

LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE EUGENIO TRÍAS SOBRE EL LÍMITE. PISTAS PARA UN DIÁLOGO TEOLÓGICO

INTRODUCCIÓN

En el caluroso mes de julio de 1998 ha salido a la luz la última publicación de Eugenio Trías¹. Según puede verse en la «Presentación» del texto, se trata de una conferencia pronunciada por el esteta barcelonés dentro de un ciclo de cadencia semanal organizado por la Universidad Autónoma de Madrid desarrollado entre el 7 de noviembre y el 19 de diciembre de 1996. Su objetivo, fielmente recogido en el título general de la obra publicada, es revisar las categorías estéticas tradicionales que han servido de base para fundamentar la recepción de las obras de arte por parte del público llamado *culto*. Hoy se necesitan nuevos criterios para explicar ese proceso de recepción sobre el que se construyen y mediante el cual se formulan los juicios del gusto².

En efecto, se habla de *contemplación* ante la obra de arte:

«Esa categoría, de trasfondo teológico, implica otras cosas que han constituido durante siglos las claves teóricas del proceso de recepción y el juicio estéticos: intimismo, idealismo, espiritualismo y pasividad. Sin embargo, en la actualidad ese cuadro categorial ya no seguiría siendo. El motivo desencadenante se sitúa en la expansión de la técnica moderna y el consiguiente proceso de secularización de la cultura y las artes que conlleva. En lugar de contemplación y pasividad, los nuevos públicos reclaman acción y dinamismo, y así, en un sen-

1 'El laberinto de la estética' en J. Jiménez (ed.), *El nuevo espectador* (Madrid 1998), 107-121.

2 Cf. J. Jiménez, «Introducción», *ibid.*, 11-16, especialmente 13-14.

tido filosófico, podemos hablar con propiedad de la aparición de un *nuevo espectador*»³.

La conferencia de Trías versa sobre el problema estético por antonomasia, es decir, qué hace de un objeto una «obra de arte», y a lo largo de sus páginas desarrolla una serie de ideas que le sirven como medio para dejar caer su propuesta estética y filosófica. Desgranamos los temas sugeridos a continuación mediante una exposición que será cursada de una manera *dialéctica*, a saber, intentando hacer ver algunas contradicciones que el estudioso descubre respecto a obras anteriores de Eugenio Trías. En un segundo momento daremos un breve esquema de la filosofía del límite y nos detendremos especialmente en su vinculación a la filosofía de la religión. Ello nos allanará el camino para abordar, en un tercer y último apartado, su recepción en la teología. La breve conclusión final servirá de epílogo a estas líneas, cuyo objetivo básico, insisto, es el diálogo (desde la teología) con uno de los pensadores más influyentes del panorama bibliográfico español, aunque su obra, compleja y difícil de comprender, carezca, por eso mismo, del acceso de otros autores (v. gr., Sádaba y Savater) al gran público.

I. EL LABERINTO DE LA ESTÉTICA

El estudioso de Eugenio Trías puede encontrar en este nuevo artículo la esencia de su filosofía del límite con todos sus aciertos, con sus puntos más cuestionables y, especialmente, con algunos matices de corrección que no pueden pasar desapercibidos. De entrada, hay que decir que E. Trías vuelve a caer en viejos vicios. Como ya demostré en otro lugar⁴, nuestro autor suele publicar como nuevos, textos que son en realidad copias literales de obras anteriores. El retoque de la novedad consiste en cortar y pegar distintos párrafos con ayuda del procesador de textos del ordena-

3 *Ibid.*, 14; cf. J. Jiménez, 'Más allá de la contemplación estética', *ibid.*, 17-29. Por cierto, este autor tiene una muy personal forma de citación, según una bibliografía final, introduciendo en el texto las notas del pie. Como recurso de economía mecanográfica, correcto; pero sorprende que cite los títulos de los libros en negrita (v. gr., cf. *ibid.*, 20), omita la página a la que debe dirigirse el lector (cf. *ibid.*, 22, 23 y 28), y aluda a autores y obras que no aparecen en la referida bibliografía final (cf. *ibid.*, 26, 27 y 28).

4 J. M. Ramos Berrocoso, *Revelación en el límite. La teología de la revelación a la luz de la propuesta filosófica de Eugenio Trías* (Salamanca 1997, Memoria de licenciatura en teología, inédita).

dor. Eso ocurre hasta la saciedad en sus últimos libros y también en este nuevo texto; una buena parte de él fue publicado en el diario *El Mundo* como un artículo independiente ⁵.

La conferencia de Trías se halla dividida en dos apartados, sin títulos y numerados mediante cifras romanas. Mientras en el primero, como ya se ha dicho, se piensa el criterio estético que cualifica a la obra de arte frente a la que no lo es, en el segundo conecta esa reflexión con su filosofía del límite, y eso es francamente interesante. Voy a destacar esas referencias a continuación, pero poniéndolas en relación con otras de sus obras recientes, muy centradas en la preocupación religiosa de nuestro autor.

El criterio estético

Según Trías, «el problema del arte y de la estética parece bien sencillo... ¿Qué es lo que confiere a un objeto, a una obra de arte o a cosas por el estilo el distintivo de obra de arte?» ⁶. La respuesta ofrecida, que huye de toda carga religiosa como el resto de la obra en la que se inscribe es la *prueba del tiempo*, argumentada desde un formalismo que no acaba de explicar:

«Toda verdadera obra de arte revela la unidad latente en los tres 'éxtasis' temporales: echa lazos con el pasado, con la

5 En concreto, E. Trías, 'El laberinto de la estética', *cit.*, 110 (un párrafo) y 111-113, fue publicado como Id., 'La ironía estética', en *El Mundo* (2 ene. 1997), 4. No me resisto a poner un ejemplo (entre otros muchos) de Id., *Diccionario del Espiritu* (Madrid 1996): su voz, 'Símbolo' (*ibid.*, 181-186) está constituido de 14 párrafos separados por puntos y aparte. El párrafo número 1 es una copia literal de Id., *La edad del espíritu* (Barcelona 1994), 69; los párrafos nn. 2-7, de *ibid.*, 346-348; el párrafo n. 8, de *ibid.*, 23-24 nota 3; el párrafo n. 9 es el único que se encuentra un poco alterado con respecto al original, cf. *ibid.*, 26 nota 6; el párrafo n. 10, de *ibid.*, 23; el párrafo n. 11, de *ibid.*, 32; el párrafo n. 12, de *ibid.*, 44; y, por fin, los párrafos nn. 13-14, de *ibid.*, 67-69. A lo dicho en J. M. Ramos Berrocoso, *cit.*, 194-207, habría que añadir algunas otras: v. gr. E. Trías, *Lógica del límite* (Barcelona 1991), 233-263, publicado antes como Id., 'Arte y estética en el otoño de la modernidad', en *Letras de Deusto* 20 (1990), 75-91; Id., *Pensar la religión* (Barcelona 1997), 191-202, publicado antes como Id., 'Nietzsche y la religión del espíritu', en *Taula* 21-22 (1994), 11-18; *Pensar la religión*, 15-39, antes Id., 'Religión y pensamiento ante el próximo milenio', *Letras de Deusto* 25 (1995), 11-21. Nunca existe una referencia del autor que aclare la procedencia de los textos; evidentemente, si ésta existiera, el recurso sería legítimo.

6 E. Trías, 'El laberinto de la estética', *cit.*, 107. En adelante, las obras de Trías serán citadas completas una primera vez, y sólo por el título en las demás ocasiones.

tradición en que se inscribe, que en ella es siempre, convenientemente, recreada. Pero está, asimismo, o por lo mismo 'preñada' de futuro. Un futuro que la recepción terminará siempre convalidando»⁷.

Sin embargo, esta solución supone abandonar esta otra: «todo verdadero arte es religioso... Y por lo mismo toda religión verdadera ha de ser sensible, sensual, estética»⁸. Tal es su antigua convicción de la relación entre estética y religión que postula un «*transcendental estético* al que todas las artes aspiran, o al que quieren dar forma (categoría sensible) a través de su producción (*poein*)»⁹. Es más, con una carga evidentemente religiosa, utiliza la expresión «*fuego del cielo* que es el prerequisite de la *inspiración del genio*», la que finalmente obrará el arte¹⁰.

La sombra

Con sorpresa, con mucha sorpresa, en las explicaciones de Trías encontramos la recuperación de la categoría *sombra*, un concepto acuñado en sus primeras obras que parecía ya superado:

«Del mismo modo como la filosofía se ve siempre acompañada de su sombra, la sofistiquería que pretende hacerse pasar por tal, así también el arte posee un gemelo espurio que le acompaña... Se trataría de preguntar no tanto lo que distingue la obra de arte de la obra del común, sino lo que permite diferenciarla de su *sombra*, la obra que, sin ser obra de arte, pasa por serlo; es decir, aquella que no siendo obra de arte, puede, sin embargo, *parecerlo*»¹¹.

7 *Ibid.*, 113. Es la misma solución aportada por J. Jiménez, *cit.*, 27-28; R. Guidieri, 'Pidgin. Anotaciones sobre el escenario contemporáneo de la estética', *ibid.*, 51-60 se inclina por explicarlo a través del marketing de la publicidad y el consumismo.

8 *Pensar la religión*, 133, cf. 113-123. Cf. también *Lógica del límite*, 378, 432-433. La profusión de citas sobre las obras de Trías persigue allanar el camino del estudio al lector: si éste puede ampliar y enriquecer el debate, bienvenido sea.

9 *Lógica del límite*, 102; cf. 106, 231, 237, 244, 247, 254, 517. Mientras no se diga otra cosa, los subrayados y paréntesis son de cada autor, y no de quien escribe estas líneas.

10 *Lógica del límite*, 255; cf., 185, 231, 256, 261, 287, 315, 322. Cf. también *Pensar la religión*, 48.

11 'El laberinto de la estética', 108; la solución propuesta nos remite nuevamente a la *prueba del tiempo*.

Al estudioso de la obra de Trías le resulta difícil encajar la recuperación de esta categoría porque el ámbito de su nacimiento no es la estética, sino la preocupación triasiana de acercarse a «la parte excluida y denunciada en una filosofía (en un discurso filosófico), por temor quizás a que de sus profundidades surja un peligro», quizá «las *ideas-problema* que le preocupan desde la niñez: el tiempo, la muerte y el devenir»¹². Insisto: en ese primer momento de su producción bibliográfica, el autor no tiene un interés metafísico (estético si se quiere), sino que tan sólo «andaba preocupado por encontrar el lugar común que diese unidad a los distintos discursos filosóficos»¹³; una preocupación que será desarrollada posteriormente con un interesante matiz: la vinculación necesariamente religiosa de esta proto-reflexión¹⁴.

Potencias conjuntivas y disyuntivas

Quizás el punto más novedoso de este nuevo escrito de Trías sea éste:

«Pienso que en toda obra de arte existe, junto a su principio interno de organización, un principio también interno que se le opone. La pauta artística a la que voy refiriéndome es algo en nada unívoco. Y los hechos vivos tampoco lo son... En toda verdadera obra de arte se da *exposición sensible* de esta lucha. Y se hace a través de la *forma* en la cual tal exposición se produce. Ha de mostrarse el combate por el predominio, en la obra, de estas dos grandes potencias. Estas potencias *ontológicas* que en un escrito en preparación titulado *Ser del límite*, llamo potencias conjuntivas y disyuntivas; que, por supuesto, operan en el ámbito de la estética, proporcionándole la sujeción de su propio, y postulado, criterio de artisticidad»¹⁵.

Según Trías, la estética tradicional destacó el principio conjuntivo y la estética moderna o post-moderna subrayó el disyuntivo. Por

12 J. Manzano Arjona, *Metafísica perennis. Eugenio Trías: Nuevos escenarios para la metafísica* (Barcelona 1992), 50 y 51. Se trata de una tesis doctoral presentada en la Universidad Autónoma de Barcelona y editada en formato de microfichas. Introduce bastante bien en el pensamiento de Trías aunque su autora no sistematiza la filosofía del metafísico catalán, sino que se limita a recorrer sus libros cronológicamente uno tras otro. Es una obra más descriptiva y narrativa que sistemática.

13 *Ibid.*, 49; cf. 54.

14 Cf. v. gr., *La edad del espíritu*, 141-150.

15 'El laberinto de la estética', 115.

su parte, nuestro metafísico pretende una síntesis formal: «intento aquí erigir ambos principios, disyuntivo y conjuntivo, en su inherente tensión y conflictividad, como criterio estético general»¹⁶.

Aunque la propuesta pueda resultar muy sugerente, hay que destacar su enorme ambigüedad dualista¹⁷. Articular el criterio artístico sobre el conflicto estético *como tal conflicto*, exige dar carta de identidad a una realidad esquizofrénica, a un dualismo ontológico que nunca es justificado. De hecho, en un escrito anterior Trías no hace ascos del maniqueísmo, al que llama *religión de la luz*, dando por sentado con una facilidad pasmosa (pero de nuevo ausente cualquier tipo de explicación o justificación) que ante esa filosofía incluso «sus mismos adversarios se sintieron fascinados o seducidos por su lúcido y valiente mensaje relativo a la positividad del mal en el mundo»¹⁸. Aun aceptando la muy dudosa simpatía que sus detractores sintieran por el maniqueísmo, éste todavía debe explicar su visión esquizofrénica de la realidad, un grave inconveniente de difícil solución¹⁹. Sin embargo, esa misma esquizofrenia puede observarse tanto en el símbolo como en la cesura diabólica de cada eón histórico, según veremos más adelante²⁰.

El símbolo

El símbolo o, como Trías dice ahora, la *dimensión simbólica* o la *forma simbólica* del arte, ha sido marginado frente a la potencia conjuntiva y disyuntiva antes citada. De hecho, a ellas queda supeditado:

«Tal forma (artística) es, en suma, una forma *simbólica* preñada de significaciones múltiples, en la que la lucha entre las dos potencias, conjuntiva y disyuntiva, queda expuesta de

16 *Ibid.*, 119; cf. 117-119.

17 Algunos comentaristas de Trías ya habían detectado este dualismo, explicándolo muy benigneamente: cf. A. Ortiz Osés, 'Urdimbre y estructura: implicación y límite', en *Anthropos* 4 (1993, nueva edición), 47-50; I. Sánchez Cámara, 'Lógica del límite', *ibid.*, 86. Este número citado de la revista *Anthropos* es un monográfico sobre Trías que sirve muy bien como primera introducción a su filosofía del límite.

18 *La edad del espíritu*, 259; cf. 259-261.

19 Cf. J. L. Ruiz de la Peña, 'Dualismo', en X. Pikaza y N. Silanes (dirs.), *Diccionario Teológico el Dios Cristiano* (Salamanca 1992), 364-370, especialmente 368-369.

20 Sobre la esquizofrenia del símbolo, cf. v. gr., *La edad del espíritu*, 19, 23, 32 también con nota 11; sobre la cesura diabólica, cf. v. gr., *ibid.*, 99-100.

modo sensible, y queda asimismo esa lucha transfigurada en *juego*. Esas significaciones complejas, presentes en la obra de arte, son las que su forma *simbólica* revela y muestra»²¹.

Y un poco más adelante determina las cuatro primeras categorías con las que «analizar los componentes simbólicos del acontecer simbólico-religioso: materia, mundo, encuentro presencial entre el testigo fronterizo y lo sagrado y comunicación (escrita o verbal)»²². Además de sorprender el recurso inesperado a lo religioso, para un no iniciado en la filosofía de Trías estas ideas son difíciles de entender ya que el autor parece dar por supuesto que sus oyentes le han leído o estudiado. Sin embargo, para el estudioso de su filosofía, las nuevas referencias son sorprendentes al menos por cuatro motivos:

a) Como se ha dicho, el símbolo ha cedido terreno ante las potencias conjuntivas y disyuntivas, aunque éstas han heredado con ese protagonismo el dualismo ontológico anterior. En efecto, el capítulo primero de *La edad del espíritu* se abre con esta definición:

«El símbolo es una unidad (*symbolica*) que presupone una escisión. En principio se hallan desencajadas en él la forma simbolizante, o aspecto manifiesto y manifestativo del símbolo (dado a visión, a percepción, a audición) y aquello simbolizado en el símbolo que constituye su horizonte de sentido... Hay, pues, una originaria escisión, o partición a modo de premisa en el drama simbólico»²³.

b) Ha quedado silenciada empero su relación a lo sagrado, hecho profusamente destacado por el autor, en el que vuelve a basar su dualismo: «El símbolo constituye la manifestación sensible y material de lo sagrado; revela la congénita ambivalencia y duplicidad de éste... De ahí que todo símbolo sea ambiguo... El símbolo remite a *lo que trasciende*»²⁴.

c) Respecto a las significaciones múltiples que (ahora) emanan del símbolo, es una afirmación de rotunda novedad que contrasta con lo anteriormente defendido por el autor, a saber, un solo significado al consumarse la unión del símbolo:

21 'El laberinto de la estética', 120; el paréntesis es mío.

22 *Ibid.*

23 *La edad del espíritu*, 23; cf. 23-26, 19, 32 con nota 11, 69, 250-251; 251-253 con notas 157-159.

24 *Diccionario del espíritu*, 181-182 (= *La edad del espíritu*, 69 y 346); cf. *Pensar la religión*, 125-134.

«El símbolo, *sym-bolon*, expresa aquí la conjunción (*sym*, *cum* en latín) entre dos fragmentos (de moneda o de medalla) inicialmente escindidos. Uno de ellos, la parte *simbolizante*, se halla a disposición del testigo. El otro fragmento no está a su disposición. El primero debe llegar a encajar con el segundo, al cual *remite* (se le llamará la parte *simbolizada* del símbolo)»²⁵.

d) Por fin, Trías ha enumerado cuatro componentes del acontecer simbólico. Pero, por lo que escribió antes, sabemos que éstas son sólo las cuatro primeras condiciones o categorías para que pueda constituirse la parte simbolizante del símbolo. Restan las relativas a la parte simbolizada, otras tres hasta completar el septenario categorial. A saber, «la categoría relativa a las llaves hermenéuticas del sentido, o a las claves ideales (alegóricas, exegéticas) que permiten abrir la puerta y el camino hacia el sentido (hacia la parte indisponible, simbolizada en el símbolo)» y «el horizonte *místico* al que conduce todo acontecer simbólico»²⁶. Sólo así se sientan las bases sobre las que «la séptima categoría revela las condiciones propicias que facilitan el encaje de las dos partes, simbolizante y simbolizada... En esta última categoría se produce el símbolo *como símbolo*, en su unidad sintética existencial»²⁷.

Ser del límite, ¿Dios del límite?

Por tres veces y en la misma página, Trías nos anuncia un próximo libro inédito: *Ser del límite*. En principio, este título obedece a su más genuina filosofía, pero su concreción produce cierta incertidumbre porque, dice, el ser del límite «se halla determinado esencialmente por esas dos potencias en lucha; y lo hace a través de una forma sensible... la potencia conjuntiva revela un ulterior dominio *liminar* de esa potencia que, sin embargo, es, como tal dominio, precario y deficitario; y en el límite fracasado»²⁸.

De entrada, cuesta admitir que el ser del límite, dualista o esquizofrénico, foco de continua tensión ontológica entre las potencias disyuntivas y conjuntivas, concrete su realización limi-

25 *La edad del espíritu*, 26 nota 6; cf. 28, 32-33, 44. Cf. también *Diccionario del espíritu*, 184.

26 *La edad del espíritu*, 37. Cf. también *Diccionario del espíritu*, 186-195.

27 *La edad del espíritu*, 37. El autor explica un complejo análisis sincrónico y diacrónico de estas siete categorías: cf. 39-57, 89-98. Cf. también *Pensar la religión*, 151-161.

28 'El laberinto de la estética', 119. El anuncio del nuevo libro: *ibid.*, 115.

nar en la precariedad, el déficit y el fracaso²⁹. Pero es que, además, este breve anuncio parece abandonar una reciente toma de postura, según la cual, la razón, el *logos*, no puede autofundarse, por lo que, para no caer en el nihilismo (Nietzsche) y atender a la existencia del ser, la reflexión debe referirse a una previa *revelación* del propio ser que le confiere sentido y verdad:

«La filosofía, si quiere rebasar el nihilismo, debe recuperar el diálogo tenso con la existencia revelada. Eso significa buscar en la revelación el fundamento que no puede hallar en ella misma... abrirse a un diálogo hermenéutico con el legado cultural y cultural de la religión»³⁰.

De esa referencia mutua entre filosofía, revelación y religión, extrae un corolario muy interesante:

«Pero el ser no es sólo su despliegue y manifestación. Algo del ser se sustrae a toda manifestación: su lado oculto, secreto, replegado en sí; el lado más genuinamente sagrado y santo de ese ser que llega a revelarse bajo forma existencial. La existencia es, pues, lo revelado del ser: su cerco del aparecer. Pero el ser trasciende y desborda ese cerco de cuanto de él se da y comunica»³¹.

Siguiendo en su argumentación, el siguiente paso (obligado) es la identificación entre el *ser del límite* y el *Dios del límite*:

«Ése es *lo mismo*: la mismidad que permite determinar, en su propia diferencia, ser y Dios». En resumidas cuentas: «Una filosofía del ser del límite se identifica, pues, con una forma de religiosidad relativa a un Dios del límite. En la identidad dialéctica del ser del límite y del Dios del límite hallan filosofía y religión su nexo de necesidad. Ambas se refieren a lo mismo: una en el modo neutro y 'apofántico' del ser del límite, la otra en la forma de una relación personal del hombre, o sujeto fronterizo, con su Dios»³².

29 Evidentemente esperaremos a la publicación del libro para confirmar esta intuición. Por cierto, Trías varias veces ha anunciado libros que no han terminado de publicarse o se han abandonado en aras de otros proyectos: cf. *Lógica del límite*, 31 nota 2, 527 nota 3; *Anthropos*, cit., 28 nota *; *La edad del espíritu*, 656 nota 447; E. Trías, 'El símbolo y lo sagrado. Categorías simbólicas', en F. Duque (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, (Madrid 1993), 15, nota 1. Cf. también J. Manzano Arjona, cit., 90, 344, 376.

30 *Pensar la religión*, 165-166; cf. 163-165.

31 *Ibid.*, 166; cf. 166-168.

32 *Ibid.*, 169 y 171. Dejo atrás la interesante relación entre el testigo humano que asciende al cerco liminar y el Dios del límite que se abaja a él: cf. 171-177.

Este cambio, a mi modo de ver, tiene una sencilla explicación: ahora interesa secularizar lo que antes era religioso. Lo comprobamos:

a) Ahora se hace recaer sobre el fronterizo, sobre *el ser del límite*, lo que antes caracterizaba al *Dios del límite*. Sus propias palabras son elocuentes: ahora «Yo llamo a ese ser *el fronterizo*, el habitante de la frontera. Y considero que su estatuto no es el que le suele conceder la filosofía moderna tradicionalmente (sujeto, yo, individuo, etc.). Su estatuto es *personal*»³³; pero antes, «el ser del límite se da forma *personal* bajo la forma del Dios del límite... Tal Dios del límite asume carácter siempre personal (como un yo relativo a un tú, o viceversa)»³⁴.

b) A lo largo de distintos libros, Trías ha utilizado un eufemismo para dirigirse a Dios en el entorno de las religiones positivas: la grafía (= x), la incógnita que hay que despejar³⁵. Pero ahora ésta es utilizada para definir el criterio distintivo de la obra artística: «Hoy como ayer, algo (= x) sigue distinguiendo y diferenciando la obra de arte de la obra del común... Y ese algo (= x) es lo que hace plantear de nuevo la pregunta por el criterio distintivo de la obra artística»³⁶.

Recapitulación

Interrogándose sobre el criterio estético, sobre *qué* hace de una obra una obra de arte, Eugenio Trías acaba de proponernos la *prueba del tiempo*: será obra de arte sólo aquello recibido como tal por el nuevo espectador. Ésta es la única manera de distinguir la obra de arte de su *sombra*, lo que parece obra de arte pero no lo es.

En el nudo de su exposición, nuestro autor coloca las *potencias* (o principios) *disyuntivas* y *conjuntivas*, cuya inherente *tensión* y *conflictividad* fundamenta el criterio estético, un equilibrio dinámico de difícil resolución. Además de las indudables sospechas dualistas que ofrece esta posición, hay que decir que, con ella, el metafísico ha abandonado su penúltima propuesta donde el pro-

33 'El laberinto de la estética', 120.

34 *Pensar la religión*, 170-171.

35 Cf. v. gr., *Lógica del límite*, 28 nota 1, 31, 177, 180, 223, 292, 294 nota 4, 349, 386, 501; *La edad del espíritu*, 28, 61, 237, 244, 285, 291, 345, 353; *Pensar la religión*, 80, 102, 105, 164, 187.

36 'El laberinto de la estética', 118.

tagonismo recaía tanto en la insoslayable vinculación religiosa del verdadero arte, como en su genuina expresión, la forma simbólica, el *símbolo*. Tanto es así que el protagonismo, en sus palabras, del *Dios del límite* ha devenido protagonismo del habitante liminar, del *ser del límite*. Hemos de esperar todavía a la publicación de nuevas obras que confirmen o corrijan lo que aquí hemos descrito, al hilo de la exposición de nuestro metafísico.

II. LA FILOSOFÍA DEL LÍMITE Y SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

La edición de este último trabajo de E. Trías nos sirve de *pretexto* para retomar su propuesta filosófica del límite y asimilarla, recibirla teológicamente por medio de un diálogo fructífero que, para ser auténtico, no debe quedar ayuno de la crítica sana a la que nos invita el propio autor³⁷. Un mínimo de tres razones justifican esta postura. En primer lugar, es notable que un filósofo contemporáneo se preocupe por el ámbito de lo religioso, el *cercos hermético* en su terminología, lo cual le ha supuesto una evolución de su pensamiento abandonando viejos prejuicios. Su propuesta no puede caer en el vacío. Además el ejercicio del diálogo interdisciplinar es enriquecedor para todos los *saberes* que participan en el intercambio. Pero es que, por ende, la teología es la más beneficiada de ese diálogo porque así evita que su discurso sea un *ghetto* intelectualmente irrelevante en el debate racional³⁸. Que quede claro: no se trata de verter prejuicios teológicos sobre un sistema filosófico autónomo que, por definición, no los admitiría; sino más bien, de poner en la mesa común del debate nuestro granito de arena.

Nos proponemos ahora, pues, establecer las bases sobre las que asentar ese diálogo aunque sea dentro de los límites necesariamente reducidos de este artículo. Para ello, en un primer momento de este apartado, intentaremos una somera exposición de la *filosofía del límite*, desde la cual plantear la filosofía de la

37 Cf. *Lógica del límite*, 18.

38 Cf. J. L. de la Peña, *Crisis y apología de la fe* (Santander 1995), 108-109; 10, 116, 154, 286; J. Jiménez Ortiz, 'Posibilidades y límites del encuentro entre teología y racionalidad agnóstica', en *Escritos del Vedat*, 20 (1990), 7-58, especialmente 52-58; A. Torres Queiruga, *El problema de Dios en la Modernidad* (Estella 1998), 7-18, especialmente 10-11.

religión que lleva implícita (segundo momento). Eso nos servirá de base, en el último apartado de nuestro discurso, para abordar la recepción teológica del límite mediante una serie de puntos también extraídos de la exposición anterior y posterior.

La filosofía del límite

Es muy difícil resumir la propuesta *liminar* de nuestro autor porque es una filosofía densa y compleja. Parte de la estética, la cual fue su profesión docente en la cátedra de Estética y Composición arquitectónica de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona de 1976 a 1992³⁹. Sobre esa base estética y académica, propugna «esta doble finalidad conjugada: hallar mis propios medios expresivos al compás del descubrimiento de mi genuina propuesta filosófica. Creo haber logrado esto en mis últimos libros». Tal exposición se ha concretado en «la creación de una escritura filosófica, de un lenguaje con sus propios giros, con sus propias expresiones... en dirección a una filosofía de la lengua, escritura y pensamiento propios de la comunidad hispánica»⁴⁰.

En pocas palabras, su filosofía del límite o, mejor, su metafísica del límite, pretende recuperar un *camino abandonado* por la metafísica griega. Ésta subrayó el papel del *más allá* como fundamento de la realidad; ahora Trías pretende establecer ese fundamento en el *límite mismo* entre la realidad (que él llamará *cercos del aparecer*) y lo no disponible inmediatamente (el *cercos hermético*)⁴¹. En las páginas de su obra culmen, *Lógica del límite*, podemos encontrar el desarrollo de cada una de esas topologías:

a) El *cercos del aparecer* es el mundo domesticado por el hombre, el *cosmos*. Se desentraña mediante una estética, un sistema de artes a la antigua usanza protagonizado por la música y la arquitectura, las artes fronterizas «que dan forma y sentido al límite», frente a todas las demás artes apofánticas o mundanas que «revelan la presencia del habitante del mundo, dándole figura y repre-

39 «Para mí la estética ha sido, en este sentido, el fundamento de experiencia de mi propio estilo de escritura y de pensamiento»: 'Autobiografía intelectual', en *Anthropos*, cit., 22-27, la cita en 24. Para otros interesantes detalles de su biografía, cf. *ibid.*, 34-39, y J. M. Ramos Berrocoso, cit., 8-15.

40 *Anthropos*, cit., 25.

41 Para la justificación de esta metafísica, cf. *Lógica del límite*, 292-294, 295-309, 329-355, 367-370, 377-379, 401-403. Para lo que sigue, cf. J. M. Ramos Berrocoso, cit., 20-53.

sentación»⁴². En este contexto y a causa de la necesidad de su propio discurso, Trías apela a un trascendental estético que fluctúa entre lo bello y lo siniestro, lo monstruoso y lo demoníaco, o lo que alguno de sus epígonos han ensalzado como *trascendencia vacía*⁴³.

b) El *cercos hermético* es el polo opuesto del cosmos, el más allá del cerco del aparecer, al que apela por la necesidad intrínseca de su propia reflexión⁴⁴. La historia de la filosofía demuestra la búsqueda del sentido de las cosas, la percepción de la estructura de la realidad que ésta ha propiciado y por la que se enfrenta a un más allá⁴⁵. Es la eterna pregunta (y respuesta) sobre Dios, un Dios que en Trías fluctúa desconcertando al lector: ora le supone cercano al artista que le manifiesta⁴⁶, ora destaca su silencio⁴⁷; ora le define previo a la realidad⁴⁸, ora niega su existencia⁴⁹; cuando no le describe sombrío, monstruoso y demoníaco⁵⁰, con ciertas notas panteístas⁵¹, o con patética equiparación a los muertos⁵². Con todo, Trías se muestra a favor de una religión dentro del límite⁵³ sobre la que volveremos más adelante.

c) El *cercos liminar* constituye la novedosa aportación de Trías. En el *límite* se debate la cuestión ontológica del ser y del sentido, por lo cual hay que recuperar «esa ciudad hermenéutica y simbólica olvidada por todo el pensar metafísico, que expresa y muestra la radical comunicación-incomunicación, o copulación-disyunción, entre lo que aparece (los vivos) y lo que se repliega en sí (los muertos). Vivos y muertos, hombres y dioses hallan en ese espacio *hermenéutico* y *simbólico* su encuentro y lugar de cita»⁵⁴. Este inters-

42 *Lógica del límite*, 36. Soy consciente de la falta de claridad en las definiciones que da Trías, pero desgraciadamente es su estilo: por decirlo así, nunca entra de frente, sino que el lector ha de marearse en medio de innumerables rodeos antes de vislumbrar una idea clara. Sobre este sistema de artes, cf. *ibid.*, 16, 27; sobre las artes fronterizas, cf. 22-129; sobre las apofánticas o mundanas, cf. 131-223.

43 Cf. *ibid.*, 102-103, 111, 136, 184; sobre la trascendencia vacía, cf. J. Manzano Arjona, *cit.*, 194 nota 14, 290-291, 302, 314-316, 333, 337-338, 367-369, 374-378; E. Lynch, 'Amar la dificultad', en *Anthropos, cit.*, 84-85.

44 Cf. *Lógica del límite*, 495-528.

45 Cf. *ibid.*, 177, 181-183, 221-223.

46 Cf. *ibid.*, 80, 102, 106, 146.

47 Cf. *ibid.*, 152, 183-184, 199.

48 Cf. *ibid.*, 139, 150-151.

49 Cf. *ibid.*, 157-158, 207.

50 Cf. *ibid.*, 108-109, 114-115, 125, 128-129, 286-287, 386.

51 Cf. *ibid.*, 282-285, 369.

52 Cf. *ibid.*, 299, 353-354, 378.

53 Cf. *ibid.*, 265-275.

54 *Ibid.*, 298; cf. 18-21, 299-304, 311-312, 325-327, 365-366, 406-407, 414.

ticio entre el cerco del aparecer y el cerco hermético, una especie de «bisagra ontológica», genera por sí mismo un método, una ecuación general aplicada a todos los seres, al ser⁵⁵.

Valga lo dicho como resumen escueto de una filosofía difícil, muy complicada. Y dése por bueno la pérdida de innumerables matices desperdigados entre las más de 500 páginas de *Lógica del límite*, el libro más importante de su reflexión. Esperemos que la nueva publicación que Trías nos anuncia confirme las expectativas creadas.

La ontología del límite como filosofía de la religión

El corolario que el propio autor extrae de su pensamiento es luminoso: «De esta *proposición filosófica* se desprende obviamente, una ética (ética del límite), una estética (estética del límite) y una filosofía de la religión. Asimismo una antropología y una concepción relativa al conocimiento»⁵⁶. Nos detenemos ahora especialmente en la idea de *filosofía de la religión* mediante un doble frente: su propuesta de religión dentro del límite y su visión sobre la historia del pensamiento, de la filosofía, expuesta en *La edad del espíritu*.

La preocupación por lo religioso, descrita varias veces por el autor, se inauguró con un artículo publicado en el diario *El País*, al que han seguido otros varios y que ha terminado por dar título a un libro, *Pensar la religión*⁵⁷. Quizá no podía ser de otra manera puesto que el límite como categoría estética induce a la integración de la trascendencia en la creación artística del hombre clarificando «que el esfuerzo humano no sea la única fuente de sentido, que haya algún género de intervención de Dios en la historia encaminada a ensanchar el horizonte de posibilidades humanas»⁵⁸. Por eso,

55 Cf. *ibid.*, 168-172, 405-428.

56 *Anthropos*, *cit.*, 23.

57 «Me importa cada vez más el diálogo entre filosofía y religión»: *ibid.*, 26. La sucesión cronológica de artículos que yo conozco es: 'Pensar la religión', en *El País* (19 jun. 1990), 17; 'Razón y superstición', en *El País* (28 mar. 1991), Suplemento cultural *Temas de nuestra época*, 4-5; 'La religión del espíritu', en *El País* (7 sep. 1994), 11; 'La necesidad de pensar la religión', en *El Mundo* (19 oct. 1996), Suplemento cultural *La Esfera*, 3; 'Vigencia de la religión', en *El Mundo* (5 jul. 1996), 4-5. He demostrado que estos artículos han sido sacados literalmente de sus libros o viceversa: cf. J. M. Ramos Berrocoso, *cit.*, 194-206.

58 D. Innerarity, 'Estética del límite. Transfiguraciones en la configuración literaria del horizonte', en *Pensamiento* 50 (1994), 353-382, la cita en 381-382.

siguiendo las huellas de Kant y Hegel, Trías aporta su granito de arena *pensando* la religión⁵⁹.

A) La *religión dentro del límite* debe concebirse como alternativa a la actual concepción positivista del mundo que impide que nada quede oculto o desconocido⁶⁰. Trías esgrime el argumento del rechazo moderno y postmoderno a los muertos: aunque molesten, el hombre no puede sustraerse a esa realidad sombría⁶¹. A la vez, dice, hay que estar muy atentos al auge de los fundamentalismos religiosos que deben ser reconducidos mediante un *logos* (razón) figurativo-simbólico adecuado al propio *limes*⁶². Parece que esta postura se sitúa más allá de la crítica ilustrada y kantiana de la religión dentro del límite de la mera razón, apelando tanto a la raíz común estética de la filosofía y de la religión, como a la experiencia artística evocada en términos religiosos⁶³.

En paralelo a esta construcción, Trías ha dibujado (más bien en trazos gruesos) la *religión del espíritu*, una ecléctica visión de conjunto fruto de la suma de los fragmentos de las religiones históricas⁶⁴. Su definición, de nuevo más formal que concreta, parte de la inclinación natural del hombre a lo sagrado que se ha configurado históricamente en las diferentes religiones⁶⁵. Al hilo de esa reflexión pretende establecer los tres principios constituyentes de la experiencia religiosa: el principio salvaje, terrible, imprevisible de la religión primitiva; el Dios Padre que fija la Ley y la Escritura en las grandes religiones monoteístas; y el Enviado, iluminado que trae la salvación para superar este destierro terrenal, en la religión moderna⁶⁶. Pero es una construcción que no termina de

59 Considero que Trías es también deudor de Zubiri (cf. J. M. Ramos Berrocoso, *cit.*, 128-137, con bibliografía) en la línea apuntada por alguno de sus comentaristas: «El límite sería, en terminología zubiriana, la *religación* que fundamenta a lo sagrado»: A. Ortiz Osés, 'Urdimbre y estructura, implicación y límite', *cit.*, 50; cf. A. Sánchez Pascual, 'Un pensamiento nuevo y recreador', *ibid.*, 52-55. Por su parte, J. L. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, 96-97, lo considera deudor de Heidegger.

60 Cf. *Lógica del límite*, 193, 265-275, 501.

61 Cf. *ibid.*, 267, 269, 270.

62 Cf. *ibid.*, 251, 271-275.

63 Cf. *ibid.*, 249-256; 378, 432-433; 436, 444, 457-459, 467-468.

64 Cf. *Pensar la religión*, 22, 23, 26, 68, 72; *in extenso*, cf. 65-78, 191-202. Sobre la religión simbólica apenas esbozada, cf. *La edad del espíritu*, 493; sobre la religión moderna, cf. *Pensar la religión*, 79-105.

65 Cf. *Pensar la religión*, 37-38, 72-76, 94-95.

66 Cf. *ibid.*, 79-105; para las definiciones de cada principio, cf. especialmente 80-81, 85-86, 90-91.

convencer y que el mismo autor se siente obligado a justificar como simple intuición primera que hay que profundizar⁶⁷.

B) Respecto de su *historia y filosofía de la religión* descrita en *La edad del espíritu*, hay que empezar diciendo que es materialmente imposible resumir aquí su propuesta por las casi 700 páginas de texto y la elevada complejidad de su discurso⁶⁸. Por eso, nos limitamos a describir formalmente su propuesta al hilo de su propia interpretación:

«Precisamente en ese libro (*La edad del espíritu*) intento ordenar y organizar en su lógica interna la conjunción de revelaciones religiosas existentes. Trato de mostrar un orden en el acontecer relativo al nexo del hombre con lo sagrado. Y señalo la preponderancia de tal o cual religión en un determinado momento de producirse la conexión simbólica entre el hombre y lo sagrado»⁶⁹.

El índice de *La edad del espíritu* está estructurado según las que llama las siete categorías del símbolo que se convertirán en las siete categorías del espíritu: materia, cosmos, presencia sagrada y palabra, que son las cuatro de la parte simbolizante, disponible y manifiesta del símbolo; y claves hermenéuticas, encuentro místico y la consumación simbólica, las tres referentes a la parte simbolizada, indisponible y no manifiesta del símbolo⁷⁰. En las cuatro primeras se asiste al *descenso* de lo sagrado al hombre; en la 5.^a y 6.^a el hombre *asciende* a lo sagrado; y en la 7.^a *se consume* el acto simbólico⁷¹. Cada una de esas 14 categorías (7 x 2) señorea en una determinada época histórica concreta, que Trías llama *era* ó *eón*, a modo de nota tónica de todas las demás; está contrarrestada por una *cesura*, categoría negativa, *dia-bálica*, diabólica; y se va desplegando de tal forma que pasa de ser *categoría empírica*

67 O que ¡ya ha desarrollado!: cf. *La edad del espíritu*, 80 nota 11, 85 nota 14, 90 nota 15. Por eso la conclusión es exagerada: «La religión halla en esa trinidad oculta su sentido, el *lógos* de su fenómeno, la razón de su experiencia». *Pensar la religión*, 105. Además, si la religión del espíritu es tan importante, ¿por qué en la era de la consumación espiritual no se habla de ella?, cf. *La edad del espíritu*, 647-681.

68 Una exposición sistemática del mismo en J. M. Ramos Berrocoso, *cit.*, 55-119. No piense el lector que *Diccionario del espíritu* es un resumen válido de la propuesta triasiana; compruébelo por sí mismo, por ejemplo, leyendo la voz «Límite», en *Diccionario del espíritu*, 101-107.

69 *Pensar la religión*, 24, el paréntesis es mío; cf. 15-39.

70 Cf. *La edad del espíritu*, 34-38, 423-433.

71 Cf. *ibid.*, 285 nota 184, 433-435.

a *categoría trascendental* en el decurso del eón⁷². Aunque sea difícil en algunos casos determinar estos puntos⁷³, las religiones naturales, míticas, panteístas, monoteístas, y sus herejías y escisiones, incluso las críticas formales a todas ellas, tienen cabida y tratamiento en el volumen citado⁷⁴.

Esta personal visión de la filosofía e historia de la religión se sustenta en la revelación como condición de posibilidad para establecer el discurso:

«Puede hacerse referencia al *cercos hermético* que subyace más allá del límite (o allende el *ser del límite*) por razón de que éste, de algún modo, aun en forma paradójica, *se revela*. De lo contrario ni siquiera podríamos tener derecho a mentarlo»⁷⁵.

Desde tal aserto, que se ha venido fraguando con cierta dosis de ambigüedad⁷⁶, es recuperado el esquema tripartito de los cercos que definen al ser, los cuales se corresponden con tres expresiones de la revelación, a saber, el símbolo, la razón y el espíritu:

«Con símbolos sería posible, desde ese horizonte fronterizo, dotar de presencialidad manifiesta al *cercos hermético*. Con la razón sería posible, a la vez, orientarse en relación al *cercos del aparecer*. La síntesis postulada de razón y simbolismo garantizaría, en su misma tensión interna (como la del arco y las cuerdas de la lira), la gestación de un *status espiritual* que dotaría al ser del límite de carácter *ontológico*»⁷⁷.

Ha habido diferentes épocas históricas donde prevalecieron una u otra, en detrimento de las demás. Así *la razón* ha pretendi-

72 Cf. *ibid.*, 70-71, 99-100, 125-126.

73 V. gr. la primera categoría simbólica no tiene cesura (cf. *ibid.*, 59-85); en una edad primitiva indiferenciada y mítica parecen coincidir la primera y la segunda categorías (cf. *ibid.*, 64-66, 103-105); la difícil identificación cronológica del eón de la 7.ª categoría simbólica y de la primera espiritual (cf. *ibid.*, 412-413); cuando se alcanza la consumación espiritual, la máxima iluminación simbólica que se va buscando se torna ocultación espiritual (cf. *ibid.*, 378-379).

74 V. gr., Israel: cf. *ibid.*, 129, 141-143, 147, 173-175, 181-183, 209-213, 219-221, 229, 233-234...

75 *Pensar la religión*, 20-21; cf. 19-22. Trías se inclina por un puzzle de revelación, es decir, cada religión es un fragmento dentro del gran mosaico del revelamiento: cf. *ibid.*, 23-25.

76 Un *cercos hermético* que quiere y no quiere revelarse: cf. *Lógica del límite*, 113, 126, 163, 175, 178, 223, 246, 254, 380-390, 391-394, 495, 505, 507-508.

77 *La edad del espíritu*, 672, cf. 671-675. Cf. también *Pensar la religión*, 28-29. He estudiado más ampliamente esto en J. M. Ramos Berrocoso, *cit.*, 54-117.

do producir desde ella misma su propia revelación tanto en la época antigua del surgimiento de la filosofía, como en la Ilustración y su derivación kantiana ⁷⁸. *El símbolo*, que por su protagonismo formal siempre está presente en el autor, es el más importante y sus categorías despliegan toda la historia de la religión desde el nacimiento de nuestra cultura occidental hasta el inicio del Renacimiento, donde se produce la consumación simbólica. Sin embargo, en su séptima categoría, cuando su luz debía resplandecer en el mundo, el *símbolo* se oculta originando una *era de ocultación* que da paso al señorío del *espíritu* ⁷⁹. El repaso de las siete categorías correspondientes al *espíritu*, desde el Renacimiento hasta el eón hodierno, culmina en la consumación espiritual que se desarrolla en siete singladuras, a modo de viacrucis, cuya estación término es el culto religioso en clave estética ⁸⁰.

Como decíamos en el apartado anterior, sea el lector benévolo con estas escuetas líneas y retenga como válidas estas apreciaciones: la preocupación de Trías por el ámbito de lo religioso desde la filosofía, le ha llevado a formular una *religión dentro del límite* como remedio a los fundamentalismos; quedando la *religión del espíritu* relegada a un segundo plano apenas esbozado. El desarrollo de ese núcleo germina en *La edad del espíritu*, un texto de historia y filosofía de la religión que se sostiene sobre una revelación racional, simbólica o espiritual previa a la reflexión del ser liminar ⁸¹.

III. PISTAS PARA LA RECEPCIÓN TEOLÓGICA DEL LÍMITE

Con este apartado damos un salto cualitativo en nuestro discurso: entramos en el ámbito de la teología. La postura filosófica expuesta pone sobre el tapete del debate interdisciplinar una serie de temas que deben ser recibidos en la teología y elaborados sin más problemas, sin que ello suponga un aprieto. Alguien pudiera pensar que la construcción de Trías, que de hecho ha dirigido Seminarios sobre religión y fin de milenio, es una alternativa válida a la teología cristiana. Y éste es un envite al que la teología,

⁷⁸ Cf. *La edad del espíritu*, 141-150, 170-183, 429-430; 509-558, 570-578.

⁷⁹ Sobre el *símbolo*, cf. *ibid.*, *passim*. Sobre la *era de la ocultación*, cf. *ibid.*, 350-355, 377-381.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, 647-681, especialmente 655-657, 665-670. Trías no justifica el recurso a las singladuras.

⁸¹ Cf. *ibid.*, 266.

como decíamos más arriba, debe responder a fin de hacer más creíble su discurso. Unas palabras de Trías ya citadas evocaban corolarios éticos, estéticos, antropológicos y epistemológicos de su propuesta. Quizá seremos más ambiciosos.

Pero antes de empezar, dos precisiones metodológicas: una referida a Trías y otra a nuestro discurso. Desde el principio de estas páginas hemos advertido que manejamos sólo la última fase de la producción bibliográfica de nuestro metafísico porque en ella se ocupa especialmente de lo religioso. Sin profundizar, pues, en las raíces de su pensamiento, estas páginas han denunciado la indeseable versatilidad de sus ideas: según se necesite, por ejemplo, se refiere lo religioso o no (como en el último trabajo que hemos comentado). Además, el método de trabajo de Trías es muy anárquico: nunca se encuentra una definición, un discurso lineal, una exposición clara. Por el contrario, Trías escribe, sugiere, apunta sin concluir, va y viene en unas páginas que deben ser escudriñadas con lupa por el estudioso hasta desentrañar un discurso coherente que, según nos confiesa Trías, le clarifica a él mismo⁸². Es más, hace muy poco caso a lo que ha escrito con anterioridad y no atiende ni explica sus propios cambios de perspectiva.

La segunda precisión se refiere al ámbito propio del diálogo que queremos establecer, el de la teología fundamental, en cuanto heredera de aquella primera teología cristiana en la que figuras señeras como Justino, Ireneo u Orígenes incorporaron la filosofía circundante, bien por necesidad, bien como complemento a la narración del evento salvífico de Dios para el hombre en Cristo, en aras de conseguir un discurso razonable y creíble para sus contemporáneos⁸³. Una actitud dialógica tan arraigada que pasa-

82 Eso dice de la obra de J. Manzano: «Por lo que yo puedo decir, sin ese diálogo persistente me hubiera sido bastante difícil hallar claridad respecto a muchos aspectos de mi propio trabajo intelectual y de mi trayectoria». *Anthropos, cit.*, 27. Por cierto, esta autora ensalza el *método* de Trías en espiral, dando rodeos, intuitivo, evidente aunque no obvio, sus excelentes notas, un estilo rumiante que llama recreación: cf. J. Manzano Arjona, *cit.*, 4-5, 17, 29, 31, 35, 164 nota 16, 372 nota 14, 393-394, 396, 405-406, 413, 414-417, 420-421. Por supuesto no comparto este juicio. Esta misma autora se contagia de esta falta de rigor y no se entienden algunas de sus afirmaciones sobre Trías; un ejemplo: «La nueva doctrina de la verdad que elabora Trías nos dice que la verdad es la mostración de la transparencia»: *ibid.*, 321.

83 El panorama bibliográfico de la teología es literalmente inabarcable. Por ello *se darán tan sólo algunas indicaciones* donde el lector podrá ampliar las referencias: cf. A. González Montes, *Fundamentación de la fe* (Salamanca 1994), 45-72; S. Pié i Ninot, *Tratado de teología fundamental* (Salamanca 1996, 3.ª edición), 26-29; F. Martínez Díez, *Teología Fundamental. Dar razón de la fe*

rá por la síntesis escolástica entre la teología y la especulación racional filosófica de los siglos XII y XIII especialmente⁸⁴, que precipitará en los lugares teológicos de Melchor Cano y otros en el siglo XVI⁸⁵, pero que se volverá apologética frente a la Ilustración o el Modernismo de los siglos XVIII y XIX⁸⁶. En este marco, pues, aportamos nuestro granito de arena⁸⁷. Serán acotaciones necesariamente sumarias que pretenden abrir caminos de diálogo, insinuando más que justificando al detalle. Es un primer trabajo de desbroce en el que tan sólo se sugerirán ideas y autores para que el lector pueda avanzar en la dirección indicada o determine sus propios caminos.

Un proyecto de estética teológica

La intuición estética de Trías que estamos estudiando ha quedado plasmada también en la obra de H. U. von Balthasar, aunque evidentemente desde presupuestos muy distintos. Las propias palabras del teólogo son válidas para explicar este punto:

«El propósito de esta obra es desarrollar la teología cristiana a la luz del tercer trascendental, es decir, completar la visión del *verum* y del *bonum* mediante la del *pulchrum*. Mostraremos hasta qué punto el abandono progresivo de esta perspectiva (que tan profundamente configuró en otras épocas a la teología) ha empobrecido el pensamiento cristiano... Con ello no queremos afirmar en modo alguno que, en la teología, el punto de vista estético haya de sustituir en lo sucesivo al lógico y al ético. los transcendentales son inseparables

cristiana (Salamanca-Madrid 1997), 36-39. Para profundizar en estos y en otros autores son asequibles J. Quasten, *Patrología*, I (Madrid 1978, 3.ª ed.), 196-218, 287-314, 351-411; R. Trevijano, *Patrología* (Madrid 1997), 77-86, 105-114, 160-171; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, I (Barcelona 1987), 162-203.

84 Cf. J. M. Rovira Belloso, *Introducción a la Teología* (Madrid 1996), 79-100; A. González Montes, *cit.*, 87-109; F. Martínez Díez, *cit.*, 39-43; J. L. Illanes y J. I. Saranyana, *Historia de la Teología* (Madrid 1995), 45-80; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, I, *cit.*, 523-550.

85 Cf. J. M. Rovira Belloso, *cit.*, 125-139; F. Martínez Díez, *cit.*, 225-231; J. L. Illanes y J. I. Saranyana, *cit.*, 138-141; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, II (Barcelona 1989), 611-614.

86 Cf. S. Pié i Ninot, *cit.*, 18-25; F. Martínez Díez, *cit.*, 43-49; J. L. Illanes y J. I. Saranyana, *cit.*, 223-238; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, III (Barcelona 1992), 108-122, 271-284.

87 Utilizo y amplío mi anterior reflexión: cf. J. M. Ramos Berrocoso, *cit.*, 165-187.

entre sí y el descuido de uno de ellos repercute catastróficamente en los otros dos⁸⁸.

Sin entrar en el detalle de una obra teológica tan compleja y voluminosa nos basta destacar que el camino estético también es un recorrido teológico. Es más, la intuición de Trías fue la opción de von Balthasar años antes de que el pensador catalán la formulara. Pero entre los dos existe una diferencia fundamental que formulamos en terminología liminar: por su capacidad innata el hombre capta allende el límite aquello que viene del *cercos hermético*, a saber, la belleza del amor de Dios que se nos ha revelado mediante la encarnación del Verbo en el *cercos del aparecer*⁸⁹.

El hombre, realidad abierta al misterio

En la obra de Trías no encontramos una justificación explícita sobre la necesaria facultad del hombre que le determine abierto al *cercos hermético*. Simplemente afirma, por ejemplo, que frente a lo sagrado el hombre se encuentra estructuralmente ligado mediante alguna forma paradójica de revelación que, de hecho, se percibe fenomenológicamente en las religiones⁹⁰. Esta explicación, de nuevo más formal que concreta, no es suficiente y tampoco hace frente a una objeción que no es nimia: sólo si en el hombre radica esa capacidad, podrá tener acceso a Dios. En la lógica inherente al *limes*, esa línea recta (unidimensional) que constituye su topología debe pasar a ser un área de intersección (al menos bidimensional, con densidad y hondura) entre el *cercos del aparecer* y el *cercos hermético*.

Con ello entramos de lleno en un tema que ha desarrollado tanto la antropología teológica fundamental como la teología de la revelación. El hombre ha sido creado a imagen de Dios, lo cual

88 H. U. von Balthasar, *Gloria, una estética teológica. I: La percepción de la forma* (Madrid 1985), 15; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* (en adelante CEC), 32, 341, 2500, 2546, 2727, 2784.

89 Cf. *ibid.*, 27, 31, 110-111, 165. Von Balthasar justifica esta visión mediante el estudio de la historia de la teología en esta clave estética a lo largo de los siete volúmenes de la obra. La coincidencia entre los autores tratados es notable, pero alguna ausencia en Trías es significativa: v. gr., San Juan de la Cruz.

90 Cf. *Pensar la religión*, 20-21. Para ampliar las referencias teológicas sobre éste y otros asuntos puede ser valioso R. Latourelle, R. Fisichella y S. Pié i Ninot (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1992), en sus distintas entradas.

obliga a la teología a «diseñar las condiciones de posibilidad de la relación hombre-Dios *de parte del hombre*»⁹¹; es decir, describir cómo el hombre puede responder a la Palabra que le dirige Dios, siendo ésta una revelación previa que ha conseguido entender⁹². Esta propuesta ha inspirado en nuestro siglo formulaciones que desde la teología han fecundado el debate filosófico sobre el hombre explicitando una actitud humana, la *apertura* según J. Alfaro, que le cualifica como *oyente de la Palabra*, en expresión de K. Rahner, y por la que se sostiene su experiencia del mundo como *religada* a Dios, en opinión de X. Zubiri⁹³.

La dialéctica razón-revelación, filosofía-religión

Una de las ideas más sugerentes de Trías es su particular visión sobre el nacimiento de la filosofía. En su búsqueda por el sentido de las cosas y al lado del conocimiento sensible artístico o técnico, el hombre ha reflexionado racionalmente sobre la realidad⁹⁴. Según nuestro autor, esa proto-reflexión ha cuajado en dos áreas culturales de diversa forma: en el área poético-filosófica de India y Grecia eclosionó la *filosofía*, la sabiduría orientada hacia el ser; mientras que en área profético-sofiológica de Israel e Irán, eclosionó la *sofiología*, otra forma de conocimiento orientado hacia la sabiduría de Dios⁹⁵. Esas dos formas de conocimiento, en la visión de Trías, luchan entre sí de tal suerte que la razón quiere suplantar a una revelación ontológicamente

91 J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental* (Santander 1988, 2.ª ed.), 9. Cf. O. González de Cardedal, 'Estructuras constituyentes de lo humano', en Id. y otros, *Introducción al Cristianismo* (Madrid 1994), 23-59; A. Torres Queiruga, *El problema de Dios en la modernidad* (Estella 1998), 19-60; CEC 27-49 («El hombre es 'capaz' de Dios», incluso desde la belleza: cf. CEC, 33, 41, 1701).

92 Cf. A. González Montes, 'La respuesta a la Palabra', en C. Izquierdo (ed.), *Dios en la Palabra y en la Historia* (Pamplona 1993), 437-465.

93 Las monografías más específicas son: K. Rahner, *Oyente de la palabra* (Barcelona 1967); J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1988); X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo* (Madrid 1997). Para profundizar en este asunto y en estos autores, cf. A. González Montes, *Fundamentación de la fe*, cit., 386-390, 195-211; S. Pié i Ninot, cit., 74-79, 91-95, 95-98; J. M. Rovira Bellosó, *Revelación de Dios, salvación del hombre* (Salamanca 1988, 3.ª ed.), 29-52; J. M. de Miguel, *Revelación y fe. La teología de Juan Alfaro* (Salamanca 1983), 25-77, 397-407; J. L. Cabria, *Relación filosofía-teología en el pensamiento de Xabier Zubiri* (Roma 1997).

94 Cf. *Lógica del límite*, 177, 181-183, 221-223.

95 Cf. *La edad del espíritu*, 133-141, 141-150, 170-183.

anterior⁹⁶. Como corolario de este desarrollo, según se ha indicado más arriba, Trías se alinea con Schelling al considerar que la revelación es un presupuesto positivo respecto a la razón⁹⁷.

La aducida lucha entre la razón y la revelación, la filosofía y la religión, latente en el panorama intelectual desde el inicio de nuestra cultura occidental, pero especialmente virulenta desde la Ilustración hasta nuestros días, ha sido estudiada en la teología con amplitud. Baste el ejemplo de P. Tillich, quien, mediante un detallado estudio, pretende demostrar que la razón no se contrapone a la revelación. La razón como cualidad humana mediante la cual se puede aprehender y captar la realidad, posee como característica más notable la *profundidad*, manifestación de una cualidad que le antecede y por la que se puede aspirar al *en sí* de las cosas. Tillich ve en los distintos conflictos y reducciones que han jalonado la historia del pensamiento, la búsqueda y la necesidad de la revelación. Por lo cual concluye taxativamente: «La razón no se opone a la revelación. Requiere la revelación, ya que la revelación significa la reintegración de la razón»⁹⁸.

El último giro de tuerca de la razón sobre sí misma, ha venido dado por el cientifismo o tecnicismo neopositivista que ha validado la verdad racional de una afirmación teórica con su sola comprobación en la experiencia empírica. Tal aserto, muy extendido en nuestra mentalidad contemporánea, implica que la especulación sobre Dios es una entelequia no verificable. Como máximo sería una hipótesis de trabajo de origen mítico que es desbancada por el discurso científico: antes o después, éste es capaz de explicarlo todo; sólo necesita el instrumental técnico adecuado. J. L. Ruiz de la Peña ha dedicado brillantes páginas a ese debate, denunciando sus carencias respecto a la inteligencia y la libertad de la persona, así como las relativas a las distinciones entre el ser contingente y el necesario, entre la inmanencia y la trascendencia, y el verdadero rostro del Dios personal. La difícil solución de este importante conflicto pasa por la ampliación legítima de la racionalidad: no todo lo que queda fuera de su validación mediante la experimentación científica de un laboratorio, debe ser desterrado del campo del

96 Así explica, por ejemplo, la Ilustración: cf. *ibid.*, 509-558, especialmente 513-520, 520-523, 531-532, 536-538.

97 Cf. *ibid.*, 92-93 nota 42, 125 nota 58, 127-128 nota 59, 185-186, 266, 627-630, 631-635, 637-639, 642, 647-648, 664-665.

98 P. Tillich, *Teología sistemática. I. La razón y la revelación: el ser y Dios* (Salamanca 1982, 3.ª ed.), 127; cf. 99-142.

saber humano. Por lo mismo, hablar de Dios no es irracional, sino que *también* es razonable ⁹⁹.

Teología del símbolo

En un diálogo netamente teológico, J. M. Rovira Belloso destaca la no inclusión de Trías en los círculos de la epistemología científica, lo cual le ha llevado a encarar el *cerco hermético*, a considerar el fenómeno religioso como genuinamente humano ¹⁰⁰. Pero lo que más valora este teólogo del metafísico catalán es su intuición del símbolo como mediador de la revelación y su extensión escatológica ¹⁰¹. Considero totalmente pertinente este juicio teológico. El símbolo o, si se quiere, la fenomenología simbólica que el *limes* triasiano nos transmite, es la idea más relevante que puede retener la teología. En efecto, a pesar de la ya criticada percepción dualista, Trías dibuja un *logos figurativo-simbólico* que revela el *cerco hermético* y nos abre a la eternidad ¹⁰².

En mi opinión, Rovira corrige acertadamente dos aspectos oscuros del discurso triasiano: la clara distinción entre el mito y el símbolo, porque aquel no distingue la parte simbolizante de lo simbolizado, y la necesaria dimensión veritativa que el símbolo posee, de donde concluye y explica que la estructura de la fe también es simbólica ¹⁰³. Quizás esta aportación pueda servir en futuras discusiones como medio de diálogo para aclarar el sentido de la pretensión y reivindicación cristiana del Absoluto, un tema por el que la Iglesia es enviada irremisiblemente al infierno del fundamentalismo. En el supermercado de las opiniones de la aldea global que

99 Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, 29-40, 115-154, 274-286.

100 Cf. J. M. Rovira Belloso, *Introducción a la teología*, 293, 295, 298-299, 324. Aparte de lo ya señalado en J. L. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, 94-111, éste destaca de Trías la recuperación que hace de Dios como necesario para la ética y verdad: cf. *ibid.*, 61, 146, 217, 228, 285, 332; S. Pié i Ninot, *cit.*, 105 nota 66, nos informa que Trías prologó J. M. Rovira Belloso, *La humanidad de Dios* (Salamanca 1987), 5ss.; cf. *Lógica del límite*, 275 nota 1. Por su parte, A. Torres Queiruga, *cit.*, 14 nota 14, simplemente le considera posmoderno en la línea de Vattimo, al recuperar valores y pensamientos negados o descuidados unilateralmente.

101 Cf. J. M. Rovira Belloso, *Introducción a la teología*, 40, 306-307. Cf. también J. M. Rovira Belloso, *Vivir en comunión* (Salamanca 1991), 43, 93-94, 97.

102 Cf. v. gr., *Pensar la religión*, 21-22, 126-127, 129-133, 167, 179-180; *Lógica del límite y La edad del espíritu*, *passim*.

103 Cf. J. M. Rovira Belloso, *Introducción a la teología*, 305-318; *Pensar la religión*, 21-22, 51-53, 97-98, 131; *Lógica del límite*, 357-366. A pesar de lo dicho en

es nuestro mundo, difícilmente se acepta que alguien pueda confesar a Cristo como único Camino, Verdad y Vida ¹⁰⁴.

En este orden de cosas, el citado P. Tillich también dedica unas páginas a estudiar el símbolo como mediador de la revelación y al análisis del conocimiento que nos permite sobre Dios, concluyendo que este conocimiento es adecuado al hombre y a Dios según la fórmula clásica de la *analogia entis* ¹⁰⁵. Además, K. Rahner nos ha legado un denso artículo, ya clásico, en el que además de corregir la perspectiva dualista sobre el símbolo (el símbolo no mediatiza separando, sino que une) y alentar su recepción soteriológica (Dios se da como salvación y el hombre la aprehende en el símbolo), considera el símbolo como concepto claro y esencial en Cristología, Eclesiología, Sacramentos, Gracia, Escatología ¹⁰⁶.

Jesucristo, límite (roto) entre Dios y el hombre

Es inevitable dar este paso aunque suponga violentar la perspectiva liminar. El lector de la obra triasiana encuentra demasiadas veces la soberana ambigüedad del habitante del *cerco hermético* que entre lo sagrado y lo santo, lo horrendo y lo monstruoso manifiesta su presencia al hombre ¹⁰⁷. Es más, en algún momento de su discurso aparece un matiz apenas vislumbrado, el cual hace sospechar que apunta a otra concepción del límite. Es decir, además de la ontología liminar conocida aparece una especie de límite religioso, *Límite Mayor* lo llama Trías, mediante el cual el mis-

la nota 82, la ausencia de una teoría del conocimiento en Trías fue criticada por J. Manzano Arjona, 17; pero, a su vez, esta autora ensalza este aforismo de su maestro: 'El mito es el único modo de acercarse a la verdad', *ibid.*, 43 nota 7; cf. 50, 255-256.

104 Cf. R. Franco, 'La verdad cristiana como absoluto en la historia: dificultades y posibilidades de acceso', en *Ciencia Tomista* 118 (1991), 497-519; Ll. Oviedo, 'La reivindicación cristiana del absoluto y sus paradojas', *ibid.*, 531-542. Cf. también S. Pié i Ninot, *cit.*, 292-306; A. González Montes, *Fundamentación de la fe*, 432-489.

105 Cf. P. Tillich, *cit.*, 157-168, 174, 204-209, 312-314. Coincide básicamente con CEC, 40-43 y con J. Hereu, 'Bases para una teología cristiana de la revelación en el contexto del pensamiento moderno', en *Ciencia Tomista* 118 (1991), 473-495, quien, desde la obra de P. Ricoeur, afirma que el lenguaje poético por su inherente simbología está preñado de significación y revelación para el hombre.

106 Cf. K. Rahner, 'Para una teología del símbolo', en *Id.*, *Escritos de Teología*, IV (Madrid 1964) 283-321. Cf. CEC, 188, 375, 753, 1145-1152.

107 Además de todo lo dicho sobre *Lógica del límite*, cf. *La edad del espíritu*, 12-13, 82, 98-99, 144-146; *Pensar la religión*, 163-177, 179-189.

terio de Dios queda siempre preservado ¹⁰⁸. Mediante este recurso explica que la síntesis de la 7ª categoría del *símbolo* entre las partes simbolizante y simbolizada, manifiesta y no manifiesta, no queda diáfana para el hombre, sino que deviene *espíritu* con un nuevo despliegue categorial nacido tras esa arcana ocultación simbólica ¹⁰⁹. Parece que teme enfrentarse a Dios cara a cara, como Moisés quien, según Trías, prefiere cambiar el rostro de Dios por la codificación de su Palabra escrita ¹¹⁰.

Sin embargo, el *Logos*, un término que Trías gusta usar en el sentido de pensar-decir ¹¹¹, la Palabra se ha hecho carne y la hemos palpado, ha roto la barrera, el muro, el límite que nos separaba ¹¹². Ése es el gran escándalo: la carne de Cristo, como manifestación del misterio escondido de Dios, es ya fuente de redención para el hombre en la espera confiada de su *consumación* escatológica ¹¹³. A la resolución de este enigma, Cristo es Dios y es hombre, han apuntado la serie de títulos cristológicos que jalonan el Nuevo Testamento y que con posterioridad fueron elaborados teológicamente. En particular, decíamos, Trías se detiene en el *Logos joanneo* al que dedica la cuarta categoría del despliegue simbólico y al que trata de modo abiertamente *gnóstico*, la única perspectiva válida según él ¹¹⁴. Aun aceptando que mediante el recurso literario del *Logos gnóstico* el IV Evangelio pretendiera tender lazos de diálogo con el helenismo, el dato más relevante del *Logos joanneo* es que toma carne, algo realmente impensable para el gnosticismo ¹¹⁵. Lo verdaderamente relevante en ese misterio ha sido recordado por el Concilio Vaticano II y glosado después por el *Catecismo de la Iglesia Católica*: «Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación», «es la Palabra única, perfecta e insuperable del Padre» y «no habrá otra palabra más que ésta» ¹¹⁶.

108 Cf. *La edad del espíritu*, 117-118, 163, 432; *Pensar la religión*, 180-181.

109 Cf. *La edad del espíritu*, 343-345, 349-350, 378, 401.

110 Cf. *ibid.*, 141-150, 445-447, 455-456.

111 Cf. *Lógica del límite*, 31, 179, 186, 289, 304, 309, 314, 380-381 nota 1, 445-446.

112 Cf. Jn 1, 9.14; 1 Jn 1, 2; Ef 2, 14.

113 Cf. A. Dartigues, *La révélation, du sens au salut* (París 1985), especialmente 200-203, 205-216, 216-225, 235-269; CEC, 988-991. La interesante propuesta de Dartigues describe tres dimensiones en la revelación: *el sentido*, que se dirige al pensamiento del hombre; *la existencia*, como testimonio de presencia creyente; y *la carne* de Cristo, garantía de su consumación: cf. *ibid.*, 10-12.

114 Cf. *La edad del espíritu*, 209-213, 247-248, 250-255, 257-261, 266-277.

115 Cf. X. Pikaza, *Éste es el hombre. Manual de cristología* (Salamanca 1997), 171-182, 266-275.

116 DV 2 (cf. 2-6) y CEC, 65 (cf. 66-67). Cf. *Pensar la religión*, 171-177.

La Iglesia, comunidad de fe

Según Trías, entre la 5.^a y la 6.^a categorías del *símbolo*, a saber, las claves hermenéuticas del sentido y el encuentro místico, se desarrolla la evolución de la Iglesia como institución en cuatro momentos sucesivos: 1. la *comunidad apocalíptica* que ve inminente la parusía; 2. la *comunidad gnóstica* que la traslada a la metahistoria; 3. la *comunidad exegética alegorizante* que desentraña las claves del libro santo; 4. la *comunidad eclesiástica* que establece un cuerpo dogmático como explicitación del símbolo y que da paso al siguiente eón ¹¹⁷. Considera que las tres primeras sucumbieron como herejías frente a la comunidad eclesiástica o lo que desde Nicea debe llamarse cristianismo, o la Iglesia surgida a través de las grandes discusiones trinitarias y cristológicas ¹¹⁸. Tales controversias tuvieron correspondencias políticas, desarrolladas en el sexto eón, aunque la característica más determinante de éste sea la ausencia de especulación frente al deseo de encontrarse con Dios ¹¹⁹.

En una primera impresión, esta visión de Trías coincide con la propuesta teológica iniciada en Alemania por la escuela protestante liberal en el siglo pasado. Ésta establece una discontinuidad entre la predicación de Jesús, centrada simplemente en la fraternidad universal de todos los hombres que tienen a Dios por Padre, y la construcción de la Iglesia, basada en lo que desde von Harnack se llamó la helenización del cristianismo ¹²⁰. En línea con esas tesis, incluso considera que la Reforma Protestante rompe con el dogmatismo forzado de la Iglesia y vuelve a la verdadera Buena Noticia, la *sola escriptura* en lengua vernácula ¹²¹. En realidad se están planteando dos problemas:

a) La supuesta discontinuidad entre Cristo y la Iglesia tiene en la teología un tratamiento adecuado, dentro de la llamada eclesiología fundamental. En ese apartado, al que no han sido ajenos la

117 Cf. *La edad del espíritu*, 266-277.

118 Cf. *ibid.*, 274, 276, 277.

119 Cf. *ibid.*, 281-283, 288-290. Trías se empeña obstinadamente en destacar la obra del Pseudo-Dionisio Areopagita y su jerarquía de luces (cf. 291-298), que da paso al Islam, la gran religión universal que, por fin, entiende el Libro Santo *en sentido místico* (?). Pero lo dicho no se armoniza con *Pensar la religión*, 92-100, donde trata de la religión moderna constituida en torno al Enviado, más identificable con Jesucristo que con Mahoma.

120 Cf. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, III, *cit.*, 611-622; J. L. Illanes y J. I. Saranyana, *cit.*, 303-309.

121 Cf. *La edad del espíritu*, 494-495, 497-498, 499-500 con nota 344, 502-503 con nota 346.

crisis modernista católica, la recuperación de la escatología neotestamentaria y el llamado proto-catolicismo, se aclara que si bien no poseemos el acta fundacional de la Iglesia firmada por Cristo, la vida de éste, sus obras y palabras, avalan nítidamente su intención de vincularse a una comunidad, tal como ha desarrollado el Concilio Vaticano II¹²². En un brevísimos resumen debemos decir: Cristo es el *fundador* de la Iglesia implícita y procesualmente; este *origen*, que la determina como sacramento de salvación, está referido directamente a la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, quien envía al Paráclito como garantía de su presencia.

b) Respecto a la apropiación de conceptos filosóficos para expresar el dogma cristológico y trinitario, hay que empezar diciendo que esa explicación o explicitación, de entrada, no supone ni ruptura ni tergiversación de los contenidos del Nuevo Testamento. De hecho, el progreso en la comprensión del misterio de Dios en los primeros siglos se hizo en contacto con la cultura circundante (el helenismo) y en respuesta a los retos de la época (las herejías). Además la acotación de los contenidos del dogma no es el final del camino, sino el comienzo de una profundización ulterior basada en una cuestión epistemológica fundamental: la distinción entre el objeto de fe y la forma como éste se expresa¹²³.

El Espíritu Santo que vive en la Iglesia

Como se ha dicho más arriba, Trías postula un concepto de *espíritu* como síntesis entre *razón* y *símbolo*, que acontece tras la consumación simbólica y que despliega sus propias categorías y eras. Sin embargo, la voz «Espíritu» de su *Diccionario* es absolutamente desconcertante: la primera impresión que produce es que está hablando de Espíritu Santo, la tercera persona de la Trinidad en la tradición cristiana. Pero no es así, porque aplicando esa impresión al proyecto de *La edad del espíritu*, de donde ha corta-

122 Cf. LG 2-5; F. Martínez Díez, *cit.*, 147-179; S. Pié i Ninot, *cit.*, 433-463.

123 Cf. P. Coda, *Dios uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos* (Salamanca 1993), 171-178; J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios, Uno y Trino* (Salamanca 1993). Muchas horas de reflexión y oración dedicó a estos pensamientos el cardenal Newman antes de su conversión al catolicismo: cf. A. González Montes (ed.), *Pasión de verdad. Newman cien años después. El hombre y la obra* (Salamanca 1992); J. H. Newman, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (Salamanca 1997), trad. por R. de la Trinidad Piñero Mariño.

do y copiado muchos de los párrafos que constituyen el artículo citado, habría que conjugar el Padre Creador (o la Madre) del primer eón y el *Logos* de la cuarta época, con el Espíritu de la séptima era, cuyo particular Pentecostés debió acontecer poco antes del Renacimiento ¹²⁴. Es más, a lo largo de la 7.^a categoría del *símbolo* transcribe indistintamente *espíritu* o *Espíritu*, incluso en el mismo párrafo y contexto, o llega a escribir «espíritu santo» ¹²⁵.

En otro determinado momento de su discurso Trías, empero, se detiene en explicar su concepto de *espíritu* y para ello apela inopinadamente a la reflexión trinitaria cristiana. Incluso afronta la percepción del modelo trinitario de santo Tomás de Aquino y de Gregorio Palamas, de donde concluye la distinción entre el cristocentrismo de la Iglesia latina, para quien el Espíritu es sólo paráclito de la institución, frente al carácter personal y diferenciado que la tradición oriental le otorga como agente de deificación. Nuestro metafísico toma partido por esta perspectiva a través de lo que llama encuentro místico entre Dios y el testigo humano que se le enfrenta, derivando hacia una forma de panteísmo no aclarada suficientemente, cuya expresión cimera es, dice, Escoto Eriúgena. Esta insinuación es ampliada más adelante con una referencia explícita a Hegel y con la aceptación del panteísmo como presupuesto general, en su opinión, de todo el llamado idealismo alemán ¹²⁶.

Desde el punto de vista de la teología, esta vez el tratado del Misterio del Dios Trinitario, debemos decir que a lo largo de la historia se han sucedido distintos modelos trinitarios entre los que también se han señalado aspectos panteístas que nunca fueron recibidos por la tradición cristiana ¹²⁷. Entrar en tal indagación, una vez más, escapa al planteamiento sumario de estas líneas, y, por ello, preferimos enunciar una breve alternativa que, de nuevo, viene de la mano de la confesión fiducial. Desde los primeros símbolos de la fe cristiana se vincula el Espíritu Santo a la Iglesia en el sentido de que la Iglesia es el lugar de su presencia y de su actuación, esto es, el Espíritu de Dios habita y activa sacramental-

124 Cf. 'Espíritu', en *Diccionario del espíritu*, 41-53; *La edad del espíritu*, 79, 82, 99, 220-222, 419-423.

125 Cf. v. gr., *La edad del espíritu*, 369 nota 259, 378, 387, 392, 395; 383 («espíritu santo»).

126 Cf. *La edad del espíritu*, 392-400; 400-404; 618-620 con notas 428 y 429, 623-624 con nota 433, 648.

127 Cf. X. Pikaza, *Dios como espíritu y persona. Razón humana y Misterio Trinitario* (Salamanca 1989), 56, 61, 104-105, 118-124.

mente a la Iglesia tal y como lo expresó J. A. Möhller: la Iglesia es la *encarnación* del Espíritu ¹²⁸. Por eso nos parece inadecuada una reciente propuesta de G. Müller-Fahrenholz que busca una teología ecuménica basada en la disolución del Espíritu como *fuerza-en-medio-de-todo*, un etéreo *anima mundi* que, dice, no puede ser representado mediante fórmulas dogmáticas de análisis y categorización, sino mediante el solo testimonio de la oración o del sacramento. Este autor pretende establecer un nuevo criterio teológico: la *ecodomía*, la construcción de una casa común a todos los hombres para lo cual la teología cristiana debe renunciar a cuanto dogma pneumatológico salga a su paso, reelaborando el mito trinitario cristiano, según sus palabras ¹²⁹.

Estética, ética del límite y teología moral cristiana

El trascendental estético que Trías ha perfilado apunta, de manera poco concreta, hacia la referencia ética. Era de esperar mucho más de un autor que expresa su pensamiento desde la confluencia trascendental de la bondad, la belleza y la verdad ¹³⁰. Siguiendo la pista de un célebre aforismo de Wittgenstein («Ética y estética son lo mismo»), Trías se introduce en Kant y en su explicación simbólica de la moral. El arte, explica, contiene una doble y radical experiencia, la del mal y la de la ética, que ha de vivirse y expresarse en clave religiosa, lo que se concreta en *un decir que nada dice* pero que invita, exige, impone y manda al fronterizo un contenido ético ¹³¹. Sin embargo, un poco más adelante Trías parece volverse atrás para fundamentar otra ética adecuada al límite. No es una ética de acción, sino pasional, patética, anclada en el escenario natural y espontáneo del deseo sexual y de la pasión amorosa; porque el fronterizo es sujeto pasional antes que sujeto activo, lo cual, explica, corrige la sesgada percepción de Aristóteles y permite construir una abigarrada teoría que iguala la libertad con su expresión lingüística ¹³².

128 Cf. R. Blázquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II* (Salamanca 1991, 2.ª ed.), 47-54, 245-273; *CEC*, 687-741, especialmente 731-741; 797-801.

129 Cf. G. Müller-Fahrenholz, *El Espíritu de Dios. Transformar un mundo en crisis* (Santander 1996), especialmente 15-16, 23-25, 27, 76, 87, 89, 106, 153.

130 Cf. *Lógica del límite*, 111; 367-370.

131 Cf. *ibid.*, 371-394., «Una voz que manda sin mandato y sin mandante», ironiza J. L. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, 99.

132 Cf. *Lógica del límite*, 447-456. Me surge la duda si en estas páginas no está cambiando el *limes* por el *pathos*, ya que incluso aplica este concepto a Dios: cf. *ibid.*, 465-466.

Posteriormente ha dedicado unas páginas sorprendentes al estudio del acontecimiento ético. De ese discurso destacamos que el *ethos* de la era del espíritu, según él, queda determinado por el comportamiento, la actitud, la conducta, el sentido de la dirección que, en el caso humano, es la experiencia de un sujeto en relación a sí mismo, al encuentro consigo mismo basado en su propio desdoblamiento¹³³. Su premisa: «el *ethos* es para el hombre su *daímon*... eso que también se suele llamar el ángel»; mientras que el acontecimiento ético es «ese encuentro o confrontación, lucha y conflicto con el *daímon* o ángel propio»¹³⁴. Este nuevo inquilino de resonancias socráticas posee un carácter personal que desdobra o parte el sujeto en dos, su naturaleza ni es divina ni es mortal y constituye la raíz, el hondón de uno mismo al que se accede especialmente en el acontecimiento simbólico¹³⁵. Dejando atrás otros matices baste destacar que Trías, subyugado por este nuevo protagonista, le entiende como sustentador de la experiencia espiritual explicada como experiencia de gracia o de eventual desgracia, si bien el mayor desconcierto surge cuando niega la voluntad (¿y la libertad?) en el sujeto, un espacio que ahora es ocupado por *eros* hasta constituir un cotidiano horizonte de lucha de sentimientos entre *eros* y *tánatos*¹³⁶.

Frente a este desconcertante horizonte ético, que fluctúa entre la praxis y la pasión, entre el sujeto y su *daímon* y cuya formalidad no aclara prácticamente nada, es difícil situarse. Con todo me atrevo a dictar tres apreciaciones críticas:

a) La ausencia de valores constituyentes de este horizonte ético quizá sería explicado por Trías a causa del régimen de ocultación en que se encuentra la edad del *espíritu*. Sin embargo, éstos podrían soportar su pretendida abolición de la praxis como primer ámbito ético y, además, allanarían el camino a la adecuada concepción de la voluntad y de la libertad. De entrada, hay que decir que, en el horizonte ético, la libertad no es el último sino el primer *problema* moral. Sólo la aceptación de esta capacidad de autorrealización personal que posibilita la responsabilidad como *libertad encarnada*, puede encarar un análisis moral en el sujeto enfrentándole a los valores morales o al juicio moral¹³⁷. En efecto,

133 Cf. *Pensar la religión*, 227-255, especialmente 227-228.

134 *Ibid.*, 230.

135 Cf. *ibid.*, 231-235; 239-243.

136 Cf. *ibid.*, 235-238, 244-245, 248-250.

137 Cf. J. R. Flecha, *Teología moral fundamental* (Madrid 1994), 157-189; CEC, 1730-1742. Sobre la libertad desde la antropología teológica cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios, cit.*, 187-203.

los valores morales son categorías, condiciones de posibilidad según gusta decir Trías, de la dignidad de la persona aunque puedan variar con el tiempo. Esta circunstancia significa que su objetividad no radica en la praxis concreta, sino en la propia objetividad humana o, como diría Trías, en el propio *limes* o en el propio *pathos* del sujeto liminar ¹³⁸.

b) La superación del dualismo que el *daímon* introduce podría venir de la mano de la transformación de éste en *conciencia moral*. Ésta, «el primero de los vicarios de Cristo» en expresión de Newman, constituye el fundamento del análisis ético desde el punto de vista práctico. La introducción de la praxis ciertamente violenta el esquema triasiano, pero es un referente insoslayable de la condición humana aunque ésta sea liminar. El hombre no sólo *se piensa*, sino que especialmente *se realiza*, ámbito donde la conciencia recatemente formada es la regla próxima de la actuación ética ¹³⁹.

c) Una última apreciación sobre el mal, una de las *ideas-problema* que atosigan a Trías y que en esta ocasión fue abordada muy de pasada en relación al arte. Cuando lo estudia un poco más ampliamente concluye que es un problema insoluble para la filosofía, la ética y la teología ¹⁴⁰. Efectivamente hemos de dar la razón a Trías: la teología no puede explicar el problema del mal. Precizando los términos de la cuestión, el problema teológico no consiste tanto en la comparecencia conjunta del amor de Dios y el sufrimiento de los inocentes (aunque esté en juego el ser o no ser religioso), cuanto en la praxis de la cruz de Cristo, el Hijo de Dios. La teología debe subrayar, pues, que es posible creer a pesar de la experiencia del mal no desde un razonamiento teórico, sino desde el misterio de la encarnación de Hijo de Dios quien, lejos de mantenerse impasible, ha padecido como Dios el mal del hombre ¹⁴¹.

Recapitulación

Hemos asumido el reto de la propuesta triasiana intentando recibir en el ámbito de la teología el envite de sus consecuencias, sin que ello suponga violentar la autonomía del sistema filosófico

138 Cf. J. R. Flecha, *cit.*, 213-236; *CEC*, 1762-1770.

139 Cf. J. R. Flecha, *cit.*, 269-296; *CEC*, 1776-1794. La cita de Newman en *CEC*, 1778.

140 Cf. *Pensar la religión*, 107-111.

141 Cf. J. L. Ruiz de la Peña, 'Dios Padre y el dolor de los hijos', en *Sal Terrae* 82 (1994), 621-634.

del límite. Desde una sana crítica sustentada por su propio discurso liminar, se han esbozado sumariamente una serie de enunciados teológicos, apelando en ocasiones a plumas de probada solvencia teológica y manteniéndose casi siempre dentro del campo de la teología fundamental.

La intuición de la estética como base de un proyecto teológico integral ya fue desarrollada varios años antes que la estética liminar. Esta construcción se basa en la innata capacidad del hombre para abrirse a Dios, para escuchar su palabra, para contemplar su belleza; lo que Trías debería formular en la bisagra ontológica que el *limes* supone entre el *cercos hermético* y el *cercos del aparecer*. En el fondo de esta explicación subyace la pregunta por el sentido, que el hombre se formula tanto en términos filosóficos como religiosos. Filosofía y teología, razón y revelación jalonan con sus conflictos la historia del pensamiento; una pugna que aún no ha encontrado una síntesis satisfactoria que supere la división.

Quizá la aportación de mayor alcance de Trías sea la recuperación del *símbolo* en el lenguaje teológico. Para ello, la propuesta triasiana debe superar la ambigüedad de un dualismo, de una esquizofrenia que le acompaña tanto en éste como en otros puntos de su desarrollo. Ahondando en el *símbolo* y su capacidad comunicativa entre el *cercos hermético* y el *cercos del aparecer*, hay que pasar a hablar de Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, el *Logos*, la palabra definitiva prometida por Dios, mediador y plenitud de toda revelación, quien ha roto el muro que nos separaba de Él.

El encuentro personal con Cristo no se verifica en una comunidad gnóstica de arcaica arquitectura epistémica, ni en una comunidad eclesial que, según Trías, ahoga injusta y dogmáticamente las intuiciones carismáticas de las herejías. La continuidad entre Cristo y la Iglesia está garantizada en la propia existencia terrenal, obras y palabras, del Hijo de Dios y en el envío del Paráclito. Por su parte, la especulación helenista del misterio trinitario ni rompe ni tergiversa la revelación neotestamentaria. La presencia del Espíritu Santo en la Iglesia garantiza esa continuidad dogmática entre la revelación y la fe que quiere ahondar el Misterio mediante los recursos de la razón a su alcance. Diluir la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia a modo de inconsciente colectivo o *anima mundi* de todos los hombres y reelaborar el llamado mito trinitario cristiano en aras de una nueva teología ecuménica no parece respetar la identidad pneumatológica revelada.

La supuesta ética liminar, de nuevo, se nos presenta más formal que concreta. En nuestra opinión sería más asumible si deci-

didamente incorporara la libertad y los valores morales en su discurso. Además debe superar el manifiesto dualismo del *daímon*, si es que éste puede asimilarse a la conciencia moral. Con todo, el enunciado del mal, una de sus ideas-problema, nos resulta insuficiente. En efecto, la teología no puede pretender explicarlo teóricamente sino tan sólo destacar que en Cristo uno de la Trinidad ha padecido, según la antigua fórmula patristica.

IV. CONCLUSIÓN

La reciente edición de un nuevo trabajo de Eugenio Trías nos ha servido de *pretexto* para colocarnos, una vez más, en actitud de diálogo interdisciplinar en relación a su propuesta de la filosofía del límite. Algunos podrían interpretar las implicaciones de ésta, en cuanto filosofía de la religión, como una alternativa definitiva frente a la caduca visión cristiana o a su vetusta teología. Lejos de cualquier tipo de dogmatismo teológico introducido arbitraria y equivocadamente en la discusión del sistema filosófico, hemos pretendido denunciar las propias limitaciones de éste. A la vez, hemos apelado a la reflexión teológica con la sana intención de mostrar que los problemas aducidos son contemplados y solucionados en la teología, sin que ello suponga ningún aprieto para el discurso creyente. Sin ánimo de ser exhaustivos, hemos esbozado brevemente algunos temas que sólo han sido insinuados bibliográficamente. El lector puede completar esa reflexión teológica con otros enunciados sugeridos por la lectura de estas líneas, en especial mediante la consulta de los libros citados. Por lo que conozco, el diálogo teológico con este autor es muy incipiente. Sirvan estas líneas de modesta contribución a su florecimiento.

JUAN M. RAMOS BERROCOSO
Instituto Teológico de Plasencia

SUMMARY

Eugenio Trías is one of the most outstanding of Spanish contemporary philosophers. Although he does not reach the «wider public» because of the complexity of his thought, his philosophy of limit is certainly worthy of note, a novel metaphysical attempt. The very dynamic of his own reflection has led him to face up to the fact of religion by means of a philosophy of religion which some may interpret as an alternative to hoary old Christian theology. The article, after a brief synthetic presentation of Trías' philosophy, attempts to show that theology can take up this offer without doing violence to its discourse and filling in the metaphysical gaps with a healthy interdisciplinary dialogue.