cesura día/bólica. En lugar de la unión y comunidad entre el misterio y el mundo sobreviene la desunión, el desgarró, la perturbación del ritmo y de la rima. En lugar de la comunicación entre el testigo y la presencia sagrada, mediada por la palabra simbólica, se constata y comprueba la incomunicación, resaltada por razón de que las instancias de mediación son radicalmente cuestionadas¹⁰¹.

8. Concluamos nuestro recorrido deteniéndonos brevemente en la visión que, del cristianismo, Trías tiene. Como señalábamós, las religiones son fragmentos, pues bien, a esto no haría excepción el cristianismo¹⁰², “la religión cristiana es ‘una más’ dentro del general concierto, o desconcierto, del mundo de las revelaciones simbólico-religiosas”¹⁰³. Y, como las demás religiones, debería asumir su carácter de fragmento y prescindir de considerarse la religión verdadera. En su revelación, en su verdad parcial, el del cristianismo es, para él, el Dios del tiempo: “Lo que más me interesa del cristianismo, la enseñanza mayor que me proporciona esta religión, es el misterio contenido en el dogma trinitario. Pienso que esa concepción trinitaria tiene el mérito de pensar a Dios con categorías temporales”¹⁰⁴. Y es el tiempo su ámbito de revelación propia, de modo que “el Dios cristiano es, en efecto, el Dios del tiempo: un Dios que acierta a ofrecer el vestigio de su misterio a través de la experiencia y comprensión [...] del decurso temporal”¹⁰⁵. Ahora bien, pese a ese carácter fragmentario del cristianismo, “Dios es, sobre todo, el Dios del tiempo”¹⁰⁶. Nótese que el ser, sustrato impersonal de lo divino, en forma personal es Dios y, como Dios, sería, ante todo, Dios del tiempo; ser y tiempo aparecen, por tanto, como dos vertientes de lo divino.

La revelación cristiana se encuentra comprendida en la forma simbólica de la cruz, “Árbol de la Vida siempre renaciente, recreada, re-suscitada”¹⁰⁷, que es un símbolo del límite. Éste es cruce cósmico, es travesaño que consolida

101 *Por qué...*, 114-115; cf. “Pensar...”, 675-676.

102 Cf. *Por qué...*, 131-143.

103 *Ibid.*, 132.

104 “Ciudad...”, 1484.

105 *Por qué...*, 143.

106 “Ciudad...”, 1484-1485.

107 *Por qué...*, 133.

el mundo y donde se encuentra la puerta que se abre al sentido, que permite que el mundo se comunique con el misterio. La cruz es un símbolo salvífico “que de un modo indirecto y analógico nos permite acceder a lo inaccesible, o a dar palabra a lo inefable”¹⁰⁸.

El Cristo, por su parte, es el hombre-dios que, alzado a ese símbolo crucial, en su extinción atrae hacia sí a los suyos. Los atrae hacia sí como puerta que da acceso al misterio y cuya llave, que permite abrirla, es el Espíritu Santo.

[En el límite] y sobre él se extendió el Ungido, el Cristo, “vaciándose” en cierto modo, toda vez que descendió hasta el cerco del aparecer. Y el límite es instancia de mediación que impide la confusión del mundo con el misterio, o de la inmanencia secular y la trascendencia mística. Sólo que ese límite, como tal límite, puede ser habitado; o puede ser un ámbito transitable en el que puede el humano fronterizo orientar su ethos, o su conducta¹⁰⁹.

Pues bien, el Cristo no es solamente el Cristo psíquico y pasional, sino también el Verbo, el cual “no nace de la ‘voluntad de varón’ (ni de la entraña de la hembra real, fáctica), sino que procede de la potencia matricial que constituye el seno fecundo del primer principio”¹¹⁰. El misterio de la Encarnación tiene lugar en el límite y constituye el misterio del que simbólicamente es revelación y que no es otro que la habitabilidad del límite del mundo. Cristo es el revelador de dicho misterio y su exegeta es el Espíritu Santo y es el Cristo quien nos permite elevarnos a aquello a lo que estamos llamados, “a ser genuinos habitantes de la frontera”¹¹¹.

Como ya veíamos, para Trías, el Dios cristiano es el Dios del tiempo, “quizá Dios sea eso: el tiempo mismo elevado a condición ontoteológica”¹¹² y las tres hipóstasis divinas tendrían correspondencia con el pasado, el presente y el futuro. En esta línea, Dios podría concebirse como expresión de la unión misteriosa de las tres modalidades del tiempo.

108 *Ibid.*, 135.

109 *Ibid.*, 136-137.

110 *Ibid.*, 136.

111 *Ibid.*, 138.

112 “Ciudad...”, 1484; cf. *Por qué...*, 138.

Quizá Dios sea el pasado inmemorial que asociamos a la primera persona (matriz de toda la trama simbólico-religiosa). Quizá sea también el presente eterno en donde habita siempre el Hijo. Quizá sea, por fin, el futuro escatológico, ese futuro que siempre está por venir, o que es advenidero por principio; eso que la enigmática figura del Espíritu Santo parece sugerir¹¹³.

En nuestra experiencia del tiempo, las tres modalidades del mismo las tenemos de modo disyunto, pero en el tiempo oportuno, se entrecruzan; el *kairós* es “la plena convocatoria, en un determinado acontecimiento, de las tres dimensiones del tiempo, que son como los ‘vestigios trinitarios’ del misterio de las tres hipóstasis”¹¹⁴. En el tiempo oportuno se recrean y varían el pasado inmemorial, el presente eterno y el futuro escatológico.

En cuanto Dios del tiempo, estamos rodeados por Él y, en nuestra experiencia del tiempo, tenemos recreada y variadamente experiencia de lo eterno y lo infinito y en ella tenemos un vestigio del Dios del Tiempo.

En la intersección del paraíso perdido, pero siempre presentido, o del pasado inmemorial que preanuncia un futuro escatológico siempre anhelado, con el infierno y el purgatorio de lo existente, allí se encarna, como Hegel llegó a formular en una soberbia expresión, la rosa en la cruz del presente. Sólo el santo, al decir de Eliot, es capaz de esa mágica alquimia que transfigura lo temporal en intemporal en la intersección o encarnación, del tiempo. A los filósofos y a los poetas, o a los que somos testigos de esa “calamitosa Anunciación”, nos toca asistir asombrados a esa divina magia, o poético velo de Maya existencial, a través del cual, como en un filtro, se destila nuestro vivir, pasado por la retorta alquímica, sacrificial y seráfica que nos acerca al misterio¹¹⁵.

* ** *** ** *

113 “Ciudad...”, 1484; cf. *Por qué...*, 138-139.

114 *Ibid.*, 139.

115 “Ciudad...”, 1493.

Sin entrar a considerar el grado de fidelidad que cualquier esquema *a priori* pueda tener a lo que de hecho hayan sido y son las religiones y la historia, ni en la capacidad que filosóficamente se pueda tener para vislumbrar el futuro, a lo largo de nuestro paseo filosófico con Eugenio Trías, hemos podido ver que la religión como cuestión filosófica se le convierte en una filosofía, al menos a primera vista, especulativa de la historia. Ahora bien, como ésta no es, para él, sino el acontecer de la revelación simbólica de lo divino, en buena medida el devenir mismo de Dios en su darse a conocer salvífico, muy bien podría ser considerada su visión como una teogonía soteriológica gnóstica.

