

## EL TIEMPO GNÓSTICO

Un ejercicio de semántica topológica – PARTE I

Fernando - Miguel Pérez Herranz

“MEFISTÓFELES. Un trípode ardiente te dará a conocer al fin que has llegado al fondo, a lo más profundo de todo. A su resplandor verás las Madres; unas están sentadas, otras en pie y andan vagando al azar. Formación, transformación, eterno juego del Pensamiento eterno. Rodeadas de las flotantes imágenes de toda criatura, ellas no te verán, pues **sólo perciben los esquemas**”. J.W. Goethe, *Fausto*, II, 1º.

“La semiofísica se refiere en primer término a la investigación de las **formas significantes**; apunta a construir una teoría general de la inteligibilidad (...) La hipótesis que presentamos aquí es la de que únicamente ciertas configuraciones de elementos tienen en verdad sentido y pueden servir de base a una construcción inteligible, susceptible de ser descrita lingüísticamente”. René Thom, *Esbozo de una semiofísica*.

“El barroco trueca el **sustantivo** en **verbo**. La «muerte» deviene *morir*, la «vida» deviene *vivir*. Vivir es, de hecho, «vivir muriendo»”. Trías, *Lo bello y lo siniestro*.

## ÍNDICE

1. «Sistemas de pensamiento» filosóficos
2. Una ojeada a la obra de Eugenio Trías
  - 2.1. Las turbulencias de la filosofía
  - 2.2. La canalización de todo pensamiento
3. La cuestión nuclear de la filosofía de Trías:  
La articulación entre ontología general y ontología especial
4. Criterios para la historia: atributivos/distributivos
  4. 1. El individuo histórico
  4. 2. *Memes, designadores rígidos y ortogramas*
  4. 3. Los sentidos de la historia universal
  4. 4. La historia en Trías
5. Criterios semántico-distributivos
  5. 1. De la Lógica a la Semántica Topológica
  5. 2. De la Retórica a la Semántica Topológica
  5. 3. Categorías y jerarquización de los verbos según la Semántica Topológica
6. *La edad del espíritu* de Eugenio Trías
  6. 1. Los términos de la historia objetiva
  6. 2. Las categorías significativas
    6. 2. 1. Primer ciclo *simbólico*
    6. 2. 2. Segundo ciclo del *espíritu*
  6. 3. Paralelismo entre las categorías históricas y los arquetipos semánticos
    6. 3. 1. «Madre Tierra» / «Símbolos» y punto Morse
    6. 3. 2. «Aparecer» / «Renacimiento» y Singularidad Pliegue
    6. 3. 3. «Presencia» / «Reformismo» y singularidad Cúspide
    6. 3. 4. «Comunicación» / «Racionalismo y singularidad Mariposa
    6. 3. 5. «Claves hermenéuticas» / «Ilustración» y singularidad Umbílica Elíptica
    6. 3. 6. «Misticismo» / «romanticismo» y singularidad Umbílica Hiperbólica
    6. 3. 7. «Síntesis final» y teoría generalizada de las singularidades
  6. 4. Notas sobre la singularidad cola de milano y la distinción Ser/Estar con ayuda de *La memoria perdida de las cosas*
7. Conclusión para una valoración del *pensamiento español contemporáneo*  
Referencias bibliográficas

## 1. «Sistemas de pensamiento» filosóficos

No cabe entender la filosofía como una mera rapsodia de opiniones, ni de comentarios *ad hoc*, ni de retóricas solemnes... por más que puedan ser originales o ingeniosos. Los conceptos filosóficos —al igual que los términos de la ciencia o del propio lenguaje ordinario— están trabados, forman un sistema y sólo cuando se ha controlado en mayor o menor medida un territorio de conceptos e ideas, es posible confrontar ese pensamiento con otros. Incluso, a veces, es el criterio mismo de «sistematización» la clave de una filosofía. Porque una filosofía no sólo puede ser *ejercida* de hecho como un sistema, sino que puede apelar a cierta coherencia y completud, *representándose* a sí misma como tal sistema. Uno de los sistemas filosóficos más interesantes en el panorama filosófico español es el de Eugenio Trías, cuya obra, *La edad del espíritu*, articula la relación entre el Tiempo y el Conocimiento.

En *La edad del espíritu*, Trías hace un estudio categorial de las maneras en que se hace presente el *símbolo* que, posteriormente, se desenvolverá como *espíritu*. Pero Trías no sólo recorre los aspectos semánticos del símbolo, sino que afirma su despliegue histórico, lo que nos obliga a considerar algún tipo de criterio histórico. En el libro mencionado se presenta explícitamente el estudio de las categorías en el marco de una filosofía de la historia:

“En mi libro *La aventura filosófica* utilicé ya esta metáfora marina de las singladuras, si bien en un contexto en el que hacía referencia a la formación de una posible experiencia filosófica. No se asumía de modo explícito, como se hace en este libro, **el marco histórico de esa experiencia** (...) Todo ello permite ciertas reflexiones sobre la «**filosofía de la historia**» que esta progresión (o escalonamiento de claves) especifica (...) Las categorías admiten un tratamiento diacrónico. Comparecen entonces como eones. Éstos instituyen diferentes **épocas históricas**” [Trías (1994), págs. 14, 41 y 70].

Ahora bien, el libro de Trías está escrito de manera tal que los elementos categoriales parecen ajustarse, más que a los criterios históricos y diacrónicos utilizados por las ciencias historiográficas, a criterios semánticos y sincrónicos utilizados por lo que he llamado Semántica Topológica. Esta desarmonía entre la explícita mención de la historia y el ejercicio semántico ejercido por Trías es lo que me ha llevado a plantear la **cuestión filosófica** que puede resumirse así: El criterio utilizado por Trías en *La edad del espíritu*, ¿es un criterio histórico o puramente semántico? ¿Y como afecta al propio sistema de Trías? Una cuestión que nos servirá para mostrar *actu exercito* la capacidad analítica de la semántica topológica [cf. Pérez Herranz (1996b)]

\* \* \*

La obra de Trías puede considerarse como un sistema, es cierto; pero no siempre fue así, y quizá en este proceso de una filosofía haciéndose (*in fieri*) se encuentre alguna clave esencial para la interpretación de su pensamiento. La filosofía de Trías se inició como una crítica de la cultura ya simbólicamente constituida, crítica de las ideologías, de los relatos míticos o de las propias filosofías históricas. En tanto que crítico del arte y de la literatura, Trías ha llevado a cabo un viaje por la cultura occidental con resultados indiscutibles. Pero Trías pasó también por un momento delicado, negativo, en el que parecía que esa obra iba a consumirse en sí misma y que estaba condenada a desaparecer en aquel maremagnum de la política, de la «*gauche divine*» y la ligereza psicológica, momento que puede fecharse en 1972 con la publicación de *La dispersión*, y que ya señalara por aquel entonces algún crítico de la época [Pizán (1970)].

## 2. Una ojeada a la obra de Eugenio Trías

Sin embargo, Trías no quedó sepultado por aquel ambiente. Supo salir de él con una dignidad filosófica admirable, y continuó su obra con un rigor y una periodicidad extraordinarias. Y a los análisis de prácticamente todas las manifestaciones artísticas, supo unir una forma estilística espléndida [Ilustración 1].



ILUSTRACIÓN 1. Obras filosóficas de Trías

Eugenio Trías (1942-) arrastra fama de nietzscheano, freudiano y heideggeriano desde los años de la *gauche divine*. Años en los que escribió un libro tan disperso como indica su propio título —*La dispersión* (1971)—, un conjunto de aforismos, expresados con mayor o menor acierto, que parece querer representar toda esa variedad de costumbres que se está produciendo en aquella España de la pretransición, con el *federalismo* como tema recurrente. El libro se cierra avisando de que antes de lanzarse al agua hay que aprender a nadar. Sin embargo, Trías había escrito por entonces un libro muy maduro para ser de juventud, *La filosofía y su sombra*, donde mostraba no sólo que sabía nadar, sino que aun cuando no había alcanzado marcas para estar en una olimpiada, sí era ya un brillante nadador en las piscinas locales. Aunque, quizá, lo que quería decir, es que había que perfeccionar el estilo: nadar a *cross*, a mariposa, etc.

Al iniciarse los años ochenta, Trías ofrece un seminario sobre Hegel en Alicante (al que tuve la suerte de asistir), lo que parecía no casar bien con la imagen que teníamos de filósofo «progre». ¿A qué carta quedarse? Porque Hegel era el cuélebre del progresismo triunfante y de la posmodernidad que se nos estaba avvicinando (En las librerías podía uno toparse con un libro de título espectacular: *Escupamos sobre Hegel*, editado por la editorial Siglo Veinte de Buenos Aires).

Parece que estructurar la filosofía de Eugenio Trías es algo complicado: ¿Dónde encontrar un hilo conductor para poner toda su obra en sistema? Pues Trías continuamente coloca sus propias obras en relación con el tema que está tratando. Quiero decir que Trías se cita a sí mismo muy a menudo, diciendo que esta idea la desarrolló en tal o cual otra obra, incluso cita sus primeros trabajos como si estuvieran pensados ya perteneciendo a un sistema que aún no estaba escrito, y sin hacer mención a que hayan quedado superadas o sean inconsistentes con lo dicho posteriormente:

“De ahí que, desde *La dispersión* y *Drama e identidad*, haya modificado continuamente de ángulo de ataque, con el fin de abordar la cosa misma desde perspectivas varias que pudieran dejarla hablar o expresarse; que esto se entiende así, depende de si se concibe cada texto mío como integrado en un proyecto unitario de principio a fin, no como entidad autónoma (y hay suficientes indicaciones por mi parte en cada libro para que puedan entenderse las cosas en esos términos)” [Trías (1978), pág.110].

Ensayaré aquí un modelo tomado de la Topología para organizar la filosofía de Trías. Podríamos considerar que, ante el éxito de sus primeros trabajos, Trías quiere alcanzar el

Todo y le sale una obra dispersa, un Caos absoluto frente al cual: O bien se disgrega, se disuelve o se pierde, como les ocurriera a tantos intelectuales de su generación; o bien es capaz de encontrar los atractores que hacen comprensible, es decir, llenan de significado todo aquel caos. Fue esta segunda vía la que, me parece, siguió Trías y, lo que no siempre ocurre, fertilizó su pensamiento en ella.

\* \* \*

Trías inicia su andadura de escritor filosófico con un libro singular, *La filosofía y su sombra*. Un libro muy impactante para la época, incluso por su portada en la que cuatro grandes filósofos —Kant, Platón, Hegel y Bergson— aparecían con sus rostros pintarrajeados con bigotes, gafas, e incluso un cigarrillo, en franca gamberrada escolar. Sin embargo, una apresurada lectura que quisiera encontrar simplemente un libro irrespetuoso para con la tradición, sería más que una de tantas lecturas, una lectura falseada. Veamos.

Sus primeras palabras denuncian sin solución de continuidad distintos *ismos* filosóficos: el *logicismo* estrecho con el que se quiere conjurar la metafísica; el *sociologismo* que supone que el contenido verdadero de un discurso (en el sentido del estructuralismo) es el contenido social del que es mera expresión el discurso; el *criticismo* de quienes consideran irracional todo discurso que no esté planteado en sus propios términos: ¿es que acaso el *mito*, el *loco*, el *proletario*, la *mujer*, el *niño*... carecen de racionalidad? La Razón ha de tener presente sus *sombras*. Trías no se resigna a negar carácter racional a esas espléndidas producciones mitológicas de nuestra cultura que denominamos «metafísica» y, quizá, lo que haya que hacer para considerarlos de otra manera es el *método*. Un método que recoja los méritos del empirismo descriptivista y del instinto clasificatorio y los supere. Trías apuesta por el método estructural al modo de Claude Lévi-Strauss o de Richard Leach.

Las combinaciones entre diferentes términos de un texto u obra (él mismo toma como ejemplo a *La Náusea* y *El Ser y la Nada* y *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre), permiten reconstruir el *campo semántico* de una determinada problemática que trasciende la problemática de un determinado filósofo. Si un filósofo toma o marca un término, entonces niega el otro término. Toda filosofía que tome como fundamento a N, niega otra filosofía que tome como fundamento a I. Así que la elección no es entre esto o lo otro, sino *esto en oposición a aquello*: A/A'. Esta filosofía eliminada es lo que llama Trías, su «*sombra*» (Trías, muy dualista, continúa defendiendo esta posición sin tener en cuenta otras posiciones que, siguiendo con su terminología podríamos llamar de «*penumbra*»).

Ensayaré un modelo a partir de la *regla de oro* ética. Sabemos que el protestantismo por vía de Kant reemplazó la regla del amor (la caridad medieval) por la regla del deber en la que desaparecía uno de los términos, precisamente aquél hacia el que va dirigido el amor: «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal». Un imperativo que convertía a todos los hombres en equivalentes, pues todos ellos son fuente de moralidad. Todos los hombres son intercambiables y la relación simétrica y transitiva del «amaos los unos a los otros» se convierte en ver a los otros como fines y no medios. Pero el argumento cae en círculo vicioso, porque de lo que se trata es, precisamente, averiguar si somos iguales, y Kant supone en abstracto que lo somos.

Y entonces, para dar contenido a la regla formal kantiana, se puede se recupera una de aquellas joyas morales de la antigüedad, que quedó enterrada en algún rincón de la memoria, núcleo de la moral de Confucio: «**No** hagáis a los otros, lo que **no** deseáis que os hagan» o máxima de la rectitud (*tchong*). Esta regla de oro admite también la formulación positiva o máxima altruista (*chu*): «Haced a los otros, lo que deseáis que os hagan». Quien formulara esa regla quizá no advirtiera que cuando un concepto se pone en marcha arrastra consigo sus alternativas, sus negaciones y sus posibilidades, y abre perspectivas insólitas. La regla de oro no tenía dos caras, sino cuatro, porque podía negarse o afirmarse tan solo uno de los dos términos de la proposición. Así, o bien «Haced a los otros lo que **no** deseáis que os hagan», o bien «**No** hagáis al otro lo que deseáis que os hagan». La simetría que contiene la regla de oro se transforma ahora en relaciones asimétricas inquietantes. Pues ¿quién habrá de imponer como regla no hacer al otro grupo lo que sin embargo exige que hagan con el suyo? ¿No es precisamente la posición infantil de quien se quiere mimado, pero que no espera reciprocidad? ¿La inmoralidad de los grupos que pretenden para sí todos los derechos y ningún deber? El oro, en el atesor de este cínico alquimista, se transmuta en arenilla, y la máxima de Confucio en la fórmula que con tanta amargura señaló Leopardi: la sociedad parece que no puede subsistir sin amor patrio ni odio al extranjero.

\* \* \*

Volvamos a la filosofía. ¿Por qué, por ejemplo, los neopositivistas combaten con todas sus fuerzas la metafísica? No porque se le presente como un obstáculo al cual ha de salvar, sino porque al conjurar esa sombra, el positivismo queda reafirmado. Un texto, una filosofía, “produce una estructura que articula un conjunto de opciones interrelacionadas ... La filosofía inventa ese «otro gemelo» que es aquello que denuncia” (pág. 28). Eugenio Trías sabe sacar partido a esa noción que denomina *sombra* o conjunto de opciones eliminadas (-). Quizá en aquel momento no hubiera conocido que la metafísica era la *sombra* de la teología para Gilson: “Puede admitir con A. Comte que la metafísica caerá en desuso como las

teologías de la s que no es sino la **sombra**” [Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, pág. 25]; o un término utilizado por Dilthey: “En la puerta de las ciencias del espíritu encontramos, por tanto, la metafísica, acompañada del escepticismo, que es inseparable de ella, como si fuera su **sombra**” [Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, pág. 25]; o que Ortega también ha habido empleado: “Pero en lo humano no se da nunca la tragedia sin su **sombra** que es la comedia. El hombre es trágico-cómico” [Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, pág. 200]. De cualquier modo, *sombra*, en la filosofía española, es un término vinculado internamente a Eugenio Trías.

Trías encuentra el invariante de la filosofía en la capacidad de *demarcación* [que en otro lugar he considerado como el límite de una de las pseudofilosofías Pérez Herranz (1998)]. La filosofía entonces cumple la función de semáforo de saber, dando paso a ciertos saberes y deteniendo la marcha de los pseudosaberes y de los discursos falsos. La filosofía añade de esta manera el nombre «saber» al propio saber. La filosofía legisla, llama la atención, detiene... permite circular los discursos. Parménides habría inaugurado la filosofía abruptamente, porque deja expedita la vía del Ser y afirma intransitable la vía del No-Ser, aunque se limite a enunciar unas reglas; Platón, más tarde, toma conciencia de la dificultad de la empresa y, en *El Sofista*, localiza el saber de las ideas que ejercita la dialéctica, siendo la opinión un intermedio entre la *episteme* (saber) y la *anathia* (no saber). Más tarde, Descartes rechazará los discursos que no procedan ordenadamente. Y así hasta la última proposición del *Tractatus* wittgensteiniano: «De lo que no se puede hablar, mejor callar».

El método que utiliza Trías, como no podría ser de otra manera, es el *ascendente* y el *descendente* de la dialéctica platónica (*Fedro*, 265 d-e):

“El sabio —el filósofo dialéctico— se atendrá, por tanto, a las «articulaciones naturales» de las formas, reparando en las sutiles distinciones que suelen pasar desapercibidas. Utilizará, en fin, un método *ascendente* que le permita remontarse de la pluralidad de formas a aquella idea que no depende de ninguna (*anhypótheton*); y un método *descendente* que le conduzca a desglosar las ideas indivisibles o átomos ideales (*átoma eidé*)” [Trías (1969), pág. 47].

Pero ¿qué ocurre si vuelve todo lo triturado en la vía *ascendente*? ¿Si a Descartes se le escapan otra vez el loco, el soñador o el genio maligno? Pues no ocurre nada. En la cultura occidental, filosofía significa que hay un saber incluido (+) y un saber excluido (-): ciencia y metafísica; metafísica y teología; metafísica y escepticismo... Lo excluido, en cualquier caso, forma parte de lo incluido: si la metafísica desaparece, también desaparecerá el positivismo. Mas aún: el filósofo le cede la palabra a lo excluido, a las *sombras*, para que hagan de



abogado del diablo, de anti-lógos, para que sometan al lógos a un asedio donde demuestre su fortaleza: Platón da la palabra a los sofistas y hasta el mismo Sócrates se hace pasar por uno de ellos; Descartes da la palabra al genio maligno; Hegel muestra todas las sombras en la *Fenomenología*: el saber absoluto es el proceso mismo de esa continua refutación y disolución. Y así, sucesivamente.

El semáforo del saber deja vía libre a los saberes para que se relacionen entre sí, para que intercambien sus métodos y para que promocionen nuevas disciplinas. La objetividad queda asegurada por la norma lógica, aunque se pierde, claro está, la posibilidad de un saber sin restricción alguna. Trías sigue aquí el argumento de Levi-Strauss sobre el tabú del incesto como paso de la naturaleza —donde pueden darse ciertos intercambios naturales— a la cultura —donde esos intercambios están prohibidos—. Escribe: “La filosofía *es* la prohibición del incesto en el seno del saber” [Trías (1969), pág. 89]. La filosofía no significa el paso del Mito al Logos, sino de una sabiduría libre a una sabiduría escindida de un no-saber.

Por eso, la filosofía en Occidente se ha autoproclamado como un saber privilegiado, no reducible a mera Cultura. Es ese exceso de cultura a costa de la Naturaleza y de la Vida, lo que denuncia Nietzsche de la filosofía, de la moral y de la religión. Pero he aquí que los filósofos de la sospecha —Freud, Marx y Nietzsche— habrían buscado aquellos dominios inhibidos que secularmente se dejan al margen de toda investigación: proletariado, voluntad de poder, sexualidad infantil, sueños y delirios... Así Freud, que es psicólogo, termina siendo un filósofo de la Cultura: aquello con lo que se va encontrando en su itinerario son los mecanismos inconscientes del hombre occidental. Occidente ha tendido, pues, a establecer una dualidad, excluyendo uno de los términos: expulsa el onirismo, la vida jubilosa del deseo, la locura, el misticismo y la vida infantil. Y redobla todas esas escisiones con una ontología entre lo real y lo irreal. Si la filosofía ha dirigido el saber occidental, ahora vuelve a ser integrado en una teoría general de la Cultura.

\* \* \*

El siguiente paso del método estructural es la desaparición del hombre-individuo. Si la filosofía tiene esa función de termómetro del saber, de semáforo del saber hay que preguntarse por quién conoce, por lo que se conoce y por cómo es posible tal conocimiento. El método estructuralista no busca al individuo, sino a las condiciones del conocimiento, pues el sentido de un fenómeno no se da a un sujeto, sino que solamente aparece en tanto que resultado de un juego de combinaciones entre piezas corpóreas, significantes lingüísticos. El sujeto humano desaparece de las ciencias. Y así Trías se inicia teniendo ya un hilo conductor

que le permite engarzar los momentos originales de la filosofía: la historia de la filosofía se organiza a partir de las posibles combinaciones que se dan entre los siguientes términos:

(b) Cognoscente; (c) cognoscible; (a) condición incondicionada.

Si el condicionado (a) es exterior a la relación, entonces:

1. Si esa exterioridad es trascendente, da lugar al *platonismo*.
2. Si la exterioridad es subyacente, da lugar al *estructuralismo*.

Si el condicionado (a) es interior a la relación, entonces:

3. Si la estructura es:  $ab - c$ , da lugar al *kantismo*.
4. Si la estructura es:  $b - ac$ , da lugar al *platonismo histórico*.
5. Si la estructura es  $b - c$ , da lugar al *cartesianismo*.

Así que, a partir de aquí, Trías ahonda en este planteamiento y recorre dos implicaciones que se derivan de su planteamiento: En primer lugar, y dentro del cuadro de oposiciones, marca/no marca, se coloca en el miembro no marca, negando la cultura occidental. Esto le conduce a escribir ese libro verdaderamente caótico que es *La dispersión* (1971), ejercicio mismo de quitar todas las marcas. En segundo lugar, y si el sujeto se des-sustancializa, entonces se convierte en un juego de máscaras, que expone en *Filosofía y carnaval* (1972).

## 2.1. Las turbulencias de la filosofía

Voy a tomar aquí *La Dispersión* como el libro clave, por seguir con la metodología de Trías, un libro que, según él mismo dice, “es el que menos entiendo. Creo que es crudo; es como materia prima en la que hay de todo pero le falta algo de forma. No obstante, soy y creo que injustamente muy crítico con ese libro, tiendo a olvidarlo, a borrarlo; por ejemplo, nunca lo tengo en casa, lo cual es ya un detalle sintomático” [Cf. En García Sánchez (1979), pág. 170]. Un libro que puede re-organizar la inteligibilidad de la obra de Trías. Y lo haré desde mi propia filosofía, el *morfologismo trascendental*, que utiliza como herramienta la Topología y que he presentado de manera indirecta en ciertos escritos [Véase bibliografía]. El uso de esta herramienta no es en absoluto gratuita, ni externa al propio método de Trías. Pues, como señala Petitot, el estructuralismo dinámico [Cf. Petitot (1985)] —una de cuyos elementos es la Semántica Topológica, desde la que trataré de leer la obra de Trías— es una prolongación interna del estructuralismo, pues, según Petitot, el *a priori* del estructuralismo es topológico y no algebraico.

Pues bien, me parece que Trías queda encerrado en la lógica combinatoria lineal y su mismo método estructural, que en principio es enormemente rico, porque prácticamente no hay límites a las permutaciones, variaciones y combinaciones entre los términos, que son cuasi-infinitas. Pero esa riqueza y variabilidad carece de adecuado criterio morfológico: ahí está todo junto, como si de la Nirvana se tratase, donde todo cabe o, dicho en términos más morfológicos, del Caos. Trías al alcanzar el todo caótico experimenta la «dispersión», las turbulencias de ese Caos. Es una experiencia en el límite, de la que sólo hay una forma de salir: buscando sus puntos de atracción antes que dejándose arrastrar por sus turbulencias. El libro se abre con el resumen de esa experiencia: “Más allá del ser y de su ausencia, más allá, siempre *épekeina* —allí, en ese ningún allí *flota*, impávida, LA DISPERSIÓN” (pág. 13) y termina el primer bloque con la sentencia: “El caos santo produce formas, jamás sustancias” (pág. 26). El caos no se opone al orden, dice Trías, y en eso está de acuerdo con el concepto matemático de Caos. Tiene su propia realidad, y en esas combinaciones puede perder el carácter serio y pesado y aparece así el juego. Contra el razonamiento sistemático, el aforismo. Trías está desbloqueando el estructuralismo, pero no parece que esté provisto de las herramientas topológicas necesarias para representar ese Caos, aunque sí para pensarlo con los conceptos tradicionales.

A los dos años de iniciar su labor filosófico, Trías alcanza los límites de su inicial planteamiento, lo que es sin duda una gran ventaja. Ha recorrido el estructuralismo rápidamente y ahí se encuentra el resultado: más foucaultiano que Foucault, más nietzscheano que Nietzsche, ha llegado al puro Caos. Lo lógico es que Trías se hubiera perdido por la vida *hippy* y hubiera sido una de las tantas esperanzas del pensamiento destruidas antes de iniciarse. Desde un punto psicológico, esa obra pudo servirle de terapia, pero la cura misma le llevó a fijarse en las formas (morfológicas). Trías tuvo la necesidad de elegir en ese momento uno de los dos campos en los que se presentan naturalmente las morfológicas: O bien en el campo de la ciencia o bien en el campo del arte. Y eligió el campo del Arte, porque quizá aún no era el tiempo de las ciencias morfológicas.

Y además tenía que empezar a componer toda las figuras del mundo. Había llegado al final, y ahora tenía que reconsiderar las figuras dadas y abandonadas a su suerte por el camino. Sus lecturas de grandes obras de Occidente, le sacan de esa dispersión y mezcla. Así que Trías se dispone a hacer un viaje, un recorrido, a dar forma a todo ese caos en el que se ha metido. Claro es que podía haberse dirigido hacia el estudio de los dogon, de los mahoríes o de los indios quechúa; o se hubiera podido liar con la historia medieval española; o, quizá, con la sociología política al uso: feudalismo, cristianismo, protestantismo; o ... Pero no; **Trías se dispone a meterse de lleno en la cultura occidental**. En el prólogo a *Drama e identidad* se justifica con el fácil recurso de apelar al azar, que antes de dormir puso en sus manos un

libro al que hojea y del que le queda una profunda impresión de un párrafo, etc. Pero esa evocación no deja de ser puro subjetivismo. Trías, en esa época, ya había negado con Foucault la ontología del sujeto:

“A la pregunta «¿Quién habla?», ya no respondemos como Nietzsche: *Ecce Homo*; respondemos al modo de Mallarmé: es el lenguaje el que habla” [Trías (1969), pág. 111].

Así que, de hacer caso a su propio consejo, es el lenguaje el que habla por su boca.

En *Drama e identidad* (1974), inicia un diálogo con músicos, con mitos y personajes de la cultura occidental: Haydn, Bach, Wagner, Mahler...; después viaja por Grecia; más tarde se detiene ante Shakespeare, Goethe... y ya se apunta a Hegel. Explora esos momentos en los que el sujeto vive la experiencia de la ruptura entre la acción y la autoconsciencia. Mientras no se produzca esa ruptura se vivirá el *drama*.

En *El artista y la ciudad* (1976), reflexiona sobre la culpa o deuda y su expiación a través de la recreación de ese «ser otro» que es la obra, anímica y cívica. ¿Por qué el arte está escindido de la realidad social; por qué el erotismo está divorciado de la praxis; por qué la productividad tiende a ser ella misma un fin absoluto? En el epílogo, consciente de las insuficiencias de sus planteamientos, remite a una «ontología futura» que elimine la precariedad filosófica en la que se encuentra.

En *Meditación sobre el poder* (1977) inicia el proyecto de la fundamentación de una nueva metafísica. En cada una de esas meditaciones —esencia del poder, angustia ante el poder propio, poder del amor, la razón formal especulativa, universal mal entendido, estilo propio, muerte propia y breves apéndices— se debate la distinción dualista fundamental entre Voluntad de Poder y Voluntad de Dominio: Si las cosas pierden su capacidad de poder, entonces son dominadas fatalmente. El Capitalismo o Razón Formal Especulativa es la figura del Poder que difumina las diferencias, uniformiza el mundo, crea identidades fijas... y como un «un gran vampiro» sorbe la sabiduría de lo real para convertirse en Número, Cifra o Cálculo. Genera así una sombra sobre lo singular que es subsumido en el orden de lo genérico o condenado como nada: él ha inaugurado la Razón Formal Especulativa. Trías propone una ontología específica como vía de acceso a un pensamiento de lo singular, no del individuo: cualquier cosa en tanto se halla pensada desde la esencia y no desde el concepto: La buena multiplicidad que se afirma frente al nihilismo. Por esa razón, la filosofía ha de ser mayéutica, estilo, acción o singularidad.

En *La memoria perdida de las cosas* (1978) se enfrenta con aquellas obras y con aquellos movimientos que mejor se han enfrentado a la condición humana y han sabido buscar lo terrible que se esconde tras la imagen de una amable presencia. Y entre todos ellos, Trías destaca: el *Fausto* de J. W. Goethe; las *Elegías* de Rilke; la *Poesía* de San Juan de la Cruz, que ha expresado la lógica del amor con todas sus consecuencias; la grandeza de Orígenes, que antes de enseñar la perfección a otros, comenzó a practicarla él mismo; las Óperas de R. Wagner que ha vinculado la Codicia —el compulsivo deseo de poseer riquezas— al Poder ( y no a la utilidad como hubiera querido el pensamiento anglosajón); las Iluminaciones de W. Benjamin, que ha concebido la historia como la monótona repetición del dominio; el dualismo gnóstico de re-escribió S. Freud promoviendo los dos principios de la Vida (Eros) y de la Muerte (Tánatos); y Baudelaire, y Proust...

En *Tratado de la pasión* (1979) se propone una ontología pasional: la comprensión de la realidad desde la Idea filosófica de la Pasión. Para ello es preciso distinguir los conceptos de «deseo» y «pasión». El deseo es a la pasión, lo que el fenómeno al logos. Lo que se nos da como pasión aparece en nosotros como deseo, por lo que el sujeto deseante es un sujeto pasional, un sujeto que no ha alcanzado su interiorización consumada. Mas, al ser asumida la pasión como Idea, la pasión se considera como forma de conocimiento y de acción y no como impedimento o rémora del conocer. Y, en tanto que es una vía del saber, un elemento dinámico, la acción se definirá como efecto de la pasión. De ahí que el sufrimiento —que no el dolor— ha de ser aceptado como algo propio de la condición humana. La gran riqueza humana procede de la querencia del hombre por sufrir: el dolor vendrá después, cuando se deja de sufrir.

El punto de partida es la experiencia del amor, el enamoramiento, una experiencia poco tratada en la literatura filosófica. Platón en el *Banquete* y en el *Fedro*, habla del amor irónicamente: El amor se identifica con la demencia y el enamorado, o bien es un favorito de los dioses, o bien un poseído por alguna semi-divinidad. Tras la revolución francesa, el Amor o Fraternidad se coloca en igualdad de condiciones con la Igualdad y la Libertad. Pero por poco tiempo, porque enseguida la Libertad se torna privilegiada. Cabe preguntarse: ¿Por qué la filosofía sitúa en rango supremo a la Libertad sobre la Igualdad o la Fraternidad-Amor? ¿Acaso son inconmensurables? ¿Acaso no es la Libertad la que subyuga al Amor? ¿El Amor enajena siempre la libertad? ¿O el amor ha de identificarse con el amor intelectual de Dios? ¿O se repudia sin más? ¿O se dulcifica hasta convertirlo en amistad? ¿O se instrumentaliza para alcanzar un objetivo, quizá las relaciones de reproducción familiares? ... Pero Trías se adentra en el carácter intrínseco del enamoramiento, rechazando el amor erótico unilateral y no recíproco de los griegos, cuyo paradigma es el Dios de Aristóteles, pensamiento que se

piensa a sí mismo, y siguiendo la vía del amor dialéctico y recíproco como el amor de Abelardo y Eloísa, el de Romeo y Julieta o el de Tristán e Isolda.

En *Lo bello y lo siniestro* (1982), Trías estudia las categorías de lo *bello* y lo *sublime* sin rehuir su lado oscuro, lo *siniestro* y sus especies —el *asco* y la *repugnancia*—, para conformar el campo de la estética, pues: “lo bello, sin referencia a lo siniestro, carece de fuerza y vitalidad para poder ser bello” (pág. 43). Para dar cuenta de esa conexión entre lo bello y lo siniestro pasa revista a momentos fundamentales de la cultura occidental: La tragedia de Sófocles *Edipo Rey*; la teoría del inconsciente de Freud; la película *Vértigo* de Hitchcock (a la que más tarde dedicará un libro entero [Trías (1998)]); o un espléndido cuento de Hoffman, *El arenero*, que reúne genialmente todas los rasgos característicos de lo siniestro: el portador de maleficios, alguien que posee la habilidad de ser doble, un objeto sin vida animado, la repetición, imágenes que aluden a despedazamientos y descuartizamientos y la realización de un terrible deseo.

Trías está preparado ya para encarar una de las cuestiones más difíciles de la investigación filosófica: las relaciones entre la variedad de las mundanas y la ontología general. Pero antes de encarar la cuestión ontológica hay que detenerse en la manera de organizar y explicar todas las figuras de la cultura: Y el modelo más potente y significativo es el de Hegel.

## 2.2. La canalización de todo pensamiento

Llegamos así al momento que me parece fundamental en esta construcción filosófica de Trías: *El lenguaje del perdón* (1981). Esa vuelta al mundo en el que el sujeto de la experiencia humana se encontraría ya sin ningún tipo de escisión, ese sujeto que viene buscando desde tiempo atrás, desde el *Tratado de la pasión* como poco, lo encuentra en aquello que parece considerar el corazón mismo de la cultura occidental: la filosofía, y entonces se dispone a organizar todo el material cultural siguiendo el hilo conductor de Hegel y no el hilo conductor de los antropólogos (Mausse, Lévi-Strauss, Cazeneuve...), o de los sociólogos, o de los psicólogos, etc.

BIFURCACIÓN INICIAL. El momento de confrontación con Hegel es esencial, porque al ordenar toda la cultura terrena, y poner a cada institución en su sitio —como Aristóteles hizo con los seres de la *Physis*— a primera vista, no ha permitido otras alternativas posibles. Trías se dispone a recorrer el camino de Hegel y el camino de toda la historia de Europa. Trías realiza el ejercicio hegeliano más poderoso realizado nunca desde el

pensamiento español para adentrarse en la filosofía del Otro. Su mano a mano con Hegel es espléndido.

### **3. La cuestión nuclear de la filosofía de Trías: La articulación entre ontología general y ontología especial**

A partir de *Filosofía del futuro* (1983), se produce un giro en los intereses filosóficos de Trías. Se propone explícitamente la búsqueda de un principio filosófico fundamental que le sirva de principio metodológico para esclarecer los problemas éticos, estéticos, antropológicos, políticos o metafísicos. Siguiendo el camino avanzado en esta obra, escribe *Los límites del mundo* (1985) y *Lógica del límite* (1991), e inicia una investigación novedosa, algo que él mismo reconoce [Trías (1999), pág. 360]. Trías empieza a unir todos los estudios parciales, que siempre ha ido mostrando como si fuesen *partes* de un proyecto más ambicioso, como si su obra estuviese concebida como un Tratado. Desde luego no se puede reprochar a Trías que, de repente, vincule todos sus escritos, porque siempre ha ido señalando la relación de cada libro con los anteriores y con los que vendrán después [Cuadro 1].

#### **Ensortijamientos de la obra de Eugenio Trías**

“Es la autoconsciencia de la dificultad de una tarea así, la que nos obliga a construir lentamente, paso a paso, un edificio que pretende ser algo más que la mera refundición acrítica de lugares comunes de alguna ontología que se halle en curso. Sé que eso es, hoy más que nunca, muy difícil, de ahí que arbitre para ello cuantos dispositivos discursivos se me aparezcan relevantes. De ahí que, desde *La dispersión y Drama e identidad*, haya modificado continuamente de ángulo de ataque, con el fin de abordar *la cosa misma* desde perspectivas varias que pudieran dejarla hablar o expresarse; que esto se entienda así, depende de si se concibe cada texto mío como integrado en un proyecto unitario de principio a fin, no como entidad autónoma (y hay suficientes indicaciones por mi parte en cada libro para que puedan entenderse las cosas en esos términos). Mas, ¿qué decir si se aísla una frase o varias de mi libro, sin percibir los pasillos semánticos que los conectan, a través de diferentes líneas de fuerza, con la totalidad del texto?” [Trías, “Puntualización a la crítica de Gustavo Bueno a mi libro *Meditación sobre el poder*”, 1978, pág. 110].

\* \* \*

“Este texto insinúa tan sólo estos conceptos constructivos desde los cuales la crítica a Hegel cobra toda su fuerza. En el texto, de próxima publicación, *El pensamiento de Joan Maragall*, establezco el marco conceptual desde el cual puede efectuarse dicha crítica ... En el *Tratado de la pasión* trabajé la dimensión pasional del amor; en este libro he elaborado, a la luz del planteamiento hegeliano, la dimensión moral; en el texto sobre *El pensamiento de Joan Maragall* sintetizo ambos planteamientos, esbozando el marco antropológico y ontológico

dese el cual es posible pensar esa síntesis. El concepto central es el concepto de alma” [Trías, *El lenguaje del perdón*, 1981, pág. 233].

\* \* \*

“Utilizo, como fuente de inspiración filosófica y metodológica, la hipótesis avanzada hace doce años en mi libro *La filosofía y su sombra*, trasladándola al terreno de la estética. Esta hipótesis no hace sino ganarme en valor y fuerza explicativa con el transcurso del tiempo. De un modo u otro está implícita en todo lo que he escrito desde entonces” [Trías, *Lo bello y lo siniestro*, 1982, pág. 9].

\* \* \*

“Este texto es un refuerzo, un punto de apoyo, un contrapunto y un desarrollo de *Los límites del mundo*. Cada filósofo tiene una *sola idea*. Es filósofo, si llega a disponer de *una idea*. La mía está expuesta en *Los límites del mundo*: la idea misma de límite y frontera (*Grenze*). Todo lo que he ido meditando *antes* de ese libro fue una preparación, un tiempo, un ensayo orientado hacia esa idea (que sólo en *Los límites del mundo* logré formular)” [Trías, *La aventura filosófica*, 1988, pág. 1].

\* \* \*

“En *Filosofía del futuro* se enunció el principio de variación, pero no se acertó a darle su genuino fundamento ontológico, que es el *limes*. En *Los límites del mundo*” se determinó el límite como horizonte gnoseológico, ético, estético, pero no se llegó a pensar que ese límite era *ser*” [Trías, *Lógica del límite*, pág. 22].

\* \* \*

“Toda verdadera filosofía despliega y desarrolla una única idea (a menos que por alguna razón de peso deba modificarse sus propias premisas); salvo esta eventualidad, cada nueva aportación filosófica constituye un hito más en la consolidación de la misma. En mi caso es idea no se produjo por generación espontánea: tardé bastantes años en dar con ella; en mis primeros libros no estaba, desde luego, presente. Puedo distinguir aquellos libros en los cuales me hallo a la búsqueda de esa idea de aquellos en los cuales comienza a ser desplegada. En este sentido hay un libro que establece un «antes» y un «después», *Los límites del mundo*, libro concluido en abril de 1985. En él emerge la idea que a partir de entonces me irá guiando: la idea ontológica, que, más adelante, expreso con la fórmula *ser del límite*. Desde *Los límites del mundo* dispongo de un determinado «juego lingüístico» en y desde el cual puedo ir desarrollando dicha idea” [Trías, *La razón fronteriza*, pág. 360].

Ahora bien, si todos sus textos se van ensortijando y si éste remite de alguna manera a aquél, es lógico suponer que se encuentre en la obra algún elemento que le sirva de articulador, pues, de lo contrario, la obra no sería un sistema sino un mero agregado de materiales diversos. Sin duda es aventurado decir que es éste o aquél el elemento filosófico relevante, pero la elección de uno de ellos es la clave que regirá toda la melodía. Pues bien, yo



he querido descubrir ese núcleo en lo que nuestro filósofo llama «*la cuestión del límite*», lo que en términos más clásicos se refiere al vínculo entre las ontologías regionales o mundanas y la ontología general, o, dicho en términos kantianos, la relación entre el fenómeno y el noúmeno, una de las cuestiones en las que se juega el ser o no ser de una filosofía. Las referencias en su obra a esta cuestión son innumerables<sup>1</sup>. Valga como muestra el análisis que hace de las vías para la demostración de la existencia de Dios de Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino, en el que se refiere explícitamente al Dios-*noumeno* de la ontología general y no al Dios-*persona* de la ontología especial [Trías (1994), pág. 364]. ¿Cómo hace posible el planteamiento de esta inmensa cuestión? Trías se mueve en esa zona en la que la lógica mundana —la lógica clásica, la gramática, la ley, la expresión...— empieza a difuminarse y se dirige hacia aquello que no puede decirse, imaginarse o idearse, pero que hay que dar como *su-puesto*:

“¿Es posible pensar la posibilidad de un salto más allá de toda ley, de toda gramática, de toda expresión y comunicación lingüística? Ese más allá ¿puede ser siquiera barruntado, intuitivo, imaginado e ideado? ¿Puede descubrirse y colonizarse? ¿Hay caminos, métodos o accesos que hagan posible llegarse hasta lo **inaccesible**, o decirse lo **indecible**, o expresarse y comunicarse lo que **jamás puede ser dicho**?” [Trías (1994), pág. 13].

La ontología general es una Idea crítica, regresiva, que impide, por una parte, considerar el mundo armónico —no todo está en relación con todo— y acabado, aunque sea en un futuro más o menos lejano; y, por otra, opone el mundo práctico en el que nos movemos y «todo lo demás», porque no podemos suponer que la Materia o el Ser se agote en la condición del mundo conocido y/o vivido. Pero ¿no es posible, entonces, conocer esa Materia o Ser que nos envuelve? La Metafísica clásica había querido conocerla transponiendo las propiedades y categorías del mundo —esto es, su lógica— a la ontología general. Trías soslaya esta solución, ilegítima a todas luces, tratando de quedarse en el *límite*, en la zona de articulación de uno y otro mundo, yendo más allá de Hegel, cuyas referencias miran siempre el mundo, y para quien la ontología general se identifica a lo sumo con la Lógica. Trías mira hacia lo que él llama «círculo hermético», y quiere encontrar sus claves en el límite entre ese círculo y el

---

<sup>1</sup> Así, en *Lógica del límite* se hace mención expresa a la idea de la ontología general de Schopenhauer el ser inconcebible que hace que la razón fracase en su pretensión de conceptuarlo todo: *Urschmerz* (pág. 444); o a los diálogos críticos de Platón, en los que no se alcanza una conclusión absoluta, porque las formas o ideas se pierden en lo indeterminado-indefinido, aquello que hace más resistencia al logos: el *apeiron* (*Filebo*), la *chora* (*Timeo*) el *Uno* (*Parménides*) o el *Bien* (*República*) (pág. 421); o un planteamiento enfrentado a aquellos propios de la ontología especial, como los de Heidegger o Wittgenstein, que afirman como imposible todo aquello que se encuentra más allá del lenguaje (pág. 406). En *La edad del espíritu* (pág. 13) se pregunta por la posibilidad de un salto más allá de toda ley, de toda gramática, de toda expresión y comunicación lingüística. En *La razón fronteriza* (pág. 376), se considera la necesidad de recuperar la noción de *infinito*, etc.

del aparecer de los fenómenos. La solución que ofrece es realmente peculiar: para acceder a ese círculo hermético desde el límite sin que se resuelva ni en una ontología negativa ni en una ontología de infinitas posibilidades, **se acoge a la tesis del Eterno Retorno nietzscheano**: la repetición infinita según esquemas «variacionales» de un mundo energéticamente finito.

Pero Trías no se conforma con estudiar las posibilidades de la ontología general, sino que pretende la *historización* de esa aventura hasta el límite, al modo en que lo hizo Hegel, aunque con esta diferencia esencial: mientras que Hegel orientó su mirada hacia el mundo y sus figuras, Trías pretende alcanzar el límite del mundo mirando hacia la ontología general. Para ello Trías cambia de registro reemplazando la Idea de Estado de la filosofía de Hegel por la Idea de Cultura: ¿Cómo ha culminado la Cultura en nuestro tiempo? (Que podía leerse también en términos hegelianos: ¿Cómo es posible su propia obra?) Y la respuesta a esa pregunta significa plantearse tanto los orígenes como los límites mismos del pensamiento en Occidente. Pues la Razón no sería ahora la estructura global que dirige el despliegue de los acontecimientos, puesto que se revela en un momento determinado —es razón histórica—, lo que exige la actividad de ciertos parámetros que la pongan en marcha. En consecuencia: el que Trías mismo pueda realizar este ejercicio racional-filosófico significa que su existencia se encuentra dada en un momento histórico de ese despliegue, lo que permite su conceptualización.

Si desde el concepto de Estado es relativamente sencillo pasar a la historia en su sentido clásico, cabe preguntarse: ¿Es legítimo hacer lo mismo desde el concepto-Idea de Cultura? Porque Hegel podía suponer que los estados napoleónico o prusiano culminaban la historia, como más tarde Fukuyama ha tratado de hacer con el estado liberal-democrático de la postguerra mundial del cuarenta y cinco. Mas ¿vale ese planteamiento para la Cultura, para el Símbolo? ¿En virtud de qué principio, fundamento o razón suficiente? ¿Por qué estaríamos viviendo un momento a punto de consumarse en el espíritu? O dicho de otra manera, el criterio que atraviesa la filosofía de la historia de Trías ¿es **un desarrollo histórico de la Cultura o, simplemente, el despliegue semántico de un aspecto de la cultura occidental, determinado por la semántica de los verbos con los que expresamos las categorías históricas**? Ésa es la cuestión específica que pretendo dilucidar en este trabajo.

\* \* \*

El punto de inflexión del «problema de Trías» hay que buscarlo en su tesis doctoral, que versó sobre Hegel. Una tesis que vivió conflictivamente, un pulso académico que aceptó

finalmente, no sin antes cuestionar *ad hominem* el saber filosófico universitario. En 1979 escribía:

“Diré tan sólo que, hasta donde llegan mis conocimientos, en los Departamentos de Filosofía —para seguir con un ejemplo conocido para mí— se habla de todo, y del Boletín Oficial del Estado sobre todo, pero hasta nueva orden de algo no se habla nunca de algo, a saber, de filosofía (...) ¿Será verdad que toda institucionalización atenta siempre contra las fuentes mismas de la vida?” [Trías (1979), pág. 27].

A pesar de las reticencias, en 1981 realiza su tesis doctoral sobre el *Espíritu Objetivo* de Hegel, que no concluye en la constitución del Estado, sino en un «acto lingüístico»: la petición de perdón de los hombres unos a otros —el libro se titula precisamente *El lenguaje del perdón*—, una acción que no es tanto política como moral, social o *cultural*, pues en el lenguaje del perdón se alcanza “la dimensión moral del amor” [Epílogo de Trías (1981)]. Es éste el lugar al que un lector de Trías se ha de remitir para entender el problema que nos ocupa: ¿Es válido usar el criterio de despliegue del *concepto* en el sentido hegeliano para definir el *símbolo*? Los cuernos del dilema remiten a los dos tipos de investigación pertinentes: la Historia, por una parte, o la Semántica, por otra.

Trías define el *símbolo* etimológicamente, como aquello que expresa la conjunción entre dos fragmentos de moneda que se separan con el fin de poder reconocerse quizá en lugares remotos a donde el paso del tiempo los haya conducido. Así que el símbolo mantiene un remanente (*místico*, dice Trías) que revela su carácter *religado* a un sustrato secreto, el cual lo envuelve. Trías supone que hay un espacio fronterizo, el *límite*, donde hallan su conjunción los dos aspectos del símbolo. Y ese *acontecimiento* de revelación *simbólica* es un *acontecimiento histórico*, pues el símbolo es el modo a través del cual se da lo sagrado o *hermético* en el cerco del aparecer, lo que coloca el análisis en el terreno de la filosofía de la historia [Trías (1994), pág. 41]. Por consiguiente, son dos los problemas que suscita nuestro autor. El primero se refiere a si el símbolo pertenece a la ontología general o no es más que otra forma metafísica de trasposición del mundo práctico conocido al mundo que nos envuelve. Y, dado por supuesto que la investigación es ontológica, el segundo problema es el de saber si las categorías en las que se presenta el símbolo son históricas o simplemente requieren un análisis semántico para su explicación.

#### 4. Criterios para la historia: *colectivos / distributivos*

Para responder con suficiente margen conceptual a estas difíciles cuestiones, me veo obligado a dar un amplio rodeo, hasta alcanzar los criterios característicos de la historia y de

la semántica. Comenzaré por la historia. Ya en el arranque mismo de nuestra tradición helenista, Aristóteles nos ha puesto en un camino ineludible: la historia, conocimiento de lo singular, no es ciencia, porque la ciencia es conocimiento de lo *universal*:

“La poesía es más científica / filosófica ( $N\forall\exists\Phi\equiv N\forall\exists\Delta\equiv\langle\rangle$ ) y esforzada empresa que la historia, ya que la poesía trata sobre todo de lo universal ( $\forall\exists\bar{2}\bar{8}\equiv\Lambda$ ) y la historia, por el contrario, de lo singular ( $\forall\exists\bar{2}'\spadesuit\forall\Phi\exists\equiv\langle\rangle$ )” [Aristóteles, *Poética*, 1451 b].

Las relaciones entre lo universal-general y lo individual-singular nos obliga a recurrir al análisis lógico de esos términos, porque es precisamente la lógica la disciplina que define las relaciones entre lo universal y lo particular (ya sea la lógica post-aristotélica ya sea la fregeano-russelliana, dos caras de lo que puede llamarse «lógica clásica»).

La lógica clásica tiene que ver con la *universalidad distributiva*, una universalidad que sólo tiene significado por relación a las partes lógicas: los individuos o especies. Las notas intensionales asumen la función de predicados y las variables de objetos designan los individuos capaces de soportar tales predicados, de tal modo que el conjunto de todos los individuos forman la clase universal distributiva. Aristóteles consideró este reino de los universales distributivos como el propio del conocimiento científico, lo cual no es nada trivial, sino muy problemático, puesto que esa misma estructura lógico-formal se reaplica después sobre la estructura material de las ciencias, quedando mezcladas las determinaciones formales y materiales de cada una de las ciencias. Pero muchas de las materias científicas no se dejan reducir de ninguna manera al universal distributivo —como sería el caso de la historia, si es que se ocupa de sucesos singulares—, por lo que hay que tener en cuenta la universalidad de tipo colectivo, según la terminología kantiana:

“En consecuencia, si hipostasiamos esta idea del conjunto de toda realidad, se debe a que transformamos dialécticamente la unidad distributiva del uso empírico del entendimiento en la unidad colectiva de un todo de la experiencia...” [Kant, KrV, A582/B610].

La complejidad y la confusión de estas cuestiones es grande. La oposición lógica entre el universal y el individual tiene su génesis en la psicología descriptiva —representación de objetos universales e individuales—. Desde el punto de vista lógico esa oposición se hace corresponder al uso del cuantificador universal ( $\forall x$ ) y a variables libres no cuantificadas ( $Ra$ ). Pero el cuantificador universal ya es ambiguo, porque “pasa a ser crucial establecer una distinción entre «todos» (en inglés, «*all*») y «cualquier» (en inglés, «*any*») o si se quiere entre «todos» entendido en sentido acumulativo, colectivo, y «todos» en sentido distributivo

(cada)” [Mangione (1985), pág. 237]. Así que la definición de *cuantificador universal* está envuelta en una teoría ontológica, en una teoría de los objetos como tales que Husserl trató como teoría de los todos y las partes [cf. Husserl (1976), *Tercera investigación*]. Vinculando estos tres aspectos —psicológico, lógico y ontológico—, el par universal/individual no puede hacerse corresponder en Aristóteles con el par inteligible/ sensible, porque lo individual/parte no es simplemente el objeto de una sensación, sino lo sensible enclasadado en un universal. De ahí que lo individual sea ambivalente: O bien puede ser parte de una totalidad *distributiva*, o bien puede ser parte de una totalidad *colectiva*, pues lo individual designa lo particular enclasadado en una totalidad distributiva, parte que, a su vez, puede serlo de un todo colectivo. El ejemplo de Aristóteles de los *Segundos Analíticos* es transparente:

“Entonces, ni los modos de ser son innatos como tales, ya definidos, ni proceden de otros modos de ser más conocidos, sino de la sensación, al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene el otro, y después otro, hasta volver al <orden del> principio. Y el alma resulta ser de tal manera que es capaz de experimentar eso (...) En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, <se da> por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v. gr.: de *hombre*, pero no del *hombre Calias*; entre estos <universales> se produce, a su vez, una nueva detención <en el alma> hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v.gr., se detiene *tal animal*, y de igual modo ocurre con esto último. Está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer por **comprobación** [*epagoge*, traducido por *inducción*], pues así <es como> la sensación produce <en nosotros> lo universal” [Aristóteles, *Seg. Anal.* 100 a 10 - 100 b 5].

Hay, por consiguiente, un paso de la parte colectiva al todo colectivo: el soldado que se detiene en la batalla es parte del ejército considerado *colectivamente*; pero, simultáneamente, esta parte colectiva figura también como un individuo *distributivo*, un soldado cualquiera, que puede ser reemplazado por cualquier otro. Aristóteles configura su particular proceso de científicidad desde la experiencia sensible y, por inducción —en el *ascenso*— hasta la estructura silogística, a partir de la cual inicia el retorno —en el *descenso*— a los fenómenos. De esta manera Aristóteles pone sordina a su teoría de la substancia, en la que destacaba el componente material-potencial, y en la que la «experiencia» constituía el momento gnoseológico principal. Ahora el silogismo se sustancializa y pierde contacto con la experiencia. Aristóteles, que había comenzado apelando a la experiencia sensible como única fuente de los conocimientos, termina eliminando la necesidad que la ciencia tiene de lo individual. El momento material, que no se confía a ningún tipo de experiencia ni a ningún tipo de intuición (*noûs*), empezará a ser secundario, como lo era en Platón. Sin embargo, y en

contraposición a su maestro, en el *descenso* del universal al particular no añade nada nuevo al proceso inicial de lo particular a lo universal del *ascenso*. Por eso puede decirse que el silogismo aristotélico es una tautología: lo que se encuentra en la conclusión se encuentra ya en las premisas. Lo individual queda totalmente segregado del razonamiento científico e incluso deja de jugar un papel en la causalidad formal del silogismo científico. De esta manera la Historia, saber de lo singular, queda fuera de la república de las ciencias.

¿Cómo escapar de ese *formalismo* en el que cae el planteamiento aristotélico? Desde un punto de vista interno es necesario romper la equivalencia entre el universal distributivo y la esencia; es decir, lo universal tiene que desempeñar las funciones de una totalidad colectiva respecto de sus partes individuales. O, dicho de otra manera, la identidad *analítica* dada en las esencias inteligibles habrá de dar paso a una identidad  *sintética*, compositiva “hasta que se detengan los indivisibles y los universales” en las anteriores palabras citadas de Aristóteles.

#### 4. 1. El individuo histórico

Ciertamente que en un mundo de esencias universales no tiene cabida la historia, el conjunto de los procesos prácticos, prudenciales, subjetivos de los hombres. No hay manera de construir el individual «Pericles» como se construye el individual «triángulo». Ahora bien, si en el campo de la historia (Historia Universal) no es posible hablar de ciencia —de universales—, quizá pudiera hablarse de ciencia en otros ámbitos. Se han ensayado múltiples vías: los hechos históricos son de lo universal (M. Harris); la historia es de lo individual sin dejar de ser ciencia (Windelband y Rickert); la historia no es de lo individual, sino de los invariantes de la naturaleza humana (Voltaire, Hume); o, en fin, se niega el problema, pues la historia es pura cronología (Lévi-Strauss). Pero también se puede comprender la universalidad desde las *relaciones y operaciones* que realizan los hombres, como ha hecho Bueno (1980). Para ello hay que abandonar la consideración aristotélica que identifica el individuo con el universal distributivo.

Gustavo Bueno, en su teoría del cierre categorial (*TCC*) [Bueno (1992-1993)] ha mostrado que las ciencias no son inventarios o descripciones de una realidad material, sino construcciones orientadas a componer operatoriamente múltiples términos materiales de suerte que resulten nuevos términos de los que puede decirse que son verdaderos o falsos, es decir, objetivos [Pérez Herranz (1999)]. Los individuos se configuran en dos sectores:

a) O bien en el par sintáctico/semántico y, entonces, los individuos serán esencialmente *términos* physicalistas o fenomenológicos. En este caso, el individuo adquiere consistencia objetiva y se identifica con el individuo aristotélico.

b) O bien en el par sintáctico/pragmático y, entonces, los individuos son esencialmente *operadores* (autologismos o dialogismos). En este otro caso, el individuo se inclina más hacia lo subjetivo y se identifica, en el límite, con el propio científico.

a) *Individuo como término.*

Queda, pues, señalado el carácter ambiguo del término «individuo». Lo interesante es que la solución de la TCC es de cuño kantiano: no sólo *muestra* individuos, sino que son *construidos* ellos mismos.

“Para Kant —escribe Blasco— las entidades matemáticas son constructos puros, no ideas innatas; no entidades dadas, sino entidades construidas (...) El número se ve (intuye) *surgir, producirse*, no es una entidad dada. No se trata de una interpretación psicologista del texto; antes al contrario, se trata de que el número 12 (un individuo de la serie de los números naturales) *surge, es construido*, en una operación de síntesis, de intuición sintética” [Blasco (1988), págs. 42-43].

El individuo objetivo, en su singularidad, puede entrar en un curso de construcción operatoria. Hay ciencias que construyen *singularidades*. Sea por ejemplo el límite de una función tal que  $\lim_{(x \rightarrow 0)} \text{sen } x / x = 1$ . El resultado es una singularidad construible.

Husserl ya había distinguido, según un criterio epistemológico, entre *singularidades específicas*, que pueden construirse a partir de otros universales —por ejemplo, «2 es un número par»— y *singularidades individuales* que no pueden construirse a partir de otros universales —por ejemplo, las sustancias aristotélicas: Alejandro, Bucéfalo, el sol...— [Husserl (1976), *Tercera investigación*, 1, § 7 bis].

Bueno pasa del planteamiento epistemológico al gnoseológico —repetimos, de cuño kantiano— y considera que no se pueden separar los órdenes sensible e inteligible, lo cuales están conectados *diaméricamente*. Así se salva el contraargumento del empirismo sin caer en platonismo. Un término es siempre una *totalidad*, porque no podemos considerar ningún término como simple, sin partes (v. gr., el *punto* geométrico está cruzado por infinitas rectas). Cualquier singularidad se compone tanto de momentos distributivos (**Z**) como de momentos colectivos (**T**). No es posible separar los momentos sensibles e inteligibles, según el famoso aforismo kantiano: “Sin sensibilidad (**T**) ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento (**Z**), ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin

conceptos son ciegas” [Kant, *Crítica de la razón pura*, A 51/B75]. Y que Ortega expresaba maravillosamente:

“Sin el concepto, no sabríamos bien dónde empieza ni dónde acaba una cosa; es decir, las cosas como impresiones son fugaces, huideras, se nos van de entre las manos, no las poseemos. Al atar el concepto unas con otras, las fija y nos las entrega prisioneras. Platón dice que las impresiones se nos escapan si no las ligamos con la razón, como, según la leyenda, las estatuas de Demetrios huían nocturnamente de los jardines si no se las ataba. Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. Pero esto no obedece a una insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio. Jamás nos dará la impresión lo que nos da el concepto, a saber: la forma, el sentido físico y moral de las cosas” [Ortega (1987), tomo 1, pág. 353].

Dependiendo de cómo se vinculen  $Z$  y  $T$  podríamos hablar de *singularidades específicas* —totalidades  $Z$ , cuyas partes además de ser  $T$  son también  $Z$ — o de *individuos* —totalidades  $Z$ , cuyas partes sólo son  $T$  (es la definición de Boecio, formada en torno a la incomunicabilidad o no multiplicidad de sus inferiores)—.

Los individuos, aunque como partes  $T$  no sean partes  $Z$ , están siempre incluidos en una totalidad  $Z$ . ¿Cómo se asegura la presencia explícita de lo *individual* en las ciencias? El concepto clave se encuentra en el concepto de *función*. “Nunca insistiremos lo suficiente — dice mi maestro René Thom— sobre la importancia, a la vez matemática y filosófica, de esta última noción” [Thom (1993), pág. 112]. Lo decisivo de esta idea de *función* es la presencia de individuos enclasados, pero, a la vez, determinables unos frente a otros ( $f: x \rightarrow y$ ). En el límite, los individuos deben ser insustituibles mutuamente. Y, aunque el individuo esté perdido en su clase ( $y \in Y$ ), que es una totalidad colectiva, reaparece en ella por medio de la clase  $X$  ( $x \in X$ ), que es una totalidad distributiva (en coordenadas cartesianas, las ordenadas dibujan la clase colectiva y las abscisas la clase distributiva).

La inclusión de los individuos en alguna totalidad puede ocurrir de dos modos no excluyentes, pues pueden darse de las dos maneras a la vez:

i) A través de su misma unidad como individuo, de suerte que mantenga relaciones de isomorfismo con otros individuos de su clase: los individuos enclasados o *individuos simples*, tales como Hipatia de Alejandría, Eloísa o Marie Curie-Sklodowska.



ii) A través de partes colectivas del mismo individuo: los *individuos globales*, dotadas de unidad de clase, tales como el Mundo en su totalidad o la Humanidad entera.

Así que los individuos pueden entrar a formar parte del curso interno de las ciencias de maneras muy diferentes como *individuos simples* o como *individuos globales*, según las relaciones de lo individual con lo universal. Un término puede entrar en relación con un todo según la manera distributiva o colectiva. Pero un término individual resultante de una totalización colectiva de múltiples fenómenos —los Reyes Católicos, pongamos por caso— pueden comportarse como elementos distributivos —al aplicar las mismas leyes a los reinos de Castilla y de Aragón—, que podrán incluso sustancializarse —la sagrada unidad de la Monarquía—. La cuestión sobre qué criterios se ejercen en las disciplinas históricas queda abierta: ¿Serán individuos simples o individuos globales?

b) *Individuo como operación.*

Si se considera el sujeto como un operador, el cierre científico exige su neutralización, es decir, la desaparición de sus determinantes corpóreas, familiares o ideológicas [Vegetti (1981)]. Estos sujetos son precisamente quienes establecen *planes* —objetivos en relación con otros sujetos a quienes afectan—, *finés*—objetivos en relación con el sujeto que los propone— y *programas* —objetivos en relación con los contenidos—.

Pero en la historia lo que nos quedan son restos objetivos en donde han desaparecido los sujetos operatorios, los individuos subjetivos, una subjetividad que el historiador se ve en la obligación de reconstruir. La eliminación de los sujetos se lleva a cabo a partir de un doble movimiento: un regreso a factores previos a la subjetividad operatoria (metodologías  $\forall_1$ ) y un progreso hacia las estructuras que envuelven a la propia subjetividad operatoria (metodologías  $\forall_2$ ). Así pueden construirse los términos objetivos impersonales.

Los términos individuales quedan definidos según una anterioridad y una posterioridad respecto de otros términos que forman parte de la misma clase. De esa manera el «cierre histórico» no puede llevarse a cabo hasta que no se hayan dado determinadas *consecuencias* de esos planes y proyectos, y, por lo tanto, no se puede hablar de la historia del presente, hasta que no hayan concluido todos sus desarrollos (por ejemplo, el Imperio romano, la conquista del Oeste americano...).

Los restos (monumentos, códices, calzadas...) que nos quedan son desde luego individuales, pero han de estar enclasadadas en órdenes según un antes y un después (por eso no se puede hablar de universales *ante rem*). Estos restos no tienen sentido histórico

aisladamente, sino que han de estar vinculadas a otros restos, porque si estuvieran desconectadas de su anterioridad y posterioridad carecerían de significado histórico. (Sólo así pueden descubrirse los fraudes. Por ejemplo, en paleontología, los famosos fraudes del hombre de Piltdown o del *hydropithecus*). De ahí que la individualidad objetiva más excelente que puede alcanzar la historia es la individualidad compleja global de totalidad, que ha sido defendida, entre otros, por Kant: La Humanidad como totalidad colectiva de procesos sucesivos encadenados con un principio y un fin, que resulta ser un Individuo (concepción que, en España, continuaron los krausistas e incluso el Ortega de *Historia como sistema*). Esto significa que un *hecho* o *acontecimiento* sólo es histórico si es una parte colectiva de esa totalidad. Ahora bien, y en principio, la Humanidad considerada como totalidad es una idea puramente metafísica, si es que se sostiene que la historia está haciéndose (*in-fieri*). En otro caso, habría que identificar la historia con un plan de la Providencia. Para que el concepto de historia sea suficientemente fuerte ha de poder conjugar los *términos objetivos* —a los que se pone entre paréntesis su operatividad propia, efecto de los restos— con los *sujetos operatorios* —individuos situados ante diversas alternativas (planes), causa de los restos—. ¿Qué conexión puede establecerse?

#### 4. 2. *Memes, designadores rígidos y ortogramas*

Se podría recurrir a planes locales, no universales; a conjuntos de planes discontinuos que van o no coincidiendo entre sí. En cualquier caso, sería preciso rechazar los planes universales de la historia al modo de Kant o Hegel, y aceptar planes según líneas ortogénéticas u *ortogramas* que, ocasionalmente, pudieran totalizar otros planes operatorios parciales que sólo oblicuamente harían referencia a una totalidad humana universal.

El *ortograma* es un concepto de la familia a la que pertenecen también los *memes*, en el ámbito de la biología, y los *designadores rígidos*, en el ámbito de la lingüística. Todos ellos tienen en común su capacidad reproductora o rectitud de ciertas reglas y capacidad de reiteración del proceso; además, se refieren a conjuntos de sujetos —organismos, hablantes u operadores— en bandas, familias, clases sociales...

Un *meme* es un concepto debido a Dawkins (1985) que tiene la misma función que el gen: es un replicador, una unidad de imitación o de transmisión cultural: canciones, consignas, modas, maneras de fabricar esto o aquello. En general, ideas que se hacen populares, que se convierten en *creencias* en el sentido de Ortega (1968). Los *memes* se propagan «al saltar de un cerebro a otro», y algunos de ellos alcanzan un éxito brillante, mientras que otros se extinguen. La escritura ha jugado un papel de transmisión de los *memes*. Según Dawkins, los *memes* son como los genes egoístas, tratan de alcanzar su supervivencia,

asociándose entre sí, y forman *sistemas* coherentes que pueden entrar en contradicción no sólo entre ellos sino también con los propios genes.

Un *designador rígido* es una expresión referencial —nombre propio, pronombre personal, pronombre demostrativo, nombre de masa, nombres comunes, conceptos teóricos, definiciones definidas...— que designan el mismo objeto en todo mundo posible. Representa el objeto pero sin ofrecer una propiedad esencial [Defez (1994, 1998)]. El *designador rígido* es explicable sólo en términos causales o, si se prefiere, en función de cadenas comunicativas a través de las cuales la relación designador-designado pasa de hablante a hablante. Por eso puede decirse que los nombres comunes son referenciales. Hay dos posibilidades para tratar el significado literal de las palabras: O bien la referencia semántica, o bien la referencia del hablante. En historia, podríamos decir, un mismo acontecimiento con una determinada referencia semántica podría ir asociados a diferentes contextos pragmáticos, rectificando así, mediante la referencia del hablante, la referencia semántica. El *designador rígido* posee una estructura disyuntiva: No es necesario que cada una de las descripciones que constituyen el sentido sea apta para fijar la referencia, pero sí es necesario que lo sea la disyunción de todas ellas. El designador rígido, diríamos, tiene la estructura de las totalidades combinatorias del tipo  $p_1 \text{ } \& \text{ } p_2 \text{ } \& \text{ } p_3 \text{ } \& \text{ } \dots \text{ } \& \text{ } p_n$ . (Obsérvese que se puede aceptar una o algunas componentes de la disyunción sin negar el resto. La totalidad dialéctica se distingue, en este contexto, porque al afirmar una o alguna de las componentes se niegan las demás:

$$[(p_1 \text{ } \& \text{ } p_2 \text{ } \& \text{ } p_3 \text{ } \& \text{ } \dots \text{ } \& \text{ } p_n) \text{ } \& \text{ } (p_1)] \rightarrow (\neg p_2 \text{ } \& \text{ } \neg p_3 \text{ } \dots \text{ } \& \text{ } \neg p_n).$$

El *ortograma* va referido a sujetos en cuanto forman parte de grupos de sujetos originariamente determinados como *históricos* [Hidalgo (2000)]. Se define en un ámbito histórico vinculado a los planes y objetivos de una sujeto operatorio, dado entre múltiples sujetos operatorios (S1,S2...Sj) y múltiples objetos (O1,O2...Oj). El concepto de «conciencia correlativa» no binaria de sujetos y objetos determinados los unos a través de los otros, en complejos de relaciones *n*-arias. El sujeto de la conciencia se nos da como un individuo que forma parte siempre de otro conjunto de sujetos (una banda, una familia, una clase social), enfrentados a otros conjuntos de sujetos. En ese campo surge la noción de «ortograma». En efecto, cuando un conjunto de sujetos históricamente dados, suficientemente numeroso para ser catalogado como grupo humano, segrega a partir de sus prácticas sociales un conjunto de *materias formalizadas* (*materias*, porque están en conexión con los objetos mismos, y *formalizadas*, porque han sido talladas en los procesos de comunicación intersubjetiva hasta alcanzar un cierto grado de normalización estandarizada), entonces y sólo entonces aparecen ciertas *estructuras* susceptibles de ser catalogadas como *verdaderas o falsas*. Pues los llamados *ortogramas* no son más que estas «materias formalizadas» y construidas en tanto que son «capaces de actuar como moldes activos o programas en la

conformación de materiales dados». La «conciencia» se define ahora como operatoria —ni mística, ni metafísica, ni ensimismada—, pues se trata simplemente de un proceso de «conflicto (por inconmensurabilidad, desajuste, contradicción) determinado por la confluencia de los mismos ortogramas» que la constituyen. Se aclara así la génesis social de la conciencia individual, pues por definición la conciencia resulta ser «como ese mismo conflicto, cuando en un punto individual se llegan a hacer presentes los desajustes o las inconmensurabilidades entre ortogramas asociados a diversos grupos, de los cuales los individuos forman parte. La conciencia es algo así como una percepción de diferencias y, por tanto, es siempre conciencia práctica (operatoria) y puede tener grados diversos de claridad, según los modos o niveles de formulación que hacen posible que unos ortogramas se enfrenten a otros». Así pues, uno adquiere conciencia cuando los comportamientos automatizados durante la infancia comienzan a producir choques, paradojas, anomalías, inconmensurabilidades, contradicciones de diversa índole: gramaticales, políticas, morales, etc.

### 4. 3. Los sentidos de la historia universal

La historia se va haciendo, justificando y proyectando. Por eso puede defenderse la tesis de que la historia es un predicado y no un sujeto: un predicado de los sujetos operatorios (que utilizan *memes*, *designadores rígidos* u *ortogramas*). La historia no es ni un sujeto ni algo abstracto, sino un predicado que se atribuye a algo concreto, que oficia de sujeto: sea a los animales, a las plantas o al propio cosmos, cuando se dice que poseen una historia; sea a los hombres, cuando se habla del «sujeto de la Historia», del «hombre como ser/no ser histórico»... Si la historia se predica de los sujetos humanos conviene averiguar a qué sujetos afecta, a qué tipo de predicación se refiere y cuáles son las determinaciones del predicado.

Los sujetos podrán ser tomados en su amplitud, o bien extensionalmente, según se considere un sujeto universal o en sujeto particular, o bien intensionalmente, según se considere que actúa local o globalmente.

En cuanto al tipo de predicación, puede ocurrir que:

i) Sea una predicación *genérica*, común a otros sujetos: a los homínidos, a los mamíferos e incluso a los vertebrados, etc.

ii) Sea una predicación según la *diferencia específica*, el hombre tiene una historia frente a los animales, que no la poseen. El hombre es un «animal histórico», proponía Quinet; el hombre «no tiene naturaleza, sino historia», enseñaba Ortega.

iii) Sea una predicación *propia*: La historia no le es esencial al hombre, pero tampoco le es accidental. La historia sólo puede afectar al hombre, pero no siempre. Si se

entra en la historia también se puede salir de ella, al modo de S. Agustín: se entra en la historia por el pecado y se sale por la redención. En este sentido puede hablarse con propiedad del «fin de la historia»

*iv)* Sea una predicación *accidental*: La historia se circunscribe al plano de las superestructuras. Es esta concepción antropologista de la historia, la que da lugar a los conflictos entre la Historia y la Antropología: En la base no hay historia, sino estructuras permanentes o combinaciones de estructuras (al modo de Volney), o el trabajo silencioso de hombres anónimos, que van dotando de un proyecto común a la colectividad (al modo de la *intrahistoria* de Unamuno)...

Conviene también conocer las determinaciones del predicado. Los predicados pueden ser *colectivos*, aquellos que se aplican a un sujeto de estructura múltiple; o *distributivos*, aquellos que se aplican a cada una de las partes.

De las distintas combinaciones posibles entre las varias formas del sujeto y del predicado se obtienen concepciones de la historia dispares, de las que destacaré, según la pertinencia de este trabajo, aquellas formas de historia, cuyo sujeto es universal en sus sentidos colectivo y distributivo.

#### *A. La Historia Universal en sentido colectivo.*

Una historia entendida como una serie individual única, que es el sentido mismo de la historia. San Agustín periodiza la historia en dos grandes épocas: la primera, desde la caída del hombre hasta el advenimiento de Cristo; y la segunda, desde Cristo hasta el fin de los tiempos; Fichte divide la historia en cinco fases, de modo que la fase final no sólo es un estado que sobreviene, sino un estado al cual debemos o tenemos la obligación moral de aspirar; Jaspers afirma que la historia no sólo tiene un origen único, sino también una meta final...

#### *B. La Historia Universal en sentido distributivo.*

La historia universal se considera desde un punto distributivo cuando el predicado «historia» afecta a las partes de la Humanidad recortadas a cierta escala, por ejemplo, la escala territorial, lingüística, estatal... El sujeto se realiza en cada una de esas culturas humanas particulares o, a lo sumo, en algunas de ellas, las cuales se cruzan y se interconectan en algún momento (por ejemplo, el judaísmo y el helenismo se cruzan dando lugar al cristianismo, según una interpretación muy común). Cada cultura se desenvuelve sucesivamente de modo análogo al de las demás culturas. Así pueden analizarse las filosofías

de la historia de Platón, Spengler o Toynbee: el sujeto lógico de la historia se encontraría realizado distributivamente en las diferentes culturas humanas.

Ahora bien, cuando consideramos que ese desarrollo o despliegue histórico no es caótico, ni arbitrario, ni absurdo, sino que posee un sentido, ¿cómo habría de calificarse ese sentido o fin del curso histórico? En la estructura del fin de un proceso puede tenerse en cuenta el sujeto histórico operatorio, y entonces se hablará de una finalidad *planificada*, anticipadora. Pero si no se tiene en cuenta ese sujeto, se hablará de una finalidad lógica o estructural. Además ese fin podrá ser constitutivo, si la tendencia de la historia se dirige hacia la constitución plena de ese mismo sujeto, sea operatorio o no lo sea. Si lo es, el fin será constitutivo-planificado y entonces estamos frente a la historia como construcción de los hombres según un principio (igualdad, libertad...). Si no lo es, el fin será constitutivo-lógico, y entonces estamos frente a la historia esencial, dotada de un fin inmanente, etc. Para restringir las múltiples posibilidades a las que las variables históricas da lugar, tendré en cuenta una clasificación en la que se crucen los criterios de realización plena o no del sujeto, y el de que ese fin sea constitutivo lógico o planificado (dejo otros casos como el de que sea consumativo, etc., ateniéndome a las necesidades de la argumentación):

<i>Realización</i>	No plena	Plena
<b>Proceso</b>		
<b>Constitutivo-lógico</b>	Proceso indefinido, <i>ad infinitum</i>	Historia esencial
<b>Constitutivo-planificado</b>	El fin establecido como objetivo racional	Fin terminativo, post- historia

Ahora bien, no es lo mismo ejercer estas maneras en totalidades colectivas (Kant, Fichte, Hegel...), que distributivas (Platón, Vico, Spengler...), por lo que estos criterios han de incorporarse a la clasificación establecida.

#### 4. 4. La historia en Trías

Entre todas estas posibilidades ¿Cuál es la concepción histórica de Trías? Trías supone que hay una historia del espíritu: una aventura espiritual, un recorrido a través de épocas, avatares o *eones*. Hay un sujeto —la conciencia— a través de la cual se alcanza el conocimiento. Pero, sorprendentemente, este recorrido no es psicológico (recortado a escala corpóreo-humana) y ejercido dentro de ciertas instituciones (escuelas, etc.). No es una aventura individual sino global, universal, recortada a la escala de los *eones* (en su sentido

gnóstico, y no en el de Eugenio d'Ors), o sucesión de las *singladuras* a través de las cuales se va componiendo el espíritu. Cada *eón* es un curso histórico en el que se constituye una idea nuclear, es decir, una de las determinaciones necesarias que hace posible el marco del acontecer, y que es conceptualizada como *categoría*. Así que Trías vincula Historia y Conocimiento. Por tanto, es necesario analizar si es posible esa unión y cómo se establece — si por yuxtaposición, absorción, reducción, etc.—. ¿Cómo es posible que a cada avance histórico lo acompañe un avance cognoscitivo, capaz de hacer presente la sabiduría que nos ofrece el símbolo?

Trías considera que “la historia se constituye, entonces, como lo que aún hoy concebimos como tal” [(1994), pág. 147]. Pero esta mención es insuficiente, porque ya hemos visto que hay muchas opciones. Trías parece que se refiere a una *individualidad global* —al estilo de Kant o Hegel—, que se va haciendo presente según determinados acontecimientos. Pero lo importante aquí es definir la naturaleza de esos acontecimientos o partes de la historia universal. La historia universal constituye el marco global, con su alfa (creación) y su omega (fin de los tiempos) a través del cual van apareciendo “los sucesivos pactos entre Dios y la comunidad de elección representada por un testigo profético”. Ahora bien, esas partes son distributivas, pues el pacto está presente en cada uno de los pueblos que se van incorporando a esta historia de la Cultura, del espíritu —Historia como imaginario [(1994), pág. 327]— (sin atender a las determinaciones políticas o económicas) hasta alcanzar el espíritu universal.

Trías argumenta que tenemos más información del ciclo que se ha desplegado en Occidente, pero que esto es sólo una situación ocasional, pues tendría que valer para cualquier comunidad humana en la que se haga presente lo sagrado desde el ciclo hermético pasando por el límite hasta su aparecer. En principio no habría pueblo en el que esto no ocurriera. Precisamente este paso del argumento permite buscar contraejemplos. Así cabría preguntarse por qué el Islam, que tuvo una presencia fundamental en el ciclo del símbolo, no lo tiene en el ciclo del espíritu, etc. Pero pasemos por alto esta objeción. En cualquier caso, el sentido de la historia para Trías es constitutivo-lógico y cíclico. *Constitutivo* y no consumativo, pues el espíritu podría abrirse a otras formas hoy insospechadas, a partir de la síntesis que exige el sexto eón, en el que nos encontramos. *Lógico* porque se concibe como un proyecto en marcha inmanente, cuyo término se supone ya preestablecido. *Cíclico* y no lineal, pues su estructura inmanente se repite al cabo del tiempo. Un ciclo que no nace de la nada, sino que se soporta sobre la culminación del anterior, y aquí hemos de recordar tanto el postulado nietzscheano del «eterno retorno» como el postulado aristotélico de que lo que es materia para algo puede ser forma: “Además, la materia es algo relativo, pues para una forma se requiere una materia y para otra forma, otra materia” [*Física*, 194 b 8-10].

Así se alcanza uno de los momentos más decisivos del planteamiento de Trías sobre la historia: ¿Cuál es el tipo de racionalidad que dirige el proceso para alcanzar ese fin constituyente?

Como esa individualidad no se consigue linealmente, sino a través de ciclos cuya forma se repite, y los ciclos materialmente son diferentes, pero formalmente siguen las mismas pautas (pág. 421), Trías está usando una instancia *distributiva*. La pregunta obligada ha de referirse a la naturaleza de esa distributividad, a la estructura que tiene aquello que se distribuye. Pero Trías no ofrece ningún criterio. Habla simplemente de *siete categorías*, sin otra justificación, a pesar de ser consideradas el “*ars magna* de la filosofía del límite” [Trías (1999), pág. 359]. Como esa clasificación no puede ser, sin embargo, empírica, pues no se deriva de los materiales históricos, sino del propio *límite* (Idea de una ontología general), se obliga a dar, al menos, algunas propiedades genuinas: Si las categorías pertenecen a un sistema, han de ser *orgánicas*; si son singulares, sólo pueden presentarse en épocas *propicias*;; aunque en cualquiera de ellas se encuentran *latentes* las demás; y, en fin, siempre hay alguna categoría *hegémónica* que domina a las demás. Veamos:

a) Cada figura categorial se determina por sus *relaciones sincrónicas* con las demás. Podrían definirse, remitiéndonos a una idea kantiana, por analogía a un organismo en el que sus partes están articuladas:

“Y la razón de ello es, como señala Kant, que en el organismo cada parte está perfectamente individualizada. Y ello por razón de que en él cada parte refleja a su modo (desde su propia individualidad y perspectiva) la totalidad. Cada parte es, a su vez, un pequeño organismo que refleja la totalidad; y que compone ésta en su plena articulación con las demás partes” [Trías (1999), pág. 331].

b) Ciertas figuras categoriales pueden presentarse *prematuramente*, pero sólo pueden darse en tiempos propicios:

“Pero de hecho esta revelación era todavía prematura en el marco del eón hermenéutico de carácter exegético, o bien en el seno del eón místico (...) Pero no eran todavía tiempos propicios para la plena revelación de este «segundo enviado»” [Trías (1994), pág. 369].

c) Las figuras categoriales se encuentran *latentes* en cualquier tiempo o eón, pues en cada acontecer se hallan presentes todas las dinámicas:



“En cada eón, o avatar, se alcanza una determinada categoría como forma dominante. Pero siempre reaparecen las demás. Pues no es posible que se produzca el acontecer simbólico sin que la totalidad del espacio lógico simbólico se dé como presupuesto estructural. Sucede, pues, que todas las categorías son convocadas ya desde la primera época o edad, sólo que cada vez se hallan orientadas e imantadas por la «atracción tonal» que ejerce, en cada ocasión, tal o cual categoría” [Trías (1994), pág. 52].

d) Ahora bien, en cada eón o avatar o época histórica el sistema categorial comparece organizado a partir de la *hegemonía* de una de esas categorías. Por eso, más que de *aventura*, Trías habla de *odisea*, pues todas las claves están presentes y sólo hace falta averiguar cuál es la hegemónica:

“Este texto intenta, a través del recorrido de esta larga y compleja *odisea espiritual* ... En cada época o edad prevalece, como *hegemonikón* (para decirlo en términos estoicos), una de estas categorías. La categoría en cuestión ordena y jerarquiza todas las demás, que se hallan presentes (en forma latente o presupuesta). Todas deben estar siempre presentes para que haya acontecer simbólico; pero en cada eón una de las dimensiones actúa a modo de «tónica»” [Trías (1994), págs. 57 y 71].

Ante este conjunto de propiedades podríamos preguntarnos si en realidad el concepto de *categoría* es sólo una imagen metafórica, tan arbitraria como cualquier otra. Pues bien, **lo que he podido descubrir por entre esa figuras y materiales que utiliza Trías son los arquetipos que ha propuesto la Semántica Topológica** y a la que he dedicado cierta atención [Pérez Herranz (1996) y Pérez Herranz y López Cruces (1996 y 1998)]. Si esta tesis es correcta, **Trías no habría estado trabajando «sin red»**, como él mismo dice [en (1999), pág. 57], pues la red que le estaba protegiendo no era ni la Lógica ni el Lenguaje ordinario, sino la Semántica Topológica.

Lo que hace verdaderamente interesante *La edad del espíritu* de Trías no es tanto su desarrollo histórico, sino la definición implícita de **Tiempo Gnóstico**, del despliegue temporal de las figuras significativas esenciales del espíritu que coinciden con las figuras semánticas de nuestra categorización del mundo. Y, a la vez y por simetría, nos permite ejemplificar la Semántica Topológica (ST). Pues si la obra de Trías se deja analizar por ésta, la propia ST estaría poniéndose a prueba y podría comprobarse la potencia del análisis semántico-topológico. Trías, desde luego, a veces parece barruntar algo de esto, pues menciona el término «topología» en varias ocasiones, aunque sin formalizar el concepto. Así en *Lógica del límite* dice que el orden simbólico poseería una «topología básica» (pág. 75); en

*La aventura filosófica* habla de «fundamento lógico-topológico» (pág. 365) e incluso utiliza un concepto que parece sacado de la topología: un «todo abierto» (pág. 347), etc.