

EL TIEMPO GNÓSTICO (parte III)

Un ejercicio de semántica topológica

Fernando - Miguel Pérez Herranz

6. *La edad del espíritu* de Eugenio Trías

Hora es de ir vinculando los dos criterios que se han expuesto hasta aquí: el *criterio histórico* y el *criterio semántico*.

6. 1. Los términos de la historia objetiva

El planteamiento histórico de Trías, según el criterio trazado en el apartado 4, queda del lado de lo individual-histórico en su sentido objetivo, habiendo eliminado el sujeto operatorio-histórico, el sujeto que ha ido configurando esas figuras históricas o términos objetivos impersonales. Trías va insertando términos individuales «antes» y «después», lo que le permite formular una secuencia histórica. Ahora bien, ese tiempo histórico no puede ser más que una sucesión de reliquias y/o narraciones. Trías ha rastreado testimonios y documentos minuciosa y profusamente, y ha utilizado el criterio de *cierre* de la historia: sólo pueden conocerse las singularidades históricas cuando al menos un ciclo ha sido cerrado; y sólo pueden conocerse sus invariantes cuando al menos se han cerrado dos. Todas estas singladuras, aventuras o figuras se contemplan desde la situación actual, que se encuentra inmersa en una de ellas, precisamente aquella desde la cual se ha de alcanzar la síntesis final del espíritu e iniciar un nuevo ciclo [Trías (1994), págs. 655 y 656]. Trías opta por la solución hegeliana —hoy mismo, la propia obra de Trías es el *cierre*, nuestro presente está cerrando los eones pertenecientes al ciclo del espíritu—, corregida por el postulado nietzscheano del eterno retorno —no hay fin de la historia, sino **variaciones** de unas mismas categorías—. El presente es el momento desde el cual los acontecimientos históricos quedan organizados conceptualmente; la totalidad de los sucesos que abren lo sagrado (y que he considerado un postulado de la ontología general) a lo humano tiene sentido a través de sus manifestaciones cíclicas, según el *principio de variación* [Trías (1983)]: lo simbólico, el espíritu... y las figuras que estén por venir.

Así pues, todos los documentos y restos que trata el historiador, plenos de significado histórico, serán objetos individuales enclasados en conjuntos. Es por eso por lo que, si la historia es científica, entonces lo es del universal, de las clases a las que pertenecen los individuos tratados. Pero esas clases ¿son clases *ante rem* o *post rem*?

Como en el esquema de Trías no hay sujetos operatorios, lo individual objetivo queda neutralizado en el plano de los *términos objetivos*.¹

Lo individual no reaparece entonces sino como una individualidad compleja global de la totalidad del campo histórico. Una totalidad como multiplicidad atributiva de procesos sucesivos, que resulta ser un individuo (al modo defendido por el profeta Daniel, Kant, los krausistas...). Aquí se muestra la incompatibilidad de la historia metafísica con la historia científica o local. En la historia científica los sucesos sólo serán tales como partes atributivas de esa totalidad, partes que van confluyendo desde épocas remotas, a partir de necesidades de supervivencia, de planes y programas de dominación, de apropiación de recursos, etc., muy diferentes para los distintos pueblos o comunidades, por lo que los planes y proyectos de ciertos grupos pueden entrar en conflicto con los de otro/s grupo/s. Sin embargo, los términos que conecta Trías no son planes y programas de sujetos operatorios, sino *figuras del conocimiento, figuras de la conciencia*, que se van haciendo presentes de manera **distributiva**, porque han de seguir un orden repetido en **cada** cultura. La historicidad del conflicto da paso al *tiempo* que es necesario para que se despliegue cada categoría o **tiempo gnóstico**. Trías comienza por las figuras más simples, pero sólo porque está instalado ya al final y puede «ver» —por así decir— el despliegue categorial desde su fin. Categorías que, una vez terminado el ciclo, se vuelven a desplegar y distribuir en el siguiente, sometidas al principio de variación.

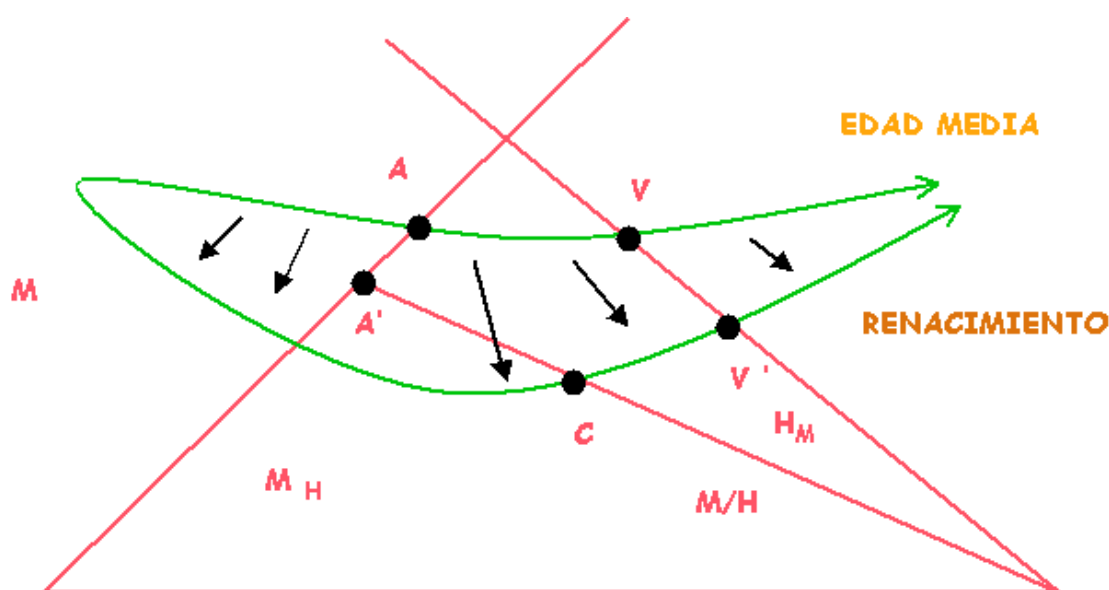
Al quedar eliminado el sujeto proléptico, que planifica, que entra en conflicto con otros sujetos prolépticos, los cuales componen a su vez sus propios planes, la historia se piensa al modo de las totalidades distributivas. Las manifestaciones del símbolo o del espíritu se reparten, se distribuyen en cada una de las partes del mundo —tanto en culturas como en ciclos diferentes—, en sociedades cuya vinculación entre sí es meramente sumativa y accidental: “Estas constelaciones establecen importantes diferencias culturales entre sí —escribe Trías—, pero en todas ellas se advierte la misma hegemonía de la misma categoría (por ejemplo, la tercera se despliega a la vez en la India, Irán, Grecia, Judea [(1994), pág. 127]). La totalidad que presenta Trías es una **totalidad de tipo porfiriana**, una clase atributiva (la selección ejercida) sobre clases distributivas (del despliegue de lo sagrado en cada una de esas sociedades) [Pérez Herranz (1998), cap. 8].

¹ Los sujetos para Trías son «existenciales» y la filosofía es considerada como la respuesta ante el *asombro* del propio existir. El conocimiento es, pues, pasivo: apertura o desvelamiento de algo. En otro lugar he considerado las *«pseudofilosofías de la existencia»* como uno de los límites que definen la filosofía [Pérez Herranz (1998), cap.1].

6. 2. Las categorías significativas

Las categorías, dice Trías, constituyen las condiciones de posibilidad del acontecer histórico. Pero ¿cómo se aplican las categorías históricas? Las categorías se definen en el sentido del trascendental kantiano, de aquellas condiciones que hacen posible la experiencia y que pueden ser determinadas conceptualmente [Trías (1994), pág. 343. A partir de ahora, citaré sólo la página de esta obra]. A cada categoría le corresponde un *eón* o exposición histórica y temporal de cada una de las singladuras de las que se va componiendo el espíritu; ahora bien, no debe hacerse corresponder cada eón con un período histórico, pues más bien ocurre lo contrario: la historia transcurre al compás que le marca el acontecimiento simbólico y su despliegue (pág. 228). Trías señala que las categorías no derivan ni de una analítica relativa a las formas de enlace de los juicios (Kant), ni de las formas genéricas del lenguaje (Aristóteles), sino del proceso en virtud del cual tiene lugar el acontecimiento simbólico o del espíritu (pág. 34). Por eso para Trías las categorías son ontológicas (pág. 434) y no semánticas. Pero ¿de dónde saca Trías los criterios ontológicos para aplicarlos a la historia?

Trías considera que las categorías simbólicas forman una escala: la primera revelación determina la segunda, y así sucesivamente. Pero éste no es un criterio propio de la historia, porque también ocurre en la semántica, que define la estructura jerarquizada de los verbos. ¿A qué se refiere Trías? ¿A *restos-reliquias* históricas (cognoscitivas) o a *verbos* de un lenguaje universal? ¿A la historia o al conocimiento? Porque según nuestro modelo de la Semántica Topológica los verbos también están jerarquizados y, efectivamente, una escala determina la posterior y así sucesivamente. Y más aun: habría épocas en la que predominaría un tipo de trayectoria verbal y épocas en las que predominaría otro. En esto coincidiría el análisis histórico-distributivo con el análisis topológico-semántico. En palabras de Petitot [(1991), págs. 364-365] habría épocas en las que los caminos transversales de una categoría semántica se imponen a otras. Cuando se pasa de la Edad Media al Renacimiento, por ejemplo, la naturaleza semiótica del mito de San Jorge y el dragón se transforma. Durante la Edad Media, San Jorge es un héroe *psicopompo* (*psicopompo* es el maestro de iniciados para el Viaje de Ultratumba, como Orfeo), una emanación directa del orden divino. La incertidumbre de su combate contra el monstruo que personifica los poderes malignos no forman parte de los presupuestos de su victoria. Pero en el Renacimiento es un héroe problemático, que se realiza a través del combate. La cuestión es, por consiguiente, saber, si esas variaciones del ser que modulan una estructura invariante pueden ser reducidas a efectos de estructura. Para Petitot no hay duda alguna de así es, y que esas variaciones se expresan en términos de contenido local. El paso de la Edad Media al Renacimiento en lo que concierne al mito de San Jorge, es el paso de un esquema semántico de tipo cúspide a otro de tipo cola de Milano [Ilustración 4].

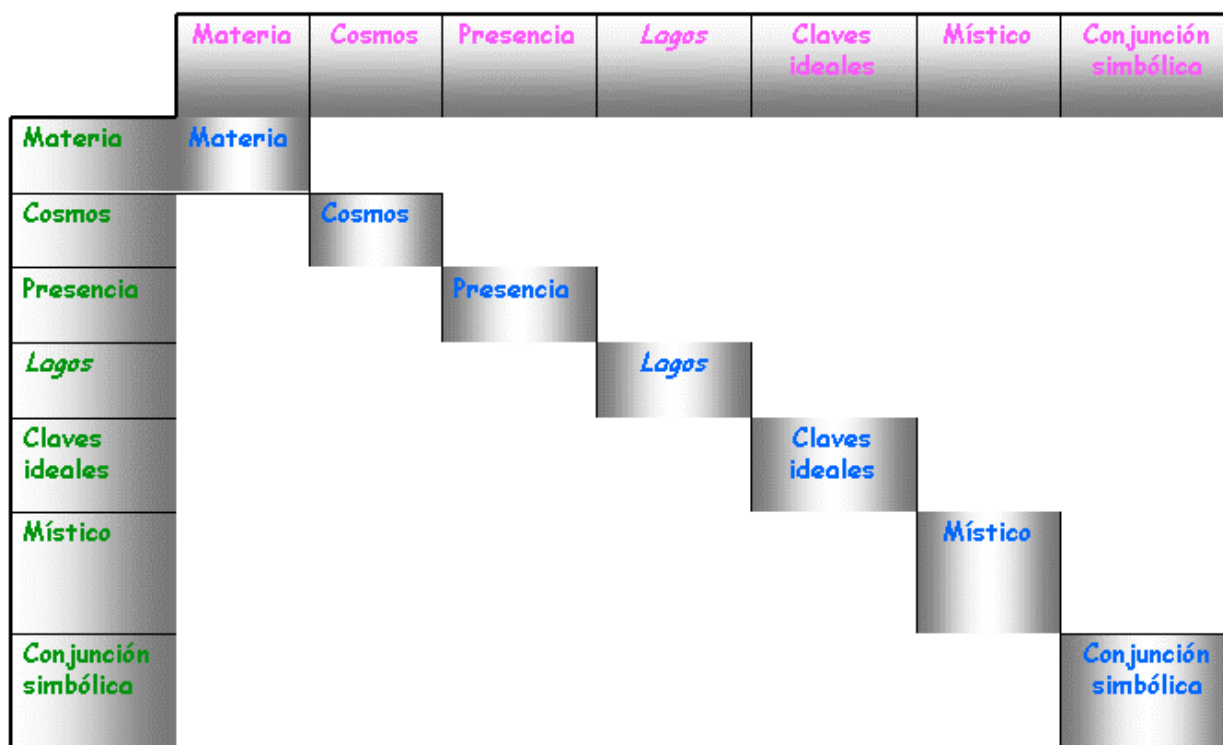


“La queue d’aronde comme site de la transformation des variantes pré-renaissantes et renaissantes du mythe de Saint-Georges. Sur le chemin 1, le héros H apparaît comme déjà dominant (point A) et capture le dragon chtonien M (point V) en vertu de son essence «surhumaine». Sur le chemin 2 au contraire, H est un héros «humain», fini et problématisé par une intentionalité désirante. Il apparaît comme dominé (point A’), combat M (point C de la performance) et sa victoire (point V?) est donc une réalisation. L’évolution historique des représentations s’exprime par l’homotopie 162 c’est-à-dire la traversée du centre organisateur qu’est le point bec B” [J. Petitot, *Physique du Sens*, Editions du CNRS, Paris, 1992, pág. 365].

SEMÁNTICA HISTÓRICA

ILUSTRACIÓN 4

Así que habrá que analizar los métodos utilizados. El método de Trías [(1994), pág. 61] se define estructuralista con un enfoque fenomenológico, a partir de los aconteceres simbólicos [(1994), pág. 28], de lo que se nos aparece y se nos da. ¿Qué es lo que se nos aparece y se nos da al mentar el término «símbolo»? Es muy importante indicar desde el primer momento del análisis, que en todo eón se dan todos los aspectos del símbolo, pero no de manera manifiesta, sino de manera *latente* [cf. *supra*]. Dice Trías: “Se anticipan las categorías todavía no reveladas o latentes” (pág. 110). Es decir, que el desarrollo de todas estas figuras se contemplan potencialmente, ya dadas de antemano, que han de descubrirse al revelarse. Pero entonces lo histórico no sería más que algo accidental, lo que rellena esas estructuras simbólicas, y este resultado se encuentra más cerca de la semántica que de la historia [Ilustración 5].



LECTURA EN DIAGONAL: progresión de las categorías hegemónicas
 LECTURA HORIZONTAL: subordinación de cada categoría a la hegemónica
 LECTURA VERTICAL: modificación de cada categoría en función de la hegemónica

CATEGORÍAS HEGEMÓNICAS, PRESUPUESTAS Y LATENTES

ILUSTRACIÓN 5

Trías se dispone a reordenar y reconstruir todos los materiales historiográficos del mundo, aunque desde la perspectiva de Occidente (por motivos meramente biográficos, como ya se indicó), en dos ciclos, a partir de las siete categorías sometidas al principio de variación.

6. 2. 1. Primer ciclo *simbólico*

Por la peculiar ambivalencia del **símbolo** —palabra que procede de μ -???? (reunir, comparar), y que expresa la conjunción entre dos fragmentos de medalla o moneda; se utilizó como contraseña, pues sus poseedores podían aducir cada una de las partes como prueba de alianza— apunta a un fondo oscuro desde el que hace

irrupción en el curso del aparecer. Así que es necesario retroceder al mundo que le da su pleno sentido.

A. 1. La materia simbólica: El despliegue se inicia con la condición de toda presentación del símbolo, que Trías llama *madre* o *matriz*... La materia no es pura extensión —al modo de Descartes—, sino sustrato material o matricial, pura uniformidad e indeterminación —al modo de Aristóteles—, anterior a la diferenciación cielo/tierra, anterior a las formas. Es pura potencia que puede desglosarse en partículas, átomos, razones seminales, elementos sutiles o densos... El símbolo de este eón es la Magna Mater o Gran Animal, la vulva, Cibele, Isis, Astarté, Diana, Deméter..., símbolos de la generación de todas las cosas, que se hace presente en la grutas y cavernas del mundo protohistórico.

A. 2. El cosmos simbólico: La segunda categoría señala el momento de la creación del mundo, la figura del «Dios creador del mundo». El sustrato material se diversifica y se jerarquiza en estratos; se deslinda, se organiza y se civiliza según el orden del tiempo. Los templos y las fiestas dramatizan esa regularidad, lugares en donde se realizan los conjuros para que Dios conserve el mundo y se imponga a su contrario —Caos, Abismo o Diluvio Universal—. Del hondón de la cueva se pasa al cielo abierto en el palacio, templo o pirámide. La apertura al mundo y la elevación del cosmos a un primer plano, deja al resto de categorías sobredeterminadas por ella. La fiesta que recrea y revive este acto originario se ha ejercido envuelta en los espléndidos mitos de las grandes civilizaciones neolíticas: Egipto —Osiris, Horus, Isis...—, Mesopotamia— Enlil, Marduk...—. La cesura *dia-bálica* o categoría negativa será así el desorden, el dragón (*Diamat*), los monstruos, el diluvio universal, que trasgreden el orden y la justicia cósmica, y quieren devolver la ordenación cósmica al Caos de partida.

A. 3. La presencia simbólica: Ahora, el acontecimiento simbólico de lo sagrado se manifiesta en el acto de presencia del testigo, en la relación presencial entre lo que se manifiesta y el testigo mediante el cual la aparición queda atestiguada. La primera condición para que aparezca lo sagrado —*mysterium tremendum, fascinans*— es que *sea* —materia simbólica— y la segunda, que *esté* ahí, determinado en un lugar —cosmos simbólico—. El acontecimiento al que hace referencia el mito de este tercer eón es la revelación, la cual asume una profusa multitud de dioses. La figura del hierofante, aquél que puede reconocer lo sagrado, se presenta en cuatro áreas culturales: la India védica, el ámbito iraní, el área cultural griega y el área cultural judía. En los cuatro casos el testigo reconoce la hierofanía, la manifestación de lo sagrado. Ese testigo se modula en dos figuras diferentes: el testigo poético-profético en la India y Grecia; y el testigo profético- sofiológico (conocimiento relativo a la sabiduría de Dios) en Irán e Israel. La cesura *dia-bálica* o categoría negativa de este acontecimiento simbólico es el

revestimiento maléfico, demoníaco, de las figuras hierofánticas; la aparición de su lado execrable y terrorífico: los asura (-) enfrentados a los deva (+) en la India; Ahrimán (-) enfrentado a Ahura Mazda (+) en Irán; Hércules (+) enfrentado a los dioses monstruosos, zoomórficos de la edad de Cronos (-) en Grecia; la serpiente tentadora (-) enfrenada a Adán, a su stirpe y a su protector Yaveh (+) en Israel.

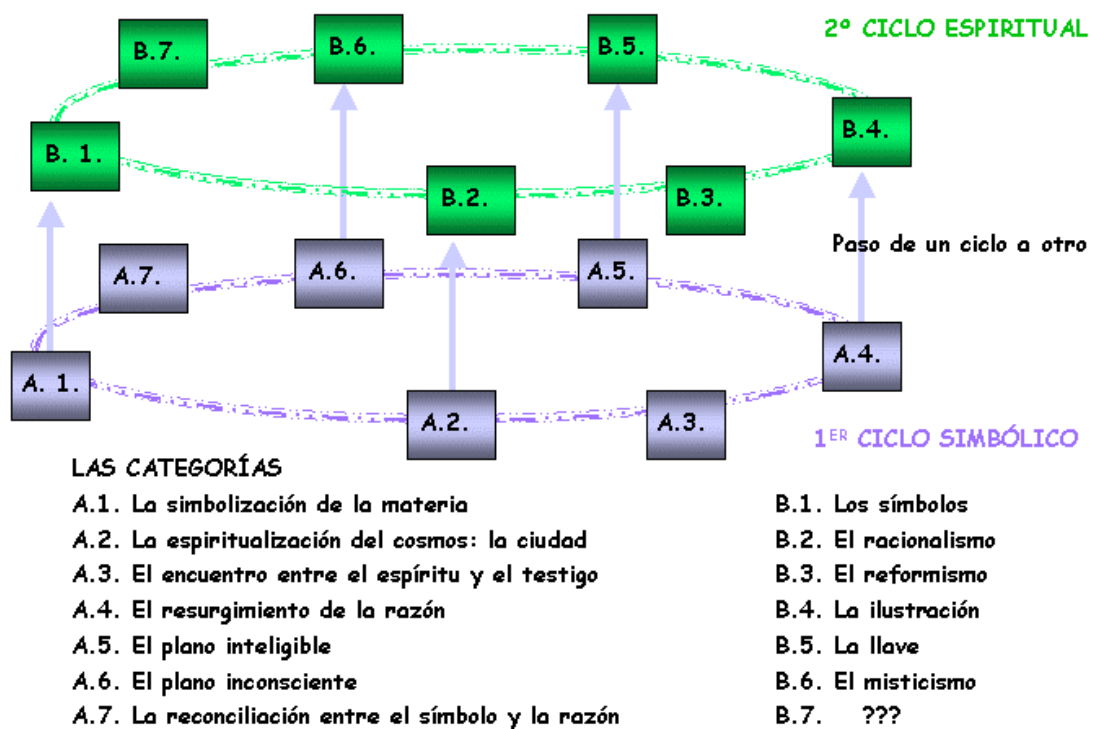
A. 4. El logos simbólico: En esta cuarta categoría se pasa a las formas de comunicación que se establecen entre los actores del drama simbólico, y así el acontecimiento simbólico alcanza su cumplimiento como *acontecimiento manifiesto*. El proceso de autorrealización alcanza ahora su culminación: se establece el nexo entre la aparición y el testigo a través de la palabra, del *logos*. La escritura no sólo es receptáculo de la palabra sagrada, sino que desencadena múltiples comentarios: Los Vedas; los Upanisad; la Torá; la literatura profética; las teogonías; la filosofía presocrática (de donde se infiere que, para Trías, no hay «corte» entre el saber filosófico y los demás saberes). La cesura *dia-bálica* o categoría negativa se presenta como la crisis del logos: es el hiato infinito o la insalvable distancia entre Dios, lo sagrado, el Uno... y la comunidad o el testigo lo que introduce el mal en el mundo.

A. 5. La clave hermenéutica: En este eón tienen lugar los grandes sincretismos, al converger las dos áreas, la poético-filosófica y la profético-sofrológica. El acontecimiento simbólico dominante es el acceso a las claves simbólicas o llaves del sentido de ese logos que se da ya como supuesto: es la figura del «segundo enviado», la que hace plenamente inteligible el sentido del símbolo. Es la época caracterizada por las exégesis, el clima característico de la Antigüedad tardía —desde el helenismo hasta el Bajo Imperio—, en donde proliferan las comunidades sectarias, cada una de las cuales posee su propio «segundo enviado». Las diferentes exégesis —ortodoxos, arrianos, monofisistas, nestorianos...— se dogmatizan, se convierten en hipóstasis sistemáticas y en símbolos de la fe de una comunidad, que se llegarán a defender *manu militari*. La cesura *dia-bálica* o categoría negativa invierte el instrumento exegético, que se transforma en el Diablo y sus agentes, los malos dáimones —engañadores, seductores...— desvían la elección frente al símbolo de la fe, consumando las herejías.

A. 6. Lo místico: Cuando las comunidades hermenéuticas alcanzan su límite, se transforman en «cuerpo místico». Y es el Islam donde encuentra Trías la manifestación más esplendorosa de esta sexta categoría de lo simbólico. En el Islam se va gestando una síntesis de tradiciones neoplatónicas y se instituye un modo gnóstico de acercarse a la sabiduría de Dios. Del *Corán* se pasa a la «comunidad espiritual», a la «forma mística» que ilumina los espíritus. En Occidente también se despliega en algunos momentos singulares: en Escoto Erígena y Anselmo de Canterbury y alcanza su clímax con la construcción de Nôtre-Dame, obra de Suger, abad de Saint-Denis, que

modula la categoría del templo cósmico en el eón místico. Pero son los ismailitas islámicos y los cátaros cristianos las mejores expresiones de la comunidad mística, movimientos destruidos en el siglo XIII. La cesura *dia-bálica* o categoría negativa tiene que ver ahora con la llegada a ese cuerpo místico por exclusión, a través de la Nada absoluta, que no es luz sino tiniebla, pues Dios sería el No-ser, la Nada: el mundo se habría creado desde la Nada.

A. 7. La conjunción simbólica: El acontecer simbólico culmina no tanto en un movimiento, cuanto en un fognazo, en un instante-eternidad, que experimentan algunas personalidades capaces de acceder a esa intuición —Joaquín de Fiori, Dante, Ibn-Arabí, Ibn Rusd, Santo Tomás, Francisco de Asís, Ramón Llull—. Es la experiencia de esa cópula amorosa que trasciende su determinación lógica de mutuo reconocimiento en un genuino acoplamiento o unión gustativa y sexual, la que se sintetiza en esta categoría unificadora de la plena unión entre el testigo y la presencia sagrada. Pero en el eón de la síntesis (*sym-bálica*) también comparece la cesura *dia-bálica* o categoría negativa, cuando la pureza copulativa queda diferida o se fuga hacia un Dios que hace añicos la comunidad, al tiempo que hace brillar las actividades *individuales*, y hasta la muerte propia deja de ser un ritual socializado para convertirse en un asunto *privado* [Ilustración 6].



LA EDAD DEL ESPÍRITU Y SUS DOS CICLOS

ILUSTRACIÓN 6

6. 2. 2. Segundo ciclo del espíritu

Para poder revelarse el espíritu es necesario que se haya consumado el acto simbólico, que, en este segundo ciclo, aparecerá según la figura del *logos*, que hace retroceder el simbolismo y configura el espíritu [Trías (1994), pág. 511].

B. 1. La simbolización de la materia: El desarrollo del espíritu se inicia con una materia que es justamente el conjunto de símbolos del primer ciclo. La materia física presenta resonancias y correspondencias simbólicas que simpatizan entre sí a través de semejanzas y analogías dadas en la gran cadena de los seres. Con esta materia simbólica el espíritu configura un cosmos específico al final del medioevo y el inicio del renacimiento, la época en la que se detecta que el habitante «virtual» (pág. 442) propio y específico de ese cosmos es el hombre, intérprete y ministro de ese mundo poblado de símbolos y descubridor de asociaciones inéditas diseminadas por todos lados.

B. 2. La ciudad o la espiritualización del cosmos: El cosmos estará ahora empapado de sustancia simbólica y las fuerzas naturales habrán de ser reordenadas en función de las necesidades del espíritu. El hombre, hermeneuta privilegiado de ese mundo, es un microcosmos en el que confluyen y se reflejan todas las virtudes; pero el hombre no constituye el mundo (no es un sujeto operatorio). Tal es la época del Renacimiento, en la que se configura la «ciudad ideal utópica» a través de la búsqueda de los signos de las partes ideales que hicieron posible el mundo clásico greco-romano. Son las ciudades ideales —verdaderos templos del espíritu—, utopías diseñadas por Thomas Moro, Tomasso Campanella o Francis Bacon. La cesura *dia-bálica* o categoría negativa procede ahora de la comparecencia e insistencia de lo simbólico, que en las formas esotéricas de saber, de naturaleza herética o heterodoxa, cuestiona la razón del ciclo del espíritu, y cuya pretensión no es otra que la de eliminar todo revestimiento simbólico (pág. 482).

B. 3. La lectura del libro sagrado: En la ciudad, que contenía todo el saber inscrito en sus muros, tiene lugar una nueva experiencia: los símbolos se dan ahora en el formato de libro, que se presenta directamente ante el testigo. En esa lectura se consume el acto religioso, iniciándose así el movimiento reformista de la mano de Martín Lutero: *sola gratia, sola fides, sola escriptura*. Dios se revela al testigo directamente, sin mediaciones urbanas, sólo a través de la palabra. La cesura *dia-bálica* o categoría negativa procede del desagarramiento que provoca la institucionalización de esa lectura del Libro (la Contrarreforma; véase *infra*, cap. 7), en la que se realizaba el acto

culminante de la religión reformada, una cesura que estalla en una trágica guerra civil europea (págs. 503-505).

B. 4. La revelación de la razón: La lectura directa de la Biblia es, en todo caso, demasiado simple. Se requiere un mediador entre lo sagrado (gracia) y el mundo (naturaleza), que en este ciclo espiritual no puede ser sino la razón, descubierta desde sí misma. Hace así acto de presencia un nuevo atractor, la *razón*, o lo que por tal se entiende en la modernidad, en sus dos dimensiones: fundamento metafísico en Descartes y fundamento crítico-epistemológico en Locke, sintetizadas más tarde por Kant y que constituyen las dos variables de las próximas singularidades. Una razón que no se identifica con el espíritu, sino con el *cogito*, convertido en un punto de apoyo capaz de mover el mundo (y es, por tanto, un atractor, no un continuo). Es la época en la que, según Trías quedan englobados el racionalismo, el empirismo y el barroco (véase *infra*, cap. 7). La cesura *dia-bálica* o categoría negativa es la misma «sombra de la razón», la sinrazón o locura, la idea de un Dios mentiroso.

B. 5. Los límites de la Razón: Pero la razón, lanzada a la colonización de todo el espacio cósmico a través de las leyes lógicas, matemáticas y científicas se encuentra con sus propios límites —el infinito— y sus propias antinomias —denunciadas por la dialéctica kantiana—. Y se realiza una reflexión crítica sobre todo lo descubierto en la edad del espíritu: la naturaleza o las condiciones materiales, la moral o la condición de la Libertad y lo bello o la condición de la actividad artística. Es la época de la Ilustración. En uno de los momentos más brillantes de todo el libro, para mi gusto, Trías considera que Kant lleva a cabo una especie de *anamnesis* de todo el ciclo del espíritu, desde la ciencia físico-matemática de Newton, pasando por el momento de la Reforma, en la que se presenta la Gracia al testigo, hasta el momento renacentista de la presencia del cosmos con toda su potencialidad (págs. 604-605). La cesura *dia-bálica* o categoría negativa será el *escepticismo*, incluso un nihilismo adelantado, crítico con todos los fundamentos.

B. 6. El inconsciente romántico : Ahora se explora en toda su riqueza y complejidad aquella subjetividad a través de la cual el espíritu cobra conciencia de sí, que había quedado escindida en sus tres momentos de razón, libertad y gusto estético. La subjetividad retorna al sustrato inconsciente —la «desconocida raíz común» kantiana— que constituye el espíritu: es decir, se dirige hacia el fundamento oscuro del límite que acoge todas las figuras desplegadas en el eón ilustrado, en una aventura que trasciende los límites de la razón, pues el proceso de autoproducción de la razón carece de fundamento y exige una fundamentación en algo que se le adelante, que le preceda, según señalara con lucidez Schelling, una base real y material desde la que actúe la razón. Es la época del Romanticismo, cuya cesura *dia-bálica* se muestra en la

eliminación de la autorreflexión, de la deducción misma de la razón, que es el dominio propio del quinto eón, y así va preparando la consumación espiritual de este ciclo.

B. 7. La época por venir: El horizonte ideal de una posible síntesis de razón y simbolismo, de las dos morfologías escindidas: la razón, que se manifiesta en el quinto eón, y el inconsciente o sustrato que se inhibe, en el sexto. Una síntesis o conjugación entre las dos partes del espíritu que, desde la fecha simbólica de 1848, el hombre contemporáneo es incapaz de alcanzar, atravesado por la gran cesura *dia-bálica* entre razón e inconsciente que domina el presente histórico. En vez de síntesis, la contemporaneidad se inclina, por una parte, hacia lo apocalíptico, hacia las «formas malditas»: de ahí del éxito de categorías como las de «Nada», «Caos», «Siniestro»..., el triunfo de la estética de lo feo, la fascinación por lo repugnante... Y, por otra, hacia el hedonismo cínico de una conciencia realista y positivista, que nada quiere saber de referencias utópicas y que está conforme con el disfrute de ciertas cotas de bienestar. Los métodos que utiliza la contemporaneidad para analizar su propia experiencia son antagónicos, paradójicamente, al espíritu. Se proponen ¡nada menos! que desenmascarar la realidad espiritual. Así, el materialismo histórico lo hará desde las condiciones económicas de existencia; el psicoanálisis, desde los sustratos inconscientes de las pulsiones humanas; el genealogismo, desde la voluntad de poder; el análisis lógico, desde las monstruosidades lógico-lingüistas del lenguaje ordinario; o el deconstruccionismo, desde la trama logocéntrica dominante desde la aparición de la escritura. Lo que habrá de venir, tras esta consumación, no puede ser ya más que una nueva conformación de la Materia, del Ser —cuyos primeros pasos habría dado Nietzsche—, una Materia con la que abrir un nuevo ciclo² [Ilustración 6].

“Este libro constituye un ejercicio de memoria histórica necesario para poderse abordar la reflexión sobre el horizonte de nuestra experiencia actual. En ella se abre, creo, el horizonte de nuestra experiencia actual. En ella se abre, creo, el *horizonte* de una *edad del espíritu* en el que pudiera sintetizarse el universo simbólico, con su peculiar forma de *reli-gatio*, y el universo racional. De hecho, desde mediados del siglo pasado hasta hoy sólo comparecen formas deficitarias e insuficientes de promover dicha síntesis” (pág. 674).

6. 3. Paralelismo entre las categorías históricas y los arquetipos semánticos

En el inicio mismo de *La edad del espíritu* (pág. 14) Trías ha querido presentar el «marco histórico» de la experiencia del espíritu, un recorrido, que he tratado de

² Para el ciclo de lo simbólico, la materia matricial; para el ciclo espiritual, la materia simbólica; para el nuevo ciclo, la materia espiritual. Pero, y en el mismo registro de Trías, ¿acaso el «giro morfológico» de la Semántica Topológica, no vendría a ser uno de los caminos de apertura de este nuevo ciclo? Y no ya como hilo conductor, sino como **contenido** mismo de esa materialidad. Pues lo morfológico incluye también lo bello, lo artístico, lo estético, que, en nuestra época, no parece comportar la suficiente potencia para la síntesis.

resumir en el capítulo anterior, relatado en diferentes jornadas o eones.³ La aventura espiritual históricamente se despliega en dos ciclos y en siete categorías ¿Por qué se repiten esas siete categorías? ¿Cuál es el criterio que rige esa repetición? Si ese número se repite una y otra vez, entonces está justificada su definición como módulo dado **distributivamente**. Lo cual significa que los ciclos conforman una estructura o esquema que ha de rellenarse por ciertas determinaciones, previstas de antemano.

Por este motivo, la obra de Trías da ocasión para ser contrastada con estructuras semánticas, no propiamente históricas. Y si, en una primera lectura, la ordenación estructural de Trías podría ser interpretada como gratuita o, a lo sumo, ingeniosa, capaz de poner en relación experiencias heterogéneas e independientes, tras un análisis semántico toma todo su sentido y significación. La tesis que voy a defender es la de que el criterio implícito en *La edad del espíritu* es **semántico**, en el sentido estudiado por la Semántica Topológica, y para ello comenzaré señalando algunos breves resúmenes que hace el propio Trías, que a veces parecen definiciones específicas de las categorías semánticas tal como las entiende la ST. De entre todos esos textos (v. gr., págs. 25-26, 28-31, 34-38, 42-43, 48-52, 425-433, 480...), entresaco tres de ellas (en negrita los términos que definen las categorías):

a) “Una vez formada la materia, o convertido el **sustrato material** (o matricial) en **cosmos**, entonces puede ya producirse el acontecimiento simbólico, en el cual tiene lugar la presentación de aquello que en ese escenario cósmico se aguarda: la aparición manifiesta de esa forma o figura ante un **testigo** que pueda dar cuenta de ella. Se instituye, así, como tercera categoría del símbolo, relativa todavía al lado simbolizante, la *relación presencial*, o el encuentro entre la presencia simbólica y el testigo. Y en esa correlación se consuma entonces, a través de la apertura del sentido, la **comunicación** (escrita o dialógica) entre dicha presencia y el testigo: la simbolización al fin comunicada en palabra, diálogo, en *lógos*, o en estructura simbólica (sagrada y santa) [Trías (1994), pág. 29].

b) En el acontecimiento simbólico se destacan, pues, siete dimensiones o categorías del símbolo: 1) En primer lugar comparece el fundamento **material** sin el cual el símbolo se volatiliza ... 2) Pero el acontecimiento simbólico exige la ordenación de la *hylé* (selva, bosque) hasta la **constitución de un cosmos** en el cual se delimita y circunscribe esa densidad borrosa, o se «civiliza» esa selva ... 3) Materia y cosmos

³ Es muy significativo que el término proceda de los gnósticos y no de Eugenio D’Ors. Los *eones* según D’Ors se repiten como constantes recurrentes, pero, según Trías, son recreados o variados según la dominancia: “Los eones no constituyen nunca constantes que se repiten (...) sino más bien categorías susceptibles de ser recreadas o **variadas** según cuál sea la dominancia «tonal» (por decirlo en forma musical)” (pág. 609). Esas variaciones, entendidas ontológicamente como se hace en este trabajo,

disponen, en su conjunción y coincidencia, el escenario en el cual puede tener lugar el evento simbólico, el cual, para poderse producir, requiere, en tercer lugar, la presencia o presentación de las dos partes ... el **encuentro de la presencia (sagrada) y el testigo** ... 4) En esta relación presencial tiene lugar la **comunicación** que establecen dicha presencia y el testigo ... 5) Comparece como quinta categoría aquella condición sin la cual el símbolo quedaría falto de horizonte de remisión; la categoría relativa a las llaves hermenéuticas del sentido, o a las **claves ideales** (alegóricas, exegéticas) que permiten abrir la puerta y el camino hacia el sentido ... 6) Sólo que esas claves hermenéuticas (ideas, formas) **chocan con un límite** más allá del cual se pierde la indagación exegética del sentido, o topan con un muro de tiniebla y silencio ... 7) La séptima categoría revela las condiciones propicias que facilitan el **encaje de las dos partes**, simbolizante y simbolizada ... [Trías (1994), págs. 35-37].

c) “La primera categoría de cada bloque categorial es, sin embargo, la condición de posibilidad de la segunda. Esta última es, en cambio, la consumación del marco de realidad que la primera establece (su causa final, su *entelequia*). La materia es condición necesaria del mundo, de modo que éste no es nada sin dicho sustrato matricial o maternal. Pero asimismo la materia se pierde en la pura informidad caótica de su propia naturaleza si no se lleva a consumación en virtud del orden que introduce en ella la categoría de cosmos. Lo mismo debe decirse de los demás *bloques categoriales*.

Éstos son tres en total: *bloque cosmológico, interpersonal y hermenéutico*. El bloque cosmológico está formado por la pareja atributiva materia-mundo. El segundo bloque establece la relación presencial y la categoría comunicativa (o *lógos*). Se le llama bloque interpersonal porque en él se constituye, primero, la presencia entre dos entidades personificadas (o entre dos *máscaras*): la figura hierofántica de lo sagrado y el testigo que la reconoce; y en segundo lugar, la relación que entre ellas se consuma a través de su comunicación (por vía oral o escrita)” [Trías (1994), pág. 92].

* * *

Las categorías históricas de *La edad del espíritu* se dejan tratar, pues, como categorías semánticas, lo que, en resumen, podría quedar de esta manera:

1. La materia/potencia materna o matricial es el sustrato fundamental de sentido; corresponde al arquetipo semántico del SER.

dependen de la naturaleza de los *parámetros* que les afectan. De esa manera se enriquecen enormemente las categorías, pues los *parámetros* materializan su estructura meramente formal.

2. El sustrato material, al diversificarse y jerarquizarse en estratos, al ordenarse y canalizarse, permitiendo que algo acontezca, corresponde al arquetipo semántico del APARECER.
3. Lo sagrado, al hacerse presente a un testigo, corresponde al arquetipo semántico de la RELACIÓN.
4. El entrar en relación comunicativa la presencia de lo sagrado y el testigo a través de un mediador, corresponde al arquetipo semántico de TRANSFERENCIA o COMUNICACIÓN.
5. El hacer una llamada a las claves hermenéuticas (exegéticas, alegóricas) que permiten entrar en el sentido, corresponde al arquetipo semántico de la INSTRUMENTALIZACIÓN.
6. El adivinar el límite más allá del cual no hay posibilidad de indagación, destacando el horizonte místico al que conducen estas figuras, corresponde al arquetipo semántico de la LIMITACIÓN.
7. Y el alcanzar la unión de las dos partes del símbolo —lo simbolizante y lo simbolizado— o del espíritu —la razón y lo inconsciente— corresponde al arquetipo semántico de la SÍNTESIS.

No se trata, quede bien entendido, de que *La edad del espíritu* se reduzca a las figuras o arquetipos semánticos —como tampoco el *Tractatus* de Wittgenstein se reduce a la representación de las leyes de la lógica proposicional—, sino que esas figuras semánticas se encuentran formuladas como el *hilo conductor* que va vinculando los distintos eones o tiempos en lo que Trías considera una filosofía de la historia, siendo los *parámetros* los que materializan y enriquecen las figuras.

La filosofía de la historia de Trías está ordenada, por consiguiente, en siete categorías. Vidal Peña (2000) se pregunta por qué han de ser siete. Una pregunta que en este ensayo se trata de responder de la siguiente manera: **Porque esas categorías se ajustan de manera natural a la semántica universal** y, precisamente por ello, **las categorías históricas podrían ser utilizadas como las categorías correspondientes a una teoría del conocimiento** —el tiempo que requiere su despliegue es el *tiempo gnóstico*—, consecuencia que saca el propio Trías:

“En *La edad del espíritu* se desarrolló el modo en el cual, a través de revelaciones (religiosas) de lo sagrado, se daba exposición a ese sustrato indecible e inefable. Ahora se trata, aquí, de mostrar la trama de categorías que son propias y específicas de una razón redefinida y recreada por su intrínseca referencia al ser del límite ... Es, pues, una **teoría del conocimiento**” [Trías (1999), págs. 20-21].

Así se puede pasar de la historia a la semántica, pues esas categorías —que son las mismas tanto en su despliegue histórico como en el cognoscitivo— habrían de ser

entendidas ahora en el sentido de Aristóteles: “El conjunto de modalidades lingüísticas o de pensamiento, a través de las cuales se «declara» o se «acusa» lo que de hecho es o existe” (*Ib.*). El problema es: ¿Por qué el despliegue semántico habría de corresponderse con el histórico?

No se trata, desde luego, de juzgar la riqueza erudita del libro, como vengo insistiendo, sino en mostrar el hilo conductor que organiza los materiales, que los estructura. Los materiales con los que está construido el libro son muy ricos, exuberantes incluso. Lo original de la obra es, de todas formas, la exégesis, la manera de organizarlos y de vincularlos. Pues **la materia del libro de Trías no es la sabiduría, sino el itinerario de esa sabiduría**, los recorridos que a ella nos conducen. Los materiales, definidos por los parámetros, están desbordando continuamente el propio criterio de Trías ¿Qué tiene que ver, por ejemplo, la multiplicidad de hermenéuticas monofisista, trinitarista, arriana, etc., con el despliegue del quinto eón del espíritu? El criterio no explica los contenidos, sino que los linealiza, les da un sentido y dirección. El reto del libro de Trías no se halla en explicar los textos o las corrientes filosóficas, religiosas, esotéricas... a las que se refiere, sino en darles un sentido como partes de un proceso que conduce en última instancia a la manifestación de lo hermético, a la consumación identitaria entre el enviado y el testigo de las palabras o de la comunidad que se hace cargo de ellas, a la manifestación del espíritu, que no admite ningún modo de encarnación, sino que sólo se manifiesta a través de sus efectos (pág. 671).

Pasaré, entonces, a estudiar los sucesivos eones propuestos por Trías en *La edad del espíritu* desde la perspectiva de la Semántica Topológica.

6. 3. 1. «Madre Tierra» / «Símbolos» y punto Morse

La materia ofrece la variable que se pone en juego: el conocimiento del saber del límite, ya sea del sustrato matricial en el primer ciclo, o del conjunto de símbolos, en el segundo. Una Materia indiferente que puede ofrecer multitud de figuras, correspondientes al término filosófico «ser».⁴ Y ¿por qué se enriquece la materia? Porque se diversifica, porque adquiere formas cualitativas nuevas (pág. 85). El modelo de la ST permite explicarlo: porque se despliega por mediación de *parámetros* que van conformando esas nuevas morfologías (los parámetros pueden ser de muchos tipos: físicos —temperatura, presión...—, biológicos —gradientes, morfógenos...—, etológicos —colores, amenaza...—, psicológicos —premios y castigos...—, políticos —costos, miedo...—, religiosos —temor a Dios, a los númenes...—, etc.).

⁴“Así, en los propios albores del pensamiento occidental, la *materia* se convirtió en concepto de la más alta generalidad, comparable al concepto de *Ser*, y no fue accidental que la materia y el Ser se identificaran originalmente” [Capec (1965), pág. 70].

6. 3. 2. «Aparecer» / «Renacimiento» y Singularidad Pliegue

Lo que semánticamente significa el pliegue es la canalización del aparecer de los enigmáticos símbolos. El hombre, en tanto que traductor, es el parámetro que pone en marcha el ser simbólico, el que des-pliega los signos, la variable del sistema. El hombre no es aquí testigo —no es un atractor—, sino parámetro que permite restituir el libro sagrado en el que se encuentran las claves hermenéuticas que hay que sacar a luz. El hombre no es sujeto constituyente, sino parámetro que puede modificar las corrientes de energía espiritual que en él confluyen (pág. 457). “El hombre —dice Trías— es el símbolo mismo encarnado” (pág. 469). La ciudad es el resultado de la materia parametrizada por el hombre, definida como un conjunto de múltiples pliegues: círculos amurallados, barrios, mercados... No hay, pues, sujeto exterior a la construcción misma de la ciudad.

Al ser desplegado, el sustrato material queda diversificado y jerarquizado en estratos (pág. 115), con lo que se crea un ámbito para el orden, y así tiene lugar la aparición de la ciudad, el templo del mundo en el ciclo simbólico, o la *ciudad ideal* (la *Ciudad del Sol*, la *Nueva Atlántida*...), en el ciclo del espíritu. En el primer ciclo, Dios introduce orientaciones y direcciones, un Dios que reaparece periódicamente (primavera, verano...). La dialéctica aparecer/desaparecer estaría representada arquetípicamente en *La epopeya de Gilgamesh*: Por un aparte Enkidu, hombre natural que vive salvajemente, termina amansándose y se civiliza por vía amorosa; por otra, Gilgamesh, constructor de palacios, inicia la búsqueda de la fuente de la vida y se convierte en un habitante de la estepa. En el segundo ciclo, es el mago quien, mediante imágenes-iconos, signaturas, cifras..., introduce las orientaciones en un mundo cuya materia es el conjunto de símbolos —cosmos, ciudad y aun el hombre “símbolo encarnado” (pág. 469)—, con el cuidado de hacerlos inteligibles.

6. 3. 3. «Presencia» / «Reformismo» y singularidad Cúspide

En la siguiente categoría se presenta un nuevo atractor: el testigo. Lo sagrado sale de su incógnita y hace acto de presencia en relación con alguien que puede reconocerlo: el hombre deja de ser parámetro y se transforma en una variable.⁵ En este eón se dan cita la hierofanía y el testigo o hierofante en dos momentos, los cuales corresponden a las propiedades de «metaestabilidad» y «captura» de la *cúspide*: el de la revelación [metaestabilidad] y el de la reflexión [captura]. En ese mundo conformado de

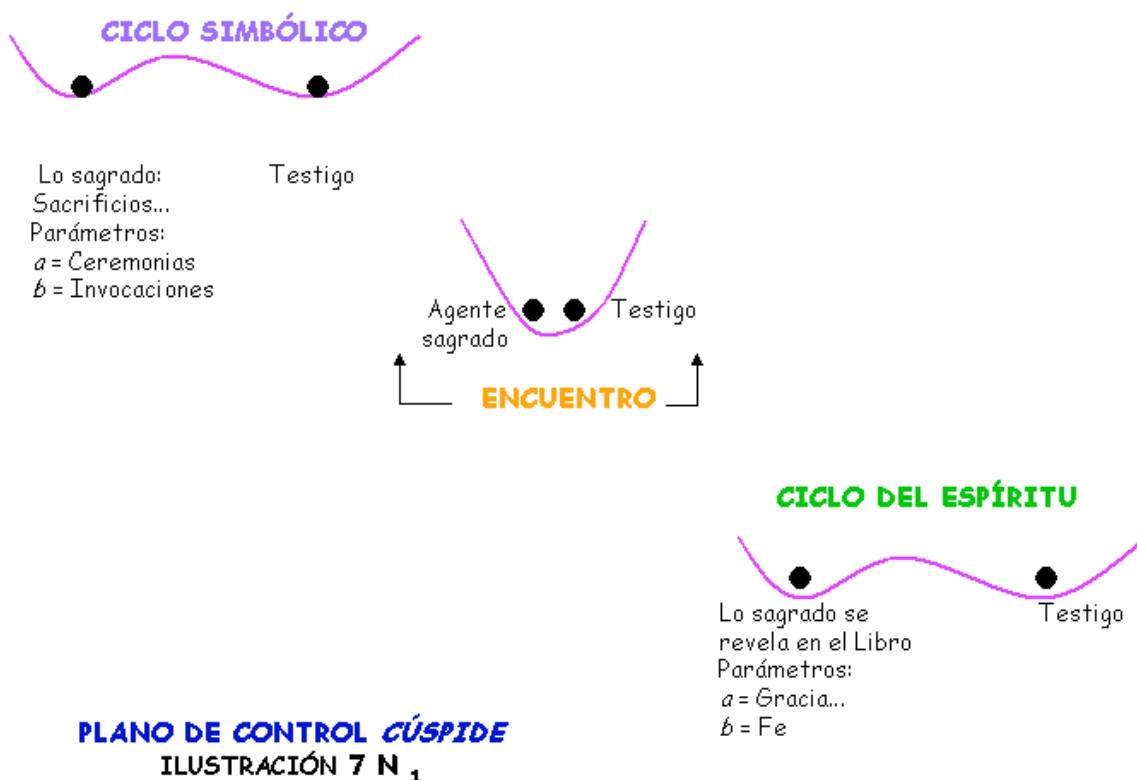
⁵ En Topología puede convertirse una variable en parámetro y viceversa. Una variable puede verse afectada por las propias reacciones que tienen lugar, de modo tal que deje de ser variable para afectar a otras variables. Y una variable se transforma en un parámetro por medio de un cambio de coordenadas.

pliegues, irrumpe un nuevo atractor, el testigo. El hombre, parámetro en el eón anterior, es ahora atractor en forma de testigo. En la reflexión, dice Trías, esa pluralidad se puede concebir como unidad, de forma impersonal (semánticamente, la ST considera que hay captura por parte del atractor). Trías parece que está dando una definición canónica de esta singularidad:

“Hay, en primer lugar un *agente*, que proviene del cerco hermético, o que sale de su ocultación, y que irrumpe en el escenario de vida del testigo [**sagrado**]; hay en segundo lugar la respuesta de ésta: la recepción que hace de la presencia de lo sagrado y la forma de acoger y de dar testimonio de esa presencia [**testigo**]; y hay por último el testimonio propiamente dicho, en el cual queda sellado y estipulado el encuentro efectivo entre lo sagrado y el testigo [**encuentro sagrado y testigo, singularidad cúspide**]” [Trías (1994), pág. 487].

¿Cuáles son los parámetros que materializan la singularidad cúspide? En el ciclo simbólico los parámetros que conducen al vínculo sagrado/testigo, son: a = artificios ceremoniales, y b = cantos himnicos o épicos (pág. 146).

Si en el ciclo del símbolo el agente de lo sagrado se manifiesta en sacrificios o ceremonias, en el ciclo del espíritu, ese agente no es otro que el Libro, que no se presenta como intermedio, sino como consumación del acto religioso (pág. 495). En el ciclo del espíritu, la Reforma, como contexto material, permite dar cuenta de la interrelación entre lo sagrado y el testigo. Ahora ya no son necesarias las teofanías, sino que la relación se da entre lo sagrado y el testigo directamente. La reducción de todo este conjunto de experiencias religiosas al Libro es, precisamente, la gran aportación de Lutero, cuyo mayor logro, según Trías, es la traducción de la Biblia al alemán. De esta manera “la unión carismática, espiritual, de la comunidad reformada se consumaba en la lectura, solitaria o compartida: en el acto de leer el texto bíblico se realizaba el acto culminante de la religión reformada” (pág. 502). Los parámetros que conducen al encuentro libro/testigo, son: a = la Gracia y b = la Fe (pág. 495) [Ilustración 7N₁].



* * *

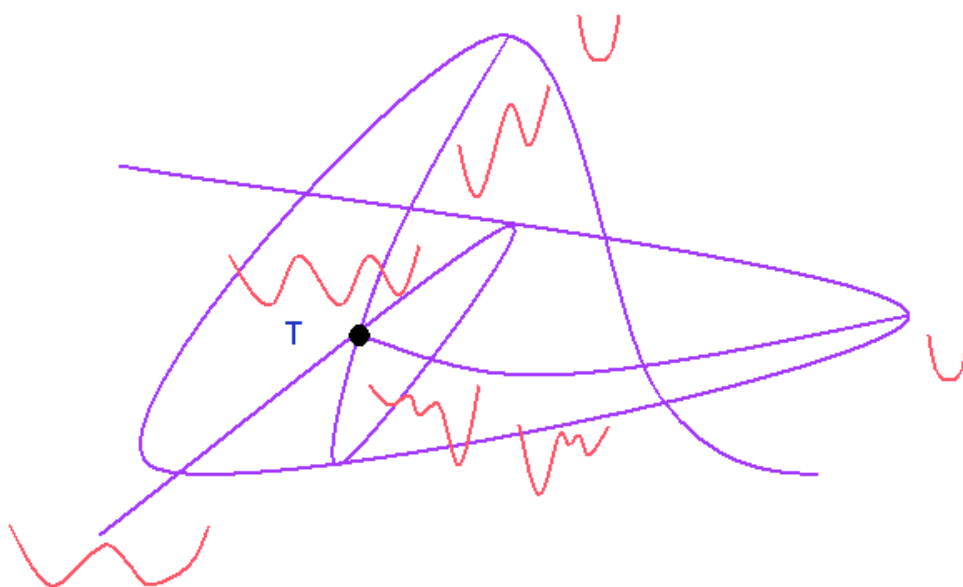
Primera advertencia sobre el modelo de la ST: Puede comprobarse el sentido del análisis de la ST. Una cosa es el uso de los materiales que hace Trías de la historia y otra muy diferente su valor historiográfico, que aquí no se considera. Justifico la pertinencia de la ST, porque se ajusta de manera natural al análisis que el propio Trías hace. A modo de ejemplo: ¿qué vínculo puede haber entre el politeísmo helenista del primer ciclo con la Reforma del segundo? Sin embargo, en la exposición de Trías quedan vinculados a través de ese principio de variación, que desde la ST no es sino una singularidad cúspide determinada por parámetros diferentes. A este análisis le corresponde sin duda una totalidad de tipo distributivo, que es precisamente lo que aporta la ST.

6.3.4. «Comunicación» / «Racionalismo y singularidad Mariposa

En la cuarta categoría del primer ciclo se alcanza la plenitud del símbolo, pues éste no sólo es atestiguado, sino que puede darse razón de él. El nexos entre la aparición y el testigo halla en la comunicación a través de la palabra y la escritura su causa final (pág. 159). La ST permite comprender esta transferencia en sus distintas

determinaciones, por medio de la singularidad mariposa o arquetipo semántico de la transferencia. Los caminos de la superficie de control ahora se empiezan a hacer muy complejos. Las formas que toma dependerán de si se privilegia el todo de la singularidad {atractor a_1 - atractor a_2 - atractor a_3 } o bien se privilegia uno solo de los atractores (por ejemplo, el *nóesis noéseos* aristotélico, a quien se envían todos los mensajes, pero él no los contesta). Los diferentes parámetros explicarían las distintas maneras de la comunicación.

Los parámetros que ponen en marcha todo el sistema de atractores en los que se revela la palabra, la manera de comunicación de los actores del drama, en este ciclo, son: a = el relato mítico o dramatización ritual o palabra originaria; b = palabra del ser o palabra de Dios; c = reflexión sobre la palabra que puede ser más neutra (en Grecia y la India, con el resultado de un logos poético-filosófico) o más personalizada (en Irán e Israel, con el resultado de un logos histórico-profético). De esta suerte, la filosofía se presenta como el camino del espacio de control que conduce a la identidad entre el ser, el testigo y la palabra; la filosofía (parmenídea) correspondería al punto trifásico de una singularidad mariposa: “Entre ese Ser, la mente (*noûs*) que «percibe» el Ser como presencia, y la palabra (*lógos*) que enuncia la «razón» de la presencia del ser, existe identidad ... esta identidad constituye la proposición filosófica” sintetiza Trías (pág. 180) [Ilustración 7N₂].



PUNTO TRIFÁSICO (T) DE UNA SINGULARIDAD MARIPOSA
ILUSTRACIÓN 7 N₂

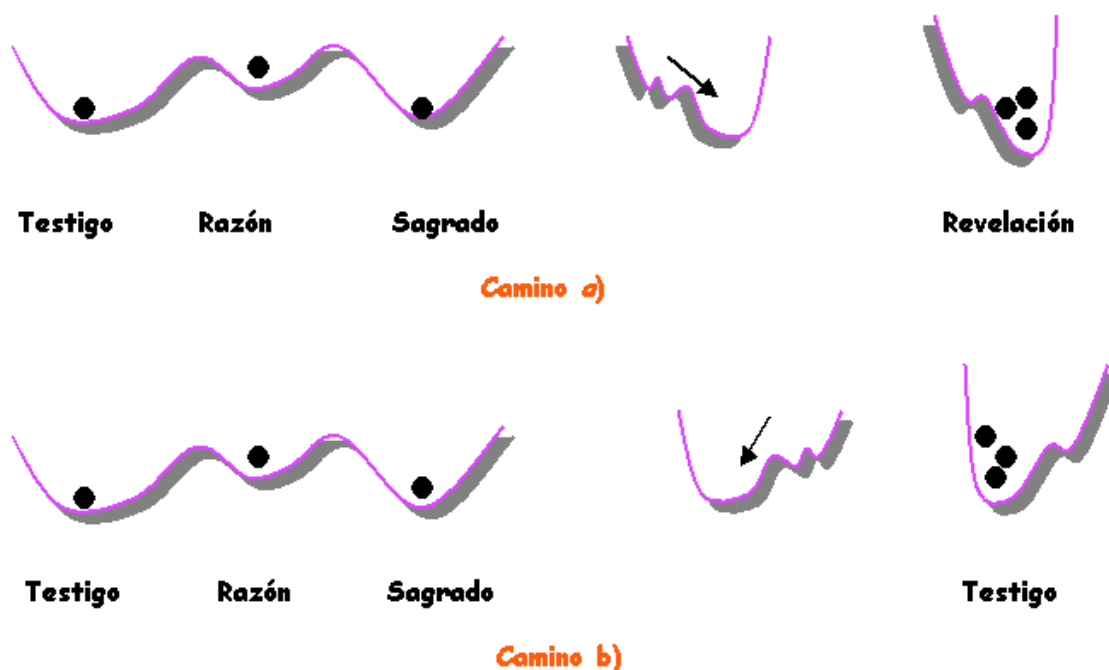
* * *

En el ciclo del espíritu, el Libro sagrado permite reunir los dos mundos escindidos: el mundo numinoso de la gracia y el mundo fenoménico de la vida natural. Pero es necesario un intermediario, un mediador capaz de promover la mediación entre esas esferas escindidas. En esta cuarta categoría se revela el *lógos*, que debe servir de enlace y mediación entre lo divino y el mundo, que posibilita la comunicación entre lo sagrado y el testigo (pág. 511). Ahora bien, materialmente, ha de quedar despojado de las formas simbólicas. Por tanto, ese mediador, ese *logos* que comunica lo sagrado y el testigo, puede comenzar a concebirse como razón en el sentido moderno (pág. 511). Así que Trías reconoce que el concepto de *razón* es material, no formal; depende de su colocación en el eón y el ciclo correspondientes. (No podrá aducir Trías que la razón neolítica es la misma que la razón científica, como su otrora maestro C. Lévi-Strauss, pues requiere el previo cumplimiento del despliegue del símbolo).

“Pero asimismo debe, a partir de las ideas originarias que descubre (la *res cogitans*, la *res extensa*, la idea de Dios), cumplir su cometido de enlace y mediación entre lo sagrado y el cerco del aparecer. Debe, pues, mostrar el enlace y la conexión entre esa ideas de Dios, de mente y de materia” [Trías (1994), pág. 515].

Los parámetros que conjugan los atractores de esta singularidad son: *a* = la eliminación de todo animismo, de toda angelología...; *b* = las reglas para la dirección de la mente o método; *c* = la meditación o prueba.

En esta categoría ocurre algo asombroso, y es que el atractor **a₃**, el testigo, se constituye en fuente de toda revelación; y ésta, por tanto, no puede sobrevivir al testigo. Es decir, no puede ocurrir que se dé el camino *a*), sino el camino *b*), algo que recoge explícitamente el modelo de la ST [Ilustración 7N₃].



PLANO DE CONTROL MARIPOSA
ILUSTRACIÓN 7 N₃.

La materialidad de la razón, según parámetros, impide, por consiguiente, determinadas posibilidades semánticas. La *razón* (ciclo del espíritu) se diferencia del *lógos* (ciclo simbólico) precisamente por la inversión del camino recorrido y, por tanto, del signo del parámetro (págs, 554-555).

* * *

Segunda advertencia sobre el modelo de la ST. La ST permite explicar las diferencias entre las culturas a través de las modulaciones del verbo dominante: la modulación *enunciativa* para la palabra, el *logos*, de las culturas griega e hindú. La modulación *imperativa* para las culturas iraní o judía. De esta manera quedarían diferenciadas la filosofía y la sofología: El *logos* filosófico sería actualizado a partir de un verbo enunciativo y de la combinación del parámetro *c* con los parámetros *a* y *b*, en su sentido de reflexión lógico-geométrica. El *logos* sofiológico sería actualizado por medio de un verbo imperativo y la potencia del parámetro *c*, (dejando constante el parámetro *a*), en su sentido de reflexión testimonial.

“Este carácter imperativo de la palabra de Dios contrasta con el carácter enunciativo y declarativo de la palabra del ser. El referente presencial de las palabras es, en un caso, el Dios uno y único; en el otro caso, el principio neutro e impersonal que gobierna el mundo, teniendo el *logos* como centro” [Trías (1994), pág. 182].

Tercera advertencia del modelo de la ST. Además, se puede explicar lo que Trías llama «*dia-bálico*». Pues una singularidad topológica tiene dos interpretaciones espaciales, ya que puede invertirse la superficie de control, manteniendo todas sus propiedades, e invirtiendo la dirección de las trayectorias.

6. 3. 5. «Claves hermenéuticas» / «Ilustración» y singularidad Umbílica Elíptica

Las categorías siguientes presuponen el acontecimiento manifiesto en el que culmina la aparición del símbolo. Ahora se pasa a establecer las condiciones de la interpretación, o, lo que es lo mismo, según nuestro modelo de la ST, se introduce una nueva variable. O mejor, la variable «conocimiento» se desdoble en dos, pues las variables que estructuran ahora lo simbólico son: el «conocimiento poético-filosófico» y el «conocimiento profético-sofiológico», que, históricamente, se cruzan en el sincretismo helenístico —paideia griega, helenismo, estoicismo, cristianismo...—. No es, de ninguna forma, una interpretación arbitraria, lo dice taxativamente Trías:

“La tesis que aquí sostengo es que al llegar al quinto eón, correspondiente a la quinta categoría, se produce (dentro del «mundo occidental») la **convergencia asintótica** de esas dos áreas, poético-filosófica y profético-sofiológica. Ambas tradiciones tienden a entrecruzarse, configurando un horizonte de síntesis que en muchos casos se produce. Esta convergencia constituye, de hecho, una verdadera novedad en relación a las áreas preexistentes” [Trías (1994), pág. 233)].

y = **iluminación gnoseológica (liberación de la ignorancia, *gnosis*)**

Área poético-filosófica

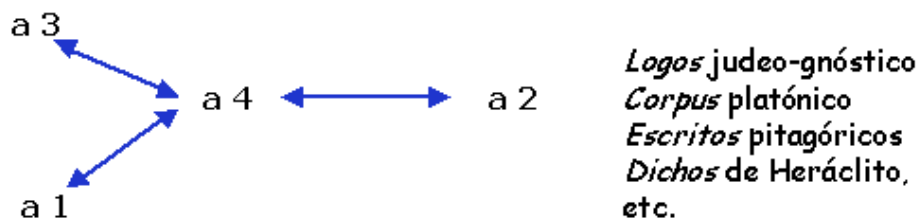
x = **carácter sapiencial del conocimiento**

Área profético-sofiológica

La transición a esta quinta categoría constituye una inflexión fundamental, porque el logos ha permitido la comunicación entre la presencia y el testigo, por lo que este quinto eón se inicia dando por supuesto la comparecencia del logos. Pero ahora se trata, dice Trías, de fundar una comunidad hermenéutica que mantenga viva y vigente la doctrina desplegada del logos. El sujeto de esa comunidad hermenéutica es el «segundo enviado», el espíritu. Ese enviado, espíritu, paráclito o abogado que constituye la emisión que permite hacer plenamente inteligible el sentido del símbolo, es un acontecimiento exegético (pág. 243). Pero su traducción en la ST es precisamente lo que

corresponde a la umbílica elíptica del *mensajero indirecto*. [Ilustración 8]. Así habrá tantas interpretaciones como sectas y tantas sectas como interpretaciones. Dice Trías:

“El enviado no es ya una hierofanía sagrada que comparece ante el profeta ... en este eón ya no hay hierofanías presenciales ... sino que se muestra en sus efectos, en la indirecta elación que produce en las mentes de la propia comunidad hermenéutica” [Trías (1994), pág. 249].



UMBÍLICA ELÍPTICA
ILUSTRACIÓN 8

Ahora bien, al final ese camino indirecto termina hipostasiándose como símbolo de la fe en iglesias y así, frente a la opinión conseguida (dogma) pueden determinarse las elecciones desviadas (herejías). Se pone de manifiesto lo «agresivo» de esta figura, en la defensa de ese dogma, que tiene su símbolo en Atanasio, intransigente y perseguidor implacable de las herejías.

* * *

Para el ciclo del espíritu, es la reflexión kantiana la que coordina las dos variables de esta figura semántica tan compleja: la idea del saber cuyo fundamento se

desdobla en un fundamento immanente a la propia reflexión epistemológica y metodológica, y un fundamento metafísico (págs. 519-520). Pues la singularidad que se ejerce en este quinto eón no es una simple singularidad en la que se pone a prueba ese saber revelando al mundo sus potencias (luces/sombras), sino que ahora traza las condiciones mismas de su posibilidad:

i) Por una parte, la facticidad natural de la razón, que ha colonizado todos los territorios, los estratos del ser y del sentido determinando desde ella el carácter del testigo, de su mundo y de lo sagrado o del hombre, de la naturaleza y de Dios:

“Primero de todo se revela la facticidad natural de la razón, que la ecuación razón–naturaleza sanciona; luego se manifiesta por doquier la capacidad corrosiva y crítica, incluso subversiva, de esa razón que a todo y a todos fiscaliza (págs. 573-4).

ii) Por otra, las raíces trascendentales que en su pura manifestación no puede desechar para evitar la cesura, que es su propia inversión:

“Pero ahora conviene hacer girar el arma crítica en repliegue reflexivo. Se hace necesario poner a prueba el alcance, las capacidades y los límites de esa arma tan poderosa. Es pues, preciso ponerla a prueba con el fin de que se demuestre su pretensión de universalidad, o su exigencia de verdad” (pág. 574).

y = fundamento

Las raíces trascendentales

x = saber (teórico, práctico o estético)

La facticidad de la razón

Establecido ya el espacio de fases donde tiene lugar el despliegue de la razón (filosofía crítica), los mínimos de la trayectoria en ese espacio serán, además de ese logos o razón a_2 , el sujeto (o testigo) a_1 y el mundo (o lo sagrado) a_3 . Aparecerá también un cuarto mínimo, el atractor a_4 o mensajero indirecto. Y los parámetros que conducen al instrumento con el que se ha de interpretar lo sagrado son: a = la destrucción de todo vestigio simbólico (-) [en el sexto eón, este parámetro toma dirección positiva (+)]; b = según el ámbito en el que se mueva, este parámetro toma tres valores diferentes:

- en el ámbito de la naturaleza, b_1 = la ley física,
- en el ámbito de la libertad, b_2 = la ley moral,
- en el ámbito de la estética, b_3 = el arte bello;

c = la reflexión del sujeto creador, por su lado claro, diurno.

Acerca del parámetro *b*: Las críticas kantianas podrían entenderse desde las diferentes materialidades que puede tomar este parámetro *b*: La ley física, la ley moral o el arte bello, que afectan a los cuatro atractores: aquellos que son comunes a las tres críticas —el sujeto (a_1), la razón (a_2) y el mundo (a_3)— y el específico de cada una de ellas (a_4), que serán: el *a priori* (b_1), el *imperativo categórico* (b_2) y la *imaginación creadora* (b_3). O, dicho de modo: si la razón considera el mundo según la perspectiva de las leyes naturales, entonces el mundo se constituye como naturaleza; si lo hace según la perspectiva de la ley moral, como libertad; si lo hace según la perspectiva del genio, como obra de arte [Ilustración 9].

b_1 = El *a priori* en la *Crítica de la razón pura*:

“La conjunción de conceptos inteligibles y formas sensibles *a priori* permite determinar el área de conocimiento y experiencia de la legalidad inmanente a una naturaleza concebida según los supuestos *mecanicistas* de la gran ciencia físico-matemática newtoniana” (pág. 580).

b_2 = La *ley autónoma* como *imperativo categórico* en la *Crítica de la razón práctica*:

“De hecho no es el bien el que determina el deseo y el comportamiento en el *acto ético autónomo*. Éste descubre en la razón un *faktum* que se le impone como determinación legal (universal y necesaria) de la conducta, con el carácter de una *máxima* que hace posible la forma imperativa y categórica («obra de tal manera que tu máxima pueda servir de legislación universal»). Tal *imperativo categórico* ilumina el deseo y la conducta especifica su validez ética, a la vez que asegura su plena autonomía” (pág. 581).

b_3 = La *imaginación creadora* o «genio» en la *Crítica del juicio*:

“A ese sujeto agente en el cual tal talento se concede llamársele *genius*: genio o daímon natural, verdadero espíritu de la naturaleza, que inviste e inspira el talento, surtiéndole de sus dones y sus gracias. Y es el *espíritu* el agente de ese orden de la gracia y del don. Por eso determina Kant al espíritu como el agente de ese talento del genio de cuya productividad resulta la obra de arte bella.

Y el órgano o facultad que tal producción posibilita es, obviamente, la imaginación, concebida como imaginación *creadora* (pág. 589).

El parámetro *b* poner en marcha el logos o razón, de tal modo que pone en contacto los otros dos atractores: el sujeto (testigo) y el mundo (sagrado) (pág. 589).

ÁREA RELATIVA A LA NATURALEZA
(Crítica de la razón pura)

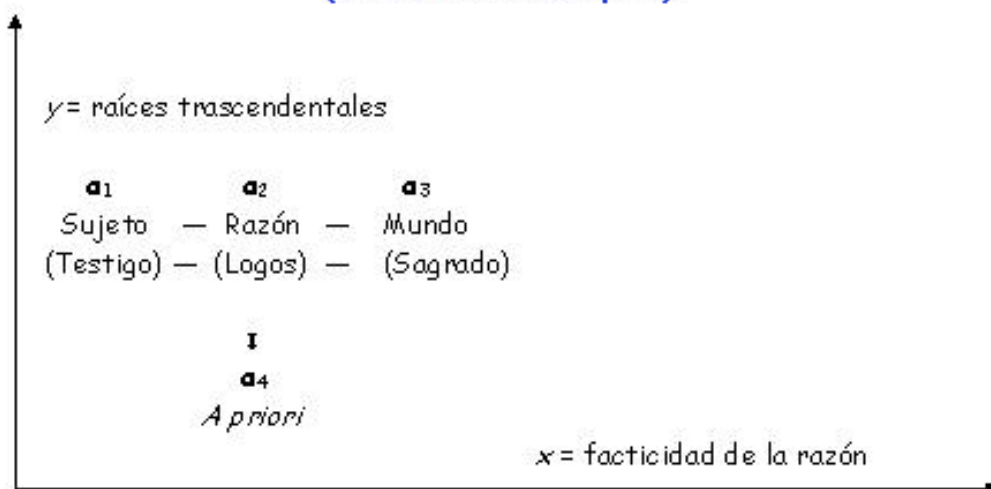


ILUSTRACIÓN 9 A

ÁREA RELATIVA AL ORDEN DE LA MORAL
O A LA LIBERTAD *(Crítica de la Razón Práctica)*

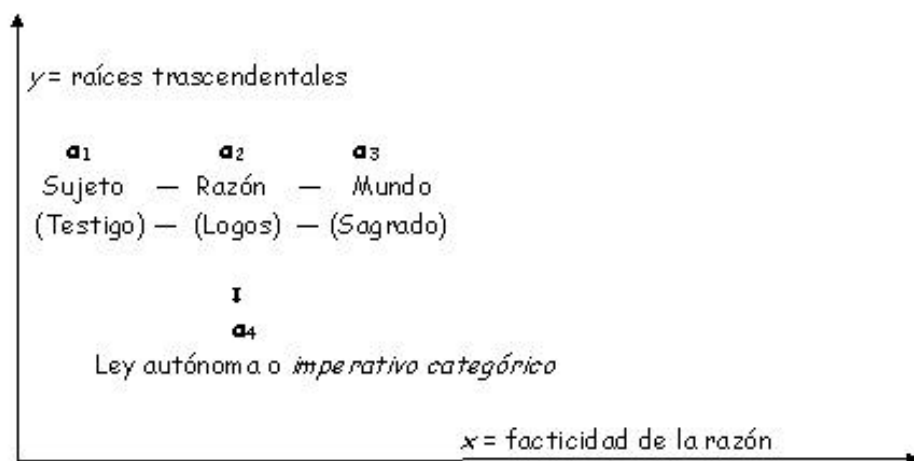


ILUSTRACIÓN 9 B

ÁREA RELATIVA A LA ESTÉTICA (Crítica del Juicio)

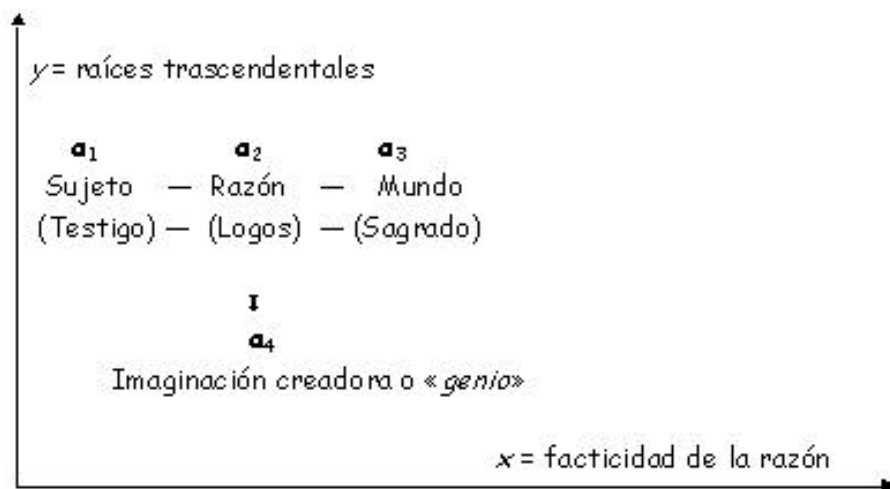


ILUSTRACIÓN 9 C

ESQUEMA SEMÁNTICO DE LAS CRÍTICAS KANTIANAS

Acerca del parámetro *c*: El tercer parámetro que pone en relación los atractores es el sujeto creador, un parámetro que se convierte en la perspectiva privilegiada de este segundo ciclo: el espíritu. Un parámetro siempre oculto hasta ahora:

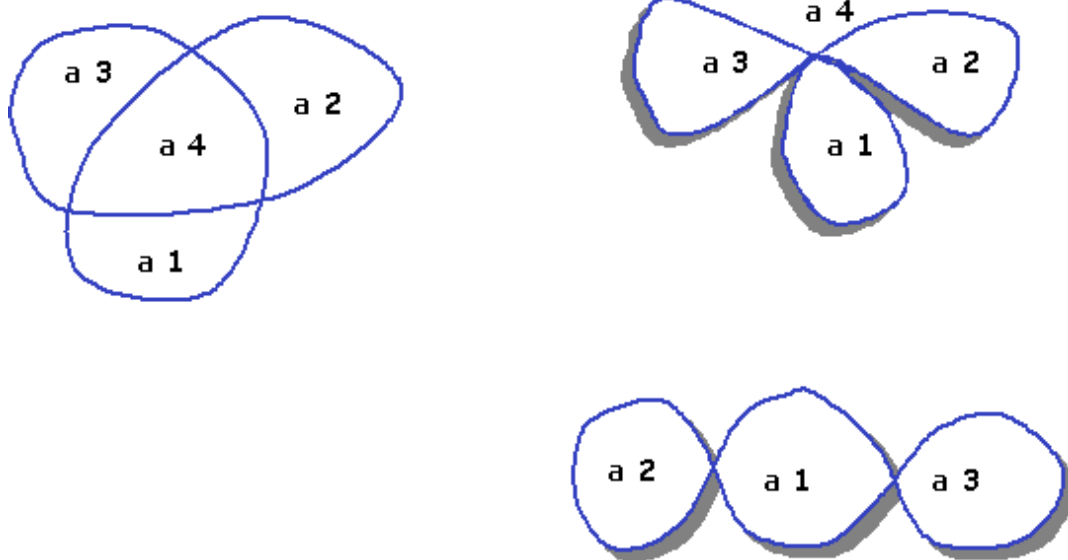
“En ese ámbito en el cual reaparece el simbolismo resurge, asimismo, el sujeto mismo de todo este ciclo simbólico, el Espíritu, el cual mantenía, ala parecer, en el curso del eón racional, y sobre todo en el marco de este eón ilustrado y crítico, un régimen de ocultación” (pág. 591).

Un parámetro que ofrece muchos relieves nuevos a esta singularidad y que anticipó genialmente Berkeley: el ser es relativo a una conciencia que lo puede conocer o reconocer (pág. 591).

Cuarta advertencia sobre el modelo de la ST. En principio puede parecer absurdo y aun ridículo reducir todo el criticismo kantiano a una singularidad. Pero, insisto, no se trata aquí de analizar los contenidos, sino las estructuras (el propio Trías ha reducido el kantismo a la fórmula «*ab—c*», donde *a* es la condición incondicionada; *b*, el sujeto cognoscente, y *c*, el objeto cognoscible [Trías (1968), págs. 117 ss y 135 ss]). Es este interés por encontrar la estructura explicativa mínima lo que justifica la ilustración 9.

6. 3. 6. «Misticismo» / «romanticismo» y singularidad Umbílica Hiperbólica

El sexto eón da un giro al quinto: la comunidad que se ha ido conformando por mediación del enviado —la figura del mensajero indirecto— puede quedar homogeneizada al hacer desaparecer ese mediador (a_2) y quedar identificada con los atractores. Corresponde a la estructura semántica de la umbílica hiperbólica.



UMBÍLICA HIPERBÓLICA

ILUSTRACIÓN 10

El sexto eón se transforma en cuerpo místico. ¿Cómo interpretar este cambio en términos de la ST? Todas las figuras a las que se refiere Trías —evolución creadora, neovitalismo, inconsciente— poseen la misma estructura semántica: Se estructuran a partir de dos variables: x = fundamento metafísico; y = fundamento epistemológico. Al ponerse en marcha los parámetros se alcanza un punto en el que se encuentra un límite (la arista de rebotadura) de la morfología y va conformando una forma mucho más suave, redondeada. Indudablemente toda la hermenéutica desplegada por Trías no parece que pueda ser acogida por la semántica de un verbo por complejo que sea éste, pero sí puede conceptualizarlo: las variables son las utilizadas por Kant, aunque los atractores, en vez de *atravesar, penetrar (ser agresivo)*... buscando las condiciones que apuntalan la manifestación de lo sagrado al testigo por medio del logos, toman un sesgo de suavidad, de recepción... buscando el fundamento último o sustrato, límite que envuelve todos los atractores, los confines de ese logos, o que preexiste a todos los atractores, y que Trías identifica con lo «místico». Es un proceso que no sale de sí, sino

que encuentra su límite (encuentro con la «tiniebla liminar» dice Trías) y trata de rellenarlo. Así queda conceptualizado en *La edad del espíritu*:

“De este modo este eón místico, que celebra y festeja el retorno del espíritu, y que da voz de nuevo a la trama simbólica inhibida por la razón, mantenida en latencia inconsciente, se reencuentra con el fundamento mismo de toda la trama simbólica, con su base material, con la matriz misma de ese disparadero primero del gran ciclo del simbolismo ... Al retornar el espíritu a su morada se encuentra ... los principios matriciales de la naturaleza y del espíritu, las matrices de todo ser y acontecer, la trama última de fenómenos originarios en las que se halla entretejido de los humanos...” (pág. 639-640).

Los parámetros que afectan a esta singularidad son: a = la vuelta de los vestigios simbólicos (+) [en el quinto eón, este parámetro toma dirección negativa (-)]; b = la actividad del artista genial, del poeta, del mago artífice, que sintetiza los parámetros que en el eón quinto se triplicaban (b_1, b_2, b_3); c = la reflexión por el lado oscuro, nocturno, del sujeto.

Mas, ¿cómo conjugar esta figura, que revela el ámbito de los límites, con la figura de la razón del mensajero indirecto? ¿Cómo imaginar, siquiera la singularidad que les reúne y les da sentido? Para Trías ahí se encuentra precisamente el reto de nuestra época.

6. 3. 7. «Síntesis final» y teoría generalizada de las singularidades

Las dos formas semánticas estudiadas —umbílicas elíptica e hiperbólica—son las dos partes de la umbílica parabólica. El séptimo eón de Trías cuenta la dificultad de armar esa singularidad umbílica parabólica que habría de recoger las dos partes separadas. La elección de los parámetros adecuados estará reservada a un genio creador, artista o filósofo. Así ha ocurrido en el ciclo simbólico anterior, cuya síntesis aparece como una ráfaga de luz en medio de opacidades históricas por medio de grandes hombres —Joaquín de Fiori, Dante, Ibn Arabí..— En esta última categoría debería revelarse al fin la adecuación del espíritu a su concepto. Debería presentarse a modo de síntesis. La unión o juntura de esas dos morfologías —aquella que tiene que ver con lo diurno, lo agresivo (lo racional) y aquella que tiene que ver con lo nocturno, lo receptivo (lo inconsciente), la manifestación racional y su latencia simbólica, su lado consciente y luminoso y su lado nocturno e inconsciente [Trías (1994), pág. 647]— ha sido intuita en muchas ocasiones, es el trasunto de ese mundo enantilogico que procede del pensamiento hindú, que continúan los pitagóricos, que se conceptualiza como teoría de los opuestos hasta Aristóteles [Véase Lloyd (1987)], pero sólo como latencia. Este mundo enantilogico tiene también su lectura biologista —el macho y la hembra—, que es la interpretación que hace Thom de estas dos figuras [véase cuadro 5].

EL MUNDO <i>ENANTIOLÓGICO</i> DE TRÍAS	EL MUNDO <i>ENANTIOLÓGICO</i> DE THOM
<p>“La cópula sexual, amorosa, constituye la mejor metáfora para expresar la identidad existencial entre las dos partes del símbolo, que en la séptima categoría alcanzan su conjugación; se trata de la plena unión entre el testigo y la presencia sagrada (personificada a través del «doble ideal», o celeste, del testigo, su «ángel», su <i>ágathos daímon</i>). De ahí que en el séptimo eón, correspondiente a la séptima categoría, se insista en esa conjugación que tiene en la vida amorosa, con toda su trama de deseo, amor-pasión, amor cortés, etc., su imagen más pertinente” [Trías (1995), pág. 31].</p>	<p>“Se ha visto, en las interpretaciones anteriores, que los estados elípticos deben interpretarse como estados de tensión y los estados hiperbólicos como estados de relajamiento; así se explica que un estado de tensión, por más que sea necesario a la vida, tenga siempre una duración limitada y vaya seguido de un relajamiento. Esta perpetua dialéctica de elíptico e hiperbólico no deja de recordar la oposición de <i>yin</i> y <i>yang</i> de la medicina china o bien la oposición de excitación e inhibición cara a los neurofisiólogos. El sexo masculino presenta, a causa de la naturaleza misma de transporte espacial del acto sexual masculino, una naturaleza más elíptica que el sexo femenino; tal vez se podrá explicar así como lo verificó <i>grosso modo</i> E. Coli hasta el hombre- que los machos son más velludos (en un sentido generalizado) que sus compañeras y que son también biológicamente más frágiles" [Thom (1987), pág. 112].</p>

Cuadro 5

Pero es ésta una singularidad que se define por su complejidad y sobreabundancia, de tal manera que a partir de ella surge un nuevo evento, una nueva trama de aconteceres. Así que remite a aquellas morfologías que Thom llama «metabólicas o generalizadas», y habitualmente «física del caos», lo que da paso a infinitos atractores, de los que surge ese nuevo ciclo morfológico (pág. 467). Escribe Petitot:

“Le manque de place et la difficulté des sujets nous contraindront à demeneur élémentaire. Nous ne dirons rien ici des modèles métaboliques (i.e., de la T.C. généralisée, sujet pourtant immense et fascinant. Nous renvoyons le lecteur intéressé à Chenciner, Bergé, Pomeau, Vidal ...” [Petitot (1990), pág. 93].

De ahí que en el momento de hacerse explícita la revelación clara y distinta de la umbílica parabólica, se transforma rápidamente en una morfología caótica, en una morfología muy compleja de la TC generalizada (pág. 379), a partir de la cual, y bajo el principio de variación (que la ST llamaría *paramétrica*) se iniciaría un nuevo ciclo (eterno retorno) cuya materialidad habrá de ser el espíritu. Y es en este momento en el que nos encontramos históricamente. Trías cita una serie de síntomas de esa cesura, división, separación: las formas malditas, lo siniestro, la estética de la fealdad, los demonios de Dostoiewski, las revoluciones comunistas —Lenin, Mao, Camboya...—

(pág. 651). Síntomas que señalan lo distante que nos encontramos de una síntesis o consumación espiritual que celebre la cópula entre el simbolismo y la razón de la edad del espíritu, entre lo diurno-racional y lo nocturno-inconsciente. [Véase un resumen en el cuadro 6].

En el lenguaje de Trías	En el lenguaje de la ST
Categorías analíticas (1-6): bloque cosmológico (1-2); ser-aparecer bloque interpersonal (3-4); testigo-logos bloque hermenéutico (5-6) sagrado-instrumento sagrado-místico Categoría sintética (7) y bloque consumativo	Singularidades semánticas: Morfologías de una variable: modelizan lo simbolizante: - <i>punto Morse - pliege</i> - <i>cúspide-mariposa</i> Morfologías de dos variables: modelizan lo simbolizado: - <i>umbílica elíptica</i> - <i>umbílica hiperbólica</i> Vinculan lo simbolizante y lo simbolizado - <i>umbílica parabólica</i> Hacia las catástrofes generalizadas y nuevas morfologías

Cuadro 6

* * *

Es necesario insistir en que en este ensayo no se defiende la tesis que la filosofía de la historia de Trías se reduzca a las figuras semánticas, sino que ¡**sorprendentemente!** esas figuras —que están construidas en un campo muy lejano a la historia, el de la lingüística— se encuentran ejercidas en *La edad del espíritu*, como hilo conductor que va uniendo los distintos eones de la historia de Occidente. Los materiales, que quedan del lado de los parámetros, son muy ricos; pero la estructura formal, en la que Trías insiste y tal como he tratado de mostrar, es isomorfa a los arquetipos de la S.T.

6. 4. Notas sobre la singularidad cola de milano y la distinción Ser/Estar con ayuda de *La memoria perdida de las cosas*

Ahora bien, quien haya seguido hasta aquí este tipo de análisis, aun cuando lo hiciera como mera hipótesis o curiosidad, puede preguntarse el por qué no ha hecho acto de presencia la singularidad «Cola de milano». La contestación más rápida sería decir, simplemente, que *La edad del espíritu* no está pensada para ejemplificar la teoría y que, de la misma manera que quien argumenta no tienen la obligación de utilizar todas las figuras contempladas por la teoría de la argumentación, tampoco un texto está obligado a poner en juego todas las figuras semánticas disponibles. Pero hay una razón

interna: la «Cola de milano» expresa situaciones muy inestables y fugaces; es el arquetipo del «casi», del «suicidio», y no es adecuado para representar las figuras que Trías está expresando como las más estables de todas las morfologías históricas.

* * *

En segundo lugar: ¿Cuál es la posición que ocupa la Nada en la ST? El modelo que utilizamos para clarificar el hilo conductor de Trías puede iluminarse con la ayuda de un texto de *La memoria perdida de las cosas*. Allí se enfrenta a los principios del Ser y la Nada. El concepto *ser* es de cuño ontológico: se ocupa del «ser» en cuanto *ser* sin determinaciones. Porque las determinaciones comienzan a hacerse presentes por su historicidad. Es decir, en el lenguaje de la ST, cuando se aplican los parámetros, pasando así del ontológico *ser* al histórico *estar*. Así dice Trías que Hegel, ideólogo de una época del mundo desde la que piensa el *ser*, justificaba el dolor, el trabajo o la muerte sólo en virtud de ese despliegue. El poder —principio relativo al ser— actúa sobre los parámetros para desplegarlos:

“Entonces el poder consiste en *potenciar* lo ya existente. En *perfeccionar* lo que ya existe. Este *perfeccionar* consiste en elevar lo existente a su máxima plenitud de esencia. El poder, en consecuencia, permite que lo que es y no existe llegue a existencia —tal sería su virtud productiva— y que lo que ya existe se adecue máximamente con su esencia —tal sería su virtud perfeccionadora—“ [Trías (1988), pág. 92].

Los parámetros que despliegan el ser para materializarlo, para que *esté*, son múltiples: biológico-naturales o artificiales (artísticos, estatales...). Pero ¿Y la **Nada**? También es un principio absoluto, porque afecta a los parámetros impidiendo que actúen para desplegar el germen:

“Pero hay algo que puede no ser ni existir y sin embargo estar. Algo hay que no es ni existe pero está, siempre está y no deja nunca de estar. Ese estar sin ser, sin existir, eso que, en tanto está, no deja ni que se sea ni que se exista, eso que no deja que el ser llegue a existir ni que el existir llegue a ser, eso es Nada: lo que aniquila y anonada todo existir que quiere llegar a ser y a todo ser que quiere existir, lo que hace imposible que el ser se haga existencia y que la existencia sea esencial: eso que impide que lo dado sea algo vivo, algo vivaz, lleno de aliento, lleno de esencia, de aroma, de sabor y de sustancia. Eso que no permite que el aroma, el sabor de cada cosa (lo esencial en ella) llegue a presencias y sea por tanto manifiesto” [Trías (1988), págs. 67-68].

La Nada actúa como un parámetro de valor negativo (o anti-parámetro), bloqueando la acción de los demás parámetros, no dejando que las cosas lleguen a ser; es lo que, aun estando, no deja que las cosas broten.

* * *

Así que, tras este análisis, *La edad del espíritu* de Trías se presenta como un espléndido ejercicio que corroboraría de manera indirecta los presupuestos de la semántica topológica. ¿Podríamos considerarla de alguna manera una filosofía de la historia? Por eso se puede llamar a esta filosofía de la historia, la filosofía del **tiempo gnóstico**, pues las figuras del conocimiento necesitan *tiempo* (una variable) para ser desplegadas, con independencia de los criterios históricos, entendidos como aquellos que establecen las condiciones sociales e institucionales en las que se desenvuelve la conciencia.

EPÍLOGO: Tiempo gnóstico y tiempo político en el *pensamiento español contemporáneo*

Según Trías, la razón entra en la historia en un momento dado: La razón presocrática griega exactamente en el cuarto eón simbólico, y la razón moderna exactamente en el cuarto eón del espíritu, una época despojada ya del simbolismo y que resuelve la cesura diabólica del tercer eón, cuyo desgarró se muestra en las guerras de religión entre reformados y contrarreformados. Sería legítimo ver aquí cómo la racionalidad es un producto histórico, pues hace referencia a la materia o parámetros que despliegan cada categoría o singularidad. El sentido que ofrece el tránsito de un eón a otro es el tránsito de un modo de racionalidad a otro, mostrándonos la evolución de la racionalidad misma.

Así pues, la filosofía misma no ha provocado ningún corte, cesura o distancia en las formas de pensamiento, sino que es un momento más entre otros muchos del acto de hacerse presente lo sagrado. Ahora bien, si el planteamiento de Trías es filosófico (de otra manera no sería ni siquiera contemplado), cuyo contenido gira alrededor de las relaciones entre la ontología general y la ontología especial, resulta que la **filosofía misma no sería más que un capítulo del despliegue de lo sagrado** en la terminología de Trías. No ocuparía más que una figura (prácticamente una singularidad mariposa en los ciclos simbólico y del espíritu). Pero entonces cabría preguntarse: ¿en virtud de qué fundamento habría de ser el lenguaje filosófico el que tuviera que expresar la presencia de lo sagrado en el mundo? ¿Acaso la filosofía no se ha constituido como la crítica misma del misterio y de lo sagrado? ¿O quizá lo que está proponiendo la filosofía de Eugenio Trías es la transmutación de la Filosofía, a través de la ontología general, en Cultura?

Me parece que el problema de *La edad del espíritu* se encuentra en la dificultad de establecer esa articulación ontología general/especial —el marco en el que se juega la filosofía de Trías y que llama *La lógica del límite*—. Al eliminar el sujeto operatorio

de la historia y tratarlo exclusivamente como término objetivo pierde su fuerza planificadora y se reduce a una conciencia receptora y/o transmisora. **(En nuestro esquema de la ST la variable es el saber o el conocimiento, no el sujeto;** es el precio que paga cualquier filosofía de cuño estructuralista). Pero esa irrupción del logos en una figura que supera (conteniéndolas) las dos posiciones conocidas como Reforma (luterana y calvinista) y Contrarreforma (jesuítica) del análisis de Trías, conecta con el de la **filosofía española contemporánea**: ¿Habría que admitir, según *La edad del espíritu*, que el pensamiento hispano-católico del Barroco no es más que un momento del despliegue del espíritu? ¿Quedaría así soldada la cesura diabólica, en el lenguaje de Trías, del tercer eón del espíritu?

BIFURCACIÓN FINAL: No deja de ser extraño que *La edad del espíritu* soslaye fenómenos tan decisivos como el descubrimiento de América, su conquista y colonización, que dio lugar a planteamientos radicales sobre la naturaleza humana y la recepción/creación de la/s cultura/s. Los teólogos hispanos tuvieron que hacerse, desde el primer momento, preguntas que empezaron a configurar la razón moderna, preguntas que aún no han sido resueltas: ¿Acaso aquellas culturas habían recibido *distributivamente* de Dios la ley natural en sus costumbres, en sus religiones...? ¿O acaso la habían de recibir a través de un pueblo elegido, quizá España, Portugal o Inglaterra? (Son preguntas que se han continuado haciendo en el siglo XX: ¿Cómo pasar de economías de subsistencia a economías capitalistas o socialistas? ¿Directamente, a través de préstamos del Banco Mundial? ¿O por medio de organizaciones institucionales con el apoyo de burócratas soviéticos, o de elecciones democráticas con el apoyo de expertos norteamericanos? Trías dice que el espíritu no se encarna, sino que se da atributivamente —carácter metonímico, escribe en la pág. 671, prodigándose sólo a través de sus efectos—. Pero si Trías no quiere caer en algún tipo de Voluntad irracional (tras *La edad del espíritu* se respira siempre la presencia de Schopenhauer), tendrá que admitir que la atributividad pueda darse por medio de instituciones políticas, económicas, culturales... De ahí que, en el caso concreto del mundo católico-hispano, cabe preguntarse si las manifestaciones teológico-filosóficas más representativas, como el Barroco hispano —en el sentido en que lo trata Rodríguez de la Flor (1999 y 2002)—, poseen una personalidad propia o es un mero fenómeno del aparecer del espíritu. Mas, ¿por qué la cesura *dia-bólica* habría que ponerla del lado de la Contrarreforma (pág. 503) y no, quizá, del lado del luteranismo, de aquellos hombres y mujeres que se reunían en cenáculos que, en tiempos de Carlos I, se veían como lugares para una conspiración contra la ley natural, la ley de Dios? ¿Sólo porque es un hecho su victoria militar y económica? ¿O es un hecho porque es consecuencia de ajustarse al despliegue del espíritu?

Trías considera que las dos figuras del siglo XVI y XVII, la Reforma protestante (la reforma como una expresión de la *razón iconoclasta*) y la Contrarreforma barroca y católica (el barroco como una expresión de la *razón alegórica*) son figuras homogéneas, que despliegan aspectos de una misma figura, de un mismo arquetipo semántico, según nuestra lectura. **Pero que sean dos aspectos de un mismo despliegue histórico es justamente lo que habría que demostrar.** Los criterios históricos no pueden remitirse a resultados de un despliegue, sino a la pregunta de por qué se despliegan así y no de otra manera. Si la respuesta es simplemente que para cumplir los ciclos, entonces el criterio es distributivo y no valdría la consideración de que lo «hispanico» sea algo periférico [Trías (1999), pág. 373], porque entonces tomaría una característica atributiva y negaría el esquema general distributivo que está empleando: «Todas las culturas desarrollan las mismas categorías» (es justamente el hecho de que la filosofía española se sienta como periferia, el mejor síntoma de la «anomalía» hispánica). Los criterios historiográficos sugieren más bien que la Reforma —a través del imperio anglosajón— venció *manu militari* a la Contrarreforma —a través del imperio hispano— y éste es un suceso que no tiene explicación distributivo-conceptual (excepto para un hegeliano impenitente), sino que es un hecho contingente. Rubert de Ventós, poco sospechoso de connivencias españolistas, lo ha visto con claridad: la Reforma y la Contrarreforma jesuítica son **alternativas** y no aspectos de una misma figura. Así, frente a la jurisprudencia anglosajona, se desarrollaba el probabilismo jesuítico:

“Es más, el **probabilismo jesuítico** es seguramente, junto al **jurisprudentismo anglosajón**, el más elaborado intento de suplir la moral social tradicional, dogmática o doctrinaria, por una ética individualista y mundana que se adapte a la crónica ambigüedad y al cambio acelerado de la sociedad moderna, al tiempo que se enfrenta a sus *nuevos* dogmas: Razón patrimonial e instrumental, Estatismo y Fideísmo” [Rubert de Ventós (1987), pág. 88].

Desde luego Trías no desconoce las diferencias entre el protestantismo y el jesuitismo e incluso hay un momento en el que parece que va a poner en cuestión la tesis de una única vía de despliegue del espíritu. Pues corrige incluso la clásica tesis de Max Weber de que el proceso de secularización sólo iría por la vía del protestantismo, pues también la vía jesuítica tendría poder para abrirse a la modernidad:

“La apuesta jesuítica por la «fuerza de voluntad», capaz de «moldear el carácter», les hizo ser pioneros de una verdadera psicología secularizada utilizada para fines trascendentes (en relación con el negocio de la salvación) ... Podría en este sentido matizarse la extendida opinión, establecida por Max Weber, y anticipada por Marx y Engels, según la cual ese proceso secularizador intramundano (del que surge la mentalidad moderna, «capitalista») procede del protestantismo especialmente calvinista” [Trías (1994), págs. 504-505].

Ya en un texto anterior aparecía el barroco alegórico como un triunfo a la larga sobre la reforma iconoclasta:

“Nuestra cultura, en este sentido, es una cultura de sujetos fronterizos pasmados y paralizados desde la frontera del mundo por esa sucesión de imágenes-ícono que los detienen y fijan en sus butacas ante el poder icónico embrujador de lo que surge de la pantalla, sea esta cinematográfica o televisiva. La cultura de masas celebra **la gran revancha católico-romana**, o «macedónica», frente a toda voluntad iconoclasta” [Trías (1991), pág. 211].

Pero entonces las consecuencias afectarían al propio sujeto histórico: la escisión no se llevaría a cabo dentro de las figuras que se despliegan, sino en los planes, fines y programas de quienes los realizan, quedando marcados al menos **dos** caminos históricos diferentes, y **dos** sujetos históricos diferentes (dos conjuntos de variables diferentes y, por tanto, dos morfologías históricas distintas). Si la Reforma y el Barroco comportan un enfrentamiento de poderes y de ontologías (de voluntad de poder): la ontología de los sujetos y de los átomos, contra la idea de la comunidad y la voluntad de las sustancias aristotélicas (en otras ocasiones [Pérez Herranz (2000b), (2002) y junto a J.M. Santacreu (2000)] me he ocupado de esa gran cesura, separación y ruptura entre los dos imperios modernos —anglosajón e hispánico— con sus justificaciones ideológicas y sus fundamentaciones filosóficas), será necesario incluir aquí las totalidades atributivas que desbordan completamente la distributividad del modelo semántico, que es el modelo que contempla Trías, al considerar que el kantismo sintetiza y supera todas las alternativas. Escribe:

“El kantismo trasciende o desborda la disputa entre católicos y protestantes, o entre hugonotes y papistas, o entre jesuitas y jansenistas: incide en el tronco común a todos ellos, que es la revelación religiosa cristiana” [Trías (1994), pág. 567].

Pero así planteada, es una cuestión bien diferente, pues: **¿se contempla ahora el kantismo como despliegue, o como operación filosófica** que trata de unir todo lo disperso que encuentra en su época (otra cosa es que lo consiga; según Hegel no, desde luego)? Trías parece que responde desde la primera opción, según la cual las figuras de conciencia se despliegan y se manifiestan por su propia fuerza, siendo el sujeto puro reflejo de esas manifestaciones. Aunque el filósofo o el artista sean los únicos capaces de realizar la síntesis (así lo señala Trías para nuestra época), no serían capaces de romper o hacer girar la marcha de lo sagrado en sus manifestaciones. Por eso lo sagrado se manifiesta distributivamente y por eso es implacable el proceso de los ciclos, que engloban todas las contradicciones y antinomias (Kant mismo no sería sino un instrumento del espíritu). Mas, ¿por qué las inconmensurabilidades tendrían qué ser sintetizadas? La negación es local, parcial, no global ni total; no se niega absolutamente, sino ciertas partes del todo. ¿Por qué habrían de ser englobadas Reforma y Contrarreforma por una figura superior, excepto que se realice operatoriamente? ¿No es

posible que Reforma y Contrarreforma sean dos maneras diferentes de cuestionar lo simbólico, *iconoclasta* la una, *alegórica* la otra, pero incompatibles? ¿No serán figuras que se niegan mutuamente, porque pretenden lo mismo, a la manera en que Francisco I y Carlos I pretendían la misma cosa: Milán?

Pero, sin salirnos del planteamiento kantiano, se puede ver dónde está el problema. En el capítulo 5 recordábamos la distinción kantiana, de procedencia humeana, entre intuiciones dadas en el espacio-tiempo y conceptos. Las partes espacio-temporales están vinculadas por contigüidad, son partes que forman un todo atributivo, mientras que los conceptos son distributivos, se distribuyen por entre los fenómenos a los que se aplican. Mas, el criterio para mostrar la pertinencia de un análisis histórico, y ello en contraposición a un análisis semántico, es que las relaciones por contigüidad (metonímicas) se han de fundamentar por cauces muy diferentes de las relaciones por semejanza (metafóricas). Es decir, que las relaciones distributivas no pueden justificar nunca las atributivas.

Ahora bien, Trías defiende que la historia estaría sobredeterminada y que sólo cabe el sujeto receptor y transmisor (existencial). Sin embargo, dado el eón en el que nos encontramos, parece que Trías se ve obligado a suponer ahora un sujeto capaz de realizar esa síntesis, de encontrar el modo de alcanzar la síntesis. Es decir, un sujeto que ha de ser artístico, científico, filosófico... capaz de encontrar los parámetros adecuados para realizar esa consumación:

“Todo el pensamiento y la cultura contemporánea, lo mismo que todas las formas de *religatio*, se halla polarizada por esta encrucijada, sin que se haya encontrado aún el modo de articular, en una síntesis conceptual (filosófica) o real y productiva (artística), la postulada unidad de la existencia espiritual” (Trías (1994), pág. 678).

Pero este sujeto no es ningún **sujeto operatorio**, sino un **mediador** para que el espíritu se haga presente, un sujeto del que se pide genialidad artística. Y entonces Trías tiene que aceptar la necesidad de la filosofía (o del arte) para culminar el eón que nos corresponde. Una consumación que sería sólo un punto singular, pues daría origen a otra singularidad potencial que la tesis del Eterno Retorno generaría a partir de la síntesis conseguida.

Por eso, y sin salirnos del propio sistema de Trías ¿cómo puede aceptarse que la traída de lo sagrado haya de ser un despliegue del espíritu en el que los hombres sean pasivos? Esa misma semántica puede ser el resultado de un conflicto, de una lucha por estructuras que quieren alcanzar morfologías estructuralmente estables y que combaten por hacer dominar sus parámetros. La tesis que he defendido en los textos mencionados anteriormente es que en esa lucha el triunfo de Newton hace que el pensamiento

protestante quedara acogido a la verdadera ontología, lo que no quiere decir que *ipso facto* las teorías del sujeto y del pacto fuesen las *verdaderas* teorías psicológica y social (lo que muestra precisamente los callejones sin salida en los que se mueven la filosofías de cuño cartesiano-lockeano y kantiano para dar cuenta de la alteridad, como ha mostrado la filosofía de Heidegger). Porque, más que despliegue del espíritu, la historia es un juego de destrucciones, de combinatorias complejas entre estados, economías, culturas... que se entrelazan y se entrecruzan *diaméricamente* (cuando partes de una cultura o una filosofía conectan partes de otras). La potencia de la filosofía de la historia de Trías nos parece que, aceptando tal punto de vista, se haría mucho más fértil. Porque el mundo está desgarrado ontológicamente, y las inconmensurabilidades se dan en todos los terrenos, tanto en el de la filosofía como en el de las ciencias o en el de los sujetos.

* * *

Lo que está en juego es, en consecuencia, algo en lo que se ha ejercido intensamente la filosofía española contemporánea de los últimos treinta o cuarenta años. La relación entre la filosofía española, que se configura en el siglo XVI al lado del imperio hispánico y que no pudo desarrollar, vencida y reprimida por las filosofías de cuño protestante al lado del imperio anglosajón. Por una parte, una teoría del sujeto como *ius comunnis* derrotada en favor de las teorías individualistas del sujeto y de las subsiguientes teorías del pacto social. Por otra, una filosofía de la ciencia que tenía que justificar la teoría de la transubstanciación según supuestos aristotélicos, derrotada en favor de una teoría atomista que siguió la física de Galileo y de Newton, lo que sumió a la filosofía española en una *carencia ontológica* no superada definitivamente (si es que realmente lo ha sido) hasta hace unas décadas. Tras la guerra civil, la vuelta a la filosofía escolástica abrió esperanzadoras expectativas de recuperar sus tradiciones genuinas en contraposición a las filosofías europeas continentales, que habían sido consideradas ateas, masónicas, revolucionarias, antirromanas, etc. Pero tras los años cincuenta y junto con la crítica continuada y rotunda de Ortega al neoaristotelismo y las recepciones del existencialismo, del marxismo o del análisis lógico, el neoescolasticismo saltó hecho pedazos y se ejercieron filosofías que aceptaron —con mayor o menor recelo— la física newtoniana (por ejemplo, Zubiri). Pero quedaba abierta la cuestión sobre el ser o no ser de la misma filosofía hispánica: ¿El pensamiento español es sólo un residuo de los perdedores, o posee elementos fértiles aún para el pensamiento contemporáneo? Pero es ésta una cuestión que ya desborda los límites de este ensayo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGÍS, M. (1994), *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Universidad de Santiago de Compostela.

- ARNOLD, V.I. (1972), “Normal Forms for Functions near degenerate Critical Points, the Weyl Groups of A_k , D_k and E_k , and Lagrangean Singularities”, *Functional Analysis and its applications*, 1972, págs. 254-272.
- Bermudo Ávila, J.M. (1977), *Filosofía marxista*, Madrágora, Barcelona.
- BLASCO, J.L. (1973), *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Ariel, Barcelona.
- BLASCO, J.L. (1988), “Los límites del empirismo. A propósito de Kant y Russell”, *Ágora*, nº 7, págs. 41-53.
- BLASCO, J.L. (1998), “El positivismo lógico”, J.J. Gracia, *Concepciones de la metafísicas*, Trotta, Madrid.
- BOOLE, G. (1979), *El análisis matemático de la lógica*, edición de J. San Martín, Cátedra, Madrid.
- BUENO, G. (1955), “Estructuras «metafinitas»”, *Revista de Filosofía del Instituto «Luis Vives»*, XIV, nº^{os} 53-54.
- BUENO, G. (1970), “Prólogo” a Eugenio Trías, *Metodología del pensamiento mágico*, op. cit., págs. 9-36.
- BUENO, G. (1978), “Sobre el poder”, *El Basilisco*, nº 1, págs. 120-125.
- BUENO, G. (1979), “Operaciones autoformantes y heteroformantes”, *El Basilisco*, nº^{os} 7 y 8, págs. 16-39 y 4-25.
- BUENO, G. (1980), *El individuo en la historia. Comentario a un texto de Aristóteles*, Poética 141b, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.
- BUENO, G. (1992-93), *Teoría del cierre categorial*, 5 vols., Pentalfa, Oviedo.
- CAPEC, M. (1965), *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Tecnos, Madrid.
- DAWKINS, R. (1985), *El gen egoísta*, Salvat, Barcelona.
- DEFEZ, A. (1994), “«Referència del parlant» versus «referència semàntica»”, *Quaderns de Filosofia i Ciència*, Valencia, nº^{os} 23-24, 1994.
- DEFEZ, A. (1998), “Realismo esencialista y nominalismo irrealista. Acerca de la objetividad del conocimiento del mundo”, *Pensamiento*, nº 210, págs. 417-442.
- GORGAS (1974), *Fragmentos y testimonios*, Aguilar, Buenos Aires.
- HIDALGO, A. (2000), *El concepto de «ortograma» y el problema de la ideología*, conferencia impartida en la Universidad de Murcia.
- HUSSERL, E. (1976), *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid.
- IBÁÑEZ, J. (1988), “Cuantitativo/Cualitativo” en R. Reyes, *Terminología científico-social*, Anthropos, Barcelona, págs. 218-233.
- LLOYD, G.E.R. (1987), *Polaridad y analogía*, Taurus, Madrid.
- MANGIONE, C. (1985), “La lógica en el siglo XX” en L. Geymonat, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Ariel, Barcelona.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1968), *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid.
- PEÑA, V. (2000), “Filosofía musical de la historia”, *ABC Cultural*, 6 mayo.
- PÉREZ HERRANZ, F. (1994), “La Teoría de las Catástrofes de René Thom, nuevo contexto determinante para las ciencias morfológicas”, *El Basilisco*, nº 16, págs. 22-42.
- PÉREZ HERRANZ, F. (1995), “Descripción fenomenológica y hermenéutica matemática” en C. Martín Vide, *Actas del XI Congrés de Llenguatges Naturals i Llenguatges Formals*, PPU, Barcelona, 1995, págs. 301-316.
- PÉREZ HERRANZ, F. (1996 a), *Lenguaje e intuición espacial*, Instituto de Cultura «Juan Gil Albert», Alicante.
- PÉREZ HERRANZ, F. (1996 b), “Estudio semántico-topológico de *El cementerio marino* de Paul Valéry: I) Consideraciones teóricas”, en Martín Vide, C., *Actas del XII Congrés de Llenguatges Naturals i Llenguatges Formals*, PPU, Barcelona, págs. 267-282.

- PÉREZ HERRANZ, F. (1998), *Árthra hê péphyken: Las articulaciones naturales de la filosofía*, Universidad de Alicante.
- PÉREZ HERRANZ, F. (1999), “La filosofía de la ciencia de Gustavo Bueno”, *El Basilisco*, nº 26, págs. 15-42.
- PÉREZ HERRANZ, F. (2000 a), “La fatiga del lenguaje”, *Cuaderno de materiales. Filosofía del lenguaje*, nº 12, abril, Madrid.
- PÉREZ HERRANZ, F. (2000 b), “España como provocación filosófica. Aproximación a la filosofía de Gustavo Bueno”, *Daímon*, nº 20, Murcia, págs. 137-156.
- PÉREZ HERRANZ, F. (2002) “La ontología de *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián”, *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*, Pentalfa, Oviedo, págs. 44-102.
- PÉREZ HERRANZ, F. y López Cruces, A. J. (1996), “Estudio semántico-topológico de *El cementerio marino* de Paul Valéry: II) Análisis semiformalizado del texto”, en Martín Vide, C., *Actas del XII Congrès de Llenguatges Naturals i Llenguatges Formals*, PPU, Barcelona, págs. 283-298.
- PÉREZ HERRANZ, F. /LÓPEZ CRUCES, A. J. (1998), “Estudio de la preposición desde la semántica topológica”, *Estudios de lingüística cognitiva II*, Universidad de Alicante, págs. 817-837.
- PÉREZ HERRANZ /SANTACREU, J.M, (2000), “La «cuestión de España» a las puertas del siglo XXI”, *Anales de Historia Contemporánea*, nº 16, Universidad de Murcia, págs. 173-197.
- PETITOT, J. (1974), “Identité et catastrophes”, Seminario interdisciplinario dirigido por Cl. Levi-Strauss [“Identidad y catástrofes (topología de la diferencia)” en Cl. Levi-Strauss, *La identidad*, Petrel, Barcelona, 1981].
- PETITOT, J. (1977), “Introduction à la théorie des catastrophes”, *Math. Sci. hum.*, nº 59, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.
- PETITOT, J. (1985), *Morphogenèse du sens*, Presses Universitaires de France, París.
- PETITOT, J. (1988), “Structuralisme et Phénoménologie: la théorie des catastrophes et la part maudite de la raison”, editado en *Logos et Théorie des Catastrophes*, Patiño, Genève, 1988.
- PETITOT, J. (1992), *Physique du sens. De la théorie des singularités aux structures sémio-narratives*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, París.
- POSTON, T. /STEWART, I. (1978), *Catastrophe Theory and its Applications*, Pitman, Londres.
- POTIER, B. (1992), *Sémantique Générale*, Press Universitaires de France, París [Semántica general, Gredos, Madrid, 1993].
- REGALADO, A. (1995), *Calderón. Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*, 2 vols., Destino, Barcelona.
- RICOEUR, P. (1980), *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F. (1999), *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F. (2002), *El Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Cátedra, Madrid.
- RUBERT DE VENTÓS, X. (1987), *El laberinto de la hispanidad*, Planeta, Barcelona.
- THOM, R. (1972), *Stabilité structurelle et morphogénèse*, W.A. Benjamin, Inc. (Reeditado por ed. Interditions, París, 1977) [*Estabilidad estructural y morfogénesis*, Gedisa, Barcelona, 1987].
- THOM, R. (1978), *Morphogenèse et Imaginaire*, Circé 8-9, Editions Lettres Modernes, París.
- THOM, R. (1980). *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, nueva edición revisada y aumentada, Ch. Bourgois, París, 1980² (La primera edición, Union générale d'editions, col «10/18», nº 807, 1974).
- THOM, R. (1980), *Parabole e Catastrofe*, (G. Giorello ed.), Il Saggiatore, Milán [*Parábolas y Catástrofes*, Tusquets, Barcelona, 1985]
- THOM, R. (1988), *Esquisse d'une Sémiophysique*, InterEditions, París [Esbozo de una Semiofísica, incluye “Comentarios y discusión con B. Pinchard”, Gedisa, Barcelona, 1990.]

- THOM, R. (1990), *Apologie du logos*, Hachette, París.
- THOM, R. (1993), “La ciencia y el sentido” en Lorena Preta (comp.), *Imágenes y metáforas de la ciencia*, Alianza, Madrid, págs. 107-128.
- TRÍAS, E. (1968), *La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona.
- TRÍAS, E. (1970), *Metodología del pensamiento mágico*, La Gaya Ciencia, Barcelona.
- TRÍAS, E. (1978), “Puntualización a la crítica de Gustavo Bueno a mi libro «Meditación sobre el poder», *El Basilisco*, nº 2, 1978
- TRÍAS, E. (1979), “La universidad de cuerpo presente”, *El Viejo Topo*, nº 32, mayo.
- TRÍAS, E. (1981), *El lenguaje del perdón*, Anagrama, Barcelona.
- TRÍAS, E. (1983), *Filosofía del futuro*, Ariel, Barcelona.
- TRÍAS, E. (1988), *La memoria perdida de las cosas*, Mondadori, Madrid, 1978¹.
- TRÍAS, E. (1994), *La edad del espíritu*, Destino Barcelona.
- TRÍAS, E. (1997), *Pensar la religión*, Destino, Barcelona.
- TRÍAS, E. (1999), *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona.
- TRÍAS, E. (2001), *Calderón de la Barca*, Omega, Barcelona.
- VEGETTI, M. (1981), *Los orígenes de la racionalidad científica*, Península, Barcelona.
- WILDGEN, W. (1982), *Catastrophe Theoretic Semantics. An Elaboration and Application of René Thom's theory*, Benjamin, Amsterdam.