

# LA FILOSOFÍA DEL LÍMITE DE EUGENIO TRÍAS Y EL VIAJE A ORIENTE

Fernando PÉREZ-BORBUJO

Universitat Pompeu Fabra

fernando.perez@upf.edu

N.º ORCID: 0000-0003-3750-9081

DOI: 10.34810/comprendrev24n2id405526

Article rebut: 05/03/2021

Article aprovat: 20/09/2021

## Resumen

Nada caracteriza mejor la filosofía del límite de Trías que su concepción de la existencia como exilio y éxodo. Esta concepción ontológica del ser fronterizo, expulsado de su causa o fundamento y confrontado con el cerco hermético de un futuro escatológico que puede profetizar pero no conocer, es fruto de la experiencia del viaje a Oriente realizada por Trías en su búsqueda de las raíces originarias del hecho religioso en *La edad del espíritu* (1994), profundamente influenciado por las teorías del viaje a Oriente de Goethe, Hölderlin, Schelling y Heidegger, así como del retorno de ese exilio oriental en su viaje de vuelta a casa, a Occidente, mediante su exploración de una gnosis musical en sus obras *El canto de las sirenas* (2007) y *La imaginación sonora* (2010).

**Palabras clave:** filosofía del límite, exilio, Oriente, éxodo, Eugenio Trías.

## The Philosophy of the Limit of Eugenio Trías and the Journey to the East

### Abstract

Nothing better characterizes Trías's philosophy of the limit than his conception of existence as exile and exodus. This ontological conception of the border being, expelled from its cause or foundation and confronted with the hermetic fence of an eschatological future that it can prophesy but not know, is the result of the experience of the journey to the East carried out by Trías in his search for the original roots of the religious fact in *The Age of the Spirit* (1994), deeply influenced by the theories of the journey to the East of Goethe, Hölderlin, Schelling and Heidegger, as well as the return of that

eastern exile on his journey back home, to the West, through his exploration of a musical gnosis in his works *The Song of the Sirens* (2007) and *The Sound Imagination* (2010).

**Key words:** Philosophy of the Limit, Exile, East, Exodus, Eugenio Trías.

---

## 1. La doble condición de exilio en la filosofía del límite

La filosofía del límite, forjada por Eugenio Trías durante casi tres décadas, tiene en el límite, y en la condición fronteriza, su seña de identidad. Como expuso en su libro *La razón fronteriza* (1999), destilado de esa doble obra que constituirá su *opus magna* *La edad del espíritu* (1994), junto con los corolarios de *Pensar la religión* (1996) y el *Diccionario del espíritu* (1995), la existencia es siempre un ser fuera de las causas, un *exstare*, un existir en exilio y éxodo.<sup>1</sup>

Si la filosofía ha de remitirse, como decía Aristóteles, a un axioma que debe ser evidente por sí mismo, del que parte toda demostración posterior, dicho axioma es para Trías lo que denomina el «dato originario del comienzo».<sup>2</sup> Dicho dato, al que llegó después de un largo periplo, y de una extraña aventura, no es otro que el del dato originario de la existencia. Este dato originario es un dato de experiencia al cual todos podemos acceder con solo prestar la atención debida. La existencia, el hecho de encontrarse existiendo, es lo que despierta nuestro asombro cuando esta comparece ante la inteligencia. La inteligencia, cuando se acerca al misterio desnudo de la existencia —de ahí el aserto leibniziano: «¿por qué hay algo y no más bien nada?»—, se enfrenta con un ser que remite, para dar cuenta de sí mismo, a un más allá, a un fundamento en falta.<sup>3</sup> Lo que hay, lo que existe, es un ser expulsado de un fundamento en falta, de una

---

<sup>1</sup> «La experiencia de la cual se parte, y que instituye aquí como comienzo de este trayecto filosófico, es la experiencia de una existencia exiliada, expulsada de unas causas y condiciones que, desde ella, no pueden ser conocidas ni reconocidas. Un límite estricto, a modo de cadena de necesidad o de *ananke*, impide conocer o reconocer tales causas o condiciones. Luego de lo que comparece como dato o aparición es una existencia que remite, de modo intrínseco, a ese límite. O que posee en una primera toma de posición filosófica, como existencia relativa al límite, o que posee en ese límite su determinación esencial.

<sup>2</sup> Se trata de una existencia en éxodo: exiliada de algún lugar que se desconoce (al que da forma tentativa y mítica, o en forma de relato sagrado, puede imaginarse como jardín cerrado, *hortus conclusus*); y condenada, al parecer, a un itinerario de exilio y éxodo. Esa experiencia de exilio es el dato del comienzo; y el éxodo parece determinar y decidir el trayecto que puede seguirse a modo de ruta metódica (itinerante y aventurera) de la reflexión filosófica. Exilio y éxodo constituyen determinaciones *esenciales* del dato del comienzo, que es la pura existencia» (E. TRÍAS, *La razón fronteriza*. Barcelona: Destino, 1999, pp. 34-35).

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>3</sup> «El dato empírico del comienzo lo constituye una existencia cuyo fundamento está quebrado, o es un fundamento en falta. Hay o hubo acaso en el origen una misteriosa *falta* que afectó o que llegó a afectar al fundamento.

causa que se nos sustrae. De ahí que la pregunta por el ser se estrelle con un límite irrebasable. El hecho desnudo de la existencia no nos habla, por tanto, del ser sino del ser con límite, o como diría Trías, del *ser del límite*.<sup>4</sup>

La condición de lo existente remite a un fundamento en falta, mostrando así su estar fuera de su fundamento, su condición de ‘caído’ respecto a esa causa que se sustrae y no comparece. De ese modo, todo ser remite a un fundamento que debe pensarse pero que no puede aparecer. Desde ahí toda existencia aparece, en la línea del pensamiento judeo-cristiano, y de la tradición gnóstica, como un ser en exilio y éxodo. Esta descripción fenomenológica de nuestra condición existencial conducirá a Trías a formular su concepción de los tres cercos (cerco del aparecer, cerco hermético y cerco fronterizo, en el cual se anudan y se dan cita los dos anteriores)<sup>5</sup> y a hacer interactuar dichas concepciones de la espacialidad de la existencia con las diferentes percepciones del tiempo: el pasado inmemorial se corresponderá con el cerco hermético, el presente con el cerco del aparecer, y el futuro escatológico con el cerco hermético en una nueva dimensión.<sup>6</sup> Al igual que la existencia apunta hacia un origen en falta, a causa de la cual el ser ha sido expulsado, también remite hacia un horizonte ideal, espacio escatológico de orientación y salud, que nunca comparece en la experiencia real pero sin el cual la experiencia de la existencia y del tiempo no se constituyen.

---

Mítica, o imaginativamente, a través de la narración simbólica o religiosa, puede hablarse de una caída originaria, de una falta primera, o de una determinación del fronterizo que le abocó a ser *sujeto* sujetado al límite limitante, o a la cesura, con todo su corolario de caducidad, enfermedad, muerte; o, si quiere decirse así, del mal» (*Ibidem*, p. 41).

<sup>4</sup> E. TRÍAS, *La aventura filosófica*. Barcelona: Mondadori, 1988, pp. 311-355.

<sup>5</sup> La teoría de los cercos es una de las concepciones más originarias de Trías en la cual se anudan su formación fenomenológica y sus años de formación en la Escuela de Arquitectura de Barcelona. De un modo gráfico, nos hace intuible la asimetría de dichos cercos el hecho de que el cerco hermético es dibujado de forma discontinua —como lo que no comparece, pero se ha de postular como en el pensamiento de Kant—, mientras que el cerco del aparecer se dibuja en trazo continuo. Por su parte, la condición fronteriza y limítrofe participa de ambas dimensiones, pues ambos anillos intersectan en el ser inteligente y libre que somos cuando nos confrontamos con nuestro ser en exilio y éxodo.

<sup>6</sup> «Pero ese mismo misterio de la matriz es el que reaparece, en posición invertida, en la sexta categoría. La primera categoría hace referencia a un pasado, el pasado inmemorial. En términos topológicos debe decirse que se agazapa en el cerco hermético (de ahí que solo pueda inferirse a través de un razonamiento indirecto, o mediante recursos simbólicos). La segunda categoría, relativa al mundo, y a la existencia en él se expone, lo mismo que la cuarta categoría, en la que ese mundo se descubre significado y marcado por el *lógos* (inscripciones, juegos de lenguaje), y también la quinta, que constituye una intensificación crítica y auto-reflexiva de la anterior, circulan todas ellas en términos topológicos por el cerco del aparecer; y se corresponden, en sentido temporal, con el modo del tiempo que designamos como presente; un presente que insiste siempre en *ser presente* (mientras haya tal cosa como existencia). Tal presente es el “presente” (regalo y veneno a la vez, como recuerda Derrida) que se nos da al existir, que circula por el ámbito de exposición que llamamos *mundo*, y que en virtud de la cita del sujeto con el límite se constituye en “mundo interpretado” (signado y significado por usos lingüísticos y de escritura).

La sexta categoría, en cambio, remite de nuevo al cerco hermético, que en términos temporales se descubre de otro modo que en la categoría matricial: no como pasado inmemorial sino como futuro escatológico (fin final de nuestra existencia; confín o estribo de nuestra experiencia de vida)» (E. TRÍAS, *El hilo de la verdad*. Barcelona: Destino, 2004, p. 74).

Así, en breve y apretado trazo, en abigarrada síntesis, podemos afirmar que la existencia es para Trías exilio y éxodo, circunscrita a un doble límite: el Límite Menor, que impide el regreso al origen y hace que el acceso a la causa originaria tenga que ser siempre por la vía metonímica, gracias al recurso simbólico;<sup>7</sup> y un Límite Mayor, que remite al problema del fin que orienta el deseo; un horizonte que va más allá de la muerte y que perfila un futuro escatológico, un futuro que siempre será futuro, pero que permite que haya tal cosa como la experiencia cotidiana del tiempo. Este futuro escatológico, que remite siempre a una dimensión oculta e indescifrable de la existencia, constituye la potencia profética de toda existencia humana.<sup>8</sup> Esta doble experiencia del límite hace que la condición del ser fronterizo, del habitante de la frontera, sea, en sí misma, una condición exiliada y en éxodo. Ontológicamente hablando, la filosofía del límite es una filosofía del éxodo.

## 2. La filosofía del límite y el viaje a Oriente

No obstante, esta dimensión ontológica del exilio y del éxodo no es el único concepto de 'exilio' presente en la obra de Trías. Como bien sabemos, *La razón fronteriza* es un destilado, un corolario. En ella se sintetiza una larga singladura filosófica que se inició mucho antes, en el extraño periplo formativo de su autor. En *El árbol de la vida* (2003), el propio Trías nos muestra su periplo autobiográfico, plagado de experiencias de exilios voluntarios e involuntarios, y que le llevaron a estudiar en Alemania, donde pudo entrar en contacto con la obra de los grandes pensadores alemanes del momento (Heidegger, Gadamer, Bloch) y con los grandes literatos alemanes (Goethe, Thomas Mann, Rilke, Hölderlin, Trakl).<sup>9</sup> Sus estudios de germanística marcaron profundamente los primeros pasos de su carrera filosófica y, como no podía ser de otro modo, su encuentro con el pensamiento romántico e idealista.

<sup>7</sup> E. TRÍAS, *La edad del espíritu*. Barcelona: Destino: 1994, pp. 61-80.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 671-689. «El pasado inmemorial abre su propio cerco fronterizo en donde puede instalarse la palabra del Aeda, hasta circular por el pasado que reconocemos como presencia en nuestra memoria. El futuro escatológico abre su propio cerco limítrofe en el que habita la palabra profética, abierta a la expectativa de nuestra expectativa y temor. Y el presente eterno abre también, desde el incógnito de su recóndito lugar, del cual una y otra vez emerge, su propio cerco intermedio (fronterizo y hermenéutico) en el que puede experimentarse la existencia susceptible de exposición (en relato argumentado, o en exposición reflexiva y filosófica).

Siempre que haya tal cosa como una existencia (en exilio, en éxodo), siempre que *se dé* «eso que somos», siempre insiste en recrearse, y en variarse, el Pasado Inmemorial, el Presente Eterno y el Futuro escatológico. Nuestra morada, nuestro *ethos* es, desde luego, la Puerta llamada Instante. Pero en ella tiene lugar, cada vez, el tumultuoso torbellino de un juego de eternidades y de infinitos en el que se recrean su eterna danza el pasado, el presente y el futuro, vestigios trinitarios del Dios del Tiempo» (E. TRÍAS, *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y pensamiento en el fin de milenio*. Barcelona: Destino, 2001, pp. 306-307).

<sup>9</sup> E. TRÍAS, *El árbol de la vida*. Madrid: Destino: 2003, pp. 244-248.

Será esa generación de pensadores-escritores la que forjará una peculiar teoría del viaje a Oriente. Fue el políglota, erudito e investigador infatigable Friedrich Schlegel quien, con su obra *Del idioma y sabiduría de los indios*, publicada en 1808, dio carta de ciudadanía al orientalismo de todos los grandes pensadores de su tiempo: Hegel, Schelling y Goethe, por nombrar unos cuantos nada más.<sup>10</sup> El descubrimiento de la India realizado por Schlegel conducirá a Goethe al descubrimiento del mundo árabe y del islam, el mundo del Corán y de los grandes poetas y pensadores sufíes. De ahí que Goethe en su *Diván* abogue por la necesidad de propiciar un encuentro entre Oriente y Occidente.<sup>11</sup> De hecho, las relaciones entre Occidente y Oriente han sido siempre movimientos extremadamente ricos y fluidos en eso que denominamos Europa, y puede que Europa no haya sido otra cosa más que el rico intercambio entre lo que denominamos lo greco-romano-cristiano y lo oriental. En realidad, la esencia europea es indesligable de eso que denominamos «Oriente Medio», o «Próximo Oriente», por oposición al «Extremo Oriente». Goethe vio con claridad que el intento alemán de apropiarse de Grecia exigía, de un modo que solo un filólogo podía percibir, la apertura y el viaje a Oriente. Ya en una de las escenas de su monumental obra *Fausto* asistimos al vano intento de convocar en el suelo alemán medieval, plenamente gótico, la belleza de Helena, como nos muestra la extrañeza que dicho encuentro provoca en ella al no poder el ritmo del dulce hablar heleno ser traído a la rima del teutónico poetizar.<sup>12</sup> Pero será Hölderlin quien, a lo largo de su obra poética, pero de un modo claro en su poema «Patmos» y en su labor de traducción de las tragedias de Edipo y Antígona de Sófocles al alemán, proponga su extraña teoría sobre las relaciones entre lo alemán y lo griego, entre lo hespérico y lo griego; entre la tendencia a la claridad y la subjetivización de los modernos y la contraria, a lo aórgico y lo divino, al éxtasis, de los griegos.

Beda Allemann, en su libro *Hölderlin y Heidegger*, explica de un modo claro cómo Hölderlin teorizó dicho encuentro entre Grecia y Alemania como el entrecruzamiento de dos tendencias contrarias (la hespérica y la germana), llamadas a encontrarse en una tierra común, para así posibilitar la traducción.<sup>13</sup> En ese marco Hölderlin formulará su teoría del viaje a Oriente, que tan profundamente influirá en Trías.<sup>14</sup> Dicha teoría está presente

<sup>10</sup> F. SCHLEGEL, *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde; Nebst metrischen Übersetzungen Indischer Gedichte*. Heidelberg: Mohr und Zimmer Verlag, 1808.

<sup>11</sup> J. W. v. GOETHE, *Westöstlicher Divan*. Fráncfort del Meno: Insel Verlag, 1981, pp. 279-281.

<sup>12</sup> «HELENA. Muchos prodigios veo, muchos oigo, / de todo me maravillo, hay tanto que quisiera preguntar; / dese- aría que me explicases por qué el discurso / de ese hombre me sonó tan extraño, tan extraño y amable. / Un tono parecía ensamblarse al otro tono / y cuando una palabra se ha juntado al oído / otra viene a acariciar a la primera» (J. W. v. GOETHE, *Fausto*. Barcelona: Penguin Random House Editorial, 2017, vs. 9365-9371).

<sup>13</sup> B. ALLEMANN, *Heidegger y Hölderlin*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2004, pp. 17-56.

<sup>14</sup> Trías dedica un extenso comentario, en la sexta singladura de *La aventura filosófica*, titulada «Círculo herme- néutico y círculo especulativo», a analizar las nociones de lo griego y lo hespérico en la obra de Hölderlin. No es casual que en esta obra de transición, en la que Trías porfía por sacar a la luz el corazón de su filosofía del límite,

en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* de Martin Heidegger, que Trías introducirá en 1983, en la que Heidegger, en el marco de su filosofía intermedia, intenta hacernos vislumbrar cómo el habitar poético es el único capaz de preservar y salvaguardar el misterio del ser que en la naturaleza, habitada por lo divino y por los dioses, todavía se conserva. Dicho habitar es indesligable de un desvelamiento de la raíz escondida de la tierra propia, un sacar a la luz la propia historia del Ser inscrito en las riberas del río Rhin, en su fluir y manar, en su geografía y su curso. Curiosamente, ese poetizar que sabe descubrir la naturaleza sagrada del suelo propio es la que exige del poeta su exiliarse, su emigrar, su viajar a Oriente, su desprenderse de la fertilidad del propio suelo.<sup>15</sup>

Seguirá siendo un misterio por qué el viaje a Oriente, que para Hölderlin implica el viaje a Grecia, acabe convirtiéndose en el sueño de viajar a las fértiles tierras del sur de Francia, donde todo su ser anhelaba encontrar la Gran Salud, el objeto de su deseo.<sup>16</sup> Pero la experiencia de ese exilio sanador nunca llegó a completarse, y supuso el retorno de Hölderlin a Tubinga, el hogar patrio, para ingresar en el rico mundo de la locura.<sup>17</sup> Trías, tanto en su texto sobre Goethe<sup>18</sup> como en su introducción al comentario de Heidegger a la poesía de Hölderlin, asume la necesidad de iniciar su viaje a Oriente. Si Schopenhauer viajó intelectualmente a la India e hizo suyo el budismo; y si Nietzsche fue capaz de ingresar en la doctrina tracia de Dioniso y Deméter para poder explicar la íntima naturaleza de los instintos griegos, plasmados en la tragedia; Trías, después de que su estancia de juventud en Alemania le abriera al pensamiento de Heidegger, Goethe y Hölderlin, se impone el imperativo ético del exilio a Oriente para poder desde allí entender los propios instintos, las propias tendencias, el propio suelo, el propio hogar. De ahí que el exilio sea la pasión intelectual por antonomasia para llevar a cabo el imperativo pindárico del «conócete a ti mismo» y del «llega a ser el que ya eres».

### 3. La filosofía de la mitología y la Revelación de F. W. J. Schelling

Si el viaje a Oriente encuentra en Hölderlin, Goethe y Heidegger su vía teórica —en el marco de una teoría de la cultura y de la historia—, encontrará en el Idealismo alemán, y más concretamente, en la disputa entre Hegel y Schelling, su verdadera dimen-

---

descubierta en *Los límites del mundo* (1983), aparezca este comentario a Hölderlin, cuya influencia será decisiva para la teoría de los cercos en Trías (E. TRÍAS, *La aventura*, pp. 161-188).

<sup>15</sup> Véase su introducción, «Vigencia de Heidegger», en M. HEIDEGGER, *Interpretaciones sobre la poesía de Heidegger*. Barcelona: Ariel, 1983.

<sup>16</sup> Paradójicamente también ese será el destino de Friedrich Nietzsche, para quien su sueño del viaje a Grecia se reduce a su experiencia de las costas italianas cercanas a Nápoles, en las que buscaba el clima favorable para sus dolores, y junto a cuyo mar tuvo algunas de sus más memorables y perdurables revelaciones.

<sup>17</sup> R. SAFRANSKI, *Hölderlin o el fuego sagrado de la poesía*. Barcelona: Tusquets, 2021, pp. 274-298.

<sup>18</sup> E. TRÍAS, *Thomas Mann. Goethe*. Madrid: Mondadori, 1988, pp. 117-119.

sión filosófica. Trías dedicó su tesis doctoral al pensamiento de Hegel. Su lectura no dejaba de ser una lectura heterodoxa y extraña que alejaba a Hegel de su racionalismo absoluto para acercarlo a un extraño vitalismo estructuralista. De hecho, como declara el propio Trías, el problema que allí se planteaba era por qué Hegel abandonó el fascinante descubrimiento del poder unitivo del amor del período de Fráncfort, para su elaboración de la intersubjetividad.<sup>19</sup> Además, como declara el propio Trías, leyó a Hegel desde Foucault, aplicándole a aquel su método de desenmascaramiento: ver detrás de toda pretensión de Absoluto, y de racionalismo especulativo, las categorías de Amor, Trabajo y Lenguaje.<sup>20</sup>

En el ámbito del pensamiento francés, estructuralista, el dominio de Hegel y Marx era absoluto. Por eso no es de extrañar que sea en Francia donde se produjo, en la década de los sesenta y setenta, el renacimiento del pensamiento de Schelling.

Trías llega a Schelling, al menos hasta donde sabemos, tardíamente. Sabía de él desde su época universitaria, cuando su maestro Leonardo Polo, gran lector de Hegel, emprendió la crítica del mismo por caminos parecidos a los de Schelling, pero Trías solo llega a leerlo tardíamente.<sup>21</sup> En la polémica del viejo Schelling contra el hegelianismo, durante los años de 1835 a 1853, entre Múnich y Berlín, es donde se articula su concepción de la filosofía negativa y la filosofía positiva. La filosofía negativa es aquella que se inicia en la Modernidad con Descartes, con la búsqueda de un pensamiento autofundamentado y autoesclarecido. El movimiento moderno sería el afán sistemático de la razón por autofundarse a sí misma. Dicho intento parece alcanzar su logro, y su paroxismo, en el pensamiento hegeliano. En Hegel el idealismo se vuelve absoluto formulándose como un pensamiento divino capaz de producir desde sí su propia materia, su propio contenido. En el idealismo la Idea absoluta se aliena de sí misma, se vuelve mundo, para luego retornar desde ese extrañamiento a sí misma. Nos enfrentamos con la terrible parodia de un exilio sin verdadero exilio. En realidad, la Idea nunca sale de sí para volver en sí, sino que siempre está en sí misma. La razón, en su proceso de automediación, nunca sale de sí misma; nunca se encuentra, realmente, en exilio y éxodo. Esta visión hegeliana, que entronca el pensamiento griego con la trinidad cristiana, implica el dominio radical de lo racional, que excluye de sí toda potencia extraña: «Todo lo real es racional; todo lo racional es real».

---

<sup>19</sup> «Hegel inició en sus escritos frankfurtianos una reflexión sobre el amor en su dimensión vital, que supuso el punto de partida insuficiente para una reflexión sobre la relación intersubjetiva. La determinación de las diferencias entre los sujetos y la reflexión sobre la relación intersubjetiva obligó a Hegel a sustituir los principios del amor y de la vida como principios constructivos de su ontología y de su antropología por el principio espiritual, privilegiando las relaciones de “lucha a muerte” como premisa del reconocimiento entre sujetos» (E. TRIAS, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*. Barcelona, Anagrama, 1983, p. 19).

<sup>20</sup> *Ibidem*, 19-35; 126-141; 214-223.

<sup>21</sup> E. TRIAS, *El árbol*, p. 223; L. POLO, *El acceso al ser*. En: *Obras completas*. Pamplona: EUNSA, 2016, pp. 210-224; L. POLO, *Teoría del conocimiento III*. En: *Obras completas*. Pamplona: EUNSA, 2016, pp. 167-199; 239-252.

Ya sabemos, por los primeros libros de Trías —*La filosofía y su sombra, Metodología del pensamiento mágico, La dispersión, Lo bello y lo siniestro*—, que todo el esfuerzo del joven Trías es hacer dialogar a la razón con sus sombras, concibiendo la razón como una forma de axiomática general, normativa y judicial, que quiere expulsar de su dominio a las potencias contradictoras y divergentes, polémicas.<sup>22</sup>

Frente a esta filosofía idealista, en la que la razón saca de sí el propio dato bruto de la existencia, se alza la última filosofía de Schelling, a la que denomina *filosofía positiva* porque en ella la razón debe reconocer el dato primigenio, inaugural, de la existencia, que ella no pone sino que descubre. Esta reivindicación de un empirismo trascendental que reconozca el carácter positivo, fáctico, de la existencia como un *suppositum* que ha de preceder a la razón, supone para Schelling el reconocimiento de una filosofía de la Revelación que ha de anteceder a la reflexión filosófica. Dicho dato que ha de preceder a la reflexión filosófica ha sido mediado a través del mito, como exégesis de los símbolos originarios. De ahí que una filosofía de la mitología haya de preceder al nacimiento de la filosofía.

Será Schelling quien, en su filosofía de la mitología —verdadero estudio de la evolución de todas las mitologías comparadas (china, india, egipcia, sumeria, hebrea, griega) en un proceso ontoteogónico—, abra la reflexión filosófica griega, el nacimiento del *lógos*, a su dimensión irracional, u oriental, a su dimensión mitológica: a la cuna del pensamiento religioso.<sup>23</sup> De este modo, la crítica de Schelling a Hegel pasa, de un modo necesario, por un viaje a Oriente, por el exilio a través del pensamiento simbólico-religioso de las grandes culturas mitológicas de la Humanidad.

#### 4. El viaje a Oriente y el exilio occidental

Si Goethe, Hölderlin, Heidegger y el viejo Schelling son los promotores teórico-filosófico-poéticos del viaje a Oriente de Trías, dicho viaje se lleva a cabo en su obra magna *La edad del espíritu* (1994). En su corolario, *Pensar la religión* (1996), en el capítulo que lleva por título «Exilio occidental y viaje a Oriente», Trías da cuenta de los motivos del viaje a Oriente emprendido en su obra *La edad del espíritu*. Trías argumenta que el proyecto heideggeriano de viajar al origen, en su intento por remediar el olvido del ser, remontándose más allá de Parménides, Sócrates y Platón a Anaximandro y

<sup>22</sup> El inicio de la vida pública de Trías está marcada por la poderosa influencia de la *Historia de la Locura*, de Michael Foucault, y del estructuralismo francés, como queda claramente reflejado en su obra *La filosofía y su sombra* (1989), en la que la filosofía es definida como saber demarcador, como semáforo que ha de establecer los límites entre la razón y la locura. La obra posterior de Foucault, como sabemos, se dirigió a analizar con detalle lo que Hegel denominó «espíritu objetivo», como contraplacado del espíritu subjetivo, en clara línea de cierto marxismo (E. Trías, *La filosofía y su sombra*. Barcelona: Seix Barral, 1969, pp. 39-103).

<sup>23</sup> X. TILLIETTE, *La mythologie comprise: l'interprétation schellingienne du paganisme*. Nápoles: Bibliopolis, 1984, pp. 56-89.

Heráclito, es aún insuficiente. La fuerte grecofilia de Heidegger, gran conocedor de Schelling y Hegel, le impidió seguir la huella de aquel en su ir más allá de la cuna de la filosofía, hacia el verdadero origen.

En realidad, el viaje anamnético que nos propone Trías en su obra *La edad del espíritu* —que recoge todos los descubrimientos de la etnología, la antropología y la historia de las religiones del siglo XX— se dirige a las religiones de la prehistoria, transitando del paleolítico al neolítico. Su exégesis de las pinturas de las cuevas de la protohistoria —donde no puede dejar de notarse la influencia de Bataille—<sup>24</sup> nos remite al descubrimiento de la Magna Mater, de las religiones matriciales de Bachofen, en las que el principio matricial del pensamiento religioso se encuentra en primer plano. Lo matricial será, para Trías, la primera categoría de la experiencia religiosa que se da cita en el acontecimiento simbólico.<sup>25</sup>

Las religiones de la Magna Mater darán paso a las religiones del nacimiento del *cosmos*. Estamos ante las grandes cosmogonías de un principio paterno ordenador, principio del *nomos*, de la ley, en la cual el principio matricial pasa a un régimen de ocultación.<sup>26</sup> A nadie se le esconden las resonancias y analogías que dicho descubrimiento tienen con el postulado del hecho desnudo de la facticidad de existir que remite a un fundamento en falta, a un principio matricial eludido, mancillado u oculto.

Nos hemos detenido en estas dos primeras categorías, de las siete en las que se desglosa el acontecimiento simbólico, cuyo desarrollo histórico Trías denominó «ciclo simbólico»,<sup>27</sup> y que en Occidente alcanza hasta los siglos XIV y XV, en los que se inaugura «el ciclo espiritual o racional».<sup>28</sup> De esta manera, Trías va a intentar dar cuenta del nacimiento de lo que Schelling llamaba *filosofía negativa* a partir de la denominada *filosofía positiva*.<sup>29</sup>

Esta teoría del nacimiento de la razón moderna, que Trías intenta separar de las teorías al uso sobre la secularización, es fruto del peculiar viaje a Oriente al cual Trías

---

<sup>24</sup> G. BATAILLE, «Lascaux o el nacimiento del arte». En: I. DÍAZ DE LA SERNA / Ph. OLLÉ-LAPRUNE (eds.), *Para leer a Georges Bataille*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 362-402.

<sup>25</sup> E. TRIAS, *La edad...*, pp. 59-86.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 87-118.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 417 y ss.

<sup>29</sup> Schelling entendía la filosofía moderna, la que nace desde Descartes, como una *filosofía negativa*: una filosofía idealista y apriórica que intentaba generar la realidad desde sí misma. Dicha filosofía negativa, que tiene en Fichte y en Hegel sus momentos álgidos, daría paso a una *filosofía positiva*, la del propio Schelling, que paradójicamente no es una filosofía nueva sino más antigua que el mundo y que siempre ha estado presente en la historia de la filosofía, a veces en forma de corrientes que no han sido hegemónicas en la Modernidad, pero sí antes de ella. De este modo el problema que quedó abierto, y Trías retoma, es cómo se pasó de una filosofía positiva a una filosofía negativa en el marco del decurso histórico. *La edad del espíritu* es la respuesta de Trías a esta cuestión abierta por Schelling. (X. TILLIETTE, «Le positive et la hypothèse», en *Schelling. Une philosophie en devenir*. Vol. I. París: Vrin, 1970, pp. 123-145).

ha sometido su propio pensamiento. Fruto de ese viaje a Oriente, Trías concibe la historia de Occidente, su tradición y su memoria, como el encuentro entre dos áreas bien diferenciadas: la poético-filosófica (compuesta por Grecia y la India) y la profético-sapiencial (el Irán mazdeico y el judaísmo). En realidad, el viaje a Oriente de Trías es un viaje a Oriente Medio en el cual el protagonismo de las culturas mesopotámicas, egipcias, mazdeístas, indias o judías es total. La ausencia de las mitologías del Extremo Oriente (confucionismo, taoísmo, budismo zen) es sumamente sintomática del tipo de viaje que Trías quiere realizar. Su pretensión, como él mismo afirma, no es abarcar todas las mitologías mundiales, ni un viaje al Oriente donde el Oriente no recibe ninguna determinación sino que Oriente significa para él, como para Hölderlin y Nietzsche, el ámbito de la Gran Salud, el horizonte de lo sanador, la visión de donde proviene el principio esperanza, el nacimiento de la Aurora.<sup>30</sup>

## 5. Mística e islam cristianizado: la vuelta a casa

No podemos proseguir ahora, con detalle, toda la estructura argumentativa de este inmenso viaje a Oriente que supone *La edad del espíritu*. Aún menos, proseguir la fáustica exposición de los grandes hitos argumentativos de la historia de las religiones en su formación del pensamiento filosófico occidental. Tenemos que limitarnos a llamar la atención sobre un hecho que reviste la máxima importancia para caracterizar el exilio de Trías. Nos referimos al papel fundamental que el islam cristianizado del siglo XIII tiene para la reflexión filosófica de Trías y que expone en detalle en el paso de la sexta a la séptima categoría del ciclo simbólico: de la experiencia mística a la consumación simbólica.<sup>31</sup>

Sin duda, el final del ciclo simbólico reviste una importancia fundamental porque en él se inaugura el ciclo espiritual, aquel que históricamente denominamos ‘nacimiento de la Modernidad’. Trías remite aquí al milagro del siglo XIII, preparado en el siglo XII, en el que dominan figuras como las de Tomás de Aquino, Ibn Arabí, Avicena,

---

<sup>30</sup> Curiosamente, se produce aquí un extraño y profundo hermanamiento con el pensamiento de María Zambrano. No solo por la reivindicación de la unión entre poesía y filosofía, ni por el interés conocido de Zambrano en la gnosis, sino que la presencia de Nietzsche y Freud es constante en los dos autores, permitiendo en ambos una peculiar lectura de la gnosis cristiana. Quizá, la raíz profunda de la concordancia de fondo radique en la estancia de Zambrano en París en la década de los años cincuenta en adelante, lo que posibilitó, como muestra su biblioteca, dado su interés por las religiones y por el hecho religioso, que ambos autores leyeran gran parte de la misma bibliografía francesa existente sobre el tema. De ahí que cuando Zambrano habla de la Aurora, de la mirada a Oriente, sea siempre desde el intento de abrir la razón moderna, metódica, a sus raíces cordiales y simbólicas, como en Trías. Por último, si la presencia del estoicismo es importante en Zambrano, lo es aún más la presencia del pensamiento judío de Maimónides, y su famosa Guía, que apela a toda una tradición (místico judeo-arábiga), que es en la que Trías situará el eón místico como famoso paso del ciclo simbólico al espiritual-racional, o sea, al nacimiento de la Modernidad, que en ambos autores se retrotrae cien o doscientos años antes de lo estipulado en las cronologías habituales, que lo sitúan en el Renacimiento.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 279-416.

Joaquín di Fiore o Dante. Guiado por las lecturas de Henry Corbin, Asín Palacios o Cruz Hernández, para el mundo árabe, o de Scholem, para el mundo judío, Trías ve en la Baja Edad Media el milagro del entrecruzamiento, fecundación e hibridación de las tres grandes culturas. Reviste una importancia fundamental su atención a la figura de Ibn Arabí, figura fundamental del sufismo, presente ya en los análisis de Schlegel y Goethe, para su interpretación de la experiencia mística. La importancia que para Trías reviste el islam espiritual radica en que en él comparece la experiencia del Límite Mayor.<sup>32</sup> Si en la primera categoría, la matricial, el sujeto humano se encuentra forzado a enfrentarse a un Límite Menor —aquel que le conduce a remitir simbólicamente la existencia a un fundamento matricial en falta, situado en régimen de ocultación—, ahora se produce lo que Trías denomina la verdadera experiencia fronteriza; de ahí que afirme que dicha época histórica debe denominarse el *verdadero eón fronterizo*. En el sufismo, así como en el chiismo duodecimal, se produce el desvelamiento de un Corán espiritual, en el que el Libro sagrado desciende del Cielo, y se personifica literalmente en la figura del testigo que entra en comunión con él. Así como en las figuras proféticas judías poseemos esa poderosa imagen en la que se le dice el profeta Daniel, al que se le ofrece el Libro: «Toma y come», encontramos que para Trías la experiencia mística del islam espiritual marca la divinización del sujeto en su elevación a un abajamiento del principio divino.<sup>33</sup> Esta experiencia está marcada además por un éxtasis donde la razón entra en contacto, goza y disfruta, del principio divino que la inhabita. De ahí que en esta vía se produce la relación segregada de los ‘amigos de Dios’, sus íntimos, que, en perfecta comunión espiritual, son transformados en el principio divino que se les da a gustar.

Este islam espiritual guarda fuerte resonancias con la experiencia de vaciamiento propio descrita por el Maestro Eckhart, con el nacimiento de la orden de los franciscanos, o la proliferación de beguinas y hermanos libres, preparada en Europa por la herejía cátara y la reforma benedictina. A nadie se le oculta que dicha experiencia religiosa está en íntima conexión con la tradición del amor cortés, a la que Trías dedicó su

---

<sup>32</sup> «En esta sexta categoría la comunidad hermenéutica del testigo asciende hasta encontrarse con el último estrato de *lo simbolizado en el símbolo*. Ese encuentro es, en propiedad, lo que suele llamarse *encuentro místico*. La comunidad hermenéutica, por su parte, se transforma en *cuero místico*. Se produce entonces el acontecimiento simbólico modulado en la clave tonal del encuentro místico entre la presencia de lo sagrado y el testigo.

<sup>Ese</sup> encuentro supone la elevación del testigo hasta más allá del último límite del mundo, una vez ha proseguido su ascensión hermenéutica y exegética; y supone asimismo el levantamiento del último velo que mantiene oculto el misterio de lo sagrado. Tal descubrimiento constituye un acontecimiento singular, en el cual *lo simbolizado en el símbolo* comparece ante el testigo como aquello de lo cual debe adquirir cierta forma de experiencia. De hecho, *eso* aparece de manera paradójica: a la vez que se presenta rehúye toda comparecencia.

Está y no está ante el testigo. Se muestra como la más intensa luminosidad inteligible a la que este puede acostumbrarse en su ascenso exegético y hermenéutico. Pero esa misma intensidad produce un radical deslumbramiento que el testigo registra como ceguera y pérdida absoluta de la comprensión» (*Ibidem*, pp. 284-285).

<sup>33</sup> *Ibidem*, 302-308.

libro *Tratado de la pasión*, y que con este eón está reescribiendo la génesis de los siglos XIII, XIV y XV, de los que era gran conocedor por sus estudios sobre el Renacimiento y la gran filosofía humanista italiana, que reverbera en sus textos de estética de ese período, tanto en *Tratado de la pasión* como en *Lo bello y lo siniestro*.<sup>34</sup>

## 6. Exilio y religión del espíritu: la gnosis

Lo que ha ocurrido al final del ciclo simbólico, después de que la historia de las religiones haya mostrado que ella misma no es solo la creación libre de la inventiva humana sino el verdadero proceso teogónico de lo divino en la conciencia humana,<sup>35</sup> no es otra cosa que la divinización del hombre y la encarnación de lo divino. En la mística el hombre ha gozado, disfrutado, del descubrimiento del nacimiento del espíritu. Mientras que el hombre de la prehistoria otorgaba una realidad verdadera a sus dioses, y entendía sacramental-mágicamente sus símbolos, en el eón místico el hombre ha percibido la inhabitación del principio espiritual divino dentro de sí. Este descubrimiento es esencial para Trías, como muestra la figura de Joaquín di Fiore.<sup>36</sup> Sin duda, uno de los grandes inspiradores secretos de Trías es Bloch, schellinguiano convencido que descubrió el aristotelismo de izquierdas, el averroísmo, y la importancia del pensamiento del calabrés en el seno de la historia de la revolución.<sup>37</sup> El monje calabrés concibió, como comenta Schelling en su *Filosofía de la Revelación*, la historia de la Iglesia desde un esquema trinitario: una Edad del Padre, dominada por la figura paterna (*nomos-ley*), la Iglesia de Pedro; una Edad del Hijo, dominada por la Iglesia de Pablo (reforma espiritual de aquella); y una Edad del Espíritu, la de una postulación de la Iglesia de Juan, el discípulo amado, donde se producirá el reinado de la libertad en la Iglesia del Amor.

<sup>34</sup> Véase a título de ejemplo el comentario al cuadro del nacimiento de la primavera de Botticelli («El cuadro que nunca se pintó»). En: E. TRÍAS, *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona: Seix Barral, 1982, pp. 55-86), o la recreación que hace del poema de Gottfried de Strassburg al leer la relación pasional entre Tristán e Isolda (E. TRÍAS, *Tratado de la pasión*. Madrid: Taurus, 1979, pp. 77-91; 143-161).

<sup>35</sup> Aquí se encuentra el nudo gordiano de todo el pensamiento cristiano, y del idealista en particular. Entender el proceso histórico, la historia del Ser, como una ontoteogénesis, un proceso en el cual la iniciativa es de lo divino (como queda claro en el análisis de la categoría de símbolo, cita y consumación simbólica o mística, así como en la postulación de una edad del espíritu, llevadas a cabo por Trías en esta obra) y lo humano, en tanto que solicitado, coopera o se opone, es seguir defendiendo una teología de la Historia en la que nociones como Ser o Espíritu son determinantes. La concordancia entre Schelling, Hegel, Heidegger o Trías en este punto es total.

<sup>36</sup> E. TRÍAS, *La edad*, pp. 367-377.

<sup>37</sup> «Aquí está el atrevimiento específico de Joaquín: él ha orientado las miradas vueltas al más allá hacia un futuro terrestre y ha esperado su ideal no en el cielo, sino en la Tierra. Ha proclamado la libertad de los nuevos *virii* espirituales no como libertad del mundo, más bien para un nuevo mundo» (E. BLOCH, *La herencia de esta época*. Madrid: Tecnos, 2019, p. 111; E. BLOCH, *Thomas Münzer. Teólogo de la revolución*. Sevilla: Antonio Machado, 2002, pp. 98-103; E. BLOCH, *Avicena y la izquierda aristotélica*. Madrid: Ciencia Nueva, 1966).

Esta concepción joaquínista de una teología de la historia, en la que se apunta, en la interpretación de Schelling, a un advenimiento de una edad del espíritu, es inconcebible sin otro de los grandes descubrimientos de Trías en su viaje a Oriente: la gnosis. La gnosis se corresponde, en la exposición de *La edad del espíritu*, con la quinta categoría, la del descubrimiento de las claves del sentido del *lógos* revelado, que precede a la sexta y séptimas categorías, correspondientes a la mística que acabamos de exponer.<sup>38</sup> En los años 20 y 30 del siglo XX se produjo un verdadero *revival* de los estudios en torno a la gnosis (paradójicamente al mismo tiempo que se producía un interés creciente por el papel y las dimensiones del juego en la experiencia religiosa primitiva). No es de extrañar que uno de los primeros estudiosos de la gnosis, Hans Jonas, llegara a afirmar que *El ser y el tiempo* de Heidegger no era nada más que «el primer manifiesto gnóstico contemporáneo».<sup>39</sup> Trías, siguiendo los magníficos estudios de Antonio Orbe, ha sentido una predilección especial por la forma de la gnosis antigua, denominada «valentiniana». Quizá porque en ella se hibridan elementos helénicos, egipcios, indios y cristianos, en el intento de una elevación espiritual hasta la fuente originaria abismática de todo pensamiento que, en la línea del neoplatonismo, quiere ir más allá del Uno, al supra-Bien. En la gnosis se evidencia el intento de una religión espiritual en la que el sujeto se sabe él mismo divino. Trías percibe con claridad que el nacimiento de la Iglesia de Pablo (simbólicamente, en la Modernidad el nacimiento del protestantismo luterano, que prosigue la actividad reformista de las órdenes mendicantes) coincide con los movimientos carismáticos gnósticos, que pretenden sustituir el hombre carnal y psicológico por el espiritual.

El proyecto gnóstico acaba, como es bien sabido, en un absoluto fracaso pero su acción no deja de fecundar profundamente toda la historia occidental, siendo uno de los veneros secretos y escondidos, una de las veredas espirituales de Occidente, que fecunda el catarismo, el bogomilismo, el amor cortés, y diversas formas de neoplatonismo florentino, por no proseguir en toda una prosapia de movimientos de la Modernidad hasta nuestros días.

---

<sup>38</sup> Una ordenación cronológica, y estructural de las categorías, debería hacer preceder la gnosis a la mística. Además, la cronología así lo muestra, ya que la gnosis aparece como un movimiento sincrético de los primeros siglos de nuestra era, donde se unen, según Trías, el área poético-sapiencial y profético-filosófico. Mientras que el eón místico corresponde con el período que va desde el siglo XII al XIV de nuestra era, donde lo simbólico se depura inhibiendo la dimensión simbolizante, que pasará ahora a un estado de ocultación durante el ciclo racional o espiritual. La razón por la que hemos invertido el orden en nuestra exposición es porque la gnosis sigue siendo para nosotros la nota determinante que marca el siglo XX en su renacimiento, y el pensamiento de Trías en particular. El propio Trías así lo entendía en parte en su predilección por la gnosis valentiniana, predilección que estaba marcada seguramente por sus trabajos de juventud sobre Platón, sobre todo en su herencia en el neoplatonismo, que siempre estuvo en estrecho contacto y lucha con la gnosis, como muestra el caso de Plotino y su discípulo Proclo (E. TRIÁS, *La edad...*, pp. 225-239).

<sup>39</sup> H. JONAS, *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. Fráncfort del Meno / Leipzig: Insel Verlag, 1999, pp. 377-400.

En la línea de Joaquín di Fiore, y de la gnosis valentiniana, Trías intenta concebir la Modernidad como la repetición, en clave espiritual-racional, del ciclo simbólico.<sup>40</sup> La Modernidad conducirá, en un proceso mayor de claridad, a la inhibición del simbolismo, a su proceso de ocultación, aunque no de supresión o anulación. En el intento desesperado por encontrar una fuente divina de luz dentro de sí, un principio absoluto que dé cuenta de todo el despliegue de la Naturaleza y de la Historia, que culminará para él en el panlogismo de Hegel («Todo lo real es racional, y todo lo racional es real»), el sujeto hará el descubrimiento, a través de las corrientes herméticas del Renacimiento, de la filosofía de Leibniz, de los movimientos iluministas del XVII y del XVIII, del simbolismo inconsciente de los románticos y de los idealistas, de que el simbolismo no es otra cosa que lado inconsciente, dormido, del Espíritu que nos inhabita. Desde el inconsciente romántico, y desde la filosofía idealista, toda filosofía se transformará en filosofía del Espíritu. El espíritu es para Trías el verdadero sujeto de la historia; un espíritu que se conoce por vía metonímica, que no puede ser encarnado ni revelado, que no puede ser encerrado ni institucionalizado.<sup>41</sup>

De ahí que, en este fecundo viaje a Oriente, retome la famosa polémica en torno al *filioque* de la Iglesia bizantina respecto a la Iglesia de Roma. Mientras que el pensamiento católico entiende, según Trías, la Trinidad en un esquema que entiende el Espíritu como enviado por el Padre y el Hijo, como una exhalación amorosa, o cópula entre el Padre y el Hijo, donde el Hijo es la cara visible del Dios invisible, institucionalizado visiblemente en la Iglesia, la Iglesia bizantina entendió que el Hijo y el Espíritu eran los dos enviados por el Padre en régimen de igualdad alternativa.<sup>42</sup> Esto permitió desarrollar una teología del Espíritu Santo en la cual este cobraba una independencia respecto al régimen de la Iglesia institucional. Digamos que en la Iglesia ortodoxa la figura carismática del Espíritu se libera y emancipa.<sup>43</sup> No es de extrañar que Dostoyevski haya sido para los pensadores católicos de entreguerras una figura clave (Pareyson, Guardini, Spaemann).

Trías aboga, al final de su viaje por Oriente, por una religión del espíritu en la que la dimensión inhibida del simbolismo se reconcilie con la razón, y donde el espíritu pueda reconocer su dimensión inconsciente como parte fundamental de su propio ser.<sup>44</sup> En realidad, esta «religión del espíritu» que se postula como horizonte del deseo humano —sometido en nuestro mundo contemporáneo a la pinza de un pragmatismo cínico y de un pensamiento posmoderno que renuncia a cualquier forma de utopía o

---

<sup>40</sup> E. TRÍAS, *La edad...*, pp. 417-437.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 377-379; 671-681.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 392-396.

<sup>43</sup> V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 1982, pp. 56-78.

<sup>44</sup> E. TRÍAS, *La edad...*, pp. 623-643.

ideal— apela a un horizonte del deseo, el del espíritu, que nunca podrá revelarse o manifestarse (al Espíritu nadie lo ha visto, nadie sabe de dónde viene ni adónde va), pero que se muestra de modo fehaciente, como realidad viviente, en sus efectos, que solo pueden conocerse de manera indirecta y analógica. El espíritu es la realidad que despierta al durmiente de su duermevela, y le introduce en la realidad de una vigilia perpetua. El «despertar», el «velar», el «estar vigilantes» son los rasgos fundamentales de un espíritu que siempre se encuentra en régimen de ocultación.<sup>45</sup>

## 7. Exilio oriental y viaje a Occidente

En *Pensar la religión*, recopilación de artículos de diversa índole, Trías hace suya la visión de Occidente propiciada por Oriente. Trías nos relata cómo Shorawardi entendía la relación de Occidente y Oriente como la de un Ángel de la Humanidad de dos alas: una tenebrosa y otra luminosa.<sup>46</sup> La tenebrosa era la del exilio occidental, mientras que la luminosa correspondía a la patria oriental. El hombre debe, según este autor, iniciar su *Quête* del exilio occidental en su busca de la patria oriental para liberarse y despertar. Trías entiende ese exilio occidental, esta sombra o tiniebla con la que combate el Ángel de la Humanidad, en su triple forma de razón tecnocientífica, criticada por Heidegger; de burocracia desencantada, expuesta por Max Weber, y de capitalismo salvaje, denunciado por Marx. Esta sombra hace de Occidente una cárcel, una prisión, de la cual hay que liberarse mediante el viaje a Oriente. Se nota aquí el clima de desplome moral de la posguerra, fuertemente enfatizado por la Escuela de Fráncfort, en el que proliferan las filosofías occidentales que intentaron paliar dichos males con morales de resistencia y coraje (Sartre, Camus, Mounier), y que supuso una invitación a toda una generación de pensadores, de la década de los años sesenta, a emprender su viaje real a Oriente, principalmente a la India (Panikkar, Sloterdijk, etc.).

Pero, ¿por qué un europeísta convencido, uno de los mayores amantes de la tradición occidental, iba a avalar esta hipótesis orientalista sobre una realidad satánica de Occidente, la tierra en la que se pone el Sol, el lugar donde culminó el proyecto de los trabajos de Hércules? ¿Nos encontramos de nuevo con una nueva versión de la famosa discusión entre eslavofilia y occidentalofilia de los tiempos de Dostoyevski?<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Ya en 1994, época en la que apareció *La edad del espíritu*, Trías inició su lucha con el cáncer, que duraría hasta el momento de su muerte, acaecida el 10 de febrero de 2013. Durante esos años el autor aludía con frecuencia a la parábola de Jesús de Nazaret sobre las vírgenes prudentes y las necias, haciendo suyo el axioma: «¡Velad, estad alerta, porque no sabéis ni el día ni la hora!» (Mt 25, 13). Para él, ser fronterizo, tener conciencia de la condición fronteriza, se manifestaba en ese estar vigilantes, despiertos, en medio de la noche, en pura actitud de espera. Como en Zambrano, la herencia barroca se mezcla aquí con la gnóstica, dando lugar a un cristianismo de la vigilancia, de la vela, que transita en la noche esperando la Aurora.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 317-319.

<sup>47</sup> T. DJERMANOVIC, *Dostoyevsky entre Rusia y Occidente*. Barcelona, Herder, 2006, pp. 135-162.

Trías sabía perfectamente que la tentación de orientalismo es constante en la historia de Occidente. Más aún, Trías creía que, en su caso, el viaje a Oriente era —violando todos los asertos de su teoría sobre la configuración del drama y de la identidad—<sup>48</sup> una verdadera vuelta a Ítaca: el regreso al hogar, junto a la añorada Penélope. Que el viaje a Oriente no era para Trías un exilio, ni un éxodo, sino un verdadero regreso al hogar, una vuelta a casa, queda demostrado por los archivos y manuscritos que se conservan en el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Trías.<sup>49</sup> Gracias a ellos sabemos que el autor, en los años de su formación universitaria en la Universidad de Navarra, asistió a diversos cursos sobre filosofía medieval en los que se señala el papel fundamental del orientalismo y el neoplatonismo (este último, la verdadera escuela formativa de Trías, como queda patente en su trabajo de licenciatura, titulado *Alma y bien en Platón*, recogido parcialmente en su obra *El artista y la ciudad*). Desde la década de los 70, coetánea de su *Filosofía y su sombra* (1969), Trías hablaba ya de Ibn Arabí, de Avicena y de la gnosis. Además, tenemos conocimiento de que quien afirmara Trías que fue uno de sus maestros, Leonardo Polo, recurrió a la Baja Edad Media, sobre todo a los nominalistas, para entender los procesos del mundo contemporáneo.<sup>50</sup>

Si tal fuera, en verdad, la situación habría que afirmar que *La edad del espíritu* no es, en modo alguno, el exilio voluntario a tierra extraña para encontrar la Salud sino, por extraño que pueda parecer, «el exilio del exilio» para volver a casa, para retornar al suelo patrio. Situación que acerca, aún más, Trías a Hölderlin y, me atrevería a decir, a Nietzsche. El viaje a Oriente fue para Trías la vuelta a sus orígenes, a las raíces de su

<sup>48</sup> E. TRÍAS, *Drama e identidad*. Barcelona: Seix Barral, 1974, pp. 66-90.

<sup>49</sup> En el año 2015 se fundó, en el marco de la Universidad Pompeu Fabra, de la que el autor era catedrático y en la que ejerció sus últimos años de docencia universitaria, el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Trías (CEFET), en torno al legado de la biblioteca y archivos personales del autor. Se trata de un fondo con más de 6.000 libros, 300 cuadernos de trabajo y varios bloques documentales que incluyen artículos periodísticos, críticas a su obra, correspondencia, citas, etc. Un material valiosísimo que permitirá realizar un trabajo riguroso en torno a la *filosofía del límite* y a la obra de Eugenio Trías en el futuro.

<sup>50</sup> «Yo solo he tenido un verdadero maestro. Con él estuve únicamente un año y apenas tuve un contacto personal. Seguí un curso suyo de Historia de la Filosofía en Pamplona que me marcó para siempre, y asistía a todas las charlas y conversaciones en las que el hombre singular participaba» (E. TRÍAS, *El árbol...*, 219). «Su filosofía la he llegado a comprender, tardíamente, a luz de mi recorrido de estos años a través de la compleja selva de la obra tardía de Schelling. Polo era un Schelling español: un filósofo formado en una estructura mental y filosófica claramente idealista que, sin embargo, desde el Idealismo filosófico quería abrirse al Realismo. O que descubriría una "presencia mental" como límite indicador de un "más allá" (metafísico) que permitía "abrir" lo que podía comprenderse como "realidad". Eso es lo que entesaqué de sus magníficas lecciones de aquel año. Eso me quedó hasta tal punto grabado en la memoria que muchos años después fecundó por dentro mi "filosofía del límite", y en particular mi propia concepción de la razón fronteriza» (*Ibidem*, 223). Leonardo Polo muestra una extraordinaria concordancia con todos los estudiosos alemanes del siglo XIX y XX, desde Brentano, Scheler, Heidegger o Wittgenstein, en su modo de concebir la Modernidad como un fenómeno de la voluntad, y en establecer en el nominalismo de la Baja Edad Media la raíz de ese proceso (L. POLO, *Evidencia y realidad en Descartes*. En: *Obras completas*. Vol. I. Pamplona: EUNSA, 2016, pp. 115-125; L. POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*. En: *Obras completas*. Vol. XIV. Pamplona: EUNSA, 2016, pp. 21-56).

propia autobiografía, al origen de su formación; una verdadera vuelta al hogar en busca del sustrato religioso y simbólico de todo proyecto racional o espiritual.

Más enigmática resulta su última incursión en el terreno de la música. Trías, en su obra *El canto de las sirenas*—que forma un díptico junto con *La imaginación sonora*—, declara que, que tras su viaje a Oriente (haciendo referencia a su obra *La edad del espíritu*), le tocaba ahora el turno a su retorno a casa, a Occidente, mediante su acercamiento a la música.<sup>51</sup> Si Oriente era para él, fundamentalmente, la religión, el pensamiento simbólico y la reflexión en torno al mismo, Occidente era, no la barbarie denunciada por los filósofos de la sospecha y los pensadores del período de entreguerras, sino la cuna misma del nacimiento del milagro de la escritura musical, que culminaría con los grandes períodos clásicos, la primera y la segunda Escuela de Viena, y el gran proyecto de la música contemporánea. Pero, si *El canto de las sirenas* es su vuelta a Occidente, al hogar, a la patria de la tradición musical, después del exilio por Oriente, ¿cómo es posible hablar de que el viaje a Oriente fue para Trías una vuelta a casa? La respuesta es sencilla. La música es la esencia misma del pensamiento oriental (baste leer las *Analectas* de Confucio, o el libro de Mencio). Y Trías, curiosamente, encuentra que las raíces de dicha concepción religiosa de la música, del culto musical europeo, radican en la raíz pitagórica y dionisiaca, o sea oriental, con la cual Oriente fecundó e impregnó a Occidente.<sup>52</sup>

Desde esta perspectiva, las dos incursiones realizadas por Trías, religión y música, exilio oriental y viaje a Occidente, aparecen como un mismo movimiento espiritual de retorno al origen, de vuelta a casa. La filosofía, nacida en Grecia, es un destilado profundo de todas las tradiciones orientales en su suelo occidental; de ahí que en sus orígenes filosofía y música fueran inseparables.<sup>53</sup> De modo que la recomendación del *daimón* al moribundo Sócrates, después de una vida completa consagrada a la filosofía, de volver al amor de su juventud, la música, no sea sino el apelativo a un cuidado espiritual del alma que pueda configurar la música como verdadero principio esperanza, como una forma de *gnosis musical* que permita concebir la muerte no como el último calderón sino como un salto, más allá del tiempo, a ese futuro escatológico, a esa religión del espíritu, que constituye la esencia misma del principio espiritual de Occidente.<sup>54</sup> Porque resulta claro que Oriente y Occidente, Europa y el Próximo Oriente, no son sino dos almas que habitan un mismo cuerpo; de ahí que el movimiento de sístole y diástole que supone el paso de uno a otro no sea sino el batir mismo del corazón del Espíritu que vivifica el mundo, como Trías, me temo, bien sabía.

<sup>51</sup> E. TRIAS, *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2007, p. 19.

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 56-84; 807-812.

<sup>53</sup> A. SUCASAS, *La música pensada: sobre Eugenio Trías*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, pp. 45-78.

<sup>54</sup> E. TRIAS, *El canto...*, pp. 805-864.

## Referencias bibliográficas

- B. ALLEMANN, *Heidegger y Hölderlin*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2004.
- E. BLOCH, *Avicena y la izquierda aristotélica*. Madrid: Ciencia Nueva, 1966.
- E. BLOCH, *La herencia de esta época*. Madrid: Tecnos, 2019.
- E. BLOCH, *Thomas Münzer. Teólogo de la revolución*. Sevilla: Antonio Machado, 2002.
- I. DÍAZ DE LA SERNA / PH. OLLÉ-LAPRUNE (eds.), *Para leer a Georges Bataille*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- T. DJERMANOVIC, *Dostoyevski entre Rusia y Occidente*. Barcelona, Herder, 2006.
- J. W. G. GOETHE, *Fausto*. Barcelona: Penguin Random House Editorial, 2017.
- J. W. G. GOETHE, *Westöstlicher Divan*. Fráncfort del Meno / Leipzig: Insel Verlag, 1981.
- M. HEIDEGGER, *Interpretación de la poesía de Heidegger*. Barcelona: Ariel, 1983.
- H. JONAS, *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. Fráncfort del Meno / Leipzig: Insel Verlag, 1999.
- V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 1982.
- A. ORBE, *Cristología gnóstica. I: Introducción a la soteriología de los siglos II y III*. Madrid: B.A.C., 1976.
- L. POLO, *Evidencia y realidad en Descartes*. Vol. 1. En: *Obras completas*. Pamplona: EUNSA, 2016.
- L. POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*. Vol. XIV. En: *Obras completas*. Pamplona: EUNSA, 2016.
- F. SCHLEGEL, *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde; Nebst metrischen Übersetzungen Indischer Gedichte*. Heidelberg: Mohr und Zimmer Verlag, 1808.
- E. TRÍAS, *La filosofía y su sombra*. Barcelona: Seix Barral, 1969.
- E. TRÍAS, *Thomas Mann/Goethe*. Madrid: Mondadori, 1988.
- E. TRÍAS, *Drama e identidad*. Barcelona: Seix Barral, 1974.
- E. TRÍAS, *Tratado de la pasión*. Madrid: Taurus, 1979.
- E. TRÍAS, *El lenguaje del perdón*. Barcelona: Anagrama, 1981.
- E. TRÍAS, *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona, Seix Barral, 1982.
- E. TRÍAS, *La aventura filosófica*. Barcelona: Mondadori, 1988.
- E. TRÍAS, *La edad del espíritu*. Barcelona: Destino, 1994.
- E. TRÍAS, *La razón fronteriza*. Barcelona: Destino, 1999.
- E. TRÍAS, *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio*. Barcelona: Destino, 2001.
- E. TRÍAS, *El árbol de la vida*. Madrid: Destino, 2003.
- E. TRÍAS, *El hilo de la verdad*. Barcelona: Destino, 2004.
- E. TRÍAS, *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2007.
- X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*. 2 vols. París: Vrin, 1970.
- X. TILLIETTE, *La mythologie comprise: l'interprétation schellingienne du paganisme*. Nápoles: Bibliopolis, 1984.
- A. SUCASAS, *La música pensada: sobre Eugenio Trías*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.

Fernando PÉREZ-BORBUJO