

ARTÍCULOS

**Ensayo de una crítica a la Idea de Nación
de Gustavo Bueno en España frente a Europa**

Querubín Pérez Andrés

(Universidad de Valencia)

Para mis amigos Julen, Álvaro y Rubén.

Resumen: En este escrito se plantea una crítica al análisis de la Idea de Nación defendido por Gustavo Bueno en *España frente a Europa* (a partir de ahora, *EfE*). Es preciso señalar, en primer lugar, que sólo haremos referencia a lo sostenido por Bueno acerca de la Idea de Nación en *EfE*. Por otro lado, también es necesario remarcar que esta crítica se plantea a modo de ensayo. No aspiramos a componer un tratado sobre la Idea de Nación, el cual tuviera que dedicar un apartado a la concepción «bueniana» de la Idea de Nación. Ello implicaría traer a colación toda una amplia bibliografía que nosotros no podemos abarcar. No obstante, entendemos que dicha idea ha de ser sometida a una fuerte revisión, por razones diversas que expondremos a continuación. Si hemos escogido *EfE* es, en primer lugar, por la importancia que este escrito tiene en la obra filosófico-política de Bueno a la hora de tratar el mencionado tema. Bueno ha dedicado otros libros y artículos a tratar este asunto, pero nosotros creemos que es en *EfE* donde han quedado expuestas las líneas generales de su concepción. Aun así, pondremos cuidado en no querer agotar la discusión con este artículo, puesto que el resto de la obra de Bueno ha de ser considerada para plantear una crítica verdaderamente sólida a su exposición de la Idea de Nación. El segundo motivo responde a la elección de la Fundación Gustavo Bueno de dicha obra como la primera de las obras de Bueno a publicar en la edición de sus «obras completas».

Palabras clave: Gustavo Bueno, Nación, Historia de España, Imperio, materialismo filosófico.

Abstract: In this writing, a criticism of the analysis of the Idea of Nation defended by Gustavo Bueno in Spain against Europe (from now on, *EfE*) is proposed. It should be noted, first of all, that we will only make reference to that held by Bueno about the Idea of Nation in *EfE*. On the other hand, it is also necessary to emphasize that this criticism is presented as an essay. We do not aspire to compose a treatise on the Idea of the Nation, which would have to dedicate a section to the «bueniana» conception of the Idea of the Nation. This would imply bringing up a whole wide bibliography that we cannot cover. However, we understand that this idea has to be subjected to a strong review, for various reasons that we will explain below. If we have chosen *EfE*, it is, in the first place, because of the importance that this writing has in Bueno's philosophical-political work

Revista *Metábasis*, Numero 8 (2021) ISSN 2605-3489 revistametabasis.com

when dealing with the aforementioned topic. Bueno has dedicated other books and articles to dealing with this matter, but we believe that it is in *EfE* where the general lines of his conception have been exposed. Even so, we will be careful not to want to exhaust the discussion with this article, since the rest of Bueno's work has to be considered in order to offer a truly solid critique of his exposition of the Idea of the Nation. The second reason responds to the Gustavo Bueno Foundation's choice of said work as the first of Bueno's works to be published in the edition of his «complete works».

Keywords: Gustavo Bueno, Nation, History of Spain, Empire, philosophical materialism.

1. INTRODUCCIÓN.

Vamos a realizar una serie de consideraciones previas antes de pasar a nuestra exposición. En primer lugar, es preciso indicar qué formato filosófico tendrá nuestra crítica. Nuestra intención no es otra que acogernos a la obra de Gustavo Bueno, en lo que tiene de crítico y dialéctico. Esto, en sí mismo, ya es problemático, pues: ¿qué es eso que tiene de crítico y dialéctico la obra de Gustavo Bueno? ¿Acaso no lo es todo? ¿No está concebida la obra de Gustavo Bueno para recuperar el programa filosófico hegeliano, de tal forma que su obra no sea sino la superación de toda la tradición filosófica anterior y que exponga de forma sistemática y crítica todo lo que se puede pensar en el presente en marcha? Esa, evidentemente, era la pretensión de Gustavo Bueno. Ahora bien, nosotros entendemos que su obra, pese a su indudable carácter crítico, albergaría en su seno doctrinas que, a nuestro juicio, tendrían un cariz *dogmático* (en el sentido técnico-filosófico de la expresión, en tanto que contradistinto a *crítico*). En este caso trataremos su análisis de la Idea de Nación expuesto en *EfE*, para lo cual nos valdremos de parte de las doctrinas que él mismo ha expuesto en sus obras.

En cuanto al formato expositivo, vamos a ir comentando párrafo a párrafo, en la medida de lo posible, la exposición de Gustavo Bueno de la Idea de Nación en *EfE*, la cual queda formulada, pese a otras posibles referencias en otras páginas, entre las páginas 77 y 171, y las páginas 365 y 367 (Bueno, G., 1999a, 77-171; 365-7) .

Huelga remarcar que la exposición de la Idea de Nación no puede ser considerada al margen de otras ideas filosóficas y que, en consecuencia, a lo largo del texto surgirán cuestiones que hacen referencia a otras ideas, como la Idea de España, la Idea de Imperio, la Idea de Ciencia, etc.

2. DESARROLLO DEL ENSAYO.

Empieza Bueno a desarrollar su concepción de la Idea de Nación en el Capítulo 2 de *EfE*. La primera tesis *fuerte* de Bueno defiende la «necesidad de disociar la Idea de España de la Idea de Nación española» (Bueno, G., 1999a, 77). No podemos sino estar de acuerdo con esta tesis, que es lo que Bueno justifica en el segundo y tercer párrafos de este capítulo.

No obstante, a partir del cuarto párrafo empezamos a notar una *ambigüedad* que nos parece necesario destacar: vincular la Idea de España a una unidad política a través de la idea de Imperio (Bueno, G., 1999a, 78):

«La Historia de España será, según esto, antes que la Historia de una nación, la Historia de una *sociedad* [subrayado nuestro], cuya unidad *política* [subrayado nuestro](...) tiene que ver más con la Idea de Imperio, que con la Idea de Reino, o de «conglomerado de Reinos», o de federación o de confederación de Reinos o estados».

Pero, ¿no es el Imperio, desde las doctrinas del materialismo filosófico, al menos en su concepción *diapolítica*, un *sistema* de sociedades políticas (Bueno, G., 1999a, 189)? «Unidad política» y «unidad imperial» no son conceptualizaciones esencialmente idénticas. Es más, hablar de «unidad imperial» resultaría *confuso*, puesto que *unidad* «es un atributo que afecta, ante todo, a sustratos referenciales dados» (Bueno, G., 2012), los cuales tienen, «ante todo, la estructura de una totalidad atributiva» (Bueno, G., 2012). Y una totalidad *sistemática* incorpora una dimensión distributiva, pese que, evidentemente, sus partes sean totalidades *sistáticas* [que son siempre atributivas (García Sierra, P., 2019, 50)]. Es por ello que cabría hablar de *unidad* en sentido estricto en cada una de las partes (totalidades sistáticas) del sistema, pero no en el sistema en su dimensión distributiva (1).

Cabría hablar de unidad en, por ejemplo, las sociedades políticas que conformaban el Imperio de Alfonso VII, las cuales se dieron cita en León el 26 de mayo de 1135: Pamplona, a través del rey García Ramírez; los Condados Catalanes, a través del conde Ramón Berenguer IV, etc. Y ya no sólo gobernantes hispánicos; también, *extranjeros*, como el conde Alfonso de Tolosa (2). Este sentido imperial, diapolítico, distributivo, se muestra muy bien en aquellos sobre los que Alfonso VII tenía mando militar directo, estrictamente político, que sólo eran «Galicia, León y Castilla, y todos los caballeros y peones de la Extremadura entera», según José Luis Villacañas, citando el *Poema de Almería* (Villacañas, J.L., 2012, 403).

Además, el mismo Alfonso VII no hará sino intentar *dividir* a sus reinos vasallos (Aragón y Navarra), es decir, multiplicar el número de reinos hispánicos, con vistas a favorecer su papel imperial (Villacañas, J.L., 2012, 401).

Por otro lado, en la medida en que Gustavo Bueno, además, no niega «que España sea hoy una nación», estaría tomando partido injustificadamente por una opción política muy concreta. No es que las *instituciones* nacionales-canónicas agoten las sociedades políticas: tampoco agotan aquellas las sociedades políticas posteriores al «auge de los estados nacionales» (3). Aunque nos estamos adelantando, sería menester recordar que los *conceptos* políticos no son *sustantivos*, *no segregan nunca al sujeto operatorio* (Bueno, G., 1991, 68-70). Los proyectos nacionales no son más que proyectos políticos fundado en instituciones positivas, con su *momento tecnológico* y *nematológico* (4). Por tanto, no podrán entenderse sino dialécticamente con respecto a otros proyectos políticos, como el del «Antiguo Régimen» (concepto ideológico donde los haya). Proyectos políticos que, en principio, y, en el caso de España, por ejemplo, podrían *hacer uso* igualmente de la Idea de España, como fue el caso del carlista, determinado por unas instituciones incompatibles con las liberales; y que no podrán ser tildados, al menos en el Siglo XIX, de *movimientos residuales*.

Por no hablar de la incompatibilidad entre los distintos proyectos nacionales... Desde el iusnaturalismo rusioniano de los liberales gaditanos (Varela, J., 1987, 33-8) [acompañado, también, por un historicismo romántico (Varela, J., 1987, 31-2)], al historicismo conservador de los moderados de la Constitución de 1845 (Varela, J., 1987, 92-3), pasando por el utilitarismo progresista de la Constitución de 1837 (Varela, J., 1987, 77-8) [donde la proclamación de la soberanía nacional se redujo al Preámbulo y no fue introducida en el articulado (Varela, J., 1987, 78-9), como en la del 12, más radical, más *abstracta*, como les gusta decir a los historiadores de las ideas políticas]; o, en el Siglo XX, el nacionalismo joseantoniano o el franquista.

Por otro lado, hablar de «esencia o estructura» para referirse a la Idea de España, aunque es conocido que en Bueno las *esencias* no pueden darse al margen de las *operaciones* de sujetos corpóreos, nos parece *arriesgado*, pues el carácter histórico y dialéctico aparejado a esa Idea hace muy difícil establecer algún tipo de *esencia* o de *estructura*, en singular, como hemos explicado en el párrafo anterior.

En el último párrafo de la página 78, Bueno se acoge al cuarto predicable porfiriano para entender la relación entre España y su condición de nación; algo que, para nosotros, es inaceptable. Hablar de «nación» como un *propio* de la «esencia» España es pura *metafísica* [en el *sentido* de esta expresión defendido por Bueno en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (Bueno, G., 1970, 77-80)]. Dice Bueno, en la misma página, que «España no es esencialmente ni originariamente una nación; pero su condición de nación la adquiere como una determinación histórica *propia* [subrayado nuestro]». España, a nuestro juicio, no es esencialmente *nada*. Querer conceptualizar España más allá de las conceptualizaciones positivas, operativas, institucionales, es hacer metafísica. España no puede ser nada *sustantivo*. España será siempre algo *adjetivo*. Las únicas identidades que se pueden dar nos las muestran las instituciones, y, evidentemente, consideradas dialécticamente con respecto a otras: no es la misma la figura política de San Isidoro en el Siglo VII, con Sisenando, que en el Siglo XI, con Alfonso VI. En el Siglo VII la identidad *romano-hispana* se delimitará contra los francos y los bizantinos (Villacañas, J.L., 2012, 62-76); en el Siglo XI, contra el Papado (Villacañas, J.L., 2012, 334-40). Por no hablar de, por ejemplo, querer identificar el proyecto liberal gaditano con la Monarquía Hispánica... ¿Desde qué tradición política hispana podían hablar los liberales gaditanos cuando, en el artículo 258 de la Constitución de 1812, se afirmaba que «*El Código civil y criminal y el de comercio serán unos mismos para la Monarquía* [subrayado nuestro] (...)»? ¿Qué decir de los proyectos encaminados a abolir la Inquisición, los señoríos jurisdiccionales y otras instituciones constitutivas de los reinos hispánicos? ¿Acaso es posible identificar políticamente la Monarquía Católica con el proyecto gaditano, dadas estas incompatibilidades institucionales? Es evidente que si considerásemos el Derecho como una *superestructura* no habría problema. Pero, ¿y a nivel de *base*? ¿Pueden identificarse dos sociedades políticas *incrustadas* en modos de producción diferentes? Desde el marxismo *canónico*, parece difícil querer dar cuenta de una posible identidad entre la España intencionalmente nacional del Siglo XIX y la Monarquía Hispánica, más que apelando a la dialéctica hegeliana [articulada a través de la triada *simplicidad-escisión-reconciliación*, que no *tesis-antítesis-síntesis* (Valls, R., 1982, 81)], cuyo carácter armónico heredó el mismo Marx (Valls, R., 1982, 122).

Así, más que hablar de España como concepto porfiriano (pese a su posibilidad intencional de cara a comprender determinados fenómenos ideológicos), sería más apropiado hablar de ella como *concepto darwiniano* (García Sierra, P., 2019, 817). Además, dicha concepción porfiriana sería problemática por otra razón: Nación, en el sentido político fuerte que Bueno le otorgará, hace referencia a una sociedad política. Considerar «nación» como *propio* de España implicaría, de alguna forma, considerar a España *esencialmente* como una unidad política, la cual, por razones históricas, habría adquirido la «nacionalidad» como determinación propia. Y esto es lo que choca con los resultados historiográficos positivos: sería bastante problemático entender esos sistemas de sociedades políticas hispanas como sociedad política antes de las reformas de Olivares (con toda la problemática que acarrearón: recuérdese el fracaso de la Unión de Armas) y de los Decretos de Nueva Planta (tras los cuales, como es sabido, los territorios de la Corona de Aragón pudieron mantener sus instituciones de derecho privado, pero no recuperaron sus cámaras legislativas para reformar dicho derecho, las cuales habían permanecido vigentes aún desde la unión dinástica de los Reyes Católicos). Más que hablar de una fecha concreta tras la cual España se constituyó (al menos, intencionalmente) como *una* sociedad política (ya al modo «moderno», con las nociones de *soberanía* y demás), habría que hablar de una dialéctica entre la concepción diapolítica de imperio, sostenida en ejercicio por aquellos que aspiraban a mantener la Monarquía Hispánica como un sistema de sociedades políticas, y entre los planes destinados a hacer de ese sistema una única sociedad política, los cuales habrían estado representados, o es un lugar común sostenerlo, por Olivares en el Siglo XVII (aunque, evidentemente, entendemos que esa «tendencia» venía de antiguo) (5).

Parecería, pues, más positivo, hablar de una pluralidad de sociedades hispanas, dialécticamente consideradas en un contexto no necesariamente peninsular, y donde, desde la doctrina política del materialismo filosófico, la categoría política que mejor se ajustaría sería la de Imperio, en su sentido diapolítico y, evidentemente, en su sentido *metapolítico* (Bueno, G., 1999a, 191-94), contra las sociedades políticas islámicas. Y ese momento metapolítico, eso sí, a partir de un momento histórico muy determinado: la idea de Reconquista, en su sentido positivo, no aparecerá hasta la reforma gregoriana, una vez que el Papado reclama recuperar las tierras islámicas de la península, por haber formado parte del Imperio Romano (Villacañas, J.L., 2012, 212, 217, 250, 286-87). Para el Papado, los reyes hispánicos no eran sino vasallos suyos, al haber recibido la administración de lo que no era sino una parte de su potestad terrenal como heredero del Imperio Romano. Aquí podrá observarse la dialéctica entre Aragón, que reconocerá el poder papal, y León-Castilla, con la vinculación de Alfonso VI al reino visigodo y a la tradición isidoriana hispana (Villacañas, J.L., 2012, 292-95) [la cual no tenía un carácter imperial diapolítico, pues San Isidoro no aspiraba sino a constituir un reino católico peninsular (Elías de Tejada, F., 1960, 20-1)]. Será del Papado de donde surja el programa metapolítico de Reconquista (vinculado, por otra parte, a las Cruzadas), que hará entender a las sociedades políticas islámicas como *falsas* sociedades políticas (que no sociedades políticas *falsas*), algo que entrará en constante conflicto con el carácter diapolítico que habría tenido parte del hacer alfonsino con los reyezuelos islámicos, al haber entablado relaciones tributarias e, incluso, matrimoniales, las cuales no cesaron hasta la extensión geográfica de las instituciones sacramentales (Villacañas, J.L., 2012, 314-5); y con su mozarabismo, que estuvo en permanente conflicto con los programas de Cluny y el Papado (Villacañas, J.L., 2012, 303-10). El carácter metapolítico de, por ejemplo, un Beato de Liébana, era puramente escatológico, *a la desesperada* (Villacañas, J.L., 2012, 211-2). Por otro lado, el programa metapolítico cristiano no solamente pretendía englobar a las sociedades políticas hispanas, sino a toda la cristiandad europea. Sería ese programa católico, a través de sus instituciones positivas sacramentales (entre otras), es decir, mediante su carácter *tecnológico*, lo que verdaderamente, sinalógicamente, podría, en el límite, *unir, conectar* ya no sólo a los reinos hispánicos, sino a toda la cristiandad. Es por ello que identificar «España» y «Reconquista» es dogmático: implica hablar de una *entidad* que se da al margen de los sujetos políticos que la conceptúan, que tiene *fuerza de obligar* no sólo ante aquellos que quedaban insertos en dicha institucionalidad (que, intencionalmente, era toda la cristiandad europea, no sólo España), sino también en el presente en marcha.

Así, esto, como es natural, no vendría a tener sino un sentido intencional, adjetivo, puesto que este programa entraría en conflicto con otros, como el caso de las aspiraciones imperiales de los enriques alemanes. Pese a ello, sin estas *unidades de medida* (6) que son las *organizaciones sociales totalizadoras* (7) (por sus instituciones), no se podría entender la Historia Universal. Aunque las sociedades hispanas hayan constituido parte de un imperio, la Monarquía Hispánica, con pretensiones totalizadoras universales (y, en consecuencia, sin las cuales no se podría entender la Historia Universal ni, por tanto, el Mundo), sin un detallado análisis institucional e histórico, es decir, sin una consideración dialéctica frente a otras *unidades de medida*, otras *organizaciones sociales totalizadoras*, sería imposible dar cuenta críticamente de la Idea de España. Y el Papado fue fundamental.

Más adelante, Bueno vuelve a explicitar esas ambivalencias, que implican una *confusión*, a nuestro juicio: España *preexistiría* (expresión que usa Bueno en la primera línea de la página 79 de *EfE*) políticamente antes de ser nación. Esto es lo que, a nuestro juicio, y como demostraremos (o eso intentaremos), entrará en contradicción flagrante con la tesis bueniana de que el sentido fuerte de la nación sería el político, como una refundición de naciones étnicas previas. Porque, desde ese punto de vista, antes no habría sociedad política. Pero, claro, Bueno, que no es ingenuo, sabe que esa refundición no puede tener lugar sino desde una sociedad política previa: «El Estado crea la nación

y no al revés». Ese estado, esa sociedad política, será el Imperio Español, que no haría sino, como plataforma desde las que se conceptúan, tomar las naciones étnicas catalana, asturiana, etc., y refundirlas. Esto es lo que, como veremos, no puede ser, pues los imperios no se pueden reducir a la sociedad política *hegemónica*, la que *sistematiza*, así como, por referirnos a otro ejemplo de sistema, el Sistema solar no se puede reducir al Sol; y valerse del término «nación étnica» para referirse a los Condados Catalanes, el Reino de Valencia, el Reino de León, etc., no podrá considerarse sino como ingenuidad o mala fe (en su sentido análogo al jurídico, no en el sartriano), puesto que el Reino de Aragón, por ejemplo, ya era una sociedad política diferenciada de la castellana (no nos olvidemos de que el papado la reconoció como tal) (8), y no una simple nación étnica. Esa «refundición», como bien quedó demostrado en Francia, no podía venir sino a través de la totalización de las demás por parte de una, como pasará con los Decretos de Nueva Planta, cuando el derecho castellano pasará a ser denominado «derecho común»; y el resto de instituciones jurídicas, «derecho regional» (9). Como puede verse, frente al falso dilema que postula Bueno al final del segundo párrafo de la página 78, puede hablarse de «unidad política española» sin apelar al concepto marxista de *superestructura*.

Hasta la página 81, Bueno hará referencia a los movimientos nacionalistas españoles y justificará la necesidad de combatirlos. Esta tesis, a la cual nos adherimos, la entenderemos haciendo una particular «vuelta del revés»: si Bueno entendió que el combate a los llamados por él «nacionalismos fraccionarios» tenía que venir enarbolando la bandera del nacionalismo español, nosotros entenderemos que el combate se tiene que dar contra la misma Idea de Nación y las ideas de Soberanía, Autosuficiencia, etc., que llevan aparejadas instituciones, las cuales, a nuestro entender, serían absolutamente incompatibles con el *ethos* hispano: un imperialismo nacional no puede ser sino colonial, y desde instituciones nacionales no es posible ningún «hermanamiento» con cualquier otra sociedad política (por mucho que hablen nuestra misma lengua), dado que la «norma imperial» será meramente *instrumental*. Es decir, la dialéctica entre sociedades políticas entendidas como Estados-nación [como bien puede verse *a través de* Hegel (10)] no es sino una *lucha a muerte* por el *dominio* técnico-económico del mundo: eso tiene poco que ver con el *imperialismo* leonés, castellano, aragonés; y, más tarde, el *hispano*, en América. *Racionalidad*, desde las coordenadas políticas modernas, en última instancia no significa sino *potencia*, *eficacia*, en la ordenación de las *fuerzas productivas* de una sociedad política frente a otras (11).

La siguiente tesis *fuerte* es la siguiente: «El concepto de nación no es unívoco: hay cuatro conceptos diferentes de nación que, sin embargo, están concatenados». Esas acepciones serán: nación biológica, nación étnica, nación política y nación fraccionaria. Para alguien que ya conocía las tesis de Bueno acerca de la Nación (a través de sus conferencias), tomar este número de acepciones nos parecía ya *arbitrario*, es decir, Bueno toma estas cuatro de una forma no-sistemática y lo hace, a nuestro juicio, pensando ya en la tesis que quiere demostrar. ¿Por qué cuatro y no cinco? ¿O 23? ¿Pueden reducirse todas las concepciones acerca de la nación a esas cuatro? ¿Cómo entra en ese esquema, por ejemplo, la idea de nación política defendida por el obispo de Calahorra, diputado realista en las Cortes de Cádiz, en tanto que habla de «nación»? ¿Puede entenderse esa nacionalidad (que para el obispo riojano tiene un significado político) como «sujeto de la vida política», en su sentido moderno? (12) Nos estamos adelantando, pero lo que queremos hacer notar es que Bueno, a la hora de mostrar todas y cada una de las posibles concepciones de la Nación (aunque sólo fuera las conceptualizaciones *límite*), no ha sido sistemático, como sí lo ha sido a la hora de, por ejemplo, en el primer capítulo de *EfE*, mostrar todas las alternativas de pensar la identidad de España. Su exposición, diríamos, con reminiscencias kantianas, ha sido *rapsódica*.

Nuestra tesis, que expondremos con detalle después, es que lo que habría realizado Gustavo Bueno no sería sino un análisis fenomenológico de la Idea de Nación; o que, mejor dicho, lo *rescatable* de su análisis de la Idea de Nación sería un valioso estudio fenomenológico de la Idea de Nación desde

la *plataforma* «Estados Pontificios», clara unidad de medida de la Historia Universal por su papel totalizador universal (potencialmente, claro está: «Humanidad» solo puede tener un sentido límite). Sólo desde esa plataforma cabe considerar solamente esas cuatro acepciones que Bueno maneja.

Lo que no podemos negar, evidentemente, es el carácter plurívoco de la Idea de Nación. Ahora bien, tomar esa plurivocidad en un sentido análogo es problemático. Bueno sostendrá que hay analogía, y que es de atribución. El riojano hablará, a continuación, de «análogo de atribución flotante» (Bueno, G., 1999a, 87), lo cual es una buena estrategia para evitar sostener de una forma dogmática lo que, al final, se acabará defendiendo, a saber: que el primer analogado, al menos en nuestros días, es la nación política. No hace falta recurrir a la analogía de atribución flotante. Dicho recurso técnico es apropiado para hacer un análisis formal generalísimo de la idea (algo que el mismo Bueno, como veremos, plantea), pero no para lo que Bueno, en definitiva, tiene pensado. Porque dicha analogía, en la medida que la nación política implica conceptos ellos mismos metafísicos, como «Antiguo Régimen» o «Monarquía Absoluta», no podrá sino tener un significado puramente intencional. Ahora bien, las apariencias fenomenológicas son ellas mismas constitutivas del Mundo (13). Dichos conceptos citados no son *alucinaciones*, sino que, más bien, quedan, a nuestro juicio, explicados desde la dialéctica entre el momento tecnológico y el nematológico de instituciones de sobra conocidas. Pero, dado que toda institución es dialéctica [es decir, implica su irreductibilidad a otras, aunque no con todas (el Principio de Sympleké platónico)], no podrá hablarse en ningún momento de análisis *real* de la idea, como Bueno planteará, posteriormente, al separar el plano ontológico, el cual es puramente *crítico*, del plano fenomenológico. Lo hará otorgando un fundamento *in re* a la Idea de Nación política de la Revolución Francesa y, en consecuencia, su discusión tomará un marcado carácter *ideológico*, *dogmático*. Lo intentaremos demostrar en las páginas siguientes.

Bueno mismo *parece* darnos la razón en esta nuestra tesis, dada la imposibilidad de hacer una consideración de la Idea de Nación sin las ideas de Estado moderno y de Cultura. Ideas, desde luego, metafísicas, *apariencias*, pero sin las cuales sería imposible comprender la Historia Universal, así como sería imposible entender la Historia del Cálculo sin la idea metafísica de Infinito actual. Decir que el análisis de Bueno sea fenomenológico no es, ni mucho menos, una descalificación. Todo lo contrario. También fue el análisis hegeliano del Estado-moderno un estudio fenomenológico, y eso es lo que, precisamente, le daría su potencial crítico contra la llamada «modernidad»: ¿qué mayor crítica al proyecto político «moderno» que mostrar *desde dentro* la racionalidad instrumental a la que conduce?

Bueno dedica, a continuación, unos párrafos para comentar la Idea de Nación en Stalin. El análisis estalinista sería un buen ejemplo de lo que no es sino un análisis ideológico, pues Stalin parte ya de la nación política jacobina (que Marx entendía como una conquista necesaria por parte del proletariado con vistas a la superación dialéctica del modo de producción capitalista) como un *en sí*. Esta aseveración exige una adecuada justificación, que nosotros vamos a hacer a continuación. Aunque parezca que *nos iremos por la tangente*, esto tendrá vital importancia para la crítica que plantearemos a Bueno y su fundamentación de la nación.

Vamos a suponer que Stalin, como Marx, no entendió que la Historia Universal se podía reducir a dialéctica de clases, sino que esta dialéctica se *codeterminaba* con la dialéctica de estados. El marxismo *clásico* habría reivindicado la nación política jacobina en virtud de su racionalismo centralizador, unitario («¡Proletarios de todos los países, *uníos!*!»), de tal forma que ella no constituía sino una plataforma necesaria para toda praxis política que aspirara de una forma *racional* y no meramente voluntarista a superar el modo de producción capitalista. La nación política jacobina era entendida en Marx como un resultado verdaderamente progresista, fruto de la acción revolucionaria de la burguesía contra el Antiguo Régimen, de tal forma que todo proyecto

político que contribuyera al desmembramiento de la nación no sería sino «reaccionario». Ahora bien, y esto es clave, lo importante de la idea marxista de nación es que Marx y, en consecuencia, Stalin (si los admitimos en un mismo canon) habrían mantenido una postura crítica. La nación, en su sentido moderno, sería el resultado de la demolición del orden feudal y de su superación por el burgués, el capitalista. Esto es, Marx fue crítico con el concepto de nación, en la medida en que no lo redujo a ser un mero concepto categorial, sino que percibió que la irrupción de las formas políticas nacionales (jacobinas, en su sentido más revolucionario) no podía deberse sino a una modificación del propio estado del Mundo, es decir, a un *cambio* en la forma en la que los sujetos humanos se relacionaban, mediante el Trabajo, con la Naturaleza.

Pero, y esto es lo fundamental, si bien es cierto que la postura marxista respecto a la nación fue *formalmente* crítica, no lo fue *materialmente*. Marx atendió únicamente (intencionalmente, claro está) a las categorías de la economía política de su época, y no a toda una serie de categorías no estrictamente *económicas*. Que Marx no fue un reduccionista económico es evidente: para algo planteó una crítica a las categorías de la economía política de su tiempo. Ahora bien, las categorías de las cuales Marx partió para totalizar a las demás eran las *económicas*. Es decir, para Marx la implantación de la filosofía era económica, i.e., la economía es un «*primum vivere* (...) para que después pueda brotar la filosofía» (Bueno, G., 1972, 256): partiendo de las categorías de la economía política y *regresando* a su fundamento en la relación entre el Hombre y la Naturaleza a través del Trabajo se conseguía totalizar filosóficamente, en el sentido de la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana, el *mapa* de las Categorías y, por tanto, el Mundo (14) (15).

Este *dualismo* está presente en toda la obra de Marx (16). Manfred Frank ha estudiado cómo el análisis marxista de Hegel, al igual que el de Feuerbach, no se podría entender sin la recepción del primero a través de la figura de Schelling (Tritten, T., 2012, 20-1). Avineri señala la lectura marxista de Hegel en términos feuerbachianos (Avineri, S., 1968, 8-13). Así como Schelling entendía, a partir de su lectura de la distinción *Yo/No-Yo* fichteana en términos de Espíritu/Naturaleza, que no bastaba *espiritualizar la Naturaleza*, sino que para completar la ontología fichteana era preciso *naturalizar el Espíritu*, Feuerbach entendió que Hegel había sustancializado *el Espíritu* y había convertido a *la Naturaleza* en mero predicado. Era preciso «dar la vuelta» a ese esquema e identificar el Espíritu con el Objeto y la Naturaleza con el Sujeto. Todo lo «espiritual» (que Hegel había recogido en su triada Espíritu Subjetivo – Espíritu Objetivo – Espíritu Absoluto) había de ser entendido a partir de su correlato en lo «natural», que era lo que le daba su fundamento. Así, la figura de esa triada a la que Marx aplicó la inversión feuerbachiana (así como Kierkegaard la habría aplicado a las figuras del Espíritu Subjetivo; y Schopenhauer, a las del Espíritu Absoluto), como es bien sabido, fue la del Espíritu Objetivo (Fernández Lorenzo, M., 2011, 61-3) (Löwith, K., 2008, 157).

Es aquí donde, a nuestro juicio, no fue crítica filosófica *verdadera*. Ya no sólo por los dualismos que arrastran toda su obra, es decir, por cuestiones «ontológico-especiales», sino, fundamentalmente, por razones gnoseológicas, esto es, *críticas* (17). Porque, al final, todas las inconmensurabilidades entre las Categorías no vendrían sino a ser a ser disueltas, en el *regressus*, de una manera *formalmente* idéntica a cómo Fichte trató la relación dialéctica entre el Yo y el No-Yo. Así como Fichte entendía que la única forma de lograr el triunfo del Yo moral en el mundo no era sino entendiendo que la materia sobre la que operaba no era sino el resultado de su misma actividad trascendental puesta por *él mismo* para que la acción moral tuviera significado, así Marx entendió que la única forma de *liberar* al proletariado de la *esclavitud* a la que estaba sometido bajo las relaciones sociales del modo de producción capitalista no era sino entender que esas mismas relaciones eran fruto de la acción del Hombre en la, a través de, la Naturaleza: no eran ajenas a él, pues habían sido puestas por él mismo [«Al operar [el trabajador] por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza», dirá

Marx en *el Capital* (Marx, K., 2008, 215-6); en la sexta tesis sobre Feuerbach, Marx afirmará que la esencia del Hombre no es sino «el conjunto de las relaciones sociales». Sólo disolviendo esa dialéctica en una unidad trascendental metafísica [que mucho tenía que ver con la idea aristotélica de *energeia* (Rockmore, T., 1980, 62-71)] se podía asegurar la recuperación de la «unidad del Hombre», problema presente en toda la tradición filosófica alemana ya desde Fichte (18).

Así, el papel realizado en Fichte por la idea de Actividad, o en Marx por la idea de Trabajo [*labour*, que no *work*, que sería el trabajo bajo las condiciones del modo de producción capitalista (Rockmore, T., 1980, 60)] se coordinaría, que no identificaría, evidentemente, con la Idea de Ego Trascendental en el materialismo filosófico. Un ego que, a diferencia de *el Hombre* fichteano y marxista, será *institucional*. La diferencia que nosotros traemos aquí es la que vendría por el componente teleológico de la Idea de Institución (Bueno, G., 1984, 14-8): la idea de Finalidad ejercitada por Gustavo Bueno no es la idea de Finalidad ejercitada por Carlos Marx. El mismo Gustavo Bueno se quiere distinguir críticamente, en su artículo sobre las ceremonias (Bueno, G., 1984), de la idea de Finalidad de Marx (Bueno, G., 1984, 14-5), y cita un texto de *El Capital* que ejemplifica bien el «aristotelismo» marxista que sostiene Rockmore en lo referente a la praxis, la *energeia*, en la cual el resultado ya está presupuesto enteramente en acto en el agente de la acción: «Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente *al hombre*. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero *ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera* [subrayado nuestro].

Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*» (Marx, K., 2008, 216). Es decir, el trabajo de un obrero particular no es sino una *realización*, i.e., no es *nada*. Los trabajadores concretos (los fabricantes de pan, por ejemplo) serán entendidos como miembros de una clase, es decir, *isológicamente* (García Sierra, P., 2019, [36]): dicha clase quedará determinada por los procesos productivos objetivos que determinan la fabricación de pan, los cuales, en última instancia, pese a su *fuerza de obligar*, quedarán fundidos en esa subjetividad trascendental *energética*; pues *el Hombre* marxista produce *sus propios* medios de subsistencia: es *libre de* decidir qué produce y qué no. Esto, a nuestro juicio, hace *inevitable* vincular a Marx con la tradición esencialista escotista y la nominalista ockhamiana, sistematizadas por Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas*, en la cual, como es bien sabido, *hunde sus raíces* la *moderna* filosofía alemana (Duque, F., 1998, 30) (19). Aunque a este respecto habría que decir que identificar la filosofía española con el tomismo, en la medida en que se pretenda vincular, a la manera de Luis Carlos Martín Jiménez (Martín Jiménez, L.C., 2019), *esencialmente* España al Catolicismo, contra el Protestantismo germano, nos parece maniqueo, pues «no fueron inmunes a estas tendencias [las escotistas] ni siquiera los grandes tomistas de Salamanca, como Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Pedro de Sotomayor, Mancio de Corpus Christi (...)» (Prieto López, L. J., 2013, 185).

Marx, a nuestro juicio, sin ningún género de duda, *ejercitó* la Idea de Institución (es imposible no hacerlo), pero no la *representó*. La institucionalidad humana es dialéctica. Presupone otras instituciones que son irreductibles a ella. Y esa dialéctica no es sólo una apariencia fenomenológica. Por ejemplo: la institución de las asambleas de paz y tregua, constitutiva de muchas regiones geográficas de la Europa medieval desde el Siglo XI, era, ya no solo irreductible, sino *incompatible* con las contiendas bélicas entre los señores feudales. De hecho, esa fue, precisamente, su *finalidad*: acabar con la violencia condal postcarolingia. Entendemos que para un marxista *clásico* esto no sería sino un *pacto* entre las clases dominantes. Pero la Idea de Institución no se agota en las categorías sociológicas. El mismo concepto de *pacto* es un *concepto* de derecho privado, y reducir las sociedades políticas a *pactos* nos parece nihilista.

Además, y engarzando con el tema que nos ocupa, la Idea de Dialéctica tampoco puede agotarse en la dialéctica marxista. Marx heredó la concepción metafísica, armonista, de la dialéctica hegeliana: sólo así puede entenderse que el Comunismo, intencionalmente, sea una *superación* del Capitalismo. Afirmar eso es pura retórica. El intencional modo de producción comunista sólo puede relacionarse dialécticamente con el intencional modo de producción capitalista en la medida en que sus instituciones sean incompatibles. Parece más *positivo* y *funcional* entender la dialéctica, al modo de Bueno, como «incompatibilidades» entre «esquemas materiales de identidad» (Bueno, G., 1995a); no como la unión metafísica de los opuestos. Si bien es cierto que, como, según parece, afirmaba el oscuro de Éfeso, *hasta en la cocina hay dioses*. Esto es, *parece como si* la propia obra de Hegel y Marx ya expusiera dicha concepción de la dialéctica, y que fuera necesario el *fracaso* de la escatología hegeliano-marxista, inserta en el pelagianismo ilustrado, para que pudiera *asomar* la concepción bueniana de la dialéctica.

El marxismo, partiendo de la implantación económica de la filosofía que plantea, en términos de la dialéctica Hombre/Naturaleza, y siguiendo con nuestra exposición, habría llevado a considerar la Historia Universal a partir de la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción que emanan del estado concreto de dicho desarrollo. Cuando esas relaciones sociales fueran un impedimento para ese desarrollo, quedasen caducas, habrían de dar lugar a otras nuevas. Es en ese contexto desde el cual quedaban formulados los famosos modos de producción marxistas. Tesis oscura donde las haya... ¿Por qué esos? ¿Por qué no 25? ¿O 54? ¿O sólo 2? ¿Puede querer una tesis de semejante calado, por el papel trascendental que se le asigna a la hora de dotar a la Historia Universal de unidades de medida, fundamentarse en criterios meramente empíricos? ¿Se puede querer fundamentar un proyecto político en una idea puramente negativa, límite, como es la Idea de Comunismo? Una Idea filosófica no puede servir para justificar un proyecto político. Todo proyecto político es parcial. Querer fundamentar filosóficamente un proyecto político específico es imposible. Querer, como hicieron, los marxistas clásicos, justificar un proyecto político tan concreto como el nacional-jacobino (el cual, por cierto, no agotaba los proyectos nacionales) por razones *reales*, es decir, porque el desarrollo de las llamadas fuerzas productivas había llegado a un punto que hacía inevitable la revolución burguesa, es ideológico. Es más, en algunos casos, como el de España, querer justificar por razones *reales* lo que no era sino un proyecto subversivo y sin ningún tipo de representación real de las sociedades políticas hispanas, como era el de los liberales de las Cortes de Cádiz, ya no es que sea ideológico, sino que, como los escolásticos españoles le echaban en cara a Maquiavelo en su proyecto político de unificación de Italia, es oportunista (Fraile, G., 1971, 275-6).

La Idea de Nación que defendía la tradición clásica marxista no puede entenderse al margen de instituciones muy concretas, de las cuales algunas no pueden reducirse a pura *economía*, a intencional relación del Hombre con la Naturaleza mediante el Trabajo. Querer entender el Código Napoleónico en términos de dialéctica de clases es absurdo. Hacerlo en términos de dialéctica de estados al modo marxista, todavía más. La dialéctica de estados en Marx no puede tener ningún significado histórico-universal. La dialéctica de estados en Marx es geopolítica: nada más. La dialéctica de sociedades políticas es una dialéctica institucional, normativa. Es por ello que, desde la dialéctica de estados y clases marxista es imposible entender la Historia Universal. ¿Cómo entender el papel histórico-universal del Papado, capaz de reorganizar, a partir de instituciones tan potentes como los sacramentos o las propias del derecho romano, sociedades políticas enteras y de acabar de una vez por todas con la violencia de la que Europa se veía presa por las guerras condales tras la caída del Imperio Carolingio? ¿Se puede reducir a «intereses» el papel totalizador universal del Papado? ¿Se puede reducir la recepción del derecho romano, sin el cual es imposible entender la Idea de Nación moderna, a meros «intereses» de la naciente burguesía europea? ¿O es que no tiene el Derecho una racionalidad normativa, que obliga, propia? ¿Acaso los bolcheviques, por ejemplo, a

la hora de organizar una nueva sociedad política no tuvieron que tomar, de alguna forma, las propias instituciones que querían destruir? ¿Se puede construir una sociedad política de la «nada»? ¿No es más oportunista todavía la idea de «importar» instituciones extranjeras, ignorando la dialéctica institucional propia de una sociedad política? El proyecto político marxista *realmente existente*, «vuelta de tuerca» de la modernidad nacional, no puede sostenerse sin las propias instituciones políticas nacionales y su racionalidad *isológica* (Bueno, G., 2011, 29) y, en última instancia, instrumental; como quedó de manifiesto en la URSS (intencionalmente, claro está; no se puede reducir la historia de Rusia al marxismo). Esperando, eso sí, en el límite, la caída definitiva del modo de producción capitalista (20), la cual llevará a ese estado que Marx *describía*, como si de una esencia fenomenológica se tratase, en *La Ideología alemana*:

«En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguir siéndolo si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos» (Marx, K. & Engels, F., 2014, 27).

Esta crítica, que puede parecer injustificada atendiendo al objetivo del ensayo, se tornará fundamental cuando Bueno hable explícitamente de la nación política.

Después de estos párrafos, en los que hemos justificado nuestra afirmación acerca del carácter dogmático de la doctrina marxista de la nación, tornamos a la discusión bueniana acerca del concepto estalinista de nación y su contraposición con la doctrina baueriana. Este sería un buen ejemplo de ese carácter dogmático, ideológico, que hemos atribuido al concepto estalinista de nación. Stalin vendría a tener una posición crítica con Bauer, cuyo proyecto político no hacía sino *socavar* la nación política jacobina. No obstante, también sería crítica la posición baueriana, la cual no podría ser reducida a mero «revisiónismo». Pues Bauer entendía que la defensa de las instituciones nacionales canónicas era incompatible con la defensa del proletariado: las instituciones estrictamente *conjuntivas*, destinadas a, en el límite, construir una sociedad de individuos atómicos («una sociedad de individuos libres e iguales»), no hacían sino entrar en conflicto con las *basales*, capitalistas. Como, a su vez, queda de manifiesto *con ocasión de* la lectura de Hegel, la única forma de *racionalizar*, es decir, de *explicar* el estado moderno, el cual se veía abocado, en el límite, a su propia destrucción, pues los sujetos humanos de una sociedad política no son *partes formales* suyas (40), era a través de la articulación los representantes de las distintas corporaciones económicas a través de la planificación estatal (Villacañas, J.L., 2001b, 240). La sociedad política moderna era, pues, una sociedad *sin vida*. Fue de ahí de donde Bauer extrajo la conclusión de que era necesario reivindicar vínculos no estrictamente políticos entre las clases obreras. Algo que, por cierto, no estaba muy lejos de Marx, pues no se debe olvidar que cuando Marx y Hegel hablaban críticamente de la *alienación* del trabajador bajo las relaciones sociales capitalistas, de alguna forma *añoraban* las antiguas formas de trabajo gremial, bajo las cuales el trabajador no *sentía* el fruto de su trabajo como algo *ajeno* a él. El propio Hegel, antes que Marx, ya *pensó* filosóficamente la razón económica moderna (Villacañas, J. L., 2001b, 42).

Así, Bueno, a partir de la página 80, irá mostrando, a través de la crítica que plantea al univocismo que ve presente en el concepto de nación estalinista, algunas de las líneas generales de su análisis.

Bueno *mantendrá* el componente político fuerte que Stalin le concede a la Idea de nación, si bien es cierto que le *quitará* su componente escatológico. Aquí se vislumbra lo que, a nuestro juicio, es verdaderamente rescatable del análisis bueniano de la nación, a saber: su aspecto fenomenológico. Quienes se encuentran bajo las instituciones nacionales *canónicas*, o que las reivindican de una forma oportunista, no estarían sino operando *como si* de toda la pluralidad de grupos étnicos que conforman una sociedad política, la nación no vendría a ser sino una «refundición» de dichas partes de la sociedad política. Una palabra, «refundición», muy *pomposa*, pero que, efectivamente, aunque sea de una forma metafórica, vendría a reflejar muy bien en qué consistió la labor jacobina con algunos grupos políticos de Francia (21). Aquí es donde, de forma clara, se venían las *costuras ideológicas* de tan fervorosa defensa del modelo político nacional-jacobino; el cual, por cierto, más que una *revolución* (en el sentido metafísico de la palabra), debería ser visto como una *culminación*, un *momento* de proyectos políticos que venían desarrollándose desde hacía tiempo, como bien supo ver Tocqueville en *el Antiguo Régimen y la Revolución*. No olvidemos que ya en el año 1700 Luis XIV prohibió redactar cualquier documento administrativo del Rosellón en catalán, señalando de esa costumbre que «repugna y es contraria a nuestra autoridad y al honor de la Nación francesa».

Es más, esa misma fórmula («Un Estado, una lengua») sería, precisamente, la que estaría funcionando en algunos grupos políticos nacionalistas en España: «dejemos de ser españoles para formar un estado en el que sólo se use públicamente *nuestra* lengua». Hay quien sostiene que, desde la doctrina marxista clásica, defender esa doctrina en España sería absurdo. Marx nunca habría apoyado los llamados «nacionalismos fraccionarios» dicen, algunos, apoyándose en los textos de Marx sobre España (22).

No obstante, la pregunta que cabría formularse aquí es la siguiente: ¿habría que reivindicar las valoraciones historiográficas de un pensador cuyas referencias bibliográficas acerca de ese período histórico eran *demasiado* sesgadas? Karl-Frieder Grube ha señalado que «los extractos de las obras de Marliani, Toreno, Miñano, Hughes y Southey constituyen, desde el punto de vista cuantitativo, más de la mitad de los extractos sobre España» (Marx, K. & Engels, F., 1998, 57). No parece que tomar de referencias a los liberales Queipo de Llano y Marliani, y al afrancesado Sebastián Miñano, pueda dar una correcta valoración de algunos movimientos políticos fundamentales para entender la historia de España, como los fueros medievales o el movimiento comunero. El mismo Marx no hizo sino partir de la misma *tergiversación* ideológica que los liberales hicieron de esas realidades históricas, sin ningún tipo de fundamento. Afirmar que los Habsburgo y los Borbones no hicieron sino reprimir las libertades urbanas proclamadas en los fueros (Marx, K & Engels, F., 1998, 108), idealizar el movimiento comunero (Marx, K & Engels, F., 1998, 107) o afirmar que «(...) con la Inquisición, la Iglesia se transformó en *el instrumento más formidable del absolutismo* [subrayado nuestro]» (Marx, K & Engels, F., 1998, 108), no puede sino *sonrojar* a quien conoce que los fueros de la Extremadura castellana no eran sino, dicho en términos marxistas, una justificación ideológica del *hacer* de esos señores de la guerra que eran los caballeros villanos (Peset, M., Mora, A., Ferrero, R., Correa, J., García Trobat, P. & Palao, J., 1991, 115-20); o los comuneros, que pertenecían a las élites urbanas castellanas (23); o, por último, en lo que respecta a la Inquisición, el carácter *popular* (fenomenológicamente, claro está) de ceremonias como los autos de fe (24). Por no hablar de los movimientos tradicionalistas... Marx les dedicó *ecuanímes* palabras: a los contrarrevolucionarios realistas españoles los denominó «chusma» (Marx, K. & Engels, F., 1998, 142); a los carlistas, «ladrones facciosos» (Marx, K. & Engels, F., 1998, 102); y al pretendiente carlista, «el Quijote de los autos de fe» (Marx, K. & Engels, F., 1998, 165).

Sería preciso *renovar* el análisis marxista sobre la historia de España. Es más: a lo mejor, habría que plantearse si es *posible* (desde un punto de vista *crítico*) realizar un análisis marxista de la historia de España. Se afirma esto porque, como mínimo, cualquiera que pretenda realizar un análisis historiográfico serio de la historia de España tendría que considerar al tradicionalismo español, en

tanto que adversario político más crítico del proyecto nacional, más allá de los adjetivos que el *ilustre* historiador Josep Fontana dedica a ese movimiento («reaccionarios», «inmovilistas») o a corrientes historiográficas *afines* a él, como la *iniciada* por el padre Suárez Verdeguer, a la cual se refiere como «escuela historiográfica reaccionaria» o «interpretación paranoica de la historia» (Cantero, E., 2012, 376 y 414). Es evidente que otro historiador que siguiese una *metodología marxista* podría no compartir esos epítetos. Pero ser marxista no se reduce a llevar a cabo estudios historiográficos. Ser marxista quiere decir estar vinculado, *teórica* o *prácticamente* (por usar la clásica distinción aristotélica), a un proyecto *político* destinado a superar el modo de producción capitalista.

Hemos querido poner en cursiva «político», porque, desde nuestro punto de vista, no es posible *fundamentar* un proyecto político para quien las sociedades políticas, pese a que puedan arrojar *resultados positivos*, acaban siendo patrimonializadas por una parte de ella. El único *resultado político* verdaderamente a reivindicar (por razones ideológicas, como hemos querido demostrar) sería el estado nación canónico. Pero dicha reivindicación no vendría sino de la forma más oportunista posible. Querer reivindicar un proyecto nacional *español* en términos marxistas es absurdo. Sólo podrá venir de una forma totalmente *ad hoc*. Para Marx, lo reivindicable de un proyecto nacional *español* no es su españolidad (o su romanidad, o su carácter inglés), es su componente formal jacobino, nacional. En este sentido, además, Marx no habría sido sino un pensador *moderno* más, con una concepción *abstracta* de la política, representada en el estado nación jacobino, el cual, en la medida en que sería una plataforma necesaria (en términos ontológicos fuertes) para la superación del modo de producción capitalista, *habría de* ser implantado en todo el mundo. Bueno, mejor dicho, para ser coherente, *ya está implantado en todas las sociedades capitalistas*. Sus enemigos son, simplemente, «reaccionarios». ¿Cabe mayor ingenuidad o mala fe (en su sentido sartriano) en creer que se puede fundar *in re* un proyecto político concreto? ¿Cabe mayor oportunismo en quien, en el fondo, pretendería, sin saberlo, justificar los proyectos metapolíticos de la Francia *moderna*?

Pero no tiene sentido interpretar a Marx *marxistamente*. Precisamente lo reivindicable de la doctrina marxista, dando por cierto, claro está, la opinión de Luis Carlos Martín Jiménez (25), sería precisamente el haber servido de programa ideológico, *sin saberlo*, de la Francia *moderna* y su papel totalizador universal, el cual vendría por *sus* instituciones, no porque hubiera sido un momento clave en la «emancipación humana». Dicha institucionalidad no habría sido reconocida en Marx. Al menos, no en un sentido dialéctico fuerte. No como una incompatibilidad constitutiva de lo real, sino como una incompatibilidad *aparente*. ¿Cómo querer justificar desde una dialéctica en el sentido fuerte del término, no como una metafísica «unidad de contrarios», todos los improprios que Marx dirigió permanentemente a los «contrarrevolucionarios»?

Es por ello que, en el fondo, para el marxismo clásico la defensa de la nación política jacobina es puramente *táctica*. Se defiende la nación, de una forma ideológica y no *en sí misma*, sino *en la medida que* sea una plataforma más sólida a la hora de unir al proletariado. Y esto es lo fundamental, para nosotros: ¿qué significado verdaderamente político puede tener una doctrina que aspire a *liberar al proletariado* de una forma tan sumamente *abstracta*? Porque eso es lo que, a nuestro juicio, dará al marxismo su papel histórico-universal: su racionalidad *abstracta* de cuño *moderno*. Es posible defender positivamente, al menos *ideológicamente*, los intereses de las clases obreras de una forma no marxista. El término «proletariado», tal y como es usado por Marx, parece que fue acuñado por un pensador «reaccionario», Baader (Avineri, S., 1968, 54-6) (Villacañas, J. L., 2001b, 185). Lo que le dará al marxismo su *fuerza* no será su *materia*, es decir, su defensa de las clases obreras; será su *forma*, su vinculación a la *modernidad*, al cristianismo reformado y su consideración de toda racionalidad institucional como una *nada*, como una excusa para justificar el dominio de grupo social por parte de otro; y al proyecto ilustrado con sus ideales *emancipadores* a

través del dominio técnico-económico del mundo. El marxismo, más que un programa político, será un programa *metapolítico* (26).

Recordemos las palabras del joven Marx acerca de la Reforma en *Introducción a la crítica a la filosofía del derecho de Hegel* (Hegel, G. W. F. & Marx, K., 1968, 15-6):

«También desde el punto de vista histórico la emancipación teórica tiene una importancia específica práctica para Alemania. El pasado *revolucionario* de Alemania es justamente teórico: es la *Reforma*. Como entonces el *monje*, ahora el *filósofo* en cuyo cerebro se inicia la revolución.

Pero si al protestantismo no le importaba verdaderamente desligar, *le interesaba poner en su justo punto al problema* [subrayado nuestro]. No era más necesaria la lucha del laico con el clérigo *fuera de él*; importaba la lucha con su propio *clérigo íntimo*, con *su naturaleza sacerdotal*. Y, si la transformación protestante de laicos alemanes en curas, emancipó a los papas laicos, a los príncipes junto a su cortejo, a los privilegiados y a los filisteos, la transformación filosófica de sectarios alemanes en hombres emancipará *al pueblo*».

Podríamos traer también a colación el siguiente texto, también de la *Introducción a la crítica a la filosofía del derecho de Hegel* (Hegel, G. W. F. & Marx, K., 1968, 7):

«El fundamento de la crítica religiosa es: *el hombre hace la religión*, y no ya, la religión hace al hombre. Y verdaderamente la religión [esto es, el cristianismo] es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre, el cual aún no alcanzó el dominio de sí mismo o lo ha perdido ahora».

Para, posteriormente, afirmar (Hegel, G. W. F. & Marx, K., 1968, 22):

«La sola emancipación *práctica* posible de Alemania es la emancipación del punto de vista de la *teoría*, que *presenta al hombre como la suprema forma de ser del hombre* [subrayado nuestro]. En Alemania la emancipación del Medio Evo es posible, sólo como emancipación de la parcial victoria obtenida sobre el medio evo. En Alemania no se puede romper ninguna especie de servidumbre.

El *fondo* de Alemania no puede hacer una revolución sin cumplirla por la base. La *emancipación del alemán es la emancipación del hombre*. El cerebro de esta emancipación es la *filosofía* y su corazón es el proletariado: *el proletariado no puede ser eliminado sin la realización de la filosofía* [subrayado nuestro]».

Es decir, el papel histórico-universal de la revolución comunista, del proletariado como sujeto revolucionario, no sería sino *realizar* de forma definitiva, *total*, lo que el cristianismo ha mostrado especulativamente. Por tesis como esta es por las que Marx merece ser considerado un filósofo sin el cual sería imposible comprender la Historia Universal. Marx (sin saberlo, evidentemente) ha mostrado *desde dentro* la imposibilidad de entender la modernidad sin la secularización del cristianismo. El análisis fenomenológico de la modernidad en Marx (desde sus categorías económicas), como el de Hegel (más *estatalista*), no *agotan* la discusión filosófica acerca de la modernidad; pero, desde luego, son fundamentales por su sentido crítico.

Cítese otro aspecto fundamental: «*El hombre hace la religión*, no la religión hace al hombre». Es decir, «fue hecho el domingo para el hombre, y no el hombre para el domingo». Totalmente incompatible con el *tomismo* bueniano al que nos acogemos. Pues *el Hombre* tiene una *dignidad* en tanto que institucional. Ahora bien, es *finito, débil*: no todas las instituciones son compatibles con todas. Todo lo contrario a Marx y su *luteranismo secularizado*: la institucionalidad no es sino un

recurso de las clases opresoras (el Papado, en Lutero) para *dominar* a las oprimidas (Alemania, en el agustino). El hombre, por *naturaleza*, es *malo*. La única forma de recuperar su dignidad será a través de un «salto mortal», que en Lutero será la creencia irracional en Dios y, en Marx, en la línea de la Ilustración, la creencia en el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, a través del cual el Hombre se *creerá* omnipotente, *operará* (institucionalizado, pese a lo que creyera Lutero mientras rezaba) *como si* fuera absoluto: «nada me impide hacer el bien», dirá un luterano: «sólo he de creer en Dios». «Nada me impide desarrollar todas mis potencialidades», dirá un marxista; «sólo he de creer en que este mi sufrimiento a través del trabajo no es sino un medio para el desarrollo de las fuerzas productivas, el cual en el límite (el comunismo), llegará a un nivel en el que podré desarrollarme completamente» (Rockmore, T., 1980, 51-2). Será, precisamente, en este contexto, en el cual la Idea de Institución toma dicha *forma* como *Idea filosófica*: pues, dada la imposibilidad de llevar *ad infinitum* el regressus crítico (pues un Ego absoluto, espiritual, no haría sino *lisar* todos los productos racionales humanos), será necesario *parar* en una pluralidad irreductible de *figuras prácticas teleológicas*, desde las cuales pueda hablarse positivamente, pero críticamente, de Razón. La Idea de Institución, así, no se reduce a su conceptualización jurídica, pues, en tanto que rectificación dialéctica de una contradicción, toma la forma de una *Idea filosófica*.

De la misma forma, también se nos mostraría la *Idea* de Ego Trascendental en su sentido estrictamente filosófico. El *nombre* oscurece. Dadas ciertas condiciones históricas (estamos pensando, evidentemente, en el cristianismo), es inevitable referir todo contenido *mundano* a la intencional *fuerza* subjetual de la que brota. Pero la imposibilidad de remitirnos *actualmente* (como contradistinto a *potencialmente*) a un *dator formarum* simplicísimo que ponga las *condiciones de posibilidad* de todo *hacer*, implicará la consideración de la subjetualidad en un sentido estrictamente *pluralista*. Así, la dialéctica existencial interinstitucional pone de manifiesto ya no sólo la imposibilidad de reducir la racionalidad a *una única* fuente. Pues siempre se correría el peligro de considerar dichas *figuras* en tanto que *especies* de la racionalidad humana; esto es, de universalizarlas. También la subjetualidad es plural. Y el significado de dicha dialéctica interinstitucional depende del parámetro subjetual: ¿se puede reducir, por decirlo en términos hegelianos, el *Espíritu Subjetivo*, al *Espíritu Objetivo*? Más aún: ¿acaso la subjetualidad es sólo *humana*? ¿Es que solamente los animales humanos tienen *mun-do*? El contenido de la Idea de Ego Trascendental es, como el de la Idea de Materia Ontológico-General, puramente negativo: los nombres oscurecen. No *hay un ego trascendental* ni *una materia ontológico general* tales que pueda formularse un discurso *verdadero* partiendo *desde* ellas.

Todo este amplio análisis, repetimos, es clave para nuestro propósito, que no es otro sino mostrar que Gustavo Bueno, como veremos, habría justificado marxistamente la *realidad* de la nación política, algo que, entendemos, entra en contradicción con el *núcleo* crítico de su obra.

No obstante, Bueno no deja de tener *detalles* de un indudable valor filosófico, como cuando en la página 85 (y con esto *pasamos página*) ve a la Rusia Soviética como plataforma objetiva desde la que otorgar a la idea de nación de Stalin un sentido filosófico, histórico-universal, no meramente doxográfico. Además de su apunte final acerca de la contradicción con la que se encontró el proyecto estalinista y, añadiríamos nosotros, con la que se encuentra todo proyecto nacional decimonónico: o se construye una sociedad política que disuelva al resto de las *intencionales* naciones étnicas (es decir, las aniquile), o se conforma un sistema de naciones políticas. Un sistema fundado, intencionalmente, en el *interés*. Un sistema, pues, *débil*.

La siguiente tesis *fuerte* es la siguiente: «la Idea de Nación, y no solo la nación, se desarrolla en un proceso histórico». Esta parte es, a nuestro juicio, fundamental. En primer lugar, sería preciso señalar que no coincidimos con Bueno en esa *desconexión* entre la Idea de Nación y la propia nación *real*. Bueno, más adelante, expondrá que su análisis de la nación política se *desdoblará* en

un análisis real y en un análisis conceptual. Bueno justificará este *desdoblamiento* indicando, con la sutileza que le caracteriza, que ambos aspectos, si no *separables*, sí son *disociables*. Esto es lo que nosotros tildaremos de ideológico, dogmático (lo cual, como es evidente, intentaremos justificar). Dicha *disociación* ya está mantenida en la enunciación de esta tesis.

Pese a ello, nosotros no podemos sino loar la habilidad técnico-filosófica bueniana a la hora de plantear la necesidad de exponer un formato, un *armazón* lógico generalísimo que plantee todas y cada una de las formas en las que un *concepto* pueda desarrollarse. Esto es, a nuestro juicio, la *potencia* del análisis *ontológico* de la sociedad política desarrollado por Bueno (27). Bueno, así como Hegel, en su famosa *Ciencia de la Lógica*, ensayó un soporte lógico que pudiera dar cabida de cualquier desarrollo del Espíritu, Gustavo Bueno, con su análisis *ontológico*, crítico, de la sociedad política, habría desarrollado (de forma análoga, no idéntica) un formidable análisis filosófico de la idea de sociedad política, con su *núcleo*, su *cuero* y su *curso*, el cual podría dar cabida de esa Idea a la que Bueno consideró *pieza capital* de su obra: pues la implantación de la filosofía, i.e., lo que *anuda*, en palabras del profesor Fuentes Ortega (28), la Filosofía con las categorías científicas, tecnológicas, etc., no es la economía, ni la religión, ni cualquier otra *figura de la conciencia*; esa *figura* que *conecta*, en expresión de Bueno, «las regiones que el desarrollo cultural ha ido produciendo» (Bueno, G., 1972, 256), es la Política, «aquella forma de conciencia que se configura en la constitución de la vida social, que supone la división del trabajo (...) y la *conexión con otras ciudades en una escala, al menos, virtualmente, mundial, cosmopolita* [subrayado nuestro]» (Bueno, G., 1972, 255). El filósofo, políticamente, es el *funcionario de la Humanidad*. Pero no de una Humanidad en acto, lo cual es pura metafísica, sino como *límite* de la acción racionalizadora de eso que Bueno llamó *organizaciones sociales totalizadoras*.

Recuperaremos esto al final del ensayo: las ideas filosóficas no están *en la mente de nadie* [«Ce fait, nous en avons vu la raison, ne peut se trouver dans l'homme intérieur, je veux dire, dans l'individualité morale ou physique de l'homme; il faut donc le chercher dans l'homme extérieur ou social, c'est-à-dire, dans la société» (De Bonald, L., 86)]; están «implantadas» en la polis, conectada con otras polis «*en una escala, al menos, virtualmente, mundial, cosmopolita* [subrayado nuestro]». En consecuencia, ningún filosofema puede dejar de tener un significado político, en el sentido *amplio* de la palabra.

Volviendo con lo que comentábamos, diremos que el *entramado* formal que Bueno tomaría para conceptualizar la Nación será el de analogado de atribución *flotante*, si bien es cierto, claro está, que dicho *armazón* sólo podrá tener sentido alguno en tanto que desarrollado históricamente: no tiene sentido hablar de Nación, en su sentido político fuerte, en la España de Chindasvinto. No obstante, aunque Bueno reconoce este carácter histórico, *parece como si* Bueno ya estuviera pensando en la nación política. Pese a que la nación política no está *dada completamente* en la nación biológica, Bueno, en última instancia, presentará a la nación política como el *culmen* de ese proceso histórico, como lo que lo ha *completado*. La nación política no tendrá una prioridad temporal, pero sí tendrá una prioridad ontológica, lo cual, como intentaremos demostrar, será causa del patronazgo de Marx. Esto, sin Bueno *darse cuenta*, lo habría llevado a *marxistizar* España, con todos los problemas que ello conlleva, como hemos expuesto anteriormente.

En las siguientes páginas Bueno expondrá, además de la acepción biológica, el carácter *oblicuo* de la nación, apunte fundamental a la hora de valorar lo que nosotros entendemos que es más loable del análisis bueniano: su aspecto fenomenológico. No haremos ningún apunte acerca de la explicación de Bueno de la nación biológica, más allá del carácter crítico que le da su consideración oblicua. Así como hablar del diente sin la encía que lo sostiene es absurdo, es ridículo decir que alguien «se siente vasco» (con toda la carga de significado que le da quien lo afirma), por ejemplo, por haber nacido en el «País Vasco»: sin otras sociedades políticas de su entorno no hay «País Vasco». ¿O es que a las regiones geográficas vascuences no habrían llegado instituciones histórico-

universales, como las matrimoniales de origen romano? Decir «ser vasco», en términos histórico-universales, no es *más* que «ser gallego» o «ser leonés». Sin bien es cierto que el problema vasco no se puede reducir a categorías sociológicas (el nacionalismo vasco como «expresión de los intereses de la burguesía vasca»): es un problema *real*.

La discusión acerca de la nación étnica merece una larga consideración... En esta acepción, obviamente, se conserva el componente formal oblicuo, además de que la nación étnica implicaría ya, de alguna forma, a la nación biológica. Pero, así como la nación biológica implica una plataforma que la nutra, la nación étnica supone ya, necesariamente, una plataforma social. Al final de la página 95, Bueno explica el carácter plural y atributivo de la nación étnica: «un grupo podrá comenzar a ser una nación, en su sentido étnico, solamente cuando a través de otros grupos más amplios, y juntamente con estos, desde la plataforma social compleja compartida por ellos, sea conceptualizado diferencialmente por su origen étnico. Este origen (la comunidad de origen de varios individuos integrados en la sociedad compleja) sería totalmente irrelevante cuando nos mantenemos en el ámbito de un mismo grupo». Acto seguido, afirmará Bueno: «Una nación étnica es originariamente un grupo que ha nacido en otro lugar distinto del lugar en el que conviven otros diversos grupos que, sin embargo, se encuentran obedeciendo a las normas de una misma sociedad compleja (...)». Esa sociedad ya tendrá en Bueno un significado político: «(...) está vertiendo sus aguas en una sociedad de mercado (...) o en una sociedad política de radio mayor». Será el caso de las naciones que integran el «pueblo de Dios», o de las naciones reunidas en las ferias medievales.

Evidentemente, Bueno señalará que esta acepción de la Idea de Nación no tiene un sentido político. Si lo tiene, será el que reciba por la plataforma política desde la que se constituya. Aun así, ya a partir de la página 100 se empieza a ver cómo Bueno *ya está pensando* en la nación política, en la medida en que introducirá la noción de «refundición», la cual, a nuestro juicio, podrá ser empleada para el ejemplo que cita Bueno de los Colegios Mayores de Salamanca en los Siglos XVI, XVII y XVIII, pero no para España y las sociedades políticas que la conformaban, las cuales, como veremos al final del ensayo, Bueno reducirá a ser meras «naciones étnicas», es decir, les negará su carácter político: no se pueden reducir las instituciones políticas del Reino de Navarra o del Reino de Aragón a meras cuestiones etnográficas. El mismo Reino de Aragón, como es bien sabido, a lo largo de la Baja Edad Media constituyó un sistema imperial *propio*: «(...) el largo reinado de Jaime II», afirma José Luis Villacañas, «que consolidó la Corona de Aragón, ordenó sobre nuevas bases su gobierno, enderezó sus relaciones con los nobles y mantuvo su proyección mediterránea. En realidad, desarrolló una lógica de expansión *imperial* [subrayado nuestro] específicamente catalano-aragonesa que tenía como meta la llamada Romania, el imperio de oriente» (Villacañas, J. L., 2008, 153). La diferencia institucional con Castilla era clara... No es momento para tratar este tema. No obstante, puede citarse, de nuevo, al profesor Villacañas: «Tal formalidad [hablando de la relación entre el rey aragonés y sus oficiales] no se dará en Castilla, donde, para empezar, no habrá homogeneidad gubernativa en los territorios: en unos merinos, en otros adelantados, siempre hay una dependencia directa e inmediata del rey, por lo que este tiene que echar manos de los ricos hombres, con su proverbial indisciplina. En Aragón no sucede nada de esto» (Villacañas, J. L., 2008, 174).

Por último, será entre las páginas 102 y 104 donde se expondrá, a nuestro juicio, lo más crítico en términos histórico-universales. Será aquí donde Bueno *vea* la relevancia histórica que tomaría la noción de *pueblo de Dios*. Desde esta plataforma intencionalmente política, las diferencias entre las naciones se borrarán, en la medida en que queden refundidas en ella. Será desde las instituciones católicas, romanas, cómo, desde la revolución gregoriana (aunque dicha noción se remontaba a san Pablo), la noción de *pueblo de Dios* vendrá a desempeñar un papel metapolítico y, en consecuencia, filosófico. La imposibilidad ontológica del dominio universal papal, de la sociedad política única, implicará la *canalización* de esas *energías imperialistas* papales a través de dicho esquema

metapolítico. Es en ese sentido límite por el cual dicha noción, *pueblo de Dios*, metafísica, tomará un sentido filosófico.

Así, esta *figura lógico-material*, como otras [la monadología leibniana (Bueno, G., 1972, 38)], pese a su carácter metafísico, serán ineludibles a la hora de entender la Historia Universal. Pues ante la *caída* de la organización social totalizadora papal, el resto de sociedades políticas, reconfiguradas intencionalmente por el Papado, se verán *obligadas* a definirse. Esa fue, precisamente, la implantación política de filósofos como Guillermo de Ockham. Ockham, *identificando* el orden sobrenatural y el natural, no estaba sino reduciendo el momento imperial metapolítico a su momento estrictamente político: el Papado era una sociedad política más. El Papado no podía *patrimonializar* dicha *normatividad* (29). Dichas *naciones*, partes del *pueblo de Dios*, es decir, dichas sociedades políticas, *legitimadas*, institucionalizadas [mediante la figura del *regnum* (30)], a través del Papado como heredero de los Derechos del Emperador, se *valdrán* de esas mismas instituciones para configurar los nacientes estados-modernos [la *maiestas* romana, entre otras (Prieto López, L.J., 2017)]. Ya el mismo Alfonso VI enarboló la tradición isidoriana como *muestra* de que la diócesis hispana había mantenido la *romanitas* a través del reino visigodo de Toledo. Pues, «el hombre fue hecho para el domingo», diremos nosotros, planteando el quiasmo. Es decir, las *instituciones* son las unidades de medida de la racionalidad humana. El Papado podría tener tales o cuales *intereses*, pero fueron las mismas instituciones romanas imperiales, de las que el Papado se consideraba *depositario*, las que *usaron* los reyes medievales para *justificar* (que diría un marxista), para *conformar*, su propio poder político de forma *independiente* al Papado: los reyes serán, intencionalmente, emperadores en sus reinos. Será así cómo, a partir de la secularización de la *figura* de *pueblo de Dios*, la nación, en su sentido político fuerte, no será sino la «refundición» de las naciones étnicas que están sometidas a la *soberanía*, concepto moderno, de un rey.

Para ilustrar esto, citemos a Gustavo Bueno, quien en la página 124, afirma:

«Lo que San Pablo había dicho a propósito de los cristianos —«ya no hay judíos ni gentiles, todos somos miembros del Cuerpo de Cristo»—, podrá decirse también (...): «Ya no hay castellanos o catalanes, todos somos miembros del cuerpo de la nación española, y en ella renacen transfiguradas y elevadas a un éter más puro, nuestras propias naciones de origen».

Ahora bien, no existe organización social totalizadora que pueda, de forma actual, *abrazar* al resto de sociedades políticas. No existe una única unidad de medida de la Historia Universal. Hay una pluralidad de ellas, entre las cuales no se puede dar una armonía *total* (García Sierra, P., 2019, 54). Y, en función de la unidad tomada, es decir, en función de las instituciones de partida, el *ser* de la sociedad política es uno u otro. Es en este sentido por el cual la tesis de la implantación política de la filosofía tendría tal carácter crítico: ¿cómo es posible un discurso acerca de lo que es internamente contradictorio, es decir, de las Ideas? Es así porque la propia constitución trascendental del mundo es institucional y, en consecuencia, contradictoria, *dialéctica*. Aquello que *conectaría*, de una forma ella misma dialéctica, a las *figuras* del *hacer* humano, es la política. Así, la sociedad política nunca está completa; la totalización que implica la sociedad política, en cuanto a su *núcleo*, es ella misma *intencional*, sólo tendrá un sentido límite. Aquí es donde a nuestro juicio radicaría el error de Bueno: las unidades de medida hispánicas eran *otras*. No podían dejar de estar definidas por el Papado, pero no se podían reducir a ellas, como tampoco podían el resto de sociedades políticas. Es más, la toma de esa unidad de medida papal sería aquello en virtud de lo cual, de una forma ramplona y metafísica, España se ve como *atrasada*. España no se constituyó como estado moderno. Así fue (31). Pero no lo hizo porque *no pudo*. La racionalidad política hispana no podía sino entrar en una fuerte dialéctica con tales programas políticos: entre la España imperial, la Monarquía Hispánica, ese sistema intencional de sociedades políticas *unidas* metapolíticamente por las instituciones católicas (tanto *material* como *formalmente*); y el proyecto

estatal moderno, en el cual la religión no pasaba sino a cumplir el papel de mera religión civil: «un cura me ahorra cien gendarmes», decía Napoleón. La Francia dieciochesca podía ser *materialmente* católica, pero no, desde luego, *formalmente*. La dialéctica etnia-polis no podía *funcionar* en los reinos hispánicos, pues la dialéctica operante era la de polis-imperio.

Es interesante señalar que *hubiera parecido como si* el Papado hubiera ejercido una *tutela* sobre las sociedades políticas medievales *hasta* un punto en el que ellas pudieran *valerse por sí mismas*. Esta tesis, pese a su condición de *apariencia*, no podrá sino considerarse como (fenomenológicamente) *necesaria*, así como la Verdad presupone dialécticamente el Error: para el desarrollo de la mecánica relativista, por ejemplo, fue *necesario* que los conceptos de la mecánica newtoniana se hubieran *propagado* más allá del radio de su campo categorial. Pero, en última instancia, *apariencia*. Pues no sería sino desde esa *unidad de medida* de la Historia Universal desde la cual operan quienes afirman que España es un «país atrasado», aun sin saberlo. «España no supo constituirse como estado moderno». No es que no supiera: es que no *pudo*. La dialéctica de las sociedades políticas hispanas era otra, del mismo modo que en otro país considerado históricamente *raro*: Alemania.

Formalmente, lo que aquí hemos expuesto también podría considerarse *válido* para otro formato imperial, como por ejemplo, el Imperio español. Que *parezca* que la metrópoli ejerció una *tutela* hasta que *ya no fuera necesario*, no quiere decir que la *unidad de medida* hispana agote la independencia de las repúblicas hispanoamericanas. Esta tesis, pese a su condición de *error*, no podrá considerarse sino como necesaria para la incorporación de otras unidades de medida de la Historia Universal, es decir, para la Verdad filosófica. Una verdad *puramente negativa*: no hay unidad de medida que agote la Historia Universal.

La *realidad*, de esta forma, no admite cierre: es abierta. Ahora bien, se es *consciente* de ello por la *imposibilidad* de conmensurarla de una forma *total*. La Verdad, repetimos, implica, fenomenológicamente, el Error. Error que *ha de ser recorrido práxicamente*: el primado de la Razón práctica kantiana. Desde estas coordenadas podrían *entenderse* esas palabras de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*: «Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, anti vital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida» (Fernández Lorenzo, M., 2011, 184).

A continuación, Bueno pasará a desarrollar la acepción «política» de la nación. Bueno, al comenzar, afirmará que «la nación sólo cobra sentido político en el estado en cuyo seno se moldea». Estamos de acuerdo. Ahora bien, esto sólo puede significar que el proyecto político nacional no vendría sino a conformar los *planes* y *programas* de una *parte* de una sociedad política ya dada dialécticamente con respecto a otras. Hablar de la Francia prerrevolucionaria, como «Antiguo Régimen», es decir, como *falsa* sociedad política, es puramente ideológico. Más bien habría que hablar de sociedad política *falsa*, en la medida en que, desde la *parte* «revolucionaria», se concibieran los proyectos políticos absolutistas como *distáxicos*. Posteriormente, afirmará Bueno que «de lo que se trata es de explicar el proceso mediante el cual el término ‘nación’ empieza a ser utilizado para designar el *sujeto* [subrayado nuestro] de la vida política». Ahora bien, ese uso de «nación» para designar al *sujeto* de la vida político sólo podrá tener un significado intencional... No hay, ni puede haber, *sujeto* de la vida política. La sociedad política es un «punto de equilibrio inestable» (Bueno, G., 1991, 170) entre la pluralidad de sujetos que forman dialécticamente la sociedad política. Bueno toma el concepto de «punto de equilibrio inestable» de los sistemas mecánicos de un grado de libertad (Arnold, V.I., 1978, 6-18) para señalar, dialécticamente, la diferencia *esencial* entre las sociedades políticas y las sociedades naturales. Es una analogía acertada, a nuestro juicio, que no hace sino tener un significado crítico-negativo contra la idea metafísica de «partido único», ya sea el NSDAP o el PCUS, por mucho que a este último se le atribuyera el significado de ser el medio a

través del cual el «proletariado» tuviera *bajo control* a la «burguesía»; y crítico-positivo con todo proyecto político que esté en condiciones (intencionalmente, claro está) de *revisarse a sí mismo*. Pues la parcialidad es inevitable. Y querer justificar *filosóficamente* un proyecto político, desde un punto de filosófico no podrá ser visto sino como mala fe (en un sentido análogo al jurídico, no en el sartriano) o ingenuidad.

Será en la página 110 donde Bueno, expondrá su, a nuestro juicio, *error*, a la hora de analizar la Idea de Nación: separar lo *real* de lo *conceptual*:

«Sin embargo, incurriríamos en un falso esquematismo si intentásemos analizar el proceso mediante una distinción entre dos cursos tenidos por separables, a saber, el curso que conduce a la formación del nombre nuevo, o de la nueva acepción (del término nación en sentido político), y *el curso que conduce a la constitución de la «cosa»* [subrayado nuestro] designada por el nombre, es decir, *a las «naciones políticas realmente existentes»* [subrayado nuestro]. Ambos cursos no tienen por qué ser enteramente independientes, sobre todo cuando se trata de «cosas humanas», moldeadas por la praxis prudencial o técnica de los hombres. El nombre (el concepto que él representa) interviene o forma parte de la constitución de la cosa, por la sencilla razón de que ésta no podría haberse conformado al margen de su concepto. «El *concepto* [subrayado nuestro] de nación política, el nombre de nación en su tercera acepción, no es, según esto, enteramente independiente de la formación de estas nuevas *entidades* [subrayado nuestro] políticas que llamamos «naciones»».

Bueno, es cierto, reconocerá que el *concepto* forma parte de la constitución de lo *real*. Ahora bien, a nuestro juicio, Bueno estaría tomando esa distinción en un sentido mentalista, en tanto que cabría hablar de «curso que conduce a la constitución de la *cosa*», como *disociado* del *concepto*, al cual Bueno se refiere como «nombre».

Más adelante, en la página 111, afirmará Bueno:

«Ahora bien, ni la nueva *entidad* [subrayado nuestro] política, por ser nueva, puede tratarse como si fuese una creación ex nihilo, ni el nuevo *nombre* [subrayado nuestro] es producto de una simple creación o estipulación literaria. Las nuevas entidades políticas son *resultados deterministas* [subrayado nuestro] de interacciones entre complejas entidades sociales precursoras».

Es verdad que Bueno, al final del segundo párrafo de la página 111, afirmará que «No se trata de reducir cualquiera de los procesos, real o conceptual, uno al otro; se trata de ver hasta qué punto, aun siendo disociables, están profundamente entretejidos».

Pero, y este párrafo es fundamental, acto seguido Bueno afirmará que:

«De otro modo, aun dando por supuesto que la constitución de las unidades políticas modernas que llamamos naciones *obedezca a un proceso objetivo y determinista* [subrayado nuestro], de lo que se trata es de analizar este proceso *desde la perspectiva de* [subrayado nuestro] la transformación de los conceptos de naciones étnicas en el concepto de nación política (aun a sabiendas de que esta transformación no agota el proceso real)».

Aquí es donde estaría, a nuestro juicio, el error de Bueno. Por un lado, tendríamos unos procesos *objetivos, deterministas* (surgimiento de las clases burguesas, Reforma protestante...) que darían lugar a la entidad en cuestión. Por otro, tiene lugar una transformación *conceptual* en la Idea de Nación. Por tanto, de lo que se trataría no es sino de, partiendo de esa transformación, dar cuenta

del proceso real. Así como la monadología leibniziana daría cuenta de un *proceso real*, una sociedad de *libre mercado*, la transformación de *nación étnica a nación política* daría cuenta de una serie de procesos *objetivos y deterministas*.

Es decir, tendrían lugar una serie de *procesos reales*. Se les comenzaría a denominar de una forma específica. De lo que se trataría es de explicar por qué se les denomina así. Esto es lo que, a nuestro juicio, es dogmático. Hablar de procesos *reales, objetivos, deterministas* nos parece metafísico. Lo que se da es, en las categorías historiográficas, económicas, jurídicas, etc., una serie de *resultados* cuya sustantividad no vendría a ser sino su carácter eminentemente *crítico*. Sin esos resultados *no* se podría entender la Historia Universal. Ahora bien, *no* se puede reducir la Historia Universal a dichos resultados categoriales. Teniendo que dichas categorías *no pueden nunca segregarse a los sujetos operatorios*, no se puede afirmar que los estados nacionales ya son *entidades*. Nos parece *acrítico*.

A nuestro juicio, Bueno habría sido aquí *prehegeliano* e, incluso, habría caído en contradicción con el carácter crítico de su idea de Ego Trascendental. Porque no se trata de hacer una distinción entre lo *conceptual* y lo *real*, por mucho que se diga que son disociables, pero no separables. De lo que se trataría, como vio Hegel, es de *realizar lo conceptual*. Pero, mientras que Hegel quiso identificar sustancialmente la vida del Espíritu con la realidad misma, es decir, entendió su fenomenología como una ontología, desde la Idea de Ego Trascendental como ego institucional y, en consecuencia, dialéctico, no sería posible llevar a cabo dicha identificación: hay *determinaciones del Espíritu* que son *irreconciliables*. Sólo a través de la irreductibilidad (*real*, no mera apariencia) entre esas determinaciones, las instituciones, cauces a través de los cuales se desenvuelve la racionalidad humana, se podría hablar de ontología. Sólo, pues, cabe hablar de ontología de una forma crítica.

Hablar, pues, de procesos *objetivos y deterministas* no puede llevar sino a recaer en algún tipo de deformación ideológica, la cual, a nuestro juicio, habría sido considerar a los llamados «nacionalismos fraccionarios» como «concepto particular degenerado». Más ideológico todavía habría sido querer comparar esta denominación, puramente intencional e ideológica, y propia de disciplinas que no pueden nunca neutralizar las operaciones de los sujetos operatorios, con una disciplina como la geometría, en la cual, en el límite, sí tiene lugar esta neutralización. Como estaba dispuesto en el frontispicio de la Academia platónica: «nadie entre aquí sin saber geometría». Es decir, «ténganse en cuenta los resultados de la geometría como *patrón crítico* a la hora de juzgar la *verdad* de otras categorías». O, para los más *zorros*: «no se tomen las analogías matemáticas para justificar proyectos ideológicos».

Será al final de la página 111 donde Bueno se *delatará*: «Nos atenemos desde luego, en lo fundamental, al esquema trazado por Marx y Engels: las naciones, en su sentido político moderno, son resultados de la reorganización de la sociedad política del *Antiguo Régimen* [subrayado nuestro] que, a su vez, lo habría sido de la antigua sociedad esclavista». ¿Puede tomarse como *real* el llamado «Antiguo Régimen»? ¿No es ello ya un concepto puramente ideológico, el cual los historiadores, acriticamente, lo toman como un concepto distributivo, determinado por una serie de notas abstractas, el cual habría de ser predicado de forma *isológica* a todos los miembros de una misma clase: España, Francia, Alemania, etc.? La nación política sería, así, un resultado *objetivo, fruto* del desarrollo de las fuerzas productivas. Todos aquellos proyectos políticos contrarios a los nacionales no serán vistos sino como «reaccionarios», «contrarrevolucionarios».

Lo más sorprendente de este asunto es que Bueno quiera reivindicar a Mariana y a Suárez desde esas posiciones (último párrafo de la página 112). Porque, desde la filosofía de la historia marxista, Suárez y Mariana sólo vendrían a ser loables en la medida en que, en determinado momento histórico, *estuvieron de parte*, sin saberlo, del *sujeto revolucionario* burgués. Poca consideración

tendríamos con nuestros clásicos si los redujéramos a meros *ideólogos*. Mariana y Suárez, sostendrá Bueno, frente (atención) a las concepciones políticas protestantes, serían más potentes por su condición de ideólogos de la naciente burguesía.

Así, reducir, en última instancia, el surgimiento de las naciones *reales* al auge de la burguesía industrial (además de, evidentemente, por otras razones, como las tecnológicas) nos parece caer en un reduccionismo. Todos esos resultados, efectivamente, habrán de ser considerados. Ahora bien, críticamente. Porque esos procesos que Bueno describe en la página 109 implican tomar como *adorno* la dialéctica de sociedades políticas positivas, con sus diferencias institucionales, y reducirlas a conceptos *abstractos, distributivos*.

Nosotros entendemos que de lo que se trata es de *criticar* las categorías nacionales canónicas, *regresando* a las instituciones desde las cuales se conciben *prácticamente, operatoriamente*; y cuya característica metodológica *diferencial* frente a la racionalidad política de las sociedades del «Antiguo Régimen» sería su carácter *holizador* (Bueno, G., 2011). De esta forma sería posible *explicar* la Idea de Nación, sin tener que recurrir a procesos *reales*, lo cual no serviría sino para *justificar*.

En el siguiente apartado, Bueno mostrará cómo, en estas páginas, ha tomado «Antiguo Régimen», «rey», «pueblo» como si fueran *entidades reales*:

«Es preciso, ante todo, distinguir claramente entre el proceso de formación de la nueva entidad, la «nación política» (la «nacionalidad » de un pueblo) y el proceso de la asignación del nombre «nación» a esa nueva entidad política. En cuanto a lo primero: la formación de esa entidad no tiene que ver, en su génesis, con la Idea de Nación política, que será su resultado. La nueva entidad procede de una revolución de la sociedad política del Antiguo Régimen, en el que el poder venía del cielo al rey y pasaba de éste al pueblo; en virtud de lo cual tendría lugar la transformación turbulenta en la sociedad política del nuevo régimen, en el que un pueblo (en realidad el pueblo urbano o burgués) terminará haciéndose con el control del poder político, arrebatándose a la nobleza, y al rey absoluto, y asumiendo la soberanía en lugar de Dios («la voz del pueblo será la voz de Dios»).

«Rey», «Antiguo Régimen», «pueblo», «pueblo burgués»... ¿No son estos conceptos metafísicos? ¿Puede, verdaderamente, entenderse en estos términos ya no la hispánica, sino cualquier tipo de sociedad política «moderna»? Aquí es donde, de nuevo, se *verían las costuras* del racionalismo marxista *abstracto* de cuño moderno. Estas categorías no tendrán sino un sentido meramente *intencional*. Sólo tienen un sentido *adjetivo*, como momento nematológico de instituciones muy concretas. Pero tales instituciones, que, antes de la Revolución Francesa, venían conformándose desde hacía tiempo, eran propias de sociedades políticas muy específicas, como Francia, pero no de todas. El propio Bueno, *representará* en la página 114 este *lisado* de las diferentes morfologías políticas históricas: «Lo que ha cambiado son los grupos de control político: el grupo de la nobleza y de la realeza hereditarias va siendo paulatinamente sustituido por el grupo de la burguesía comerciante o industrial».

Reiteramos nuestra tesis: no puede haber diferencia entre el análisis real y el análisis conceptual. La distinción *realidad-concepto* es ella misma *aparente*. Tomar esa distinción en un sentido ontológico fuerte es, a nuestro juicio, metafísico: no se puede hablar de lo «real» sin lo «conceptual», es decir, sin la operatividad de sujetos corpóreos institucionalizados. Se trata, precisamente, de *realizar* lo *conceptual*, pero críticamente, dialécticamente. Aquí, evidentemente, «conceptual» no se toma en un sentido idealista, mentalista, sino haciendo referencia a sujetos corpóreos. Lo *ideal* no será sino un momento mismo de una praxis operativa institucionalizada, considerada con respecto a otras

conciencias lógico-operatorias, de tal forma que solamente a través de la irreductibilidad de unas instituciones con respecto a otras puede hablarse críticamente de ontología. Es por ello que los resultados científicos sólo podrán, a su vez, tener un sentido crítico-negativo, en función de la capacidad que tengan para *neutralizar, en el límite, las operaciones del sujeto operatorio* (32).

Por ejemplo: la pregunta «¿Respiraba oxígeno el hombre de Atapuerca?» es absurda en términos gnoseológicos debido al carácter crítico-negativo de las verdades científicas: *no* cabe pensar en un hombre *vivo* que *no* respire oxígeno. Aunque no es *trivial* en términos noetológicos: las ciencias no se pueden pensar al margen de las instituciones, esto es, no hay Gnoseología sin Noetología; pero las ciencias no se reducen a su condición de instituciones. Pese a que el Mundo esté dado a una escala antropológico-institucional, es decir, aunque los sujetos operatorios *hagan* el Mundo (*el oxígeno no existe*, pues es un *resultado* de una amplia variedad de *procesos tecnológicos históricos*); la dialéctica institucional, aunque sólo sea en un sentido *límite*, queda segregada en las ciencias (pues una vez dados ciertos *cursos operatorios*, no se pueden *pensar* otros al margen de los *resultados* de estos, aunque no los agoten: un *hombre* no puede *trabajar* sin *respirar*, pues una *máquina de combustión* no puede *trabajar* sin un *comburente*; aunque un *hombre* (*sus células*) no queda agotado en su condición de potencial máquina de combustión). Y sería esta razón por la cual «Ciencia» es una Idea filosófica. Pues aunque la Verdad implique una suerte de *desvelamiento*, solo puede hablarse de *esencias*, de *constitución efectiva* del Mundo, en un sentido *límite*. Es esta, precisamente, la potencia de la propuesta filosófica husserliana de la intencionalidad. Pues *es como si* el científico operara como un *descriptor de esencias*. Basta tomar como ejemplo un teorema elemental de geometría diferencial. De alguna forma, *es como si* la demostración no hiciera falta, dado lo *elemental* del resultado: *¿hace falta demostrar* que la longitud de una curva no depende de lo rápido que la recorramos? Pero lo que fenomenológicamente es *desvelamiento*, ontológicamente es, como es sabido, *constitución*. Y esa dialéctica, por su enorme potencia filosófica, como queda de manifiesto en la distinción heideggeriana entre *Ser* y *entes*, sólo puede tener lugar en escalas diferentes. Pues el *desvelamiento* fenomenológico, pese a ser crítico en términos *ontológico-especiales* (en cuanto a la dialéctica entre lo que Gustavo Bueno denominó Segundo y Tercer Género de Materialidad), no lo es en términos *ontológico-generales*. Pues la *constitución* no puede tener lugar en términos *mentales, psicológicos*. Pues *el Alma*, por usar terminología clásica, wolffiana, es un *ente* más.

Lo *real*, pues, sólo podrá brotar críticamente, por segregación *límite* del sujeto operatorio. «Antiguo Régimen» y «proletariado», por ejemplo, son conceptos que se encuentran dados a la misma escala lógica de otros como «Nuevo Régimen» (tan metafísico como «Antiguo Régimen») o «pueblo de Dios» (materialmente *diferente* a «proletariado», pero idéntico lógicamente, al hacer pasar lo que no es sino un concepto distributivo, meramente intencional, por una «realidad efectiva»).

Lo *verdaderamente rescatable* del análisis bueniano será su aspecto fenomenológico, lo que él llama «análisis conceptual». Será en el segundo párrafo de la página 114 donde Bueno sí de una explicación que pueda tener un *verdadero* sentido histórico-universal: *cae* la organización social totalizadora «Papado»; *cae, desaparece*, una *variable* de la Idea de Ego Trascendental. El significado intencional que ciertos grupos empezarán a dar desde sus proyectos políticos institucionalizados será el de que la autoridad que antes venía de Dios (es decir, del Papado), ahora la reciben en tanto que «pueblo», es decir, en tanto que parte de la sociedad política que empieza a totalizar a las demás y a reconstituirlas. Más adelante, Bueno expondrá las dos alternativas límite de estos procesos históricos: la individualista-liberal, anglo-francesa; y la comunalista, germánica. Lo que, a nuestro juicio, es de vital importancia en términos histórico-universales, será el análisis fenomenológico bueniano (en la página 118) de la nación como, de alguna forma, sustituto metapolítico del programa católico papal. Ahora el *fundamento* metapolítico no será sino el propio «pueblo», i.e., la propia parte totalizadora de la sociedad política a partir de sus instituciones, las cuales empezaran a ser entendidas como «Cultura» y, en un sentido metafísico, como *verdadera*

cultura y cultura *verdadera*, frente al resto de *falsas* culturas. Hay, pues, en el estado-nación moderno un intento de reducir los esquemas metapolíticos a políticos (expresado de forma magistral en el famoso *cuius regio, eius religio*), y viceversa [el Estado de Cultura de Fichte, el cual, de una forma totalmente ideológica, contradictoria con su ontología fundada en la Libertad, llegó a hablar de *límites naturales* a la hora de hablar de las fronteras de la sociedad política (Villacañas, J.L., 2001a, 150)]

Ahora bien, esta reducción será, a nuestro juicio, *necesaria*. Esta *multipolarización* era inevitable. Ya el propio Ockham, como hemos comentado, destacó lo *evidente*: la Iglesia de Roma no era sino una sociedad política más. ¿Qué autoridad tenía el Papado para mediar entre las sociedades políticas del continente europeo, cuando ella misma era una sociedad política? No había distinción entre el orden natural y el sobrenatural. Las tesis conciliaristas no podían ser *solución*. No podían serlo porque el *problema* era un *falso problema*: esto es, no era un problema *categorial*, sino un problema *filosófico* (Centeno Prieto, S., 2018). El Catolicismo medieval no era sino las normas metapolíticas de una sociedad política y *sólo* podían tener *sentido* desde ella: el conciliarismo no podía significar sino el fin del catolicismo. Los propios emperadores alemanes (por cuestiones ideológicas, claro está) no estaban en contra de dicha normatividad: lo que no aceptaban es que fuera *patrimonializada* por el Papado. Fue esta, a nuestro juicio, la *inevitabilidad* histórica de Lutero y la Reforma Protestante. La *revolución* de Lutero, como bien ha afirmado el profesor Villacañas, fue una *revolución mental* (Villacañas, J. L., 2019, 8-34). *Nematológica*, diremos nosotros. No fue propiamente una *revolución tecnológica*. Lutero no hizo sino criticar *hipercríticamente* (y este, a nuestro juicio, sería su potencia histórico-universal) toda institucionalidad, en cuanto a lo que esta incorporaba de patrimonialismo. Ahora bien, fue la *forma* en la que lo hizo, ese querer *llevar al límite* la racionalidad, la institucionalidad, es decir, ese querer «dejar al hombre sólo ante Dios» su *irracionalidad*. No obstante, ese fue el *triunfo* de la Reforma. Dicha *irracionalidad*, pese a su apariencia, era inevitable. Sólo el *Bien* es lo real, pero implica fenomenológicamente el *Mal*. Sólo es *real* la institucionalidad, pero esta implica ya su irreductibilidad a otras instituciones. Sólo es *real* la implantación política de la filosofía, pero el *gnosticismo filosófico*, pese a ser el *error* filosófico por excelencia, es *necesario*: «En cualquier caso, estas dos formas de la conciencia filosófica, irreconciliables entre sí, *se exigen mutuamente* [subrayado nuestro] sin embargo, y, en particular, una conciencia políticamente implantada sabe que en la conciencia gnóstica se encuentra el manantial de tantas Ideas que son imprescindibles para el tejido de la propia filosofía verdadera» (Bueno, G., 1972, 263): ¿se puede saber *a priori* que lo que uno *piensa* (que la obra de uno mismo es la defensa más racional del proletariado) se corresponde con una situación vital muy concreta (la *realidad* de ese intencional proletariado industrial como vanguardia de la clase obrera en el que piensa) y no con otra (el individualismo *moderno*, del que uno no se escapa haciendo *vuelatas del revés*, y su tendencia a lo *genial*, a que ningún adversario *entienda* lo que él piensa)? La *Verdad*, de nuevo, presupone el *Error*.

La inevitabilidad de la institucionalidad se puede apreciar en que, como es bien sabido, la ortodoxia protestante no hizo sino sustituir la autoridad papal por la de Lutero. *Mejores discípulos, formalmente*, fueron los pietistas, los espiritualistas, los románticos alemanes o el joven Marx; *mejores discípulos* han sido Heidegger (Ginzo Fernández, A., 2009, 38-9 y 46-7) o sus coetáneos frankfurtianos.

Desde estas coordenadas, se puede dar una formulación positiva del proyecto orteguiano de la razón vital, como intento de superación tanto del idealismo subjetivista (el cual, en el límite, conduce al nihilismo) y del realismo ingenuo, dogmático. La Idea de Ego Trascendental es ella misma *crítica* con el realismo ingenuo. Ahora bien, este Ego no es un ego espiritual, puro, simple, autodeterminado. El Ego Trascendental bueniano es un ego normativo, institucional y, en consecuencia, plural, crítico. Pues «no todo está relacionado con todo»: el Principio de Symploké.

La normatividad tiene un carácter dialéctico: «haz esto» es «no *hagas* esto otro». El Ser es él mismo un *deber ser*. Y ese componente dialéctico de la normatividad, a través de las instituciones, es lo que implica que sólo pueda hablarse de *Ser* en un sentido crítico. En el materialismo filosófico de Gustavo Bueno, ese carácter crítico es desempeñado por la Idea de Materia Ontológico-General. Ahora bien, la Idea de Materia Ontológico-General, en tanto que idea puramente *límite*, no vendría sino a ser, noetológicamente, a través del *ejercicio* de las incompatibilidades institucionales, una *representación* puramente negativa, a saber: la imposibilidad de hipostatizar cualquier contenido mundano, i.e., la imposibilidad de segregar, de una forma que no sea ella misma *límite*, cualquier producto humano de los sujetos institucionalizados que lo conceptúan. Sería *desde* este contexto crítico-institucional desde el cual quedaría *definida* la Idea de Cuerpo. Idea que sólo fenomenológicamente podría ser considerada en términos unamunianos, como Cuerpo de «carne y hueso» (las categorías biológicas o ecológicas no agotan la *corporeidad*, es decir, no se puede sustituir la *evidencia* del *ego* espiritual cartesiano por la *evidencia* del carácter cárnico y óseo de *mi* cuerpo, i.e., de *este* cuerpo que escribe estas palabras). Pues el brazo biónico de James Young es un brazo de metal, no de *carne y hueso*. La *dignidad* de *el Hombre*, por usar terminología *teológica* (que no *moral*), no se la dará el ser cuerpo, sino el ser *institucional*. La definición del Ego como corpóreo y operatorio sólo puede ser tomada en su sentido negativo, frente al espiritualismo más ramplón y al mentalismo. Pues, sin la institucionalidad [radial, como un brazo biónico o una silla de ruedas; circular, como los cuidados de un voluntario de la Cruz Roja; o angular, como la Eucaristía, en la que, intencionalmente, todos los fieles quedan *unidos* a Dios y, por tanto, quedan *lisadas* sus *impotencias*, sus respectivas *miserias* (33)], un tullido, un tetrapléjico o un humano con esclerosis lateral amiotrófica, por ejemplo, no serían *nada*. No serían *operativos*. Término (operatividad) que, eliminado su carácter institucional, no haría sino remitir a una concepción *darwinista* de la razón: lo más racional no será sino lo *más operativo*, lo *más potente*. Pero la racionalidad no se reduce a la *fuerza*, a la *potencia*. La *ley del más fuerte* es la ley de la *nada*. El carácter crítico de la propuesta hegeliana (*todo lo real es racional*) reside en su interpretación *actualista*: no es que todo lo real sea *potencialmente* racional: la cuestión es que todo lo real *es* racional. Pero dialécticamente: la *moderna* racionalidad darwinista (y sus innegables *éxitos*) y su *obsesión* por la *eficacia* no agota, en *acto*, la racionalidad. *Ya* hay otros estares-en-el-mundo irreductibles a ella: en vez de *programar* mi jornada de estudio hasta el último detalle atendiendo al *reloj* de mi cuarto, el cual *me limita* a unas *horas determinadas* en las que tengo que repartir todas *mis faenas*, apago el reloj y *me pongo a hacer*.

Así, la Idea de Cuerpo, fenomenológicamente, será un «hiato», el «enlace», «entre la M.T. y las *formas construidas*» (Bueno, G., 1970, 116). Ontológicamente, no será sino la misma *frontera* (por usar la expresión de Trías) interinstitucional. Esto es, el *cuerpo* del que hablamos, por decirlo en términos heideggerianos, no es un *ente*; no es el cuerpo objeto de la fenomenología, el cuerpo *categorial*, el cuerpo del paciente sedado que está siendo *operado*. Es esta la potencia crítica del *Dasein* heideggeriano. Pues el cuerpo *categorial*, el cuerpo de las categorías biológicas, no agota la corporeidad. Yo no puedo pensarme al margen de *mi* hígado o de *mi* médula espinal, pero *yo* no soy *mi* hígado o *mi* médula ósea. Ocurre en las categorías biológicas algo similar a las categorías matemáticas. Pues así como las categorías matemáticas están *invadidas* por las categorías lógico-formales (¿acaso necesitaba la geometría euclídea el simbolismo lógico para ser verdadera?), a la vez que estas determinan *actualmente* su racionalidad, también las categorías biológicas están *invadidas* por las categorías cibernéticas, las químicas o las eléctricas. ¿Qué es eso de que el *cerebro* se *encarga* de *comunicar* y *procesar información* [concepto repetido hasta en 705 ocasiones en un manual publicado por la editorial de la Universidad de Oxford (Brodal, P., 2010)]? El cuerpo biológico no es algo *dado*. Es un cuerpo *institucionalizado*. Pues los *términos* del *campo* biológico no son, en su mayoría, cuerpos *vivos*, sino cadáveres o *animales experimentales*, otro *concepto* verdaderamente *oscuro*. *Vida* no es, pues, un *concepto* biológico, aunque esto sería, precisamente, lo

que le otorga su carácter *crítico*. Pues Heidegger, como es bien sabido, podrá ser *acusado*, por su nihilismo, de nacionalsocialismo; pero no, desde luego, de *organicista* o *biologicista*.

Así, la Idea de Vida de la filosofía unamuniana y orteguiana [recuperada por Eugenio Trias y ya *formulada* en su *sentido* por Schelling (Fernández Lorenzo, M., 2011, 51-9)] quedaría, en este sentido, coordinada con la Idea de Materia Ontológico-General y, de esta forma, *definidas* por su sentido crítico, tanto frente al idealismo subjetivista como contra el realismo ingenuo. Pero ese *abismo* (*Ungrund*) del que hablaba Schelling, la *Nada* heideggeriana, sólo podrán ser *estudiadas* en términos fenomenológicos (esto es, como *descripciones* de *pre-comprensiones* previas). *Abismo* que, en consecuencia, no podrá privilegiar a los textos de Hölderlin y Rilke, a la manera de Heidegger; o a los mitos, como, en su momento, planteó el propio Schelling. Podría ser igualmente reivindicada a este respecto la tauomaquia (en tanto que fenómeno religioso, atendiendo a la tesis defendida por Alfonso Fernández Tresguerres en *Los dioses olvidados*, siguiendo la filosofía de la religión de Gustavo Bueno, y sistematizando las tesis orteguianas) u otros productos *profanos*, como la «modelos estético-topológicos», al modo de Trias (Fernández Lorenzo, M., 2011, 209). No obstante, ese *estudio*, pese a su carácter metafísico, será, como podrá comprenderse por lo que llevamos expuesto, *inevitable*. Pues este *estudio* no es propiamente un tratamiento *especulativo*, *neutral*; es *vital*. No es asunto menor la *denominación* de esta Idea como *Idea de Materia Ontológico-General* (en el caso de Bueno), *Idea de Dios* (como *Ipsium esse subsistens*), *Idea de Sustancia* (el caso de Espinosa), *Idea de Yo* (Fichte) o *Idea de Nada* (como es el caso del *segundo* Heidegger), por poner algunos ejemplos. Pues, en el fondo, la consideración de una Idea (y, con más razón, de una Idea de tal *calibre*, como la Idea de Ser, por decirlo en términos *neutrales*) como *Idea*, esto es, como *función*, implica ya un posicionamiento, una toma de partido *inevitable*, que, *a priori*, especulativamente, es dogmático calificar como *más potente* que otras.

Aún así, la Idea de Vida, especialmente en su sentido orteguiano, es decir, por lo que implica, fenomenológicamente, de *inseguridad* y *espontaneidad* (Leszczyna, D. M., 2017, 188), podría ser considerada, en este sentido, como lo *propio* de la razón institucional hispana. Una razón institucional *fronteriza* que, siguiendo a Fernández Lorenzo, «encaja muy bien en la propuesta unamuniana de una filosofía trágica que se mueve entre la razón y la sin-razón participando de ambas a la vez» (Fernández Lorenzo, 2011, 210). Acto seguido, afirmará el asturiano: «encaja también con la concepción de España, como cabeza histórica del sur de Europa, en términos orteguianos, en el sentido de cultura *fronteriza* [subrayado nuestro] entre la barbarie islámica y la civilización del Norte de Europa (...)». Lo *idiográfico*, a nuestro juicio, de España será que *no es nada*. Esto es, la institucionalidad hispana es tal que, por el carácter históricamente *fronterizo* y *móvil* que toman desde el Siglo VIII las sociedades políticas hispano-cristianas, aun siendo *racional*, *no vive como si* hubiera un *cierre* de la Historia. La institucionalidad hispana es, pues, *frágil*. Ahora bien, toda institucionalidad es, por la dialéctica que implica con otras, *frágil*. Es decir, ni España, ni Francia, ni Alemania, etc., son *nada*. Cuando Gustavo Bueno escribió *España no es un mito*, nosotros entendemos que habría sido más acertado sostener la tesis de que, efectivamente, *España es un mito*, pero tanto como la Francia jacobina y su universalismo *abstracto* o la Alemania sublime y su nihilismo protestante. Un nihilismo que, en ocasiones, toma la forma de un cinismo verdaderamente atroz, como en el caso de la consideración luterana de la Eucaristía: «la hostia», dirá Hegel, «es únicamente una *cosa exterior* [subrayado nuestro] que *no tiene mayor valor que una cosa cualquiera* [subrayado nuestro]» (Hegel, G. W. F., 1971, 405). ¿Podría ser un trozo de carne de cerdo? ¿O de carne humana? *No*: «Y cuando llegó la plenitud de los tiempos y la Hostia Santa se levantó como el sol de un mundo nuevo, *cesaron los sacrificios humanos* [subrayado nuestro], se rompieron las aras impuras, y sobre sus escombros se alzó la víctima santa, y empezó la Eucaristía a irradiar el amor y la vida donde antes estaban el odio y la muerte» (Vázquez de Mella, J., 1928, 141).

Pues, además, si *España* no se puede reducir al catolicismo metapolítico medieval o al estatalismo moderno, tampoco se puede reducir *Francia* al jacobinismo; o Alemania, al protestantismo. Nos hubiéramos engañado a nosotros mismos si hubiéramos dejado esto así, esto es, si hubiéramos *elevado* a *España* a ser la máxima expresión de la *razón vital*, frente a los *inferiores* galos, ingleses y germanos. Hubiéramos hecho gala de un *elitismo* infantil y barato. Para alguien que pertenece a la llamada *derecha sociológica* como nosotros, hay que andarse con cuidado cuando se habla de *España*.

Así, este carácter *hispano* crítico, que se sabe *finito* y *débil*, es tan hispano como anglo-francés, germano o ruso. Pues *España* es tan *fronteriza* políticamente como pueda serlo Francia, Alemania o Hungría. Más que hablar, pues, de la Historia Universal como historia *de* Francia, España, China, Rusia, Alemania, Italia, etc. será más crítico decir que *con ocasión* de determinados proyectos político-institucionales localizados geográficamente en la Península Ibérica o donde sea, se *desenvuelve* la Historia Universal. Pues, aunque Ortega o Unamuno fueran *españoles*, es decir, aunque su filosofía no podía deberse sino, de alguna forma, a la tradición institucional *española*; no hubieran podido formular sus filosofías vitalistas al margen de su contacto con *Alemania*, a través de la crítica schellinguiana a la *razón especulativa* hegeliana (Fernández Lorenzo, M., 2011, 46, 171-3, 177-9). Esta última, como es bien sabido, era deudora, a través de Wolff, de la filosofía de Francisco Suárez, un pensador... ¿*español*? La *Historia* en términos políticos, no es la historia de unas sustanciales *España, Francia o Alemania*; de los abstractos *proletariado y burguesía, campesinado y nobleza*; o de los pomposos *Imperio Español* y el *Imperio Inglés*; o de los tres a la vez, como sostiene en nuestros días el *fundador* del *marxismo netamente español, y en español*.

Pues, además, la *Historia*, en su sentido filosófico, trascendental, no queda agotada en la Historia de las categorías políticas, como justificamos en la nota (14). Desde las categorías termodinámicas, por ejemplo: ¿*qué más da* que Thompson fuera un *británico* nacido en Norteamérica, que Mayer fuera del Reino de Wurtemberg (esto es, *alemán*) o que Rankine fuera *escocés*? Pues el Mundo es tan político como termodinámico, por seguir con el ejemplo. Esto es, tan real es un debate parlamentario o una huelga como la evaporación del agua en una olla. Otro caso que serviría de ejemplo sería la teoría marxista del plusvalor. Pues, por mucho que las mercancías consumidas en una sociedad capitalista sean, intencionalmente, plusvalor (esto es, sean fruto de la explotación de la clase obrera por parte de la burguesía), cuando un *burgués* toma un solomillo Wellington, no se *alimenta*, por metonimia, del *sufrimiento* del *proletariado*. En este sentido habría que ser *más* kantiano que hegeliano. Pues *todo lo real es racional* (esto es, no hay Gnoseología sin Noetología), pero son las Categorías el patrón de medida de lo que *es*, esto es de las *verdades*, con respecto a las *apariencias*.

Pueden *entenderse*, así, las palabras de Dorota María Leszczyna, en su tesis doctoral sobre Ortega: «de tal forma, la razón vital e histórica se puede concebir como la razón narrativa cuyo objetivo consiste en contar, en narrar las cosas que pasan al hombre. Es como dice Ortega, “prolija por su propia esencia, es una inacabable chismografía, es el ‘cuento de nunca acabar’”» (Leszczyna, D. M., 2017, 189). Si bien es cierto que sin instituciones como las propias del derecho romano, por ejemplo, sería imposible entender ninguna sociedad política actual. Pues la *romanitas* tendría, por sí misma, una *fuerza de obligar*: la aprobación de un código civil en mayo de 2020, por parte la Asamblea Nacional Popular de China, no podrá considerarse como algo anecdótico, dadas las nada menos que cuatro tentativas de desarrollo de dicho código legislativo desde 1950. Ahora bien, dicha *fuerza de obligar*, dicha *universalidad*, no podrá considerarse al modo metafísico del iusnaturalismo, sino, de una forma más positiva, en la medida que toda sociedad política actual es heredera de o se ha definido ante otras que, *materialmente*, mantienen identidades con respecto a las instituciones romanas, i.e., proceden de o se definieron frente a dicho *imperio*. Su *necesidad*, así, no será sino una *contingencia*, por decirlo en términos schellinguanos. Pues, *a priori*, no se puede

sostener que el derecho procesal romano (del que proviene el *nuestro*) que quería instaurar Alfonso X, pese a su sutileza, fuera más racional que los *salvajes* procedimientos municipales castellanos (Peset, M., 1991, 171-2). De hecho, si hay *Imperio romano*, con la pompa con la que usa la expresión, es, precisamente, por las sociedades políticas *actuales* (Ortega y Gasset, J., 1975, 66). *El Imperio romano* no existe. Y querer identificar esencialmente, ya no solo el periodo republicano y el imperial, sino, por ejemplo, las sociedades *romanas* anterior y posterior a la Segunda Guerra Púnica, es dogmático. Dicho de otra forma, la única sustancialidad que pueda recibir *el Imperio romano* se debe su carácter internamente contradictorio, como sociedad política que *rebase* permanentemente sus *límites*, en virtud de lo cual lo *filosófico* de *Roma* es su ser *proyecto* en permanente revisión. Su sustancialidad es, precisamente, su *ser nada*; esto es, su *ser* históricamente tanto *esto* (pagano, por ejemplo) como *aquello* (cristiano, a partir del Siglo IV). Es esto lo *paradójico* de *la historia*. Las *sociedades*, las *formas de vida*, más *universales* son las que, precisamente, están en mejores condiciones de sacrificar su particularidad, esto es, de dejar de *ser*.

Aunque, repetimos, pese a la posibilidad de, noetológicamente, remontarse cada vez más a la intencional fuente trascendental de todo contenido mundano, no se puede caer en una suerte de reduccionismo historicista. Pues esa *fuerza de obligar* que hemos atribuido a la *romanitas* ya posee, de alguna forma, un carácter gnoseológico, esto es, ontológico, pese a que, evidentemente, las categorías políticas y jurídicas no segregan a los sujetos operatorios. No obstante, ello no implica que las categorías políticas dispongan de una sustantividad *menor* que las *naturales* (fenomenológica, eso sí). Pues la sustantividad ontológica de las *ciencias* es puramente negativa. El Principio de Lavoisier, por ejemplo, no tiene *verdadera fuerza de obligar*, porque el *deber ser* institucional da paso dialécticamente al *ser*. Pues cabe *pensar* en *alguien* que, de forma *racional*, normativa, *negase*, por ejemplo, las categorías *modernas* (es el caso *académico* de un Zeferino González y, el caso *mundano* del tradicionalismo español); pero la diferencia entre las masas (*determinadas*, en el sentido fuerte de la palabra, en una *báscula* con respecto a un *patrón* de *medida*) de los reactivos y los productos de una reacción química, a priori, se puede hacer tan pequeña como se quiera. En el límite, segregado *el* intencional sujeto gnoseológico, esto es, al margen, potencialmente, del resto de categorías, el sistema es *aislado* y, por tanto, la *masa*, se *conserva*. Y aducir aquí procesos como la fisión nuclear es absurdo. La *verdad* de la Química de Lavoisier no consiste en hacer referencia a *todo*, sino en *acotar* determinados fenómenos. Un proceso de fisión nuclear es *otra cosa*, es una *categorización* diferente; pues el *concepto masa*, como *masa* de un alambre de hierro en una reacción de oxidación, no es el *concepto masa*, como *masa* de un núcleo de uranio-235 en un proceso de fisión nuclear. La *masa* de un núcleo de uranio-235 no es *la cantidad de materia* que tiene un *cuerpo*: es *energía*. No es que el Principio de Lavoisier no se cumpla en determinados procesos; es, sencillamente, que, gnoseológicamente, no es *aplicable* a ellos: sus *contextos determinantes* (Bueno, G., 1992, 50) son otros. Aunque el *faktum* de su *veracidad* es, por su carácter negativo, *no decir nada*. Es por ello que, como bien vio Jacobi, el que *justifica* su *fe* en tal o cual argumento *abstracto*, en el fondo es un ateo. Análogamente, defender tal o cual posición *vital* en virtud a que uno *dispone* del *sistema* filosófico *más potente* es de una ingenuidad sonrojante.

Diríamos, de nuevo, siguiendo a Hegel, que *todo lo real es racional*; pero *críticamente*, es decir, no se puede perder nunca la referencia de las Categorías: «nadie entre aquí sin saber geometría». No se puede afirmar, en abstracto: *todo lo real es racional*. Pues hay *prácticas* gnoseológicamente irracionales, como la ablación de clítoris en países africanos, pese a su racionalidad noetológica. Desde el punto de vista del que desea evitar tener que criar una descendencia que no es suya, es una práctica noetológicamente *razonable*. Ahora bien, dadas las consecuencias biológicas inevitables de una intervención de esas características (dolor intenso, infecciones, trastornos psicológicos, esterilidad, complicaciones de parto, etc.), desde coordenadas gnoseológicas críticas podrá ser considerada como *irracional*. Pues, pese a la inevitabilidad de ciertas prácticas bajo ciertas

intencionales condiciones culturales, no puede esperarse que un humano que ha sufrido dicha intervención esté en las mismas condiciones de criar su descendencia que alguien que no la ha sufrido. Es más, a raíz de estas intervenciones, en ocasiones, no puede esperarse ni que vaya a poder tener sucesores.

Volviendo al tema que nos ocupa, la Idea de Nación, en su sentido político, se conformará con las variantes respectivas en Francia, Alemania, España, etc., pero no en un sentido distributivo... Si la conceptualización de «nación» es la de una Idea filosófica, lo será en la medida que, de alguna forma, formule «una contradicción en la cual esté comprometida la conciencia lógica total» (Bueno, G., 1970, 254). De esta forma, la Idea de Nación recibirá esa concepción como Idea, y no como concepto, en la medida en que tenga que ver con la Idea de Imperio, la cual sí que implica la rectificación dialéctica de una contradicción, a saber: el Imperio unitario. La *variable* de la *función* Imperio, por usar *conceptos* de los *campos* lógico-formales, que dará a la nación su conceptualización formal como Idea será «Papado».

Pese a ello, todo esto implica ya considerar como *unidad de medida* de los procesos histórico-universales al Papado. Y *medir*, como quedó de manifiesto con el desarrollo de las categorías cuánticas, es *determinar*: el *estado natural* de las *medidas* no es *armónico*. Esto es, *medir* no *reflejar algo dado* al margen de la medición. Pues no hay que olvidar que, por mucho que a través de la Donación de Constantino el Papado se considerara heredero del Imperio, Alfonso VI, como hemos dicho hasta la saciedad, aducirá, a través de la tradición isidoriana, su vinculación con la *romanitas* a través del Reino Visigodo de Toledo; Francia, por otro lado, *ya había sido* imperio de la mano de Carlomagno; y Alemania (al menos una parte de ella) se consideraba heredera del programa imperial carolino a través de la figura del Sacro Imperio Romano Germánico.

El mismo Bueno se hará eco de esto cuando cite las palabras de Olivares, Saavedra Fajardo y Jorge Juan como precursores en España del empleo del término nación en su sentido político. Ahora bien, en el sentido antes comentado, es decir, como la reconfiguración del espacio político europeo post-papal. Y una reconfiguración sinalógica, *violenta*, en la medida en que esa refundición de las naciones étnicas (intencionalmente, claro está) sólo podría venir a través de una que aspirase a reorganizar a las demás a través de sus instituciones: en el caso de España, antigua diócesis romana, este papel, intencionalmente, lo habría desempeñado Castilla.

Así, la «nación», fruto de la secularización de la idea de «pueblo de Dios», es decir, la definición de las sociedades políticas europeas ante la *caída* papal, no será *la misma*. Un buen ejemplo de ello serán las sociedades políticas hispanas. En ellas habían madurado instituciones que dieron pie a programas de índole imperial diferente (Aragón, más orientada hacia el Mediterráneo; Castilla, hacia el Atlántico) y, en virtud de las cuales, categorías como «nación étnica» eran problemáticas. Como hemos comentado, dicha categoría no tenía sentido en un sistema de sociedades políticas con sus propias tradiciones institucionales. Dicha incompatibilidad fue patente, por ejemplo, en las Cortes de Cádiz, donde ese racionalismo *moderno* fue representado por los diputados liberales, mediante su iusnaturalismo voluntarista de corte rusoniano. La oposición realista fue total: el proyecto liberal era totalmente subversivo (Cantero, E., 2012, 419-421) [su apelación a la tradición hispana era meramente ideológica y en tanto que sustrato material no político que *solamente* podría ser mantenido si así lo *quería* la «nación española» (Varela, J., 38-43)], su vinculación a la neoescolástica española era absurda [pues estos últimos defendían un naturalismo aristotélico: la sociedad política no es fruto de un *pacto*, pues su constitución es previa al *pacto*, en virtud del cual lo único que tiene lugar es la transmisión del poder (Varela, J., 50-55) (Prieto López, L.J., 2013, 85)], la mayoría de los diputados liberales eran suplentes (Cantero, E., 2012, 381-4)... Por no hablar de las «votaciones sorpresa», o de la aceleración de los debates por parte de los liberales ante la llegada de los diputados titulares (Cantero, E., 2012, 410-6). Además de la propia historiografía

liberal, que reconocía el nulo *apoyo* que recibieron los liberales gaditanos y que les obligó, a lo largo del siglo, a cambiar radicalmente sus posturas *abstractas*. Merece la pena citar la página 418 del artículo de Estanislao Cantero:

«Nada menos que Martínez Marina, en 1814, frente al artículo 375 de la Constitución, que prohibía cualquier modificación antes de ocho años, defendía que, «para hacer eterna e inmutable la ley fundamental», había que proceder a una rápida posibilidad de modificación «porque muchas provincias de España y las principales de la corona de Castilla, no influyeron directa ni indirectamente en la constitución, porque no pudieron elegir diputados ni otorgarles suficientes poderes para llevar su voz en las Cortes, y ser en ellas como los intérpretes de la voluntad de sus causantes. De que se sigue, hablando legalmente y conforme a reglas de derecho, que la autoridad del congreso extraordinario no es general, porque su voz no es el órgano ni la expresión de la voluntad de todos los ciudadanos».

Es sintomático que en *La España de Fernando VII* de Artola, considerada por muchos historiadores la mejor obra de ese periodo de nuestra historia, no se aluda a la variación de posiciones causada por el relevo de los diputados más que de forma muy velada como «reacción absolutista», sin que se exprese que ello se debió al sensible aumento de diputados no liberales.

No sería un historiador sino un administrativista quien en 1996, podía, con toda razón, referirse a «la falacia democrática de las Cortes de Cádiz[...] que] no puede ocultar una doble usurpación, [pues] los constituyentes se arrogaron una representación democrática que no tenían [...]; y, además, traicionaron al pueblo, puesto que impusieron la ideología de las clases cultas y no la del pueblo llano, que era decididamente contraria». Incurrieron además, añade Alejandro Nieto, en otra contradicción más llamativa «al aprobar un texto de inspiración francesa en medio de una guerra contra los franceses [...] contradicción que intentaron superar con la burda falsificación de una herencia tradicional absolutamente fabulada».

El proyecto de los liberales de Cádiz no fue sino eso: un *proyecto*. Proyecto que, además, por lo que explica Cantero, fue, pese a su inevitable racionalidad noetológica, gnoseológicamente (esto es, desde las categorías jurídicas *modernas*, pese a su *apertura* constitutiva; i.e., pese a no *cerrar*) irracional.

Además, la tradición política a la que se acogieron, tras el fracaso de la Constitución del 12 y de la experiencia del Trienio, fue otra muy diferente (Varela, J., 1987, 57-69). Tradición, evidentemente, no *intelectual*. Tradición, ciertamente, *institucional*. Aquí se podrá aducir la conservación de los textos legales y las instituciones anteriores al siglo XIX como *muestra* de la continuidad entre la España de antes y después de la Guerra contra los Franceses. Efectivamente, la habrá. Pero no será sino una continuidad *aparente*. No será sino la continuidad que grupos políticos, como los moderados o los progresistas (de una forma muy tibia estos últimos), otorgarán, *nematológicamente*, a sus proyectos políticos, con un fuerte carácter historicista, algo muy propio de las corrientes políticas en las que se movían. Evidentemente, entre la España anterior y posterior a las «revoluciones liberales» habrá una *identidad sustancial*, pero no una *identidad esencial* (34).

Por último, referirse a la Monarquía Hispánica como si fuera un estado, en la medida en que, dado que «El estado crea la nación», se necesita hablar de *lo que había antes* como si fuera un estado, nos parece mala fe. Es más, hablar de «estado», cuando el «estado», la sociedad política, nuclearmente, dice *unidad*, es decir, conexión (sinalógica) entre las partes, es inaceptable. ¿Cómo decir, por ejemplo, que España y los territorios americanos forman un estado cuando están separados por miles de kilómetros de vía marítima? Esa conexión no podrán darla sino las *embarcaciones*, las cuales, como es bien sabido, recibirán el hostigamiento permanente de las

extranjeras. Tendrá más sentido conceptualizar a la Monarquía Hispánica como imperio, en su sentido diapolítico, como sistema de sociedades políticas (dos de los virreinos americanos eran *Nueva España* y *Nueva Granada*, es decir, una *España* y una *Granada* de algún modo *nuevas*); sin olvidar, claro está, las *conexiones* políticas. Lo que no se puede hacer es querer *armonizar* esas dos escalas de la *vida* política.

En conclusión, para Gustavo Bueno, «nación» es una Idea filosófica con cuatro acepciones, relacionadas formalmente mediante una analogía de atribución flotante, de tal forma que, por razones históricas, el primer analogado, en nuestros días, sería la tercera acepción, la «política». Esta no sería sino una refundición de las naciones étnicas integradas en un estado previo, la cual, en *realidad*, no sería sino el resultado del ascenso de la nueva clase burguesa, la cual empezaría a verse como «pueblo de Dios» secularizado. La cuarta acepción, la «fraccionaria», como Bueno expone más adelante, será una *degeneración*.

Nuestro diagnóstico es claro: es una tesis que puede tener un valor fenomenológico, pero, a nuestro juicio, en lo que respecta al patronazgo de Marx, no es crítica. Ello no serviría sino para sostener, en última instancia, que *hay* una *entidad* que es la *nación española* y que esta no es sino un corolario del desarrollo de las fuerzas productivas. Decir esto es pura metafísica. Es más, querer *pensar* con tales categorías una sociedad política como la española, el llamado Estado de las Autonomías, pese a su, evidentemente, *inestabilidad nuclear* constitutiva, es imposible. Dichas categorías, en el presente, no podrán tener sino un sentido ideológico, que quedaría muy bien expuesto en la *deformación* que implicaría acerca del Siglo XIX español, si bien es cierto que este tema ha sido tratado por Gustavo Bueno en otros libros y, por tanto, no lo desarrollaremos, para no construir un hombre de paja. Aun así, podría citarse todo el apartado «El enfrentamiento con el Imperialismo napoleónico y la reorganización de la unidad de España», donde se ve muy bien está *deformación* a la hora de tratar la llamada «Guerra de la Independencia», donde Bueno no hace sino partir de los lugares comunes de la historiografía liberal. Bueno, a nuestro juicio (al menos, en estos textos), *se tragó* eso que Álvarez-Junco ha denominado el «mito de la Guerra de la Independencia» (Álvarez Junco, J., 1994).

Lo más *trágico* del intento de justificación bueniano de la nación (y, en concreto, de la Nación Española) es, precisamente, el haberse valido de Marx. Pues el marxismo defiende la racionalidad nacional jacobina en la medida en que pueda suponer una plataforma más sólida desde que llevar a cabo la Revolución comunista. Es decir, si fuera posible algún tipo de *unidad formal* entre España y Francia, por ejemplo, que sustentase de una forma más fuerte el proyecto metapolítico marxista, también habría de ser reivindicado. Evidentemente, sería difícil sostener esto, dado que el *despertar* de la *nación española*, según algunos (presos del mito de la Guerra de la Independencia), no se habría realizado sino contra los franceses. Es más, dicho razonamiento también podría ser planteado para las, llamadas por algunos, *Españas*. Pues la fragilidad del proyecto nacional español ha sido tal que, en nuestros días, el partido político con representación parlamentaria que realiza una defensa más fervorosa de dicho proyecto es *Vox*, el cual, (fenomenológicamente, claro está) no vendría sino a desempeñar el papel político de los *apestados* de la sociedad política española. Así como en el proyecto político socialista, el cual habría, fenomenológicamente, *vertebrado* el llamado Régimen del 78, la España de las Autonomías, el PP no vendría sino a desempeñar el papel de *apagafuegos*, *Vox* no sería sino el sustrato material sociológico de la España de Franco, formalizada con las nuevas categorías políticas *neoliberales e identitarias*, el cual desempeñaría su digno papel eutáxico bajo las normas socialistas en tanto que grupo político que representa la España *contra* la que el proyecto político socialista se edificó. Un *contra* entendido como *lucha por el reconocimiento*, por usar la expresión hegeliana (no olvidemos la herencia franquista del proyecto socialista), si bien es cierto que esa *lucha* toma, en ocasiones, la forma de una verdadera *lucha a muerte*. Así, acorde con el *estado actual de las cosas*, habría que preguntarse hasta qué punto, dada la *debilidad histórica*

del nacionalismo español, el programa marxista defendido por Gustavo Bueno no vendría sino a, sin él haberlo querido, defender los llamados *nacionalismos fraccionarios*, como única forma *realista* de defender algún tipo de proyecto nacional en España. Pues el marxismo es un pensamiento eminentemente *táctico*. La conjunción entre *España y nación política jacobina* será puramente ad hoc. Para el marxismo el fin justifica los medios. La liberación del proletariado *todo lo merece*. Cada situación histórica necesitará un tratamiento específico. No hay «escrita» en Marx y Engels «una teoría materialista *acabada* [subrayado nuestro] de la nación» (Barros, C., 2020).

En cuanto a la posibilidad de que el marxismo suponga una *teoría abstracta*, dotada de una serie de *principios generalísimos* que pudieran ser *aplicados* a cada situación histórica, recordaremos las palabras de Hegel ante la *preferencia* schellingiana por Platón:

«Cuando se invita a la época moderna a retomar una filosofía antigua, en especial la filosofía platónica – como medio de salvación para evadirse de todas las complicaciones de los tiempos posteriores -, [...] no puede negarse que en estas marchas atrás se percibe la nostalgia de volver a los comienzos, de empezar de nuevo para arrancar de un sólido punto de partida (...). Por otra parte, [...] puede considerarse también como un refugio en que quiere esconderse la impotencia cuando se siente incapaz de hacer frente al rico material de la evolución que tiene ante sí y que invita apremiantemente a ser dominado por el pensamiento, a ser sintetizado y unificado en profundidad, buscando su solución en la huida y en la pobreza» (Villacañas, J.L., 2001b, 286-7).

Parafraseando a Hegel, diríamos nosotros:

«Cuando se invita a la época *actual* a retomar una filosofía antigua, en especial la filosofía *marxista* – como medio de salvación para evadirse de todas las complicaciones de los tiempos posteriores -, [...] no puede negarse que en estas marchas atrás se percibe la nostalgia de volver a los comienzos, de empezar de nuevo para arrancar de un sólido punto de partida (...). Por otra parte, [...] puede considerarse también como un refugio en que quiere esconderse la impotencia cuando se siente incapaz de hacer frente al rico material de la evolución que tiene ante sí y que invita apremiantemente a ser dominado por el pensamiento, a ser sintetizado y unificado en profundidad, buscando su solución en la huida y en la pobreza».

No negamos la potencia fenomenológica del marxismo a la hora de comprender la llamada *sociedad moderna*, pues *a través de* Marx se muestra la modernidad en su sentido secularizador, en su conceptualización de la libertad en eso que Bueno llamó *horizonte cósmico* (Bueno, G., 1996, 331), etc., además de las fuertes *tensiones* producidas entre las *capas conjuntiva y basal* de las sociedades políticas *modernas*, o de la conceptualización moderna de los sujetos humanos como *transformadores, dominadores de la naturaleza*.

Ahora bien, querer apelar a Marx para justificar un proyecto político que quiera verse *desgajado* de la *modernidad* nos parece muy candoroso. Por no hablar de lo ingenuo que es, a día de hoy, seguir viendo a Marx como un *sabio académico* (35), y no como un *sabio mundano*. Lo cual no tiene un sentido peyorativo. Einstein, por ejemplo, operó como *sabio académico* cuando definió los dos postulados de la Teoría de la Relatividad Especial: *la ciencia ya la habían hecho* Maxwell, Michelson, Morley, Lorentz, Fitzgerald, Poincaré, etc. Einstein no recibió el Nobel por sus trabajos acerca de la relatividad (las cuales eran *teorías*), sino por su trabajo acerca del efecto fotoeléctrico. Ahora, no obstante, se podría decir que Einstein estaría un tanto *mundanizado*, si bien es cierto que no al nivel de, por ejemplo, Pitágoras: ¿quién no conoce el Teorema de Pitágoras? De la misma forma, ¿quién no sabe hoy quién es Karl Marx? ¿Acaso no fue Marx, hasta hace muy poco tiempo, un asunto de *eruditos*? ¿No habría quedado hoy Marx *patrimonializado ideológicamente* por cientos

y cientos de grupúsculos políticos en el *mundo occidental*, y por el PCCh de cara a sus proyectos políticos en el *mundo oriental*? ¿Acaso no sería *necesaria* dicha *patrimonialización*? Nos remitimos a las palabras antes citadas de Hegel. *Académicamente*, estudiar hoy a Marx no estaría más justificado que estudiar a Nietzsche, Laín Entralgo, Fichte, Cousin, etc. En cuanto a su significado filosófico-académico, es difícil ponerlo a la misma escala técnico-filosófica que Platón, Francisco Suárez, Kant o Hegel. Aunque la *filosofía académica* no agota la *sabiduría académica*... Es decir, el hecho de que Marx, a nivel técnico-filosófico, no sea Platón o Francisco Suárez, no resta valor a sus *descubrimientos académicos*. Pues *constatar* la ingenuidad hegeliana en torno al papel *crítico* que podían desempeñar la *familia* y el *estado* frente a la *moderna sociedad civil*, o poner de manifiesto que la racionalidad del cálculo infinitesimal no se agota en su aspecto gnoseológico, no son aportaciones nada despreciables (36).

3. CONCLUSIÓN.

En conclusión, resulta difícil entender cómo desde la Fundación Gustavo Bueno se ha tomado *EfE* como la primera en la edición de obras completas de Gustavo Bueno. A nuestro juicio, la implantación de la filosofía de Bueno (al menos, en lo referente a su justificación de la nación española y dada la imposibilidad, desde las instituciones que soportan ese proyecto, de establecer cualquier tipo de relación con Hispanoamérica que no sea puramente instrumental) no sería sino, fenomenológicamente, *gnóstica*. Ello se debe a que, para Bueno, al haber entendido la nación política como un resultado *objetivo*, como un *corolario* del desarrollo de las fuerzas productivas, la nación política *española* no ha sido sino esa «forma de la conciencia que se configura en la constitución de la vida social, que supone la división del trabajo (...) y la *conexión con otras ciudades en una escala, al menos, virtualmente, mundial, cosmopolita* [subrayado nuestro]». Es decir, si a día de hoy *hay* Filosofía es porque es *a través de* estas estructuras prácticas nacionales cómo se dan las conexiones entre «las regiones que el desarrollo cultural ha ido produciendo». Ahora bien, con la formación intencional de sociedades políticas de cientos de millones de personas y la consolidación de la Unión Europea (pese a su *inestabilidad constitutiva*), entre otros conceptos políticos intencionalmente *postestatales* [por usar expresión de Bueno (Bueno, G., 1991, 237)], sólo desde una filosofía implantada, intencionalmente, gnósticamente, puede pensarse que son, a día de hoy, las categorías políticas nacionales canónicas las que permiten esas *conexiones* entre el resto de *figuras del hacer humano*. Bueno ha querido, por usar la expresión hegeliana, *reconciliarse* con la época, pero a través de las categorías políticas del Siglo XIX. Bueno ha sido, por decirlo orteguianamente, un neohegeliano (Leszczyna, D. M., 2017, 140); aunque, también, por lo que hemos comentado, un neomarxista. Podría decirse que el profesor Bueno ha sido *materialmente* hegeliano, pero no *formalmente*. Pues se trata de *reconciliarse* con la época (a la manera de Hegel, muy *católico* en este aspecto), o de someterla a una crítica destructiva feroz (como Marx y, por ejemplo, sus *heterodoxos discípulos* frankfurtianos, en una línea más *luterana*) pero no con las categorías políticas del Siglo XIX, pese a que todavía sigan *dando guerra* (nunca mejor dicho).

No obstante, no habría lugar a, desde la concepción *vital* de la razón que hemos defendido en estas páginas, *culpar* a Bueno. Pues era *inevitable* que alguien como Bueno, *criado* en ambientes filojonsistas y menendezpelayianos, y destacado defensor de la Unión Soviética, la *Tercera Roma*, mantuviera especial antipatía hacia los movimientos nacionalistas antiespañolistas. Antipatía que, dado el carácter verdaderamente irracional que toman ciertos proyectos políticos antiespañolistas, estaría justificada. Una irracionalidad *formal*, no *material*. Pues el *problema* vasco, catalán o gallego no consiste sino en que, *materialmente*, está, de alguna forma, *justificado* históricamente, dadas ciertas identidades *tecnológicas* (no ya *nematológicas*) entre las sociedades catalana o vasca actuales y las pasadas; pero que, de una forma *inevitable* (sostener lo contrario sería idealista), toma un *formato* completamente irracional. *Formato* que consiste en justificar tal o cual proyecto político por el *sentimiento*: lo reivindicable de Cataluña o de Euskadi no será la racionalidad de tales o

cuales instituciones positivas propias de dichas regiones, sino el hecho de que *se sienten* catalanes o vascos. *Formato*, pues, *romántico*; esto es, *formato* específicamente *moderno*. El *problema* de *España* es, así, un falso problema, un *problema* sin *solución*. Pues el *problema* de *España* no es Cataluña, Euskadi, Galicia o el, llamado por algunos, *imperialismo español*. El *problema* de *España* es el *nacionalismo*. *Nacionalismo* que, por razones históricas, es *consustancial* a la propia *España* actual; *nacionalismo* que se da *al margen de nuestra voluntad*; *nacionalismo* sin el cual *España* dejaría de ser *lo que es*; *nacionalismo* que constituye *nuestra trágica situación vital*, aunque dicha *situación*, desde el racionalismo *institucional* que hemos defendido críticamente contra la *razón pura moderna*, se acercaría más al *optimismo* orteguiano que al *pesimismo* heideggeriano.

Pues nadie puede situarse al margen de las instituciones nacionales, aunque dicha racionalidad no es *definitiva*; *ni tampoco está tan mal*, por decirlo en términos *rústicos*. Pues toda *crítica destructiva intelectualista* es, en el fondo, *cínica*, *nihilista*. Y el *verdadero* nihilista es el que se suicida. Por contrarrecíproco se alcanza la *miseria* del nihilismo. Pues el nihilismo es una trampa al solitario. En el fondo, implica ya la defensa ideológica de una posición sin admitir al *otro* posibilidad de *reconocimiento*. Y el caballero cristiano, fenomenológicamente, al menos exigía el *reconocimiento*, mediante la lucha, de su enemigo *infiel*; pero el nacionalsocialista alemán no necesita el *reconocimiento* del eslavo o el hebreo: para aquel, estos no son *nada*.

4. BIBLIOGRAFÍA CITADA.

Academia de Ciencias de la Unión Soviética (1956). *Manual de economía política*. México, D.F.: Grijalbo.

Álvarez Junco, J. (1994). *La invención de la Guerra de la Independencia*. *Studia Historica-Historia Contemporánea*, Volumen 13, páginas 75-99.

Alvargonzález, D. (2017). *La idea de revolución científica*. *Ábaco*. N° 93, 60.7.

Arias Maldonado, M. (2004). *Prometeo desencadenado. Sobre la concepción marxista de la naturaleza*. *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, Volumen 3, N° 2, 61.83.

Arnold, V.I. (1978). *Mathematical Methods of Classical Mechanics*. New York, USA: Springer.

Avineri, S. (1968). *The social and political thought of Karl Marx*. London: Cambridge University Press.

Barros, C. (2020). *Nationale Identität*. Diccionario Histórico-Crítico de Marxismo. Hamburgo: Argument. Disponible en <https://cbarros.com>.

Boyer, C. B. (1959). *The history of the calculus and its conceptual development*. Canadá: Dover Publications.

Brodal, P., (2010). *The central nervous system: structure and function*. New York, United States of America: Oxford University Press.

Bueno, G. (1970). *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Madrid: Ciencia Nueva.

Bueno, G. (1972). *Ensayos materialistas*. Madrid: Taurus.

Bueno, G. (1973). *Sobre el significado de los Grundrisse en la interpretación del marxismo*.

Oviedo: Centro de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.

Bueno, G. (1984). *Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias. El Basilisco*, Nº 16, 8.37.

Bueno, G., Hidalgo, A. & Iglesias, C. (1987). *Symploké*. Barcelona: Ediciones Júcar.

Bueno, G. (1989). *La teoría de la esfera y el descubrimiento de América. El Basilisco*. Nº 1, 3.32.

Bueno, G. (1991). *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*. Logroño: Biblioteca Riojana.

Bueno, G. (1992). *Teoría del Cierre Categorical*. Volumen 1. Oviedo: Pentalfa.

Bueno, G. (1995a). *Sobre la Idea de Dialéctica y sus figuras. El Basilisco*, Nº 19, 41.50.

Bueno, G. (1995b). *¿Qué es la Filosofía?* Oviedo: Pentalfa.

Bueno, G. (1996). *El sentido de la vida: seis lecturas de filosofía moral*. Oviedo: Pentalfa.

Bueno, G. (1999a). *España frente a Europa*. Barcelona: Alba.

Bueno, G. (1999b). *La esencia del pensamiento español. El Basilisco*, Nº 26, 67.80.

Bueno, G. (2000). *Sistema. El Basilisco*, Nº 28, 81.6.

Bueno, G. (2005). *Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones. El Basilisco*, Nº 37, 3.52.

Bueno, G. (2008). *La vuelta del revés de Marx. El Catoblepas*, Nº 76, 2.

Bueno, G. (2011). *Algunas precisiones sobre la idea de holización. El Basilisco*, Nº 42, 19.80.

Bueno, G. (2012). *Identidad y Unidad (y 3)*, El Catoblepas, Nº 121, página 2.

Cantero, E (2012). *Cádiz, 1812: de mitos, tradiciones inventadas y “husos” historiográficos. Revista Verbo*. Nº 505-506, 373.426.

Castany Prado, B. (2012). *Perdida toda coherencia: El descubrimiento de América en la «crisis de la conciencia europea»*. *Anales de Literatura Hispanoamericana*. Volumen 41, 19.44.

Castro, E. (2019) *Martin Heidegger/Historia de la Filosofía (51/61)* (conferencia). Disponible en el canal de Youtube de Ernesto Castro.

Centeno Prieto, S. (2018). «Problema». *Diccionario filosófico de Centeno*. Oviedo. Disponible en: [sites/google.com/diccionariodecenteno/p/problema](https://sites.google.com/diccionariodecenteno/p/problema).

D’Auria, S. (2018). *Introduction to Nuclear and Particle Physics*. Suiza: Springer.

De Bonald, L. (1826). *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*. Paris: Adrien Le Clere et Cie.

- Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Elías de Tejada, F. (1960). *Ideas políticas y jurídicas de San Isidoro*. Madrid: Revista General de Legislación y Jurisprudencia.
- Fernández-Cepedal, J. M. (1989). *Lengua universal, lengua francesa y «patois» durante la revolución francesa*. *El Basilisco*. Nº 1, 41.8.
- Fernández Lorenzo, M. (2011). *Del yo al cuerpo: esbozo de una Historia de la Filosofía Contemporánea en relación con la Filosofía española actual*. North Carolina: Lulú.
- Ferrarín, A. (2007). *Hegel and Aristotle*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Fidora, A. (2014). *Domingo Gundisalvo y la introducción de la metafísica al occidente latino*. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*. Vol. 4, 51.70.
- Fraile, G. (1971). *Historia de la Filosofía española: desde la época romana hasta fines del Siglo XVII*. Madrid: La Editorial Católica.
- Fuentes Ortega, J. B. (2019), *La tesis de Gustavo Bueno sobre el papel de la filosofía en el conjunto del saber* (conferencia). Disponible en Youtube.
- Galcerán Huguet, M. (1995). *Realidad y actualidad o efectividad o bien la concepción hegeliana del ser como existencia devenida*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Nº 12, 57.78.
- García Sierra, P. (2019). *Todos atributivos y todos distributivos; Totalización sistática / Totalización sistemática / Sujeto operatorio corpóreo / Sujeto metafísico incorpóreo; Democracia como Institución: Momento Tecnológico / Momento Nematológico; Partes formales / Partes materiales / Molar / Molecular; Isológico / Sinalógico; Morfológico / Lisológico: ideas y conceptos*. *Diccionario filosófico*. Disponible en filosofia.org/filomat
- Gillespie, D.T. (2009) *Introducción a la mecánica cuántica*. Barcelona: Reverté.
- Ginzo Fernández, A. (2000). *Protestantismo y filosofía: la recepción de la Reforma en la filosofía alemana*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá.
- Ginzo Fernández, A. (2009), *Heidegger y la Reforma protestante*. *Revista de Filosofía*. Vol. 62, Nº 2, 7.47.
- Hogan, J.A. & Lakey, J.D. (2005) *Time-Frequency and Time-Scale Methods: adaptative decompositions, uncertainty principles and sampling*. Boston, USA: Birkhäuser.
- Heinrich, M. (2015, 24 de enero). «Je ne suis pas marxiste». *Neues Deutschland*. Disponible en <https://www.neues-deutschland.de>. Disponible en español en <https://marxismocritico.com>.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Filosofía de la historia*. Barcelona: Ediciones Zeus.
- Hegel, G. W. F. & Marx, K. (1968). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Leszczyna, D. M. (2017). *Del idealismo al realismo crítico. La política como realización en José*

Ortega y Gasset. Tesis doctoral. Universidad de Alicante.

Lefèvre, W (2003). *Darwin, Marx, and Warranted Progress: Materialism and Views of Development in Nineteenth-Century Germany*. En J. Renn, L. Divarcey, P. Schröter, A. Ashtekar, R.S. Cohen, D. Howard, S. Sarkar & A. Shimony. *Revisiting the foundations of relativistic physics*. Springer, 593.615.

Löwith, K. (2008) *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el Siglo XIX*. Argentina: Katze Editores.

Madrid Casado, C. M. (2008) *Filosofía de la Física: el cierre de la Mecánica Cuántica*. *El Basilisco*, Nº 39, 67.112.

Mankiw, N.G. (2014) *Macroeconomía*. Barcelona: Antoni Bosch.

Martín Jiménez, L.C. (2018). *La implantación política de la filosofía alemana*. *El Basilisco*, Nº 50, 73.102.

Martín Jiménez, L. C. (2019), *El patronazgo de Espinosa* (conferencia). Disponible en fgbueno.es/efo.

Marx, K. & Engels, F (1998). *Escritos sobre España*. España: Editorial Trotta.

Marx, K. (2001). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza editorial.

Marx, K. (2008) *El Capital: Tomo 1/ Volumen 1. Libro primero: el proceso de producción del capital*. Madrid: Siglo XXI.

Marx, K. & Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.

Masferrer, A. (2011), *Plurality of Laws, Legal Traditions and Codification in Spain*. *Journal of Civil Law Studies*. Volumen 4. Nº 2. Artículo 11.

Masferrer, A. (2011), *La soberanía nacional en las Cortes de Cádiz: su debate y aprobación*, en Escudero López, J. A. (2011). *Cortes y Constitución de Cádiz: 200 años*. Volumen 2, 639.72.

Millán Puelles, A. (1969). *Fundamentos de Filosofía*. Madrid: Rialp.

Montero Díaz, S. (1943). *Idea del Imperio*. Madrid: Publicaciones de la Escuela de Formación y Captación de Vieja Guardia.

Navarro Cordón, J. M. & Calvo Martínez, T. (1979). *Historia de la Filosofía*. Madrid: Anaya.

Norsen, T. (2017) *Foundations of Quantum Mechanics: an exploration of the physical meaning of quantum theory*. Northampton, Masschusetts: Springer.

Ortega y Gasset, J. (1975) *Historia como sistema*. Madrid: Revista de Occidente.

Ots Capdequí, J.M. (1941). *El Estado Español en las Indias*. México: El Colegio de México.

Padilla Gálvez, J. (2018). *El mejor de todos los mundos posibles*. *Cuadernos Salmantinos de*
Revista *Metábasis*, Numero 8 (2021) ISSN 2605-3489 revistametabasis.com

Filosofía. Vol. 45, 231.59.

Peset, M. & Mora, A. & Ferrero, R. & Correa, J. & García Trobat, P. & Palao, J. (1991) *Historia del Derecho*. Valencia: Artes Gráficas Soler, 115.20.

Pinto-Garay, J. & Letelier, G. (2016). *El camino de la alienación. Trabajo y ética en Smith, Marx y Wojtyła*. *Revista Empresa y Humanismo*, Volumen XIX, Nº 2, 119.52.

Platón (1997). *Apología de Sócrates*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Prieto López, L. J. (2013). *Suárez y el destino de la metafísica: de Avicena a Heidegger*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Prieto López, L. J. (2017). *La soberanía en Vitoria en el contexto del nacimiento del estado moderno: algunas consideraciones sobre el «De potestate civili» de Vitoria*. *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Nº 40, 223.47.

Roaro, J. (2012). *Marxismo y positivismo*. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Volumen 1, Nº 1, 63.76.

Rockmore, T. (1980). *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition*. United States of America: Southern Illinois University Press.

Rodríguez Pardo, J. M. (2009). *Noetología, la ciencia que se busca*. *El Catoblepas*, Nº 83, 1.

Rodríguez Pardo, J. M. (2020). *César, Alejandro Magno, Gustavo Bueno... y Santiago Montero Díaz*. «Reseña» a Núñez Seixas, J. (2012). *La sombra del César: Santiago Montero Díaz. Una biografía entre la nación y la revolución*. Granada: Editorial Comares, 267 páginas. *Revista Metábasis*, Nº 5, 91.103.

Rojas Ozorio, C. (2014) *La realidad como efectividad: exposición crítica*. *Ceiba*, Nº 1 [Segunda Época], 61.70.

Rus Rufino, S., Zamora Bonilla, J., Molas Ribalta, P., Gil Pujol, X. & Pérez Samper, M. A. (2000). *La razón de estado en la España moderna*. Valencia: Real Sociedad de Amigos del País Valencià.

Sánchez Ortiz de Urbina, R. (1984). *La fenomenología de la verdad: Husserl*. Oviedo: Pentalfa.

Tritten, T. (2012). *Beyond Presence: The Late F. W. J. Schelling's Criticism of Metaphysics*. Göttingen: Hubert & Co. GmbH & Co. KG.

Valls Plana, R. (1982). *La dialéctica: un debate histórico*. Barcelona: Montesinos.

Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros: lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU.

Varela Suanzes-Carpegna, J. (1987). *La Constitución de Cádiz y el liberalismo español del Siglo XIX*. *Revista de las Cortes Generales*, Nº 10, 27.109.

Vázquez de Mella, J. (1928). *Filosofía de la Eucaristía*. Barcelona: Eugenio Subirana.

Velarde, J. (1982). *Lógica formal*. Oviedo: Pentalfa.

Villacañas, J. L. (2001a). *La filosofía del idealismo alemán (VOL. I): Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*. Madrid : Síntesis.

Villacañas, J. L. (2001b). *La filosofía del idealismo alemán (VOL. II): la hegemonía de pensamiento de Hegel*. Madrid : Síntesis.

Villacañas, J. L. (2008). *La monarquía hispánica*. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Editorial Espasa Calpe.

Villacañas, J. L. (2012). *La formación de los reinos hispánicos*. Barcelona: Espasa.

W. Dauben, J. (2003). *Mathematics and ideology: the politics of infinitesimals*. *History and Philosophy of Logic*. Vol. 24, N°4, 327.63.

Williams, H (2000). *The End of History in Hegel and Marx*. En Burns, T. & Fraser, I. *The Hegel–Marx Connection*, MacMillan: 198.217.

NOTAS.

(1) Es cierto que el propio Bueno (Bueno, G., 2012) reconoce la ampliación analógica de la Idea de Unidad (la cual, primariamente, tendría que ver con la Idea de Conexión). Ahora bien, la primera de las ampliaciones, la *unidad diairológica*, será «entendida como *relación* [subrayado nuestro]» (Bueno, G., 2012). Es decir, hablar de *unidad diairológica* entre las sociedades políticas que son parte de un imperio implicaría hablar de *relaciones* establecidas entre ellas; *relaciones* que, no olvidemos, son «terciogenéricas (M₃)» (Bueno, G., 2012): no habría, pues, lugar a hablar de *unidad* en su sentido sinalógico primario como «conexión o interacción de sus partes»; no habría, pues, lugar a hablar de *unidad política* de España. La otra ampliación es la *complexa*, que, en este caso, no tendría sentido aplicar, pues una en *totalidad sistemática* el aspecto *atributivo* está a la escala de las *totalidades sistáticas* que la forman. No obstante, una *totalidad sistemática* tampoco se puede reducir a su componente distributivo. Así como el Sistema Solar no podría entenderse al margen de las conexiones entre los planetas que lo forman, tampoco se podría comprender un imperio al margen del aspecto sinalógico (la geografía, por ejemplo) que une las sociedades políticas que lo componen. No obstante, así como las conexiones sinalógicas que unen a cada uno de los planetas son de una índole diferente a las que los unen entre sí, tampoco las conexiones sinalógicas que unen las sociedades políticas son las mismas que las que las vinculan imperialmente.

Esta dialéctica queda de manifiesto, por ejemplo, en la necesidad por parte de Sancho III de Navarra y Fernando I de León de recurrir a categorías de derecho privado a la hora de dividir *sus* reinos (Villacañas, J. L., 2012, 264-72).

No obstante, es preciso recordar que todas estas distinciones son *de razón* (Millán Puelles, A., 1969, 77), como el mismo Bueno reconoció, agudamente, en su artículo sobre la *holización*: «En cuyo caso, lo que estamos diciendo es que las relaciones de todo y parte podrían considerarse como meramente subjetivas (...), y que en realidad no hay ni todos ni partes, que son solamente *proyecciones* [subrayado nuestro] de ideas *subjetivas* [subrayado nuestro] *mentales* [subrayado nuestro] de todos y partes»: (Bueno, G., 2011, 32). *Subjetuales*, diríamos nosotros, citando al propio Bueno (Bueno, G., 1999a, 183). Es decir, la *unidad* de España dependerá de los sujetos políticos que, institucionalizados, la *conceptúen*. Nosotros nos hemos valido de la *unidad diairológica* o de la *complexa*, en tanto que *críticas*: España no es, en *esencia*, una *unidad* política en su sentido sinalógico fuerte.

(2) Un apunte: es preciso remarcar que entre estas sociedades políticas no se encontraba Aragón. Es una muestra de la dialéctica propia de las sociedades políticas hispanas: Ramón Berenguer IV apoyará a Alfonso VII para perjudicar a Aragón (Villacañas, J.L., 2012, 401-3).

(3) Nos acogemos, en líneas generales, al significado de *institución* sostenido por Bueno en *Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones* (Bueno, G., 2005).

(4) (García Sierra, P., 2019, 876). La propuesta bueniana de distinguir entre un *momento nematológico* y un *momento tecnológico* nos parece muy acertada, en la medida que implica, de alguna forma, recuperar críticamente la distinción marxista entre *base* y *superestructura*, pero *abstrayendo* su carácter arquitectónico, y sin que, evidentemente, haya que identificar el *momento tecnológico* con la razón económica. Otra coordinación que resulta inevitable plantear es con la *crítica* distinción heideggeriana entre el ser-a-la-mano (*Zuhandensein*) y el ser-ante-los-ojos (*Vorhandensein*). Aunque estas coordinaciones quedan meramente *propuestas*, más que afirmadas *categorícamente*. Es labor de las categorías filológicas el establecimiento de dichas relaciones. Pues, desde nuestras coordenadas, tan *tecnológico* es un teclado de ordenador como, por ejemplo, un lanzamiento a canasta en un partido de baloncesto. Además, dicha distinción no es idéntica sustancialmente a la distinción aristotélica 'praxis/teoría', pues tan *práctica* es la *democracia*, como

la *nematología* asociada a ella; lo *tecnológico* no se reduce a cuestiones de *utilidad*, como el Heidegger de la *Kehre* objetó, *dialógicamente*, al Heidegger de *Ser y Tiempo* (Castro, E., 2019, 37:34-46:06).

(5) No podemos tratar este tema, pero, a nuestro juicio, tampoco podemos olvidar a las sociedades políticas islámicas y sus relaciones imperiales, las cuales, como es sabido, no siempre mantuvieron con los reinos hispánicos relaciones de *lucha a muerte*. Por no olvidar que los reinos hispánicos son sociedades políticas posteriores a la invasión musulmana. Así como la Idea de Nación no agota la Idea de España, tampoco la agota el Catolicismo, si bien es cierto que sin el cristianismo metapolítico *romano* sería imposible históricamente el carácter de España como *Idea* filosófica, y no ya como mero *concepto*.

Además, pese a que frente a las sociedades políticas islámicas se hable de sistema (en singular) de sociedades políticas cristianas, entre estas también se configurarán pluralidades de sistemas de sociedades políticas. Estamos pensando, obviamente, en la Corona de Aragón (como resultado de la unión dinástica entre Petronila y Ramón Berenguer IV; integrada, en un comienzo, por el Reino de Aragón y los Condados Catalanes) y su dialéctica con las sociedades políticas del occidente hispano: todavía en el Siglo XII León y Castilla están *separados* (Villacañas, J.L., 2012, 443-52).

(6) Expresión utilizada por Luis Carlos Martín Jiménez en su conferencia del día 28 de Enero de 2019, en la Fundación Gustavo Bueno, titulada *El patronazgo de Espinosa*. No obstante, pese a que compartamos esa denominación ('unidades de medida'), no compartimos su tesis principal en torno al patronazgo de Espinosa.

(7) Expresión (*organización social totalizadora*) empleada unas 32 ocasiones por Gustavo Bueno en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (Bueno, G., 1970) y vinculada a la Idea de Imperio en *EfE* (Bueno, G., 1999a, 213). Una expresión que hace *inevitable* pensar en Hegel o la sociología francesa clásica y sus orígenes en el pensamiento tradicionalista. Sería interesante estudiar las conexiones y desconexiones históricas entre Bueno, Hegel y Comte, a través del pensamiento social católico; y en el contexto de las revoluciones industriales modernas.

(8) Villacañas, J. L. (2012), *La formación de los reinos hispánicos*. Barcelona: Espasa. Páginas 294 y 295. Es menester hacer referencia a todo el Capítulo 14 de esta obra, donde José Luis Villacañas da cuenta de la dialéctica entre las sociedades hispánicas durante los reinados de Urraca I de León y Alfonso I de Aragón; una dialéctica que, por momentos, más que tomar la forma de una *lucha por el reconocimiento*, se mostró como una auténtica *lucha a muerte*.

(9) Véase Masferrer, A., 2011.

(10) Nuestro argumento se plantea de la siguiente forma. Hegel atiende a la contradicción que define las sociedades *modernas*: la *atomización* (Villacañas, J.L., 2001b, 16-22, 73-5). La *sociedad civil* se define a través del *moderno* concepto de propiedad privada. De esta forma, las sociedades políticas *modernas* tienen como *límite* una sociedad de propietarios *libres e iguales*. Pero los sujetos humanos que componen una sociedad política no son *partes formales* (García Sierra, P., 2019, 28) suyas. Dicho carácter contradictorio se expresa a través la «lucha descarnada y a muerte por el capital» (Villacañas, J.L., 2001b, 233), que Marx hizo el *leitmotiv* de su obra. Hegel entendió que sólo el Estado, esto es, sólo la articulación de los representantes de las corporaciones económicas, a través de la planificación estatal, podía armonizar dichas contradicciones (Villacañas, J.L., 2001b, 238-40). La *síntesis* de la sociedad civil y el Estado no será sino la guerra, esto es la *lucha a muerte* por el control *técnico-económico* del mundo frente a otros pueblos, articulada *religiosamente* a través del *estamento* militar (Villacañas, J.L., 2001b, 80-2).

Así, Hegel quedaría expuesto como una suerte de ideólogo de la razón instrumental. Aunque esta caracterización no es nada ajustada. Pues el mérito filosófico de Hegel no es sino haber pensado

críticamente el republicanismo moderno. Hegel es *consciente* de que no se pueden pensar las categorías políticas al margen de las económicas [o, por decirlo, en terminología bueniana, que el *cuero* de la sociedad política no queda agotado por la capa *conjuntiva* (Bueno, G., 1991, 307-8)]. Hegel es, pues, un republicano *coherente*. Y esta sería la *superioridad* de Hegel con respecto de, por ejemplo, Popper. Pues no es que Hegel fuera *totalitario*. La cuestión es que *a través de* Hegel se muestra cómo no es posible pensar el republicanismo moderno al margen de una instrumentalización de la razón. Esto es, Hegel es *totalitario*, pero porque es *republicano*. Es decir, no se puede pensar la *modernidad* y todas sus *conquistas conjuntivas* al margen de fenómenos como el colonialismo, esto es, al margen de eso que Bueno, siguiendo a Montero Díaz (Rodríguez Pardo, J. M., 2020, 98), denominó, en un sentido filosófico [no tan maniqueo como el gallego (Montero Díaz, S., 1943, 6-14)], y como un ejemplo de irracionalidad (aunque en un sentido *límite*), *imperialismo depredador* (Bueno, G., 1999a, 191). Hacerlo, a nuestro juicio, implica mala fe (en su sentido específicamente sartriano).

Pues, aunque no cabe *reducir* las instituciones políticas típicamente *modernas* al colonialismo y al cristianismo, tampoco se las puede *pensar* al margen de estos. Un *pensar* que habrá de ser filosófico, crítico, como el caso de Hegel, y no meramente *yuxtaposicionista*.

(11) Tomamos «razón instrumental» en su sentido weberiano y frankfurtiano (Navarro Cordón, J. M. & Calvo Martínez, T., 1979, 539-40). No obstante, y como queda de manifiesto en el uso que hacemos, no creemos que la idea de «razón instrumental» pueda reducirse a un *concepto* sociológico, a *intereses* [pues, como en Heidegger, entendemos que tiene un cariz ontológico de primer nivel (Navarro Cordón, J. M. & Calvo Martínez, T., 1979, 462-3)], ni tampoco estimamos correcta la dirección *nihilista*, puramente negativa, tomada por dicha noción en la Escuela de Frankfurt (y, también, en el badenés). A la concepción *liberadora* (en su sentido negativo) de la razón frankfurtiana, estimamos necesario, como justificaremos más adelante, contraponer el proyecto orteguiano de una razón *vital*.

(12) Puede leerse a este respecto ‘Masferrer, A, 2011.

(13) Creemos que es necesario justificar esto. Podemos tomar como punto de partida las argumentaciones dadas en *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas* (Bueno, G., 1991, 119-20) y *Simploké* (Bueno, G., Hidalgo, A. & Iglesias, C., 1987, 392) .

No obstante, habría que señalar que nosotros entendemos que dichas *apariencias* tienen un sentido *noetológico* (Bueno, G., 1970, 166-7) fundamental. A nuestro juicio, tomando como referencia el símil platónico de la línea, las apariencias fenomenológicas no pueden dejar, en lo que respecta a su relación con la Verdad científica (como patrón crítico de otras *verdades*), de identificarse con la figura de la *διάνοια* [y no a con la *εἰκασία* y la *πίστις*, lo cual, a nuestro juicio, pecaría de *objetivismo*]. Pues si el geómetra *presupone* el *concepto* de triángulo, con más razón *presupone* el político el *concepto* de Estado. Ahora bien, la superación dialéctica de las apariencias no puede venir mediante una suerte de *intuición intelectual*, la *νόησις* platónica; sólo puede venir por otras *hipótesis*. Puede tomarse como ejemplo la mecánica newtoniana. Pues la mecánica newtoniana, pese a su científicidad en lo referente a ciertos fenómenos astronómicos, no puede dejar de presuponer un observador que toma el punto de vista de *Dios*, esto es, de un observador que detecta *simultáneamente* dos *partículas* con *masa*, aunque se encuentren a una distancia tan grande como se pueda imaginar (Norsen, T., 2017, 3-5). Pues la mecánica newtoniana *está en todo*, pero *no todo está* en la mecánica newtoniana; diríamos, parafraseando a Fuentes Ortega (Fuentes Ortega, J. B., 2019, 2:18:55). Afirmar que entre, por ejemplo, el Sol y un electrón, y separados por una distancia *grande* (pongamos 14 mil millones de años luz), se da una fuerza de atracción dada por la Ley de Gravitación Universal, es pura metafísica. El resultado obtenido podrá tener una sustantividad aritmética, pero ningún tipo de sustantividad *física*. Para *masas* cuyo producto no sea muy pequeño y cuya distancia no sea muy grande, las *hipótesis* newtonianas, pese a su carácter metafísico

(*partículas, fuerzas, relaciones a distancia...*), están en condiciones de conformar verdades (por ejemplo, en cuanto a las relaciones entre los planetas del Sistema Solar). Pero, en el límite (masas muy pequeñas y distancias muy grandes, o masas enormes y distancias muy pequeñas), los *conceptos* de las categorías newtonianas se muestran como *conceptos*, esto es, como *hipótesis*; pero lo son sólo a través de otras *hipótesis*, como el *moderno concepto* de *campo* o la *localidad*, esto es, a través de la electrodinámica maxwelliana o de la mecánica cuántica. No hay que olvidar, repetimos, que desde la mecánica newtoniana Marte, por ejemplo, es una *masa puntual*. Pero un Mars rover no circula por una *masa puntual*... La geografía marciana *tiene mucho que decir* de Marte.

Es por ello que hemos hablado de sentido *noetológico*, esto es, por lo que implica de tratar la Verdad dialécticamente con respecto al Error. Pues decir que un electrón *tiene* una *masa* es ya oscuro. ¿Qué *masa gravitatoria* es $9,1 \times 10^{-31}$ kg? Tratar a un electrón en términos de la mecánica newtoniana es metafísico, pues un electrón no es una *partícula*, un *cuerpo minúsculo*. *Electrón* no es, pues, un *término* del *campo gnoseológico* de la mecánica newtoniana. Aunque el *concepto* de *campo* no es menos metafísico que el de *átomo*... Pues el *concepto* de *átomo* es plural (no se puede hablar de *átomo* más que en conexión o relación con otros, pues un *átomo único* sería *parmenídeo*) y el *concepto* de *campo* (en el caso eléctrico o gravitatorio) implica una pluralidad de *partículas*, cargadas o con masa, interactuando sobre una, de tal forma que la carga o masa de esta última *se elimine* del numerador y del denominador. *Eliminación* que, físicamente, no será sino el resultado de considerar una partícula de carga o masa que, en el *límite* (esto es, *idealmente*), sea 0; y, para no incurrir en una contradicción algebraica (0/0), haya que eliminar ambos términos del numerador y denominador (Norsen, T., 2017, 6). Esto es, lo que en términos algebraicos es *trivial*, no lo es en términos físicos, dado que *fuerza e intensidad de campo* no son magnitudes con la misma dimensión. *Quitar* un término que se repite en el numerador y denominador sólo podría considerarse algo *trivial* desde un reduccionismo formalista. Otro caso son los *campos* magnéticos, pues, como es sabido, no hay algo así como *partículas magnéticas* (segunda ecuación de Maxwell). En este caso lo que se *critica críticamente* es el propio concepto de *partícula*. *Críticamente*, pues los *campos* magnéticos son producidos por *corrientes eléctricas* (tercera ecuación de Maxwell), esto es *cargas eléctricas*, pero en *movimiento*. Pero, ¿se pueden *reducir* las *corrientes eléctricas* a *partículas cargadas moviéndose*? ¿Puede *moverse* una *partícula*? Es decir, puede *presuponerse* el *concepto* de *partícula*, pero a costa de hacer problemático el *movimiento*. Pues una *partícula moviéndose* [con respecto al resto de *infinitas* (otro *concepto* problemático) *partículas*] sólo podrá hacerlo en el *vacío*. Y el concepto de *vacío* implica el *No-Ser*. Además, aún suponiendo el movimiento, ¿en qué *espacio* se mueven? ¿En un espacio *euclídeo*? De hecho, como es bien sabido, en el año 1927 de Broglie recibió el Premio Nobel de Física por su *yuxtaposicionista* hipótesis acerca de la irreductibilidad del carácter *corpúscular* y *ondulatorio* de *la materia*. Aunque dichos *resultados* tendrían valor en tanto que considerados críticamente desde la explicación einsteniana del efecto fotoeléctrico o desde los experimentos posteriores de Thomson y Davisson; pues *la mecánica cuántica*, gnoseológicamente, trata de lo que sucede en aceleradores de partículas, cámaras de niebla o espectrómetros, entre otros, y no del *origen del universo* (Madrid Casado, C. M., 2008, 93 y 94). De hecho, el *origen* de la *revolución* cuántica es la dialéctica *real* entre las categorías electromagnéticas y termodinámicas decimonónicas en torno a un *nuevo contexto*: la bombilla. Sólo desde estos *contextos* cabe hablar de partículas, ondas, etc. Además de que, a priori, y cómo quedó de manifiesto desde finales del Siglo XIX, ni todos los fenómenos mecánicos son *corpúsculares* [hace poco se *descubrieron* las *ondas gravitatorias* y, a determinadas escalas, lo que queda en entredicho es el concepto mismo de *movimiento*, de *trayectoria*: quien *auxilia* al físico de partículas ya no sólo es un geómetra, sino un analista funcional o armónico [estamos pensando en análisis tiempo-frecuencia (propios de las categorías acústicas), que, junto a la expresión que representa la energía de un fotón, es uno de los cursos que conducen a las desigualdades de Heisenberg (Norsen, T., 2017, 156-7), entre *otras* (Hogan, J.A. & Lakey, J.D., 2005, 131-2 y 191) o un *especialista* en teoría de la medida], ni todos los fenómenos luminosos son *ondulatorios* (como

quedó de manifiesto a través de la explicación einsteniana del efecto fotoeléctrico o de los resultados de los experimentos de Compton).

Remarcamos el carácter *crítico* de la propuesta noetológica. Pues, gnoseológicamente, la mecánica newtoniana *yerra*, precisamente, por privilegiar un observador, lo que entra en contradicción con el principio relativista de que todos los sistemas de referencia son igualmente válidos. Ahora bien, noetológicamente, su *acierto* es ese: presuponer un observador que toma el punto de vista de *Dios*. Y esta dialéctica no puede quedar eliminada en el *universalismo* aristotélico-hegeliano que supone afirmar que la mecánica relativista *generaliza* la mecánica newtoniana. Pues la llamada *generalización* no consiste sino en que, a velocidades pequeñas, el factor de Lorentz es, en términos aritméticos, la *unidad* (D'Auria, S., 2018, 19). Y ahí está el *quid* del asunto... Pues *velocidades pequeñas* no significa *velocidad nula*. Para pasar de una velocidad dada a una velocidad nula hay que plantear un *paso al límite*, cuestión nada trivial. El paso al límite, en términos positivos, *existenciales*, es una *aproximación*. Esto es, *supuesto* el factor de Lorentz, esto es, *supuesta* su pertinencia gnoseológica (velocidad próximas a la de la luz), no se puede alcanzar la unidad, pues estaríamos contradiciendo la *hipótesis* de partida. Y a medida que la velocidad se *aproxima* a 0, es absurdo emplear el factor de Lorentz. Otra cosa es que, *supuestos* los infinitesimales (esto es, una velocidad infinitamente pequeña en acto), no haya contradicción entre los resultados de la mecánica relativista y la newtoniana. Pero esto implicaría una consideración *abstracta, esencialista*, de las ciencias. Pues, si la mecánica relativista es una *generalización* de la newtoniana, ¿por qué hicieron falta dos siglos para que se *realizase*? Las diferencias morfológicas entre las ciencias *físicas* no pueden quedar *lisadas* por las categorías aritméticas y lógicas, aunque, por razones históricas (en el sentido fuerte de la expresión), no se entienda a aquellas sin estas. Y mucho menos tomando como *agente* del *lisado* un cálculo que presuponga el infinito actual, con todas las paradojas que ello conlleva. El infinito actual sólo tiene un sentido *ideal*, como apariencia fenomenológica, y, por tanto, puede ser tomada como *hipótesis* de algunas categorías (el caso del cálculo leibniziano o de ciertos aspectos de la teoría de conjuntos cantoriana, que no podemos tratar aquí). De hecho, para *evitar* las paradojas (que no *resolverlas*) el cálculo más extendido en las universidades es, precisamente, el de Weierstrass; aunque *pedagógicamente* no parezca lo más adecuado.

Caso este, por cierto, idéntico formalmente a la dialéctica entre la Ley de Rayleigh-Jeans y la Ley de Planck en torno a la radiación del cuerpo negro. Reducir la *discreción* planckiana a una *generalización* (que con 'h' tendiendo a 0 en $E = hf$ *volvemos* al continuo) es inaceptable.

No hay, pues, Gnoseología sin Noetología. Esto es, no hay *categorías* sin otras *categorías*. Y la Gnoseología trata cada *categoría* en tanto que *dicha categoría*. Pues, gnoseológicamente, ¿qué tiene que ver la tectónica de placas con los tres principios termodinámicos clásicos? Es decir, la *propuesta* gnoseológica, *aislada*, es un mero ente de razón, pues la única relación o conexión efectiva (más allá de una realidad *común* a todos los campos categoriales postulada *ad hoc*) entre las *categorías*, esto es, entre las propias *parcelas, regiones*, de la realidad, será su condición de tales *categorías*. Pero las categorías geológicas, por seguir con el ejemplo, no pueden darse al margen de las termodinámicas. Además, la propuesta gnoseológica pide el principio de la *actualidad* de tal o cual categoría analizada. La propuesta gnoseológica, sin la noetológica, *peca* de ser demasiado kantiana: «frente a Kant, en Husserl no hay tampoco un número limitado y redondo de categorías, porque las ciencias pueden hacer que se manifiesten esencias nuevas, que ya existen *a priori* pero que no vemos» (Fernández Lorenzo, M., 2011, 96). Caso similar al de Hegel y el esencialismo expuesto en su *Ciencia de la Lógica*, donde las categorías ya están clasificadas *a priori* (el mecanismo, el quimismo y el organismo, en el caso de las llamadas ciencias *naturales*). Aunque, también, la propuesta noetológica *peca* de ser excesivamente *pluralista* y de no reconocer la actualidad de ninguna categoría. La propuesta noetológica, en *abstracto*, es demasiado esencialista, así como es esencialista la propuesta fenomenológica husserliana al margen de sus apuntes postrimeros en torno a la *Lebenswelt*. Pues la categorialidad no se reduce a la no-contradicción de tal o cual esencia fenomenológica *supuesta*. La propuesta noetológica sólo está justificada críticamente, atendiendo a la dialéctica histórica de las categorías. La propuesta noetológica, en

abstracto, implica, por decirlo en términos de la fenomenología, una eidetización de la intencionalidad.

Sería esencialista considerar a *la probabilidad*, por ejemplo, como *la ciencia de la indeterminación*, aunque ello sea no-contradictorio. No puede haber *ciencia* de la *indeterminación*. La propia idea de *indeterminación* sólo tiene un significado positivo dialécticamente, dada la *impotencia* de una categoría, con respecto a otras. *Probabilidad*, en el fondo, es una manera *abstracta* de considerar una pluralidad de categorías en su dialéctica histórica existencial. Categorías, además, no necesariamente *científicas*. La *probabilidad* como *ciencia de la indeterminación* es otro capítulo del *imperialismo* logicista y aritmético: ¿por qué la *probabilidad* de *algo* ha de *reducirse* a un número real entre 0 y 1 (en el caso clásico, el axiomatizado por Kolmogorov)? ¿Por qué *algo* intencionalmente *aleatorio* ha de *reducirse* a una *variable*, esto es, a un *elemento* cualquiera de un *conjunto*? La probabilidad, en un sentido positivo, categorial, tiene que ver con una medición, una determinación. En una *emisión de fotones* en un láser no se mide *la probabilidad* de que en una posición y un instante determinado *haya un fotón*. Eso implicaría considerar al fotón como una *partícula* que se mueve en el *vacío*. Esto sería una consideración *abstracta*, epistemológica, del proceso: ciertas categorías no pueden determinar ciertos procesos, así que nos contentamos con una aproximación abstracta. ¿No es esto metafísico? ¿No pide el principio de que *hay una partícula moviéndose*? Lo que ponía de manifiesto el Principio de Indeterminación de Heisenberg era, ni más menos, que un fotón no queda agotado en su condición de *partícula* [la indeterminación en el fondo viene del carácter ondulatorio del fenómeno, a través de la indeterminación entre dos variables conjugadas (Hogan, J.A. & Lakey, J.D., 2005, 295)]. Esta consideración del *fotón*, metafísica, es *inevitable*, pues un *fotón* no deja de tener un momento. La cuestión es que la *Idea* de *átomo* no agota los fenómenos que suceden en aparatos como un láser. Se puede decir mucho acerca de lo que sucede en un láser u otros *contextos* sin necesidad de la *idea* de *trayectoria*, como expuso Schrödinger. Aunque, de nuevo, tampoco la idea de onda agota los fenómenos que ocurren en ciertos aparatos: no se puede dejar de considerar el módulo de una función de onda como una función de densidad. La *unidad* de dichos fenómenos, dado el carácter crítico de la Gnoseología, es un problema fenomenológico. Aunque decir *problema fenomenológico* no significa decir *problema científico*. No significa ni siquiera *problema* resoluble en términos *cognoscitivos* definitivos. Pues *átomo* es una *Idea* filosófica (recordamos la kantiana Segunda Antinomia de la Razón Pura), por lo que implica de planteamiento de «una contradicción en la cual esté comprometida la conciencia lógica total» (Bueno, G., 1970, 254). ¿Acaso sólo hay *átomos* en *las ciencias*?

La razón por la cual pone en juego la propuesta gnoseológica bueniana es por lo que implica de considerar las *operaciones* de *el sujeto gnoseológico* [en el caso cuántico, a través de (un caso *fácil*) las matrices complejas, que representan las aplicaciones lineales a través de las cuales se consideran las mediciones (Gillespie, D.T., 2009, 22-7, 31 y 42-67)] como *términos* de un *campo gnoseológico*. Aunque, en realidad, lo que señalaría no es, ni más ni menos, que la propuesta bueniana no deja de ser una *propuesta*. Propuesta, eso sí, *crítica*. Pero no crítica en sí misma (en sí misma es un ente de razón). Pues *las ciencias* no *son* como *dice* la *teoría* del cierre categorial. La potencia crítica de las doctrinas buenianas es su carácter negativo, dialéctico. Por poner el caso del *eje sintáctico: términos, operaciones y relaciones* no son distinciones absolutas. Podría replicarse que una matriz, un operador, puede tratarse en términos *operativos*, pero también en términos *relacionales* o *terminalistas*. Esto es, no puede hablarse de *ciencias, sintácticamente*, al margen de *términos, operaciones y relaciones*. Pero para que la crítica no sea intelectualista, puramente negativa, no puede darse al margen de la propia *historia de la razón*. La *crítica*, entendemos, ha de ser *vital*. No basta clasificar abstractamente todas y cada una de las alternativas esenciales límite a un problema filosófico. La filosofía no es sólo la historia de los intencionales sistemas filosóficos; el filósofo es el *historiógrafo de la razón*. En este sentido, habría que ser más fichteano que hegeliano (Fernández Lorenzo, M., 2011, 48). Pero no más que schellinguiano (Fernández Lorenzo, M., 2011, 54). Merece la pena citar, en este aspecto, al profesor Urbina:

«(...) la historia es una historia del conocimiento. Pero [Husserl] entiende el conocimiento no como

el reflejo de una realidad dada, sino como la *constitución del mundo por la intersubjetividad trascendental* [subrayado nuestro]. La historia no es un relato de hechos, sino la *reconstrucción de un proceso de producción constitutiva* [subrayado nuestro]. (...) *Conocer es constituir* [subrayado nuestro]. Historiar el conocimiento *es reconstituir la génesis productiva* [subrayado nuestro]» (Sánchez Ortiz de Urbina, R., 172).

Una *reconstitución* que habrá que tomar en el sentido fuerte del término: «El pasado no está allí, en su fecha, sino *aquí* [subrayado nuestro], en mí» (Ortega y Gasset, J., 66). *La historia* no existe. Solo se puede hablar de *historia* en un sentido *crítico*, esto es, gnoseológico. *Historia* es otra de esas ideas filosóficas de tal carácter crítico que no puede ser reducida a ninguna concepción positiva. *Historia* es ese *proceso vital* inacabado; *sistemático* (Ortega y Gasset, J., 66), pero crítico. No hay *historia*, sino *historias*. Los *sistemas históricos* son siempre plurales, y la *historia*, en términos ontológicos, solo *es* en la *colisión* vital, práctica, de tales *sistemas históricos*. La Historia es esa orteguiana *historia que termina y no acaba*: «He aquí cómo se construye la historia de la filosofía en vista de un término —nuestra filosofía— que no es definitivo, sino tan histórico y corruptible como cualquiera de sus hechos hermanos en el pasado (...) (Ortega y Gasset, J., 149-50)». La Historia, pues, no se agota en *lo que se hace* en las facultades de historia, que es, en términos fenomenológicos, *la historia del hombre en tanto que hombre*, la historia como *saber humanístico*. Pues, ¿acaso no son históricas *las matemáticas*? ¿Es que no lo es *la física*?

Así, repetimos, también las apariencias fenomenológicas son constitutivas del Mundo. Y el esencialismo fenomenológico, por razones históricas (el llamado *subjetivismo* de los *modernos*, frente al *objetivismo* de los *antiguos*), es inevitable. Esto es, es inevitable que se *viva* como si la *probabilidad* sea la *ciencia de lo indeterminado* y que se formulen problemas que, *aparentemente*, tengan que ver con el *azar* o la *incertidumbre*. En términos generales, en nuestros días basta que una *disciplina explote semánticamente* tal o cual esencia fenomenológica presupuesta para que se constituya como tal disciplina *pragmáticamente* (es formidable el número de departamentos que puede llegar a haber en una facultad de *matemáticas*). Aunque, en última instancia, la *objetividad* de tal o cual *saber probabilístico* (o de cualquier otro saber fenomenológico) tiene que ver con su *composibilidad* con tales o cuales *contextos*, y no por su carácter no-contradictorio, su ser *intuible*. Pues hay resultados categoriales fenomenológicamente absurdos (la paradoja de Banach-Tarski), así como hay construcciones con significación fenomenológica (como los espacios de probabilidad no conmutativos) que son *candidatos* a ser *verdaderos*. O, mejor dicho, su *veracidad* se debe a su conexión con el propio hacerse histórico de las categorías. La *probabilidad* como *ciencia de lo indeterminado* toma un carácter crítico cuando dicha definición se expresa desde la indeterminación de tal o cual categoría. Y para que se *generalice* la concepción *clásica* de la probabilidad (*axiomatizada* por Kolmogorov y que, más bien, se concibe como *la ciencia de la incertidumbre*), mediante las álgebras no conmutativas, hacen falta otras categorías en su desarrollo histórico (como la mecánica cuántica). Además, ni siquiera fenomenológicamente la probabilidad es *azarosa*. También la probabilidad establece unos límites cognoscitivos, supuestas ciertas *hipótesis* (la *incertidumbre*, clásicamente; la *indeterminación*, desde Von Neumann), como la Ley Débil de los Grandes Números, en virtud de la cual se garantiza es, precisamente, que las probabilidades de ciertos sucesos se puedan medir; esto es, que se puedan *determinar*. Pues, fenomenológicamente, la probabilidad de que, tirando una moneda al aire, obtengamos "cara", no es algo arbitrario: es $\frac{1}{2}$. Aunque ese $\frac{1}{2}$ (y esto es lo que demuestra el citado teorema) es un valor *límite*. Esto es, ese $\frac{1}{2}$, totalmente determinista ($\frac{1}{2}$ es un concepto aritmético), se ~~alcanza~~ *va alcanzando* a medida que realizamos más y más tiradas. Pero no podemos tener un número actualmente infinito de tiradas... Pues el *infinito actual* es... una *aparición fenomenológica*.

En el caso de las categorías que incorporan al *sujeto gnoseológico* como *termino* de su *campo* (Bueno, G., 1992, 198) (que, como hemos visto, no son sólo las *ciencias humanas*), con más razón tiene lugar esta dialéctica intercategorial. De hecho, si hay un *terreno* donde los *conceptos* más toman su condición de *apariciones constitutivas del Mundo*, de *errores*, es, precisamente, la política. En este sentido, es inevitable hacer referencia a la crítica marxista a los *conceptos* de la

economía política decimonónica. Pues dichos *conceptos*, pese a su carácter constitutivo de las sociedades capitalistas decimonónicas, no dejaban de ser *apariencias*: su *naturalidad* era ideológica y su *crítica* sólo podía venir a través de otro *modo de producción*. De esta forma, Marx no puede dejar de ser *patrón* de todo filósofo. Y es la razón por la que vemos necesario plantear una *crítica crítica* al *marxismo bueniano* en lo referente a la Idea de Nación.

Merece la pena citar, en este aspecto, al propio Bueno (Bueno, G., 1972, 427):

«(...) puede decirse que únicamente la práctica es la que puede permitir la cancelación de las apariencias: no cabe escolásticamente demostrar que la ideología burguesa sea errónea, sino que será la superación de la burguesía por el proletariado la refutación del mundo apariencial burgués. Ni siquiera El Capital ha "refutado" al capitalismo por sí mismo, sino por la mediación de la realización del socialismo, en tanto que esta realización llegue a su término».

(14) Véase Bueno, G., 1970, 257. Es de sobra conocido que la tesis de la implantación política de la filosofía tiene un sentido dialéctico, *contra* la tesis de la implantación gnóstica. La tesis de la implantación gnóstica de la filosofía puede tener un significado fenomenológico, pero no ontológico fuerte. No obstante, la implantación de la filosofía en Bueno es *política*. No es económica, religiosa, o de cualquier otro tipo. Es *política*. La tesis de la implantación política podrá tener un significado dialéctico, negativo. Pero también tiene un sentido positivo. No significa esto, como es bien sabido, «el compromiso (...) con alguna forma muy precisa de organización política» (Bueno, G., 1972, 256), como el partido político *Vox*, un nuevo partido comunista, la España de las Autonomías, la Unión Europea o el Opus Dei. «"Política" se toma aquí en su sentido clásico— el de Platón—, como adjetivo de las estructuras de la conciencia dadas en la república, en la ciudad. La tesis de la implantación política de la filosofía quiere decir, sencillamente, que la conciencia filosófica (...) debe ser entendida como una formación histórico-cultural, subsiguiente a otras formas de conciencia también históricas, y precisamente como aquella forma de conciencia que se configura en la constitución de la vida social urbana, que *supone la división del trabajo* [subrayado nuestro] (y, por tanto, un desarrollo muy preciso de diversas formas de la conciencia técnica), y la conexión con otras ciudades en una escala, al menos virtualmente, mundial, "cosmopolita". De este modo, la conciencia filosófica se nos aparece, diaméricamente, vinculada con otras formas de conciencia, y formalmente con la conciencia política, que, a su vez, está interferida con la conciencia moral y con la razón económica» (Bueno, G., 1972, 254-5).

¿Qué queremos decir con que la implantación de la filosofía en Marx es económica? Es importante señalar que, para Bueno, «la conciencia filosófica no es sólo, por así decirlo, una conciencia configurada "antes de la revolución": es, sobre todo, una conciencia que ha de permanecer también "después de la revolución"» (Bueno, G., 1972, 257). Esto es lo que no está presente en Marx. Para Marx, *después de la revolución*, se suprimirá la división del trabajo (Pinto-Garay, J. & Letelier. G., 2016, 137-9). Y hemos visto cómo el propio Bueno reconoce que la filosofía *supone la división del trabajo*. Es cierto que Marx, evidentemente, no niega la *especialización del trabajo*. Pero en Bueno, el trabajo en la polis tiene un sentido institucional fuerte, es decir, no creemos que tenga que ver con eso que Marx dice en *La ideología alemana*: «En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguir siéndolo si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos»

(Marx, K. & Engels, F., 2014, 27).

Por otra parte, no hay que olvidar que para (el *joven*) Marx «el proletariado no puede ser eliminado sin la *realización* [subrayado nuestro] de la filosofía» (Hegel, G.W.F. & Marx, K., 1968, 22). La implantación económica de la filosofía en Marx es, a nuestro juicio, una concepción de la filosofía como implantada gnósticamente: «Como entonces el *monje*, ahora el *filósofo en cuyo cerebro se inicia la revolución* [subrayado nuestro]» (Hegel, G.W.F. & Marx, K., 1968, 15). La única implantación *real* es la política, la cual, en Marx, a través de las relaciones sociales de los medios de producción previos al comunista, no sería más que un *primum vivere*. Nada más. Es lo que nos lleva a sostener, por reducción al absurdo, es decir, por imposibilidad de que en Marx la implantación sea política en el sentido de Bueno, que para Marx la filosofía está implantada gnósticamente. En el modo de producción comunista no habrá filosofía, pues se habrá *realizado*.

No obstante, a lo mejor habría que *negar la mayor*. Es decir, a lo mejor habría que mantener el componente dialéctico de la tesis de la implantación política, pero modificar su componente positivo. Pues que la implantación sea *política* implica tomar las categorías políticas como hilo conductor de la Historia. Desde estas coordenadas quedaría explicada la filosofía de la historia hegeliana, así como la vuelta de revés de Marx y de Gustavo Bueno (Bueno, G., 2008). Ahora bien, la toma bueniana de lo político como figura de la conciencia que, diamicamente, a través de la conexión que esta permite del resto de figuras de la conciencia, sirva de *suelo* donde la Filosofía está *implantada*, es dogmática. Es decir, en cuanto a su aspecto negativo, frente a la implantación gnóstica, es crítica, pero no lo es en su significado positivo, puesto que implicaría entender que, así como toda *revolución* [en el sentido positivo de la expresión (Alvargonzález, D., 2017)] política implica ya una *revolución* filosófica, también toda *revolución* filosófica tiene un significado político. Pero, ¿qué significado político *directo* puede tener la *revolución* científica cuántica? Una *revolución* ella misma *filosófica*.

Es ello lo que nos *mueve* a afirmar que el *motor* de la Historia no es ni la dialéctica de clases, ni la dialéctica de Estados o sociedades políticas. Reconfigurando la tesis orteguiana, diremos que el *hombre* no tiene *historia*, sino *historias*: Historia de la Geometría, Historia de la Política, Historia de la Religión, Historia de la Geología, Historia de la Literatura, etc. Así, habría que decir que la implantación de la Filosofía, de la *conciencia* filosófica, como conciencia operatoria, institucional, será tan *política*, como *científica* o *religiosa*. Esto es, las categorías económicas o las políticas no tienen, a priori, preeminencia histórica sobre las religiosas, las zoológicas o las artísticas. Tan hilo conductor de la Historia Universal es la política como el deporte o la botánica. Esto es, si bien es cierto que toda tesis filosófica *tiene* un significado político, no queda reducida a dicho significado político, pues hay otras figuras de la conciencia que pueden ejercer ese papel *conector* ensayado críticamente por Bueno.

No sería absurdo pensar, por ejemplo, en una implantación *geográfica* de la filosofía. Pues lo que sirvió de *humus* para que tuviera lugar una de las primeras grandes *revoluciones* filosóficas [cristalizada a través de las Aporías de Zenón (Boyer, C., 1959, 4)], a saber, la geometría griega como rectificación dialéctica de las pretensiones totalizadoras de la teoría de proporciones pitagórica fue, en gran parte, la geografía, esto es, el establecimiento de *conexiones* entre círculos antropológicos diferentes a través de construcciones institucionales como las embarcaciones o los mapas. Pues el *freno* al pitagorismo, *localizado* en la Magna Grecia, a través del cual la geometría, como rectificación de un *error*, se constituyó como ciencia en su sentido *crítico* (pues *no todo es número*), sólo pudo desenvolverse a través de las técnicas de agrimensura egipcias; así como, también, el *freno* al *absolutismo* de la regla y el compás *necesitaba* de la asignación de letras a longitudes, esto es, era *necesario* el *contacto* con círculos antropológicos no *tan* eidetistas, esto es, no *tan preocupados* por la *verdad* en su sentido *ideal* (pensamos en los árabes y su influencia decisiva en el desarrollo de las categorías algebraicas). Aunque hubo que esperar decenas de siglos hasta que se *supiera* la imposibilidad de llevar a cabo determinadas construcciones mediante regla y compás (Wantzel fue el primero en demostrarlo, en 1837).

Por no hablar de la *revolución* filosófica provocada por el *contacto* entre árabes y su interpretación

del corpus aristotélico, y los cristianos y sus categorías teológicas [plasmada en la *crítica de la razón* planteada por Escoto (Prieto, L., 2013, 141)]; o de la *revolución* filosófica que supuso el descubrimiento geográfico de América (Bueno, G., 1989)... Pues sin estas coordenadas *prácticas* no cabe entender *críticamente* la re-formulación escotista de la metafísica como *ciencia* del *ens in quantum ens* [ya anticipada por el traductor de la *ciudad de las tres culturas* Domingo Gundisalvo (Fidora, A., 2014, 58-62)], o la doctrina leibniziana de la pluralidad de mundos posibles [introducida en este contexto por los teólogos jesuitas Antonio Rubio y Francisco Suárez y ya tratada anteriormente por otros, como Alonso de la Veracruz (Padilla Gálvez, J., 2018, 232-38)]. Pues que la Biblia no hablase de un cuarto continente no contradecía la omnisciencia divina: *este* no es sino uno de los infinitos mundos posibles, tan *reales* como el *nuestro*. Tan *posible* (y, desde el *moderno* esencialismo leibniziano, tan, por tanto, *real*) es *un mundo* en el que, a través de la Biblia, *Dios nos* hubiera revelado la existencia de un cuarto continente.

Ni tampoco parece desventurado pensar, a la manera de Marx, en una implantación económica de la filosofía, pese a que, a nuestro juicio, el proyecto marxista deba ser sometido a una fuerte revisión: tanto *mundana*, eliminando, como podrá deducirse, el *gnosticismo* que supone creer que el filósofo, por su *conocimiento*, queda legitimado a intervenir activamente en la vida política, contribuyendo a la revolución universal (aunque esta no fuera la postura de Marx, pero sí, de alguna forma, de Lenin: «sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario»); como *académica*, pues no se puede *pensar* el *presente* con las categorías del *pasado*. Esto es, hablar de *capitalismo*, por ejemplo, es dogmático. No se niegan, evidentemente, conceptos económicos como los salarios, los bancos, los monopolios, las letras de cambio, las monedas, las bolsas de valores, etc. Esos conceptos son *innegables* en términos cognoscitivos abstractos. Lo que negamos es que todos esos conceptos puedan quedar *hilados* trascendentalmente (esto es, en el *regressus* a una escala filosófica, intencionalmente *total*, no meramente *parcial*) al modo marxista, a través de las nociones de *plusvalía*, *modo de producción*, *trabajo abstracto*, *tiempo de trabajo socialmente necesario*, etc. Más aún teniendo en cuenta la lamentable orientación sociologista y economicista de muchos «marxistas»: flaco favor le *hacen* a Marx...

Esto queda expuesto como una crítica *dialógica* (Bueno, G., 1992, 115), dado *yo* he tomado la política como hilo conductor para intentar *comprender* ciertos fenómenos históricos, como la llamada *modernidad*; pero con *ocasión* de nuevas lecturas y nuevas *vivencias* (esto es, de nuevos *objetos*) me he visto obligado a rectificar ciertas posiciones mientras escribía el artículo. Esto es, el que escribe estas palabras *no es* el mismo que el que, probablemente, vuelva a revisar el artículo en unos días. Aunque el que enfrente las críticas a las que este artículo pueda verse sometido no dejaré de ser *yo*. Contradicción que es una mera apariencia, pues hablar de *dialogismos* sólo puede hacerse en un sentido límite, y tomando al lenguaje como hilo conductor del análisis filosófico.

Aquí, evidentemente, estamos criticando la asignación bueniana de los términos *autologismos* y *dialogismos*. Bueno, de una forma injustificada, en III3 toma $i=j$ (Bueno, G., 1992, 116). ¿Acaso no es metafísica la idea de un sujeto relacionado consigo mismo, por mucho que lo haga a través de otro? Nos parece más adecuado hablar de autologismos para $(Si, Ok) I (Ok, Sj) = (Si, Sj)$. Pues *yo* no soy el mismo después de escribir estas palabras. Esto es, hay, en el límite, *yo* porque quedo considerado con respecto de otras *entidades* (no se nos ha ocurrido término más *neutro*) no subjetuales. Hablaremos de dialogismos para $(Si, Sk) I (Sk, Sj) = (Si, Sj)$: hay, en el límite, *tú*, porque hay *él*, esto es porque hay otra *entidad* subjetual que no es ninguno de los dos. Si no hubiera un tercero, ¿cómo sabría que ese *tú* no soy *yo*? En el tercero y último, $(Si, ck) I (ck, Sj) = (Si, Sj)$, dos sujetos con respecto a, en el límite, un *signo*, tendríamos...¿un *nosotros*?

(15) Cuando hablamos de *totalización filosófica de las categorías* nos referimos al proyecto hegeliano de la *Fenomenología del Espíritu*, en tanto que *ciencia de la conciencia*, es decir, en tanto que proyecto de consideración crítica de todas las figuras de la conciencia en cuanto a su relación *esencial*, no meramente *existencial* [«el devenir de la ciencia» (Valls Plana, R., 1994, 49)]; pero, no obstante, proyecto *transformado* desde el aristotelismo categorial bueniano (dichas figuras de la

conciencia no serán sino las Categorías) y su «vuelta del revés» del estagirita [«tantas Categorías como Ciencias» (Bueno, G., 1992, 133)], y desde la «vuelta del revés» de Marx [a través de los quiasmos entre Espíritu Subjetivo y Espíritu Objetivo, y entre Espíritu Absoluto y Espíritu Objetivo (Bueno, G., 1973)]. Sería en este contexto donde, a nuestro juicio, quedaría planteado críticamente el proyecto bueniano de la Noetología, formulado explícitamente por primera vez en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*: « (...) deberemos decir que la verdad (...) es siempre una verdad dialéctica, que supone la negación de la organización, de una virtual reorganización diferente, que llamaremos el error» (Bueno, G., 1970, 166). Bueno habría *propuesto*, a través de los «tres axiomas de la Noetología» una superación de la dialéctica hegeliana, recuperando críticamente el esquema fichteano de *tesis-antítesis-síntesis* (Bueno, G., 1970, 174); además de, en sus artículos acerca de las ceremonias y las instituciones, una recuperación de dicho proyecto hegeliano en clave antropológico-filosófica (Rodríguez Pardo, J. M., 2009). El mismo Bueno, en su planteamiento crítico de la distinción ‘Sujeto-Objeto’, pondrá a Hegel y su *Fenomenología del Espíritu* como primer gran intento de cultivar el punto de vista diamérico (Bueno, G., 1970, 161). Dicho planteamiento crítico, en lo que tiene de *superación* del realismo ingenuo y del idealismo subjetivista de corte protestante, no haría sino encuadrar la propuesta sistemática de Bueno en el proyecto orteguiano de la razón vital.

(16) Nos remitimos a Arias Maldonado, M., 2004. Es interesante, además, apreciar las diferencias entre el papel de las tecnologías en Bueno y en Marx (página 71 del artículo), algo en lo que haremos hincapié más adelante. Para Marx las tecnologías no dejan de ser meras *herramientas*. Son *instrumentos* (un *sistema artificial de órganos*, que dirá Bujarin) de los que se vale el Hombre para *dominar* la Naturaleza: son, en definitiva, una *extensión* de sus órganos operatorios («fue hecho el domingo para el hombre, no el hombre para el domingo»). Pero, como veremos, no se puede sustituir la *evidencia* del *cogito* cartesiano por la *evidencia* unamuniana del hombre de carne y hueso: tan metafísico es el *psicologismo* como el *ecologismo*. La tesis marxista no tendrá sino un valor fenomenológico, que no es poco.

(17) Es preciso señalar que el aspecto metafísico del marxismo no habría sido el no considerar el llamado *Tercer Género de Materialidad* (Bueno, G., 1972). Su aspecto metafísico sería haber tomado *Hombre y Naturaleza* como unos *en sí*, es decir, no haber tomado M_2 y M_1 en su sentido crítico, dialéctico. La única forma de hacer ontología en su sentido especial es, a nuestro juicio, críticamente, esto es, *mediante la rectificación dialéctica de todo lo que no sea considerar a los tres géneros en su Symploké*. Tomar, como hace Marx, a la Idea de Hombre y la Idea de Naturaleza como si fueran *entidades* a partir de las cuales pudiera formularse un discurso es pura metafísica, algo que se ve muy bien en los *Manuscritos de París*: «La Historia toda es la historia preparatoria de la conversión del «hombre» en objeto de la conciencia sensible y de la necesidad del «hombre en cuanto hombre» en necesidad. La Historia misma es una parte real de la Historia natural, de la conversión de la naturaleza en hombre. Algún día la Ciencia natural se incorporará la Ciencia del hombre, del mismo modo que la Ciencia del hombre se incorporará la Ciencia natural; habrá una sola Ciencia» (Marx, K., 2001, 149).

(18) El mismo Bueno se referirá a este componente metafísico (aunque lo matizará) cuando afirme: «La Idea de producción es el tema de los *Grundrisse*, pero en cuanto idea ontológica que *realiza* (invirtiéndolas) las funciones del *Espíritu* hegeliano, herencia a su vez del *Espíritu creador* cristiano, en la figura del *Espíritu Objetivo*. Por ello *la idea de producción está tan cerca de la idea metafísica de creación, de la constitución trascendental* [subrayado nuestro], como del concepto positivo de fabricación, o tan lejos de ambas» (Bueno, G., 1973).

Bueno, además, se referirá a dicha relación entre Marx y Fichte señalada por Rockmore (no, evidentemente, en el mismo sentido que el norteamericano) en sus *Ensayos Materialistas* (Bueno, G., 1972, 129, 137 y 279).

Otro autor que, recientemente, ha tratado las relaciones y conexiones entre Fichte y Marx ha sido Diego Fusaro, en su *Idealismo e prassi: Fichte, Marx e Gentile*, editado por Il Nuovo Melangolo.

(19) Para afirmar esto nos hemos valido del estudio realizado por el profesor Leopoldo José Prieto López acerca de la figura de Francisco Suárez (*Suárez y el destino de la metafísica: de Avicena a Heidegger*, 2013). Evidentemente, el profesor Prieto no dedica ningún apartado a Marx, pero podría ensayarse esa vinculación a través de la idea de *realización*. Lo *progresista* en Marx habría sido comprender el paso de la *esencia* a la *existencia* no a través de la acción omnipotente de Dios, sino a través de la *praxis revolucionaria*. Pues para Marx la revolución comunista no sería sino la *realización de la filosofía*. Lo revolucionario del pueblo alemán estaba en su *cabeza*, es decir, era su *pensamiento*. Solo hacía falta *realizarlo*. La tesis marxista, así, tiene un importante valor fenomenológico: la *moderna* Idea de Hombre como momento nematológico (en lo que tiene de concepto teológico) de las instituciones cristianas agustinianas; en *De opere monachorum* dirá San Agustín:

«(...)¿Hemos de inhibirnos ante la licencia que se toman esos monjes, hijos y hermanos nuestros, que se niegan a obedecer al apóstol cuando les dice *quien no quiera trabajar que no coma* [subrayado nuestro]? Asístame también a mí el Señor, para que obedezca de manera que en la utilidad y fruto de mi trabajo compruebe yo que te obedecí por un don suyo».

Pero entender la praxis humana en términos de *realización* es pura metafísica. Además de su cariz esencialista, implica el *materialismo* (Bueno, G., 1996, 40), es decir, supondría el fatalismo; pues apelar a un contenido material dado, objetivo, una esencia, con fuerza de obligar *total*, negaría la libertad humana en su sentido pluralista. Pues la libertad implica tomar un camino, *negando otros*. Es en lo que caen los marxistas más fanáticos, para los cuales el modo de producción comunista ya estaría *ahí*, y sólo faltaría su *realización*.

El mismo Bueno destaca ese *esencialismo* en sus *Ensayos materialistas*, en la página 470:

«[La Idea de] Producción no es sólo fabricación (que reduce la Idea a M_1), ni tampoco creación poética (que se reduce a M_2). *Es necesario apelar a M_3* para llevar adelante la Idea de Producción – a contenidos M_3 que nos presentan precisamente, como unidades ideales, a nuestros cuerpos».

Ahora bien, en tanto que dichas unidades *ideales* tuvieran fuerza de obligar por sí mismas, Marx podría ser considerado, más bien, en la línea del Dios tomista. No obstante, a nuestro juicio, esto entraría en contradicción con el *espíritu* marxista (al menos, en lo que respecta a la interpretación rockmoriana de la que nos hemos valido). Pues dichas esencias no tendrán ningún tipo de sustantividad, dado que, al igual que el Dios voluntarista ockhamiano *quita y pone* normas (morales) a su voluntad, también la moderna Idea de Hombre marxista pone unas normas (productivas) u otras en función de sus *necesidades*. Resulta complicado coordinar la Idea de Hombre de un filósofo *práxico* como Marx con el Dios intelectualista tomista, y no con el Dios voluntarista ockhamiano. Pues el Dios tomista *ya tiene parte del trabajo hecho* (las ideas ejemplares), pero el Dios ockhamiano está interviniendo permanentemente en el Mundo. Es un Dios que es pura actividad, no como el Dios tomista, que incorpora una dimensión *pasiva*, intelectual. *Realidad*, en Marx, es *wirklichkeit*, no *realität*. En Marx, como en Hegel (Galcerán Huguet, M., 62), *realizar* es hacer efectivo (Rojas Ozorio, C., 65). La cuestión es cómo entender ese *hacer efectivo*... Pues *wirklichkeit* es la *unidad de la esencia y la existencia* (Rojas Ozorio, C., 64). Esa *unidad*, como es sabido, es pensada en Hegel y Marx en términos subjetuales. La cuestión estriba, precisamente, en que (y en esto consiste la crítica filosófica contemporánea) la distinción entre *esencia* y *existencia* es una distinción *real*. Podría ensayarse la tesis de que, en términos

modernos, la distinción entre *esencia* y *existencia*, dicho en un sentido bueniano, se agota en su significado *ontológico-especial*: M_2 como *mediador* entre M_3 y M_1 . En términos *vitales*, toma un cariz *ontológico-general*. Entre la *esencia* y la *existencia* no puede haber *unidad*: ello implica *esencializar* la *existencia*.

La revolución darwinista (por lo que implica de crítica al *moderno* dualismo Naturaleza-Espíritu, todavía presente inevitablemente en Marx y Engels; pues la génesis de *el Hombre* marxista a partir de *el mono* todavía se explica en términos teleológicos, mientras que lo verdaderamente *crítico* del darwinismo era poner de manifiesto que la especie *homo sapiens* no agota la subjetualidad; *el Hombre* proviene del *mono* no porque este *ya fuera potencialmente* hombre, sino que la cuestión es que los sujetos humanos son *en acto* primates: ¿qué pintan los animales en la *revolución universal* comunista?) y la revolución cuántica (como *freno crítico* al eidetismo de origen helénico) pusieron de manifiesto la necesidad de una nueva ontología. Dicho más precisamente, ponían de manifiesto que en términos *académicos* la única forma de hacer ontología es *críticamente*. Pero la sustantividad de la *actividad filosófica gremial*, del *filósofo académico*, en tanto que *artista de la razón*, es *histórica*. Esto es, había que volver a Kant; pero *kantianamente, críticamente*. La única forma de retomar el *moderno* proyecto kantiano de la crítica de la razón era *vitalmente*: ¿acaso era más *crítica* la monumental obra suareciana que el *casuismo* de los legisladores indianos (Ots Capdequí, J.M., 12)?

Así, siguiendo con la sistematización suareciana, en términos *modernos* la distinción entre *esencia* y *existencia* no es sino una *distinción de razón*. De la misma forma, en Marx, no hay distinción *real* entre, por ejemplo, varias mercancías de un mismo tipo. De hecho, no hay distinción *real* entre mercancías: son *valores de cambio*, i.e., quedan *lisadas* (García Sierra, P., 2019, [818]), pese a ser *valores de uso* diferentes (fruto del *trabajo concreto*), en su condición de resultado de la inversión de la *fuerza humana de trabajo en general* (el *trabajo abstracto*) (Academia de Ciencias de la Unión Soviética, 1956, 67).

Marx, como se puede observar, *no escapa* de la ontoteología. Algo, por otra parte, *inevitable*, dada la conexión de la conciencia filosófica con otras figuras de la conciencia: Marx no puede escapar de la ontoteología porque su *circunstancia* (el espectacular desarrollo tecnocientífico occidental del Siglo XIX) es ontoteológica (Castro, E., 2019, 41:25-42:40). Ya el propio Heidegger, de una forma muy aguda, señaló el *dogmatismo* marxista en torno a la famosa tesis 11 sobre Feuerbach: ¿por qué *el mundo* ha de ser algo *transformado* en términos tecnoeconómicos?

No obstante, tampoco pretendemos *agotar* la discusión acerca de la figura de Marx, pues el *pensamiento* de un autor (como *concepto* de las categorías filológicas) no se reduce a su condición de intencional *sistema*. Pues es de sobra conocido el influjo en Marx del mentalismo positivista decimonónico, y su tendencia a ajustarse a lo *real* y *concreto*, y a la formulación de *leyes generales* que rigen los fenómenos (Roaro, J., 2012). Esta posición, más cercana a la epistemología aristotélico-tomista, impide *reducir* la figura de Marx a la tesis que hemos ensayado. Pues el *pensamiento* es *objetivo* (Bueno, G., 1999b), y no *escapa* de la dialéctica *circunstancial* desde la que se elabora. Y, en términos positivistas, ninguna *ley* puede ser definitiva, pues éstas han de ser revisadas permanentemente ante nuevos *fenómenos*. Con ocasión de Marx confluyen tantas tradiciones que es imposible reducir a Marx a tal o cual determinación filológica definitiva. Pues es inevitable ver en el pensamiento marxista una concepción de la historia como un proceso teleológico, *regido* por una *lógica* muy particular; aunque, repetimos, para Marx la *lógica* del proceso histórico sólo puede mostrarse *a posteriori* (Lefèvre, W., 606 y 607).

Así, a nuestro juicio, el par de *conceptos conjugados* ‘Esencia/Existencia’ (Bueno, G., Hidalgo, A. & Iglesias, C., 1987, 599), desde la reinterpretación institucional de la razón vital orteguiana que planteamos en los párrafos posteriores, podría quedar considerado desde una perspectiva *diamérica*, como rectificación dialéctica de las posturas metaméricas: la esencialista aviceniana, la *existencialista* ockhamiana y la *dioscúrica* tomista y orteguiana (las cuales, a su vez, también deberán ser consideradas en su sentido dialéctico con respecto a las demás). Pues *Dios es su existir*. Esto es, el creyente *sabe lo que dice* cuando afirma que *Dios existe*. Pues la fe cristiana es una fe

comunitaria, sacramental, institucional. Ahora bien, dicha *existencia* será *problemática*, i.e., implicará coexistencia con otras *esencias*, es decir, con otras instituciones. El cristianismo de Tomás de Aquino, pese a las identidades *tecnológicas* con el cristianismo de Bartolomé de las Casas, está *dado* en una dialéctica institucional totalmente diferente. En el Siglo XIII, América no había sido *descubierta*: América, para el cristianismo bajomedieval, no era *nada*, pues tres eran los hijos de Noé, i.e., tres eran los continentes *conocidos* (Castany Prado, B., 2012, 24).

Otro par de conceptos conjugados que, inevitablemente, al hacer mención a ‘Esencia’, se ha de traer a colación, es el de ‘Esencia/Fenómeno’ y su indudable significado gnoseológico. Análogamente, frente al esencialismo del Platón de *La República* (rectificado en su *trilogía crítica*), el positivismo decimonónico y su fenomenismo, y la postura dioscúrica sostenida por quienes, reconociendo un plano fenoménico, doten a los resultados científicos un carácter positivo y, en consecuencia, metafísico (los que, por ejemplo, aducen la *dualidad* sexual constitutiva del género *homo sapiens* como *condena* a las ceremonias homosexuales); quedará definida dialécticamente la postura diamérica, en virtud de la cual, así como no hay fenómenos puros, tampoco las esencias pueden considerarse al margen de su *realización* fenoménica. Si *vinculamos* este par [en su sentido crítico gnoseológico, como segunda y tercera figuras del *eje semántico* del *espacio gnoseológico* (Bueno, G., 1992)] con el anterior, atendiendo a la consideración que hemos planteado desde la Idea de Institución (que quedarían *encuadradas* [las instituciones] en la tercera figura del *eje pragmático*, las *normas*), los productos científicos, en cuanto a su carácter esencial *límite*, se nos aparecerían necesariamente *fenomenizados* a través de las instituciones bajo las cuales operan los sujetos corpóreos sin los cuales no se pueden entender críticamente dichos productos. Así, las *inconmensurabilidades* entre los resultados científicos, entre las Categorías (entre, por ejemplo, el Teorema de Sylow, en Teoría de Grupos; y el algoritmo de la *regula falsi*, en Análisis Numérico, una disciplina más *mundana*), no vendrán a tener sino un sentido *límite*, puesto que dado que la forma de considerarlos *positivamente* en tanto que *fenómenos* es a través de las instituciones desde las cuales quedan conceptuados, y, siendo la *esencia* de las instituciones su existir, i.e., su *coexistir* con otras, las ciencias no mantendrán relaciones armónicas. Esto es, la pluralidad histórica de las ciencias no es algo *anecdótico* en la consideración de la Idea de Ciencia.

Así, en ocasiones, aunque sólo sea de una forma *aparente*, mantendrán relaciones de *lucha* y, a veces, de *lucha a muerte*. Pero las apariencias fenomenológicas son constitutivas del Mundo. La tesis de que «la Teoría de Grupos no sirve para nada: es muy abstracta», pese a ser un *error* (sin, por ejemplo, el Teorema de Noether, sería imposible el cierre de otras categorías científicas; pues lo que permite que ciertas ecuaciones del movimiento sean resolubles por el *mecánico*, y no tenga que recibir el *auxilio* del *especialista* en ecuaciones diferenciales, es la posibilidad de encontrar *constantes del movimiento*, lo cual queda garantizado una vez encontrado un *grupo* de transformaciones bajo las cuales el *lagrangiano* se conserva), podría determinar el cierre de departamentos en una universidad (algo que ya sucede con otras disciplinas, como es el caso de las lenguas clásicas en el Bachillerato); o la minusvaloración curricular dogmática de unas asignaturas en pos de otras más *aplicadas*. Ahora bien el *error*, aunque sea fenomenológicamente, es *necesario, inevitable*. Pues el Positivismo no puede reducirse a mera *filosofía espontánea de los científicos* (Bueno, G., 1995b). Las Ideologías no pueden *segregarse* del propio *hacerse* histórico de las Ciencias. Ahora bien, nuestra tesis no es sociológica (la tesis de Farrington acerca del carácter aristocrático de las matemáticas platónicas). Es filosófica. Puesto que el Positivismo, en su *irracionalidad*, no puede reducirse a una dialéctica entre unas *esenciales* categorías científicas y una *trascendental* filosofía. La Filosofía no es una especialidad. La *irracionalidad* positivista será precisamente el frenar el desarrollo de otras potenciales (fenomenológicamente hablando) categorías. La diferencia institucional entre, por ejemplo, el *hacer* de un algebrista (que se reduce a *papel y lápiz*, puesto que las tareas de ordenador se reducen a pasar textos escritos a Latex) y el de un analista numérico (que es impensable al margen de programas informáticos con capacidad de cálculo, dibujo de gráficas, etc., como Matlab) no puede considerarse como algo *ajeno* al propio proceso de constitución de la Verdad.

La Verdad implica dialécticamente el Error. Sin Positivismo (que engloba el positivismo de Comte o Mill, ya no sólo en tanto que *pensadores*, sino como *científicos en ejercicio*) no hay Filosofía. Citamos, a este respecto, un texto del profesor Bueno:

«La Filosofía es razón, y razón crítica: *es, pues, la misma razón científica* [subrayado nuestro]. Pero —diría— *es la razón abriéndose camino por terrenos diferentes* [subrayado nuestro]. La razón filosófica no se mueve por terrenos acotados —esferas abstractas de racionalidad—, sino por terrenos salvajes, o por terrenos en los que se borran los lindes: el *enfrentamiento de esferas heterogéneas* [subrayado nuestro]. Por ello, la razón filosófica conoce a la razón matemática, o a la razón física, no como extraños, sino más bien como *ella misma pisando otros terrenos* [subrayado nuestro]. En algunos trechos de su recorrido, incluso sus procedimientos se aproximan tanto, que casi se confunden; a veces, la Filosofía se ve obligada a planear "experiencias", en el sentido de experiencias científicas, y que, sin duda, pueden ser más adelante "positivizadas", es decir, incorporadas a la esfera de alguna ciencia particular; otras veces, la razón filosófica utiliza procedimientos ya controlados por una ciencia positiva, para salir a su propio campo. Pero aun en estos casos, las perspectivas siguen siendo diferentes, porque diferentes son las tareas, aunque conservan siempre un aire de familia y un sentimiento de solidaridad derivado de la utilización del mismo instrumento» (Bueno, G., 1970, 241-2).

Aunque también se podría traer a colación el siguiente texto de Platón (Platón, 1997, 45-6), dónde a través de Sócrates se ejemplifica la *miseria* del Positivismo, esto es, de la reducción del saber filosófico (intencionalmente *total*, aunque negativo, crítico) a mera *yuxtaposición*:

«Consideren ahora para qué les cuento esto. Quiero enseñarles de dónde surgió el prejuicio en mi contra. En efecto, cuando me enteré de lo sucedido, quedé haciéndome la siguiente reflexión: "¿Qué quiere decir realmente el dios? ¿Qué enigma está planteando? Pues yo no tengo en absoluto conciencia de ser sabio. ¿Qué quiere entonces decir cuando declara que yo soy sapientísimo? Pues, por cierto, no puede estar mintiendo, ya que no le es lícito" Y durante mucho tiempo estuve dudando acerca de lo que quería realmente decir. Más tarde, a duras penas, me aboqué a investigarlo del siguiente modo. Me dirigí a uno de los que parecían ser sabios, pensando que de ese modo, en caso de ser factible, podría refutar la sentencia del oráculo, y declararle así a éste: "aquí hay alguien que es más sabio que yo, pero tú has dicho que yo lo era". Entonces lo sometí a examen -no necesito dar su nombre, pero era un político [póngase a un físico, un lingüista, un agricultor o cualquier otro *oficio*] a quien estuve examinando, señores atenienses, cuando hice esta experiencia; y, al dialogar con él, llegué a la convicción de que si bien muchos creían que este hombre era sabio, y sobre todo también él mismo así lo creía, en realidad no lo era. Y enseguida intenté mostrarle de que no era sabio, aunque creía serlo. Fue así como me volví odioso para él y para muchos de los allí presentes. Al irme, me hice la siguiente reflexión: *yo soy más sabio que este hombre, pues parece que ninguno de los dos sabe nada admirable ni valioso, pero él cree saber algo, aunque no lo sabe, mientras que yo no lo sé, pero tampoco creo <saberlo>* [subrayado nuestro]. Me pareció, por tanto, que era más sabio que él, aunque más no fuera por esa pequeña diferencia, es decir, que no creo saber lo que no sé. Acudí entonces a otro de los que parecían ser más sabios, y volví a tener esta misma impresión. Y también aquí me gané el odio de éste y de muchos otros».

Es entre esos *extremos* donde, de una manera *vital, oscila* la filosofía: el monismo (ejemplificado magistralmente en el hipercriticismo sistemático hegeliano), en virtud del cual *todo está relacionado con todo*, esto es, ningún discurso acerca de política, por ejemplo, puede verse al

margen de una filosofía de la ciencia o del arte; y el pluralismo absoluto positivista y su *yuxtaposicionismo*. *Vital*, pues la Verdad implica dialécticamente el Error. Si el Principio de Symploké tiene un sentido filosófico real, y no meramente intencional, es por lo que tiene de rectificación dialéctica de las vías monista y pluralista absoluta. Vías que, pese a no ser *transitables* (como tampoco lo es el No-Ser parmenídeo), sin *intentarlo* práxicamente (el primado de la Razón práctica kantiana), la filosofía sería imposible.

Esperamos haber *arrojado luz* sobre la crítica de Fuentes Ortega a las ambivalencias intelectualistas buenianas entre los términos ‘inconmensurabilidades’ e ‘incompatibilidades’ (Fuentes Ortega, J. B., 2019, 2:14:45 – 2:27:23). Lamentablemente, a la hora de escribir estas palabras, no hemos podido tener a mano su artículo de 2019 (anunciado en el minuto 2:42:29 de su conferencia) sobre estas cuestiones.

(20) No hay que olvidar el *socialismo, período de transición* entre el capitalismo y el comunismo, el cual es introducido de una forma *ad hoc*. Pues, ¿por qué no hablar de un período de transición entre el modo de producción feudal y el capitalista, con la misma sustantividad que los marxistas otorgan al *socialismo* a la hora de justificar el *marxismo* de determinados regímenes políticos, para evitar denominarlos 'capitalismo de estado'?

(21) Fernández-Cepedal hablará de «terrorismo» para referirse a las políticas lingüísticas jacobinas en Alsacia (Fernández-Cepedal, J. M., 1989, 42).

(22) Nos referimos a *El Marxismo y la Cuestión nacional española*, escrito por Santiago Armesilla Conde, y editado por El Viejo Topo.

(23) Este es un tema más conocido.

(24) Son bien conocidas en este aspecto las tesis menendezpelayianas.

(25) Nos referimos a Martín Jiménez, L.C., 2018, que habría expuesto la tesis (filosófica, no ideológica) de que el *triunfo de la revolución marxista* en China y Rusia (intencionalmente, claro está) habría tenido lugar por su condición de sociedades políticas agrarias, es decir, por su carácter no-holizado.

(26) Pese a que no se pueda explicar la importancia histórico-universal del marxismo sin las instituciones nacionales, no se la puede reducir a ellas. Pues Marx no sólo pensó *desde* Francia, sino que, evidentemente, lo hizo también desde Alemania. Y hay en la tradición filosófico-política alemana clásica una tendencia *inevitable* a planteamientos de índole metapolítica. Pues es bien conocida la *debilidad* de los proyectos institucionales tendentes a conformar una *unidad* (en su sentido sinalógico fuerte) política alemana. Todo lo que no sea *pensar* políticamente Alemania desde Francia (el caso de Hegel y su republicanismo) se verá obligado a pensar dicha *potencial* unidad en términos metapolíticos. Pues la *unidad* diapolítica, como expusimos en las primeras páginas, no es, primariamente, *conexión*. Así, para Lessing «la filosofía alcanza su valor práctico todavía en una implantación religiosa que se encamine hacia el triunfo de la ética personal: el género humano, al final de su Educación histórica en la moralidad, a la que contribuyen decisivamente las grandes religiones positivas (...) hará el bien por mor del bien mismo» (Fernández Lorenzo, M., 2011, 34); para Kant, «el genérico primado de la Razón práctica, que en la *Crítica de la Razón pura* debe resolver la tercera antinomia entre libertad y necesidad, se especifica positivamente al final de su vida, sobre todo a partir de la *Crítica del Juicio* (...), como el primado del Estado *al servicio de la moral* [subrayado nuestro] [una moral, como es sabido, *subjetivista*]» (Fernández Lorenzo, M., 2011, 33); Fichte, con su primer *nihilismo político*, el de las *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa*

[consecuencia de llevar al límite el contractualismo rusioniano (Villacañas, J. L., 2001a, 74-82 y 175-7)], y además de su segundo *gnosticismo* presente en su idea del *sabio* [cuya *legitimidad* viene dada por su *conocimiento* (Villacañas, J.L., 2001b, 120-5)], si bien es cierto que acabará sosteniendo la necesidad de construir un Estado, lo hará *en la medida que* permita «dar cuerpo a la idea en la historia y así encaminarla a la *vida plena del género como genuino Dios existente*» (Villacañas, J.L., 2001b, 125); Schelling, pese a su tesis inicial del Estado-máquina, en la que el papel del político es el de un *artista*, capaz de transmitir un *mito*, en virtud del cual *hacer llevadera* la vida de los miembros de una sociedad política en la que el castigo es a la infracción lo que efecto es a la causa (Villacañas, J.L., 2001a, 201-11), finalmente, acabará afirmando que lo legitima al Estado es una metafísica: «Metafísica es lo que crea orgánicamente los Estados, lo que da una masa de hombres un solo corazón y una sola mente, lo que hace de ellos un pueblo (...)» (Villacañas, J.L., 2001b, 182-3); y en Hegel, pese a su republicanismo y a su concepción de la religión como el *nudo* entre *lo racional* del Estado (la planificación estatal de los representantes de las corporaciones económicas) y *lo irracional* (la atomización de las sociedades políticas modernas) (Villacañas, J. L., 2001b, 245-50), [y, evidentemente, al cristianismo como religión que más *fuerza* pueda dar a ese *nudo* (Villacañas, J. L., 2001b, 277-80)], no se puede evitar apreciar cierto *gnosticismo* en concebir la realidad culminando en la *conciencia* filosófica. El *Hombre*, en la tradición filosófico-política clásica alemana, no es, en *esencia*, un ζῷον πολιτικόν.

Marx no será la excepción... Merece la pena citar el siguiente fragmento (Ginzo Fernández, A., 2000, 243-4):

«Marx, al analizar la situación política alemana, está de acuerdo con esta apreciación [la afirmación hegeliana de que «Nosotros [refiriéndose a Alemania] hemos recibido de la naturaleza la *vocación superior* de ser los guardianes de este fuego sagrado [la filosofía]», aunque su valoración no va a ser la misma: “Los alemanes han *pensado* en política lo que otros pueblos han hecho. Alemania fue su conciencia teórica”. Es decir, para Marx se trata del desajuste de la historia alemana, de su parcialidad intelectual, de su abstracción. Ante esta confrontación con la historia alemana, Marx plantea claramente su alternativa: ¿podrá Alemania desembocar en una praxis que estuviera a la altura de los principios teóricos, una praxis que no se contentara con elevarse al nivel oficial de los pueblos modernos que han realizado la “revolución política” sino además que estuviera a la *altura humana*, una altura que iba a constituir para Marx el “futuro próximo” de esos pueblos? Marx apunta así a un posible protagonismo alemán, *encabezando una revolución* [subrayado nuestro] que tuviera una vocación verdaderamente universal, sin limitarse a una clase social, según ocurrió en la Revolución francesa, a pesar de que la burguesía haya pretendido presentarse con una aparente vocación universalista».

Revolución universal, sí; pero siendo *encabezada por* (nunca mejor dicho) Alemania: «la *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre*», dirá Marx, en el Manuscrito de Kreuznach (Hegel, G.W.F. & Marx, K., 22).

(27) Desarrollado, como es bien sabido, en su *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas* (Bueno, G., 1991).

(28) Fuentes Ortega, J. B., 2019. Tengo que manifestar mi deuda con el profesor Fuentes Ortega, dado que *con ocasión de* su conferencia, y a través de un *trágico*, por motivos personales, curso escolar, logré *despertar* del *sueño dogmático* en el que ese darwinismo social fuerte que achaca a Bueno me tenía sumido. Un *sueño*, desgraciadamente, no *mental* o *intelectual*, sino *práxico*.

(29) A nuestro juicio, el par de conceptos ‘Patrimonialismo/Normatividad’, en el *sentido* que le otorga José Luis Villacañas (Villacañas, J.L., 2012), podría ser considerado (al menos,

intencionalmente) como una pareja de conceptos conjugados (nos parece *trivial* la demostración de esta tesis, atendiendo a los criterios que definen a un par de conceptos conjugados, en el sentido expuesto en la página 599 de *Symploké*). Pues la Historia es *normativa*, pero implica, fenomenológicamente, la *patrimonialización* de las distintas normas. Patrimonialización que, ontológicamente, no será sino el *cambio* de unas instituciones por otras. No obstante, dicho *cambio* nos parece demasiado *abstracto*, lo que nos lleva a rectificar esta tesis, pues, ¿ese *cambio* implicaría la sustitución de ciertas instituciones por otras del mismo tipo, i.e., de la misma racionalidad? Más bien habría que sostener que sólo se puede hablar de instituciones críticamente, esto es, *regresando* a través de la dialéctica histórica entre las categorías. No se puede hablar de instituciones en *abstracto*.

En cualquier caso, no podemos sino reconocer nuestra deuda con el profesor Villacañas, en tanto que, a través de dicho par de conceptos, creemos que se puede dar una explicación crítica de ciertos *fenómenos* históricos hispanos, como la dialéctica entre los reyes leoneses y los condes castellanos (llevada unos siglos más tarde a América entre los Habsburgo y los Adelantados), en tanto que los segundos, al querer *patrimonializar* sus vínculos políticos con el rey, no estarían sino, en el fondo, *sustituyendo* la normatividad feudal por otra de índole señorial, no-política (pues no hay en un señorío medieval una pluralidad de partes formalmente distintas que puedan constituir una sociedad política; un señorío medieval implica una cierta *convergencia* de todos sus miembros). Normatividad señorial que, de alguna forma, estaría a una *escala inferior* que la política (feudal, en el ejemplo propuesto), pero que es *constitutiva nuclearmente* de la sociedad política; pues, como de una forma muy aguda ensayó el profesor Bueno, en lo referente a su *curso*, la sociedad política no es sino la reconfiguración lógico-material, no meramente *empírica*, de la sociedad natural. Es decir, la sociedad política no sólo está dada dialécticamente con respecto a otras sociedades políticas, pues siempre se da el *peligro* de su *degradación*. Toda sociedad política tiene sus *señores*, que *amenazan* con destruirla.

Quedaría, desde estas coordenadas, expresada críticamente la tesis kantiana acerca de la consideración del Estado (además de la obra de arte) como *resolución* de la tercera antinomia, como *mediador progresivo* de la *Libertad* y la *Necesidad* (Fernández Lorenzo, M., 2011, 33); o la marxista, aunque en Marx ese papel mediador no vendría desempeñado sino por el proletariado, además de que en Marx dicha mediación es *conciliadora, definitiva*, pues ya está dada de antemano (Villacañas, J. L., 2001a, 55). Y, además, quedaría comprendida la tesis hegeliana acerca de la dialéctica de Estados (y, de clases, en Marx), como el *motor* de la Historia Universal. ¿Puede la tesis gustavobueniana de la vuelta del revés de Marx *salirse* de ese dualismo Naturaleza/Espíritu (Necesidad/Libertad)? Pensamos que, por razones *históricas*, no es posible. El formato es el mismo: en Marx, la Historia, en su sentido verdadero, esto es normativo, dará comienzo una vez acontezca la *revolución universal*, pues, hasta entonces, la (pre)historia no ha sido sino la sucesión de *explotaciones* de una parte de la *humanidad* por parte de otra: la *razón se realizará de golpe*; en Bueno, más católico, la normatividad es *actual*, además de no haber un *cierre* de la historia, como es inevitable apreciar en la recepción clásica de Marx (Williams, H., 205-6): ¿acaso se puede *reducir* Karl Marx» a la condición de *concepto* de las categorías filológicas? ¿Sería Marx tan *atractivo* sin esa *concepción finalística* de la Historia? ¿Puede reducirse el marxismo a plantear exégesis sobre la obra escrita de Marx? ¿Acaso hace falta, en términos verdaderamente marxistas, haber leído a Marx para ser marxista? ¿Podría ser marxista un *burgués* que hubiera sido convencido por el alemán? ¿Es necesario para el obrero leer *El capital* para *saber* con *certeza* que su acción revolucionaria será triunfadora? En términos marxistas, es evidente que no: si el proletariado industrial, como *vanguardia* de la *clase explotada* *sabe* con *certeza, científicamente*, la pertinencia o no de su acción revolucionaria (así como el funcionario hegeliano *sabe* con *certeza* lo que es mejor para, por decirlo en términos buenianos, la *eutaxia* del Estado) lo es por su posición privilegiada en las *relaciones de producción capitalistas*.

Pensar que en dichos autores se puede *salir* de tan, en ocasiones, sutil dualismo, alegando tal o cual *texto*, sería, a nuestro juicio, idealista. Nosotros hemos intentado justificar (14) la tesis de que sólo

puede hablarse de *Historia*, en su sentido ontológico, en un sentido pluralista y *crítico*, esto es, gnoseológico. Pues tan *práctica* es la política como la geometría euclídea: un matemático *sabe* lo que es un triángulo *triangulando*, esto es, dibujando triángulos con sus manos, *partiendo* superficies dadas en polígonos de tres lados, etc. Y sólo en términos psicologistas o logicistas puede entenderse la labor *trianguladora* del topólogo, como un *acto* de la *imaginación*, o como un mero *dibujo* de *signos* que *representan* una *función*. La topología, de hecho, es conocida mundanamente como la geometría *de la plastilina*. Un *error*, el *imperialismo* psicologista y logicista, por otra parte, *inevitable fenomenológicamente*. Y, además, recuperando el hilo, tan *histórica* es la razón política como la razón geométrica. Esto es, tan *histórica* es la *realidad* política como la *realidad* geométrica. Hablar de *historia* en estos términos implica evitar el dualismo implícito en la concepción marxista y hegeliana. La *historia* no se reduce a los pares Normatividad-Patrimonialismo, Espíritu-Naturaleza, Libertad-Necesidad, Naturaleza-Cultura etc. La *historia*, por decirlo en términos lógico-formales, no es una *función* de una única *variable*. Ya no es que la Historia pueda reducirse al yuxtaposicionista esquema "primero fue la *naturaleza*; luego, el *hombre*"; tampoco puede entenderse marxistamente en términos de *el Hombre* como ese *ser natural* que *fabrica sus propios medios de subsistencia* y que, a través del *trabajo*, *transforma la naturaleza* y, en consecuencia, su propia *esencia*; ni en términos kantianos, como la historia de *el Hombre* como ese ser espiritual puro que tiene que luchar contra su naturaleza pecaminosa y seguir las normas dictadas por *la razón*, esto es, por *sí mismo*. El lenguaje, por ejemplo, ¿es *espiritual*? ¿Es algo *natural*? ¿Se puede *reducir* el lenguaje a una *invención*, un *producto cultural*, de *el Hombre* para *satisfacer sus necesidades, naturales* (comunicarse con *otros* en una cacería) o *espirituales* (expresar *su pensar*)? «On peut donc démontrer à priori, comme dit l'école, l'impossibilité de l'invention du langage, en considérant que la parole a été nécessaire pour penser même à l'invention du langage» (De Bonald, L., 125-6) ¿Qué mejor crítica a la *moderna* Idea de Hombre que la Idea de Lenguaje?

La distinción misma entre *ciencia y tecnología, teoría y praxis* es, en el fondo, una apariencia, un reduccionismo eidético. Pues la realidad del teorema de Pitágoras *ya estaba* en los triángulos trazados por los agrimensores *egipcios*. La propia idea de que el teorema *había de* ser demostrado oscurece. El teorema hubo de ser demostrado, dadas ciertas condiciones históricas. El teorema fue demostrado por *los griegos*. *Demostración* que, inevitablemente, esconde un estar-en-el-mundo *contemplativo, descriptivo, eidético*. La Idea de Ciencia es *histórica*. Las ciencias no sólo nacen de las técnicas: las ciencias no dejan de ser técnicas. No es lo mismo *las ciencias*, que *la ciencia*, como fenómeno histórico. No es lo mismo *las técnicas*, que *la técnica*, como fenómeno histórico. Aunque no hay lugar, desde la concepción *racional* de *la vida* ensayada en estas páginas, a menospreciar el eidetismo de origen helénico. Pues su carácter aparente es, precisamente, lo que lo hace constitutivo de *nuestro* mundo. Y también el eidetismo, pese a su dogmatismo, es crítico.

Pues sólo en términos eidéticos (aunque negativamente, en el límite) se puede dar cuenta del *dogmatismo* de tal o cual posición *particular*, de la irreductibilidad de lo real a tal o cual proyecto. Aunque es inevitable que ese carácter crítico sea ya positivo, particular: el de una parte que, dado su estar-en-el-mundo, esté en condiciones de *mediar* entre las disputas de *otras* partes. La propia noción de *universalidad* como *concepto formal*, presupone ya un estar-en-el-mundo eidetista, como bien se ve a través de Hegel (Ferrarin, A. 2007, 131); es ello lo que hace *inevitable*, dadas ciertas condiciones históricas, a la *universalidad*: la *crítica* al universalismo eidetista en términos intelectualistas sería cínica. Aunque dicha *inevitabilidad* no deja ser, en el fondo, una contingencia. Y el eidetismo tiene una potencia crítica formidable como *mediador*; Pero para *mediar* hacen falta *partes* verdaderamente *irreductibles*, como el caso de los pueblos mediterráneos antiguos y sus *luchas a muerte*. La eidética, tomada abstractamente, como el caso de las *idealizaciones* de las corrientes económicas utilitaristas, donde los sujetos humanos quedan *reducidos* a *maximizadores del beneficio* (Mankiw, N.G., 61), produce verdadero *pavor*. Un *pavor*, desgraciadamente, *vital*, no *intelectual*: ¿*mi madre me tuvo* porque, a la larga, *compensará* los *gastos* de mi crianza? Lo dramático del asunto es que, siendo coherentes con lo que hemos expuesto, de alguna forma no deja de ser así y es *bueno* que así sea: ¿se puede formar una familia en una intencional sociedad europea

del año 2020 con un sueldo de 700 euros mensuales? Por razones vitales, me veo obligado a pensar que los vínculos familiares son de una racionalidad tal que *permiten* estas *formas de vida*, así como el Dios cristiano es *tan bueno*, que por ello permite *el mal*. Un *espanto* este, por cierto, no menor al que provoca la llamada *teoría del valor trabajo*, como muestra de esa *moderna obsesión* por la *eficacia*: las relaciones sociales capitalistas serán irracionales en tanto que *frenan* el *desarrollo* de las *fuerzas productivas*. ¿*Teoría del valor trabajo* o *teoría margiutilitarista*? Nuestra respuesta es *vital*: *ninguna*; aunque, *circunstancialmente*, habría que decir *las dos*: pues un *iPhone 12 vale más* que un *Logicom Le Posh 178* y *hay que llegar a fin de mes*. La pregunta es un falso dilema. Ninguna se puede, en términos verdaderamente filosóficos, históricos, pensar al margen de la otra. Además, ni siquiera Marx, al margen de su *circunstancial* positivismo decimonónico, pensó *la primera opción* como un *resultado gnoseológico*: ¿hacía falta, en términos verdaderamente marxistas, la labor de un *economista* para que tuviera lugar *la revolución universal*?

No es lo mismo, pues, la segregación del sujeto operatorio en términos fenomenológicos, esenciales, potenciales, que nos abre a un *reino de esencias*; que la segregación del sujeto operatorio en términos ontológicos, existenciales, actuales, que no abre a *nada*. *La verdad* del Teorema de Pitágoras en términos eidetistas es el *concepto objetivo*, el triángulo rectángulo *límite* como *esencia*, que hará inevitable la reducción de la realidad a la *universalidad*. *La verdad*, en términos ontológicos, es el dispositivo tecnológico del diagrama en su dialéctica *existencial* con otros. Diagrama que, dadas ciertas condiciones *históricas*, es *inevitable* concebirlo como una *nada*, como *algo puramente accidental*; *algo* que queda reducido a un mero *dibujo* sostenido por la *esencia* del *triángulo rectángulo*. Pero el diagrama no se agota ahí.

De esta manera, dado que la filosofía está implantada políticamente (al menos, según Bueno), cabría otorgar, necesariamente, un *partidismo* a la *Filosofía*. Tesis que no parece descabellada, pues la *Filosofía*, por su carácter crítico, negativo, no es *propiedad de nadie*. El *miedo* (objetivo, no mental) a ver *destruida* la polis, podría a llevar al *filósofo* a tomar partido por un grupo político concreto, frente a otros, siendo este último tal que, más que conducir la *polis* a su destrucción (en el caso, por ejemplo, de una narcocracia), no estaría sino llevándolo a un *orden institucional diferente*, irreductible al anterior (¿sería este el caso de los llamados proyectos *identitarios*?). Desde esta óptica, quedaría recuperada la tesis unamuniana del carácter *trágico* de la *vida*. De la *existencia auténtica*, por usar la expresión heideggeriana. Aunque hemos de decir que sin ese carácter *trágico*, *vivir* sería *muy aburrido*.

Por otro lado, desde esta perspectiva podría *recuperarse*, también, la tesis marxista de la realización de la *Filosofía*. Pues la *Filosofía*, como figura de la conciencia, es ella misma histórica y, supuesta *implantada* en la *polis*, la filosofía, una vez *superada* la *vida* política, se habrá, fenomenológicamente hablando, *realizado*.

Así, otra de las *tareas*, a nuestro juicio, del presente, es una reformulación de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en clave político-institucional, pero, evidentemente, con una reconfiguración del armazón lógico-material dialéctico de la tríada procliana *simplicidad-enajenación-reconciliación* y, sobre todo, *partiendo de* las categorías historiográficas, económicas, etc., evitando su *emanantismo* de corte neoplatónico. Pues dicha *tarea* es... *inevitable*.

Este proyecto es, así, solidario de todo proyecto político, en el sentido amplio de la palabra, que estuviera en condiciones de lograr imprimir la mayor racionalidad posible, esto es, que, en la medida de *sus posibilidades*, pudiera *revisarse a sí mismo*; i.e., fuera *consciente* de la necesidad de *reconocimiento*; esto es, que pueda, aunque sólo sea de una forma intencional, *imitar*, con las consecuencias *trágicas* de su imposibilidad, la racionalidad *segregadora* (de los sujetos operatorios) propia de las ciencias, donde el *deber ser* da paso dialécticamente al *ser*. Racionalismo que, en principio, no quedaría reducido al universalismo abstracto moderno: lo *racional*, en su sentido fuerte, del Teorema de Pitágoras, no sería hacer referencia a *todos* los triángulos rectángulos (el *concepto formal* escolástico), sino, precisamente, el diagrama de la demostración, en cuanto que supone su *repetibilidad* para cualquier triángulo *tan próximo como se pueda* a un triángulo, en límite, *rectángulo y bidimensional* (el *concepto objetivo*). Esto es, su racionalidad se basará en la

segregación del sujeto operatorio; segregación que, trágicamente, sólo es *potencial, límite*, no *actual*; pues una segregación total no daría lugar sino a esa schellinguiana *noche en la que todos los gatos son pardos*. Y esa segregación potencial, sustancializada en un contenido *esencial*, estaría, *aparentemente*, en condiciones de servir de *norma definitiva, total*, así como *todo* diagrama particular, irreductible a los demás, se reduce a su condición de *mostrador* de algo que, a la vez que es *normativo, es: un triángulo rectángulo*. Pues si algo comparten Platón, Aristóteles, Hegel, Kant, o el mismo Bueno es, precisamente, su *trágico* idealismo republicanista.

No obstante, todo lo dicho presupone una implantación *política* de la filosofía. Y puede considerarse una crítica a la tesis de la implantación gnóstica, como ya hemos comentado, a través de otras figuras de la conciencia, no necesariamente la política. Pues tomar la política como nexo entre la conciencia filosófica, intencionalmente *total*, y otras figuras de la conciencia, es problemático, pues implicaría sostener que *sin política* no habría *conciencia de totalidad*. Aunque no es desventurado, siempre y cuando por *política* se entienda lo sostenido por Bueno en *Ensayos Materialistas*, y no en el *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*. Esto es, siempre que lo *político* no se identifique con lo *estatal* (aunque dicha pretensión bueniana de no reducir lo político a lo estatal se muestre en su noción de *curso* de la sociedad política). Pues Bueno, en lo referente al *cuerpo* de la sociedad política, habría *saturado* lo político, al querer *meter* en la *polis* los tres ejes del *espacio antropológico*; lo cual, en términos *corticales*, implicaría entender a los extranjeros, esto es, a los miembros de una sociedad política distinta a la de referencia, como sujetos personales *no humanos* (Bueno, G., 1991, 309-10). La tesis de la implantación *política* puede ser mantenida críticamente siempre y cuando lo *político* se entienda en su sentido amplio, histórico, esto es, no como algo que implicase una suerte de *cierre*, tesis sostenida por Bueno (Bueno, G., 1991, 87). Pues la *polis* implica «la *conexión con otras ciudades* [subrayado nuestro] en una escala, al menos, virtualmente, mundial, *cosmopolita* [subrayado nuestro]» (Bueno, G., 1972, 255).

(30) Citamos a este respecto el Apéndice XI de ‘Villacañas, J. L., 2012.

(31) En España, evidentemente, se incorporaron instituciones propias de la moderna «razón de estado» (Rus Rufino, S., Zamora Bonilla, J., Molas Ribalta, P., Gil Pujol, X. & Pérez Samper, M. A., 2000, 37-59). Lo que nosotros negamos es la tesis en virtud de la cual dicha incorporación fuera *armónica* o *total*. Dicha incorporación era *inevitable*. Ahora bien, no serán, a nuestro juicio, las instituciones estatales modernas lo que dote a las sociedades políticas hispánicas de su carácter histórico-universal idiográfico. Esas instituciones, como podrá deducirse, no serán sino aquellas en virtud de las cuales se *conectó* América con la Península Ibérica y se instituyeron sociedades políticas en terreno americano, las cuales fueron dotadas (no solamente en su dialéctica con la península), progresivamente, de una sustantividad intencionalmente propia. Reducir dichos productos históricos-culturales a la intencional forma estatal que pudiera tomar España nos parece dogmático, pese a que, evidentemente, las instituciones estatales modernas fueran decisivas entre las relaciones y conexiones atlánticas.

Y, además, es preciso señalar que esta tesis es *académica*, no *mundana*. Pues que España haya desempeñado un papel histórico-universal a través de ciertas instituciones, no significa que, a día de hoy, pese a las identidades *materiales* que puedan darse con esas sociedades políticas pasadas, sea necesario recuperar dicho carácter imperial: pues, en el fondo, esas instituciones son tal *españolas*, como *francesas* o *inglesas*. También Alemania a través de la figura política del Tercer Reich tomó un papel histórico-universal; y eso no justifica recuperar, a día de hoy, el *glorioso* pasado imperial alemán. Si bien es cierto que la comparación no es ajustada, pues el Tercer Reich no pudo, por su irracionalidad, desempeñar ningún verdadero papel histórico-universal estrictamente político (más allá que la irracionalidad, fenomenológicamente, conduce a un orden normativo que supere el falso orden anterior), y la Monarquía Hispánica sí desempeñó un *verdadero* papel histórico-universal en términos políticos, pese a que, evidentemente, no fuera un papel histórico-universal *verdadero*.

Ahora bien, ninguna organización social totalizadora puede, ontológicamente, desempeñar un papel histórico-universal *verdadero*.

Esperemos que dichas conclusiones no queden como *buenavoluntad*, y que puedan ser extraídas objetivamente de este ensayo.

(32) Este sentido *límite* y, en consecuencia, crítico-negativo, no positivo, que asigno a los *resultados cognoscitivos* de las Categorías, *lo debo* a la lectura de la tesis doctoral de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (*La fenomenología de la verdad: Husserl*, 1984). En concreto, me refiero a la página 147, al primer párrafo. Está citado en la bibliografía. Pues sólo en un sentido *límite* puede hablarse de Gnoseología, esto es, sólo en el *límite* se puede hablar de que «la *forma constitutiva de la ciencia* pueda ser presentada como el nexo mismo de concatenación (según la identidad sintética) de las *partes extra partes* constitutivas de la *materia de las ciencias*, y como el contenido mismo de la verdad científica» (Bueno, G., 1992, 91). Pues el sujeto operatorio nunca puede quedar segregado de forma *actual* y no meramente potencial. Aquí, pues, *límite* se entiende en el sentido *positivo* de Eudoxo y de Weierstrass, esto es, como *aproximación* (Boyer, C., 33 y 287). El *infinito actual*, presente en los infinitesimales leibnicianos, es una apariencia fenomenológica, en el sentido explicitado en (13). Aunque no es momento de tratar la dialéctica histórica entre *los cálculos infinitesimales*...

Algo que, recuperando el hilo, no es nada *novedoso*... Pues ya *a través de* Kant se muestra cómo la lógica aristotélica, eliminado su carácter crítico-negativo, meramente *formal* (esto es, como *ineludible objetivamente* para cualquiera que quiera pensar sin incurrir en contradicción), se convertía en *metafísica*. El mérito de Hegel fue *darse cuenta* de que también la *metafísica* era *racional*, esto es, que la racionalidad gnoseológica no agota la racionalidad. Si bien es cierto que la lógica hegeliana, pese a su carácter trascendental, crítico, *pecó* de ser *demasiado* aristotélica, *demasiado universalista*, esto es, *demasiado lisológica* (Ferrarin, A., 2007, 131). Pues una lógica *universal* no hará sino borrar las diferencias *morfológicas críticas* entre, por ejemplo, la Ley de Gauss y un *resultado* de la nigromancia; o entre los ritos caníbales de los Korowai y el romanismo sacramental católico, tomando como *referencia* una intencional sociedad occidental del Siglo XXI. Es desde estas coordenadas desde las que quedaría justificada críticamente la *triada* bueniana Gnoseología-Noetología-Ontología. *Triada* que tendrá el significado de *propuesta de trabajo*, más que tratarse de un *esquema* que deba ser *aplicado* acriticamente; esto es, *triada existencial*, más que *esencial*.

(33) La distinción entre instituciones *radiales*, *circulares* y *angulares* (que, evidentemente, sólo tiene un sentido *límite*) se toma de Bueno y su artículo sobre las instituciones (Bueno, G., 2005). Por otra parte, tomar, por ejemplo, un brazo biónico como institución, solamente tiene un sentido doctrinal, pues «un brazo biónico» no se puede reducir a una única institución. Pues la Idea de Institución, por la forma en la que la hemos *definido*, *permite* una *trituration* de todo contenido mundano tan *profunda* como se quiera. Mejor dicho, tan *profunda como se pueda*.

(34) Al igual que entre las sociedades políticas anterior y posterior a la «Revolución Francesa» se daba una identidad *sustancial* (es decir, había un sustrato material común), pero no *esencial*: «La racionalización por holización política revolucionaria habría consistido en el proyecto de transformación de la sociedad política heredada del Antiguo Régimen (al que consideraremos como la totalidad original Π en su condición de campo fenoménico de la holización) en una sociedad democrática Π' que *mantiene la identidad material* [subrayado nuestro] (histórica) con Π. La sociedad francesa del reinado de Luis XIV, Luis XV o de Luis XVI era la misma sociedad francesa que la de la Convención, el Terror o el Imperio napoleónico. Era la misma sociedad en cuanto a su continuidad histórica, sociológica, económica o cultural, sin perjuicio de que miles de sus individuos hubieran desaparecido (ya fuera por muerte natural, ya fuera por «muerte artificial», cuyo instrumento más característico fue la guillotina), y otros muchos hubieran aparecido de nuevo

(bien fuera por nacimiento, bien fuera por inmigración)» (Bueno, G., 2011, 69). Es decir, identidad *material*, no identidad *formal*. Recordamos que *las formas también son materiales* (García Sierra, P., 2019, 84).

(35) Ingenuidad propia de quienes, por ejemplo, aspiran a entender la filosofía alemana en términos de las clásicas dicotomías marxistas, como ‘idealismo/materialismo’; algo que, filológicamente, es insostenible.

La distinción sabiduría académica/sabiduría mundana se toma en el sentido que Bueno le da en *Ensayos Materialistas* (Bueno, G., 1972, 41).

(36) En este sentido, podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que a lo largo de este ensayo se ha ejercido una suerte de *marxismo metodológico*. Pues no hay que olvidar que Marx *no era marxista* [«Je ne suis pas marxiste» (Heinrich, M., 2015)]. Esto es, la única forma de ser un marxista crítico, formal, no dogmático, en la actualidad, no es sostener la *realidad* del intencional *modo de producción capitalista* o de la separación de los intencionales estados actuales en *burguesía* y *proletariado*. Ser marxista crítico significa, en la línea del primado kantiano de la Razón práctica, ver en cada *coágulo* metafísico una figura *ideológica* de la conciencia. Esto es, que la *crítica* filosófica no queda agotada en su condición *académica, abstracta*. La *crítica* sólo puede ser *vital*. Es decir, la *crítica* sólo es tal *crítica* en tanto que queda coordinada, como momento *abstracto*, con el propio *hacerse* histórico de las categorías, esto es, del Mundo. Categorías que no son sólo políticas o económicas. Pues *ideología* no es un *concepto* de las categorías sociológicas. La mecánica newtoniana, como hemos comentado, desempeñó funciones *ideológicas*; pues esta, pese a no agotar la *experiencia posible*, no dejaba de *invadir campos* de otras *categorías*, como las electromagnéticas (el *espacio* y el *tiempo* de la mecánica newtoniana, como quedó de manifiesto a través del experimento de Michelson y Morley, no eran el *espacio* y el *tiempo* de los fenómenos electromagnéticos en su formulación maxwelliana; la *velocidad* de la *luz* en el *vacío* es una *constante universal*), o las mecánicas mismas (la gravedad, en términos relativistas, no tiene que ver [intencionalmente (24)] con *fuerzas*, sino con *trayectorias* o *aceleraciones*; esto es, las geometrías *tienen mucho que decir* de los fenómenos gravitatorios).

Por no hablar del determinismo mecánico laplaciano, y el freno crítico que supusieron los *resultados* de la mecánica cuántica (el principio de indeterminación de Heisenberg) o el teorema de Poincaré en torno a la imposibilidad de obtener una solución analítica general *fácil* del problema de los tres cuerpos. No obstante, el mencionado teorema, en realidad, no demostró la imposibilidad de existencia de una solución analítica general. El problema, en términos *abstractos* (esto es, en términos de Análisis Funcional, como el límite de una suma de funciones) fue resuelto por Sundman en 1912. El mérito de dicho resultado es dar razones objetivas por las cuales *dudar* acerca de la posibilidad de que una solución general tenga algún tipo de *significado físico*. Pues el *estudio* del *universo* no pertenece a los llamados *físicos teóricos*. Y la solución de Sundman no tiene ningún tipo de significado astronómico, dada la lentitud de la convergencia de la suma. Lo que vino a poner de manifiesto Poincaré, a nuestro juicio, fue la ingenuidad *teórica* de los físicos modernos. Pues muchas categorías piden, irremediablemente, el principio de tal o cual resultado *buscado*. Si no, no se buscaría. Pero, como hemos dicho, lo que, en términos fenomenológicos es *descripción*, en términos ontológicos es *constitución*. Y la solución de una ecuación diferencial no es algo *abstracto*; hay que *construirla*. Esto es, el *físico moderno* necesita el *auxilio permanente* de un *especialista* en ecuaciones diferenciales: un cambio muy pequeño en las condiciones iniciales puede desestabilizar por completo la solución anterior. Y, a su vez, este requiere del analista numérico. Pues, en términos analíticos, muy pocas ecuaciones diferenciales son resolubles. Y, además, en el caso de las que lo son, no suelen expresarse en términos de funciones algebraicas. Ni siquiera la solución del problema de los dos cuerpos es algo trivial en términos numéricos, pues incorpora nada más y nada menos que un coseno y una función exponencial.

Aunque es menester recordar que *no todo es número*. El coseno de un ángulo, por seguir con el ejemplo, no queda agotado en su condición de *término* u *operador*, pues, geoméricamente, su potencia crítica es su carácter de *relator*. El *constructivismo* al que hacemos referencia no es constructivismo *aritmético*. Pues, en el caso de las ecuaciones diferenciales, en ocasiones sabemos de su *existencia*, aunque, analíticamente, no sabemos *cuáles* son. Pero eso no impide saber *cómo son*. Esto es, el especialista en ecuaciones diferenciales no necesita, en muchas ocasiones, conocer numéricamente la solución para caracterizarla.

En este sentido, la importancia *académica* de Marx poco tiene que ver con la teoría de la plusvalía o con la revolución comunista. Es decir, en términos *mundanos*, positivos, Marx es tan *interesante* como Lenin, Hitler o Juan XXIII. En términos negativos, críticos, más remarcable parece, por ejemplo, su tratamiento del cálculo infinitesimal. Pues Marx constató la problemática filosófica del cálculo infinitesimal: su racionalidad no sólo era gnoseológica, sino también noetológica. Pues la racionalidad propia del matemático que calcula derivadas no sólo *está presente* en los *campos matemáticos*. Y, aunque las propuestas marxistas acabasen *degenerando* en una *noetología dogmática*, el Diamat, con sus *categorías* y sus *leyes de la dialéctica*, ello coadyuvó al desarrollo del cálculo infinitesimal en la China comunista (W. Dauben, J., 2003). Esto es, Marx, aun muerto, desempeñó el papel de *funcionario crítico* de la China comunista. El mismo Gustavo Bueno, en el tratamiento de la lógica formal, fue consciente de la posibilidad crítica de ver a esta como *reexposición* de una *lógica dialéctica* (Velarde, J., 1982, 9). Una lógica dialéctica que estuviera en condiciones de dar cuenta críticamente de otras ideas ineludibles gnoseológicamente [todo, parte, esencia, causa, efecto, sustancia, etc (Velarde, J., 1982, 11)]. Ahora bien, la *propuesta noetológica*, eliminado su carácter crítico, intercategorial, degenera en una *escolástica*, como fue el caso ya mencionado del Diamat soviético, o como, a nuestro juicio, ha planteado en nuestros días el profesor Vicente Chuliá, con su filosofía de la música. Además de que la propuesta noetológica, pese a su inevitabilidad, es el mejor ejemplo de lo que no debe ser tomado sino como *propuesta*, y nada más que ello.

Recibido: 24 de Septiembre de 2020.

Aceptado: 03 de Octubre de 2020.

Evaluado: 14 de Octubre de 2020.

Aprobado: 23 de Octubre de 2020.