

La eliminación de la *trascendentalidad* del Ego lógico en el análisis de la relación entre *filosofía* y *ciudadanía*.

Andrés González Gómez
IES. Doctor Balmis, Alicante

Introducción.

El Real Decreto 1467/2007, de 2 de noviembre, por el que se establece la estructura del bachillerato y se fijan sus enseñanzas mínimas, en relación a la nueva asignatura de *Filosofía* y *Ciudadanía*, dice lo siguiente:

La materia de bachillerato Filosofía y Ciudadanía se configura con un doble planteamiento: por un lado, pretende ser una introducción a la filosofía y a la reflexión filosófica; por otro, y continuando el estudio de la ciudadanía planteado en la etapa obligatoria, pretende retomar lo que es la ciudadanía y reflexionar sobre su **fundamentación** filosófica.

Si se afirma la existencia de una *conciencia filosófica* capaz de dar forma, en el espacio y en el tiempo, a los fundamentos sobre los que puede sostenerse el ser de la ciudadanía, porque se atribuye a dicha conciencia la propiedad de ser *trascendental*, entonces cabe aceptar como pertinente la *reflexión* que el legislador prescribe realizar. Pero ¿y si la reflexión que el legislador prescribe es una reflexión imposible, porque no existe una conciencia trascendental capaz de realizarla? ¿Hay lugar para la reflexión *crítica* (desarrollada de un modo no meramente hermeneútico o taxonómico) si se mantiene el supuesto de la trascendentalidad de la metodología a través del cual se lleva a cabo? ¿Es posible la crítica (en sentido positivo) cuando se supone un panlogismo soportado sobre la Idea de un sujeto trascendental capaz de juzgarlo todo? ¿Qué pasa si la trascendentalidad es una propiedad que no cabe atribuir a ninguna forma de conciencia (1), sino a una *relación de dominación entre instituciones*? ¿Y cuáles son los términos entre los que cabe establecer esta relación trascendental de dominación?

Este planteamiento no tiene nada de novedoso. Es de sobra conocido que la *igualdad ética* no es la propiedad de ningún sujeto trascendental, sino la propiedad resultante de un conjunto distributivo de relaciones simétricas y transitivas (determinadas por parámetros) que se propagan a través de sujetos que desarrollan con la *fortaleza* de sus acciones la *racionalidad institucional* de la *persona humana*. Si sustentamos la reflexividad (otra de las propiedades del conjunto distributivo de relaciones de las que resulta la igualdad) desconectándola del conjunto de relaciones simétricas y transitivas en las que está inmersa, entonces cabe la posibilidad de dar forma a un sujeto trascendental ético que, en el límite, se sabe *a priori* igual o semejante a cualquier otro sujeto individual (humano o animal). Pero este sujeto trascendental ético es un sujeto metafísico. ¿Hasta qué punto no es este sujeto ético metafísico el denominado *sujeto de derecho* de las democracias de mercado pletórico? Y aún más ¿hasta qué punto no es la llamada *Educación para la Ciudadanía* un proyecto orientado a estimular ideológicamente el sentido del *deber* de este sujeto de derecho metafísico? Pero una estimulación del sentido del deber ético, que llega hasta el punto de pretender que este sujeto metafísico se reconozca en relación de igualdad con los simios antropomorfos, elevando a éstos a la condición de términos del campo de referencia ¿no es una estimulación del deber que nos retrotrae, en cierto modo, a una situación

semejante a la situación en la que se encuentran actualmente algunas sociedades de “hombres primitivos” contemporáneos nuestros? Y ¿cómo evitar “caer en la barbarie” (y de paso también “en el absurdo”)? ¿Acaso retirándole a este sujeto ético la condición de sujeto metafísico al concebirlo como sujeto corpóreo, al tiempo que salvando a éste sujeto corpóreo de la condición de mero animal al mantenerle la propiedad de ser un sujeto trascendental?

Trataré de demostrar, en adelante, que se puede evitar “caer en la barbarie” suponiendo en la realidad la actualización de múltiples contenidos trascendentales que no residen en la conciencia de ningún sujeto, ni individual ni grupal.

1. Conflictividad simultánea y conflictividad sucesiva.

Supongo, pues, que la trascendentalidad en sentido positivo es una propiedad que hay predicar de una pluralidad de modos de relación de dominación entre instituciones. Son estos modos de relación de dominación entre instituciones, aquello a lo que habría que considerar como contenidos trascendentales a los *ejes o dimensiones* del *espacio antropológico* de toda sociedad histórica; relaciones que atraviesan de parte a parte toda la extensión del espacio antropológico, propagándose a través de sus figuras en forma de *conflictividad* entre *instituciones* que se mueven impulsadas por la acción de grupos sociales muy diversos que proyectan desde ellas sus planes y programas (tecnológicos, científicos, económicos, religiosos, políticos, culturales, educativos, etc.).

Y habría que diferenciar, en principio, aunque sean indisociables, los conflictos entre instituciones que se dan *simultáneamente* a la vez en los espacios antropológicos correspondientes a una *multiplicidad* de sociedades *codeterminadas* históricamente, de los conflictos entre instituciones que se dan *sucesivamente* en el tiempo en procesos incorporados formalmente al presente práctico por parte de diversos sujetos lógicos.

2. Imperios y sujetos operatorios.

Los *Imperios*, en tanto que *organizaciones sociales totalizadoras*, son los sujetos que, a través de los planes y los programas proyectados por los grupos sociales que conviven en su interior en conflicto de intereses, conforman con sus luchas la codeterminación existente entre una multiplicidad de sociedades humanas. El resultado objetivo producido por esta codeterminación entre sociedades conformada por las luchas entre Imperios, es la *dialéctica de la historia* (2). Hay Imperios programados para conformar esta codeterminación histórica entre sociedades en forma de una totalización intencionalmente de alcance universal, que englobe a todos los hombres en el interior de un solo espacio antropológico. Son los llamados Imperios *generadores*. Los Imperios *generadores* están programados para la paz. Pero también hay Imperios programados para hacer la guerra, Imperios que no buscan dar a la codeterminación histórica entre sociedades la forma de una totalización universal en la que encuentren la paz todos los hombres, sino que buscan apropiarse de los espacios antropológicos de otras sociedades al mismo tiempo que los conservan para no tener que asimilar a los hombres que viven en ellos dentro del suyo propio. Son los llamados Imperios *depredadores* (3).

Los *sujetos humanos*, en tanto que sujetos corpóreos constituidos históricamente como sujetos dotados de *racionalidad institucional* (4), son los sujetos operatorios que, a través del análisis de Ideas y de la sistematización de relaciones entre ellas, tratan de

conformar dialécticamente conflictos entre instituciones “que les salen al paso”, segregados objetivamente por la dialéctica de la historia. Ahora bien, los conflictos entre instituciones segregados objetivamente por la dialéctica de la historia, desbordan siempre el presente *práctico (formal, egocéntrico)* (5) desde el que un ego lógico trata de conformarlos dialécticamente a través de una multiplicidad de Ideas codeterminadas en *symploké*. La pluralidad de categorías científicas proporciona el esqueleto disperso de nuestra realidad mundana. Y las Ideas y las relaciones sistemáticas establecidas entre ellas (que suponemos brotando objetivamente de la confrontación entre las categorías a través de sus conceptos) no constituyen la unidad compacta de un Mundo perfectamente organizado. Es la propia actividad desarrollada por los hombres en la inmanencia de múltiples categorías lo que ordena o organiza estructuralmente el Mundo, luego no cabe afirmar que el Mundo es un caos carente de estructura. El “segundo orden” introducido por la filosofía a través de las partes del orden categorial del Mundo no puede ser un orden unívoco.

La estructura categorial del Mundo tiene una unidad que se modula de infinitos modos, porque las confrontaciones entre las categorías a través de los conceptos prácticos constituyen una multiplicidad indeterminada de contenidos trascendentales. La unidad del Mundo es, por tanto, la unidad de una multiplicidad indeterminada que se modula de infinitos modos producidos por la dialéctica de la historia.

El “segundo orden” eidético introducido por la filosofía no es unívoco, porque ningún sujeto lógico puede racionalizar los infinitos modos de modulación de la unidad del Mundo. Este supuesto sujeto lógico dotado de la propiedad de ser trascendental, solamente podría ser, o bien el Dios de Espinosa, o bien el Dios de Aristóteles, o bien el Dios de Platón. No puede ser el Dios de Espinosa porque éste no es sujeto. Y el Dios de Aristóteles tampoco puede ser porque aunque sí es sujeto que piensa, el Mundo no forma parte de los contenidos de su enigmático pensamiento. Por tanto, nos queda el Dios de Platón. Ahora bien, si el Dios de Platón existe, puesto que se le supone corpóreo, tiene que ser a la vez múltiple. De modo que, supuesto el *ateísmo esencial total* (6) en relación a un Dios concebido como sujeto infinito “creador” constituyente del Mundo, puede afirmarse sin dificultad la posibilidad de un Dios finito conformador del Mundo, que se realiza en una multiplicidad de sujetos corpóreos que tratan de racionalizarlo *morfológicamente* (7) “en su totalidad”. Pero la racionalidad de estos sujetos corpóreos divinos es la racionalidad metafísica del monismo axiomático (“todo está relacionado con todo”), un tipo de racionalidad institucional que trata de englobar en una única forma de logos tanto los procesos de racionalización científica como los procesos de racionalización filosófica de los fenómenos del Mundo.

Volviendo ahora sobre la cuestión de la producción histórica de los modos de conflictividad entre contenidos trascendentales del Mundo, habría que decir que la conflictividad entre instituciones históricamente conformada a través de la lucha (o dialéctica histórica) entre Imperios, es lo que constituye la racionalidad institucional de los sujetos corpóreos humanos como forma de logos históricamente dada. Es a los múltiples contenidos de esta conflictividad objetual, históricamente estructurada y, a su vez, estructurante de la racionalidad institucional de los sujetos operatorios, aquello a lo que hay que atribuir, en rigor, la propiedad de la trascendentalidad. La estructuración histórica de lo que es trascendental, dada la multiplicidad de los contenidos trascendentales, es continua mudanza. ¿Cómo ver, contemplar, con *prudencia* esta continua mudanza? La respuesta está en Aristóteles: delimitando en la estructura del

Mundo “regiones fenoménicas” que pueden racionalizarse a escala morfológica con autonomía eidética respecto de las cuestiones que se racionalizan *lisológicamente* a través de Ideas ontológico – especiales y ontológico generales. Ahora bien, que la delimitación de estas “regiones ontológico – particulares” dote de cierta estabilidad a la estructura del Mundo, no significa que la racionalización eidética llevada a cabo en su interior agote los fenómenos. El propio Aristóteles ya se dio cuenta de ello, y por eso abrió en la “Naturaleza” (o “espacio cosmológico”) una línea de investigación biológica (física terrestre) contrapuesta a la línea de investigación desarrollada por los astrónomos (física celeste). El “espacio antropológico”, por el contrario, es concebido por Aristóteles en su totalidad como una “región fenoménica” (campo operatorio de la felicidad) indisociable de su Idea ontológico – general de Dios (8).

En definitiva, si no cabe atribuir la trascendentalidad en sentido positivo a ningún sujeto operatorio, cabrá sospechar la existencia de una relación objetiva entre múltiples instituciones con capacidad suficiente para producir de forma recurrente en el tiempo, en función de *modos de producir historia* distintos (entre los que no cabe introducir una ley general de sucesividad), buena parte de los múltiples contenidos trascendentales de esta conflictividad estructural constituyente. Esta relación objetiva es, como indiqué al principio, una relación de dominación entre múltiples instituciones. Y los términos que propongo para englobar en abstracto a la multiplicidad de instituciones dominantes, por un lado, y a la multiplicidad de instituciones dominadas por otro, son los términos *ciudadanía* y *filosofía* respectivamente. De modo que el término filosofía sea considerado como el término constituido en la relación, y, por tanto, el término dominado que tiene que ser definido siempre en función del término dominante y constituyente, el término ciudadanía. Esta es la relación trascendental que propongo en sustitución de la relación escolástica Dios – Hombre, una relación conservada en el denominado proceso de inversión (por rotación lógica) de la relación entre Dios y el Mundo (inversión teológica) (9).

Los sujetos corpóreo – operatorios son las materias que soportan estas múltiples formas de relación de dominación entre instituciones. El *Ego trascendental* lo entiendo, en el progressus, como una configuración límite incompatible con el proceso de recurrencia histórica constitutivo de la propia racionalidad institucional de los sujetos corpóreos. En el proceso mismo en marcha, in media res, sólo cabe hablar de relaciones de dominación entre instituciones. Y en la medida en que estas instituciones se conciben como instituciones egológicas (“Platón”, por ejemplo), lo que hay es *solidaridad polémica* entre instituciones frente a otras instituciones. En este sentido, cabe afirmar la imposibilidad de un *sujeto lógico neutral insolidario* capaz de cancelar la polémica entre las instituciones. ¿Cabe la posibilidad de un ego lógico trascendental que atraviese positivamente, de parte a parte, todos los conflictos entre instituciones, dando forma a todas las contradicciones que “le salen al paso” entre ellas, pidiendo su cancelación? En principio, no cabe afirmar la imposibilidad de alcanzar, en el regressus (un regressus que presuponga un progressus previo virtual), un tal ego trascendental actuante en el presente práctico en marcha, siempre y cuando se le conciba como una multiplicidad de sujetos corpóreos solidarios en su oposición frente a un enemigo común (otra multiplicidad de instituciones egológicas). Otra cosa es la afirmación de la existencia de ese sujeto *histórico* trascendental. A mi entender, esta existencia es un enigma. Algo así como una sustancia cuya actualización se prolonga hacia delante por recurrencia histórica de su contenido, pasando a través de una sucesión indefinida de presentes prácticos formalmente delimitados en los que dicha sustancia actualista estaría inmersa

en cada caso. ¿Pero qué contenido es ese? ¿Y no incurriría en petición de principio aquel que afirmara su actualización en un presente práctico en marcha?

3. “Ciudadanía” es un término equívoco y “filosofía” es un término análogo.

Sin presuponer la relación de dominación ciudadanía - filosofía, resulta prácticamente imposible poder definir el perfil de una *filosofía exenta* del presente en marcha opuesto al perfil de otra *filosofía inmersa* de tipo crítico en el mismo (6). Pero ¿qué tipo de formato lógico estoy presuponiendo a la estructura material de los términos filosofía y ciudadanía, cuando los uso unidos en relación trascendental de dominación? Comenzaré exponiendo el formato lógico al que, a mi entender, se ajusta la estructura material del término ciudadanía. El término ciudadanía no es uno sino muchos, lo cual viene a significar que su significado (valga la redundancia) es *equívoco*. No hay una Idea de ciudadanía sino muchas, tantas como acepciones o modulaciones puedan darse positivamente del término en una *sociedad histórica* de referencia. El término ciudadanía es, por tanto, un término equívoco, inconsistente por contradicción sistemática entre sus acepciones. ¿En qué consiste el ser ciudadano? Nadie lo sabe, o si se prefiere, todo el mundo lo sabe (porque todo el mundo es filósofo al ejercer a su modo la trascendentalidad de la relación entre ciudadanía y filosofía), pero lo que cada uno sepa, entrará necesariamente en contradicción con lo que pueda llegar a saber cualquier otro. No existe la Idea de ciudadanía, y no existe porque la multitud de Ideas de ciudadanía existentes, pertenecen a dos grandes familias de Ideas cuyos miembros no pueden “casarse entre sí”, a saber: o bien pertenecen a la familia de Ideas de ciudadanía desde las cuales se concibe el ser ciudadano como idéntico al *ser hombre*, o bien pertenecen a la familia de Ideas de ciudadanía desde las cuales se concibe el ser ciudadano como idéntico al ser de la *nación política*. En definitiva: no niego la existencia de una multitud de Ideas de ciudadanía, lo que niego es la posibilidad de que el ser ciudadano consista esencialmente en algo que pueda ser definido sin entrar en contradicción.

El término filosofía, a diferencia de lo que ocurre con el término ciudadanía sí es uno, aunque el significado de su unidad no sea unívoco sino análogo. La filosofía *es una aunque se diga de muchas maneras*, todas ellas, en cierto modo, semejantes entre sí, pero no porque a través de todas ellas se distribuya con equivalencia un mismo conjunto de propiedades, sino porque todas ellas se desarrollan evolutivamente a partir de un mismo antepasado común. Esto indica que la unidad análoga del término filosofía se determina inmediatamente como la unidad polémica constituida por la interacción entre diversas “especies” (acepciones o valores de una misma “función”) que se mantienen en “lucha por la vida”.

4. El sujeto gnoseológico y el sujeto epistemológico.

Partiendo de los procesos de *construcción de la realidad en círculos* operatorios *categorialmente cerrados* de un modo efectivo, de los que han quedado segregados los sujetos corpóreos por la neutralización metodológica de sus operaciones, es posible regresar, en el límite, a un sujeto cuyos *autologismos* (relaciones entre objetos) pueden mantenerse relativamente autónomos de los contenidos trascendentales (relaciones conflictivas entre instituciones) que se captan mediante Ideas. Se trata del *sujeto gnoseológico* conformador de los *cuerpos científicos* a través de sus operaciones de construcción de verdades (*identidades sintéticas*). El logos de este sujeto es el logos

inmanente propio de ese tipo de racionalización de la realidad denominado *racionalización conceptual* (o mediante conceptos). Un tipo de logos que ni siquiera se propaga a través de todas las partes del cuerpo de una ciencia. Unos cuerpos, los científicos, que hay que considerar atravesados por todos lados por Ideas que atraviesan varios cuerpos científicos. Las llamadas ciencias sociales, humanas o de la cultura, en realidad son disciplinas filosóficas “vergonzantes”, disciplinas filosóficas que no quieren reconocerse como tales, sino todo lo contrario, buscando alejarse de la filosofía de tradición platónica a través del establecimiento de una analogía con los cuerpos de las ciencias positivas. Las llamadas ciencias humanas son “cuerpos científicos” por analogía metafórica. Es decir, que no son cuerpos científicos conformados por el sujeto gnoseológico. Las ciencias humanas, sociales, del espíritu o de la cultura, son cuerpos conformados por el sujeto epistemológico. Ahora bien, no cabe confundir al sujeto gnoseológico con el sujeto epistemológico, porque el sujeto gnoseológico conoce la realidad porque la construye regresando a la esencia de los fenómenos (y no la construye porque la conoce), mientras que el sujeto epistemológico únicamente tiene acceso al conocimiento de los fenómenos. La ciencia, en el sentido estricto del término, (“cierre categorial esencial”, efectivo) no es conocimiento. Es verdad, esto es, construcción de la identidad de la realidad, esto es, reconstrucción del fenómeno de partida a partir de los hechos de los que se compone su esencia. ¿Cómo interpretar el regressus a la esencia de los fenómenos, cuando este regressus se lleva a cabo a través de una forma de conocimiento cuyos procesos racionales resultan ser impotentes para construir la realidad? Si la potencia de su racionalización no reside en su capacidad para construir operatoriamente la síntesis de los hechos esenciales, entonces ¿dónde situarla? La respuesta sería en su capacidad para desarrollar sus procesos de racionalización a través de diversas categorías desbordándolas a todas. Ahora bien, la potencia de esta crítica a las categorías depende de la delimitación de “regiones fenoménicas” en cuyo interior las investigaciones se llevan a cabo morfológicamente a través de procesos de racionalización que están disociados (desconectados) de las Ideas a través de las cuales se racionalizan a escala lisológica las cuestiones ontológico fundamentales (tanto las especiales como las generales). En este sentido, cabe afirmar que la racionalización filosófica ontológico – particular de los campos operatorios inmersos en el espacio antropológico, es una forma de conocimiento más potente, por lo que a su capacidad crítica se refiere, que la desarrollada por las formas de conocimiento intencionalmente científico – categorial.

5. Filosofía de la historia y filosofía de la historia de la filosofía.

La perspectiva gnoseológico – general del *cierre categorial* es indisociable del *materialismo filosófico* en el *sentido estricto* de esta expresión. Pero esto no implica que la filosofía tenga que ser considerada como una institución constituida en relación trascendental con la ciencia. La filosofía (multiplicidad de instituciones) se constituye en una relación con la ciudadanía (otra multiplicidad de instituciones, entre las que cabe reconocer, en el origen de la filosofía, alguna ciencia, concretamente, las matemáticas) en la que resulta ser dominada por ella. Una relación de dominación que expresa un hecho histórico plural que encierra la unidad trascendental de los términos que la constituyen. A esta unidad trascendental se le trata de dar forma construyendo una *filosofía de la historia de la filosofía* que le proporcione su *identidad sistemática*.

Pero esta filosofía de la historia de la filosofía no hay que confundirla con la *filosofía de la historia*, pues si bien es cierto que ésta filosofía es indisociable de la

gnoseología del cierre categorial, en cambio no lo es que la filosofía de la historia de la filosofía sea indisociable de dicha perspectiva gnoseológica, lo cual abre la posibilidad de poder entender la expresión *materialismo filosófico*, como una expresión que en su *sentido amplio* carece de significado unívoco. Disociado del *materialismo gnoseológico* del cierre categorial, el materialismo filosófico tiene un sentido cuyo significado es análogo. En sentido amplio, materialismo filosófico es una expresión que también es posible aplicar, por ejemplo, en variable proporción, tanto a Platón como a Marx, por ejemplo. El criterio que parece razonable usar para establecer las adecuadas proporciones, sería la distancia variable a la que se mantiene cada materialismo filosófico respecto del reconocimiento formal de ese hecho gnoseológico plural que denominamos ciencia. Un hecho que expresa una relación de dominación de la realidad por parte de la ciudadanía; una relación de dominación a la que no cabe atribuir la propiedad de ser trascendental, pues el sujeto gnoseológico conformador de los cuerpos científicos no es constituyente sino (como cualquier otro sujeto) históricamente constituido por la relación trascendental de dominación de la filosofía por parte de la ciudadanía. En este sentido, puede afirmarse que el sujeto gnoseológico, en tanto que sujeto corpóreo – operatorio, es el sujeto constituido históricamente por el Imperio católico español como sujeto comunal diamérico. ¿Por qué fueron, entonces, los Imperios que abrieron para la historia la vía de su desarrollo capitalista los que desarrollaron la ciencia moderna? (10)

El esquema de transformación abstracto que es posible usar para tratar de responder a esta cuestión, señalando las oportunas referencias históricas positivas, sería, en líneas generales, el siguiente: los Imperios depredadores modernos desarrollan su programación para la guerra contra el Imperio generador existente, desarrollando una revolución de las fuerzas productivas que tiende progresivamente hacia la sustitución de la relación trascendental de dominación de la filosofía por parte de la ciudadanía, por otra relación de dominación de la ciencia por parte de la ciudadanía. ¿Cuál es el significado filosófico que cabe atribuir a esta sustitución? El significado filosófico que cabe atribuir a esta sustitución, es que el proyecto de revolución indefinida del desarrollo de las fuerzas productivas (un proyecto que no cabe suponer como continuo histórico) se abre paso ideológicamente a través de la substancialización de la realidad, o lo que es lo mismo, a través de la *substancialización de la ciencia*. Esta revolución social, como cualquier otra revolución, es conservadora; conserva lo que al mismo tiempo tiende indefinidamente a sustituir, sólo que invirtiendo, por rotación lógica, el lugar que ocupan los términos en la relación de dominación. De modo que, con la rotación, la filosofía pasa a ocupar en la relación el lugar de la parte dominante constituyente (edificante) de la parte dominada, que es ahora, tras la rotación, la ciudadanía. En definitiva: la llamada revolución burguesa cabría interpretarla, en abstracto, como una transformación en la que *lo mismo* se conserva en *lo otro* por un cambio en las relaciones de dominación entre instituciones.

Este esquema abstracto de transformación por rotación lógica, tiene mucho que ver, a su vez, con el denominado proceso de inversión teológica al que me referiré más adelante cuando aluda a la posibilidad de abrir, desde el materialismo, vías que conduzcan, en el regressus, a la conformación de un ego lógico trascendental, cuya racionalidad englobante de la racionalidad científico – tecnológica y de la racionalidad filosófica está, a día de hoy, aún por definir.

En el Imperio español, la filosofía es un “arma” dominada por la ciudadanía, un “arma” dominada por el *poder civil*; este poder civil *católico* pone su “arma” al servicio de la defensa de la razón de Estado, siempre y cuando, según los casos, exista la posibilidad de coordinar sus intereses cívicos con los intereses del *poder político*. En los casos en los que esta coordinación no sea posible llevarla a cabo, porque las razones del Estado resulten ser lesivas para los intereses de los ciudadanos, el poder civil disociará su “arma” de la defensa de los intereses del poder político y la pondrá al servicio de la desobediencia civil a los planes y programas que tratan de desarrollar los gobernantes. Esto es lo que, a mi juicio, habría que considerar en filosofía como lo propio de la “tradición española”.

En los Imperios depredadores que abren la vía capitalista de desarrollo de la dialéctica de la historia, la filosofía pasa a ser un “arma” del Estado dominada por funcionarios suyos, pasa a ser la *filosofía del Estado de Derecho*, o lo que viene a ser lo mismo, la *filosofía del Derecho del Estado*. Esto es lo que, a mi juicio, habría que considerar en filosofía como lo propio de la “tradición europea”.

Esta filosofía del Estado irá perdiendo progresivamente su forma sistemática a medida que se vaya incrementando el dominio de la ciencia por parte de la ciudadanía con el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas. Finalmente, irá quedando reducida a la condición de *filosofía práctica*.

6. Kant – Krause y la fundamentación filosófica del ser ciudadano.

Este proceso de pérdida de la forma sistemática es ya claramente visible en la obra de Kant, filósofo para el que la *razón teórica* tiene que ser necesariamente limitada en sus conocimientos para que resalte, con énfasis, la predominancia sobre ella de la *razón práctica*.

Para Kant, como se sabe, la sumisión de la ciudadanía a la razón de Estado, llega hasta el punto de negar la posibilidad de pensar la disidencia, la desobediencia civil. Revolverse contra el Estado es un delito. La razón de Estado, para Kant, viene a ser la razón divina encarnada en su “Iglesia”, una “Iglesia invisible” que es concebida por Kant, a su vez, como una comunidad ética de sujetos universales que trascendentalmente, a priori, se saben iguales a cualquier otro sujeto de la comunidad. Este sujeto ético trascendental kantiano es el Hombre al que se refiere la Declaración Universal de los Derechos Humanos que todos conocemos. Un Hombre metafísico que, según Marx, realmente es el atómico ciudadano egoísta que compone el *burgentum* (la burguesía o sociedad civil) por agregación.

El sujeto trascendental de la Crítica a la razón práctica es el Hombre. Pero ¿es también el Hombre el sujeto trascendental de la Crítica a la razón pura? A mi juicio no. El sujeto trascendental de la Crítica a la razón teórica es Dios. Y Dios solamente puede contemplar (ver, teorizar) su obra a través de los ojos del Hombre. El modo en que se produzca esto constituye, precisamente, el misterio que Kant trata de revelarnos en la tercera de sus críticas, la Crítica del Juicio. En Kant, Dios ve su obra a través de los ojos del Hombre, lo cual implica un proceso de humanización de Dios (en el que resulta limitada su omnisciencia). En Descartes, en cambio, el Hombre ve su obra a través de los ojos de Dios, lo que implica un proceso de divinización del Hombre. Tanto en Descartes como en Kant, la relación trascendental escolástica Dios – Hombre se

conserva modificada por la inversión de la relación Dios – Mundo. La consecuencia de esta modificación es que la relación trascendental tenderá a ser concebida en términos de un nexo de identidad entre Dios y el Hombre que presupone la negación del pluralismo del ser de Dios.

Según esto, la crítica kantiana no habría que considerarla como crítica en sentido positivo referida a la clasificación de las realidades dadas en el mundo, sino como crítica de la obra de Dios a través de la interpretación de la Biblia. La metodología *trascendental* de Kant es, sencilla y llanamente, una *hermeneútica crítica* de las sagradas escrituras que pretende mantenerse a distancia, tanto de la lectura eclesiástica de los pastores, como de la lectura erudita de los sabios teólogos y de los místicos. Para Kant, el sentido moral de la palabra de Dios ha de ser captado a través de una lectura filosófica de los textos sagrados que se aleje tanto de pastores como de místicos y de teólogos (11).

¿Cabría, entonces, la posibilidad de aplicar también a la *filosofía crítica* de Kant, la expresión materialismo filosófico en su sentido amplio? Mi respuesta es que no. ¿Por qué? Porque la crítica kantiana no se encuentra a ninguna distancia del reconocimiento formal del hecho gnoseológico de la pluralidad de las ciencias. Es más, habría que decir que el monismo onto-teológico panenteísta implícito en el dualismo “Reino de la Naturaleza – Reino de la Libertad”, implica la negación explícita de esta pluralidad de las ciencias. De otro modo: en Kant, la gnoseología y la ontología no es que puedan funcionar disociadas, es que funcionan separadas (de ahí las dificultades de Kant para articular sus dualismos). Por ello, no cabe situar a Kant recorriendo la modernidad en el mismo sentido en el que la recorrió Marx, por ejemplo. Marx engrana mucho mejor que Kant con lo que he denominado aquí “tradicón española” en filosofía.

Es Krause el que pretende recuperar para Kant la forma sistemática de la filosofía en polémica permanente con el sistema hegeliano. Hegel es un kantiano muy heterodoxo, mientras que la voluntad de sistema de Krause pretende mantenerse en la ortodoxia del kantismo. En cierto modo, podría establecerse un paralelismo entre la relación que hay entre Hegel y Krause en torno a la obra de Kant, y la que hay entre Santo Tomás de Aquino y Averroes en torno a la obra de Aristóteles. En definitiva, no veo razones suficientes para excluir a Krause de una historia de la filosofía entendida como historia de los sistemas filosóficos.

Entiendo el sistema filosófico de Krause como un sistema paradójico; un sistema que, en cierto modo, aproxima la obra de Kant hacia el reconocimiento formal del hecho gnoseológico de la pluralidad de las ciencias positivas al pretender darle forma sistemática. Digamos que la aproxima hasta situarla a una distancia nula o cero de dicho reconocimiento formal. Por tanto, tampoco cabe situar a Krause dentro del materialismo filosófico en sentido amplio, pero sí cabe interpretar a su paradójico sistema como la contrafigura misma del materialismo filosófico en el sentido estricto de la expresión, sentido que, a mi juicio, viene siendo desarrollado *académicamente* por el filósofo español Gustavo Bueno Martínez. No considero, por tanto, que *la filosofía de Gustavo Bueno* se esté desarrollando *mundanamente* en los últimos años, sino todo lo contrario.

Hay que tener en cuenta, que el krausismo español desarrolló la *parte teórica* de su sistema filosófico (el denominado *Sistema de la Ciencia* y la denominada *doctrina de las categorías*) por la vía de un positivismo cientificista abierta en polémica permanente

con la vía del reduccionismo naturalista, una visión del Mundo que era interpretada por los krausistas españoles como un monismo cósmico que negaba el pluralismo ontológico – especial trimembre del sistema de Krause.

Por tanto, considero a los krausistas españoles como miembros de una escuela de filosofía que está en consonancia histórica con el esquema abstracto de transformación por rotación lógica del que hablé en el punto anterior. Una escuela de filosofía situada plenamente en la “tradición europea”. Una escuela de filosofía que, por su *fundamentalismo*, habría que considerarla como un *producto histórico degenerado de la Academia de Platón*. Ahora bien ¿llega la degeneración hasta el punto de que habría que considerar a esta escuela filosófica como una secta (o hetería soteriológica) cuya filosofía no es si quiera *filosofía falsa*, sino *falsa filosofía*? Para responder a esta pregunta habría que tener en cuenta que no es lo mismo una *ideología no filosófica* (religiosa, por ejemplo) que pretenda serlo, que una filosofía que pretenda dejar de ser ideológica al autoconcebirse como institución “neutral”, insolidaria. Si el *gnosticismo* como forma de falsa conciencia filosófica es la contrafigura de la verdadera conciencia filosófica entendida como forma de conciencia *políticamente implantada*, entonces al krausismo español habría que considerarlo, con independencia de las cuestiones de auto – concepción (relativas a los *finis operantis*), como una escuela filosófica encuadrada dentro de la *verdadera filosofía* por los *finis operis* de la forma de su implantación institucional. Estamos, pues, a mi entender, ante una forma institucional de verdadera filosofía a la que no cabe descalificar, *a priori*, como una forma de filosofía exenta del presente práctico en marcha incapaz de “luchar” frente a otras formas de verdadera filosofía para mantener sobre ellas una situación de dominio institucional. La crítica a esta filosofía que la juzgue como filosofía falsa por su fundamentalismo, solamente puede hacerse demostrando a través de ella, en cada caso concreto, la beligerancia que esta filosofía despliega en el presente en marcha con voluntad objetiva de dominio. La crítica que puede hacerse a priori, válida por tanto en cualquier caso, con abstracción de su poder real de dominación, solamente tiene capacidad para demoler su fundamentalismo en el plano metodológico. La demolición de su fundamentalismo dado en el plano ideológico o doctrinal, es algo que habría que hacer a través de la crítica positiva de cada caso concreto. El alcance de la magnitud teórica de la obra de Gustavo Bueno *Zapatero y el Pensamiento Alicia* (Temas de Hoy, 2006), se mide, a mi entender, por la enorme relevancia social, en relación a la posibilidad de dominio institucional, del caso concreto analizado: el «caso Zapatero».

En otro lado he sostenido la tesis de que el continuo teórico que va de Kant a Krause, es el *núcleo* del contenido doctrinal de una filosofía cuya *esencia* se está actualizando inmersa en el presente práctico en marcha (12). El despliegue de esta esencia en marcha está produciendo un fenómeno cuyos componentes positivos dados en diversos contextos (políticos, religiosos, científicos, educativos) es imposible constatar sin identificar al mismo tiempo el envolvente teórico que los engloba a todos ellos. En cierto modo, se trata de un fenómeno inconsistente de características similares al fenómeno físico de la radiación de fondo de microondas.

En el contexto educativo, este fenómeno ideológico es claramente visible por la decidida voluntad del actual gobierno de España de transformar la enseñanza de las disciplinas filosóficas en Educación para la Ciudadanía (sin que tras la transformación, el contenido de esta *educación cívica* haya dejado de tener que ver con la filosofía).

¿Qué pasa con el ejercicio de la profesión de profesor de filosofía, una vez que se ha producido esta transformación en las disciplinas que estos profesores enseñaban (“Ética” y “Filosofía sistemática”)? Si tras reflexionar sobre la fundamentación filosófica del ser de la ciudadanía (tal como prescribe el legislador en el Real Decreto citado en la Introducción), un profesor de filosofía llega a la conclusión de que dispone de la metodología adecuada para dar forma a una Idea de ciudadanía consistente, entonces cabe afirmar que dicho profesor, por vía metodológica, se pone a girar alrededor del núcleo de la filosofía del gobierno atraído por la fuerza de su masa doctrinal aunque no la comparta.

La cuestión central, por tanto, no es si un profesor de filosofía se desmarca o se pone en línea con de la masa doctrinal del núcleo a partir del cual se despliega esta filosofía por diversos contextos prácticos (entre ellos el educativo). La cuestión central es otra, a saber: si en el ejercicio de su profesión, un profesor de filosofía se incorpora o no se incorpora, por vía metodológica, al momento culminante de la transformación de la enseñanza de la Filosofía en Educación para la Ciudadanía; el momento en el que al profesor de filosofía *se le orienta a* reflexionar sobre el ser de la ciudadanía con la finalidad, al parecer, de proporcionarle la consistencia que solamente unos sólidos fundamentos filosóficos podrían proporcionarle. El legislador no impone un contenido doctrinal. Lo que hace el legislador es orientar la reflexión del profesor para que ésta la lleve a cabo en consonancia con su proyecto de transformación de la Filosofía en Educación para la Ciudadanía. Si el obediente funcionario decide seguir la senda marcada por esta orientación, poniendo en marcha, para recorrerla, una metodología enmarcada dentro de la denominada *estrategia hermeneútica – crítica*, entonces es bastante probable que el producto de su reflexión sea una masa doctrinal que describa una trayectoria próxima a la masa doctrinal del núcleo de la filosofía del gobierno (13). Ahora bien, “piensa lo que quieras, pero obedece”, esto es, con independencia de cual sea la estrategia metodológica que pongas en marcha para ello, reflexiona sobre el ser de la ciudadanía y hazlo descansar sobre los fundamentos de la filosofía.

Pero, ¿cómo puede un profesor de filosofía dar forma a una Idea de Ciudadanía consistente, cuyos fundamentos procedan de su reflexión filosófica, si es la filosofía la que se define en función de la ciudadanía y no a la inversa? ¿No es esto tanto como pretender ofrecer desde el *ateísmo* los fundamentos sobre los que se sostiene el *teísmo* (14). Habría que hablar, según esto, antes que nada, y como cuestión central, de un *fundamentalismo metodológico* que supone, a mi juicio, la trascendentalidad del logos que va ser conducido metodológicamente hacia la conformación de dicha Idea consistente de ciudadanía. ¿Cuál sería el formato lógico de dicha Idea, una vez supuesto que el significado del término ciudadanía no es equívoco? Que yo sepa, ningún libro de texto de *Filosofía y ciudadanía* aclara esta cuestión para mí central.

Ante este fundamentalismo metodológico que supone la trascendentalidad del logos conducido por el método usado en la reflexión, habría que oponer un *a-ciudadanismo esencial total*. Las críticas a doctrinas como la del *Republicanismo cívico* de Pettit, el *Patriotismo Constitucional* de Habermas o el *Ciudadanismo Cosmopolita* de Adela Cortina que no supongan este *a-ciudadanismo esencial total*, podrían ser consideradas como distintas formas de *a-ciudadanismo existencia parcial* que pueden mantenerse girando alrededor del núcleo doctrinal de la filosofía del gobierno por vía metodológica. Se puede girar a gran distancia del núcleo doctrinal de la filosofía del gobierno porque se rechacen los diversos contenidos doctrinales que lo

desarrollan, y, al mismo tiempo, mantener el fundamentalismo metodológico para trazar una particular línea doctrinal opuesta diametralmente al contenido de la masa doctrinal de dicho núcleo. Es decir, se puede ser un “cómplice involuntario” (15) de la transformación llevada a cabo por el gobierno sobre las disciplinas de contenido filosófico de la enseñanza secundaria. Este pretendido fundamentalismo sólo puede llevarse a cabo a través de una operación conducida metodológicamente de forma anti-dialéctica. Una operación metodológicamente anti-dialéctica que, cuanto más orientación psico-pedagógica contenga, tanto más *retórica* y *sofística* resultará ser finalmente en la exposición argumentativa ante los alumnos.

Se trata pues, por mi parte, de defender un a-ciudadanismo esencial total por razones de orden metodológico. No existe un método a partir del cual conducir trascendentalmente (en sentido positivo) a un logos capaz de conformar una Idea de ciudadanía consistente. El ejercicio del método dialéctico exige eliminar la trascendentalidad como propiedad del sujeto que reflexiona, para atribuírsela a una relación de dominación entre instituciones según la cual, es la filosofía la que descansa sobre fundamentos proporcionados por la ciudadanía y no a la inversa.

7. Las posibles vías de acceso al sujeto trascendental.

Las posibles vías que se abran con el objetivo de acceder a través de ellas, en el regressus, a la conformación de un sujeto lógico dotado de la propiedad de ser trascendental, las veo como vías cerradas, vías por las que a mí, personalmente, me resultaría imposible poder transitar metodológicamente.

Concretamente, veo dos posibles vías que conducen ambas, en sendos sentidos opuestos, a la conformación de un sujeto metafísico recortado a escala del *eje angular* del espacio antropológico.

Ahora bien, los sentidos opuestos desarrollados por estas dos vías, transcurren dentro del recorrido de una misma dirección, a saber: la dirección marcada por el citado anteriormente proceso de *inversión teológica*, un proceso ideológico que, en buena medida, podría ser interpretado como un proceso puesto en marcha contra la “tradición filosófica española”. Un proceso, por tanto, con el que se pone a funcionar la denominada “tradición filosófica europea”.

a) La primera de estas dos vías conduce, en un proceso de humanización del *sujeto gnoseológico* (o de inserción del este sujeto recortado a escala del eje radial en los otros dos ejes del espacio antropológico, el *circular* y el *angular*), a la conformación de un sujeto trascendental *imposible, misterioso*; un sujeto trascendental que, en cierto modo, cabría interpretarlo como la reedición del *cogito* cartesiano a modo de contrafigura materialista suya. ¿Por qué denomino misterioso a este sujeto trascendental metafísico? Porque el proceso de humanización del sujeto gnoseológico (en términos espiritualistas, el proceso de divinización del Hombre) que a él nos conduce, se desarrolla misteriosamente procediendo a *encarnar* a la *persona humana* en el sujeto conformador de la ciencia, con objeto de darle a este sujeto gnoseológico una forma histórica (16). Pero esta encarnación de la persona humana en el sujeto gnoseológico yo la veo imposible, pues la persona humana no es unitaria, sino trinitaria (17): es a la vez persona humana *ética*, persona humana *moral* y persona humana *política*. ¿Cómo encarnar en la unidad relativamente autónoma que cabe reconocer al sujeto

gnoseológico conformador de los cuerpos científicos, la estructura plural esencialmente conflictiva de la persona humana, que no es una más que de nombre? ¿Cuándo es trascendental a todas las operaciones del campo de la moralidad la persona humana, cuando se determina como persona ética, cuando se determina como persona moral, o cuando se determina como persona política?

Se dice que, si eliminamos la Idea de un sujeto que soporte estos conjuntos inconmensurables de relaciones (éticas, morales y políticas) del campo operatorio de la moralidad a modo de *fundamento trascendental* suyo, entonces los sujetos humanos, en tanto que soportes corpóreos (términos) de las relaciones del campo operatorio de referencia, no se diferenciarían esencialmente de otros sujetos animales. Y entonces, se procede a identificar la Idea de este supuesto sujeto trascendental con la Idea de persona humana. Pero la persona humana no es trascendental. Lo que es trascendental es la relación de dominación (coordinación) de la persona humana política sobre las otras dos personas humanas, la ética y la moral.

La *moralidad* no se soporta sobre ningún sujeto corpóreo que haga la función de fundamento trascendental suyo, un sujeto en cuya conciencia habría que suponer sistematizada la totalidad de las conexiones diaméricas entre las materias y las formas del campo. La moralidad es un campo operatorio conformado por la dialéctica de la historia, y por tanto, lo que cabe es suponer al Estado como sujeto sobre el que se soporta. No cabe, por tanto, a mi entender, hablar de subordinación de la moralidad a la política o, a la inversa, de subordinación de la política a la moralidad, como si moralidad y política fueran dos esferas separadas. Lo que cabe es la esfera de la política *dentro* del campo operatorio de la moralidad coordinando las relaciones entre las otras dos esferas, la de la ética y la de la moral. El derecho no es un nexo que une lo que se supone separado (la moralidad y la política), pues sin derecho ni siquiera podría hablarse de la existencia de la moral o de la ética.

A pesar de la universalidad distributiva de las operaciones éticas de los términos del campo (los sujetos corpóreos), las relaciones de igualdad (fuerte o débil) o de semejanza que resultan de ellas no “agotan” la totalidad de los términos, de modo que la universalidad de la igualdad ética no conecta todos los términos con todos en solidaridad armónica humanitaria.

Y la igualdad ética no es conexas a pesar de su universalidad distributiva, porque está presupuesta en el campo operatorio de referencia desde una pluralidad de conjuntos atributivos de relaciones asimétricas de desigualdad (que si tienen transitividad implicarán orden jerárquico) que resultan de las operaciones que los sujetos realizan orientados por una norma (la *justicia*, en el sentido de *equidad*), según la cual, lo valioso no es el bien de la persona humana individual (bien ético), sino el bien de la persona humana que busca objetivamente (según el *finis operis*), con su acción práctica, la conservación en la existencia de aquellos grupos sociales sin los que su vida individual carecería de sentido (el bien moral).

Esto último significa que la simetría y la transitividad de las relaciones éticas se distribuye disyuntivamente, más en unos grupos sociales y menos en otros. Por ejemplo, más entre los miembros de una misma familia (una institución eminentemente ética) y mucho menos entre los miembros de un mismo ejército, institución cuya vida depende enteramente del dominio de la persona humana moral sobre la persona humana ética.

Lo más parecido a un sujeto trascendental ético que pueda *sobrevolar* por encima de los grupos sociales *saltándose* la distribución disyuntiva de las relaciones éticas, es un sujeto que se dedique profesionalmente al ejercicio de la medicina.

Por lo demás, como ya dije antes, al sujeto gnoseológico de la ciencia no se le da forma (o densidad) histórica dialécticamente por parte de ningún sujeto corpóreo; al sujeto gnoseológico lo constituye como sujeto histórico diamérico la propia *dialéctica de la historia* desarrollada por la lucha entre Imperios, de modo que es el Imperio que se impone (momentáneamente) a los restantes en esa lucha como Imperio generador, aquel que desarrolló las condiciones históricas adecuadas para la constitución del sujeto gnoseológico como sujeto corpóreo – operatorio diamérico. El sujeto comunal católico no estaba constituido históricamente para desarrollar planes y programas conducentes a la acumulación originaria de capital.

En este sentido, la tarea histórica que cabe atribuir objetivamente al general Franco es, precisamente, la de poner a este sujeto comunal católico a desarrollar “en serio” planes y programas conducentes a esa acumulación originaria de capital, una acumulación necesaria para constituir históricamente la *materia* sobre la que se soporta la *forma democrática* del sistema político, a saber: un *mercado pletórico* de bienes y servicios. Para el actual partido gobernante, abrir el cuerpo de profesores de filosofía de enseñanza media constituido durante el franquismo, para introducir en él a los especialistas en ciencias (humanas y naturales), sustituyendo a la Filosofía por Educación y Ciencias para la ciudadanía, es un modo más, entre otros, de escenificar su protagonismo en la culminación de la sacro – santa Transición a la Democracia.

b) La segunda de las vías regresivas que es posible abrir conduce, en un proceso de divinización del *sujeto epistemológico*, a la conformación de un sujeto trascendental posible pero completamente *enigmático*; un sujeto que, en cierto modo, cabe interpretarlo como la reedición del ego trascendental kantiano a modo de contrafigura materialista suya. ¿Y por qué denomino enigmática a esta posible reedición materialista del ego kantiano? Porque el proceso de divinización del sujeto epistemológico (proceso de humanización de Dios en términos espiritualistas) que a él nos conduce, se desarrolla suponiendo la existencia de un sujeto corpóreo que, desde su presente práctico, es capaz de negar simultáneamente a la vez en los tres géneros de materia determinada del *plano ontológico – especial*, la multiplicidad indeterminada de reduccionismos de unas formas de materia determinada en otras formas del mismo o de distinto género, cuando en el tiempo, esta multiplicidad adopta la forma de una *symploké* de conflictos dialécticos (entre instituciones) sucesivos en una serie limitada al presente práctico en marcha. No digo que la existencia de este sujeto capaz de realizar dicha negación absoluta sea imposible. Sólo digo que si existe, yo, al menos, ni lo conozco ni lo conoceré nunca. Es para mí un enigma. El Dios de Platón.

8. Racionalismo / empirismo.

¿Estoy diciendo, entonces, al rechazar estas dos vías *racionalistas*, que la trascendentalidad, en tanto que propiedad de un sujeto, es posible atribuírsela al sujeto del *empirismo*? En absoluto. No estoy diciendo eso. No defiendo ningún tipo de *empirismo trascendental*. Lo que estoy diciendo es que la trascendentalidad es una propiedad que no cabe atribuírsela a ningún sujeto históricamente constituido.

La oposición racionalismo / empirismo es una oposición entre contrarios no contradictorios, y encierra un dualismo metafísico sujeto / objeto que separa por abstracción al sujeto de los esquemas de conexión *diamérica* entre sujetos a través de objetos, que hay que suponer siempre dados en cualquier forma de sujeto históricamente constituido.

Sin embargo, a pesar de esto, la oposición dualista racionalismo / empirismo es considerada por muchos como una relación trascendental que atraviesa de parte a parte toda la historia de la filosofía, y de este modo trascendental, la aplican incluso a Platón y a Aristóteles (Platón sería el racionalista y el idealista, y Aristóteles sería el empirista y el realista). Pero ¿por qué no se aplica también esta relación trascendental entre lo racional y lo empírico a los filósofos presocráticos? ¿Acaso no hay racionalismo filosófico entre los presocráticos? Y si lo hay, puesto que la relación del racionalismo con el empirismo se supone trascendental, también habría que aplicar este esquema dualista a los presocráticos. ¿Y entonces qué? ¿Tales, el milesio, es empirista cuando afirma que “todo es agua”, y a la vez racionalista cuando afirma que “todo está lleno de dioses”?

9. La conservadora “vuelta del revés” de la dialéctica hegeliana.

La tesis del sujeto históricamente constituido como sujeto diamérico no es, por supuesto, un descubrimiento mío que yo haya sido capaz de hacer absolutamente por mi cuenta. La tomo prestada de Marx, que al dar la “vuelta del revés” al proceder metodológico de Hegel conservando su circularismo dialéctico, se vio en la necesidad de sustituir los momentos inductivo / deductivo de la dialéctica hegeliana, por los momentos investigación / exposición de su propio procedimiento dialéctico (18). ¿Qué significado tiene la conservación de este circularismo metodológico para la cuestión del sujeto diamérico? Si es cierto que la *Fenomenología del espíritu* de Hegel es, en el marco de la epistemología, el primer gran intento sistemático de cultivar el punto de vista diamérico (19), entonces en su “vuelta del revés” de la dialéctica hegeliana, lo que Marx estaría conservando es dicho punto de vista diamérico para poder desarrollarlo en sentido materialista. Aquí residiría la importancia de la tesis fundacional del materialismo histórico (los paréntesis los agrego yo): *No es la conciencia* (racionalidad) *de los hombres la que determina su ser social* (institucional), *sino que, a la inversa, es su ser social* (institucional) *lo que determina su conciencia* (racionalidad).

La cuestión de si Marx era o no era consciente de que la constitución histórica de este sujeto diamérico “materialista” era un resultado histórico producido por el Imperio español, es asunto que puede resultar de enorme interés para la investigación doxográfica. Pero lo que a mi juicio ya no es asunto que quede abierto a la investigación doxográfica, porque todavía envuelve nuestro presente práctico, es esto otro, a saber: que *a través de* la crítica gnoseológico – especial a la Economía Política, Marx delimitó en la estructura del Mundo una “región fenoménica” en cuyo interior los fenómenos pueden racionalizarse filosóficamente en investigaciones cuyo desarrollo puede dissociarse de la ontología fundamental (tanto especial como general). La obra en la que Marx habría delimitado esta *ontología particular* o *Filosofía de la Historia* sería *El Capital*; una obra de *física de la Historia* (en el sentido aristotélico del término *física*) que no puede ser reducida a *física positivista* en el sentido *sociologista* de Augusto Comte.

Para Marx, no cabría hablar por separado de fenómenos económicos, fenómenos políticos y fenómenos religiosos, pues la interacción entre estas tres clases de fenómenos, es lo que permite delimitar la unidad de la *Historia* como “región fenoménica” a racionalizar filosóficamente a escala morfológica con independencia eidética de las cuestiones ontológico fundamentales.

La investigación que Marx expuso (parcialmente) en *El Capital* se atiene a la materia de un caso concreto, a saber: el “caso Inglaterra” como caso paradigmático de sociedad en la que *la riqueza se presenta como un inmenso arsenal de mercancías*, esto es, como caso paradigmático de *sociedad civil* moderna con *mercado pletórico*, en suma, como caso paradigmático de *burguesía*. En el análisis de este “caso concreto”, Marx no encuentra ninguna *ley general del movimiento de la Historia*, sino una *ley económica* que mueve a las burguesías modernas (20). La importancia de este análisis de Marx estriba, a mi juicio, en que a partir de él, se puede explicar porque se abrió en la Historia la vía (era o etapa) capitalista de su desarrollo.

Marx considera que, en estas burguesías modernas, resulta imposible determinar el modo de interacción de los fenómenos económicos, políticos y religiosos sin realizar una crítica (gnoseológica) a la Economía Política. La crítica que Marx realiza a la Economía Política, negándole su condición de ciencia, y considerándola como mera ideología en dialéctica con otras ideologías, le mantiene a cierta distancia del reconocimiento formal del hecho gnoseológico de la pluralidad de las ciencias. Por tanto, el materialismo de Marx lo considero un materialismo filosófico más entre otros, en el sentido amplio de la expresión materialismo filosófico.

10. Pluralismo ontológico y matemáticas en Platón.

Pero, entonces, ¿es la posición que definiendo, la propia de un positivista que, al negar absolutamente la existencia de contenidos trascendentales en el Mundo, desemboca necesariamente en el escepticismo y en el nihilismo? Para nada. Tampoco es esta mi posición. No niego la existencia de contenidos trascendentales en el Mundo. Afirmo que los contenidos trascendentales del Mundo son múltiples, y se limitan los unos a los otros adoptando la forma de conflictos entre instituciones que atraviesan toda la extensión del espacio antropológico. La pluralidad de estos límites entre lo que es trascendental es, a mi juicio, la realidad que desborda continuamente, sin cesar, al sujeto lógico. El sujeto lógico no está desbordado por la materia (como si ésta fuera algo que está positivamente dado), de modo que el regressus ontológico – general no lo saca del Mundo a un “más allá” fuera de él. Este sujeto lógico que, conteniendo en su supuesta conciencia trascendental la unidad (symploké de los géneros de materialidad) del Mundo se encuentra desbordado por la materia ontológico general, es para mí, como ya dije antes, un enigma. La materia ontológico – general es el propio Mundo concebido como multiplicidad indeterminada de fenómenos. Por tanto, entiendo que el regressus a la materia ontológico – general es un regressus a un “más acá” en la profundidad del Mundo, un regressus que niega la posibilidad de que ninguna forma de racionalización (ni científica ni filosófica) consiga “agotar” los fenómenos de cualquier campo operatorio. Concebida en este sentido negativo (*no siendo una* más que de nombre) como multiplicidad indeterminada de fenómenos inagotables, la materia ontológico – general resulta ser algo (porque no es la nada) a lo que cabe asignar los *atributos*

trascendentales de toda forma de materialidad determinada, a saber: la multiplicidad y la codeterminación.

Si es cierto que el *Mundo de las Ideas* de Platón cumple los atributos ontológico – generales de la materia (21), entonces la tesis según la cual el *Mundo sensible* es una multiplicidad indeterminada de fenómenos inagotable para la racionalización dialéctica, podemos tomarla prestada del propio Platón, cuyo pluralismo ontológico – general es indisociable de su crítica gnoseológico – especial a las matemáticas.

Platón dio forma a la *verdadera filosofía* al sistematizar su procedimiento metodológico en confrontación con el procedimiento metodológico de la *filosofía de los matemáticos*. Para Platón, los matemáticos ejercitan un método hipotético – deductivo que les conduce, a través de la obtención de Ideas, a la racionalización de los fenómenos. Por tanto, se trata de una forma de racionalización de los fenómenos del Mundo mediante “Ideas” que se obtienen (o captan) a través de un método hipotético – deductivo. Platón llama a esta forma de racionalización de los fenómenos del Mundo mediante “Ideas” *entendimiento* (o *pensamiento*) *discursivo*. La filosofía de los matemáticos o pensamiento discursivo es, según Platón, *verdadero conocimiento* por lo que respecta a su forma de proceder metodológicamente, pero es *conocimiento falso* por lo que respecta a los contenidos obtenidos a través de dicho procedimiento metodológico. Y los contenidos obtenidos a través del método hipotético – deductivo son “Ideas”. Por tanto, se trata, en cierto modo, de una filosofía. Pero estas “Ideas” no son *principios* a los que se llega en el regressus habiendo partido de los fenómenos, sino *hipótesis* a las que se llega en el progressus habiendo partido de *teoremas*. Hipótesis, por tanto, que los matemáticos consideran como las conclusiones verdaderas de sus razonamientos o discursos, cuando según la crítica de Platón, estas conclusiones no encierran más que un conocimiento falso. De modo que, para Platón, si no diferenciamos la *verdad* de los teoremas de los *conocimientos* sobre los fenómenos que tratan de alcanzar los matemáticos a partir de ellos, estamos perdidos. Una cosa es la adquisición de conocimientos por parte de un sujeto (epistemología), y otra cosa es la construcción de verdades en procesos en los que el sujeto y sus fines han sido eliminados (22).

Esta distinción entre conocimiento y verdad es, pues, necesaria para comenzar a ver el alcance de la diferencia que hay entre la filosofía de los matemáticos y la verdadera filosofía, pero no es suficiente. Para terminar de ver completamente el alcance de la diferencia que establece Platón entre estas dos filosofías, hay que introducir otra distinción muy importante, a saber: la distinción entre *conceptos* e *Ideas*. Según esta otra distinción, las hipótesis de los matemáticos no son verdaderamente Ideas, sino conceptos operatorios transformados en Ideas por los matemáticos al operar con ellos fuera de la inmanencia de los campos de los que son originarios. Como conceptos que se refieren de manera inmediata a operaciones con objetos en la inmanencia de un campo (conceptos operatorios), estos conceptos poseen las propiedades de la claridad y la distinción, e intervienen en los procesos de construcción cerrada de teoremas (verdades). Pero transformados en hipótesis por el entendimiento discursivo, estos conceptos pasan a ser Ideas oscuras y confusas que tienen su paralelo conceptual en las conjeturas de la imaginación. Así pues, tanto las conjeturas como las hipótesis son apariencias, esto es, imágenes de los fenómenos, que son, a su vez, imágenes sensibles de las Ideas. La diferencia estriba en que las conjeturas son apariencias falsas que dificultan u obstaculizan el acceso al conocimiento de los

fenómenos (el conocimiento basado en ellas, la imaginación, es, por tanto, un pseudo – conocimiento, un falso conocimiento), mientras que las hipótesis son apariencias veraces que facilitan al sujeto el acceso a la adquisición de un cierto conocimiento sobre los fenómenos; un conocimiento falso por lo que respecta a sus resultados o contenidos, pero verdaderamente conocimiento por lo que respecta al método usado para obtenerlos. Las hipótesis no captan los hechos que componen la esencia del fenómeno, por lo que el conjunto de todas no compone otra cosa que una apariencia de dicha esencia, veraz porque se deduce de la verdad establecida en un teorema, pero en todo caso, una apariencia, algo que no puede identificarse con el fenómeno, porque es algo que no se manifiesta por sí mismo en el Mundo sorprendiendo, en cierto modo, a los sujetos que lo constatan, sino algo producido activamente (cognoscitivamente) por el sujeto que pretende racionalizarlo.

Según esta interpretación, la captura de Ideas y la construcción de teoremas matemáticos tendrían en común el método, esto es, la dialéctica. La diferencia estribaría en que mientras que la captura dialéctica de Ideas es conocimiento verdadero, claro y distinto, de los fenómenos, la construcción dialéctica de teoremas no proporciona conocimiento alguno sobre los fenómenos, sino que simplemente proporciona verdad. De ahí que el cultivo dialéctico de las matemáticas orientado a la construcción de verdades sea la propedéutica necesaria para el aprendizaje de la captura dialéctica de Ideas. Para Platón, la dialéctica de las Ideas es verdadero conocimiento y, a la vez, conocimiento verdadero, porque la unidad de las Ideas encierra la síntesis o composición de los hechos que constituyen la esencia del fenómeno de partida. De modo que *el fenómeno* (el sofista, por ejemplo) *es uno, pero se dice de muchas maneras*.

En definitiva, tenemos:

- a) Ideas claras y distintas (verdadero conocimiento a la vez que conocimiento verdadero);
- b) Ideas oscuras y confusas (verdadero conocimiento a la vez que conocimiento falso);
- c) conceptos claros y distintos (verdad, que, como no es conocimiento, no aparece entre los segmentos de la línea del libro VI de *República*);
- d) conceptos oscuros y confusos (falso conocimiento).

¿Qué nos falta? Nos faltan los conceptos de la fe natural (*pistis*), que son, fundamentalmente, los conceptos del saber hacer técnico y del saber obrar con prudencia, conceptos que admiten diferentes grados de verosimilitud, pudiendo ser, por tanto, conceptos claros y confusos o conceptos oscuros y distintos. Si la verosimilitud de una creencia se acerca a grado cero de verosimilitud, entonces se transforma en una conjetura inverosímil que no merece nuestra confianza. De modo que, a los conceptos involucrados en las creencias de la fe natural, puede ocurrirles, en manos de malos técnicos o de hombres imprudentes, algo parecido a lo que les ocurre a los conceptos claros y distintos en manos de matemáticos que no los usan para trabajar en el descubrimiento y justificación de nuevos teoremas, sino para pensar a partir de ellos hipótesis que les permitan racionalizar los fenómenos. ¿Hasta que punto puede fiarse

uno del comerciante que sabe usar esquemas conceptuales de cálculo aritmético para realizar sus “trapechos”? ¿Hasta que punto puede uno fiarse de un estratega que recomienda a la ciudad ir a la guerra sin presentarle a la Asamblea el diseño geométrico de las batallas? Las matemáticas no sistematizadas todavía como ciencia teorematizada, sino desarrolladas como conjuntos de esquemas conceptuales de cálculo involucrados en el saber hacer técnico y prudencial, son el criterio para establecer el mayor o menor grado de verosimilitud de una creencia, y por tanto, el grado de claridad y distinción de los conceptos que están involucrados en ella.

Platón concibe a la verdadera filosofía como una racionalización de los fenómenos mediante Ideas que capturan un conflicto dialéctico (una contradicción o incompatibilidad) entre distintos saberes (artísticos, técnicos, prudenciales, científicos, filosóficos) que se limitan los unos a los otros al tratar también de racionalizarlos. Estos conflictos institucionales son los contenidos trascendentales del Mundo, los contenidos que constituyen los múltiples hilos con los que el filósofo teje y desteje su “geometría de Ideas”, que es, como es sabido, una *symploké* que niega, a la vez, tanto el monismo metafísico (el Mundo existe y su unidad es la de un todo en el que todo está relacionado con todo) como el pluralismo radical acosmista (el Mundo no existe porque nada está relacionado con nada) que desemboca en el nihilismo y el escepticismo. La verdadera filosofía busca tejer Ideas para dar forma a la unidad que le supone al Mundo (una multiplicidad indeterminada de fenómenos y de apariencias), pero para poder seguir tejiendo, tiene siempre que destejer parte de lo ya tejido (principio de discontinuidad), pues no todo está relacionado con todo. La unidad del Mundo no será un resultado dialéctico (es un enigma que ignoramos e ignoraremos), pero al menos, dadas las evidencias proporcionadas por las verdades matemáticas (entre ellas una importantísima, la proporcionada por el teorema de Pitágoras), y dados los conocimientos verdaderos que se obtienen dialécticamente sobre sus fenómenos, es verosímil creer que es el resultado producido por un bondadoso matemático divino. Tener esta creencia que supone lo enigmático de la cuestión cosmológica, es mucho más prudente que creerse sobre la cuestión un misterioso relato contado por algún profeta (sea poeta o sacerdote), o un secreto desvelado por algún sabio metafísico. El filósofo no sabe tanto, no es sabio, se conforma con ser amante de la sabiduría.

La verdadera filosofía, en tanto que forma de conocimiento verdadero, *no es conocimiento* en el mismo sentido en el que lo son otras formas de conocimiento, sino que es conocimiento de los límites (contradicciones, incompatibilidades) entre estas otras formas de conocimiento. Y como conocimiento de los límites del conocimiento, la verdadera filosofía es conocimiento ilimitado. De ahí que el verdadero filósofo no pueda ser considerado un sabio, sino solamente, como dije antes, un amante de la sabiduría.

11. Platón y Aristóteles nos envuelven

Platón y Aristóteles son dos instituciones egológicas que tienen una repercusión histórica tremenda. Ambas instituciones representan dos modos contrapuestos (contrarios pero no contradictorios) de englobar en una forma única de logos los procedimientos de la racionalidad científica y los procedimientos de la racionalidad filosófica.

Pero estos dos modos lógicos de representar formando un solo bloque a la racionalidad científica y a la racionalidad filosófica resultan ser, en su oposición, solidarios el uno con el otro frente a una forma de logos enemigo común de ambos, a saber: el logos metafísico del monismo axiomático.

La potencia (profundidad) de las críticas que Platón y Aristóteles realizaron sobre la Metafísica Presocrática, es la causa de que la solidaridad polémica entre estas dos instituciones llegue hasta nosotros envolviéndonos objetivamente todavía.

Todo parece indicar, que cualquier intento de romper la solidaridad entre estas dos inmensas instituciones egológicas, tratando de institucionalizar en su sustitución una nueva forma única de logos englobante de la racionalidad científica y de la racionalidad filosófica que no sea platónica y aristotélica a la vez, conduce directamente a la metafísica.

Como ya lo fuera entonces para santo Tomás de Aquino durante la Edad Media, hoy, para nosotros, durante la Edad Moderna, resulta ser absolutamente necesario hacer volver a Platón sobre Aristóteles para que el maestro rectifique críticamente a su crítico discípulo.

Pero hoy, la vuelta de Platón sobre Aristóteles (sin olvidarnos de Santo Tomás) pasa inevitablemente por un punto sobre el que resulta imposible poder saltar, a saber: la vuelta del revés de Marx a la dialéctica hegeliana ejecutada por Marx.

Hacer volver hoy a Platón sobre Aristóteles para que el maestro rectifique a su discípulo proponiendo la dialectización de su lógica (hoy diríamos, dialectización de su perspectiva gnoseológico – general), significa, precisamente, *des – substancializar* la realidad de la ciencia conectándola al movimiento real en el que desarrolla su función social, histórica. El “Primer Motor” de este movimiento real es, según Marx, *el (plus) valor de la mercancía trabajo*, un “Primer Motor” que extrae de la ciencia la energía que necesita para actualizarse.

Una vez que el “Primer Motor” ha quedado introducido por Marx en el Mundo, es el propio desarrollo de la ciencia el que se encarga de darle la razón al pluralismo ontológico de Platón.

Es el propio desarrollo de la ciencia inmerso en su movimiento histórico real el que rompe la solidaridad polémica entre Platón y Aristóteles a través de la institucionalización de una nueva forma de logos metafísico solidario históricamente de la antigua Metafísica Presocrática.

La filosofía académica solidaria de la crítica de Platón y Aristóteles a la Metafísica Presocrática, tiene hoy, principalmente, como inexcusable función social, demoler el bloque histórico unitario que la ciencia y la filosofía componen en esta nueva forma de logos metafísico fundamentalista (23). Un logos metafísico que se institucionaliza en la enseñanza secundaria tutelada por el Estado a través de la implantación de la nueva asignatura de *Ciencias para el Mundo Contemporáneo*. Una asignatura que forma parte del proyecto educativo gubernamental de transformación de la enseñanza de la Filosofía en Educación para la Ciudadanía (24).

Final.

Frente al planteamiento *doble* (compuesto, “*por un lado (...); y por otro lado (...)*”) a partir del cual el legislador ha configurado la nueva materia de *Filosofía y Ciudadanía*, el planteamiento que me ha permitido a mí desarrollar este trabajo resulta ser un planteamiento simple: si eliminamos la trascendentalidad como propiedad de un sujeto lógico, y se la atribuimos al vínculo histórico entre ciudadanía y filosofía entendido como relación de dominación entre instituciones, entonces cabe la posibilidad de invertir el sentido de la *fundamentación* sobre la que el legislador nos prescribe reflexionar.

¿Qué hacer? Por mi parte, únicamente reconocer que el enfrentamiento entre ambos planteamientos metodológicos encierra una contradicción que tengo que deshacer.

NOTAS.

(1) El profesor Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina ha propuesto recientemente la eliminación de la trascendentalidad del Ego lógico en un artículo que ha generado una interesantísima polémica que viene desarrollándose en los últimos números de la revista *Eikasía*; <http://www.revistadefilosofia.com/>

(2) Gustavo Bueno Martínez, *Dialéctica de clases y dialéctica de Estados*, Rev. *El Basilisco*, nº 30, pág 83.

(3) Es para mí una cuestión filosófica muy difícil de resolver, el tratar de decidir, hoy, que tipo de Imperio es EE UU. Para un análisis de la Idea de Imperio puede consultarse: Gustavo Bueno Martínez, *España frente a Europa*, Alba Editorial, cap. III.

(4) Véase Gustavo Bueno Martínez, *Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones*, Rev. *El Basilisco*, nº 37, pág 3. En este ensayo, Gustavo Bueno propone la siguiente rectificación de la tradicional definición aristotélica del hombre como animal racional: “El hombre no es un animal institucional por ser racional, es racional por ser un animal institucional”.

(5) Gustavo Bueno Martínez *¿Qué es filosofía? El lugar de la filosofía en la educación*, Ed. Pentalfa, 1995, págs 29-30; (<http://www.fgbueno.es/gbm/gb1995qf.htm>); en esta obra encontrará el lector una clasificación sistemática de las diversas acepciones del término “filosofía”

(6) Véase el *Prólogo de La fe del ateo*, obra del filósofo Gustavo Bueno Martínez, editada en 2007 por Temas de Hoy.

(7) Véase Gustavo Bueno, *En torno a la distinción morfológico / lisológico I, II, III*, **Revista El Catoblepas** Números 62, 63 y 64.

(8) Véase Gustavo Bueno, *El mito de la felicidad*, Ediciones B, 2005, págs 196-217.

(9) Véase Gustavo Bueno, *Ensayo sobre las categorías de la Economía Política*, Ed. La Gaya Ciencia, 1972, págs 133-139.

(10) Véase Fernando Miguel Pérez Herranz, *El sujeto diamérico: tentación epicúrea y afirmación estoica*, en *Filosofía y Cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*,

editado en 2005 por Ediciones Libertarias. El texto del profesor Pérez Herranz se encuentra en las páginas 67 a 89 de esta obra.

(11) Véase *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*, Andrés Lema – Hincapié, 2006, Editorial Anthropos.

(12) Andrés González Gómez, Revista *Eikasía: La reforma de la Filosofía en la enseñanza media como fenómeno teórico-ideológico*, <http://www.revistadefilosofia.com/17-12.pdf>

(13) Sobre esta estrategia metodológica, el profesor Fernando Miguel Pérez Herranz dice lo siguiente: “*Asociada a las ciencias humanas, de la cultura, idiográficas o del espíritu (Geisteswissenschaften), frente a las ciencias de la naturaleza, desarrolla el dualismo kantiano de la constitución del ser humano: por una parte, sometido a las leyes deterministas de la física; por otra, capaz de acceder a la libertad*”; (las negritas son mías); Fernando Miguel Pérez Herranz, *Las articulaciones naturales de la Filosofía*, 1998, Publicaciones de la Universidad de Alicante, pág 66.

(14) Véase el *Prólogo* de *La fe del ateo*, obra del filósofo Gustavo Bueno Martínez, editada en 2007 por Temas de Hoy.

(15) En relación a esta cuestión pueden consultarse dos artículos del filósofo Gustavo Bueno Martínez publicados en la Revista *El Catoblepas: Sobre la educación para la ciudadanía democrática*, <http://www.nodulo.org/ec/2007/n062p02.htm> y *Profesores «cómplices» publican, cara al nuevo curso, manuales de Educación para la Ciudadanía*, <http://www.nodulo.org/ec/2007/n066p02.htm>

(16) Véase Fernando Miguel Pérez Herranz, *El sujeto diamérico: tentación epicúrea y afirmación estoica*, citado en la nota (10).

(17) Véase Gustavo Bueno, *Por qué es absurdo “otorgar” a los simios la consideración de sujetos de derecho*, **Revista *El Catoblepas***, número 51.

(18) Véase el *Postfacio* a la segunda edición de *El Capital* escrito por Marx en julio de 1867.

(19) Véase Gustavo Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ed. Ciencia Nueva, 1970, pág 161.

(20) Véase el *Prólogo* a la primera edición de *El Capital*: dice Marx: “*La finalidad última de esta obra es, en efecto, descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna*”.

(21) Véase Gustavo Bueno, *Materia*, Ed. Pentalfa, 1990.

(22) Véase Fernando Miguel Pérez Herranz, La eliminación de la subjetividad de los fines. Platón y las matemáticas, Rev. *Eikasía*, nº 12; <http://www.revistadefilosofia.org>.

(23) Véase Gustavo Bueno, *La fe del ateo*, cap. 8.

(24) En relación a esta nueva asignatura puede consultarse el artículo del profesor Marcelino Javier Suárez Ardura publicado en la revista *El Catoblepas: Ciencias para el mundo contemporáneo*. <http://www.nodulo.org/ec/2008/n077p12.htm>