

El materialismo filosófico de Gustavo Bueno como sistema absoluto de la historia de la filosofía

Andrés González Gómez. Departamento de Sociología I. Universidad de Alicante.

Resumen

El denominado *sistema* del *materialismo filosófico* de Gustavo Bueno se presenta precedido por una parte preambular meta-filosófica, su *teoría filosófica de la filosofía de la historia de la filosofía*, que pide necesariamente, dada la estructura constitutivamente mitológica del propio *sistema* filosófico al que cubre ideológicamente proporcionándole su dogmática coraza mítico-protectora, la interpretación (emic) del *sistema* mismo no ya como una realidad infecta entre medias de otras realidades de su misma «especie», sino como el *sistema absoluto* de la *filosofía moderna* que, desde sus propias coordenadas, recapitula toda la historia de la *filosofía occidental* por *absorción reductora* de las coordenadas de cualquier otro posible sistema filosófico alternativo a las suyas propias. El presente trabajo pretende demostrar que la *posibilidad* misma de la construcción del *sistema* del *materialismo filosófico* está condicionada históricamente por una particular secuencia de concatenaciones históricas, dadas en relación a *la cuestión de los fundamentos*, que va de Kant a Hegel pasando por la necesaria *mediación* de la *lógica material dialéctica* de la *ontología de la Producción* de Marx. El *materialismo filosófico* está *más allá* de esta serie de concatenaciones lógico materiales dadas en relación a la cuestión de los fundamentos, pues está diseñado para ser su *término final consumativo*.

Palabras clave: Fundamentos, ontología, gnoseología, espiritualismo, materialismo.

Abstract

The so-called system of the philosophical materialism of Gustavo Bueno arises preceded by a meta-philosophical preambular part, its philosophical theory of philosophy of philosophy of history, which necessarily asks, given the structure constitutively mythological of the philosophical system to which it covers ideologically by providing its dogmatic mythical-protective armor, the interpretation (emic) of the system itself no longer as a reality infects between means of other realities of its same "species", but as The absolute system of modern philosophy that, from its own coordinates, recapitulates the whole history of western philosophy by reducing absorption of the coordinates of any other possible philosophical system alternative to their own. This paper aims to demonstrate that the very possibility of building the system of philosophical materialism is historically conditioned by a particular sequence of historical concatenations, given in relation to the question of the fundamentals, which goes from Kant to Hegel through the necessary mediation of the dialectical material logic of the ontology of the Production of Marx. Philosophical materialism is beyond this series of logical material concatenations given in relation to the question of fundamentals, as it is designed to be its consummate final term.

Keywords: Fundamentals, ontology, gnoseology, spirituality, materialism.

eikasía

El materialismo filosófico de Gustavo Bueno como sistema absoluto de la historia de la filosofía

Andrés González Gómez. Departamento de Sociología I. Universidad de Alicante.

1. La «inversión teológica», el «materialismo filosófico» y la cuestión de los «fundamentos».

Gustavo Bueno definió el proceso de «inversión teológica»¹ de la siguiente manera (el texto que expone aquí la definición es un resumen del que se cita):

«Llamaré inversión teológica a una transmutación de las conexiones de los conceptos teológicos en virtud de la cual éstos dejan de ser aquello por medio de lo cual se habla de Dios (como entidad transmundana) para convertirse en aquello por medio de lo cual hablamos sobre el Mundo (...) De un modo más rápido: tras la “inversión teológica” Dios deja de ser aquello sobre lo que se habla para comenzar a ser aquello desde lo que se habla –y lo que se habla es la Mecánica y la Economía política- .Antes de la “inversión teológica Dios es una entidad misteriosa, a la cual sólo podemos acceder racionalmente “desde el punto de vista del Mundo”, por analogía entis. La “inversión teológica” hace de dios “un punto de vista” –el “punto de vista de Dios”- desde el cual contemplamos el propio orden del Mundo. “Nosotros –dirá Malebranche- vemos en Dios todas las cosas. Por ser ahora el Mundo, de hecho, el contenido de la Teología Natural, la tarea de ésta se autoconcebirá precisamente como la explicación, a partir del Infinito, de la realidad finita, como Teodicea o “justificación de Dios” (...). La Teología Natural deja de verse como un simple espejo del Mundo que la alimenta para convertirse en un crisol en el cual los propios contenidos mundanos se reorganizan según líneas aún no “realizadas” en la práctica; cuando la Teología Natural deje de ser especulativa (reflectiva del Mundo) y puede comenzar a ser constitutiva de las nuevas categorías conceptuales (físicas y económicas) que en el nuevo modo de producción (capitalista) están gestándose (...) es en el siglo XVII cuando los efectos de la “inversión teológica” se constatan a gran escala, como resultados que no dejan de ser sorprendentes. “La segunda ley de la Naturaleza es que todo es recto de suyo, y por eso, las cosas que se mueven circularmente

¹ Gustavo Bueno (1972 a): “Ensayo sobre las categorías de la economía política”. Barcelona: La Gaya Ciencia; pp.133-137, «<http://www.fgbueno.es/gbm/gb72cep.htm>».

tienden siempre a separarse del círculo que describen...la causa de esta regla es la misma que la de la precedente, a saber, la inmutabilidad y simplicidad de la operación con que Dios conserva el movimiento de la materia” nos dice Descartes, Principia Philosophiae, XXXIX. La apelación a Dios como principio de conocimiento, estaba recusada justamente por la filosofía escolástica. Y es precisamente Descartes, en nombre de un racionalismo exigente, quien apela constantemente a Dios para justificar los principios de la Física o los principios del conocimiento matemático. Pero es que Descartes no apela a Dios como a causa eficiente extrínseca, sino como causa formal, desde la cual se ven las cosas según una nueva “modalidad”, a saber, la necesidad (...) entender un teorema matemático o un principio de la física mecánica es entenderlo como necesario, esto es, comprenderlo desde el “punto de vista de Dios”. “Dios, por la primera de las leyes naturales –el principio de inercia- quiere positivamente y determina el choque de los cuerpos...”, dirá Malebranche. En cuanto a Leibniz (...) bastará recordar su método para derivar de las leyes del movimiento abstracto las del mundo concreto: “representarnos por la imaginación el procedimiento que Dios, en su sabiduría, ha podido emplear para diferencias progresivamente lo homogéneo indiferenciado físicamente.” Cuando de la Física pasamos a la Economía, la inversión teológica nos pone en presencia del proceso en virtud del cual son las propias Ideas teológicas aquellas que configuran los conceptos fundamentales de la nueva ciencia».

Según Gustavo Bueno, la inversión teológica:

170

Marzo
Abril
2019

«madurada ya en el siglo XVII, seguirá su curso de desarrollo, por así, ortogenético, que puede perseguirse a lo largo de todo el idealismo alemán, culminando en el sistema de Hegel, en donde la Teología, cuyo tema es la Idea divina en sí y por sí, será ya explícitamente definida como la exposición del Mundo “antes de la creación”. O, lo que es equivalente, la referencia de la Teología llega a ser precisamente el Mundo real (natural e histórico), entendido como realización de la Idea racional y divina: por ello, el nuevo nombre de la Teología será *Lógica*»²

Suponemos que Gustavo Bueno da «por descontado que la Teología de Hegel constituye la culminación del proceso de inversión teológica»³, porque entiende que

² *Ibíd.*, pág. 132-133.

³ Gustavo Bueno (2007): “En torno a la distinción «morfológico / lisológico» (3)”. *El Catoblepas*, Revista crítica del presente, nº 64, pág. 7, «<http://nodulo.org/ec/2007/n064p02.htm>».

el desarrollo del «curso ortogenético» de dicho proceso alcanza con dicha Teología su «fin consuntivo interno»⁴, su «acabamiento».

Nosotros vamos a suponer aquí, por el contrario, que la razón que explica por qué comenzó a ser necesaria la «reflexivización de la totalidad»⁵ del proceso de inversión teológica mediante la «unificación de la multiplicidad del flujo de sus términos»⁶, está en mayor medida situada en su «fin consuntivo abrupto»⁷ que en su «fin consuntivo interno». De este supuesto se deduce que el «acabamiento» del proceso de inversión teológica (su «culminación»), se explica antes por causas externas de contexto que por causas internas al desarrollo del mismo.

El proceso de inversión teológica habría alcanzado la fase final de su culminación, por agotamiento del impulso de aquellas fuerzas que, desde su entorno, alimentaban el flujo de sus términos. Es decir, que el proceso de inversión teológica habría llegado a la fase final de su culminación porque sus «fundamentos» se estaban quedando vacíos. Por «fundamentos» del proceso de inversión teológica entendemos aquellos «cauces»⁸ a través de los cuales iban llegando al proceso, desde su contexto envolvente, el impulso o la influencia de las fuerzas que el proceso necesitaba para seguir desarrollándose internamente. Estos «cauces fundamentales», establecidos por la reforma protestante del catolicismo puesta en marcha por el movimiento «subversivo de Lutero»⁹, comenzaron a secarse, comenzaron a quedarse vacíos de «caudal», sin la fuerza de su fluido.

Desde que los «fundamentos» del proceso de inversión teológica comenzaron a quedar vacíos hasta que definitivamente, por fin consuntivo abrupto del proceso, se vaciaron por completo, el proceso desarrolló una fase de consumación o de

⁴ Gustavo Bueno (1992): “Estado e Historia (en torno al artículo de Francis Fukuyama)”. *El Basilisco*, Revista de materialismo filosófico, nº 11, pp. 3-27; <<http://www.filosofia.org/rev/bas/bas21101.htm>>: («El segundo modo entitativo de la idea de fin»)

⁵ *Ibíd.*

⁶ *Ibíd.*

⁷ *Ibíd.*

⁸ Gustavo Bueno (2015): “Ensayo sobre el fundamentalismo y los fundamentalismos”. *El Basilisco*, Revista de materialismo filosófico, nº 44, pág. 15.

⁹ Gustavo Bueno (2004 a): “Confrontación de doce tesis características del sistema del Idealismo trascendental con las correspondientes tesis del Materialismo filosófico”. *El Basilisco*, Revista de materialismo filosófico, nº 35, pág. 7; <<http://www.filosofia.org/rev/bas/bas23501.htm>>.

culminación que aquí identificaremos con el «curso progresivo»¹⁰ (histórico-lineal, idiográfico) que arrojó como resultado suyo, ya segregado del proceso mismo, la constitución del «materialismo crítico, dialéctico, y en general, filosófico en cuanto contradistinto del mero corporeísmo»¹¹.

El curso histórico constitutivo del materialismo filosófico arranca con la crítica de Kant a la metafísica:

«El giro copernicano de Kant marcharía en esta dirección constitutiva del mismo ámbito moderno, y si Kant lo ha formulado mejor que nadie, ha sido debido a su inversión del curso del *ordo cognoscendi*. La filosofía materialista que no quiere recaer en la metafísica habrá de seguir la dirección que siguió Kant. Con esto no quiere decirse que el materialismo haya de ser kantiano. Kant, más que crear un camino, lo recorrió el primero de un modo original. Podemos recorrerlo de nuevo con ayuda de Kant, pero con independencia de él»¹².

Damos pues por descontado, que la filosofía de Kant:

«Conduce directamente al materialismo, aún cuando Kant no sacase de un modo explícito esta conclusión»¹³.

En efecto, aunque Kant representó explícitamente («teoría») su propio método al revés, su filosofía crítica es filosofía materialista en el ejercicio implícito («práctica») de su método:

«Este camino habría sido de hecho recorrido, en ejercicio, por la filosofía crítica, en lo que tiene de filosofía materialista, a pesar de que ella representó su propio método al revés, embriagada por la metafísica del giro copernicano, que le hizo pensar que partía del sujeto como «determinante del objeto» (por sus formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento). Y que veía obligada, por tanto, a rematar el sistema con la idea de un «Noúmeno» que ambiguamente volvía a recoger en su seno al *Deus absconditus* de la sabiduría medieval. Por ello volvemos a insistir en la tesis de que la «revolución copernicana» de Kant,

¹⁰ Gustavo Bueno (1974 a): “La metafísica presocrática”. Oviedo: Pentalfa Ediciones, pág. 34; <http://www.fgbueno.es/gbm/gb74mp.htm>».

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Ibíd.*

¹³ Gustavo Bueno (1975): “Cuestiones sobre teoría y praxis”. Teoría y Praxis. XII Congreso de filósofos jóvenes. Valencia: Fernando Torres-Editor, pág. 61.

no es sino una nueva modulación de la «revolución cristiana». En cambio, el materialismo partirá del mundo Mi tal como las nuevas ciencias lo irán racionalizando y determinando (mediante la Mecánica, la Química, la Termodinámica, el Electromagnetismo, la Teoría de la Evolución, la Cosmología...). El materialismo filosófico parte del universo Mi, pero concebido como contenido de las ciencias categoriales positivas, y no como el objeto formal de alguna de estas ciencias o de su conjunto. Y sólo después de la constitución de estas ciencias, puede introducirse la idea de un E, en la cual esté embebido ese mismo Universo en cuyo ámbito se han organizado las ciencias categoriales positivas»¹⁴.

Pero el «giro copernicano» de Kant –como vimos en el texto de *La Metafísica Presocrática* anteriormente citado– es el movimiento revolucionario «subversivo», el “remolino” generador (el «núcleo») de los materiales que van a fluir por el «curso progresivo» que conduce hacia la constitución histórica del materialismo filosófico moderno. No en vano, según Gustavo Bueno:

«En lo esencial (...), lo que se discute en la polémica sobre la “cosa en sí” no es el problema de Dios, sino el problema de la Materia ontológico-general»¹⁵.

La Materia ontológico-general es definida por Gustavo Bueno como aquella:

«Materialidad trascendental (M.T), que es algo así como el “espacio o universo ontológico que contiene virtualmente todas las formas»¹⁶.

Que «M.T» contenga «virtualmente a todas las formas» indica ya que, en tanto que Idea límite sobre la que se edifica el «sistema del materialismo filosófico»¹⁷, debe ser entendida como una idea puramente lógica¹⁸ que «no tiene como *referencia al Mundus adspectabilis*»¹⁹.

¹⁴ Gustavo Bueno (2010 a): “El provenir de la filosofía en las sociedades democráticas (3)”. *El Catoblepas*, Revista crítica del presente, nº 102, pág. 2, <<http://nodulo.org/ec/2010/n102p02.htm>>.

¹⁵ Gustavo Bueno (1972 b): “Ensayos materialistas”. Madrid: Taurus Ediciones, pág. 55; <<http://www.fgbueno.es/gbm/gb1972em.htm>>.

¹⁶ Gustavo Bueno (1970): “El papel de la filosofía en el conjunto del saber”. Madrid: Editorial Ciencia Nueva; pág. 104; <<http://www.fgbueno.es/gbm/gb70pf.htm>>.

¹⁷ Gustavo Bueno (2009): “El puesto del Ego Trascendental en el materialismo filosófico”. *El Basilisco*, Revista de materialismo filosófico, nº 40, pág. 8; <<http://www.fgbueno.es/bas/bas240.htm>>.

¹⁸ Gustavo Bueno (2015): pág. 16.

¹⁹ Gustavo Bueno (2007): pág. 9.

Ahora bien, suponemos que hasta llegar al estado límite de una «fundamentación» puramente lógica del «sistema del materialismo filosófico», el materialismo filosófico fue configurándose, «ordo essendi» –en la «dirección constitutiva del mismo ámbito moderno»–, a lo largo del desarrollo lineal de un «curso progresivo» diversificado en fases, en las que lo que estaba siendo «fundamentado» no era todavía («emic») el propio materialismo filosófico como «sistema», sino el proceso mismo de culminación de la inversión teológica en el que el materialismo filosófico se estaba configurando históricamente.

La «fundamentación» de la consumación del proceso de inversión teológica por determinación de su fin consuntivo abrupto, llegaría en aquella fase del «curso progresivo» en el que se configura históricamente el materialismo filosófico, en el que éste alcanzó la «plenitud del “giro copernicano”», ese movimiento revolucionario «subversivo» iniciado o puesto en marcha por Kant:

«Pero este juicio sobre el *Diamat* no me parece que autorice a desconectar a Hegel del proceso hacia el marxismo, en virtud del *deus ex machina* del “corte epistemológico”. Antes bien, me parece más verdadero ver en el materialismo la plenitud del proyecto hegeliano de la *Fenomenología del espíritu*, considerada, a su vez, como desarrollo del proyecto kantiano de la *Crítica de la razón pura*. (Naturalmente, es imposible aquí fundamentar tales afirmaciones. Véase el capítulo I, págs. 100 y 101 de este libro). Me limitaré a sugerir que los propios descubrimientos que Althusser atribuye, con razón, a Marx, quedan plenamente recogidos en la fórmula “instauración de la crítica materialista”, en cuanto crítica de la conciencia: y éste sería uno de los principales contenidos filosóficos del *materialismo histórico*, como plenitud del “giro copernicano”»²⁰

El «curso progresivo» en el que se configura históricamente el materialismo filosófico va, según esto, desde Kant hasta Marx, pasando por la necesaria mediación de Hegel, con cuyo «sistema», la culminación del proceso de inversión teológica, habría alcanzado una «fundamentación» puramente ontológica; una «fundamentación» en la que «la lógica» es «la ontología», esto es, en la que «el nuevo nombre de la Teología será *Lógica*».

²⁰ Gustavo Bueno (1970): pág. 57.

En el límite, un límite situado «más allá» del término final del proceso de inversión teológica, un materialismo «fundamentado» («emic») desde un punto de vista «puramente lógico» como un «sistema ateo» de filosofía, habría de ser considerado ya como un materialismo filosófico dado en una posición diametralmente opuesta a aquella otra posición en la que se encuentra, «más acá» todavía del término final del proceso de inversión teológica, el «sistema filosófico» hegeliano. Estaríamos, pues, ante un «sistema ateo» del materialismo filosófico para el que «la ontología» sería «la lógica». Pero nosotros no nos estamos refiriéndonos aquí a este materialismo ontológico-general «ateo» cuyos «fundamentos habrían de entenderse en su estado límite, propios de la clase vacía, y por tanto como puras ideas lógicas establecidas a través de E»²¹. Nos referimos al materialismo filosófico configurado históricamente «más acá» todavía del término final del proceso de inversión teológica, en el mismo curso de la fundamentación de su fin consuntivo. Nos referimos, pues, al materialismo filosófico que se configura históricamente («ordo essendi») en ese curso lineal-progresivo que va de Kant a Marx pasando por la mediación de Hegel.

El «ortograma»²² por el que el racionalismo de la «filosofía básica»²³ moderna es encauzado en el canon o la norma «fundamental» de la inversión teológica, ha sido definido magistralmente por el Papa (emérito) Benedicto XVI como un «programa de deshelenización del cristianismo»; un «programa» que, según Joseph Ratzinger, todavía hoy estaría en marcha en:

«Nuestro mundo, el mundo de la globalización, ideológicamente orientado hacia el pacifismo perpetuo, con el ideal supremo de las democracias homologadas, así como del progreso indefinido de las ciencias y de la tecnología (...); [un mundo en el que] la presencia de Kant es *inmediata*»²⁴.

Así describe Joseph Ratzinger el despliegue histórico del ortograma de la deshelenización del cristianismo:

²¹ Gustavo Bueno (2015): pág. 16.

²² Gustavo Bueno (1989): "Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión". Madrid: Mondadori, pp. 382-402; «<http://www.fgbueno.es/gbm/gb89cc.htm>».

²³ Gustavo Bueno (2004 a): pág.5.

²⁴ *Ibíd*, pág. 3.

«La tesis según la cual el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana se opone a la pretensión de la deshelenización del cristianismo, la cual domina cada vez más las discusiones teológicas desde el inicio de la época moderna. Si se analiza con atención, en el programa de la deshelenización pueden observarse tres etapas que, aunque vinculadas entre sí, se distinguen claramente una de otra por sus motivaciones y sus objetivos. La deshelenización surge inicialmente en conexión con los postulados de la Reforma del siglo XVI. Respecto a la tradición teológica escolástica, los reformadores se vieron ante una sistematización de la teología totalmente dominada por la filosofía, es decir, por una articulación de la fe basada en un pensamiento ajeno a la fe misma. Así, la fe ya no aparecía como la palabra histórica viva, sino como un elemento insertado en la estructura de un sistema filosófico. El principio de la sola Scriptura, en cambio, busca la forma pura primordial de la fe, tal como se encuentra originariamente en la Palabra bíblica. Kant, con su afirmación de que había tenido que renunciar a pensar para dejar espacio a la fe, desarrolló este programa con un radicalismo no previsto por los reformadores. De este modo, ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la realidad plena.

La teología liberal de los siglos XIX y XX supuso una segunda etapa en el programa de la deshelenización, cuyo representante más destacado es Adolf Harnack. (...) la novedad que caracterizaba esta segunda etapa (...) era simplemente volver al hombre Jesús y a su mero mensaje, previo a todas las elucubraciones de la teología y, precisamente de las helenizaciones: este mensaje sin añadidos constituiría la verdadera culminación del desarrollo religioso de la humanidad. Jesús habría acabado con el culto sustituyéndolo con la moral. En definitiva (...) el objetivo de Harnack era hacer que el cristianismo estuviera en armonía con la razón moderna, librándolo precisamente de elementos aparentemente filosóficos y teológicos, como por ejemplo la fe en la divinidad de Cristo y en la trinidad de Dios (...): para Harnack, la teología es algo esencialmente histórico y, por tanto, estrictamente científico. (...) En el trasfondo de todo esto subyace la autolimitación moderna de la razón, clásicamente expresada en las «críticas» de Kant, aunque radicalizada ulteriormente entre tanto por el pensamiento de las ciencias naturales. (...).

(...) la tercera etapa de la deshelenización se está difundiendo actualmente. Teniendo en cuenta el encuentro entre múltiples culturas, se suele decir hoy que la síntesis con el helenismo en la Iglesia antigua fue una primera inculturación, que no debería ser vinculante para las demás culturas. Éstas deberían tener derecho a volver atrás, hasta el momento previo a dicha inculturación, para descubrir el mensaje puro del Nuevo Testamento e inculturarlo de nuevo en sus ambientes respectivos»²⁵

²⁵Joseph Ratzinger (2007): “Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones”, en “Dios salve la razón”, Trad. Lázaro Sanz, Madrid: Ediciones Encuentro, pp. 36-40.

Según Benedicto XVI, el «programa de la deshelenización» (*prolepsis*) tiene sus antecedentes (*anamnesis*) en la Baja Edad Media:

«Por honradez, sobre este punto es preciso señalar que, en la Baja Edad Media, hubo en la teología tendencias que rompen esta síntesis entre espíritu griego y espíritu cristiano. En contraste con el llamado intelectualismo agustiniano y tomista, Juan Duns Escoto introdujo un planteamiento voluntarista que, tras sucesivos desarrollos, llevó finalmente a afirmar que sólo conocemos de Dios la *voluntas ordinata*. Más allá de ésta existiría la libertad de Dios, en virtud de la cual habría podido crear y hacer incluso lo contrario de lo que efectivamente ha hecho. Aquí se perfilan posiciones que pueden a las de Ibn Hazm y podrían llevar incluso a una imagen de Dios-Arbitrio, que no está vinculado ni siquiera con la verdad y el bien. La trascendencia y diversidad de Dios se acentúan de una manera tan exagerada, que incluso nuestra razón, nuestro sentido de la verdad y del bien, dejan de ser un auténtico espejo de Dios (...). En contraste con esto, la fe de la Iglesia se ha atenido siempre a la convicción de que entre Dios y nosotros, entre su eterno Espíritu creador y nuestra razón creada, existe una verdadera analogía (...)»²⁶

Pero la ruptura (o la desviación) del esquema procesual de identidad que sintetiza al espíritu griego con el espíritu cristiano, se transformó definitivamente en pauta «fundamental» fija de reproducción cultural mecánica (teleológica), a partir de la transformación subversiva del «*ordo essendi ambital*»²⁷ de la filosofía básica medieval²⁸. Esta «subversión habría comenzado con la Reforma, cuando Lutero niega la autoridad del Papa y de la tradición eclesiástica»²⁹:

«La transformación o subversión más importante que la filosofía experimentará en la Edad Moderna la pondríamos en la «destitución» del E medieval (de la Revelación) del puesto supremo que ocupaba en la ordenación básica precedente, y esta destitución puede ponerse en correspondencia con el llamado «racionalismo de la modernidad», un racionalismo definido precisamente como negación de toda autoridad revelante, en cuanto canon o norma de la filosofía o de la ciencia. Aquí pondríamos la subversión, más que en el supuesto individualismo de la época moderna; pues este individualismo es una relación entre los hombres, más que una relación entre los hombres y el mundo. La subversión habría

²⁶ *Ibíd.*, pág.35.

²⁷ Gustavo Bueno (1974 a): Introducción.

²⁸ *Ibíd.*: «en España, el ámbito medieval habrá de durar más que en otros lugares», pág. 29.

²⁹ Gustavo Bueno (2004 a): pág.7.

comenzado con la Reforma, cuando Lutero niega la autoridad del Papa y de la tradición eclesiástica, y cuando concibe la Revelación como proceso que tiene lugar a través de cada conciencia humana identificada con el Dios que sopla en ella».

La experiencia (la «práctica», en términos marxistas) directamente religiosa que había establecido originariamente el «cauce» por el que habría de transcurrir «torrencialmente» esta subversión del orden establecido, fue quedándose progresivamente –a medida que iba institucionalizándose– sin «fundamentos» para seguir impulsando la fuerza de su «caudal» ideológico. Pero la fuerza de este «caudal» ideológico subversivo o revolucionario, debía seguir fluyendo por el «cauce» fijado por la Reforma luterana como norma «fundamental». Y lo hizo a partir del impulso de una «experiencia religiosa invertida»³⁰, «fundamentada» (en un plano mixto «inverso») no ya desde la practicidad de la religión positiva, sino desde la «practicidad abierta y recurrente»³¹ de la filosofía académica en el campo operatorio de la «pedagogía política»³². En el campo operatorio de la «pedagogía política» adquiere toda su importancia institucional «tecnológica»³³ la justificación «nematológica» del momento de la racionalidad institucional de la filosofía académica (en el sentido kantiano de la expresión) en el que el «Ego Trascendental alcanza su mejor expresión», a saber: el momento de la «fundamentación» del «imperativo moral categórico»³⁴. Es en este campo operatorio pedagógico-político, preparado para la «practicidad abierta y recurrente» de la actividad laboral filosófica, donde puede verse con mayor claridad la finalidad propositiva de la transformación subversiva de la Teología Dogmática de la Iglesia Católica en una moral universal y necesaria, cuyos postulados, en tanto que Ideas-fuerza, operen como dogmas de fe en

³⁰ Gustavo Bueno (2009): pág.76.

³¹ Gustavo Bueno (1970): pág. 71: «el “primado de la razón práctica” en la filosofía kantiana no significaría otra cosa sino esta misma consideración de la practicidad abierta y recurrente de la Filosofía».

³² *Ibíd*, pp. 274-277.

³³ Gustavo Bueno (2010 b): “El fundamentalismo democrático”. Madrid: Ediciones “Temas de Hoy”, Cap. 5; <<http://www.fgbueno.es/gbm/gb2010fd.htm>>.

³⁴ Gustavo Bueno (2009): pág. 82: «el Ego Trascendental alcanza su mejor expresión en el horizonte del imperativo categórico (que, por cierto, implica a su vez los postulados del Alma, del Mundo y de Dios)».

la racionalidad del papel del Estado como «educador del pueblo»³⁵. Esta «fe servil en el Estado»³⁶, de la que se desprende un posicionamiento fundamentalista de fanática «superstición democrática»³⁷, se ve ya con claridad en la «*Pedagogía*» de Kant:

«Apenas hay en nuestras escuelas una cosa que promueva la educación de los niños en la honradez, a saber: un catecismo del Derecho. (...) Si hubiera tal libro, se le podría destinar diariamente una hora con mucha utilidad, para conocer los derechos de los hombres –esa pupila de Dios en la tierra. (...) La religión es la ley que está en nosotros en tanto que imprime fuerza mediante un legislador y juez; es una moral aplicada al conocimiento de Dios. (...) La ley divina tiene que parecer a la vez como ley natural, porque no es voluntaria. La religión se necesita para toda moralidad. Pero no hay que empezar por la teología. La religión que se funda meramente en la teología nunca puede contener algo moral. (...) Así pues, tiene que preceder la moralidad y seguir la teología, y esto se llama religión. (...) La ley en nosotros se llama conciencia. (...) Cuando la religión no procede de la conciencia moral, queda sin efecto. La religión sin la conciencia moral es un culto supersticioso. (...) La verdadera veneración hacia Dios consiste en obrar por su voluntad, y esto hay que enseñárselo a los niños (...), pues, a pesar de la diversidad de religiones, hay una unidad de religión en todas partes»³⁸.

Kant parecía ya estar seguro de que llegaría:

«El día en que los últimos fueran los primeros (trocándose la Facultad inferior en la superior), no desde luego para ejercer el poder; pero sí para asesorar a quien lo detenta (el gobierno), hallando en la libertad de la Facultad de Filosofía y en la comprensión obtenida gracias a ella mejor medio para conseguir sus fines que en su propia autoridad absoluta»³⁹

La fe servil de Kant en la «autoridad absoluta» del «sujeto» que en el Estado debe desempeñar el papel de «agente» de su «poder», se ve con claridad en este otro texto:

«Pero si una ley pública es legítima y, por consiguiente, irreprochable (*irreprehensible*) desde el punto de vista del derecho, están también ligadas a ella la facultad de coaccionar y,

³⁵ Carlos Marx (1971): “Crítica del Programa de Gotha”, Ricardo Aguilera, pág. 42.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ *Ibíd.*, pág. 43.

³⁸ Inmanuel Kant (2013): “*Pedagogía*”. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Akal, pp. 79-93: “De la educación práctica”.

³⁹ Inmanuel Kant (2003): “El conflicto de las Facultades”. Trad. R.R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, pág. 87

por el otro lado, la prohibición de oponerse a la voluntad del legislador, incluso aunque no sea de obra; es decir: el poder que en el Estado da efectividad a ley no admite resistencia (es irresistible), y no hay comunidad jurídicamente constituida sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior, pues ésta acontecería según una máxima que, universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general. De ahí se sigue que toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos. Y esta prohibición es *incondicionada*, de suerte que, aun cuando el poder o su agente –el jefe del estado– haya llegado a violar el contrato originario y perder con eso, ante los ojos del súbdito, el derecho a ser legislador por autorizar al gobierno para que proceda de modo absolutamente despótico (tiránico), a pesar de todo sigue sin estar permitida al súbdito ninguna oposición a título de contraviolencia. La razón de ello es que, en una constitución civil ya existente, el pueblo no sigue teniendo el derecho de emitir constantemente un juicio sobre cómo debe ser administrada tal constitución.»⁴⁰

El gobierno de un tal «jefe del estado» sobre sus súbditos o ciudadanos no debe ser un gobierno directo explícitamente representado como tal (teoría), sino un gobierno indirecto ejercido implícitamente (práctica) por mediación de la practicidad de la filosofía académica en el campo de la pedagogía política.

Si en Kant la Teología Dogmática de la Iglesia Católica aparece ya transformada en una moral universal que no es representada explícitamente como «fundamento» del «Derecho Político», en Hegel, por el contrario, el «fundamento» del «Derecho Político» aparecerá ya explícitamente representado como un «fundamento teológico» del que no debe desprenderse ningún posicionamiento «fundamentalista» en materia religiosa por parte del Estado:

«Pero si bien la religión constituye el *fundamento*, que contiene en sí lo ético en general y más precisamente la naturaleza del estado como voluntad divina, es al mismo tiempo solo *fundamento*, y es aquí donde ambas esferas se separan. El Estado es voluntad divina en cuanto *espíritu presente que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo*. Quienes frente al estado quieren aferrarse a la forma de la religión se comportan como los que creen tener

⁴⁰ Inmanuel Kant (2006): “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)”, en *Teoría y Práctica*, Trad. M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Editorial Tecnos, pp. 39-40.

razón si permanecen exclusivamente en la *esencia* y no pasan de esta abstracción a la existencia»⁴¹

De la marcada «tendencia voluntarista» (subrayada, como hemos visto, por el ortodoxo tomista Joseph Ratzinger) que se observa en la «verdad de la fuerza de convicción» de este racionalismo filosófico cristiano (protestante), vacío de espíritu griego pero repleto de espiritualidad germánica, se desprende un posicionamiento «fundamentalista» a cuyo «ismo»⁴² le corresponde llevar delante como prefijo a la palabra «fe». Este «fundamentalismo filosófico», racionalista y desmitologizador de los dogmas de fe del cristianismo católico es, por tanto, un «fideísmo». Un «fideísmo»:

«Dispuesto a acatar las revelaciones y mandatos de un Dios voluntarista irracional y atrabiliario, cuya lógica no tiene por qué estar sometida a la lógica humana –el Dios de Calvino, que Max Weber puso en los orígenes de un capitalismo movido por la desesperación–; [mandatos] de un Dios que está, en efecto, mucho más cerca del racionalismo económico desplegado en el curso del capitalismo moderno, tal como lo explicó no ya Max Weber, sino Carlos Marx»⁴³

181

Marzo
Abril
2019

La fase de consumación o culminación del proceso de inversión teológica que se inició con la puesta en marcha (por parte de Kant, aunque él mismo no lo supiera) del curso progresivo en el que se fue configurando históricamente el materialismo filosófico, radicalizó el ortograma histórico de deshelenización del cristianismo, depurándolo mediante una catarsis absoluta que lo vació completamente de todos aquellos componentes paganos que estaban integrados (en) y asimilados (por) el Dios trinitario de la Teología Dogmática de la Iglesia Católica.

Aristóteles había desmitificado la Teología depurándola mediante la catarsis de todo componente religioso politeísta que pudiera haber en ella. El «Aristóteles de la época moderna»⁴⁴, Kant, hace lo mismo con la Teología Dogmática de la Iglesia

⁴¹ Federico Hegel (1988): “Principios de la Filosofía del Derecho”; Traducción y Prólogo: J.L. Vermal; Barcelona, Edhasa, pág. 336.

⁴² Gustavo Bueno (2015): pág. 10.

⁴³ Gustavo Bueno (2008): “¡Dios salve la razón!”; en “Dios salve la razón”, Madrid: Ediciones Encuentro, pág. 91.

⁴⁴ Gustavo Bueno (2004 a): pág. 40.

Católica; y lo hace con el propósito de racionalizar dogmáticamente la fe en tanto que moral racional a la que la buena voluntad del hombre libre debe someterse en un verdadero Estado de Derecho.

Marx interceptó el ortograma deshelenizador del proceso desmitologizador de inversión teológica, y lo desvió de su trayectoria «inercial» provocando el fin consuntivo abrupto de su recurrencia institucional mecánica (teleológica). Le dio la «vuelta del revés» a la «fundamentación mixta inversa» que la filosofía kantiana le proporcionó al proceso, y mediante una «fundamentación mixta directa» del mismo, trató de demostrar que la «experiencia religiosa invertida» en la que el proceso consistía cuando aparecía representado explícitamente como una práctica filosófica, era en realidad una «falsa experiencia religiosa» (una pseudo-religión) a la que denominó «fetichismo de la mercancía»⁴⁵.

Lo que Marx percibe como aberrante en el fenómeno ideológico del fetichismo de la mercancía es la corrupción que deshumaniza la práctica (la experiencia) de una verdadera religión cristiana; una deshumanización de la práctica de la verdadera religión cristiana, cuya razón de ser habría que situar, según Marx, en la divinización del hombre mismo. En lugar de ser Dios el que se hace hombre (por encarnación de su segunda Persona en Jesucristo), es el hombre mismo el que se hace un Dios-Uno cuya Voluntad Absoluta es la fuerza de «trabajo abstracto»⁴⁶ que crea el «valor sagrado» (de «materialidad espectral»⁴⁷) de todo lo que hay en el mundo, a saber: «un inmenso arsenal de mercancías»⁴⁸.

En el cristianismo de modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc., el «culto al hombre abstracto»⁴⁹ (portador de una «fuerza de trabajo» «lisológica»⁵⁰ absoluta) es, indudablemente, la forma de religión más adecuada; una

⁴⁵ Carlos Marx (1992): "El Capital". México: Fondo de Cultura Económica, vol. nº 1, cap. I, pág. 36: «A primera vista, parece como si las mercancías fuesen objetos evidentes y triviales. Pero, analizándolas, vemos, que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos».

⁴⁶ *Ibíd*, pp. 8-14: «2. Doble carácter del trabajo representado por las mercancías»: «Nadie, hasta ahora, había puesto de relieve críticamente este doble carácter del trabajo representado por la mercancía. Y como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política, hemos de detenernos a examinarlo con cierto detalle».

⁴⁷ *Ibíd*, pág. 6.

⁴⁸ *Ibíd*, pág. 3.

⁴⁹ *Ibíd*, pág. 44.

⁵⁰ Gustavo Bueno (2007): (1).

forma aparente de religión en permanente estado de «corrupción no catastrófica conservativa»⁵¹ de la universalidad del cristianismo en la modernidad.

Marx está recorriendo todavía el proceso de inversión teológica, pero lo hace en sentido contrario al sentido en el que lo había recorrido Kant, siendo consciente de que la catarsis desmitologizadora no puede nunca llegar a ser absoluta cuando se trata de un tipo de discurso como el filosófico, que es esencialmente dialéctico. Mediante un uso sistemático de «metáforas teológicas»⁵², Marx configuró entonces un tipo de discurso cuyo propósito era el de articular toda una «mitificación formal»⁵³ del proceso mismo de constitución de las categorías «fundamentales» de la economía política.

Para Marx:

«El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico»⁵⁴.

En este sentido, el ateísmo es para Marx un posicionamiento en un determinado tipo de «problema teórico» (digamos «ontológico-general»), cuya «verdad objetiva» es impracticable, debido a la imposibilidad o inviabilidad de la catarsis absoluta en la «terrenalidad» de la dialéctica de las ideologías. El ateísmo es para Marx, en definitiva, una cuestión «teórica» vacía de significado «práctico». Por esta razón, Marx consideró siempre que de la «militancia en el ateísmo» se desprendía un «fundamentalismo» (un «dogmatismo infantil y sectario») que era incompatible con la «práctica del comunismo»⁵⁵.

⁵¹ Gustavo Bueno (2010 b): pp. 41-42.

⁵² Enrique Dussell (1993): “Las metáforas teológicas de Marx”; <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/marx3/marx3.html>.

⁵³ Gustavo Bueno (2009): pp. 1-4.

⁵⁴ Carlos Marx, Federico Engels (1978): “Obras escogidas”, “Tesis sobre Feuerbach” “2”; Moscú: Editorial Progreso, Moscú, Tomo I, pp. 7-8.

⁵⁵ Enrique Dussell (1993): pág. 49 y pp. 86-88: «a muchos marxistas estalinianos les hubiera llamado la atención el que Bakunin lanzara «vehementes ataques contra la Internacional –que dirigía Marx– como *negadora del ateísmo*». Carta de Engels a Llebcknecht, del 15 de febrero de 1872.

Alfred Schmidt, que en su obra *El concepto de naturaleza en Marx*⁵⁶ muestra textos muy reveladores del tipo de relación que Marx mantenía «con toda *philosophia prima*», recoge esta «posición en el fondo ya pos-ateísta» del materialismo filosófico de Marx, y argumenta de ella lo siguiente:

«En lugar de ocuparse del problema de la naturaleza espiritual o material del alma, (...), al materialismo marxista le interesa sobre todo la posibilidad de eliminar el hambre y la miseria del mundo. Con los moralistas materialistas de la antigüedad, (...), Marx tiene en común un aspecto eudemonista (...). El esfuerzo teórico que se propone lograr que ningún hombre del mundo sufra más necesidad material e intelectual, no necesita de ningún “último fundamento” metafísico. El materialismo crítico desprecia continuar la tradición del puro filosofar rastreando “enigmas cósmicos” o cuestionándose radicalmente con tenacidad en el estilo de la ontología más reciente. Su construcción intelectual es propia de hombres finitos y nace de determinadas tareas históricas de la sociedad. El materialismo quiere ayudar a los hombres a liberarse de la jaula del impenetrable determinismo económico, forjada por ellos mismos. Si bien la teoría materialista pone de relieve los presupuestos sociales incluso de los productos culturales más delicados, no es, sin embargo, de ninguna manera, la “cosmovisión” positiva que de ella se hizo en los países del este de Europa»

184

Marzo
Abril
2019

Por nuestra parte, interpretamos el eudemonismo helénico (antiguo) que Alfred Schmidt atribuye a Marx, como una posición mucho más próxima al escepticismo que al estoicismo o al epicureísmo. El materialismo filosófico de Marx sería, según esta interpretación, un escepticismo, tanto respecto de la supuesta «voluntad de verdad»⁵⁷ “pura” (vacía de «anhelos de felicidad o de justicia») que inspira a la «disciplina filosófica» impulsándola hacia la composición artística de «interpretaciones del mundo», como respecto de la función social de la filosofía misma como labor académica (en el sentido platónico de la expresión). No es «la fuerza de la voluntad de verdad», sino «la verdad de las fuerzas de las voluntades en conflicto», aquello que «mueve» a la disciplina filosófica. En este sentido, podría decirse, desde un punto de vista marxista (y, por consiguiente, escéptico), que «los filósofos» han perdido la «razón de ser de su oficio», porque han perdido la disciplina filosófica, es decir, porque su actividad práctica ya no está movida por la

⁵⁶ Alfred Schmidt (1976): “El concepto de naturaleza en Marx”. Madrid: Siglo XXI, pp. 34-35.

⁵⁷ Gustavo Bueno (1975): pp. 70-72.

«pasión por lo verdadero», que es antes una «verdad sobre las pasiones» que una «pasión por la verdad». No hay «pasión por lo verdadero» por parte de «los filósofos», sin una influencia material de la disciplina filosófica en la «formación de la conciencia verdadera en la dialéctica misma de la vida pública»⁵⁸. Sin esta influencia material de la disciplina filosófica sobre la formación de la conciencia verdadera desarrollada en la dialéctica de la vida pública misma, la actividad filosófica, como labor académicamente cultivada, pierde la fuerza del momento de su importancia institucional «técnica».

Para Marx, la «filosofía académica» por antonomasia, la «filosofía de Hegel», ya no es propiamente una «filosofía académica» porque se ha «mundanizado», disolviendo sus contenidos dogmáticos en los múltiples debates político-religiosos que se desarrollan, fuera de la Universidad, en la dialéctica de la vida pública misma. Y «los filósofos» que desarrollan su labor profesional en la Universidad alejados de la dialéctica de la vida pública misma plagada de enfrentamientos políticos y religiosos, son percibidos por Marx como unos burócratas (al servicio de un Estado al que conciben como «educador del pueblo») «ensimismados» en la explotación del lado más «conservador e hipertrofiado»⁵⁹ de la filosofía hegeliana, a saber: la supuesta «verdad absoluta» del «sistema», «lo efímero en todos los filósofos».

§2. Las fases históricas del curso esencial constitutivo del materialismo filosófico.

En el «Ensayo sobre el fundamentalismo y los fundamentalismos», Gustavo Bueno afirma lo siguiente:

«Los fundamentalismos quedan desde luego, en este sistema descartados del ámbito M de la Ontología general. (...) Sin embargo, cuando M lo consideramos, no en sí mismo, sino en sus correspondencias en M_i , tendría algún sentido hablar de fundamento, tanto en la perspectiva del *regressus* (de M_i a M) como en la perspectiva de *progressus* (de M a M_i), si bien estos fundamentos habrían de entenderse en su estado límite, propios de la clase vacía, y por tanto como puras ideas lógicas establecidas a través de E»⁶⁰.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 71.

⁵⁹ Federico Engels (1968): «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana». Madrid: Ricardo Aguilera Editor, pp. 15-18.

⁶⁰ Gustavo Bueno (2015): pág. 16.

Sin embargo, suponemos que hasta llegar a este «estado límite» en el que las Ideas «ontológico-fundamentales» (M_i , M) son concebidas como «fundamentos» puramente «lógicos» establecidos a través de E , ha sido previamente recorrido históricamente un curso esencial diversificado en fases, en el que estas Ideas «ontológico-fundamentales» fueron concebidas, o bien como «fundamentos mixtos» a la vez «lógicos» y «ontológicos» (son los casos de Kant y Marx), o bien como «fundamentos» puramente «ontológicos» (es el caso de Hegel).

Antes de pasar a exponer las tres fases sucesivas de este curso esencial constitutivo del materialismo filosófico, quisiéramos recordar algo que ya hemos dicho en el apartado anterior, a saber: que «lo fundamentado» durante el despliegue de este curso en cada una de sus fases (o eslabones) es la culminación misma del proceso de inversión teológica, impulsado por el ortograma de la deshelenización. Podría decirse, según esto, que «lo fundamentado» durante el despliegue de este curso en cada una de sus fases es el fin consuntivo de la filosofía moderna. Durante el despliegue de este curso histórico no es el propio materialismo filosófico «lo fundamentado» «emic» como un «sistema», porque a lo largo de sus fases « E » no es representado explícitamente como el sujeto operatorio de una reflexión metafilosófica sobre el «sistema» mismo, llevada a cabo en el campo gnoseológico de la historia filosófica de la historia de la filosofía. Durante las fases de este curso histórico, o bien « E » no es representado explícitamente (casos de Hegel y Marx), o bien sí es representado explícitamente (caso de Kant), pero como sujeto operatorio actuante en el terreno del «mundo» mismo concebido como «Reino del Hombre», es decir, como «Reino de la Libertad».

Una vez recordado esto ya apuntado anteriormente, pasamos a la exposición de las tres fases del curso constitutivo del materialismo filosófico.

1. La fase primaria: la «filosofía de Kant»⁶¹ como primer eslabón (o círculo) de la cadena.

⁶¹ Gustavo Bueno (1995): «¿Qué es la filosofía? El lugar de la filosofía en la educación». Oviedo: Pentalfa Ediciones, pág. 42; «<http://www.filosofia.org/aut/gbm/1995qf.htm>» (sobre «el concepto de filosofía genitiva»).

En esta fase primaria del curso, las Ideas «ontológico-fundamentales» (M_i , M) son «fundamentos» a la vez «lógicos» y «ontológicos». El plano en el que estas ideas se dan como «fundamentos» es, por tanto, un plano de «fundamentación mixta». Ahora bien, en esta fase del curso, la «fundamentación mixta» es una «fundamentación inversa» (o «invertida»), pues la Idea de la que se parte como fundamento *a quo* en el proceso circular de «fundamentación» es entendida siempre como una Idea puramente «lógica», mientras que la Idea a la que se pretende llegar como «fundamento» *ad quem* es entendida, por el contrario, como una Idea ontológica, con «fundamento» *in re*.

a) Perspectiva del *regressus* (de M_i a M por mediación de E).

En la perspectiva del *regressus* (M_i , «fundamento» *a quo* ideado a escala de conceptualización «morfológica»⁶²; M «fundamento» *ad quem* ideado a escala de conceptualización «lisológica»), la fase kantiana del curso desarrolla una fase del proceso circular de «fundamentación» de «lisado fuerte»⁶³ de M_i en M .

b) Perspectiva del *progressus* (de M a M_i por mediación de E).

En la perspectiva del *progressus* (M , «fundamento» *a quo* ideado a escala de conceptualización lisológica; M_i fundamento *ad quem* ideado a escala de conceptualización morfológica), la fase kantiana del curso desarrolla una fase del proceso circular de «fundamentación» de «compactado fuerte» de M_i a partir de M .

En esta fase primaria del curso, el proceso de «fundamentación» tiene una «racionalidad circular abierta»⁶⁴, pues el fundamento *a quo* de la perspectiva del *regressus* no se reproduce como fundamento *ad quem* de la perspectiva del *progressus*.

2. La fase secundaria: la «filosofía de Hegel» como segundo eslabón (o círculo) de la cadena.

Es la fase de transformación del «idealismo trascendental» en un «idealismo real»⁶⁵. Las Ideas «ontológico-fundamentales» (M_i , M) son entendidas como «fundamentos» puramente «ontológicos». Tanto la Idea de la que se parte como

⁶² Gustavo Bueno (2007): (2)

⁶³ *Ibíd*, pág. 4.

⁶⁴ *Ibíd*: (3); pp. 1-2.

⁶⁵ Juan Bautista Fuentes (2011): “De Kant a Freud: La formación del sujeto modernista en el seno de las crisis románticas del pensamiento kantiano”, en *Rev. Pensamiento*, vol. 67, nº 253; <<https://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/viewFile/1627/1384>>.

«fundamento» a *quo* como la Idea a la que se pretende llegar como fundamento *ad quem*, son siempre entendidas como Ideas ontológicas con «fundamento» *in re*:

a) Perspectiva del *regressus* (de M_i a M por mediación de E).

En la perspectiva del *regressus* (M_i , fundamento a *quo* ideado a escala de conceptualización morfológica; M fundamento *ad quem* ideado a escala de conceptualización lisológica), la fase hegeliana del curso desarrolla una fase del proceso circular de «fundamentación» de «lisado real» de M_i en M.

b) Perspectiva del *progressus* (de M a M_i por mediación de E).

En la perspectiva del *progressus* (M, fundamento a *quo* ideado a escala de conceptualización lisológica; M_i fundamento *ad quem* ideado a escala de conceptualización morfológica), la fase hegeliana del curso desarrolla una fase del proceso circular de «fundamentación» de «compactado real» de M_i a partir de M.

En esta fase secundaria del curso, el proceso de «fundamentación» tiene una «racionalidad circular cerrada»⁶⁶, pues el fundamento a *quo* de la perspectiva del *regressus* se reproduce como fundamento *ad quem* de la perspectiva del *progressus*.

3. La fase terciaria: la «filosofía de Marx» como tercer eslabón (o círculo) de la cadena.

En esta fase terciaria del curso, las Ideas «ontológico-fundamentales» (M_i , M) son también «fundamentos» a la vez «lógicos» y «ontológicos». El plano en el que estas Ideas se dan como «fundamentos» es, por tanto, como en el caso de la fase primaria, un plano de «fundamentación mixta». Ahora bien, a diferencia de la fase primaria, en esta fase terciaria del curso, la «fundamentación mixta» ya no será «inversa», sino que será «directa», pues la Idea de la que se parte como «fundamento» a *quo* es entendida siempre como una Idea ontológica con «fundamento» *in re*, mientras que, por el contrario, la Idea a la que se pretende llegar como «fundamento» *ad quem* será entendida siempre como una Idea puramente «lógica».

a) Perspectiva del *regressus* (de M_i a M por mediación de E).

En la perspectiva del *regressus* (M_i , «fundamento» a *quo* ideado a escala de conceptualización morfológica; M «fundamento» *ad quem* ideado a escala de conceptualización lisológica), la fase marxista del curso desarrolla una fase del proceso circular de «fundamentación» de «lisado débil» de M_i en M.

⁶⁶ Gustavo Bueno (2007): (3); pp. 1-2.

b) Perspectiva del *progressus* (de M a M_i por mediación de E).

En la perspectiva del *progressus* (M, «fundamento» *a quo* ideado a escala de conceptualización lisológica; M_i «fundamento» *ad quem* ideado a escala de conceptualización morfológica), la fase marxista del curso desarrolla una fase del proceso circular de «fundamentación» de «compactado débil» de M_i a partir de M.

En esta fase terciaria del curso, el proceso de «fundamentación» tiene una «racionalidad circular abierta», pues el «fundamento» *a quo* de la perspectiva del *regressus* no se reproduce como «fundamento» *ad quem* de la perspectiva del *progressus*.

§3. Las conexiones entre las fases históricas del curso esencial constitutivo del materialismo filosófico.

1. La conexión Kant-Hegel.

Esta conexión es la correspondiente a la transformación del proceso de «fundamentación» de «racionalidad circular abierta» en un proceso de «fundamentación» de «racionalidad circular cerrada».

El «fundamento» *a quo* del proceso de «lisado real» de M_i en M dado en la fase hegeliana del curso desde la perspectiva del *regressus*, parte del «fundamento» *ad quem* del proceso de «compactado fuerte» de M_i a partir de M dado en la fase kantiana del curso desde la perspectiva del *progressus*.

En la transformación correspondiente a esta conexión está implícito el paso de un tipo de filosofía teológica «a-teísta» a otro tipo de filosofía teológica diferente pero también «a-teísta»; se pasa de una concepción teológica del Mundo de signo pragmático de tipo dualista (el panenteísmo circumteísta armónico al que se aproxima el deísmo kantiano⁶⁷), a otra concepción teológica del Mundo de signo pragmático de tipo monista (el panteísmo mundanista y dialéctico próximo al «a-teísmo» del idealismo objetivo esencialista de Hegel⁶⁸).

⁶⁷ Gustavo Bueno (2004 a): pág. 30: «Kant se situaría así más cerca del panteísmo evolutivo o del panenteísmo, que formularán sus sucesores, que, del agnosticismo, o del ateísmo, o del teísmo»

⁶⁸ Gustavo Bueno (2007): (3), pág. 8: «Por ello Hegel puede decir que Dios no existe, que es la Nada, pero la Nada que, en el Devenir, se transforma en el Ser («todavía no existe Dios», dice Hegel, con acentos sabelianos)».

Esta transformación desvía ya completamente el movimiento que transcurre en el sentido de una «humanización de Dios», implícito en el «sobrehumanismo cristiano»⁶⁹ característico de la «concepción pragmática del Mundo»⁷⁰ de tipo «teísta», e inicia un movimiento contradistinto de sentido opuesto que tiende hacia la «divinización del Hombre»; una tendencia que, a partir de esta transformación, podrá ya desarrollarse hasta que, en el límite, el Hombre asuma el puesto que ocupaba Dios en el «mapamundi teísta» de signo pragmático.

2. La conexión Hegel-Marx.

Esta conexión es la correspondiente a la transformación del proceso de «fundamentación» de «racionalidad circular cerrada» en un proceso de «fundamentación» de «racionalidad circular abierta».

El «fundamento» *a quo* del proceso de «lisado débil» de M_i en M dado en la fase marxista del curso desde la perspectiva del *regressus*, parte del «fundamento» *ad quem* del proceso de «compactado real» de M_i a partir de M dado en la fase hegeliana del curso desde la perspectiva del *progressus*.

En la transformación correspondiente a esta conexión está implícito el paso del «idealismo histórico» de la «Filosofía del Espíritu objetivo» de Hegel, al «materialismo histórico» de esta misma «*espiritualidad objetiva*»^{71 72}. El resultado de esta transformación es la identificación de esta espiritualidad objetiva (Dios⁷³) con la historia misma (el Hombre); identificación con la que obtiene su significado:

«La fórmula general de la crítica a la «eternización» de las figuras de Hegel y, en particular, a la figura de la persona en cuanto se constituye por el derecho de propiedad»⁷⁴.

⁶⁹ Gustavo Bueno (2011): «Izquierda socialdemócrata y gnosticismo». *El Catoblepas*, Revista crítica del presente, nº 107, pág.12, «<http://nodulo.org/ec/2011/n107p02.htm>».

⁷⁰ *Ibíd.*

⁷¹ Gustavo Bueno (1973): «Sobre el significado de los «Grundrisse» en la interpretación del marxismo». *Rev. Sistema*, nº 2, pág. 28; «<http://www.fgbueno.es/gbm/gb73s2.htm>».

⁷² Gustavo Bueno (1974 b): «Los «Grundrisse» de Marx y la «Filosofía del Espíritu objetivo» de Hegel». *Rev. Sistema*, nº 4, pp. 35-46; «<http://www.fgbueno.es/gbm/gb74s4.htm>».

⁷³ Federico Hegel (1988): pág. 336: «El Estado es voluntad divina en cuanto *espíritu presente que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo*».

⁷⁴ Gustavo Bueno (1973): pág. 28.

3. La conexión Marx-Kant.

Es la conexión que «cierra» el proceso de «fundamentación» por concatenación entre las dos fases de la misma cuya «racionalidad circular» es «abierta». En esta conexión, la «fundamentación» dada en un plano «mixto inverso» se transforma, por «revolución subversiva», en una «fundamentación» dada en un plano «mixto directo».

El «fundamento» *a quo* del proceso de «lisado fuerte» de M_i en M dado en la fase kantiana del curso desde la perspectiva del *regressus*, se reproduce como fundamento *ad quem* del proceso «compactado débil» de M_i a partir de M dado en la fase marxista del curso desde la perspectiva del *progressus*.

Con este último y definitivo paso transformativo que implica «la «vuelta del revés» en Ontología general, constitutiva del materialismo dialéctico»⁷⁵, el «curso histórico del espíritu objetivo se cierra dialécticamente»⁷⁶. La transformación implícita en esta conexión implica, por tanto, «la fundación de una nueva Ontología»^{77 78} en virtud de la cual, la Idea de Producción de Marx «realiza»⁷⁹ la Idea kantiana de constitución trascendental del mundo⁸⁰.

⁷⁵ Gustavo Bueno (1973): pág. 27.

⁷⁶ *Ibíd.*, pág. 37.

⁷⁷ *Ibíd.*, págs. 19, 27, 30, 31, 32, 33, 34.

⁷⁸ Gustavo Bueno (1972 b): pp. 417-427, punto «6.» entero; pág. 427: «la Idea de Producción de Marx equivale a la fundación de una nueva Ontología».

⁷⁹ Gustavo Bueno (1973): pág. 18: «aunque los contenidos o referencias de los *Grundrisse* sean, ciertamente, de índole económico-sociológica, sin embargo, el sentido de los análisis de los *Grundrisse* no autoriza a hablar de reducción de las teorías ontológicas (hegelianas o no) al plano categorial económico o sociológico. Acudiríamos a la noción de la «realización» de las Ideas ontológicas en el material económico y sociológico. «Realización» se opone a «reducción» y también a especulación (dialéctica especulativa). (...) La realización de las ideas ontológicas en virtud de la cual experimentamos la impresión de que éstas «se llenan de contenido empírico» no puede ser confundida con una «fundamentación empírica» de estas ideas (...). Es cierto que estas ideas –funciones ontológicas– no preexisten *a priori* precisamente porque su campo –a la vez extensión e intensidad– es el conjunto de sus realizaciones. Brotan, de algún modo, del material, pero no se sostienen sobre él como si éste fuera material empírico, sino que se entretajan con él constituyendo su marco ontológico (...) Marx no sólo opera con los hechos positivos –con la positividad de los hechos–, sino con lo negativo de estos hechos, con el lado de la negatividad esencial a la dialéctica –el carácter contradictorio de lo real–, y que se aparece mejor ante la práctica –incluso ante la práctica de un empresario burgués– que ante una simple constatación especulativa».

⁸⁰ *Ibíd.*, pág. 18: «la idea kantiana de la constitución trascendental del mundo se realiza en la idea de producción de Marx».

En los «fundamentos» de esta «nueva Ontología» materialista de las «apariencias-ante»⁸¹ (por conexiones falsas) quedan «re-fundados», por «reducción reabsortiva» en ellos, los «fundamentos ontológicos» de los anteriores modos históricos de producción institucional de la materia del mundo. En tanto que sujeto histórico del modo capitalista de producción histórico-institucional de la materia del mundo, «la sociedad burguesa recapitula todas las formas precedentes»⁸². De este modo, aunque «se parte del presente»:

«La reorganización del material pretérito estaría, según esto, inspirada por la visión que del presente nos ofrece la práctica de un futuro representado»⁸³.

Por ello, puede decirse, siguiendo lo establecido por Marx en las “Tesis sobre Feuerbach” –ya citadas anteriormente–⁸⁴:

«Que únicamente la práctica⁸⁵ 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»⁸⁶.

⁸¹ Gustavo Bueno (2000 a): “Televisión: Apariencia y Verdad”. Barcelona: Editorial Gedisa, pág. 38; «<http://www.fgbueno.es/gbm/gb2000tv.htm>».

⁸² *Ibíd*, pág.36.

⁸³ *Ibíd*, pág. 38.

⁸⁴ Véase nota a pie de página número 54.

⁸⁵ Gustavo Bueno (1973): pp.19-21: «La discusión académica es en todo caso un fragmento de un conflicto práctico (político) mucho más vasto, que formularíamos de este modo: la crítica de la sociedad capitalista (mediante el comunismo y no sólo mediante *El Capital*), ¿puede entenderse en los términos de una estricta crítica científica o incluye también una crítica filosófica, una nueva ontología? El comunismo, ¿es la conclusión lógica que debe ser extraída de las premisas consideradas como estrictamente científicas de *El Capital* o bien estas premisas científicas solo pueden «generar» el comunismo cuando, a su vez, se consideran envueltas en principios más profundos, ontológicos, solidarios de una práctica política determinada que de algún modo presupone ya la idea del propio comunismo, sin perjuicio de que estos principios, a su vez, exijan ser desarrollados y determinados por la mediación de un análisis científico-categorial? (...). Quien defiende la interpretación ontológica de *El Capital* –en cuanto episodio de la práctica hacia el comunismo– es porque ha subsumido el análisis científico en un marco mucho más amplio, del cual la propia actividad subjetiva (volitiva) forma parte, en tanto se considera *dada*, no deducida».

⁸⁶ Gustavo Bueno (1972 b): pág. 427.

Efectivamente, de *El Capital* no se deduce ninguna conclusión de “refutación” del capitalismo que demuestre, una vez alcanzada, la necesidad de su fin terminativo. Lo que *El Capital* demuestra, por el contrario, es la «absolutización» del capitalismo mismo en la medida en la que este modo histórico de producción institucional de la materia del mundo, no sea superado por la práctica en el presente de un futuro del que lo único que podemos representarnos negativamente es el final terminativo del capitalismo. Sin esa práctica del comunismo en el presente el capitalismo es irrefutable. Eso es lo que demuestra Marx en *El Capital*:

«En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase obrera que, a fuerza de educación, de tradición y de costumbre, se somete a las exigencias de este modo de producción como a las más lógicas leyes naturales, evidentes por sí mismas. La organización del proceso capitalista de producción ya desarrollado vence todas las resistencias; la existencia constante de una sobrepoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo a tono con las necesidades de explotación del capital, y por tanto el salario, dentro de carriles que convienen a las necesidades de valorización del capital; la coerción sorda de las relaciones económicas sella el poder de mando del capitalista sobre el obrero. Sigue usándose, siempre, de vez en cuando, la violencia directa, extraeconómica; pero sólo en casos excepcionales. Dentro de la marcha natural de las cosas, ya puede dejarse al obrero a merced de las “*leyes naturales de la producción*”, es decir, entregado al predominio del capital, predominio que las propias condiciones de producción engendran, garantizan y perpetúan. De otra manera sucedían las cosas durante la génesis histórica de la producción capitalista. La burguesía, que va ascendiendo, pero que aún no ha triunfado del todo, necesita y usa todavía el *poder del estado* para “regular” los salarios, es decir, para sujetarlos dentro de los límites que convienen a los fabricantes de plusvalía, y para prolongar la jornada de trabajo y mantener al mismo obrero en el *grado normal de subordinación*. Es este un factor esencial de la llamada *acumulación originaria*. La clase de los obreros asalariados, que surgió en la segunda mitad del siglo XIV, sólo representaba por aquel entonces y durante el siglo siguiente una parte constitutiva muy pequeña de la población, que tenía bien cubierta la espalda por el régimen de los campesinos independientes, de una parte, y de otra, por la organización gremial de las ciudades. Tanto en la ciudad como en el campo, había una cierta afinidad social entre patronos y obreros. La supeditación del trabajo al capital era puramente formal, es decir, el modo de producción mismo no poseía aún un carácter específicamente capitalista»⁸⁷.

⁸⁷ Carlos Marx (1992): pp. 627-628.

Cuando el modo de producción presenta, una vez «ya desarrollado», un «carácter específicamente capitalista», la «subsunción del trabajo en el capital» deja de ser «puramente formal» y pasa a ser una «subsunción real»⁸⁸. A partir de ese momento, «la marcha del proceso capitalista de producción, organizada según “leyes naturales” evidentes por sí mismas, vence ya todas las resistencias y se perpetua». La marcha del proceso de producción específicamente capitalista se «absolutiza», «no está ligada a limitaciones predeterminadas», es ilimitada. El único límite de la producción capitalista lo constituye la marcha del propio capitalismo sobre sus propias bases. Dicha marcha se revela, según esto, como una contradicción⁸⁹ viviente, ya que se impone un límite específico al mismo tiempo que se ve empujada a sobrepasar todos los límites. Cada límite aparece como una barrera que debe ser superada⁹⁰.

La «finalidad última»⁹¹ de *El Capital* no es desvelar ninguna ley del movimiento de la historia en general, sino sacar a la luz (desvelar o descubrir) la «ley natural («económica») que preside el movimiento de la sociedad moderna»⁹². No hay ley de la historia en general, sino que lo que hay en general en la historia son leyes que rigen en el movimiento discontinuo de diferentes formas de sociedades históricas. Lo que hace Marx en *El Capital* es aislar la ley que rige en el movimiento contradictorio

⁸⁸ Carlos Marx (2009): “El Capital” Libro I Capítulo VI (inédito). México: Siglo XXI Editores, pp. 72-77: «la subsunción real del trabajo en el capital se desarrolla en todas las formas que producen plusvalía relativa, a diferencia de la absoluta. Con la subsunción real del trabajo en el capital se efectúa una revolución total (que se prosigue y repite continuamente) en el modo de producción mismo, en la productividad del trabajo y en la relación entre el capitalista y el obrero. (...) “La producción por la producción” –la producción como fin en sí misma– tendencia *inmanente* de la relación capitalista no se realiza de *manera adecuada* –y no se convierte en una *condición necesaria*, incluso desde el ángulo *tecnológico*– hasta tanto no se haya desarrollado el *modo de producción específicamente capitalista* y con él la *subsunción real del trabajo en el capital*. (...). Es una producción que no está ligada a limitaciones predeterminadas y predeterminantes de las necesidades (su carácter antagónico implica *barreras* a la producción que ella incesantemente procura superar. De ahí las crisis, la sobreproducción, etc.»

⁸⁹ Federico Hegel (1968): “Ciencia de la lógica”; Trads. A. y R. Mondolfo; Buenos Aires, Librería Hachette, pág. 386: «La contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad, pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad».

⁹⁰ Michael Lebowitz (2005): “Más allá de *El capital*”, Trad. F. Sobrino; Madrid: Ediciones Akal, pág. 57: «La descripción del movimiento del capital como resultado de este impulso a remontarse por sobre las barreras sugiere, por supuesto, un proceso sin fin, ilimitado, un proceso *infinito*. Dado lo que sabemos de Marx, sin embargo, ¿cómo podemos presentar ésta como su historia del capital? ¿El capitalismo como infinito? Sin embargo, esto no es en absoluto una mala interpretación.

⁹¹ Carlos Marx (1992): Prólogo a la primera edición, pág. XV.

⁹² *Ibíd.*

de la sociedad moderna, esa ley por la que la sociedad moderna se «absolutiza» desligándose de cualquier continuidad con la forma histórica de sociedad política anterior.

Dicha ley que preside el movimiento de la sociedad moderna «es un hilo de la trama del mundo»⁹³ anudado a otros muchos hilos de la trama, por mediación de nexos lógico-materiales («cibernéticos»⁹⁴) entre los egos que implican la socialización a través de ellos de la conciencia filosófica institucionalizada. Resulta imposible considerar a dicha ley como un hilo superfluo en la trama del mundo, porque dicho hilo es –como diría Platón– la «ley general de la ciudad»⁹⁵, el «hilo dorado de la justicia» que entreteje todo su entramado institucional:

«Discurramos acerca de ello del siguiente modo: pensemos que cada uno de nosotros, los seres vivos, somos marionetas de los dioses, fabricados ya para juguetes de ellos, ya con algún fin serio, pues esto último, en efecto, no lo conocemos: lo que sabemos es que esas afecciones, a manera de unas cuerdas o hilos interiores, tiran de nosotros y nos arrastran, siendo opuestas entre sí a acciones opuestas en la línea divisoria de la virtud y la maldad. En efecto, la razón nos dice que debemos seguir constantemente una sola de aquellas tensiones y, sin dejarla en manera alguna, tirar contra las otras cuerdas; y que esa tensión es la conducción del raciocinio, que se llama *ley general de la ciudad*; que las otras son duras y férreas y sólo aquella suave y uniforme como el oro, a diferencia de las demás, multiformes con varias apariencias. Hay, en verdad, que ayudar constantemente a esa hermosísima conducción de la ley, pues siendo el raciocinio en su belleza blando y no violento, necesita de quien sirva a su impulso para que lo que es de oro venza en nosotros a lo que es de otras materias. Y así podría mantenerse el mito de la virtud en que nosotros somos marionetas, y que quedaría en algún modo más claro lo que significa ser superior y ser inferior a sí mismo; e igualmente que, en lo que toca al individuo y a la ciudad, el primero, tomando en sí razón verdadera de esas tensiones, debe vivir conforme a esta razón; y la segunda, que ha recibido ese mismo concepto ya de algún dios, ya de un hombre conocedor de estas cosas, ha de establecerlo como ley para sus relaciones consigo misma y con las otras ciudades. Así, la maldad y la virtud estarían mejor diferenciadas para nosotros; y al hacerse ello más claro, también la educación y las otras prácticas se harán quizás más perspicuas (...)[El hombre] no es más que un juguete inventado por la divinidad, y aun eso es realmente lo mejor que hay en él; por tanto, es preciso aceptar

⁹³ Gustavo Bueno (1970): pág. 152.

⁹⁴ *Ibíd.*, pág. 32.

⁹⁵ Platón (2008): “Las leyes”. Trad. J. Pabón y M. Fernández-Galiano; Madrid: Alianza Editorial; 644 d-645 c, pp. 122-123; 803c; pág. 364.

esta misión y que todo hombre o mujer pasen su vida jugando a los juegos más hermosos que puedan ser, es decir, al contrario de lo que ahora piensan»

Un hilo «uniforme como el oro» que entreteje las relaciones que circulan por las capas nematológicas⁹⁶ de la «armadura»⁹⁷ apotropaica que protege al cuerpo del «Estado capitalista» de aquellas fuerzas que puedan, en algún momento, amenazar o poner en peligro su buen orden político. Resulta imposible eliminar este «hilo dorado de la justicia» (la «ley del valor») del entramado institucional constitutivo de la «armadura básica»⁹⁸ del cuerpo del «Estado capitalista», sin destejer completamente toda «la trama del mundo»; una trama en cuyo «dispositivo “metaestabilizador”»⁹⁹ está integrada la función pedagógico-política de la «filosofía académica realmente existente»; una función desde la que la «filosofía académica realmente existente» contribuye a anudar a unos hilos de la trama con otros, mediante el establecimiento de nexos «lógico-cibernéticos»¹⁰⁰ que ligan trascendentalmente a unos egos con otros egos, haciéndoles compartir en común a todos ellos (por encima de sus voluntades diminutas individuales) unos mismos intereses pragmáticos de carácter universalista.

En definitiva: Marx ha cerrado dialécticamente el curso histórico del espíritu objetivo, y ha sacado a la luz (ha desvelado) la «ley económica» en virtud de la cual, dicho curso histórico tiene garantizada en el porvenir, su prolongación indefinida por recurrencia cíclica de su entramado institucional nomotético¹⁰¹

⁹⁶ Las formadas por las nebulosas ideológicas que giran en torno a las Ideas de «Ilustración», «Democracia» y «Ciencia», de las que Kant fue el «primer gran sistematizador». Véase: Gustavo Bueno (2004): pág. 3.

⁹⁷ Gustavo Bueno (2015): pp.11-12.

⁹⁸ Gustavo Bueno (2004 b): “Panfleto contra la democracia realmente existente”. Madrid: La Esfera de los Libros; pp: 125-126; pp. 168-171; <<http://www.fgbueno.es/gbm/gb2004pd.htm>>

⁹⁹ Gustavo Bueno (1970): pág. 29.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, pág. 32.

¹⁰¹ Gustavo Bueno (2005): “Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones”. *El Basilisco*, Rev. De materialismo filosófico, nº 37, pp. 47-52; <<http://www.fgbueno.es/bas/bas237.htm>>.

§4. Constitución noética y contenido noemático de la Idea de Materia.

Marx lleva a cabo el «cierre dialéctico» que «fundamenta» el fin consuntivo, acabamiento o agotamiento del ortograma histórico de la filosofía básica moderna (la germanización del cristianismo por evacuación de sus componentes helénicos), mediante el establecimiento de un «circuito noetológico» de conexiones diaméricas entre el «ordo essendi» constituyente de la sabiduría básica (mundana) antropológica (el «ordo rerum»¹⁰²), y el «ordo cognoscendi» constituido por la filosofía (académica) histórica «realmente existente» (el «ordo idearum»).

En virtud de dicho circuito noetológico de conexiones diaméricas entre el «ordo rerum» (en cierto modo, el «ser») y el «ordo idearum» (en cierto modo, el «deber ser»), Marx concibe a las Ideas filosóficas (ontológicas) pertenecientes a los textos de la «filosofía académica realmente existente», como patrones «lógico-lingüísticos»¹⁰³ «realizados»¹⁰⁴ en los mismos procesos materiales básicos. Según esto, sostendremos aquí la tesis, según la cual, para Marx las Ideas filosóficas son los «fundamentos espirituales»¹⁰⁵ (las «razones», concebidas como «relaciones» dadas «ordo idearum») por los que transcurren encauzados los «fundamentos extensos» (las «causas», concebidas como «conexiones» dadas «ordo rerum»). De este modo, las concatenaciones causales entre las cosas implicarían ya el ejercicio implícito (práctica, acción) mismo, por mediación del sujeto operatorio, de las relaciones materiales; y las relaciones materiales implicarían la representación explícita (teoría, contemplación) de las concatenaciones causales entre las cosas por mediación de la ordenación lógica de las Ideas establecida por el propio sujeto operatorio.

En la medida en que son «apariencias-ante» falsas por conexiones erróneas adventicias las que dan a conocer al sujeto operatorio la realidad, «la Producción se desarrolla en un “mundo al revés”»¹⁰⁶ en el que lo representado teóricamente por el sujeto, «ordo idearum», es precisamente lo que introduce la falsedad en el «ordo rerum» de las concatenaciones causales. De este modo, las conexiones temporales

¹⁰² Gustavo Bueno (2010 a).

¹⁰³ Gustavo Bueno (1970): pág. 32.

¹⁰⁴ Véase nota a pie de página número 79.

¹⁰⁵ Gustavo Bueno (2015): pág. 16.

¹⁰⁶ Gustavo Bueno (1972 b): pág. 427.

(históricas) entre las cosas son concebidas como relaciones (a-históricas) entre Ideas a-espaciales y a-temporales y, a su vez, las relaciones entre las Ideas son concebidas como conexiones entre cosas que brotan en el tiempo de los cerebros (cosa) de los sujetos cuando éstos piensan subjetivamente “operando” con sus mentes. En este “mundo al revés” en el que la «conciencia es como una cámara oscura que invierte la realidad» (falsa conciencia objetiva), son los «fundamentos espirituales» los que producen la realidad (lo que «debe ser» la realidad) por mediación de «apariencias-ante» falsas muy próximas a lo que son los «fenómenos indisociables de sus envolturas ideológicas»¹⁰⁷.

Cuando operan «ordo cognoscendi» con sus manos estableciendo conexiones entre las cosas, los sujetos operatorios se comportan como “científicos materialistas”, pero cuando operan «ordo essendi» con sus laringes estableciendo relaciones entre Ideas, los sujetos operatorios pasan a comportarse, «con fundamento», como si fuesen filósofos idealistas (acaso sin ser conscientes de ello).

Esta contradicción entre el «materialismo» implícito ejercido (práctica) y el «idealismo» mediante el que se representa explícitamente (teoría) dicho ejercicio, es lo que se prolonga indefinidamente en el provenir de la filosofía empujada por la recurrencia cíclica expansiva (ampliativa) del capitalismo a escala global.

El circuito noetológico por el que recurre cíclicamente sin un final terminativo esta contradicción «fundamental» entre la «teoría» (el «idealismo») y la «práctica»¹⁰⁸ (el «materialismo»), tiene una «racionalidad circular cerrada».

En virtud de su «cierre dialéctico», el circuito noetológico restablece en todo momento la «indisociabilidad»¹⁰⁹ entre el contenido noemático ejercido en «contextos

¹⁰⁷ Gustavo Bueno (2004 c): “La vuelta a la caverna. Terrorismo, guerra y globalización”. Barcelona: Ediciones B; pág. 169; «<http://www.fgbueno.es/gbm/gb2004vc.htm>».

¹⁰⁸ Gustavo Bueno (1975): pág. 64: «Yo diría, si no temiese desbordar mucho el tiempo del que dispongo, que las relaciones que estamos estudiando entre *ejercicio* y *representación*, como modo de analizar las relaciones entre la Teoría y la Praxis, entre el conocimiento especulativo del mundo y su transformación práctica, en tanto que estas relaciones están en el fondo de la misma conciencia filosófica, son esencialmente dialécticas. Pero con esto querría significar que el ejercicio está contradiciendo una representación y que las representaciones están constantemente contradiciendo algún ejercicio.»

¹⁰⁹ Gustavo Bueno (1972 b): pág. 64.

tecnológicos»¹¹⁰ de la Idea de Materia (M), y su génesis histórico-noética como tal Idea representada explícitamente en «contextos ontológicos absolutos»¹¹¹.

Lo segregado de este proceso noetológico de concatenación circular (internamente dialéctico) como fin constitutivo suyo, es la configuración de la «estructura mítica»¹¹² del mapamundi filosófico correspondiente a la «sabiduría básica moderna»¹¹³. Es a la «estructura mítica» de esta «cosmovisión básica (en el sentido antropológico de esta expresión)»¹¹⁴, aquello a lo definimos aquí como «sistema absoluto» del «materialismo filosófico».

Que a la «sistematización» («ordo essendi») correspondiente a la estructura constitutivamente mítica de este mapamundi filosófico la concibamos aquí como «absoluta», significa que reconocemos a dicho «sistema ideológico-ambital» como el «contexto determinante»¹¹⁵ que impone su legislación a todo «contexto determinado» («ordo cognoscendi») como «filosofía crítica inmersa en el presente práctico»¹¹⁶. Los «contextos determinados» como «filosofías críticas» compositibles son muchos, y están dados («ordo cognoscendi») en relación polémica los unos respecto de los otros¹¹⁷. Pero el «sistema» del que se desprende la «legislación básica» sobre el contenido racional de aquellas evidencias materiales de las que está obligado a partir todo «contexto determinado» en el «presente práctico» como «filosofía crítica inmersa» en él, no es ninguno de los «sistemas» de «filosofía crítica» compositibles dados en relación polémica, sino que es el «sistema absoluto» («envolvente») que está «desligado» de toda relación polémica porque su configuración no está siendo recortada en el tiempo a la escala «formal» del «presente práctico», sino que está ya recortada en el tiempo a la escala «material» del «presente histórico». Y esta es la razón por la que concebimos como «materialista» a este «sistema» (filosófico mundano y académico) «absoluto»; un «sistema» de «filosofía difusa» (no reglada), que se constituyó históricamente en el «curso progresivo» que condujo a la «filosofía

¹¹⁰ Gustavo Bueno (1990): "Materia". Oviedo: Pentalfa Ediciones, pág. 10; «<http://www.fgbueno.es/gbm/gb74mp.htm>».

¹¹¹ *Ibíd.*

¹¹² Gustavo Bueno (2009): pág. 4.

¹¹³ Gustavo Bueno (2010 a).

¹¹⁴ *Ibíd.*

¹¹⁵ Gustavo Bueno (1990): pág. 10

¹¹⁶ Gustavo Bueno (1995): pp. 43-50

¹¹⁷ *Ibíd.*, pág. 47.

básica» moderna en una dirección (fijada por Kant) de orientación «materialista», cuya «difusión cultural mecánica» consideramos como virtualmente indefinida.

Por tanto, en la medida en la que la intensidad de la relación polémica entre las múltiples «filosofías críticas» compositibles en el «presente práctico» tienda a reducirse a valores próximos a cero, el único «sistema filosófico» «realmente existente» desde el que «los filósofos» van a poder seguir desarrollando su labor profesional consistente en «interpretar el mundo», será este «sistema absoluto» del «materialismo filosófico» del que aquí estamos tratando. En la medida en que esto último ocurra, la única relación polémica «realmente existente» entre diferentes alternativas «sistemáticas» de «filosofía académica» a las que pueda reconocérsele (desde un punto de vista «emic») el título de «filosofías críticas» (y, en el límite, cabe reconocerle este título incluso a una «alternativa sistemática nihilista»¹¹⁸), será la que se dé en un campo operatorio previamente preparado para ser cultivado como «campo gnoseológico de la Historia de la Filosofía»¹¹⁹. Un «sistema ateo» del materialismo filosófico (diametralmente opuesto al «mundanismo» hegeliano) para el que, más allá del límite, «la ontología» fuera ya «pura lógica», tendría potencia suficiente para hacerse «sistema absoluto»¹²⁰ en este campo de batalla histórico-dialéctica entre diferentes «interpretaciones del mundo».

El campo de la pedagogía-política habrá dejado de ser entonces, en ese caso, el campo en el que «los filósofos» confrontan dialécticamente sus diferentes «interpretaciones del mundo», y habrá pasado a ser el campo en el que «los filósofos» operan la «transformación (idéntica) del mundo» aplicando la legislación básica que, en materia de lo que debe ser concebido como racional en el mundo, extraen del único «sistema filosófico» que tienen, a saber: el «materialismo filosófico», «sistema» al que cada «filósofo» tratará de dar una «coloración» o bien de mayor intensidad kantiana (si es un socialdemócrata pánfilo de orientación libertaria), o bien de mayor intensidad hegeliana (si es un socialdemócrata keynesiano de orientación estatista),

¹¹⁸ *Ibíd.*, pág. 70.

¹¹⁹ Gustavo Bueno (1974 a): pág. 13.

¹²⁰ Gustavo Bueno (2000 b): «Sistema». *El Basilisco*, Revista de materialismo filosófico, nº 28, pág. 86; «<http://www.fgbueno.es/bas/bas228.htm>»: «Por ello, un sistema filosófico habrá de ir siempre en relación polémica con otros sistemas a los que, de un modo u otro, pretenderá reducir para constituirse como sistema absoluto».

o bien de mayor intensidad marxista (si es, como dicen «los filósofos comunistas» del nuevo «socialismo del siglo XXI», un «verdadero socialdemócrata»¹²¹).

1. La constitución noética de la Idea de Materia desarrollada en un sentido de «orientación *analogista*»¹²².

La constitución noética de la Idea filosófica de Materia en la modernidad, su génesis como Idea histórica, es indisociable del proyecto kantiano de «fundamentación» de la unidad dinámica de la Naturaleza (M) como principio trascendental de la posibilidad de la totalidad de la experiencia. Cuando Kant parte de la «experiencia» en el Mundo (Mi) para remontarse desde ella hasta los «fundamentos» que hacen posible que la Física sea una ciencia autónoma respecto de la Metafísica, está dando ya por supuesta una previa totalización metafísica de la experiencia operada por «E» (en funciones de «centro metafísico de realidad») a partir de la Naturaleza (o Materia Trascendental, M:

«De este modo, puede decirse que la *Crítica de la Razón Pura* limita el alcance del entendimiento humano mediante la hipóstasis de un entendimiento metafísico. En consecuencia, el *Ignoramus* de la filosofía kantiana resulta ser puramente intencional y metafísico, porque se funda en la imposible «totalización» del mundo real, como si fuese un objeto susceptible de ser pensado por otro entendimiento puro (pág. 79 del artículo antes citado, en el que subrayamos como es la introducción del «océano» –por parte de Kant, que comienza declarándose asentado en la roca firme de su Isla–, lo que convierte a esta isla en algo frágil e inseguro). Es un tipo de crítica que no deriva por tanto de las ciencias positivas, ni del conflicto entre ellas, sino de una previa totalización metafísica de la experiencia»¹²³.

¹²¹ <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=162152>: «Apuntes para una discusión sobre *El orden del El Capital*»; Luis Alegre, Carlos Fernández Liria, Eduardo Maura y Jacobo Muñoz: «7b. No es la primera vez que hay en la tradición marxista un acercamiento a Kant. ¿Aceptaríais el título de “marxistas kantianos”? Por sus referencias históricas, no. Normalmente ese título se ha ligado a la moderación socialdemócrata, a la pretensión de llegar al comunismo sin revolución, por vías exclusivamente reformistas. Nosotros, en cambio, planteamos un grave problema: no sólo no existe una vía socialdemócrata hacia el comunismo, lo malo es que no existe ninguna vía socialdemócrata hacia la socialdemocracia. El comunismo (o si quieres, la revolución) es la única vía posible para poder llegar algún día a ser socialdemócratas, ya hemos explicado antes por qué».

¹²² Gustavo Bueno (1990): pp. 76-78.

¹²³ Gustavo Bueno (2004 a): pág. 19.

Kant está edificando su «sistema» sobre la Idea de Materia (M) porque parte del «punto de vista de Dios» (inversión teológica), pero a diferencia de Newton, lo que Kant se propone «fundamentar» en su proyecto de transición de la Metafísica de la «Naturaleza» a la Física del «Mundo», es «la libre formación de la Naturaleza» a partir de la dinámica de sus propias fuerzas. Por tanto, aunque la ontología de Kant es una reconstrucción de la ontoteología tradicional cristiana, Kant no hace esta reconstrucción desde el «teísmo», sino que la hace desde una especie de «monismo (materialista) del orden evolucionista» de la «Naturaleza» (M) que es precursor de la Cosmología moderna. Este «monismo (materialista) del orden evolucionista» de la «Naturaleza» es aquello que Kant trata de «fundamentar». Y en el intento de esta «fundamentación» de la unidad dinámica de la «Materia Trascendental» (M), reside toda la importancia que para el materialismo moderno tiene ese «cambio de rumbo» al que Kant se refirió con la expresión «giro copernicano»:

«Kant buscará encontrar la unidad racional de la Naturaleza que Newton había iniciado, pero sin haberlo logrado. Ahora bien: tras el «silencio de los diez años», precedido de la disertación de 1770 (*De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principio*) –casi cien años después de Newton– Kant, profundizando críticamente en las dificultades e implicaciones ontoteológicas entrañadas en la concepción mecánica de la Naturaleza, emprende el «cambio de rumbo». Un «giro copernicano», ahora, en la dirección del *regressus* hacia el sujeto trascendental que parece estar detrás de la Mecánica y de la Cosmogonía unitaria (monista). Pero no estamos aquí ante un cambio de rumbo dirigido a determinar los fundamentos de la ciencia natural, en general. Lo que buscamos son los fundamentos del monismo de la Naturaleza. El cambio de rumbo, sin embargo, no llega a poner en cuestión el monismo de la Naturaleza; por el contrario, lo que Kant busca, mediante su giro copernicano, es encontrar un fundamento a esa unidad presupuesta de la Naturaleza, que fuera distinto del fundamento ontoteológico que Newton y él mismo venían postulando»¹²⁴.

Por tanto, en un «sistema» como el de Kant edificado sobre la Idea de Materia (M)¹²⁵, es necesaria la representación explícita de la Idea de Ego (E)¹²⁶ en funciones de

¹²⁴ *Ibíd.*, pág. 31.

¹²⁵ Véase nota a pie de página número 17.

¹²⁶ Ocurre lo mismo en la «filosofía de Gustavo Bueno» (suponemos que por «razones» distintas): «(...) si en el opúsculo *Materia* no aparecía (representado) el Ego trascendental E es porque este opúsculo no se ocupaba de la Materia trascendental, sino de la sistematización de las diversas acepciones de materia históricamente dadas y convencionalmente referidas al Universo, en su inmanencia; (...). Es

Ego Trascendental «apoteósico», porque en su génesis histórica como Idea filosófica la Idea de Materia (M) es indisociable de la Idea filosófica de Espíritu¹²⁷ (digamos, del esquema epistemológico de su construcción), que ponemos aquí en correspondencia con la Idea de «E» en funciones de Ego Trascendental explícitamente representadas como tales.

Según lo anterior, La Idea de Materia (M) se constituye históricamente en la modernidad como Idea filosófica en un contexto ontológico absoluto (desligado de los contextos tecnológicos de la materia determinada), contexto en el que la Materia (M) es concebida como pura indeterminación gnoseológica dada en relación a «E»¹²⁸; un «E» que no conoce «la realidad» de la Naturaleza (M), pero que recibe de su unidad dinámica la fuerza que despliega en sus funciones de Ego Trascendental «apoteósico». Dicha fuerza que procede de la unidad dinámica de la Naturaleza es la libertad pura, de ahí que «el Ego Trascendental alcance su mejor expresión en el horizonte del imperativo categórico»¹²⁹.

Los fundamentos de este «monismo del orden evolutivo de la Naturaleza» –que tiene mucho que ver con el llamado «principio antrópico»– habrían sido “dibujados” por Kant en un plano de «fundamentación mixta inversa» orientado hacia el «compactado fuerte» del Mundo (M_i) desde la Materia (M) por mediación de la libertad del Hombre («E»). M es en esta «fundamentación» de la constitución noética

decir, sin en el opúsculo *Materia* no figuraba E es porque tampoco se hablaba directa y explícitamente de M». Gustavo Bueno (2009): pág. 7.

¹²⁷ Gustavo Bueno (1990): pág. 43: «Concluiremos subrayando que, tanto en la perspectiva dogmática como en la perspectiva crítica, la idea filosófica de *materia* no podrá considerarse ya como independiente de la idea de *espíritu*».

¹²⁸ Gustavo Bueno (2009): pp. 10-55; pág. 10: «El materialismo filosófico culminará esta recuperación ontológica de la materia a través de la idea de la materia ontológico general M. La materia M es pura negatividad desde la perspectiva del *ordo cognoscendi* (propia del Ego trascendental E que totalizó el universo en cuanto finito, y sólo en este orden admite la correspondencia con el Noúmeno o con el Incognoscible)»; pág. 55: «(...) la conclusión que se impone es necesariamente esta: que el universo visible (M_i) no «agota» la integridad de los elementos o contenidos dados en él. O, lo que es lo mismo, que *los elementos o contenidos del Universo no se agotan en su condición de tales elementos o contenidos del Mundo*. Ellos constan, además, de contenidos que desbordan el Mundo, los cuales no son representables por clases, dado que hemos supuesto que M_i contiene todas las clases conceptualizables. Esta es la razón por la cual llamamos a tales contenidos del mundo M_i, en sus momentos desbordantes de este Mundo M_i contenido de una Materia ontológico general (M) que ya no tendría por qué ser concebida como pura negatividad ontológica (puesto que su negatividad es puramente gnoseológica)».

¹²⁹Véase nota a pie de página número 34.

de la Idea de Materia, término *a quo* ideado a escala de conceptualización lisiológica desde una perspectiva puramente lógica (trascendental). El término *ad quem* de esta «fundamentación» es el Mundo (Mi), ideado a escala de conceptualización morfológica desde una perspectiva ontológica.

La unificación de las fuerzas dinámicas de la Naturaleza (M) es una realidad incognoscible para E, porque en el dintorno completamente confuso de la Materia sigue activa la conexión metamérica «Dios / Mundo»¹³⁰, concebida desde el esquema de la reducción del «Mundo» a la condición de determinación fenoménica de un «Dios» nouménico muy próximo a su articulación con la Naturaleza hasta el punto de llegar a confundirse con ella.

El Mundo (Mi) compactado por «Dios» por mediación de la libertad humana (E) es una realidad oscura pero a la vez distinta, por lo que respecta a la diferenciación en su dintorno de los distintos «espacios» dados en su «territorio» desde un punto de vista pragmático, a saber: el «espacio» centrado en torno a la «Idea de Mundo» («espacio cosmológico»), el «espacio» centrado en torno a la «Idea de Dios» (la Historia, la Libertad). De la intersección («síntesis») entre estos dos «espacios» resulta un «espacio» intermedio que es el «espacio» centrado en torno a la «Idea de Alma» («espacio antropológico» o principio del deber del «Hombre» en el «Mundo»).

La «filosofía trascendental», en tanto que «filosofía puramente racional», es el «sistema» completo de la posibilidad del todo «absoluto» de la experiencia, concebido como «sistema de las Ideas» de la «Razón Pura». En la medida en que el «Hombre» (E) es en el «Mundo» (Mi), puede decirse que para la «filosofía trascendental» la totalidad de los seres (el «Universo») es «Dios» (M) y el «Mundo» (Mi); hay un «Dios» y un «Mundo», y lo que los une en un «sistema» («absoluto» o «incondicionado»), a saber: el principio inmanente pensante del «Hombre» en el «Mundo»; hay «Dios», el «Mundo» y «yo», el ser pensante en el mundo concebido como sujeto sometido a los principios del deber.

Concluimos: en este momento crítico-negativo de la constitución («ordo cognoscendi») noética de la Idea de Materia (M) como Idea (-institución) histórica, el sufijo «-ismo» que ponemos detrás de «lo fundamentado» en él como «ser material»

¹³⁰ Gustavo Bueno (1978): «Conceptos conjugados». *El Basilisco*, Revista de materialismo filosófico, nº 1, pp. 88-92; «<http://www.filosofia.org/rev/bas/bas10109.htm>».

(plural y móvil), tiene la «función de esencialización»¹³¹ de un contramodelo puesto frente al modelo representado por la esencialización del «ser inmaterial» (uno e inmóvil) de la «tradición eleático aristotélico tomista»¹³².

a) Desde un punto de vista nematológico, el contramodelo cumple la función de justificar ideológicamente la necesidad de valorar positivamente la «revolución en la ontología de la materia», llevada a cabo desde el creacionismo judeo cristiano frente a las «concepciones griegas negativas y peyorativas de la materia».

Sin embargo, en la medida en que en Aristóteles el postulado del «dualismo ontológico Dios / Mundo» (que encierra en el fondo un «trialismo sustancial»¹³³) es conceptualizado por mediación del esquema de conexión metamérica por articulación de ambos términos conjugados, esta materia prima universal judeo cristiana emancipada de la platónica pluralidad de formas, estará siempre muy próxima a ser identificada (ya sea reducción o ya sea por fusión metamérica) con el «Ser Uno» («Dios») considerado como una «Voluntad Pura» que está ontológicamente situada no solamente más allá de la verdad, sino más allá del platónico Bien ontológico-general (M)¹³⁴.

b) Desde un punto de vista tecnológico, el contramodelo esencializado en este momento noético de «fundamentación» de la génesis histórica de la Idea de Materia, representa la institucionalización del mapamundi filosófico como «sistema tridimensional»¹³⁵.

Sin embargo, la exigencia de tridimensionalidad como trámite indispensable para la llevar a cabo la «sistematización» del «Universo» (o de «todo lo que hay»), habría sido ya planteada por Platón, al llevar a cabo la «mitificación formal» de la «Idea de Mundo» por mediación de su alegoría sobre el demiurgo artífice de la aparición del Mundo en el tiempo¹³⁶.

¹³¹ Gustavo Bueno (2015): pág. 10.

¹³² Gustavo Bueno (2009): pág. 10.

¹³³ Gustavo Bueno (1990): pág. 67.

¹³⁴ Véanse notas a pie de página números 25 y 26.

¹³⁵ Gustavo Bueno (2000 b): 86.

¹³⁶ Platón (2007): "Timeo". Trad. J. M. Pérez Martel; Madrid: Alianza Editorial; 50 d, pág. 89: «en este momento es preciso establecer tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene, y aquello con cuya imitación hace que nazca lo que deviene».

2. Los contenidos noemáticos de la Idea de Materia desarrollados en un sentido de «orientación *anomalista*».

La necesaria («no ociosa ni superflua»¹³⁷) representación explícita («teoría») de las operaciones de E (en sus funciones de Ego Trascendental «apoteósico») en tanto que operaciones orientadas a la constitución de la Idea de Mundo (Mi) sobre la base de la Idea de Materia (M)¹³⁸ previamente constituida, contradice¹³⁹ el ejercicio implícito («práctica»), «*ordo essendi*»¹⁴⁰, de una «fundamentación» de la «pluralidad y discontinuidad» de los contenidos noemáticos de la Idea de Materia desarrollados en un significado semántico de la Idea de orientación *anomalista*. De ahí la inconsistencia del «sistema ontológico kantiano»¹⁴¹; una inconsistencia de la que extrajo todo su impulso el desarrollo posterior de todas las «crisis románticas del pensamiento kantiano», que finalmente dieron lugar a «la formación del sujeto modernista»^{142 143}; ese platónico «hombre-máquina»¹⁴⁴ que, en la modernidad, es impulsado por la fuerza racional de ese «hilo áureo de la justicia» que es la «ley del valor», la platónica «ley general de la ciudad».

Sin embargo, a pesar de su inconsistencia, el «sistema ontológico kantiano» ha resultado ser capaz de reproducirse –a lo largo de todas las «crisis románticas»– hasta llegar a estar presente de un modo inmediato en nuestro mundo. Y podría decirse, en cierto modo, que el «sistema kantiano» ha llegado hasta nuestro presente reproduciéndose tal como pensaba el propio Kant que tenían que reproducirse los

¹³⁷ Gustavo Bueno (2009): pág. 8

¹³⁸ *Ibíd.*, pág. 56: «Por ello decimos que E constituye un eslabón imprescindible tanto para la constitución de la Idea de Mi como para la constitución de la Idea de M»

¹³⁹ Véase la nota a pie de página número 108.

¹⁴⁰ Gustavo Bueno (2009): pág. 10: «Pero M no se reduce al horizonte del *ordo cognoscendi*, del Ego; implica dialécticamente *ordo essendi* una posibilidad plural infinita que prefiere antes la denominación de *Materia ontológica general* que la denominación de *Ser*».

¹⁴¹ Gustavo Bueno (2004 a): pág. 29: «Nuestra Tesis 7 se concreta en torno a la visión del «sistema ontológico kantiano» como sistema ambiguo e inconsistente, en realidad, como un embrión de sistema, que no pudo llegar a término, porque sus contradicciones internas afectaban al propio organismo en germen»

¹⁴² Véase nota a pie de página número 65.

¹⁴³ Gustavo Bueno (2004 a): pág. 8: «Y esto implicaría no ya tanto considerar a Fichte o Hegel como sistemas surgidos a raíz de Kant, pero con su propia «ley», sino considerar al sistema de Kant como si no fuera independiente de los sistemas del idealismo en la medida en que estos despliegan líneas embrionarias o abortivas del propio sistema kantiano».

¹⁴⁴ Véase nota a pie de página número 95.

sistemas filosóficos, a saber: «como los gusanos, que pueden reproducirse a partir de uno de sus anillos»¹⁴⁵.

Esta otra «fundamentación» llevada a cabo en contradicción con la «fundamentación» anterior, es también un momento necesario del curso histórico constitutivo del materialismo filosófico. El reconocimiento de la necesidad de este otro momento «fundamental» obliga, a su vez, a reconocer la imposibilidad de una «fundamentación» posterior que unifique ambas «fundamentaciones». No hay «fundamento» único ulterior para «lo fundamentado» aquí como «sistema absoluto» del materialismo filosófico internamente inconsistente. No hay «*fundamento del fundamento*». Y si lo hay, dicho «fundamento último» habría sido obtenido, en el límite, de «fundamentos» que «habrían de entenderse como propios de la clase vacía, y por tanto como puras ideas lógicas establecidas a través de E»¹⁴⁶. Pero este paso al límite, con el que se sobrepasa el contorno del proceso de inversión teológica situándose «más allá» de él, implica la descomposición de la ontología y la ulterior recomposición de sus materiales a modo de términos del campo gnoseológico de la historia de la filosofía. El «sistema filosófico» «fundamentado» de este modo, en un plano de «fundamentación puramente lógica» podría, en el límite, ser autoconcebido (desde un punto de vista «emic»), como el «sistema absoluto» de la historia de la filosofía.

Sin embargo, no parece que sea necesario el llevar a cabo este trámite de autoconcepción (metafilosófica) dando el paso al límite, en la medida en la que se reconozca el «actualismo» de la «sistematicidad» del pensamiento kantiano «realizándose» en el campo de la pedagogía política como «filosofía crítica inmersa en el presente práctico». Si es verdad que el «gusano» de Kant sigue “vivito y coleando” entre nosotros, reptando victorioso y a sus anchas por el campo operatorio de la pedagogía política, entonces un «sistema» de «materialismo filosófico» sólo puede tomar «verdadera conciencia de sí mismo por su oposición al idealismo kantiano»¹⁴⁷, tan presente en nuestros días en esa labor pedagógica que «los filósofos» realizan con la vista puesta en la «transformación (idéntica) del mundo»;

¹⁴⁵ Gustavo Bueno (2000 b): 81.

¹⁴⁶ Véase nota a pie de página número 60.

¹⁴⁷ Gustavo Bueno (2004 a): pág. 40.

una labor profesional que «los filósofos» realizan siguiendo la orientación establecida por Marx en la «Tesis 11 Sobre Feuerbach»:

«Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo»¹⁴⁸

Pues bien, aquí suponemos que lo que significa «transformar» («práctica», «ejercicio») el mundo para Marx en esta «Tesis 11 Sobre Feuerbach», implica necesariamente su «interpretación» («teoría», «representación») dando la «vuelta del revés» a la «fundamentación mixta inversa» que Kant ha dado a su «mapamundi filosófico», ese mismo «sistema» que hoy sigue proporcionándonos la «sistematización» de «las ideologías de la época moderna que revolucionan el orden antiguo: de la Ilustración, de la Democracia y de la Ciencia»¹⁴⁹

No hay «transformación» del mundo sin destrucción de estas nebulosas nematológicas que “coronan” la cúpula ideológica del «mapamundi kantiano». Por tanto, la destrucción de estas nebulosas ideológicas que constituyen las capas nematológicas de la armadura apotropaica que protege al Estado partitocrático-capitalista de las fuerzas que pueden perturbar su buen orden político, debe comenzar por atacarse la «clave de bóveda»¹⁵⁰ del sistema kantiano, su Idea de Ego Trascendental. Las funciones ontológicas del Ego Trascendental que Kant incorpora a la «estructura mítica» del «mapamundi filosófico», Marx las concibe «realizadas» en la «estructura trascendental»¹⁵¹ del «mundo institucional» «realmente existente», concebida como una pluralidad discontinua de círculos disyuntos de materialidad determinada en symploké. De este modo, contemplado desde sus múltiples «realizaciones» categoriales en las más diversas clases disyuntas de materia determinada en contextos tecnológicos, el Ego cuyas funciones son explícitamente representadas por Kant como las propias de un Ego Trascendental, pasa a ser

¹⁴⁸ Carlos Marx, Federico Engels (1978): pág. 10.

¹⁴⁹ Gustavo Bueno (2004 a): pág. 3.

¹⁵⁰ Gustavo Bueno (2009): pág. 8: «Ahora bien: si M (la idea de Materia ontológico general) presupone E (...) es porque E se nos manifiesta como clave de bóveda del sistema del materialismo filosófico en cuanto sistema de estructura dialéctica»

¹⁵¹ Gustavo Bueno (1990): pág. 28: «la estructura enclavada del Mundo, tal como fue descubierta por Platón, sería una estructura trascendental».

concebido como un Ego «virtual» puramente lógico ideado por desarrollo al límite de su «apoteosis» como un Ego praeterhumano, o si se prefiere decirlo así, más divino que humano.

El término *a quo* de la «fundamentación mixta directa» llevada a cabo por Marx es el término *ad quem* del «compactado fuerte» del Mundo (Mi) llevado a cabo por Kant en su proceso de «fundamentación mixta inversa». Marx no parte ni del Ego ni de la Materia, Marx parte del Mundo del «compactado fuerte» (inverso) de Kant concebido como un «mundo histórico» «realmente existente» cuyos «estromas» deben ser definidos, con carácter general, como «cosas» a las que el «trabajo humano» proporciona constitutivamente una «estructura mítica» de «valor sagrado». El trabajo del «hombre abstracto» al que se rinde «culto»¹⁵² en las modernas partidocracias capitalistas, es lo que proporciona valor sagrado a la estructura mítica de las cosas que integran acumulativamente el cuerpo «visible y tangible» de nuestro mundo, el «mundo de las mercancías»¹⁵³. Las mercancías son, con carácter ontológico-general, los «estromas» de nuestro «mundo institucional» «realmente existente»; un Mundo (Mi) ideado a escala de conceptualización morfológica desde una perspectiva ontológica.

El término *ad quem* al que se dirige Marx habiendo partido del Mundo (Mi) como *primun cognitum*) en su proceso circular de «fundamentación mixta directa» es la «Naturaleza», concebida lisológicamente desde un punto de vista gnoseológico, como infinitud de la recurrencia cíclica ampliativa de la «estructura trascendental» del «mundo de las mercancías»; una infinitud cuya posibilidad está dada siempre en relación a los «contextos tecnológicos» de «filtrado»¹⁵⁴ de la «materia prima» por mediación de la institución «trabajo». La composibilidad de una «pluralidad infinita» de «clases de mercancías» en *symploké* tiene una recurrencia cíclica ampliativa, razón por la cual Mi (el «mundo de las mercancías») está continuamente siendo desbordado por M en un proceso continuo de «lisado débil» de su «estructura enclasadada».

¹⁵² Carlos Marx (1992): pág. 44: «la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc.»

¹⁵³ *Ibíd.*, pág. 6.

¹⁵⁴ Carlos Marx (1992): pp. 131-134.

En virtud de este proceso de «lisado débil» de la «estructura trascendental» de M_i en M , quedan oscurecidos los límites de los contornos por mediación de los cuales se diferenciaban en la «estructura mítica» del «mapamundi filosófico» kantiano, los «espacios» que en su territorio aparecían centrados en torno a las Ideas de Mundo (M_i) y de Dios (M) respectivamente, haciendo posible, de este modo, una «nueva concepción del mundo»¹⁵⁵.

Suponemos que desde esta «nueva concepción marxista del mundo» (la «nueva ontología» de la Producción), la conjugación del par de términos «Dios / Mundo» es concebida desde el esquema de conexión diamérica entre ambos términos, solo que invertidos en su relación lógico. En virtud de dicha inversión, la Idea de Mundo, en correspondencia en el «sistema kantiano» con la Idea de Naturaleza (M), pasa ahora a estar dada en correspondencia con la Idea de Historia (M_i), y la Idea de Dios, en correspondencia en el «sistema kantiano» con la Idea de Historia, pasa ahora, en la «concepción del mundo» de Marx, a estar dada en correspondencia con la Idea de Naturaleza:

«Mientras naturaleza e historia están inescindiblemente entretejidas en Marx, Engels ve en ellas dos “dominios de aplicación” distintos del método materialista-dialéctico. Puesto que los momentos de la dialéctica se desvinculan de los contenidos históricos concretos y se atrofian hipostasiándose en las tres “leyes fundamentales” ya mencionadas de la *Dialéctica de la naturaleza*, que se enfrentan como un conjunto de “ejemplos”, la dialéctica se transforma en aquello que no es de ninguna manera en Marx: una cosmovisión, un principio cósmico positivo»¹⁵⁶.

No hay en Marx una «dialéctica de la Naturaleza» por un lado y, por otro lado, dada en relación con ella, otra «dialéctica de la Historia». Lo que hay en Marx es una «codeterminación» (una «complejidad») de ambos momentos en una única dialéctica, en virtud de la cual, la «Historia» (el «Mundo» como «segunda Naturaleza») es siempre «historia natural» y, a la vez, la «Naturaleza» (el «Dios de Espinosa») es siempre la «naturaleza histórica» «filtrada» institucionalmente por mediación del «trabajo», el cual, a su vez, es concebido por Marx (con reconocidos antecedentes

¹⁵⁵ Federico Engels (1968): Nota preliminar, pág. 9.

¹⁵⁶ Alfred Schmidt (1976): pp. 52-53.

etológicos¹⁵⁷) como una institución antropológica (nomotética) inseparable de las «formas históricas» determinadas por el ordo essendi de un Modo (idiográfico) de Producir históricamente el Mundo, pero al mismo tiempo dissociable de ellas:

«El *proceso de trabajo*, tal y como lo hemos estudiado, es decir, fijándonos solamente en sus elementos simples y *abstractos*, es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida común a todas las formas sociales por igual. Por eso, para exponerla, no hemos tenido necesidad de presentar al trabajador en relación con otros. Nos bastaba con presentar al hombre y su trabajo de una parte, y de otra la naturaleza y sus materias. Del mismo modo que el sabor del pan no nos dice quién ha cultivado el trigo, este proceso no nos revela tampoco las condiciones bajo las cuales se ejecutó, no nos descubre si se ha desarrollado bajo el látigo brutal del capataz de esclavos o bajo la mirada medrosa del capitalista, si ha sido Cincinato quien lo ha ejecutado, labrando su par de *jugera*, o ha sido el salvaje que derriba a una bestia de una pedrada»¹⁵⁸

Pero para Marx «el trabajo *no es la fuente* de toda riqueza»¹⁵⁹:

«*Primera parte del párrafo*: "El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura".

El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza. La *naturaleza* es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre. Esa frase se encuentra en todos los silabarios y sólo es cierta si se *sobreentiende* que el trabajo se efectúa con los correspondientes objetos y medios. Pero un programa socialista no debe permitir que tales tópicos burgueses silencien aquellas *condiciones* sin las cuales no tienen ningún sentido. En la medida en que el hombre se sitúa de antemano como propietario frente a la naturaleza, primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya, su trabajo se convierte en fuente de valores de uso, y, por tanto, en fuente de riqueza. Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una *fuerza creadora sobrenatural*; pues precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de

¹⁵⁷ Carlos Marx (1992): pág. 132.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, pág. 136.

¹⁵⁹ Carlos Marx (1971): "Crítica del Programa de Gotha", Ricardo Aguilera, pp. 12-13.

trabajo, tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, quienes se han adueñado de las condiciones materiales de trabajo. Y no podrá trabajar, ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso».

En las sociedades modernas en las que «la *forma de religión* más adecuada es el *cristianismo* en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc.»¹⁶⁰, se rinde un «supersticioso culto democrático»¹⁶¹ al «hombre abstracto» *valorándolo* como si fuera «Dios» mismo, es decir, como si fuera «una fuerza creadora sobrenatural» (en términos de Marx como si fuera «M», esto es, la «Naturaleza»¹⁶²), porque en dichas sociedades «la riqueza se nos aparece como un “inmenso arsenal de mercancías” y la mercancía como su *forma elemental*»¹⁶³.

Evidentemente, ni es la «fuerza creadora sobrenatural» (E) del «hombre abstracto» lo que produce ese “inmenso arsenal de mercancías” que se nos aparece como siendo «la totalidad de lo que existe», ni tampoco «la totalidad de lo que existe» es aquello que se produce históricamente, por la sencilla razón de que dicha «totalidad de lo que existe» es siempre históricamente para nosotros posibilidad infinita (M) que desborda continuamente lo producido históricamente como «fase temporal» suya, en este caso, el «mundo de las mercancías» (M_i), el mundo de nuestro «presente histórico». La fuerza que produce históricamente un «mundo de mercancías» es la que genera en su movimiento de circulación el dinero, pero no en tanto que mero dinero, sino en tanto que dinero ya transformado en capital productor de plusvalor relativo. El «Hombre» no es «Dios», evidentemente, el «Hombre» es «Dinero», en todo caso, según Marx. Y esto, para Marx, no es ninguna

¹⁶⁰ Véase nota a pie de página número 49.

¹⁶¹ Carlos Marx (1971): pp. 42-43: «Pese a todo su cascabeleo democrático, el programa está todo él infestado hasta el tuétano de la fe servil de la secta lassalleana en el Estado; o –lo que no es mucho mejor– de la superstición democrática; o es más bien un compromiso entre estas dos supersticiones, ninguna de las cuales tiene nada que ver con el socialismo».

¹⁶² Gustavo Bueno (1973): pág. 27: La «vuelta del revés» en *Ontología general*, constitutiva del materialismo dialéctico, es aquí bien clara. La Naturaleza no es meramente el prólogo del Espíritu (aunque para Engels lo sigue siendo) ni el Espíritu es la cúpula de la creación. Pero naturalmente esta inversión no puede, sin más, confundirse con la inversión propia del naturalismo reductor, al estilo del darwinismo culturalista de un Augusto Schleicher, un naturalismo que tan profundamente ha marcado al *Diamat*. Porque el concepto de «Naturaleza» en los *Grundrisse* desempeña también los papeles que corresponden a la Idea de Materia ontológico-general».

¹⁶³ Carlos Marx (1992): pág. 3.

«divinización» del hombre, sino más bien, en todo caso, lo contrario, es decir, su «demonización»¹⁶⁴. El platónico «hombre máquina» moderno es concebido por Marx como un desgraciado cógito cartesiano poseído por un demoníaco genio maligno: el dinero.

Esta identificación del «Hombre» (E) con «Dios» (M) [E = M] que implica la «divinización» de su «alma» (en realidad de su «cerebro» concebido como «espíritu creador»¹⁶⁵), envuelve toda una «concepción pragmática del mundo» dentro de la cual se está produciendo también, al mismo tiempo, desde un punto de vista semántico, la reabsorción panteísta (monista) de la Naturaleza ontológico-general (M) en la Historia (Mi), reabsorción que se desarrolla en la línea del darwinismo social malthusiano (ya criticado por Marx); una línea que siguió siendo desarrollada posteriormente desde el enfoque social-darwinista de la historia que Kautsky¹⁶⁶ pretendió proporcionarle al marxismo para reformarlo en el sentido de un evolucionismo gradualista.

Marx supone la prioridad de la naturaleza externa, pero entiende que toda prioridad («ordo essendi») ontológica únicamente puede serlo dentro de la mediación («ordo cognoscendi») gnoseológica. De ahí que para Marx la «Naturaleza» sea al mismo tiempo un momento de la praxis humana y la «totalidad de lo que existe». El realismo ingenuo sensualista (para el que la sensibilidad no es ya, en sí misma, una actividad práctica), como el de Feuerbach, por ejemplo, cae en el mito de una «Naturaleza» puramente lógica concebida como sustrato homogéneo (sustancia material del mundo) ajeno a la Historia («Mi»), es decir, desconectado del Mundo. Esta Naturaleza hipostasiada es la misma Materia Trascendental del materialismo kantiano. La Idea marxista de «Naturaleza» ontológico-general concebida como «totalidad de lo que existe»:

«No remata, sin embargo, en una “concepción del mundo” concluyente o en una metafísica dogmática, sino que circunscribe únicamente el horizonte mental en que se mueve

¹⁶⁴ Enrique Dussell (1993): pp. 18-19.

¹⁶⁵ Marino Pérez (2011): “El mito del cerebro creador. Cuerpo, conducta y cultura”, Madrid: Alianza Editorial, 239 págs.

¹⁶⁶ Alfred Schmidt (1976): pág. 43.

el nuevo materialismo, que según Engels consiste en explicar el mundo a partir de él mismo»¹⁶⁷

§5. Conclusión.

Frente al posicionamiento «historicista» o «fundamentalista histórico» que se desprendería de una posible «fundamentación puramente lógica» del materialismo filosófico, posición desde la que se podría llegar a contemplar –desde la perspectiva del «ortograma deshelenizador» de la «filosofía básica» moderna– a toda la «filosofía antigua» como un «primitivismo metafísico que aún no ha alcanzado la verdadera conciencia crítica de su alcance»¹⁶⁸, nosotros entendemos que es necesario detenerse en la «fundamentación mixta directa» del materialismo filosófico que atribuimos a Marx, y desde dicho materialismo filosófico marxista, iniciar un camino –si se quiere anti-ilustrado, reaccionario, conservador– de regreso hacia la conciencia filosófica precristiana de los griegos, principalmente a la forma de conciencia filosófica cristalizada en el «materialismo» (el pluralismo discontinuista) edificado por Platón sobre la Idea límite de «Bien» ontológico-general. ¿Con qué propósito? Con el propósito de restaurar o recuperar, desde el significado pragmático que atribuimos a dicha Idea límite de «Bien», el «espíritu griego» del que está siendo despojada la Teología Dogmática Trinitaria de nuestro cristianismo católico. Y de paso, también, con el propósito de salvar al escepticismo de Marx, con la ayuda de Dios, de los extravíos del «marxismo» por los caminos del «nihilismo» o del «dogmatismo» propio de toda posición «fundamentalista».

Referencias bibliográficas:

- Bueno, Gustavo (1970): “El papel de la filosofía en el conjunto del saber”. Madrid: Editorial Ciencia Nueva; <<http://www.fgbueno.es/gbm/gb70pf.htm>>.
- Bueno, Gustavo (1972a): “Ensayo sobre las categorías de la economía política”. Barcelona: La Gaya Ciencia.
- Bueno, Gustavo (1972b): “Ensayos materialistas”. Madrid: Taurus Ediciones; <<http://www.fgbueno.es/gbm/gb1972em.htm>>.
- Bueno, Gustavo (1973): “Sobre el significado de los «Grundrisse» en la interpretación del marxismo”. *Rev. Sistema*, nº2; <<http://www.fgbueno.es/gbm/gb73s2.htm>>.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, pág. 25.

¹⁶⁸ Gustavo Bueno (2009): pág. 100.

- Bueno, Gustavo (1974a): "La metafísica presocrática". Oviedo: Pentalfa Ediciones; [«http://www.fgbueno.es/gbm/gb74mp.htm»](http://www.fgbueno.es/gbm/gb74mp.htm).
- Bueno, Gustavo (1974b): "Los «Grundrisse» de Marx y la «Filosofía del Espíritu objetivo» de Hegel". *Rev. Sistema*, nº4; [«http://www.fgbueno.es/gbm/gb74s4.htm»](http://www.fgbueno.es/gbm/gb74s4.htm).
- Bueno, Gustavo (1975): "Cuestiones sobre teoría y praxis". Teoría y Praxis. XII Congreso de filósofos jóvenes. Valencia: Fernando Torres-Editor.
- Bueno, Gustavo (1978): "Conceptos conjugados". *El Basilisco*, Revista de materialismo filosófico, nº1; [«http://www.filosofia.org/rev/bas/bas10109.htm»](http://www.filosofia.org/rev/bas/bas10109.htm).
- Bueno, Gustavo (1989): "Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión". Madrid: Mondadori; [«http://www.fgbueno.es/gbm/gb89cc.htm»](http://www.fgbueno.es/gbm/gb89cc.htm).
- Bueno, Gustavo (1990): "Materia". Oviedo: Pentalfa Ediciones; [«http://www.fgbueno.es/gbm/gb74mp.htm»](http://www.fgbueno.es/gbm/gb74mp.htm).
- Bueno, Gustavo (2000a): "Televisión: Apariencia y Verdad". Barcelona: Editorial Gedisa.
- Bueno, Gustavo (2000 b): "Sistema". *El Basilisco*, Revista de materialismo filosófico, nº28; [«http://www.fgbueno.es/bas/bas228.htm»](http://www.fgbueno.es/bas/bas228.htm)
- Bueno, Gustavo (1992): "Estado e Historia (en torno al artículo de Francis Fukuyama)". *El Basilisco*, Revista de materialismo filosófico, nº11; [«http://www.filosofia.org/rev/bas/bas21101.htm»](http://www.filosofia.org/rev/bas/bas21101.htm).
- Bueno, Gustavo (1995): ¿Qué es la filosofía? El lugar de la filosofía en la educación. Oviedo: Pentalfa Ediciones; [«http://www.filosofia.org/aut/gbm/1995qf.htm»](http://www.filosofia.org/aut/gbm/1995qf.htm).
- Bueno, Gustavo (2004a): "Confrontación de doce tesis características del sistema del Idealismo trascendental con las correspondientes tesis del Materialismo filosófico". *El Basilisco*, Revista de materialismo filosófico, nº35.
- Bueno, Gustavo (2004b): "Panfleto contra la democracia realmente existente". Madrid: La Esfera de los Libros.
- Bueno, Gustavo (2004 c): "La vuelta a la caverna. Terrorismo, guerra y globalización". Barcelona: Ediciones B.
- Bueno, Gustavo (2005): "Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones". *El Basilisco*, Revista de materialismo filosófico, nº37.
- Bueno, Gustavo (2008): "¡Dios salve la razón!"; en "Dios salve la razón", Madrid: Ediciones Encuentro
- Bueno, Gustavo (2007): "En torno a la distinción «morfológico / lisológico» (3)". *El Catoblepas*, Revista crítica del presente, nº64; [«http://nodulo.org/ec/2007/n064p02.htm»](http://nodulo.org/ec/2007/n064p02.htm).
- Bueno, Gustavo (2009): "El puesto del Ego Trascendental en el materialismo filosófico". *El Basilisco*, Revista de materialismo filosófico, nº40.
- Bueno, Gustavo (2010a): "El provenir de la filosofía en las sociedades democráticas (3)". *El Catoblepas*, Revista crítica del presente, nº 10, [«http://nodulo.org/ec/2010/n102p02.htm»](http://nodulo.org/ec/2010/n102p02.htm).
- Bueno, Gustavo (2010 b): "El fundamentalismo democrático". Madrid: Ediciones "Temas de Hoy".
- Bueno, Gustavo (2011): "Izquierda socialdemócrata y gnosticismo". *El Catoblepas*, Revista crítica del presente, nº107; [«http://nodulo.org/ec/2011/n107p02.htm»](http://nodulo.org/ec/2011/n107p02.htm).
- Bueno, Gustavo (2015): "Ensayo sobre el fundamentalismo y los fundamentalismos". *El Basilisco*, Revista de materialismo filosófico, nº44.
- Dussell Enrique (1993): Las metáforas teológicas de Marx. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino; [«http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/marx3/marx3.html»](http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/marx3/marx3.html)
- Engels, Federico (1968): "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana". Madrid: Ricardo Aguilera Editor.
- Fuentes, Juan Bautista (2011): "De Kant a Freud: La formación del sujeto modernista en el seno de las crisis románticas del pensamiento kantiano", en *Rev. Pensamiento*, vol. 67, nº253.
- Hegel, Federico (1968): "Ciencia de la lógica"; Trads. A. y R. Mondolfo; Buenos Aires, Librería Hachette
- Hegel, Federico (1988): "Principios de la Filosofía del Derecho"; Traducción y Prólogo: J.L. Vermal; Barcelona, Edhasa.

- Kant, Immanuel (2003): "El conflicto de las Facultades". Trad. R.R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (2006): "De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)", en *Teoría y Práctica*, Trad. M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Editorial Tecnos.
- Kant, Immanuel (2013): "Pedagogía". Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Akal.
- Lebowitz, Michael (2005): "Más allá de *El capital*", Trad. F. Sobrino; Madrid: Ediciones Akal.
- Marino Pérez Marino (2011): "El mito del cerebro creador. Cuerpo, conducta y cultura", Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, Carlos (1971): "Crítica del Programa de Gotha", Ricardo Aguilera, pág. 42.
- Marx Carlos, Engels Federico (1978): *Obras escogidas, "Tesis sobre Feuerbach"*; Moscú: Editorial Progreso, Moscú, Tomo I.
- Marx, Carlos (1992): "El Capital". México: Fondo de Cultura Económica, vol. nº1.
- Marx, Carlos (2009): "El Capital" Libro I Capítulo VI (inédito). México: Siglo XXI Editores.
- Platón (2008): "Las leyes". Trad. J. Pabón y M. Fernández-Galiano; Madrid: Alianza Editorial
- Platón (2007): "Timeo". Trad. J. M. Pérez Martel; Madrid: Alianza Editorial.
- Ratzinger, Joseph (2007): "Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones", en "Dios salve la razón", Trad. Lázaro Sanz, Madrid: Ediciones Encuentro.
- Schmidt, Alfred (1976): "El concepto de naturaleza en Marx". Madrid: Siglo XXI.