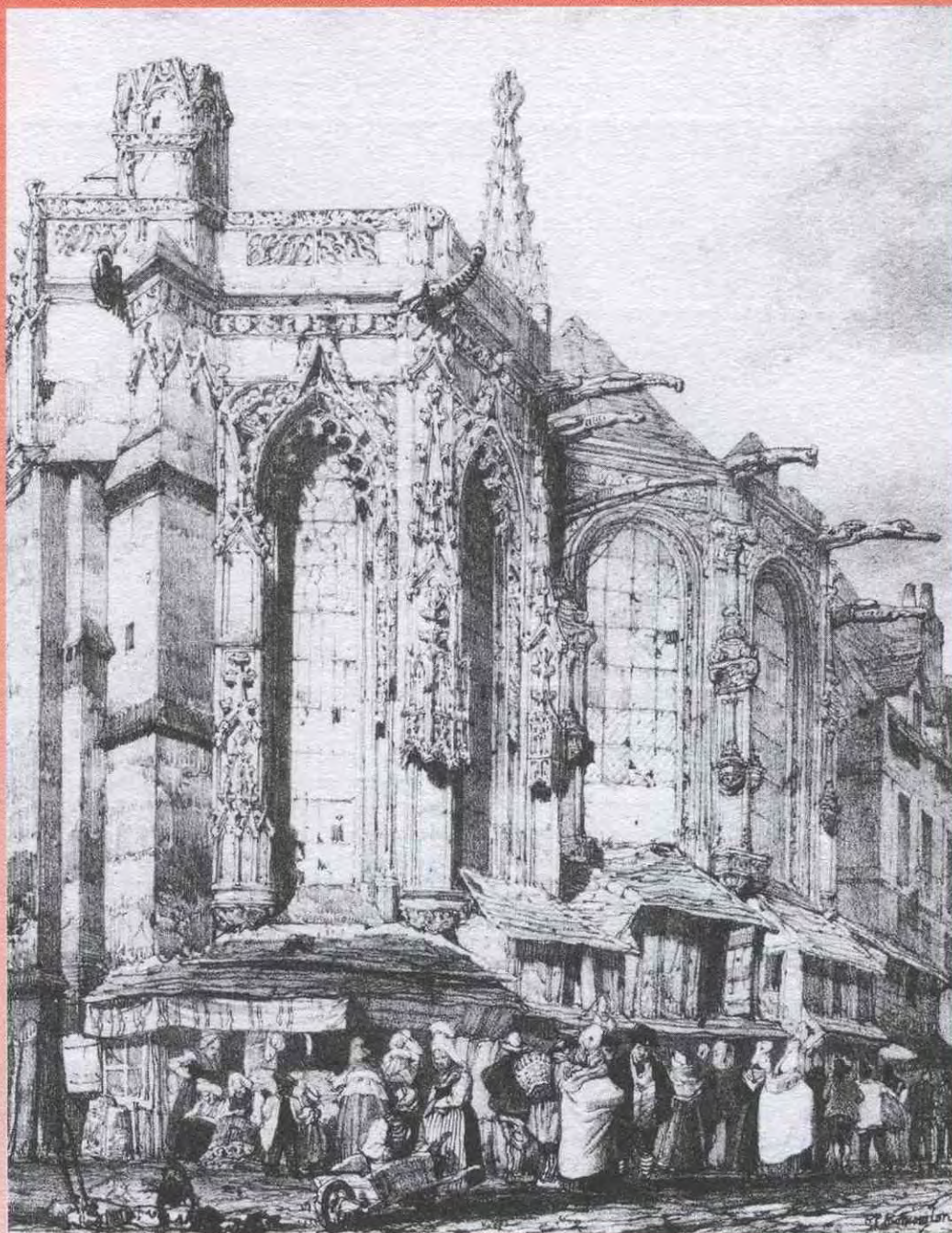


EL BASILISCO



EL CIERRE DE LA TOPOLOGÍA Y LA TEORÍA DEL CAOS / Carlos Madrid Casado

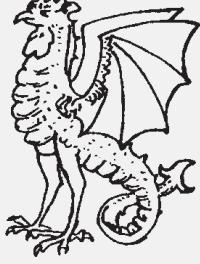
INFLUENCIA DE "LAS ESTRUCTURAS METAFINITAS" EN EL MATERIALISMO FILOSÓFICO / Luis Carlos Martín Jiménez

MI ADSCRIPCIÓN A ASTURIAS / José María Laso

JOSÉ MARÍA LASO / Gustavo Bueno

41

ISSN 0210-0088. SEGUNDA EPOCA
15 EUROS



EL BASILISCO

Revista de materialismo filosófico

Número 41, 2009

Artículos

Carlos Madrid Casado

Filosofía de las Matemáticas

El cierre de la Topología y la Teoría del Caos

Luís Carlos Martín Jiménez

Influencia de «Las estructuras metafinitas» en el materialismo filosófico

José María Laso Prieto (1926-2009) In memoriam

José María Laso Prieto

Mi adscripción a Asturias

Gustavo Bueno

José María Laso

BIOGRAFÍAS AUTORES

Carlos Madrid Casado (1980). Licenciado en Matemáticas y doctor en Filosofía. Profesor de Bachillerato. Ha publicado en *El Basilisco*, *El Catoblepas*, *Revista de Occidente*, *Revista Española de Física y Gaceta de la Real Sociedad Matemática Española*.

Luís Carlos Martín Jiménez (1967). Licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, profesor de filosofía en el I. E. S. Ribera del Tajo (Talavera de la Reina); a la espera de defender la Tesis *El valor de la Axiología: Crítica a la idea de Valor y a las doctrinas y concepciones de los valores desde el Materialismo Filosófico*.

José María Laso Prieto (1926 - 2009). Luchador comunista desde 1946 y responsable de agitprop del País Vasco, permaneció durante ocho años en las cárceles del franquismo. Asentado en Oviedo desde 1968, ciudad que le declaró hijo adoptivo en 2004, fue miembro del Comité Federal del Partido Comunista de España, presidente de la Fundación Isidoro Acevedo, y patrono fundador de la Fundación Gustavo Bueno. Colaborador de *El Basilisco* desde el primer número de la revista (1978) y de la revista electrónica *El Catoblepas* con la sección «Desde mi atalaya», desde que se fundó esta revista. A consecuencia de las complicaciones derivadas de una infección adquirida en un viaje a Irak, su salud se fue resquebrajando en los últimos años: quizá su último texto publicado fue una «Carta abierta al camarada Gaspar Llamazares» de septiembre de 2008. La ciudad de Oviedo honró a Laso instalando su capilla ardiente en el Salón de Recepciones del Ayuntamiento de Oviedo, donde el miércoles 23 de diciembre de 2009 tuvo lugar la ceremonia civil de la despedida de sus restos, posteriormente incinerados. Siete años antes, el 20 de diciembre de 2002, en la Sala Príncipe del Ayuntamiento de Oviedo, Gustavo Bueno presentó su libro de memorias políticas, *De Bilbao a Oviedo pasando por el penal de Burgos* (Pentalfa, Oviedo 2002).

Gustavo Bueno Martínez (1924). Filósofo español. Desarrolla su actividad principalmente en Oviedo (en la Fundación que lleva su nombre). Colaborador asiduo en la revista electrónica *El Catoblepas*, con la sección «Rasguños», entre sus publicaciones más recientes podemos destacar *Zapatero y el Pensamiento Alicia. Un presidente en el País de las Maravillas* (2006), *La fe del ateo. Las verdaderas razones del enfrentamiento de la Iglesia con el Gobierno socialista* (2007), *El mito de la Derecha. ¿Qué significa ser de derechas en la España actual?* (2008) y, su publicación más reciente, *El fundamentalismo democrático* (2010).

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

EL BASILISCO. Revista de materialismo filosófico, considerará para su publicación todos aquellos trabajos recibidos relacionados directamente con su temática.

Se acusará recibo de todos los originales que sean enviados a la revista. Los trabajos deberán ajustarse a las normas de estilo de la revista y que se pueden consultar en <http://www.fgbueno.es/edi/basnor2.htm>. Se informará a los autores, en el menor plazo posible, acerca de la aceptación o no de sus trabajos, una vez sometidos a los mecanismos de evaluación previstos. La revista se reserva el derecho de proponer a los autores modificaciones formales en sus trabajos cuando lo considere necesario.

Los trabajos deberán estar escritos en español y ser inéditos. En general, no se aceptarán trabajos publicados anteriormente, que hayan sido enviados al mismo tiempo a otra revista o que se encuentren en curso de publicación.

Cada original deberá incluir el título del trabajo, el nombre del autor y sus datos personales, un resumen informativo del contenido (que no exceda de 150 palabras), el texto principal, las notas y la bibliografía (en su caso). Si el original contiene tablas, cuadros o ilustraciones, se presentarán por separado (indicando en el texto el lugar donde deben insertarse).

Todos los trabajos se enviarán a la Secretaría de Redacción de *El Basilisco* (incluyendo una breve referencia personal del autor, que incluya el año de nacimiento y sus datos biográficos y profesionales más relevantes): basilisco@fgbueno.es.

EL BASILISCO

Fundador

Gustavo Bueno

Director

Gustavo Bueno Sánchez

Secretaría de Redacción

Sharon Calderón Gordo

Todos los artículos publicados en esta revista han sido informados por miembros del Consejo de Redacción.

Suscripciones

Amparo Martínez Naves

Fundación Gustavo Bueno

Avenida de Galicia, 31

33009 Oviedo (España)

<http://www.fgbueno.es/bas>

basilisco@fgbueno.es

ISSN: 0210-0088

Diseño: Piérides C&S

Composición: Permeso S. L.

Imprime: Baraza, Oviedo

Depósito Legal: O-343-78

SUSCRIPCIONES

EL BASILISCO se publica dos veces al año.

La tarifa de suscripción anual es de
Particulares: 30€
Instituciones: 40€

Las suscripciones se pueden hacer efectivas mediante

Ingreso/tranferencia en C.C.C.
0081-5310-21-0001150918

Pedidos, suscripciones y correspondencia:

EL BASILISCO, Fundación Gustavo Bueno, Avenida de Galicia, 31, 33005, Oviedo (España)

EL BASILISCO, Apartado 360, 33080, Oviedo (España)

Teléfono: [34] 985 245 857

Fax: [34] 985 245 649

Correo electrónico: basilisco@fgbueno.es





Influencia de «Las estructuras metafinitas» en el materialismo filosófico

Luis Carlos Martín Jiménez
Toledo



Este trabajo se presentó en el año 2004 como proyecto de investigación dentro de los requerimientos del examen de suficiencia investigadora del Departamento IV (Crítica y Estética) de la Universidad Complutense, siendo director del mismo el profesor Juan

Bautista Fuentes Ortega, a quien tantos alumnos tenemos que agradecer el habernos introducido en la filosofía de Gustavo Bueno, y en particular ponerme sobre la pista de un artículo que no se había vuelto a editar, ni había sido convenientemente considerado.

Ahora bien, aunque este trabajo quiere mantenerse dentro de las ideas del Materialismo Filosófico, el planteamiento general no parece ajustarse al mismo, un aspecto que se discute en su parte final, de modo que el resultado le acerca más a otros géneros de filosofía como pueda ser el «psicoanálisis lógico» (según lo ve el propio Gustavo Bueno) o el mero «academicismo universitario» desde el cual se elabora, que como ejemplo del Materialismo Filosófico. Y entonces, ¿qué interés podría tener su difusión dentro de la «escuela»? Básicamente lo que era la intención original: la reivindicación del artículo por lo que supone en el sistema del Materialismo Filosófico y en concreto la idea que le da nombre¹.

I. Presentación y planteamiento general

El artículo que vamos a analizar bajo el título de «Las Estructuras Metafinitas» (en adelante y para abreviar «E.M.»), del filósofo asturiano Gustavo Bueno Martínez, aparece por primera vez en la *Revista de Filosofía* publicada por el

(1) «El materialismo comenzó cuando localicé las Estructuras Metafinitas y las diagnosticé como un ente puro de razón. Claro, se trata de identificar una estructura supuestamente completa y cerrada y destruirla, entonces arranca la dialéctica, y lo que sale a partir de ahí lo hace en función de aquello, no por que el sistema sea metafinito sino todo lo contrario, porque se organiza a partir de ahí. Pero esto es un modo de explicarlo.» Santos Campos Leza, *Conversación con Gustavo Bueno*, Senderuela, Logroño 2008, pág. 33.

Instituto de Filosofía «Luis Vives» (CSIC, Madrid, págs. 223-291) en 1955 (tenía entonces su autor 31 años); publicándose por segunda vez en 1959 con el título de «Estudio de la Universalidad semántica» en la revista *Antropología filosófica* de la Universidad de Costa Rica.

Esta obra forma parte de una serie de artículos muy diversos (que denominaremos primera etapa del Materialismo Filosófico), que anteceden a lo que será la primera obra publicada con forma de libro en 1970. Entre este conglomerado de temas, críticas y reseñas de muy diversos tipos podemos destacar varios (en orden a su importancia y extensión): la tesis de 1948 *Fundamento Material y formal de la moderna filosofía de la religión* defendida en la Facultad de la Universidad de Madrid, «Los procesos psicológicos» de 1952 aparecido en la revista *Theoría*, números I y II, el ensayo sobre la idea de persona de 1953 titulado «Para una construcción de la idea de Persona» y en 1955 «Introducción al concepto de Categoría noemática en la Teoría de las ciencias Psicológicas» en la revista *Theoría*. A «Las E.M.» le seguirán otros artículos de corta extensión, relativos a problemas tales como la pedagogía, la historia, la religión, la universidad, la idea de libertad, &c. Así como la elaboración de cursos de filosofía para primero de magisterio, quinto y sexto curso de Bachillerato. Sólo resta citar la crítica a libros de psicología, biología, lógica, o de filosofía.

1. Las «E.M.» como obra temprana.

Para situar el artículo en el conjunto del sistema (en adelante M.F.), adoptaremos una perspectiva doxográfica o editorial, aún a riesgo de una simplificación excesiva o deformante, dividiéndolo en dos etapas:

-1ª etapa o etapa «preformativa»² (1946-1970): la primera etapa de su producción (pero de 24 años de duración) comienza

(2) La teoría de la preformación en la biología de los siglos XVII y XVIII suponía —erróneamente— que en el espermatozoide o en el óvulo ya estaba el cuerpo diminuto perfectamente bien constituido. Si utilizamos este término es para incidir en los problemas de la conexión entre las etapas.

con la tesis doctoral (1946) y consta de artículos y ensayos, obras en general menores, si suponemos que un sistema filosófico se desarrolla en tratados o publicaciones extensas (compendios, libros, &c.).

-2ª etapa o etapa de formación (1970-2004): empieza con *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* de 1970 (aunque se escribe en el 68), y se afianza con los *Ensayos materialistas* (1972) diversificándose en todo lo que será el sistema filosófico del materialismo, hasta la actualidad (2004).

En esta segunda etapa distinguiríamos dos direcciones «editoriales»:

1. Dirección académica (1970-1998): estaría integrada por obras con vistas a la filosofía académica (de 28 años de duración); Desde 1970 (en que aparece su primer libro) hasta 1998 (año en que deja la universidad).

2. Dirección mundana —política— (1998-2004): la última parte de su producción, desde 1998 hasta la actualidad, estaría formada principalmente por obras con un radio temático de proyección más amplio, pero no por eso de menor rigor y profundidad.

Las «E.M.» forman parte de la primera etapa de la obra³, por tanto las «E.M.» la vamos a considerar como una obra temprana, por cuanto el calificativo de temprana recoge las notas de lo que antecede filogenéticamente en orden de la producción (sin que aún se hayan desarrollado), pero también porque recoge ontogenéticamente aspectos de lo que será maduro, esto es, porque marca el sentido (o por lo menos uno de ellos).

Sin embargo, queremos resaltar que este criterio editorial para dividir la obra del autor (artículos-libros), e insertar el ensayo a criticar, es impropio, pues la producción ensayística y los artículos en revistas no sólo será continuada en la obra posterior (hay que recordar que se funda a tal efecto la revista *El Basilisco* y en la actualidad la revista digital *El Catoblepas*) sino que como intentaremos defender en este análisis, la segunda etapa es continuación, despliegue y rectificación de ideas en buena mediada elaboradas por ensayos como el presente; contando con que se han elaborado libros para la enseñanza y libros que no se han llegado a publicar, si hacemos caso al autor (de los cuales se citan dos en este ensayo).

(3) Si tenemos en cuenta la división en décadas tal y como se expone en «La filosofía en España en un tiempo de silencio» (*El Basilisco*, nº 20, enero-marzo 1996, págs. 55-72), diríamos que la Tesis doctoral iniciaría la segunda década y las «E.M.» la tercera década; la segunda etapa (el sistema) comenzaría con la cuarta década, si tenemos en cuenta que *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* se escribe en el 68 de forma rápida y apresurada, lo que significa que las ideas estaban asentadas. La relación de estas etapas con las oleadas del M.F. (tal y como lo expone Sharon Calderón Gordo en el artículo del número 20 de *El Catoblepas*: «El Congreso de Murcia y las oleadas del materialismo filosófico») la pondremos en relación con la ampliación del curso «temático» del M.F. (coincidiendo séptima década, tercera oleada y segunda dirección), una vez que la proyección académica se enfrenta a la desaparición del comunismo, y se atiende a ideas políticas e históricas, temas en los que habría que situar las turbulencias entre la segunda y la tercera oleada.

Ahora bien, este artículo a pesar de su brevedad (68 páginas), es una obra seria, redonda y original (e incluso la calificaríamos de genial, como se hace al uso, atendiendo a la juventud del autor): seria, por cuanto se justifica con rigor y profundidad aquellos problemas que se abordan, la prueba la constituyen las citas de libros a pié de página, relativas no sólo a la filosofía, nombrando obras y tesis de Aristóteles, Platón, Hegel, Russell, &c., sino obras científicas: lógica, matemáticas, biología, &c.

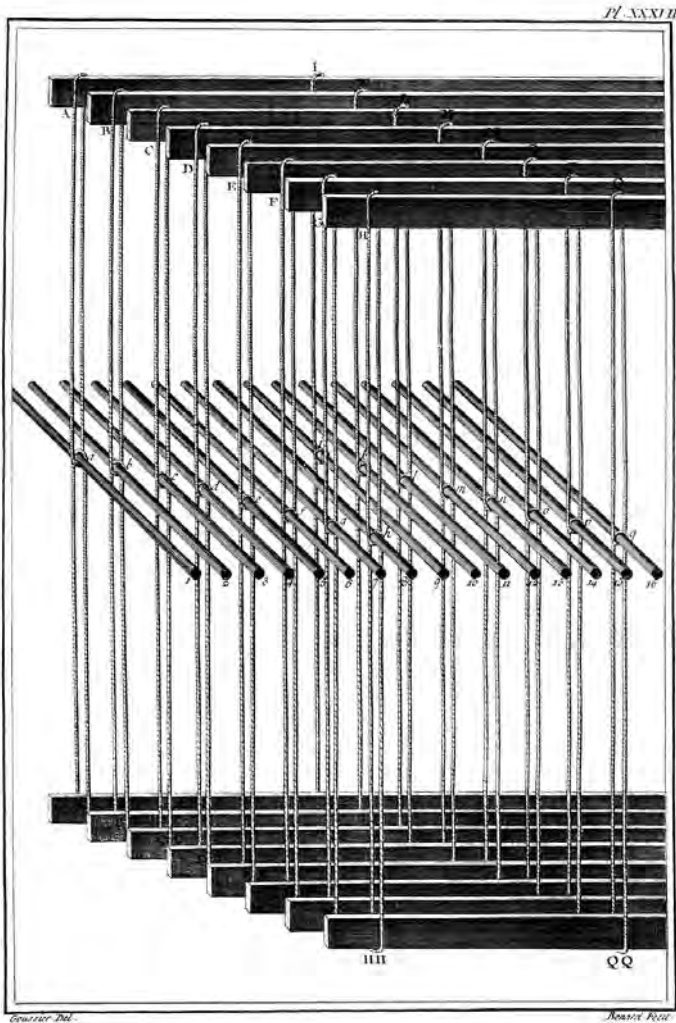
Es una obra redonda por su sistematismo (por su método), en tanto se parte de un estudio que pretende agotar una problemática, la de la universalidad semántica, de la que las «E.M.» forman parte, analizando y criticando los mecanismos y las consecuencias que determinan la idea, y se sigue, mostrando los resultados y la funcionalidad que a lo largo de toda la historia de la filosofía y de la ciencia a tenido dicha idea. Por ello las citas no son meros agregados donde se apoyen tesis filosóficas, sino que las ideas de otras filosofías están dadas en función de una problemática interna que se diversifica según criterios que no consta en ninguna de aquellas, y que sin embargo las sitúa, las explica, y les da sentido, a la vez que pretende ser la crítica de todas, determinándolas desde una posición nueva y sorprendente.

Y esto es lo que constituye su originalidad (que en filosofía es tan difícil), la cual no está sólo en que no podemos rastrear claramente las bases que determinan las nuevas ideas ensayadas, porque su interrelación desbordaría las fuentes que podríamos postular, (ya sean la segunda escolástica, el método dialéctico platónico, los problemas matemáticos y físicos, &c.) sino porque en contra de postular o criticar unas tesis, basándose en otras, desde partes o sistemas filosóficos distintos, pero ya dados, se afronta desde unos principios que determinan una perspectiva crítica y un análisis cuyas peculiaridades resaltaremos, y de cuya potencia es consciente el autor. Esto es, las «E.M.» constituyen algo relativamente nuevo, que va a tener unas consecuencias decisivas.

2. Tesis de este trabajo de investigación

Este trabajo se ofrece como respuesta a la pregunta ¿por qué puede interesar un pequeño ensayo de hace casi 50 años, entre una producción cercana a los 30 libros y más de 250 artículos, que forman un sistema filosófico perfectamente estructurado? (Contando sólo con la obra firmada por el autor) Para responder vamos a utilizar la idea de esencia tal y como aparece desarrollada en varias aplicaciones del M.F.⁴ En este sentido la respuesta sería: porque es la «diferencia específica» respecto de otras filosofías, donde aparecen por primera vez las ideas que integran el núcleo, que en su desarrollo formará la esencia misma del M.F.

(4) Por ejemplo, se aplica a la Religión, o a la política. Para un acceso directo ver la voz «Esencia» en el *Diccionario Filosófico* (Pelayo García Sierra, Biblioteca de Filosofía en Español, 2000, 742 págs).



Para intentar ilustrar esta tesis (que discutiremos en la última parte de esta tesina), tendremos que mostrar cómo las ideas que están siendo elaboradas para ser aplicadas en este caso (a las «E.M.») van a estar presentes generando el cuerpo (y el curso) de la obra posterior, a saber: el método general filosófico (una de cuyas características —platónica, escolástica— supone situarse en el plano de los conceptos —del lenguaje—, totalizar lógicamente la problemática a tratar, otra de cuyas características es la de pasar de las ideas filosóficas a los conceptos categoriales-científicos y viceversa), la idea de dialéctica (esencial para entender el curso del sistema), el papel fundamental de la idea de totalidad y sus divisiones (atributiva o distributiva), la idea de esencia como campo climacológico, &c. Claro está, que muchas otras ideas del M.F. no aparecen en este artículo, ni como es natural se pueden deducir de él.

Para situarnos hay que decir, que esta exposición o relectura desde la actualidad, parte de cuatro «hechos»: el primero asume la existencia y sistematicidad de la filosofía materialista, que pronto traspasa la barrera personal, con el llamado «círculo de Oviedo» y que ahora tiene límites indefinidos, formando el autodenominado Materialismo filosófico (sin el cual el ensayo a analizar se quedaría en anécdota); el segundo «hecho» parte de que no hay una crítica, mínimamente sistemática a dicha

filosofía (aunque las haya parciales); el tercer «hecho» asume la falta de criterios (míos en particular) para afrontar tal crítica, (aunque se pudiera ensayar la crítica desde cualquier otra filosofía); y el cuarto, asume que aún moviéndose este trabajo en los presupuestos del sistema (la idea de esencia que aquí se aplica quiere ser propia del M.F.) no es capaz, por ejemplo, de aplicar el método dialéctico de análisis que se requiere, y por tanto este trabajo no traspasaría el uso escolar del mismo (académico).

Dando por supuestas nuestras carencias, la crítica consistirá en ver los problemas de las ideas expuestas en cada capítulo del artículo, a la luz de la evolución que ha sufrido dicha idea dentro del sistema (siempre con un nivel de generalidad y de rigor mínimamente necesarios); haciendo valer el dato que supone 50 años de obra posterior.

De este modo hay que insistir en que la crítica (la clasificación de este trabajo) para ser tal, tendrá que situar o poner de relieve ideas como totalidad, dialéctica, esencia gradual, la misma idea de metafinito, allí donde se aplique, u otras, que sean relevantes en la formación y desarrollo del sistema del materialismo filosófico.

Por tanto, la demostración de esta «tesina» va a consistir en mostrar al hilo de la exposición del artículo, que en este texto están presentes las ideas básicas, pero también, su modo de tratarlas (productos lógicos, bases categoriales matemáticas, físicas, biológicas, análisis filosóficos clásicos, &c.), modo o método que no es otra cosa que la aplicación de otra serie de ideas sobre la lógica, la historia, las ciencias, &c.; aunque con una salvedad, pues la diferencia fundamental que vemos entre la metodología expositiva de este artículo comparada con otras obras, consiste en no pasar del plano gnoseológico (del pensamiento) al plano ontológico, división que pasará a ser común en la estructuración de las obras en dos fases, una fase gnoseológica y otra ontológica; aquí no ocurre esto, no sólo porque no lo requiere el material tratado (*las formas mentis*), sino porque aún no se dispone de argumentos para tratar las *formas entis*, lo que se hace en la segunda etapa, aunque como tratamos de mostrar, determinado por este tipo de *formas mentis*: las E.M.

Es evidente que las conexiones y desconexiones con el M.F., sólo se pueden apuntar, nombrando aquellas donde reaparecen, o por lo menos las ideas con las que guardan relación directa, otra cosa sería ilusorio (será suficiente para ver la potencia de este ensayo, la referencia a su penúltima obra).

En términos del artículo: se trata, no de mostrar que esta obra constituye ella misma una estructura metafinita, respecto a la totalidad de la obra buenista (que en una parte está el todo), sino que suponiendo que lo fuera, el límite segundo o revertido, muestra, por lo menos, dos tendencias, si no de la totalidad de las partes, si del vector que las determina en buena medida; determinación que implica la corrección de una de ellas (aquella

que da lugar al inicio del sistema), una rectificación sobre uno de sus posibles desarrollos: una noetología con pretensiones de científicidad, en el otro sentido, el M.F. se sitúa entre las E.M. científicas y las E.M. metafísicas.

Dicho de otro modo, ¿donde está el límite, el horizonte de las ideas de este artículo?, si tenemos siempre presente, que aquí es donde aparecen por primera vez expuestas, ¿donde situar la obra temprana con relación al cuerpo de doctrina?, pues en un punto central: en la idea de filosofía (que inicia la segunda etapa), esto es, lo que será la diferencia de la filosofía respecto de otros saberes (su papel), y particularmente, en la idea del materialismo en el conjunto de las filosofías —lo que se determina desde la ontología—.

Para decirlo con conceptos de la escuela: si entendemos que el núcleo (ontológico) del M.F. es la idea de Materia Trascendental⁵ ontológico general, que tendría, como cuerpo, lo que podríamos tratar como tesis básicas del materialismo filosófico en función de sus ámbitos (el ámbito científico —la proyección académica— y el ámbito político —la proyección mundana—), y como curso las fluctuaciones del sistema de acuerdo a los materiales incorporados, el cual, se entendería como proceso dialéctico-evolutivo a partir de una diferencia específica, la idea de E.M., de suerte que lo que se mantiene en el proceso transformador es la idea de dialéctica y las ideas lógico-materiales, tales como las ideas de todos y partes (atributivos y distributivos). De modo que en el núcleo, están insertas las ideas de totalidad y de dialéctica, desde la que se vería programado el curso pero —y este es el límite de las ideas del artículo—: limitándose (según quiere el autor) al plano del pensamiento (lo que se denomina idea de noetología), por eso, sólo desde la segunda etapa se podrá hablar de materialismo, sin embargo, es de la propia idea de E.M., de la que deriva en su rectificación ontológica la idea de Materia, y, por tanto, las ideas esenciales de este sistema filosófico.

Esto quiere decir que la única forma de no entender el M.F. haciendo una hipóstasis de las E.M., pero manteniendo el vínculo con ellas, es entender la evolución del sistema dialécticamente, a partir de los materiales que se van añadiendo, principalmente la tesis de la implantación política de la filosofía, y por tanto la implantación política del pensamiento (de las *Formas mentis* que aquí se tratan), lo cual, disparará en la segunda etapa, estas ideas al plano ontológico, viendo en las E.M., la forma metafísica o Idealista del tratamiento de la idea de Realidad y de la propia autoconcepción de la filosofía dadas a lo largo de la historia del pensamiento, pero, viendo en sus virtualidades críticas la idea misma de filosofía materialista; de forma que la dialéctica rebasará el papel asignado al

tratamiento del pensamiento⁶, para insertarlo en la dinámica de la praxis política, de hay las dos direcciones del M.F. que desarrollan su curso: la dirección con vistas a las ideas de la academia y la dirección con vistas a la aplicación política (lo que llamaríamos ámbitos del M.F.), dentro de una misma unidad de sentido.

Sin duda el M.F. tendrá en el futuro un vuelo muy superior al de su iniciador, y por tanto, sería del conjunto de la obra (que aún no existe totalizada) de donde se tendría que sacar su diferencia específica y su núcleo, pero también es necesario, si no en los términos en que lo hemos hecho, sí cifrar los cambios que necesariamente ha tenido lugar en cincuenta años, desde un punto de vista genético (en el sistemático ya se trabaja⁷) y no sólo temático o editorial, lo que aún no se ha hecho.

Pero aún podríamos hacer más matizaciones a la tesis «experimental» que ensayamos y que discutiremos en la IV parte.

El planteamiento en orden a situar y medir la influencia de las E.M. en el M.F. parte de dos hipótesis: la de que las E.M. son esenciales (la diferencia específica) al desarrollo del M.F. y la de que el M.F. (al construirse como tal en la segunda etapa) supone la rectificación de una tendencia presente en las E.M.: el que se entiende como proyecto noetológico (que tendrá dos formatos, el que corresponde al proyecto de salir del sicologismo y el que aparece en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*.

Para hacer esta afirmación, nos basamos en que las tesis filosóficas sobre la Universalidad Semántica se pretenden hacer de «modo científico»; en efecto, dice su autor en la página 225: «El conocimiento de las diferentes formas de “nombrar” puede introducirnos en la ciencia de las diversas formas de “pensar”».

¿Y porqué se puede tener la pretensión de hacer una ciencia de la filosofía (al modo de Husserl, por ejemplo)? Quizá porque en las E.M. se están tratando de igual modo las categorías científicas que las ideas filosóficas, como si «las formas de pensar» fueran el género y las ciencias o la filosofía las especies. Quizá porque se ha encontrado la clave común de su construcción. Hay que hacer notar, que sólo desde el M.F. como sistema ya formado, entendemos el pensamiento metafinito (Anaxágoras, Leibniz, &c.) como no materialista. Aquí sólo se las clasifica como pensamiento pluralista y dialéctico, frente al analítico (Aristóteles, Kant, &c.) y al monista-absoluto (Cusa, Gratry, &c.)

Pero, hacer de la filosofía una ciencia (Escolástica, Hegel, Husserl, &c.), es el supuesto que dirige el error filosófico

(5) Otra cosa sería ver las modificaciones, o especificaciones a esta idea posteriores, en concreto las de ideas de multiplicidad y co-determinación (Gustavo Bueno Martínez, *Materia*, Pentalfa ediciones, Oviedo 1990, 99 págs.), así como sus relaciones con la idea de metafinito (pues en principio estas propiedades también se cumplen en las monadas leibnicianas; quizás tenga algo que ver aquí la introducción de la idea de materia determinada).

(6) Que este artículo no tenga una parte ontológica deriva (en parte) de la materia con la que trata (la universalidad semántica), y esta materia en principio no tiene otro alcance que ciertas obras o tesis científicas y filosóficas. Por tanto, el progreso exige una reclasificación en el terreno «literario» o en la «historia de las teorías»: en el plano del pensamiento.

(7) Ver «El proyecto SYMPLOKE», *El Catoblepas*, nº 23, enero 2004.

mismo, por tanto, la situación de esta obra, esta en función de la autoconcepción del M.F. que sólo se da, y de hay la rectificación, en la segunda etapa (al formarse como tal), cuando:

1. Se distingue entre ciencia y filosofía⁸, según sean las totalizaciones categoriales o transcendentales. De tal forma que el proyecto noetológico (en el que estarían insertas las E.M.) ya no pretenderá científicidad (como aquí se dice, pues el modo científico de pasar del «nombrar» al «pensar» no puede hacer referencia sólo al tratamiento lógico o clasificación de la universalidad semántica, sino que implica a la propia idea de filosofía), pues se circunscribe a las totalizaciones transcendentales, donde hay que escoger entre combinaciones de alternativas. Y se distingue filosofía y metafísica, precisamente a través del concepto de hipóstasis metafinita.

2. Se distingue el materialismo filosófico de las demás filosofías (y de la metafísica), cuando de tratar con las *formas mentis*, se pase a la determinación de las *formas entis*, esto es, en la ontología (*Ensayos materialistas*). Pero entonces el campo del ensayo de las E.M., el plano del pensamiento vuelto sobre sí mismo en busca de su funcionamiento, se rectifica a través de la implantación política de la filosofía.

Las E.M. supondrían una tendencia (a circunscribirse a la historia de las teorías —las *formas mentis*—) que habría que corregir; esta corrección, viene dada por la implantación política de la filosofía, ¿qué queda de esta tendencia? En la primera dirección de la segunda etapa el reajuste del proyecto noetológico, sin pretensiones de científicidad («Sobre la idea de Dialéctica y sus figuras», *El Basilisco*, nº 19, 1995, págs. 41-50) y en la Teoría del cierre categorial, en concreto, la historia de la teoría de la ciencia.

La importancia de las E.M. en la génesis del sistema (2ª etapa), lo ilustraremos con dos datos sobre la presencia del artículo mismo (no de las ideas del artículo —cosa que haremos mas detalladamente en el análisis del mismo—) en las dos obras programáticas fundamentales: el dato consiste en que el único artículo (anterior a la segunda etapa) que se cita en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* es el de las E.M.; igual ocurre en los *Ensayos Materialistas*, donde está únicamente acompañado de otro artículo (pero de ese mismo año): «El concepto de «implantación de la conciencia filosófica». Implantación gnóstica e implantación política» (Homenaje a Aranguren, Ediciones de la *Revista de Occidente*, 1972, págs. 37-71).

En el primero de sus libros, sólo se cita en nota a pie de pagina las E.M. precisamente cuando se aborda la idea de Totalización⁹ y se distingue entre totalización mecánica y Totalización dialéctica para analizar lo que ocurre en la

(8) Gustavo Bueno Martínez, *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber*, Editorial Ciencia Nueva, 1970, 319 págs., H, I.

(9) «En este sentido, ¿no implica la noción de “democracia” el uso de la categoría “estructura metafinita?”», Id., Pág.102.

política, puntualmente en la democracia (al final haremos una referencia a la presencia de las ideas de las E.M. en el *Panfleto contra la democracia realmente existente*).

En los *Ensayos Materialistas*, la obra ontológica por excelencia, aparece la referencia a las E.M. en la introducción (página 32) como contraposición a la definición de materia como *partes extra partes* (al demostrar que la conciencia filosofía es solidaria del materialismo) y mostrar su necesidad (también hacia otros materialismos; corporeistas, &c.) precisamente defendiendo la dialéctica frente al atomismo¹⁰.

Por tanto, si suponemos que los artículos anteriores a los libros son como los pilares que luego se amplían y sistematizan en esos libros, habría dos pilares a los que habría que hacer referencia y que se determinarían (limitarían) mutuamente (esto no significa que se haga de las notas a pie de página la fundamentación de lo que se escribe).

La Implantación gnóstica, básicamente consiste en que los procesos intelectuales se cierran sobre si mismos, siendo este el error filosófico por antonomasia, el error filosófico mismo en su tramite de autoconcepción, peligro que tuvo que estar presente en los inicios del M.F., lo que se sostiene aquí como posibilidad de filosofía científica (el primer modo de noetología).

La tesis de este trabajo sin duda es endeble, básicamente se apoya en una frase, ¿si no estuviera se podría sostener la misma tesis? Quizá no, aunque abría que ofrecer otras pruebas de una evolución que tenga en cuenta los inicios, pues no toda podría estar dada desde el principio (este se ve desde el sistema), ni el principio puede ser ajeno al sistema, aunque la conexión no sea determinante, como aquí sostenemos, y aunque la idea en que se inscribe sea rectifica por otra, la Teoría del Cierre Categorial¹¹, y su resultado ontológico es el materialismo de las ideas; ¿Qué queda en la Teoría del Cierre Categorial. de la noetológica?: la historia de la teoría de la ciencia, o lo que podría ser una «fenomenología del espíritu», con antecedentes en Platón (la noesis), Spinoza, o Jevons¹².

II. Antecedentes de la idea de las E.M.

Este trabajo pretendía circunscribirse al artículo de las E.M., sin embargo, ha debido incorporar otros tres artículos anteriores, de tal forma que se demuestre como la idea de E.M. esta presente constitutivamente en los ensayos más importantes del periodo inicial del M.F. (sin contar con la tesis doctoral):

(10) «Se diría que estas entidades de la Física nuclear constituyen más bien totalidades metafinitas, que finitas o infinitas», *Ensayos Materialistas*, pág. 32.

(11) Ver «Estirpe y sistema de la teoría del cierre categorial» de Alberto Hidalgo Tuñón en *Homenaje a Gustavo Bueno por la Revista Meta*, Editorial Complutense, 1992, págs. 71-104.

(12) Gustavo Bueno Martínez, *Teoría del cierre categorial*, Pentalfa, Oviedo 1992, Volumen II, Sección 3: «Historia de la Teoría de la ciencia».

1. «Los procesos psicológicos»

Este ensayo, que aparece en la revista *Theoría* (I y II) en 1952, es indispensable en lo que hace referencia a los desarrollos en la gnoseología, pero en lo que nos concierne, es muy interesante, pues presenta el elemento que prefigura la idea de E.M.

Esquemáticamente resumiríamos sus tesis como sigue:

Las sensaciones y las ideas son elaboraciones, estas elaboraciones consisten en la inserción de la sensación en un contexto de relaciones del que constituye un miembro estructural integrante; esta elaboración tiene dos fases: la abstracción (segregación de diferencias) y la construcción (inserción de lo abstraído en un contexto, que lo haga componible con otros miembros m (causa) C (relación causal) n (fenómeno: n, n', n'', &c.)

De esta forma, la elaboración es la primera fase de las actividades teleológicas del cognoscente: la conquista de un sistema estructural: experiencia → sistema; que es el proceso inverso a la elaboración (retorno): sistema → experiencia; lugar donde se dan los Procesos Psicológicos.

Pero ambos caminos tienen principios distintos (son irreversibles: de lo general a lo particular no se pasa del mismo modo que de lo particular a lo universal), por tanto, son independientes el modelo y el sistema, pues si no, no habría procesos (deben ser vivencias distintas: la idea de hombre vivida respecto de Sócrates y recíprocamente), y mayor será el problema cuanto más distancia haya del sistema al modelo —que tendría que darse en una pluralidad n. El caso límite es cuando el modelo sea 1, el proceso psicológico.

Así, la identidad entre sistema (idea) y varios modelos (objetos —extensión—) es abstractiva. Pero si el modelo es 1 la unidad es de identificación unívoca (ni siquiera de composición por otra relación). Aquí las notas diferenciales del modelo pueden considerarse notas pertenecientes a la comprensión del sistema: y así la extensión y la comprensión coinciden.

Ojo, estos procesos únicos se pueden aplicar no sólo a la historia del hombre donde la comprensión varía con la extensión, sino a modelos objetivos pero no físicos: *perpetuum mobile*.

Los procesos psicológicos nos presentan, lo que se entiende como lo absoluto en lo concreto, la encarnación de lo divino en la historia, el valor universal eterno de acontecimientos históricos o el goce intelectual último de la sabiduría (Plotino, Spinoza, Schelling)

Dos funciones en la metafísica de estos procesos:

1. Enlaces entre el constitutivo metafísico eidético (hombre) y del constitutivo físico (dada su autonomía eidética): el enlace es el proceso psicológico: función del «animal racional» con las incorbaturas de la columna.

2. Enlace desde la descripción definida (definición) y el nombre propio de dicho objeto (conocimiento empírico del objeto designado).

¿Que importancia tienen estos procesos para nosotros? Que los procesos psicológicos nos ponen delante de modelos únicos para una idea, se pone como ejemplo el *perpetuum mobile*, que es una idea límite. Este sólo caso ya nos da pie a la teoría de las E.M. en tanto que, como veremos en el análisis del capítulo dos, la función de esta idea es dialéctica: su función cognoscitiva es ser reaplicada al campo climacológico (los motores existentes) del que es abstraída.

Lo que ocurriría con toda idea límite o esencia rígida, como pueda ser la idea de hombre.

Dicho al revés, la idea de proceso psicológico o modelo límite de un sistema (lo absoluto), siendo esencial a los procesos cognoscitivos, prefigura la idea misma de E.M. en tanto se tenga en cuenta el comportamiento dialéctico del entendimiento al organizar la experiencia.

La conclusión que podemos ofrecer del análisis de este ensayo nos pone en presencia de un proceso por el cual se «materializan ideas», en el sentido en que sin dejar de entenderlas como distintas de lo corpóreo, no nos aparecen como desvinculadas —separadas—; retrospectivamente, desde la 2ª época, podríamos decir que la función que tengan estas modelos únicos ya nos pone en presencia de dos tipos de totalizaciones, según se aplique a la termodinámica (*perpetuum mobile*) o a la filosofía, la idea de hombre, Pero esta virtualidad de la idea aquí aún no se ha especificado, siquiera en el artículo de las E.M. (como ya hemos argumentado en esta presentación).

2. «Para una construcción de la idea de persona»

Como tal, el concepto de metafinito aparece por primera vez en este artículo¹³ como elemento central en la construcción de la idea de persona, precisamente en contraposición a las ideas religiosas o espiritualistas que definen a la persona a partir del absoluto o lo infinito.

El ensayo consta de cuatro capítulos, aunque realmente se divide en dos partes, una primera expositiva que pasamos a resumir, y otra programática.

I. Definición operacional de persona. Sumariamente: para construir la idea de persona se parte del hecho de la comunicación (el lenguaje, que implica la comprensión del otro) para llegar por relaciones simétricas y transitivas a las relaciones reflexivas (reflexividad propia de la persona, en la cual se da la autocomprensión); pero esto implica (la autocomprensión) la idea de infinito (como en Dios, que también habla como persona, aunque tiene autocomprensión absoluta, es *causa sui*).

(13) Revista *Theoría*, nº 9, 1955, págs. 503-574.

En el hombre esta autocomprensión es posible aunque sólo fuese a través de la idea metafinita. La infinitud del consecuente (autocomprensión de Dios) es consecuencia del antecedente, así las relaciones simétricas y transitivas también deben ser infinitas —metafinitas— de forma que la infinitud de la persona se da por la «infinitud antecedente»: la misma especie.

Como decimos, las otras dos personas posibles son, la totalmente infinita, Dios (metafinitamente trinitaria) y los ángeles (cuyo antecedente infinito es de otra especie).

II. El concepto de metafinito. Ahora bien, las relaciones simétricas y transitivas entre las personas (y los modelos de ser que constituyen cada una de ellas) se dan a través de la cultura objetiva (entendida como realidades físicas con sentido); la cuestión será ¿qué tipo de totalidad, de unidad orgánica, es la cultura?

Para responder, hay que definir la idea de totalidad metafinita: todo metafinito (sacado de las matemáticas —suponemos que de los transfinitos de Cantor—), que aplicado al todo infinito (connotativo) determina la identidad del todo con cada una de sus partes (notas), de suerte que cada parte esta en todas las demás, sin que se confunda caóticamente (ya se apunta al organicismo infinitista, frente al atomismo que hace finito el proceso de división —Organicistas serán Anaxágoras, Leibniz; y metafinitos los conceptos de dios, alma, &c.); lo que nos servirá para estudiar los atributos de la persona humana.

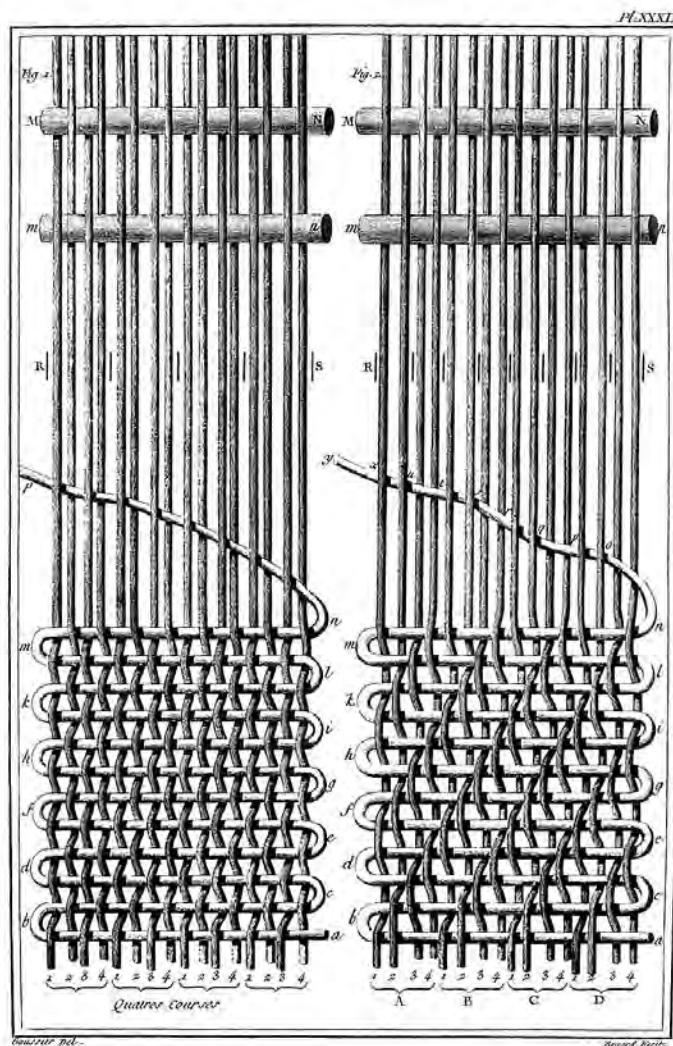
III. La hipóstasis de la persona. La persona humana será un infinito de composición, con partes, contra el infinito simple de Dios.

Si introducimos la metafinitud, por los grados, por la diferenciación entre las partes y el todo, en la extensión, es donde se dará el grado mínimo (salvo por la acción a distancia y la energía), y el grado máximo se dará, cuanto más diferencia haya entre las partes y las partes con el todo, así la metafinitud deberá ser más intensa en la identidad total de lo diverso.

El grado máximo se da, cuando se diferencia las partes y el todo y también estas respecto al exterior del todo, esto no es otra cosa que el conocimiento superior, pues en este, un ser recoge en una totalidad, no sólo sus partes, sino las del universo entero; pero no de forma objetivista, como lo hace Santo Tomas (Perfección en el que conoce, por lo conocido) sino noéticamente como dice Dilthey, en la intrincación de aspectos que se dan en el alma —representación, apetito, &c.

A su vez se define Hipóstasis lógica y la Idea de Cultura:

En definitiva, la cultura es un todo metafinito, cuya estructura consiste en estudiar aspectos estéticos de la política, los políticos de la estética, &c. de forma que si el todo metafinito de la persona, tiene como partes ingredientes a los propios elementos culturales, el desarrollo de la cultura, será



el desarrollo de la persona. La hipóstasis de la cultura vendrá dada, en tanto se dé la división del trabajo. Por ello, el desarrollo cultural se verá como sucesión de hipóstasis: las profesiones, que van surgiendo por sucesiva disociación y diferenciación.

IV. Conclusiones programáticas. De acuerdo con su extensión, este artículo tendría aquí su mitad, y lo que sigue serían aspectos generados por las ideas expuestas, pero como veremos este apartado tiene más de programático que de conclusiones.

De los principios programáticos habría que resaltar dos:

- el método lógico como el más adecuado a la metafísica (de forma similar a como la matemática es el método más adecuado para la física).

- el operacionalismo (*verum est factum*). El proyecto programático tendría como objetivo tratar de ver a la persona desde el noema (objetiva-absoluta), y las noesis (subjativa) respecto del noema, a semejanza de los «accidentes» respecto del mundo «físico-natural». De forma que la oposición entre la persona subjativa (el yo como percepción cultural del cuerpo) y la persona absoluta como centro noemático del «mundo» (su contenido), acabe en la subordinación de la una a la otra

(el espíritu subjetivo subordinado al espíritu objetivo —la historia—).

El error gnoseológico para abordar el problema de la persona esta en no ver la estirpe de axiomas del proceso racional (contrastados con los de la Naturaleza). El error ontológico está en buscar un tipo de ser (espiritual, &c.) y no en ver que las relaciones entre las personas individuales no son todo-parte finitista (relaciones que no constituyen la cultura y la historia).

- El problema gnoseológico: En el plano gnoseológico hay que ver la dialéctica entre los axiomas hermenéuticos y los axiomas descriptivos -en los que se resuelven (ciencias). Así, la intuición hermenéutica lo es de lo material concreto (puerta), de lo que tiene de ideal (su significado, su sentido —abrirse—) «como objeto capaz de sustraerse a sí mismo». El hombre es una «hermenéutica del universo», desde el que dialécticamente se llega a las «descripciones científicas» y a la Ontología formal en el que se absorbe a la propia persona.

- En el plano ontológico: En general no hay una explicación para poder pasar de las teorías individualistas de la persona a las sociales, y viceversa. Ya que desde la perspectiva individualista no se explica la historia (de la cultura) y desde la historia o la sociología no se explica la persona individual.

Esto sólo se explica desde la diferencia dentro de la persona absoluta, entre individuo iterativo e individuo creador (el héroe), en cuanto agente de la historia (El espíritu hegeliano o la *Volkgeist* como unidad ontológica de la sociedad de personas absolutas es una hipótesis suprapersonal ilegítima, pues la unidad de personas y la historia universal se asientan en la persona absoluta individual).

Así, la relación entre las personas individuales y la sociedad de personas no son de parte a todo finitista. Si no que la «identidad» de las personas individuales (las «partes») con la sociedad de personas (el «todo») es metafinita.

El principio de individuación, como un universal que designa aquello en lo que los individuos se separan (la *hacceitas*), aplicado a la persona no supone negar a las demás, sino que implica la pluralidad de personas (porque la cultura son mensajes de otras personas). Por ello el principio de individuación debe ser el principio de articulación entre las personas (que es la definición de cultura), de forma que, es el mundo cultural lo que determina el principio de individuación de cada persona.

- El problema lógico: El problema de la ontología de la persona (de la ontología de la historia) es conciliar lo abstracto y genérico de la ontología con lo ideográfico y concreto en cuanto personal.

Esta conciliación se da en el concepto de clase unitaria: nombre genérico aplicable a un solo objeto o identificación del todo lógico con su modelo único (el denominado proceso picnológico que ya hemos visto)

Aquí, podrían aparecer aplicados al hombre los todos connotativos (connotación de atributos) y el todo lógico (universal unívoco o analógico, distributivo en sus aplicación de notas o extensión lógica), pero esto sería así, si el hombre no tuviese historia, sin embargo en el hombre su connotación aumenta o varía con la extensión (las notas de la extensión pasan a incorporarse a la connotación). De forma que la idea de hombre (respecto de los individuos) es antes un todo de otro tipo: es una clase o conjunto con las partes (elementos) ordenados —como la sucesión en los números naturales—.

Como se puede ver en este artículo, tanto la idea de persona como la de cultura se entienden a partir de la estructuración metafinita. En general basta ver las ideas aquí expuestas para comprender desde el M.F. las conexiones innumerables que se pueden establecer¹⁴: desde el uso del método lógico para el análisis filosófico (los productos relativos), la idea de cultura como heredera de la idea de gracia¹⁵, &c.; pero querría resaltar como aspecto que me parece fundamental, la idea de que respecto de los grados de metafinitud (cuanto más diferencias haya entre las partes mayor deberá ser la ruptura del principio de desigualdad, para que se identifique la pluralidad), si se aplican al cognoscente respecto de las noesis, nos llevaría a ver aquí la refiguración de la verdad como segregación de las operaciones, en cuanto identidad sintética, cuando las noesis —operaciones— se ordenan en función del noema, pero precisamente porque en la identidad ya no hay metafinito, o sea, cognoscente, esto es, ya se ha segregado al sujeto dialécticamente, respecto a sus resultados. Hay que hacer notar, que la «presencia a distancia» apotética que constituye los fenómenos, es metafinita, luego la identidad sintética establecerá relaciones paratéticas, pues las operaciones se han segregado del campo que se ha cerrado (aunque en otro plano tengan que darse para enlazar los propios signos del «teorema» entre sí «a distancia»); como se ve, son muy interesantes las implicaciones con la clasificación de las ciencias que se derivan de la figura del metafinito (en particular la teoría de las ciencias humanas).

3. «Introducción al concepto de categoría noemática en la teoría de la ciencia Psicológica»

En la «Introducción al concepto de categoría noemática en la teoría de la ciencia Psicológica», conferencia de 1955 en el CSIC, aparece la idea de E.M., en uno de los ejes de lo que sería la crítica al psicologismo (y también a la fenomenología idealista)¹⁶, lo que será el primer formato de Noetología.

(14) Hay que resaltar que desde «Individuo y Persona» (*El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo 1996, 438 págs.) se trata la idea de persona en términos prácticamente idénticos a los aquí expuestos, en tanto que como idea dialéctica (lo que recogería aspectos de su metafinitud), se puede analizar desde la perspectiva del progreso y del regresus, respecto de la historia y la sociedad. De igual modo que la reflexividad es vista desde la propagación dialéctica de relaciones simétricas y transitivas de un modo indefinido.

(15) Tesis principal de *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona 1996, 259 págs.

(16) Lo que será el primer formato de la idea noetológica, que incluiría el artículo de las E.M.

La estructura del artículo, sigue siendo la misma (*regresus*, *progresus*) que se anunciaba entre los principios de la tesis doctoral sobre la religión: hay un *regresus* a los principios (*a priorístico*) y un *progresus* empírico: de forma que se empieza con una teoría sobre el objeto de la psicología, se sigue con una construcción de las trayectorias psicológicas y se termina con la demostración empírica de la realidad gnoseológica de la psicología noemática.

En el mismo inicio, ya se determina la importancia de la idea metafinita, en tanto se entiende el exclusivismo de las diferentes escuelas psicológicas como consecuencia de la legalidad misma del objeto psicofísico, y ¿cuál es este, para que cada categoría se erija en luz exclusiva del objeto total? (lo que correspondería con el metafinito de 2ª potencia, en que cada parte reproduce el todo —como veremos en el siguiente ensayo—), pues en la estructura del objeto psíquico, cada parte esta presente, de algún modo, en todas las demás.

Pero esto es el objeto formal, ¿y el objeto material (real)?, el objeto real afectara tanto a hombres como a animales: se trata de la estructura biopsíquica, «el sujeto esta ante el mundo» (no en contigüidad espacial) y este enlace intencional es esencial a la vida psíquica en acto (persona delante del mundo: como «signo formal»), no es algo accidental a una sustancia, como en la filosofía escolástica.

Así, las categorías supremas de la ciencia psicológica desde la estructura biopsíquica esférica¹⁷ estarían dándose desde el sujeto (introspección), desde el objeto (noemática), y desde la relación (conductista), la originaria.¹⁸

La propiedad esencial de las categorías psicológicas será su estructura metafinita, cada categoría pretende englobar a las demás: desde cada categoría psicológica podemos llegar a toda la vida psíquica, teniendo en cuenta que todo fenómeno psíquico ha de estar en relación con el sujeto y con el noema. Es más, la aplicación a los fenómenos es gradual —climacológico respecto a cada categoría, donde los límites serian tres: fenómenos sin referencia al objeto (Ej: metafísica de Heidegger); fenómenos de objetos pero sin referencia al sujeto (ej: las matemáticas) y fenómenos de «reacción pura» (ej: la fisiología).

En todo caso, si partimos de que los sistemas noemáticos envuelven al sujeto, hay una prioridad noemática respecto a las otras dos posibilidades, así, si es la intencionalidad la relación trascendental del sujeto al noema, la proporción inversa (no simétrica) es la referencialidad del noema al sujeto.

Esta relación trascendental de «referencialidad» se da en los entes noemáticos, esto es, entes tales que sólo tienen

realidad, al actualizarse su forma por referencia a un sujeto (por ejemplo, la distancia espacial).

Así, se elige entrar en el campo psíquico por el camino del noema (antes que por el sujeto), pues el sujeto es modificado por el objeto que conoce o apetece (Averroes).

Y esto se acentúa, en cuanto que el conocimiento del otro se da por ciertos contenidos noemáticos (gestos, &c.), no como causa (interior del gesto) sino en cuanto la manifestación corporal es el objeto mismo simbolizado (signo autónomo), y al contrario, el acto o estado subjetivo es signo del contenido noemático.

Los conceptos psicológicos (abstraídos del sistema noemático) son formas de comportarse o vivirse ciertos entes que previamente hemos conocido psico-noemáticamente como entes psíquicos: así el psicólogo esta comprometido con lo que describe según grados.

También en el mundo noemático, en la cultura (construida por la persona), se da la referencialidad, pues por un lado los aspectos del mundo objetivo son enlazados (sintetizados) por la conducta subjetiva, y por otro lado la síntesis noemática se da desde una parte del mundo cultural en cuanto tiende a estar presente en todas las demás dada la naturaleza metafinita de la cultura.

En el capítulo tres, se clasifican los conceptos psicológicos que deben reducirse a las categorías noemáticas:

- el conocimiento de las personas por su «obra»
- la comprensión de las personas (o de las culturas) a través de sus ideas (creencias)
- la admiración u odio por las personas a través de su obra.

Pero también se pueden estudiar las relaciones de unos noemas con otros (Matemáticas, Lógica. Historia, Cultura, estética)

Por tanto viendo las categorías psicofenomenológicas, comunes a muchas personas (por ejemplo: tímido, &c.), sólo se determinará el *principius individuationis* de una persona a través de la obra (cultural) psico-noemática.

Es más, los conceptos psicológicos diferenciales de genio y loco sólo desde las categorías psico-noemáticas son entendibles.

La consecuencia de la psicología noemática en la educación tiende a desarrollar a la persona a través de su contacto con los noemas (idiográficos), contra la pedagogía psicofenomenológica¹⁹.

(17) Ver *Ensayos Materialistas*, «Excurso sobre el concepto de “Esfera”».

(18) Que la relación conductista se tome como originaria se muestra con el ejemplo de la relación de dominación hombre-animal, en concreto se ilustra con el toro.

(19) En el «Análisis del Protágoras de Platón» (*Protágoras*, Pentalfa, Oviedo 1980, 438 págs.), se puede ver esta idea perfectamente desplegada a través de la presencia de la idea de Hombre y de la idea de Cultura en el diálogo.

Respecto a este trabajo, diremos que su importancia ha sido puesta de manifiesto por el propio autor recientemente en un artículo «Noetología y gnoseología (haciendo memoria de unas palabras» (*El Basilisco*, nº 1, marzo, 2002), pues sería uno de los caminos ensayados para salir del psicologismo, el otro camino es el de las E.M.; aunque en su exposición, se ve cómo, en el análisis de las ciencias Psicológicas, es esencial la idea de metafinito; en todo caso hay que resaltar varios ideas que tendrán futuro, entre otras la idea de esfera como tematización de la subjetividad o la estructura biopsíquica y su relación con la cultura²⁰.

¿Que podemos concluir del análisis de estos tres trabajos iniciales? Pues lo que anunciábamos al principio, que la idea de E.M. es el eje que vehicula el interés de estos primeros años, y en torno a la cual van cristalizando los principios desde los que se levantará el M.F.

Por eso, podemos decir que la idea de E.M. constituye la diferencia específica del M.F. con otro tipo de filosofías, tanto como idea crítica (las hipóstasis de las ideas, o las organizaciones metafinitas de la experiencia) o como idea positiva (la dialéctica del *progresus-regresus*, o la idea de metábasis como paso al límite), diferencia específica, que sólo al dar sus frutos ontológicos y gnoseológicos determina el núcleo del M.F., y por tanto el fundamento de su cuerpo doctrinal y de su curso temático, como ahora veremos.

III. Análisis de «Las estructuras metafinitas»

1. Planteamiento expositivo.

a. Estructura de la obra.

La división principal del artículo deriva del método general dialéctico (*regresus-progresus*, con las especificaciones que pondremos de relieve) que se utiliza, y que será común en el sistema del M.F. :

1. Clasificación lógico-gnoseológica del problema: se analizan las formas posibles de hablar sobre la realidad, y por tanto en su máxima generalidad, por ello se empieza situando el problema a tratar dentro de las posibilidades de hablar en general (o en el máximo grado de generalidad) la universalidad semántica.

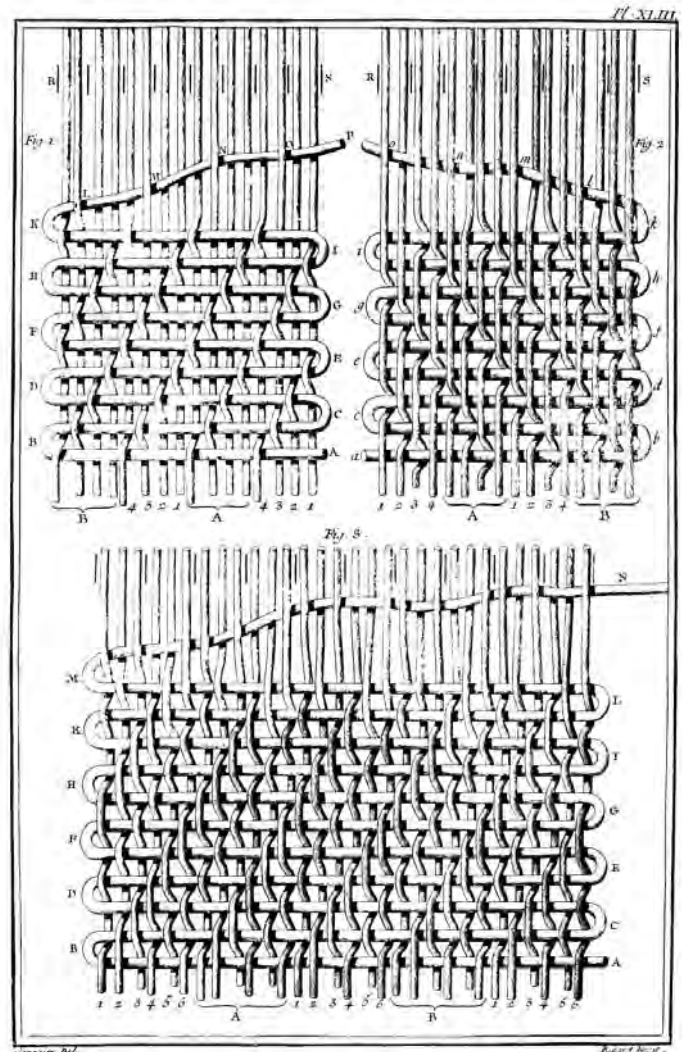
Ahora bien, como no están establecidos los criterios en lo referente al concepto de «analogía», se ofrecen unos criterios y los tipos a que dan lugar.

2. Construcción del concepto de E.M.: delimitado como un caso de universalidad semántica, se analizan las características y funcionamiento del concepto, entendido como un caso de proceso de pensamiento, precisamente como un caso de

proceso dialéctico (respecto de las ideas de todo y parte). Así, se expone (habría que decir se construye) la idea de dialéctica y se aplica sobre el concepto de metafinito.

3. Tipología (partes) del concepto: la clasificación de los diferentes tipos de E.M. se hace en función de los tipos de totalidades a los que se aplican.

4. Aplicación: por último se rastrea la presencia de estas E.M. a lo largo de la historia del pensamiento, así como los diferentes materiales a los que se aplican.



La exposición de un texto filosófico se puede afrontar de varias formas: esquemáticamente las podemos resumir en dos, una interna, desde el propio sistema, que sería acrítica o en todo caso explicativo, buscando la coherencia, o la relectura desde otras partes del sistema, desarrollando los principios en otra dirección, &c. Otra externa, desde otros sistemas filosóficos desde el cual buscar las similitudes, acercamientos o alejamientos de las ideas de referencia con que tengan relación (supuesto que fueran conmensurables).

En este caso, suponiendo que no encontramos un sistema crítico, propio o ajeno, con garantías suficientes; tendríamos

(20) Ver «La etología como ciencia de la cultura», *El Basilisco*, nº 9, verano, 1991.

que ceñirnos a la exposición interna del sistema (sin seguirlo en todas sus tesis, de hecho no hacemos alusión a otros tipos de enfoques o posibilidades alternativas de clasificar la obra): tendremos que explicar, viendo retrospectivamente sus consecuencias, la línea evolutiva de las ideas: la obra analizada en aquellos puntos donde las ideas que se dibujan sea internas al sistema, que no nuevas u originales; aunque por otro lado se intente ver diferencias poco explícitas o vínculos no manifiestos (otra tarea sería determinar los antecedentes: de donde salen, de que sistemas se toman, que funciones tenían, cual es su orientación, en que contextos se forman, &c.).

Y no nos caben mas alternativas cuanto que los trabajos filosóficos al uso, tienen mayor rigor, cuanto que se ofrecen como re-exposición de las ideas del autor ofrecidas por otros filósofos sobre el mismo, a modo de visión general más o menos matizada, según sea la aportación del mismo. En este caso eso no puede ocurrir, no sólo porque no se haya escrito nada sobre este texto, sino más bien porque no existe ningún estudio sobre la obra entera del autor, si acaso críticas parciales²¹, u otras hechas en la última etapa (en la dirección política-mundana), principalmente por críticos en su mayoría con funciones periodísticas o de opinión.

2. Capítulo primero: «Estudio de la universalidad semántica».

a. Ideas principales

El análisis de la «universalidad semántica» se inicia desde el plano de la significación, por ello la consideración lingüística del problema trata en principio de atenerse a los hechos: «la aplicación de una palabra para designar objetos diferentes entre sí». Aunque se mantengan ejercitivamente posiciones ontológicas fuertes cuando se entiende que el nombre se permuta por la esencia y la predicación objeto de estudio por la atribución.

Así, el concepto de «universalidad semántica» quiere englobar tanto a los universales clásicos, los unívocos como a los análogos. Diferenciándola del nombre común en tanto se aplica a un sólo objeto o a una colectividad, circunscribiéndose a los conceptos distributivos. Se entiende que la operación de predicar vincula la esencia y los *inferiora* que caen en su campo.

Hay que notar la voluntad de separar el problema de la universalidad semántica del problema de los universales, ya sea en la versión platónica, aristotélica o nominalista; por ello no se quiere entrar en teorías epistemológicas, y sólo se quiere atener al «hecho» de «utilizar una misma palabra para designar objetos diferentes».

(21) Con esta intención podemos señalar las críticas a la ontología de Quintín Racionero «Consideraciones sobre el materialismo (a propósito de los Ensayos Materialistas de G. Bueno)» *Revista Meta*, Editorial Complutense, 1992, págs. 27-69; y más recientemente las críticas a la gnoseología de Juan B. Fuentes Ortega en una serie de artículos en *Cuadernos de Materiales* (nº 19, 2001), y por extensión en la polémica sobre España en la revista *anabasisdigital.com*.

Ahora bien, aunque no se quiere tomar postura con relación al grado de conocimiento del nombre, diríamos, se quiere mantener las distancias respecto a los posiciones clásicas (nominalismo, conceptualismo), sin embargo no se guardan las mismas reservas en el plano gnoseológico, pues el fin de este estudio no es otro que determinar a través de las diferentes formas de nombrar, las diferentes formas de pensar, pero ¿De que modo? De modo científico. Así se especifica en la ya traída frase «el conocimiento de las diferentes formas de «nombrar» puede introducirnos en la ciencia de las diferentes formas de «pensar»²². (Nótese que nombrar y pensar se dan entre comillas y sin embargo no se entrecomilla la palabra ciencia).

Ya hemos apuntado que «ciencia», aquí podría hacer referencia al análisis lógico que a continuación se ofrece, sin embargo los criterios de la clasificación son ideas filosóficas; por tanto «científico» sería el concepto con que se caracterizaría el mismo tratamiento de los elementos intelectuales (*las formas mentis* de las que se habla al final de las «E.M.»)

Antes de clasificar, se plantea el problema de la diferencia entre las esencias rígidas y los análogos, pues las esencias rígidas (unívocas) respecto a los objetos que comprenden (individuos) no recogen los matices de los individuos (sino que las abstraen), cosa que sí hacen los análogos, donde los matices son recogidos en la significación.

Aquí se ve claramente, cómo se establece el plano de la significación (conceptual-idea y significante) como aquel en que se mueve el discurso argumentativo (tesis platónico-escolástica) diferenciándolo del plano de la realidad.

Pero ¿qué criterios se utilizan para determinar estos tipos de significación, que no es ni unívoca absoluta ni equivoca? Y ¿qué consecuencias o a que combinaciones dan lugar estos criterios, que nos permitan agotar el campo lógico del discurso?

Esta concepción lógica, o totalización dialéctica, es el fundamento para tener seguridad sistemática de las alternativas a un problema, y se dará a lo largo de todo el M.F. (es el método lógico que quiere ser para la filosofía lo que la matemática es a la física Principios programáticos de «Para una construcción de la idea de persona»—).

En este caso, los criterios son tres:

1. El de identidad o no del significado (R, r)
2. El de la inmediatez (independencia, no hay referencia a las significaciones con otros objetos) o mediatez (dependencia, un objeto no puede recibir la significación con independencia de los demás.) entre los objetos significados (S, s)
3. El de la intensidad máxima (primer analogado) o predicación transferida (T, t) Aplicación no transferida (T), aplicación transferida (t).

(22) Página 225 de las «E.M.».

Grados de intensidad en las significaciones: límites 1. Intensidad máxima; 2. Uniformidad.

a. El inferior participa de la significación o esencia universal formando parte de la definición de la esencia-predicación máxima —primer analogado—.

b. Predicación transferida: el inferior esta presente en los demás inferiores de la significación universal.

La dificultad esta en no confundir el segundo y el tercer criterio: para explicar este hecho se dice que en efecto, toda aplicación transferida es mediata (siempre $t \rightarrow s$), pero no al contrario (no ocurre que $\neg s \rightarrow \neg t$); pero en realidad tendría que decirse que no se da su contradictoria, esto es, si siempre ocurre que $t \rightarrow s$ (la transferencia implica mediatez), puede ocurrir que haya mediatez y no haya transferencia, esto es, $\neg (s \rightarrow t)$, esto es, que $\neg (s \wedge \neg t)$, lo que es la negación de su fórmula contradictoria. En efecto de la elipse a la circunferencia hay mediatez (elipse de distancia focal cero) pero no hay transferencia (no es una atribución: la elipse no es primer analogado y esta presente en la circunferencia, como la salud en la manzana y en el cuerpo).

La exposición de las combinaciones posibles (8) son las siguientes:

1. RST (Identidad, immediatez, intensidad máxima)
2. RSt (Identidad, immediatez, aplicación transferida)
3. RsT (Identidad, mediatez, intensidad máxima)
4. rST (semejanza, immediatez, intensidad máxima)
5. Rst (Identidad, mediatez, aplicación transferida)
6. rsT (semejanza, mediatez, intensidad máxima)
7. rSt (semejanza, immediatez, aplicación transferida)
8. rst (semejanza, mediatez, aplicación transferida)

Aclaraciones de lectura del texto original:

El problema inicial, viene dado por las dificultades de lectura, en tanto se diferencian las dicotomías por el grado de intensidad de la tinta, así nosotros las transcribiremos por mayúsculas y minúsculas: en el primer criterio (identidad —S— o no —s—), en el segundo (mediatez —R— o immediatez —r—) y en el tercero (—T—, —t—)

También hay dificultad por cuanto se citan dos principios que se rompen con la tipología: el de contradicción (cuando la significación es inmediata y transferida St —no habla de sT que es el tercer caso—). Y el principio de desigualdad (cuando la significación es idéntica pero transferida Rt)

Ahora bien, esto nos da sólo 3 casos de los 8 (el 2, el 5 y el 7), y no el tercero como se pone en la pág. 228. Parágrafo 12; y que ya ha sido explicado para no confundir el segundo y tercer criterio —toda transferencia implica mediatez pero no toda mediatez implica transferencia, pues puede haber aplicaciones transferidas que tengan aplicación máxima (como en el caso 6).

Y por último hay que citar una errata en la exposición de la tipología, pues donde se da la forma 6, se pone la 8.

Hechas estas aclaraciones las formas válidas posibles, compatibles, son cinco, quedando fuera aquellas que incumplen el principio de contradicción (grupo St), a saber, ¿cómo lo que se predica transferidamente se recibe inmediatamente por los objetos?, y las que incumplen el axioma de desigualdad (grupo Rt), a saber, ¿cómo puede ser idéntica la predicación cuando un objeto forma parte de la definición? Donde la parte se hace idéntica al todo.

Las cinco válidas se ejemplifican del siguiente modo:

La 1ª (RST) es el caso de los unívocos. Ej. El Metal plicado al «hierro» y al «mercurio», &c. significan lo mismo (R), se aplica de modo inmediato (S), y ningún inferior es hierro por antonomasia (T)

La 3ª (RsT) comprende a procesos en los cuales la significación es mediata (el círculo no es independiente de la elipse) pero idéntica en todos los casos. Se verifica en las ideas de extensión y tiempo, en cuanto predicamos varios objetos como partes suyas.

Rs insinúa las contradicciones del continuo —segunda antinomia kantiana—. El ejemplo que se trae es el de la *Caulerpa prolifera*: Alga de una sola célula; pues aplicamos el concepto de célula tomado de un mundo distinto del suyo (el de los demás vivientes que sí tienen estructura celular)

La 4ª (rST) son los análogos de proporcionalidad, el 3 respecto a 12 y 21, se aplica proporcionalmente, independiente (S, se aplica a unos inferiores sin tener en cuenta los otros) pero internamente (r, pues no podemos abstraerlo de ellos). De igual modo se verifica íntegramente en cada uno (T).

La 6ª (rsT) son los análogos de atribución mixta (intrínseca y extrínseca). El nombre se aplica semejante (r) y mediatamente (s) sin que haya aplicación máxima (T). Serían partes encadenadas de una totalidad, en que cada pareja funda un nuevo inferior.

La 8ª (rst) son los análogos de atribución pura o extrínseca. Es el caso del nombre común con aplicación semejante mediante un primer analogado (t) que transfiere su significación a los demás.

Las formas que no cumplen el principio de contradicción son la 7ª (rSt) cuyo problema consiste en que la significación se aplica a dos objetos de forma inmediata (S) y sin embargo es transferida (t), el ejemplo es la metáfora (el entendimiento es el ojo del espíritu) pues trasladamos un significado (t) pero el significado es semejante (r), ahora bien, la metáfora pretende que «b» reciba el nombre de «a» directamente (S) sin tener en cuenta a «a» (si no fuese así la metáfora pasaría del orden noético de la significación al noemático, pero entonces

no sería una metáfora sino una imagen); como en la analogía de proporcionalidad, no como en la de atribución: Proporción ojo : cuerpo = entendimiento : espíritu, y aplicación del ojo al entendimiento.

Faltan los análisis del segundo y del quinto caso, en el que se encuentran las E.M., lo que se hará en el siguiente capítulo.

b. Comentario: la dirección noetológica de las «E.M.».

Como decíamos en la introducción, si bien las E.M. (en su conjunto) van a ser el núcleo generador del M.F. hay una dirección posible ajena al materialismo, como suponemos presente en este artículo, la búsqueda de las leyes del entendimiento objetivo, el proyecto noetológico (entendido de este modo); un proyecto paralelo a las «fenomenologías del espíritu» idealistas o fenomenológicas; esta dirección tendría alguna fuerza, si no estuviera presente entre las tesis de las E.M., la idea de una dialéctica, que, al hacer paralelas las leyes noéticas a las leyes noemáticas, por las que rectifica sus cursos, ya se sitúa de hecho, fuera del plano mental o subjetivo (como se pretende, fuera del plano psicológico M2), aunque los esquemas dualistas realidad-entendimiento (aquí se habla de noesis-noema), nos devuelven en Ontología General al esquema conciencia-mundo; por tanto, para eliminar esta posibilidad, será necesario situar a M3 (y diferenciar planos ontológicos), la verdad científica, diferenciada de la filosofía (por ello insisto tanto en este hecho, fundamental para el materialismo); pues la objetividad del conocimiento, lo que luego se llamará la verdad ontológica, no vendrá dada desde la filosofía, esto es, no será desde un saber filosófico o metafísico desde el que se determine el error o la verdad, sino que serán los materiales mismos (las categorías), las que al cerrarse, vayan arrojando las verdades.

Por eso, vemos aquí aún no analizada, la idea de una continuidad genérica entre ciencia y filosofía.

Pero si la filosofía no llega a sus tesis «de modo científico», como se pretende al pasar del «nombrar» (diríamos, del funcionamiento objetivo del lenguaje) al «pensar» (a las *formas mentis*, subjetivas o noéticas), es porque la filosofía se mueve dialécticamente, pero con ideas, determinando un corte entre ciencia y filosofía (cuya reflexión será de segundo grado).

Por eso podemos entender el proyecto noetológico, como un proyecto que se ofrece de nuevo, en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, después de saber esto, precisamente al establecer la diferencia entre totalizaciones categoriales —científicas— (de parte a parte) y crítico trascendentales —filosóficas— (de parte a todo), como base para cerrar esta fractura, ya que aún sigue siendo común, el funcionamiento dialéctico²³; o sea la introducción de la noetología (que aún sigue en vigor pero ya en otro sentido), obedece a la

(23) Esta idea está presente en «Sobre la idea de dialéctica y sus figuras», cuya raíz está en las E.M. y cuyos criterios de clasificación se fijan en los *Ensayos Materialistas*.

necesidad de explicar la dialéctica verdad-error, ya eliminada la posibilidad idealista de ensimismamiento de la filosofía (desde donde se determinaría por ley el funcionamiento de los «fenómenos» del entendimiento, y por tanto la totalización de los fenómenos de la experiencia). Precisamente la crítica a la idea de metafinito en el plano ontológico, impide aplicar las ideas de todo y parte a la Materia Trascendental y a los géneros de materialidad. Aunque en el plano gnoseológico, la presencia del sujeto nos introduzca de nuevo en la metafinitud, pues condena a la filosofía, a intentar desde una parte totalizar las demás, lo que será un proceso infinito (crítico «metafinito»), y esto es M en ontología (lo que en política la idea de Imperio Universal, &c.).

Pero veamos en concreto algunas ideas aquí expuestas:

El planteamiento arranca situándose en el plano significativo (o «conceptual» en términos platónicos), a partir del «hecho significativo», o relación significante (palabra)-significado (concepto); lo cual, nos proyecta a consideraciones relativas a los signos tal y como se tratan en el artículo «Imagen, símbolo y realidad»²⁴, donde se dan los criterios para abordar estas relaciones: en concreto se postula la reducción metodológica de las acepciones noemáticas de la realidad a sus acepciones referenciales (para evitar la sustantivización de las esencias —los significados—) pues sólo por la mediación de las referencias corpóreas pueden ser tratados filosóficamente.

Lo segundo que hay que hacer notar es la aparición de la distinción atributivo-distributivo en el tercer párrafo del artículo, «la paradoja que supone que el estudio de conceptos distributivos dará lugar a formaciones universalmente atributivas», distinción que ya se especifica en los procesos psicológicos y que es la crítica que desde la Teoría del cierre categorial²⁵ se aplicará al Husserl de las *Investigaciones lógicas*, cuando en su tercera investigación, precisamente titulada «Sobre la teoría de los todos y las partes»²⁶, se le achaque el no tener en cuenta estos dos tipos de todos.

Aquí, se podría hacer referencia a un «lugar común» en la filosofía de la primera mitad del siglo XX, entre positivistas y fenomenólogos, que consiste en querer hacer de la filosofía una ciencia; por la terminología empleada en éste y en los anteriores artículos (noesis, noema) y por la pretensión de fondo (salir del sicologismo), se podría sostener que las «E.M.», suscribirían, por el camino dialéctico, la posibilidad y justificación de una lógica (dialéctica) como teoría del conocimiento: «el estudio comparativo de los instrumentos metódicos nos da los medios para establecer normas generales sobre dichos procedimientos»²⁷. De hecho, es en *El papel de la filosofía en*

(24) *El Basilisco*, n.º 9, 1980.

(25) Volumen II, artículo V- 46- «La teoría de los todos y las partes en la tradición filosófica y su inviabilidad como teoría científica», página 135.

(26) Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Alianza Universidad, 1982. Tomo 2. «Investigación tercera: Sobre la teoría de los todos y las partes».

(27) Id. «Prolegómenos a la lógica pura. Introducción. 6. Posibilidad y justificación de una lógica como teoría de la ciencia», página 44.

el conjunto del saber donde se desarrolla la noetología como lógica dialéctica.

Volviendo al texto que nos ocupa: ¿cómo se desarrolla el análisis de la universalidad semántica?, se desarrolla ofreciendo unos criterios clasificatorios del problema; planteamiento que va a ser común y nota característica en todo el sistema, al análisis «gnoseológico» como preparación sistemática —explanación— de los conceptos utilizados. En este caso, la problemática no deja de ser confusa y los resultados sorprendentes.

La exposición de la confusión en el análisis de la analogía, le permite inferir los criterios donde se tipifica la problemática. La división típica de la analogía (de atribución, de proporcionalidad) se extiende a un caso de univocidad gradual, Aristóteles da los ejemplos del fuego y lo caliente y la verdad de la causa y la verdad de lo causado por ella.

En todo caso, este análisis «lingüístico» es característica común de curso del M.F. en general, para abordar cualquier tema, ya sea el de la idea de cultura o la idea de materia, si bien no del tipo como el presente, ya que aquí lo que se pretende es clasificar mediante unos criterios los diferentes tipos del «nombrar universal», por ello lo primero que habría que hacer es ver de donde surgen estos criterios y que desarrollo tendrán en el M.F.: Identidad / semejanza; dependencia/independencia; intensidad máxima o transferida de la predicación.

Si aceptamos que las ideas holóticas van a absorber la problemática clásica de los universales, entonces el criterio de clasificación de los todos será el criterio de clasificación de los universales: relaciones de dependencia entre las partes (connotativos), relaciones de independencia (igualdad entre las partes) o relaciones de orden entre las partes, primer analogado; sin embargo se pueden ver más correspondencias:

El primer criterio (el de la identidad) parece ser el eje mismo sobre el que se mueve la gnoseología (verdades como identidades sintéticas)

El segundo eje (el de la independencia) es en el que se mueven los tipos de todos atributivo-distributivo (aquí connotativo y lógico, otro asunto sería ver como varía la denominación) y por tanto los criterios para entender cualquier ente —las formas mundanas—.

En cuanto al criterio del primer analogado (intensidad máxima) o aplicación transferida, en este caso ¿no estamos en el descubrimiento de los universales de un único elemento del que nos habla en «los procesos psicológicos», y que constituyen el paso de la gnoseología a la ontología?, ¿o en el problema del vínculo entre universales y particulares?. En todo caso, este criterio, en su modo transferido, es el que mas problemas ofrece, en 3 de sus 4 casos hay ruptura de algún principio y el 8 es el de los análogos de proporcionalidad pura. De los otros el 5 es el propio de las E.M., y el 2 rompe ambos principios (el de contradicción y el de desigualdad).

Pues bien, la idea de «universalidad» se reestructura en los tipos de todos (incluso los problemas tradicionales esencia-particular platónico, universal-individual aristotélico se plantean en términos de productos lógicos²⁸) y la idea de «semántica» (plano signo-objeto) será la idea que desde los planos del lenguaje forma los ejes gnoseológicos (referenciales-fenómenos-esencias) como uno de los ejes de la teoría de la ciencia; pero es que desde la crítica filosófica (mundana) también se abordan los problemas como crítica «lingüística», crítica respecto de las pretensiones de significación, de ahí la importancia del análisis filosófico de los términos, para ver sus desconexión con la realidad de la que parte, al convertirse en mitos, en metafísica u otras filosofías espiritualistas (en cuanto hipótesis o estructuras metafinitas), &c. esto es, al cambiar sus referentes, o mejor dicho al perderlos.

Por esto, podemos ver la relación de la teoría de los todos (atributivos y distributivos) y la semántica, como el lugar, desde el que analizar la ruptura de la relación significante-significado, en muchas de sus aplicaciones (o sea el tomar por conceptos o ideas lo que no son más que *flatus vocis*): por un lado en filosofías idealistas o metafísicas al aplicar la idea de todo y parte a la ontología general o especial, y por otro lado, respecto a la incesante e infinita formación de mitos y de ideología de la filosofía mundana, en cuanto sirven (las ideas de todos atributivos y distributivos) como arma para su crítica, los ejemplos en el cuerpo del M.F. son muchos: los mitos de cultura, humanidad, naturaleza, izquierda, globalización, paz, democracia, &c.

3. Capítulo segundo: «Construcción del concepto de estructura metafinita».

a. Ideas principales

La combinación segunda (Rst) no es estrictamente metafinita, pues no hay mediación entre la parte máxima y las demás, diríamos que las partes se hacen independientes; sin embargo en las estructuras metafinitas hay dependencia, así se demuestra retrospectivamente cuando desde el *Diccionario Filosófico* (2002)²⁹ las estructuras metafinitas se definen como Totalidades Atributivas, esto es, aquellas cuyas partes son dependientes entre sí.

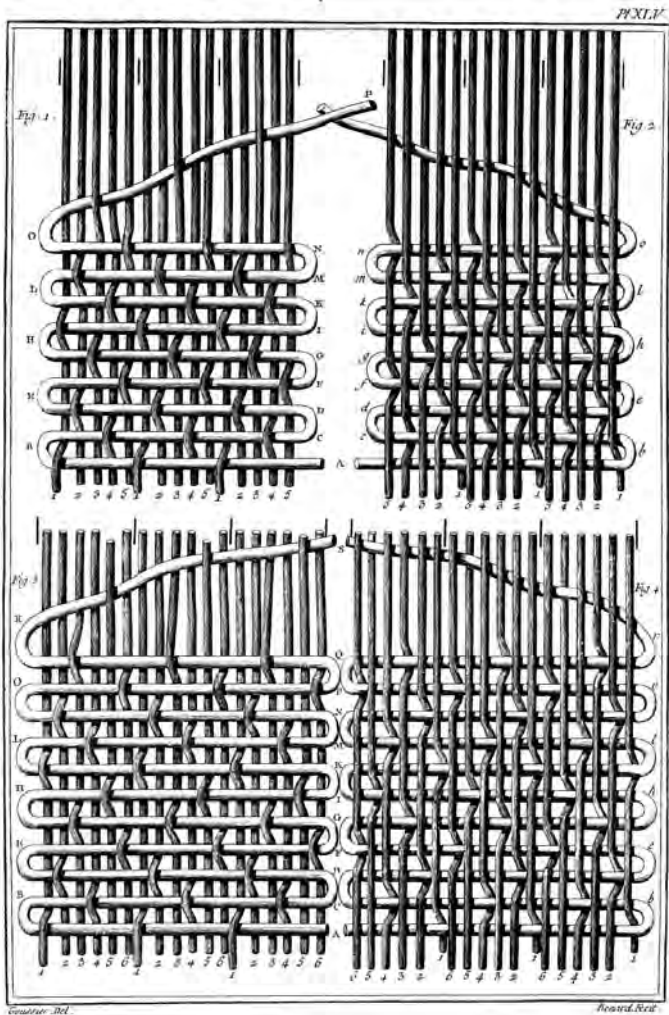
Construcción del concepto de E.M

El fin de esta clasificación se pone de relieve cuando las formas 2ª y 5ª muestran sus peculiaridades significativas como E.M. en especial la 5ª (Rst).

En la 2ª (RSt) se rompen los dos principios (el de contradicción y el de desigualdad), en tanto sería el caso de

(28) Ver «Los predicables de la identidad», *El Basilisco*, nº 25, 1999, págs. 3-30.

(29) Pelayo García Sierra, donde las E.M. vienen en la parte ontológica, y no en la gnoseológica como se sostiene en este ensayo.



la metáfora; si no fuese así la significación sería idéntica (y no semejante). Es el caso de las «antonomasias»: o series genéricas que aparecen encarnadas casi puramente en algunos de sus inferiores, pero presentes en todos los demás (ej. El género animal y la ameba. El ejemplo que se cita es el de la «Ley fundamental biogenética» de Haeckel en que cada individuo repite durante su desarrollo toda la serie de sus progenitores.

Sería el caso de la proposición de Tales «el agua es la sustancia principal en la que todas las cosas se resuelven: todas las cosas son agua», no puede ser una mera metáfora si quiere ser verdad, pues no habla de un principio húmedo, sino del agua concreta. El problema aquí consiste en entender cómo, si el agua esta en todo idénticamente (R) se predica esencialmente de una parte (t) pero sin embargo la significación es inmediata (S).

Es el caso de la metáfora sin distinción entre sentido fuerte y débil, pues la predicación se pretende que sea idéntica R, si no sería la metáfora típica: «trabajo» aplicado a la actividad física, a la intelectual, &c.; es la propia idea de metáfora tomada metafóricamente.

Las estructuras metafinitas propiamente son mediatas, así significarían.

1. Aplicación idéntica del nombre.

2. El nombre se aplica de modo mediato (rectificando a Tales diríamos que las cosas son húmedas por el agua). Noemáticamente.

3. Que el nombre se aplica de forma máxima a un objeto (o clase) que forma parte de la definición (que se identificará con el todo).

Con lo cual se rompe el principio de desigualdad (la parte es idéntica al todo). De ahí, la crítica de Anaximandro y Aristóteles a Tales: el principio no puede ser uno de los elementos pues absorbería a todos los demás.

Aquí se introduce la discusión sobre la identidad lógica e identidad dialéctica: lógicamente hay identidad entre todo y parte en un lingote de oro, pues las partes lógicas son las *inferiores* (pepitas auríferas). Así la unidad del lingote no es de naturaleza formal, sino material (los moldes).

Y esta distribución se efectúa a raíz de que pudiese pensarse que son metafinitos conjuntos homogéneos en que la «parte es igual al todo (el oro)» o bien conjuntos heterogéneos donde se borran las diferencias por abstracción (aplicación del nombre tierra a la luna).

Sto. Tomas habla de E.M. para estos conceptos lógicos, el ejemplo que usa es la Blancura, que esta toda en toda no cuantitativamente, pero si en cuanto totalidad específica y esencial.

Sin embargo, las totalidades metafinitas propuestas, no borran las diferencias por abstracción, ni consisten en todos homogéneos en el plano óptico, entes borrados por las propias partes materiales de que se componen (pepitas auríferas).

Por ello los procesos metafinitos son dialécticos, en tanto no borran diferencias, como las abstractas-lógicas (distributivas) sino que se forman rectificando una pluralidad heterogenea, aplicando unas diferencias a otras.

Por tanto, las E.M. implican la distinción entre el plano significativo y el plano óptico del siguiente modo: no se niega que los conceptos sean distintos en el plano significado, para luego afirmar que son distintos (significativamente) desde el plano óptico —desde la unidad óptica que los borra—.

La diversidad conceptual, significativa —las partes—, se rectifican desde el todo (ontológico) donde están unidas y al cual sólo se llega por la diversidad de las partes.

Esto implica una crítica del conocimiento que explique la separación (significativa) de lo que en sí mismo (ópticamente) esta unido.

Así, toda estructuración metafinita lleva implícita una teoría epistemológica crítica que sostenga cómo las partes

estructuradas son immanentes al órgano cognoscitivo (es la crítica metafinita).

Discusión del axioma de desigualdad.

Pero las E.M. se cumplen esencialmente a través de Rst, donde la igualdad todo-parte se da, en cuanto a la participación noemática de contenidos en el sentido de la identidad.

En este sentido hay que discutir la fundamentación del axioma de desigualdad, y si éste puede ser establecido independientemente de las ideas de Todo y parte.

Aquí el texto original tiene varios saltos de línea (parágrafo 21 pág. 228; parágrafo 7 pág. 239) además de ofrecer una tabla lógica de las ideas de igual, mayor o menor algo confuso.

En principio se pretende establecer las relaciones de fundamentación o de limitación entre ideas matemáticas y lógicas, así la fundamentación del axioma de desigualdad «el todo es mayor que la parte», implica las ideas de todo, parte, y las ideas de mayor, menor e igual.

Estas ideas o son independientes, siendo originarias las ideas de mayor o menor e igual y fundamentando a las de todo y parte; o son interdependientes.

Parece que las ideas de mayor o menor sólo tienen sentido aplicadas a objetos de naturaleza cuantitativa; así todo y parte o mayor o menor, no tienen sentido aplicadas a las notas de la comprensión entre el todo lógico Hombre y la parte Sócrates, en cambio se verifica si mayor significa «mas partes extensivas» en el concepto Hombre que en Sócrates.

Por tanto a partir de los todos finitos, las ideas de mayor o menor definen la misma esencia holótica, en tanto considera las partes divisivamente. Entre el todo y las partes (compositivamente tomadas) hay relación de identidad.

El todo es mayor que las partes, se da si se toman las partes materiales, pero no partes formales³⁰.

Según lo visto, se pretende construir el todo metafinito, a partir del concepto de todo finito, y cuantificable. Pues en los todos lógicos, mayor y menos se aplican a las notas extensivas (de Hombre a Sócrates).

La conclusión consiste en hacer solidarios ambos tipos de ideas, aunque hay que explicar cuándo dejan de serlo, presuponiendo la imposibilidad de que las ideas de todo y parte tengan un alcance absoluto.

Cuando se habla de dos objetos distintos, también se hace a través de las ideas de todo y parte, como puede ser el caso del astro y la célula. La confusión viene dada cuando se hace

(30) Ver «Todo y parte», *Cuadernos del Norte*, Oviedo, nº 50, 1988, págs. 123-136..

la comparación mayor-menor entre objetos que no guardan la relación todo-parte, como en el caso «el astro es mayor que la célula».

Sin embargo esta comparación supondría las siguientes fases:

1. Comparación del astro con una partícula suya.
2. Comparación (semejanza lógica o igualdad cuantitativa) entre esa partícula con una célula, respecto de un mismo todo (la figura esferoidal).
3. Afirmación de que el astro es mayor que la célula

Así se produce la paradoja de que:

1, el todo es distinto que la parte, y 2, que el todo se identifica con la parte por no ser algo separado de ella (connotativamente).

Esto deriva de la diversificación (división) de la unidad originaria del todo, al abstraer una parte.

Aquí tenemos que resaltar una afirmación que se deja caer al final de ese apartado: a saber, la de que esto abre el camino hacia la teoría de los predicables -de la identidad- («la gran idea de que hay grados de identificación entre la parte y el todo»³¹, pues la diversificación de la unidad (identidad estricta) depende de la posibilidad de abstracción de la parte respecto al todo.

Esta idea hay que ponerla en conexión con la idea de esencia que se expone en el siguiente apartado, en tanto es la misma que nos permite entender la necesidad (de la verdad científica) como identidad, o ad-igualdad, en la concatenación entre las partes, precisamente porque la identidad se predica de las esencias que son sistemáticas, complejas, fruto de la técnica³².

Esencia de los procesos dialécticos.

Antes de analizar los procesos dialécticos, se discuten las posibilidades abiertas ante el problema del paso de todos finitos a todos metafinitos, pues el axioma de desigualdad es solidario de los todos finitos.

Ante las estructuras metafinitas habría dos posibilidades:

La primera posibilidad es que las ideas de todo y parte no se aplican a las estructuras metafinitas, pero esto no se posible en tanto sin las ideas de todo y parte no hay E.M.

La segunda posibilidad es ampliar el concepto de todo y parte, y que los todos finitos y las E.M. sean especies del género (todo), si fuesen especies serían unívocos, lo cual no

(31) Las «E.M.», Página 241.

(32) Ver «Predicables de la identidad» 4. Los predicables semánticos de la identidad. 3. La identidad esencial y sus modos (necesidad-verdad, contingencia, posibilidad, imposibilidad), *El Basilisco*, 1999, pág. 21..

es posible en tanto se pierde la prioridad del todo finito a la hora de construir el todo metafinito; o serían especies análogas, pero tampoco es un análogo de atribución (siendo el todo finito el primer análogo) pues entonces las E.M. recibirían por denominación extrínseca las ideas de todo y parte y no se explicaría la interinidad de estas ideas a las E.M. Además, la prioridad del todo finito no es solo noética (psicológica) sino neomática (objetiva), pues los análogos atributivos son sistemas de varios conceptos.

O sea, el concepto de todo se verifica, objetivamente y plenamente en las estructuras finitas y sólo después se «desarrolla» en las metafinitas.

Por tanto el concepto de todo no es un concepto lógico (continuidad connotativa de las notas, unívoco y analógico) sino un concepto dialéctico (una nota se presenta rectificando otras notas previas, aunque esenciales). Ej. El concepto de número.

Todo concepto dialéctico consta, por lo menos, de un par de conceptos opuestos tal que uno deriva de otros según ciertas operaciones. Ej. el concepto general de número no se abstrae lógicamente o por intuición (simultaneidad noemática) sino que son construidos uno a partir de otros (como rectificación del algunas fases precedentes).

La actividad dialéctica sería el «discurso intelectual que procede por rectificaciones, siendo la rectificación una operación por la cual el entendimiento conoce que un acto suyo no se adecua a una estructura objetiva, y hay que rectificarlo».

Inadecuación, que no tiene porqué consistir únicamente en una oposición contradictoria del acto a la situación objetiva (negación antitética del acto intelectual), que es la interpretación hegeliana y marxista: rectificación como negación del acto intelectual.

Rectificar no consiste en negar A pasando a $\neg A$, sino también cuando terminamos en otro concepto A1 que se diferencia en alguna nota (ampliación o restricción), que aunque psicológicamente suponga una negación, noemáticamente (objetivamente), los términos objetivos de la rectificación no son siempre negaciones del objeto rectificado.

La dialéctica da como resultado una objetivación óptica que retiene del objeto anterior aquello que ha rectificado, Y proposicionalmente cuando niega la proposición precedente, o la amplía, señala excepciones o casos particulares, &c.

Hegel rectifica por negación, Sócrates por ampliación o restricción. Bohr rectifica ampliando, con el principio de complementación (ondas-partículas).

Es el paso del silogismo en Barbara a Barbaro (retiramos una propiedad γ de la clase a) o del paso de Celarent a Celarint (aunque lógicamente sea inconsistente).

Igual ocurre con la *Drosera rotundifolia* (planta que se alimenta por las hojas). Así se explica el asombro o la «excepción» pues espontáneamente se había pensado que las plantas no se alimentan por las hojas.

Lo importante aquí, es ver el interés gnoseológico de estos procesos dialécticos (*ordo doctrinae*) y no sólo psicológico (*ordo inventionis*), pues señalaría que el error en la teoría de la ciencia se halla incardinado (como paso necesario a rectificar, estación previa para la conquista de la verdad) a la verdad, y no una mera anécdota de la investigación.

Por ello, el concepto de «sistema científico lógico» es utópico: salvo en algunos trechos de los sistemas científicos efectivos; el sistema científico sería un sistema en perpetuo movimiento.

Esta interpretación de la dialéctica es lo que separa la línea Aristotélica de la platónica: en la 1ª se separa Analítica, (como método de la demostración científica) y Dialéctica (como estudio de los razonamientos probables, igual que en Kant) en el 2º hay que pasar de la opinión a la ciencia: en el ascenso (*regresus*) se reduce la multiplicidad a un género único, rectificándola, eliminando las hipótesis para alcanzar el principio.

Es el caso del concepto de derivada de una función $y=f(x)$, el límite del cociente $\Delta y/\Delta x$ cuando Δx tiende a cero, es la derivada, pero si $\Delta x=0$ la derivada es ∞ . Hay que rectificar $\Delta x=0$ (= por \rightarrow) abstrayendo el límite ∞ para obtener el equivalente en $\Delta y/\Delta x$.

¿Pero que mecanismos regulan el entendimiento al moverse dialécticamente? ¿cómo se construyen las E.M.?

La teoría hegeliana por el cual el entendimiento pone una tesis que luego refuta, implica que se rectifique por una ley puramente noética, pero esto no sólo no da razón de su proceder, sino que va contra el principio de no-contrariedad de los sistemas (principio de identidad).

Al contrario, el proceder dialéctico deriva no del entendimiento mismo, sino de la confluencia de las leyes de los objetos (noemas) con las leyes del entendimiento; esto es, de la confluencia de leyes del entendimiento que se oponen entre sí, ¿por qué? Por la legalidad objetiva del orden noemático.

Centrándose en las construcciones de las E.M. Bueno elabora el concepto sobre el que se opera dialécticamente: los campos climacológicos, esto es, un conjunto de objetos que pueden ser ordenados (conjunto de números naturales, de matices cromáticos, de valores).

Aquí la rectificación dialéctica se da por metátesis, en tanto la adición de notas a A lleva a ciertos grados próximos a no-A (el rojo trasformándose en amarillo, el pez en ave, el polígono en circunferencia).

Esta teoría va contra la idea de esencias rígidas, esencias que al igual que los números, no pueden ganar o perder notas sin destruirse, cuya rigidez procede del principio de no-contradicción que establece axiomáticamente la disyunción «a» o «no-a». Pero con esta teoría no se explica porqué se pueden hablar de grados de A si todo grado deberá contener integro a A. Pero ¿y cuando nos acercamos de A a no-A —el rojo transformándose en amarillo—?

En conclusión, los procesos dialécticos de metátesis se basan en la ordenación climacológica de una esencia, que será una fase dialéctica respecto al esquema de la contradicción.

La teoría aristotélica suprime los grados como resultado de la combinación en un sujeto de diversas esencias. La objeción principal contra ella, consiste en que es una teoría de carácter ontológico (causal) y no lógico (formal), pues ya en la percepción se verifica la graduación del rojo. La graduación de la esencia se formula respecto a las diversas proporciones de combinación con otras esencias. No se explica porque hay esencias que admiten grados —combinaciones— y otras que no (ya que es «la misma idea de polígono» la que admite grados y se transforma en círculo). Al contrario que Aristóteles, se propone explicar las esencias rígidas a partir de abstracciones —cortes transversales— respecto de los climacológicas (pero necesarias dialécticamente para la organización de la experiencia). Así, el entendimiento al recorrer campos climacológicos es arrastrado por las fuerzas lógicas confluyentes que suponen las conexiones ideales entre los objetos abstractos, que culmina con la metátesis o paso la límite.

Como es evidente, aquí encontramos otro elemento, que se matiza, se dialectiza, posteriormente, precisamente en 1995 con el artículo «Sobre la idea de Dialéctica y sus figuras», donde se sistematizan las figuras dialécticas posibles, al que haremos alusión más adelante.

Pero ¿cuál es el valor cognoscitivo de estos procesos (en este caso las metátesis que constituyen las E.M)?.

El problema del valor cognoscitivo de estas ideas límites, las E.M. es el punto central del ensayo. El paso al límite dialéctico se llama metátesis, que cumple el mismo papel en los campos climacológicos que la abstracción total en lo que no son graduales.

Así, el límite primero respecto a los grados es igual que el universal lógico respecto a los inferiores. (nunca un grado más, el último).

Pero para ver la capacidad organizativa o cognoscitiva de estos conceptos límites se analiza los estadios críticos de los procesos dialécticos, distinguiendo estos elementos y ejemplificándolos:

1. El campo climacológico (A) y el límite (B)

2. Campo climacológico (A):

a. Notas (m,n) esencial al campo (A)

Ejemplo 1. El campo de circunferencias de distinto radio y sus tangentes: las notas «curva» y «tangente».

Ejemplo 2. En las estructuras holóticas espaciales las notas Todo y parte.

Ejemplo 3. En el campo ontológico de entes finitos: notas de «esencia» y «existencia».

Ejemplo 4. En el campo físico de velocidades de un cuerpo las notas «aceleración positiva» y «aceleración negativa».

b. Nota variable ϕ que determina los grados del campo.

Ej.1. La distancia de los puntos de la tangente a la curva.

Ej.2. La diferencia entre todo y parte

Ej.3. la potencia

Ej.4. el rozamiento

De forma que el proceso dialéctico tendrá las siguientes fases:

I. Construcción del campo climacológico (A) de notas (m,n, ϕ)

II. Conocimiento de una esencia (B) que cumple el principio de identidad.

III. Metátesis de A a B (límite) cuando ϕ es ∞ o 0, así m se hace n y recíprocamente. En los ejemplos cuando ϕ es 0, m y n quedan equiparados, unidos, m se hace n y recíprocamente.

En el límite m y n se sintetizan, *aufheben* hegeliana; pero en Hegel y Cusa el límite primero era el término del proceso en el sentido de un «avance» del límite hacia delante (complicación de todos las figuras infinitas, aun de los contradictorios en el paso del punto de vista del infinito simple en Cusa; o puerta hacia la esencia eterna en que descansa el entendimiento en P. Gratry) límite primero o vacío.

Pues bien este límite carece de interés cognoscitivo por si mismo, sólo lo obtiene cuando se reaplica a los grados del campo para obtener el límite segundo o contracto (*progresus* o descenso de la caverna platónica).

Por eso, en el paso al límite abstraemos formalmente ϕ (que es la que determina los grados).

En los ejemplos anteriores al desaparecer ϕ el sistema reacciona, creciendo la unidad entre m y n: igual que cuando se experimenta al quitar el alimento a un animal (contradicción biológica).

Ej.1. La curva se confunde con la tangente

Ej.2. La parte se hace idéntica al todo.

Ej.3. La esencia se fusiona con la existencia.

Ej.4. La aceleración positiva es igual a la aceleración negativa.

Pero esto es meramente abstracto, un experimento noemático-objetivo (pero no ilusorio como pensó Kant), pues sin la metábasis dialéctica no se pueden ver relaciones entre ideas incognoscibles por otros medios: así la situación (m,n) sin φ , es contradictoria, siempre que φ , sea imprescindible para que se puedan dar (m y n).

- Ej.1. El límite elimina la idea de tangente y de curva.
- Ej.2. No son posibles las ideas de todo y parte.
- Ej.3. No es posible el ente finito.
- Ej.4. No hay movimiento.

IV. Contra Cusa o Gratry, su resultado experimental sólo se muestra iluminador al reaplicarlo a situaciones «normales»; así el límite primero tiene interés cognoscitivo y científico (suponemos que aquí el autor se puede referir a los casos científicos, pero también podría referirse a la filosofía —como expondremos—) cuando este límite es reaplicado a los elementos mismos del campo climacológico del que se han abstraído.

¿Pero cómo se aplica? A diferencia del universal distributivo que se reifica en los inferiores, la idea límite no (pues los grados contienen φ mientras que el límite no); Así la superposición supone la lectura del grado u objeto desde el límite, o del límite desde el grado u objeto. Ahora, el límite deja de ser vacío y se enriquece con el contenido concreto de cada grado: constituyendo el límite segundo o contrato: manifestando las «tendencias» propias de los objetos del campo. Ej. Inercia (idea límite) que al aplicarse a las trayectorias empíricas manifiesta la dirección del movimiento, al contrario, implica otra contradicción: la superposición de la idea límite a los grados.

- Ej.1. La unidad o semejanza de rectas y curvas se da por la idea de tangente, siendo la «idea límite-segunda» la tangente a la recta en sí misma.
- Ej.2. La idea límite segunda del metafinito, en el cual las estructuras de cada parte esta presente en todas las demás y en el todo.
- Ej.3. Llegamos a la idea de un ser necesario.
- Ej.4. Llegamos a la idea de vector del movimiento.

El metafinito, término de un proceso dialéctico.

Fases de la construcción del metafinito dialéctico:

- I. Construcción del campo holótico climacológico T(p) y las operaciones ψ y χ que originan Tn y Pn (P es parte; ψ y χ pueden ser el crecimiento biológico).
- II. Concepto de esencia simple, con las partes abstraídas.
- III. Metabasis holótica: la estructura holótica se cruza con la esencia simple, pareciendo parte y todo a la vez.
- IV. Aplicación del límite primero a las estructuras holóticas finitas, resultando la formación de una «tendencia» de la aplicación de cada parte a todas las demás, identificando una parte y el todo como identificación de esa parte con todas las

demás. Pues al aplicar el límite a un grado concreto, este será una estructura holótica (compuesta de partes), así la totalidad no será la «forma holótica global» sino el «conjunto de partes»; y así, identificar parte y todo, será identificar una parte con todas las demás.

Las tres leyes formales de las estructuras metafinitas serán:

- Primera Ley: E.M. definida como un todo en que cada parte tiene a hacerse idéntica a las demás.
- Segunda Ley: Cada parte tiende a hacerse idéntica al todo.
- Tercera Ley: El todo tiene a hacerse idéntico a cada una de las partes.

Se deriva de las anteriores el concepto de hipóstasis metafinita en tanto designa la sustantivización de la parte al disociarse de las demás y reproducir el todo.

Siendo la crítica metafinita, la razón de por qué la parte no «aparecía» como totalidad antes del proceso dialéctico.

Estos procesos son caminos del entendimiento para organizar los fenómenos y las ideas, siendo las E.M. unificadoras de los contenidos intelectuales, unificar la experiencia (pluralidad de los sentidos en Parménides —unidos bajo el ser verdadero—) o tendencia del entendimiento a la identidad de lo diverso de E. Meyerson, por eso, las E.M. son la forma absoluta (el esfuerzo supremo) de unificación de la experiencia.

Esto lo muestra ya en el pensamiento primitivo Levy-bruhl, en la ley de participación en que las representaciones de los seres primitivos, comprende a los fenómenos, como siendo ellos mismos a la vez que otra cosa distinta (es la ubicuidad —que explica Merleau-Ponty— con las formas iniciales de la imagen especular).

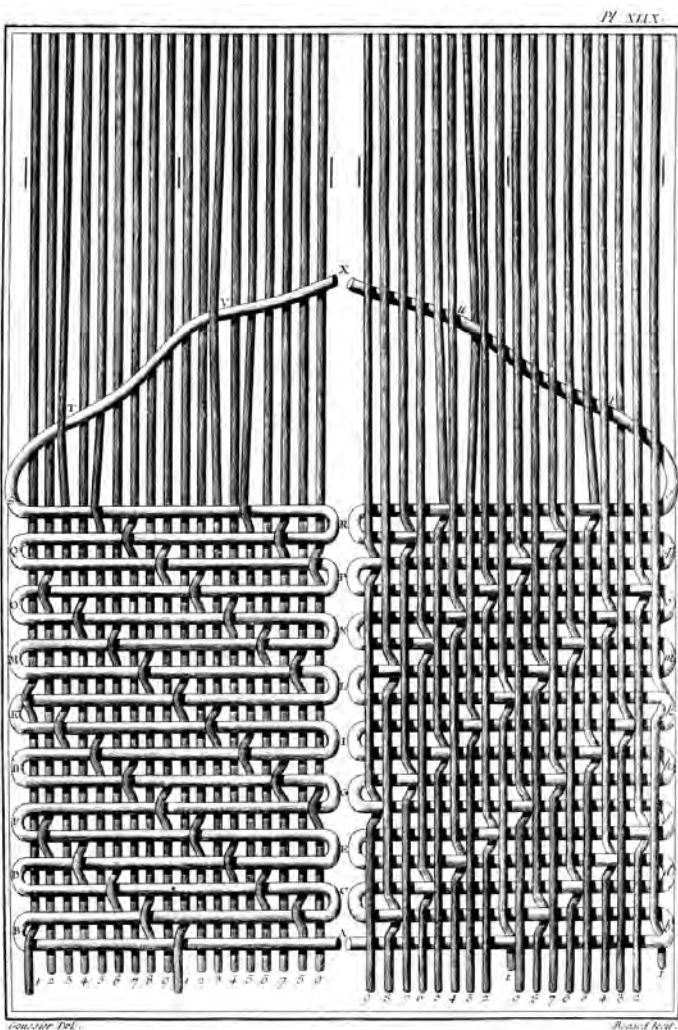
b. Comentario: el núcleo del M.F.

Lo primero que queremos hacer notar, en relación al punto 1-2, es la idea desarrollada en las fases de la construcción del metafinito. En efecto, para atajar el problema de la científicidad o no del tratamiento de estos problemas, bien podríamos dar una respuesta psicológica, que encontraríamos en el asombro ante el descubrimiento que supone, ver como la intensión (la idea misma) de procesos metafinitos tiene tantas ramificaciones distintas, a lo largo de la historia del pensamiento, científico y filosófico (como veremos en el capítulo cuatro); pero esta respuesta psicológica, no explica por qué se especifica como «científico» este hecho (el desbordamiento dialéctico del principio de desigualdad); la respuesta habría que buscarla en los materiales con que esta tratando, esto es, en la posibilidad que supone, que si los procesos científicos objetivos (matemáticos, físicos, biológicos, ..) están determinándose dialécticamente a la ora del ajuste con el orden noemático, y los procesos filosóficos no, bastaría con hacer ese ajuste (lo que significa la reaplicación sobre los grados del campo climacológico) para que la filosofía, y el pensamiento en general fuese científico

(sin que esto quiera decir que aquí se cifran como científicas las estructuras metafinitas filosóficas de Anaxágoras, Leibniz, &c.), pues se construyen igual.

Esta idea parece que sobrevuela, el tratamiento del problema, pero su importancia no está en el adjetivo científico respecto del pensamiento, sino en que la verdad determinada como científica sería la misma que la verdad determinada por la filosofía (diríamos: el problema de la aplicación o no de las ideas de todo y parte —la clave del asunto—, se salva en filosofía porque se salva en la ciencia, por ejemplo en los transfinitos), su diferencia consistiría en los materiales a los que se aplique, pero entonces —interpretamos— estaríamos ante las tesis idealistas en que el entendimiento va estableciendo desde las *formas mentis* la realidad, *las formas entis*, no por la ruptura del principio de contradicción como en Hegel, sino por la ruptura del principio de desigualdad (como ya hemos dicho, el proyecto noetológico sería lo que en el idealismo hegeliano la «fenomenología del espíritu»); pero no es así, nunca se ha perdido de vista «la legalidad objetiva del orden noemático», el problema está en su alcance.

Ahora, la novedad consiste en determinar el funcionamiento de las fases dialécticas por las que el entendimiento forma



las ideas, tanto científicas como filosóficas, por eso, es ahora, cuando la filosofía tiene idea de su funcionamiento, y esto es lo que la aleja de las otras, a la vez que la acerca al funcionamiento científico; sin que tampoco quiera decir, que los científicos tengan que saber como funciona en líneas generales la dialéctica de su entendimiento.

Ahora bien, las leyes en la ciencia nos remiten a nuevos términos, pero cuando se llega a un límite, se totaliza el campo de términos, y dialécticamente se genera otro campo, ¿esto ocurre en filosofía? Pues si así fuese, habría que determinar esa totalización (de parte a parte), sin embargo, ahora que hemos establecido esta idea, la de las E.M. ¿que campo hemos totalizado? ¿el del entendimiento? Pero entonces se sigue preso del sicologismo, o si no, de una conciencia omniabarcante, que cerrase en sí, la totalidad de la experiencia, pero entonces ya no se genera otro campo.

No, para fundamentar la verdad ontológica, en sentido fuerte, hay que dar beligerancia a las verdades científicas M3, sin confundirlas con el proceso mismo E, pero esto en ontología es la idea crítica de materia (M).

En el plano ontológico especial, la verdad es la relación entre M1 y M1, establecida por M2 y esa relación es precisamente M3, cuya posibilidad de construcción se establece por medio de los contextos determinantes, que son estructuras o modelos materiales; pero en filosofía la propia idea de contexto nos remite a la implantación política.

En todo caso, si mantenemos el supuesto de la científicidad, de la reaplicación del límite sobre el campo de las ideas filosóficas, sería necesario una ley que determinara el funcionamiento de los fenómenos, en este caso de las Formas de pensar, pero claro, esa ley tendría que evitar el hecho de ser producto del pensamiento (ser meramente formal, aunque sea lógico-dialéctica), con la «contradicción de los catálogos que no se contienen a sí mismos», lo que no es más que una resultante de la contradicción parte-todo, otra estructura metafinita.

Por tanto, respecto a la verdad ontológica, la idea metafinita en su límite 2º o revertido, lejos de ofrecer un conocimiento positivo, en las ideas filosóficas, nos pone en presencia del funcionamiento del conocimiento científico. Hay que hacer notar que la siguiente vez que se habla de «valor cognoscitivo y científico», es en esta reaplicación del límite (aunque aquí el término científico se podría entender sólo en su aplicación sobre las categorías científicas).

Desde la segunda etapa, nos damos cuenta de que lo principal consiste en ver que la única forma de atajar esta deriva, consiste en diferenciar grados de saber (científico-filosófico) y determinar su relación: el paso a la ontología de los *Ensayos Materialistas* obligará a situar el método y su alcance, lo que en filosofía supone la implantación política y no la gnóstica que seguiría la dirección ética o segundo genérica

Y sin embargo, aún postulando la implantación política de la filosofía (que las ideas derivan de los mismos materiales histórico-positivos sin los cuales desaparecen), habría que estar de acuerdo en que la idea de dialéctica (límite y contradicción como totalización) es el nervio que hace inteligibles los cambios cognoscitivos a lo largo de la historia del tratamiento con los materiales de referencia —contextualizados políticamente; por ello en el cuerpo del M.F. hablaremos de dialéctica entre ámbitos—.

Ahora bien, lo más importante de la idea de E.M., a la hora de situarla como diferencia específica del M.F., es que permite construir dialécticamente la ontología, pero no contaminada con las ideas de todo y parte, esto es, la idea de Materia ontológica general (M); la mejor prueba que podemos ofrecer de que ocurre así en filosofía, es comparar los textos en que se explica la idea de M, pues se recurre a los ejemplos y los términos que aquí se exponen (Ej: la idea de número).

Demostremos esta tesis con algunos ejemplos que precisen, no sólo que es la misma idea (pero construyendo la ontología especial y general), sino que los argumentos para exponerla son también los mismos:

a. Cuando en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* se caracteriza a la filosofía como resultante de los procesos de totalización trascendental crítica³³, como regreso incesante a la Materia Trascendental, los ejemplos que se encuentran son precisamente los que se tratan aquí: el ápeiron de Anaximandro, la migma de Anaxágoras, el Dios de Cusa, &c. teniendo en cuenta que la M.T. «—que es el “Todo infinito” y, por tanto, la negación del Todo—»³⁴, exige el *progresus* a las formas (ya no por metátesis sino por anástasis, lo que aquí se llama, límite segundo o revertido, lo que le da valor cognoscitivo al límite primero y lo que hace necesario la conjugación entre grados y límites, mediación dada en contextos histórico políticos determinados.

b. Cuando en los *Ensayos Materialistas* se expone la idea de Symploké, «no todo está vinculado con todo»³⁵ como la idea crítica de materia ontológica general, no se hace contra el monismo (que también) ni el mundanismo, sino contra el propio espiritualismo³⁶ (el que se critica aquí, el de Anaxágoras, el de Leibniz, en general los sistemas espiritualistas-pluralistas metafinitos). Precisamente aquello que parecía ser la crítica a los sistemas monistas, como por ejemplo el de Cusa, que se quedarían en el límite primero.

c. En el Capítulo III («Materialismo en el plano ontológico general. 1. Los contextos de la Idea de Materia»), se tematiza la Idea de Materia, en los mismos términos que aquí hemos visto; en el primer punto se expone esta idea como dialéctica, se opone a las ideas como fruto de una abstracción, y cuando se expone como Idea negativa absoluta (pero determinada

como idea ontológico general) se explica mediante el ejemplo del teorema de infinitud de los número primos³⁷, el ejemplo que se utiliza en este ensayo.

d. También en el plano ontológico especial podemos mostrar estos paralelismos, pues el materialismo en cuanto doctrina de los tres géneros de materialidad, se opone al formalismo³⁸, de cualquier género que sea. Pero ¿no se puede entender la teoría de los formalismos (reduccionismos) ontológicos precisamente a partir de la idea de E.M., en tanto se prohíbe que sean todos, y se prohíbe que sean partes de otro todo (M)? Esto nos llevaría, nada menos que a concluir que toda la teoría de los formalismos esta estructurada a partir de la idea metafinita («la parte» se identifica con el «todo»—, en tanto los reduccionismos incorporan a su metafísica las ideas de todo y parte), según grados, así tendríamos los formalismos o reduccionismos unigenéricos o formalismos bigenéricos. Hay otras muchas ideas que podríamos poner en relación con las consecuencias que en Ontología se derivan de la idea de metafinito, como la idea de «autocontexto», la idea de inconmensurabilidad, la de paralelismos, u otras.

Otro concepto fundamental de la ontología que tiene raíces en este artículo, es la teoría de la esencia, que ponemos en relación con los campos climacológicos, en tanto que niegan las esencias simples o rígidas. Esta teoría, aparece en *El animal divino* (1985) treinta años después, y luego en *El Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas* en 1991 (páginas 236,130). La idea de la esencia esta construida para destruir las formas separadas, por eso parece que sus aplicaciones mas importantes, debían ser lo que tiene que ver con la idea de Dios y con la idea de hombre, la primera da lugar a la teoría de la religión y la segunda a la teoría de la sociedad política. También aparece en la segunda dirección de la segunda etapa, en términos de recorrido de una función, introduciendo el contexto del curso a través de los parámetros o valores por los que pasa la función³⁹.

La diferencia de la idea de esencia respecto de lo que supone la idea de campos climacológicos, se sitúa en la introducción del orden temporal, pero ¿es que las esencias rígidas contrapuestas o abstraídas de los campos climacológicos no tienen como virtualidad precisamente su atemporalidad? En la teoría de la esencia, sólo habría que suponer las notas que se borran, o que en general cambian, como dándose en el orden temporal, según el contexto que determina sus cambios. Aunque, es verdad, que esta inmersión temporal de las ideas es esencial al M.F., en tanto filosofía inmersa en el presente.

Y ¿que podemos decir de la idea de dialéctica?

En lo que aquí concierne, la idea de dialéctica, esta plenamente formada, no es un esbozo o se apunta a ella, otra

(33) «-D- La sabiduría filosófica», pág. 115.

(34) Id. nota (31) pág. 116.

(35) Capítulo II. Distinción entre «Materialismo» en sentido ontológico-general y «materialismo» en sentido ontológico-especial, pág. 46.

(36) Id. Pág. 47.

(37) Id, pág. 60.

(38) Id., pág. 48.

(39) Gustavo Bueno Martínez, «La esencia del pensamiento español», *El Basilisco*, nº 26, 1999, págs. 67-80.

cosa es que 40 años después se sistematiza ¿De donde sale? La hipótesis que a partir de estos análisis podemos sostener, si esta vinculada directamente con la idea de infinito (versus metafinito), y dado los ejemplos de metábasis que se citan, situaría su origen en el análisis de la ciencias, en la física (termodinámica), pero en especial de la matemática, y esto debido a los ejemplos que luego se repiten en posteriores obras: límites de oscilación —Rey pastor (*Análisis algebraicos*), constitución de los transfinitos (Cantor, Bourbaki, &c.).

Precisamente, son estos campos categoriales objetivos, aquellos desde los cuales se afronta la tarea original de los primeros escritos («Introducción al concepto de categoría noemática en las ciencias Psicológicas», y «Los procesos psicológicos»), de salir de la psicología, explicando el propio entendimiento (noesis) a través del noema: en esta dirección se concibe la dialéctica, como rectificación de notas, cuando el entendimiento toma una trayectoria que al recorrer campos climacológicos es desviada, rectificando su trayectoria y culminando en una metábasis o paso al límite. Por tanto, la rectificación dialéctica es debida a las mismas conexiones ideales entre los objetos abstractos, por los cuales transita lógicamente el entendimiento. ¿cómo no ver la idea de Cierre Categorical precisamente como la solución al psicologismo, cuando los procesos operatorios de cierre de un material expulsan al sujeto (noesis), lo neutralizan, al construirse por diversos procesos confluyentes las identidad sintéticas objetivas (noemas)? Claro que ahora, según se va desarrollando la Teoría del cierre categorial, se abandonan los conceptos «fenomenológicos», ocupando sus funciones conceptos eminentemente materialistas, como ejercicio, representación, contextos determinantes, &c. (Podíamos decir que la noetología desde aquí, estaría más ligada a la noesis platónica —la analogía de la línea—, que al concepto de noesis husserliano).

A la vista de esta concepción de la dialéctica, *sui generis*, interpretamos que los años que siguen hasta el 68 o el 72, la segunda etapa, años en los cuales prácticamente no hubo producción, no se deben tanto a que acuñase sus ideas principales, que como vemos a grandes rasgos estaban formadas a partir de estudios anteriores, como el presente, sino que mas bien parece que tubo que ser un proceso de determinación de consecuencias, aquellas adecuadas a las ideas presentes en las E.M.; un proceso de confrontación, y mas en concreto se puede sostener que lo que se concreta, es la diferencia con la ciencia y la ontología materialista (como se ve en los primeros ensayos), y con ella la propia concepción de la filosofía respecto de los otros saberes, las ideas de metafísica y ciencia (que como ya hemos sostenido, no estaban delimitadas).

4. Capítulo tercero: «Tipología de las E.M.»

a. Ideas principales

El fundamento para clasificar las E.M. vendrá dado por la clasificación de los tipos holóticos en general.

Y es en esta clasificación, donde van a aparecer las ideas que recurrentemente aparecen aplicadas a materiales, que en cuanto totalidades, vendrán dadas a partir de esta exposición general, esto es, el todo lógico (que luego será distributivo) y el todo connotativo (o posteriormente atributivo) siendo ambas partes de otros todo, como partes «hermanas».

Paralelamente se podrá hablar de partes lógicas y partes connotativas.

Del todo a las partes la relación es de «participación» o verificación.

De las partes entre si, es de dependencia mediata o inmediata, simétrica o asimétrica.

Combinando todo como verificación dependiente o independiente obtenemos:

A. Todos cuyas partes son dependientes (el todo se reifica en cada parte dependiendo de las demás) son todos connotativos o formales.

B. Todos con partes independientes en la verificación: todos lógicos. En que las relaciones entre las partes son de igualdad.

C. Todos mixtos entre todos lógicos con relaciones de orden (connotativos) —clases— (ej. Extensión como idea de clase).

Esta idea de clase muestra que ambos todos, están complicados (¿conjugados?) puesto que el todo lógico solo puede apoyarse y construirse sobre un todo connotativo previo.

Esta división es la que se recogerá, tal cual, en el *Diccionario de Filosofía* de Pelayo García Sierra.

Los antecedentes de tal división se encuentran en los estoicos, cuando hablaron de todo como *partitio* (A) y de todo como *divisio*, en los escolásticos de todo actual y todo potencial (B), y en B. Russell, de unidades A y a la colección le daba el concepto de clase, o Dewey: todos cualitativos (clases C) y cuantitativos (I).

Ahora bien, los tipos de totalidades tendrían que ver con la materia (los objetos) a los que se aplican (así los subtipos de E.M. vienen dados por el contenido organizado). Y dirá Bueno, es «evidente que la unidad metafinita de un todo decrece (en cohesión o interinidad —a medida que aumenta la homogeneidad interpuesta entre sus partes» subrayado del autor), así sería un límite inferior o modo cero de la unificación metafinita las totalidades lógicas, pues solo se identifica con las demás en lo que tiene de común con el todo.

Y esto es lo que se dice en el D.F. que son E.M., los todos atributivos: y si hay que seguir hablando de metafinitos lógicos,

es porque con las partes lógicas (distributivas) construimos estructuras superiores (no partes de un organismo —lo que serían partes atributivas— sino partes que sean ellas mismas organismos, que llamará modos porfirianos).

El metafinito connotativo. Aquí se vuelve a insistir en que igual que en un conjunto objetivo pueden estar los tipos de todos, así cada especie de metafinito esta presente en las demás (disposición metafinita de las E.M.).

De los tres todos salen las E.M, pero también se pueden clasificar por los grados o potencias del límite, pues basta que el todo sea idéntico a una parte.

Metafinito de Primer grado: el todo se hace idéntico a una sola de las partes (prototipo).

Metafinito de Segundo grado: el todo se hace idéntico a un conjunto.

Metafinito de Tercer grado: el todo es idéntico a todas y cada una de las partes.

La E.M. connotativa es una categoría del entendimiento que organiza la experiencia del espacio (partes extrapuestas) pero el entendimiento lo cierra por estructuras metafinitas en el concepto de organización: en él cada parte está presente en las demás: así, en algún caso de unas partes pueden surgir otras (presencia del todo en ellas), como la regeneración.

En primer grado, el organismo tiende a precisarse en una parte prototípica (cerebro, corazón, —lugar del alma—).

En tercer grado, el equilibrio del organismo culmina en el concepto de «alma» como «toda en todo y toda en cada parte».

Aplicado al conjunto del universo origina el concepto de homeomerías, microcosmos, &c.

El metafinito Porfiriano. Estos son conjuntos de ideas con relaciones de género, especie diferencia-específica y otras (red arborescente —este ejemplo muestra como los conjuntos distributivos se toman en tanto forman conjuntos atributivos— pues se habla de dependencia en diversos grados).

Los campos finitos porfirianos unifican porciones del universo lógico, dispersando los objetos y estableciendo conexiones y unidades entre las partes.

En el concepto de especie zoológica, el concepto de sociedad rectifica la dispersión derivada de la abstracción lógica. En el límite cada parte porfiriana estará presente e idéntica en las demás.

Según su límite de tercer grado o potencia tenemos:

1ª Ley: Cada una de las partes tiende a equipararse a las demás: a. De forma negativa. Eliminando a las demás (formando la clase unitaria); b. De forma positiva, conmensurándose,

identificándose con las demás (la especie humana: anunciando un libro sobre la estructura lógica de la historia, que sería ampliación del artículo sobre la construcción de la idea de persona).

2ª Ley: las diferencias individuales pasan al todo.

3ª Ley: el todo se reifica íntegramente en cada parte.

Indicándose que esto da lugar a una teoría sobre el hombre y la Historia Universal (libro inédito *Estructura lógica de la Historia*). Aventuraríamos conexiones con los análisis de «La ciudad de Dios» o los análisis sobre el Totalitarismo (*El papel de la filosofía en el conjunto del saber*), la democracia, la idea de Imperio Universal, &c.

El metafinito conjuntual.

Ejemplos de metafinitos conjuntuales son los colores o conjuntos matemáticos.

Respecto a estos últimos se analiza el problema del infinito en matemáticas:

La paradoja de Galileo (n° naturales iguales a los n° pares) se soluciona por Catástasis (evitar que la contradicción pueda ser planteada): negando que en el n° de números infinitos haya mayor o menor (Cauchy-Galileo) o por Catábasis⁴⁰: demostrando la existencia de conjuntos infinitos (Cantor y Bolzano).

Bolzano lo soluciona planteando que para que «p» sea verdadero, la serie «P es verdadero», «es verdad que p es verdadero», &c. debe serlo *ad infinitum* (simultáneamente, simultaneidad que había negado Cauchy —el absurdo de un conjunto infinito dado simultáneamente—). Cantor lo demuestra con el «infinito actual».

Con los n° transfinitos, gracias al axioma de infinitud (dado un conjunto m no existe un ente que no pertenezca a m), así, el n° cardinal del conjunto de números naturales no es finito sino transfinito (el de menor potencia de los cardinales transfinitos).

Así, Dedekin (Bourbaki) define los conjuntos infinitos como «un conjunto se dice infinito cuando es equivalente a una de sus partes» (ver el punto final).

b. Comentario: la teoría de los todos y las partes.

El problema sobre los tipos de E.M., ya esta solucionado al hilo del texto, si lo recordamos es porque el problema de si propiamente en los todos lógicos no hay metafinitud, es lo que se dice en el Diccionario Filosófico (2000): que son E.M. los todos atributivos: y si hay que seguir hablando de metafinitos lógicos es porque como las partes lógicas (distributivas) construimos estructuras superiores (no partes de un organismo —lo que serían partes atributivas— sino partes que sean ellas mismas organismos, que se llaman modos porfirianos).

(40) La denominación a esta solución no esta en las E.M. sino en «Sobre la Idea de dialéctica y sus figuras».

Esta intrincación constitutiva entre los todos atributivos y distributivos la podemos encontrar en el artículo «Todo y Parte»⁴¹.

Este criterio de clasificación de todos no se usará en el siguiente capítulo, sino que, el criterio efectivo para ver donde se cumplen los metafinitos a lo largo de la historia del pensamiento, será la clasificación por los grados o potencial del límite (de 1º, 2º y tercer grado), criterio que se tomará como referencia en los casos concretos.

Hay que resaltar una diferencia, respecto a el artículo referido a la construcción de la idea de persona, en tanto en aquel se dice que la idea del hombre esta en las clases (conjuntos ordenados —ej. los números—) y en este se inserta la problemática en el metafinito porfiriano, y en no en el metafinito conjuntual (donde se insertan los conjuntos matemáticos). De forma que sus tres leyes sirven de base para ver las especies (o las sociedades) en el tiempo (en la historia), aunque no se alude aún a los género plotinianos.

Un posible desajuste del artículo se puede ver en las diferencias entre metafinitos de primer, segundo y tercer grado (en el metafinito connotativo) y las leyes del metafinito porfiriano, que serían de tercer grado, y sin embargo en el capitulo II se establecen las 3 leyes en general.

Vamos a adelantarnos aquí al capítulo cuarto, introduciendo el tratamiento que se hace en los *Ensayos Materialistas*⁴² de los «Todos y las partes», explícitamente tratadas como eminentes ideas ontológicas (también en orden a concretar el problema del capítulo II, entre las ideas de todo y parte y mayor y menor).

Esquemáticamente se puede ver el tratamiento de estas ideas del modo que sigue:

I. Las Ideas de «Todo» y «Parte». Holismo y atomismo.

Lo primero que hay que notar es que la introducción de estas ideas se hace en la parte de la ontología especial, no en la general.

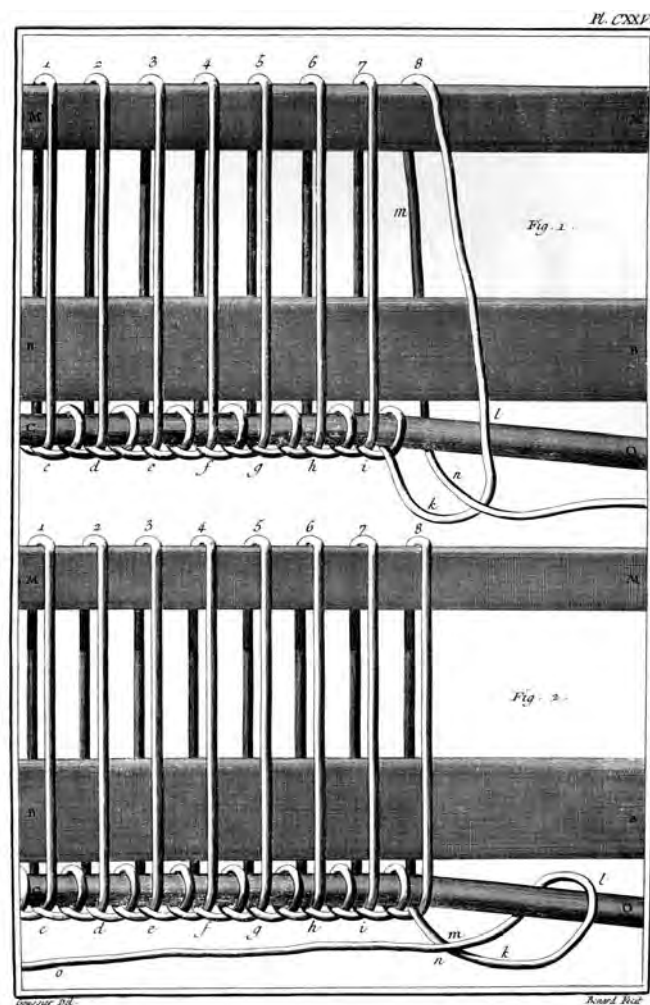
Aquí se crítica la «estructura holística» y en particular, la totalidad metafinita, homeomérica, en la que se mantenga la realidad de entidades totales «por encima de las partes». Fruto de un desarrollo dialéctico que surge del atomismo.

Y se analiza «el todo es más que la suma de las partes» clasificando partes formales y partes materiales y por otro lado partes sustituibles y no sustituibles en la reconstrucción del todo.

La irreversibilidad fruto de dividir un todo y no poder recomponerlo da los frutos siguientes:

(41) «Todo y Parte», *Cuadernos del Norte*, nº 50. 1988 (págs. 134-136).

(42) *Ensayos Materialistas*, capítulo II «Intersección de algunos conceptos ontológicos fundamentales con los generos de materia».



- En los genérico materiales (II b): a) en M3 los nº irracionales; b) en la física matemática (M1, analizado desde M3), las aporías de Zenón. c) en M2 (Psicología) (M2, analizado desde M1): el mecanismo de la percepción óptica.

- Pero en las genérico-formales se da «el todo no es más que la suma de las partes». Así el materialismo dialéctico compone la metodología atomista con la hólita (que establece el postulado de discontinuidad —o inconmensurabilidad ontológica ente todos y partes): aplicado a M1 (atomistas serían Demócrito o Dalton y Holistas el concepto de «campo electromagnético u ondulatorio»). En M2 (atomista sería la sociología vista desde la psicología, y Holista el concepto de macrodeterminación de Wais) En M3 atomista sería la analítica cartesiana o en lógica las tablas de verdad y Holista sería la geometría Euclidiana y las formas canónicas de Schröder en lógica.

Aplicado de M a Mi: sin M, Mi aparece clausurado a unos elementos últimos o a un tiempo primordial.

Pero diríamos, ¿clausurar no es totalizar? Y ¿no se totaliza como paso al límite? ¿Y el paso al límite en ontología no nos llevaría a otra ontología?, y esto no es contradictorio; luego M es precisamente la que hace imposible la totalización de la realidad (Mi), prohibiendo este paso al límite.

5. Capítulo cuarto: «Presencia de las E.M. en las mas diversas formas del pensamiento».

a. Ideas principales

En primer lugar la ontología en que se inserta el discurso metafinito es en el monismo (organológico y dialéctico) frente al atomista (físico y psíquico) que hace finitos los procesos de división (a partir de unos átomos).

Se vuelve a resaltar que los diversos tipos holóticos pueden verificarse simultáneamente en los objetos eidéticos y por ello no se sistematiza en los tipos concretos.

Anaxágoras. Los presocráticos establecen la unidad de las partes del mundo como unidad compleja y formal —la de un organismo—, aunque se suelen entender a partir de una idea de argé, como causa simple y material (como sostenía Aristóteles).

Anaxágoras sostendrá, que si las cosas están unidas ontológicamente (naciendo unas de otras) es porque unas cosas están en las otras, en todas las demás (y no porque se resuelvan en una cosa única —la unidad del mundo— que no explica la pluralidad).

Si cada cosa esta en las demás, todas las demás residen en ella, así cada cosa es un conjunto de partes que ha de constar de otras indefinidamente (partes infinitas y vivientes: homomomerías, llamadas por Aristóteles —idea de potencia en cada sustancia física de las demás formas—).

Es un metafinito de 3ª potencia: presencia de cada parte en las demás.

Hipóstasis y crítica metafinita: Así de un estado originario de confusión entre las partes, se pasa a un segundo estadio de hipóstasis y diferenciación entre partes.

La crítica metafinita habrá de dar razón de porqué las partes ordinarias aparecen como distintas y no como hipóstasis a nuestros órganos.

Anaxágoras explicaría, que al principio todo esta confundido por la infinita pequeñez de las partes y el dominio del eter y el Aire infinitamente grandes, así como la mezcla a partes iguales que lo hacia homogéneo.

La hipóstasis se interpreta de dos formas principalmente:

1/ por el Nous como principio de disociación (primer motor aristotélico, torbellino)

2/ o por el predominio de alguna nota sobre las demás (Simplicio) donde la razón de la separación es la disociación de los particulares por el nous.

La hipóstasis realizada por el nous significa la introducción del espíritu cognoscente (logos) en la estructura del metafinito:

«el nous separa las cosas por el hecho mismo de conocerlas». Por ello Anaxágoras lo separa, el nous es inmezclable lo que luego será la versión cristiana del logos infinito (ideas ejemplares), que diferencia la nada en la creación.

La versión kantiana: es el entendimiento el que construye su mundo del caos nouménico; o la científica en tanto rectifica las distinciones con la forma metafinita, ya sean distinciones perceptuales o conceptuales).

La crítica metafinita: viene dada por el conocimiento sensorial que no da razón de las apariencias no hipostática de las cosas, dada su incapacidad perceptiva al no ver las simientes.

Filosofía Cristiana. Las categorías teológicas implican metafinitos de primera potencia, por construirse respecto a al divinidad. Ahora bien, Dios se define por la ubicuidad «estar en todas las partes», la ominipresencia. Pero aparece (su presencia, no ella misma) en lugares concretísimos: la zarza de moisés, el *sancta sanctorum* del templo, &c., lugares prototípicos, eminentes.

También el concepto escolástico de multilocación y compenetración de cuerpos, que un cuerpo ocupe dos lugares, y dos cuerpos ocupen el mismo (metafinito de 2ª potencia).

El concepto de alma (locación definitiva o no circumspectiva), según el cual el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes (rectificando dialécticamente que el alma sea simple y sin partes (1ª y 2ª potencia).

La 3ª potencia viene dada en el concepto de organismo y en el de acción a distancia, pues unas partes (órganos) actúan sobre otras. Y no en Plotino, en que el alma es ente sustancial exterior al cuerpo: sino en Aristóteles al interpretar el alma como forma sustancial; dividiendo potencias sólo del alma y potencias del alma y del cuerpo (cada parte del cuerpo) y asimismo, interpretando «toda en cada parte» en el sentido de la totalidad de la especie (V. gr. la blancura). Contra esto se objeta que el alma solo se actualiza en el cuerpo.

En general las E.M. se reservan para aquellas regiones de superior dignidad ontológica, como las teorías del ser supremo.

La idea de trinidad (los dogmas). El todo esta en cada una de las partes y unas partes están en otras.

La teodicea Escolástica: la multiplicidad de los «nombres de Dios»: múltiples perfecciones en la esencia divina (simple, negando el problema): nominalismo (siguiendo a Maimonides) eliminan la pluralidad de perfecciones; al contrario los escotistas distinguían las perfecciones *actualiter formaliter a parte rei*. Para Santo Tomas (intentando hacerlas compatibles) son *rationis ratiotinantis*, fundadas en la realidad pero posterior a la actividad de nuestro espíritu, una distinción virtual menor,

sin composición, pues cada perfección contiene en acto a las restantes pero sin confundirse con ellas (3ª potencia: cada perfección contiene a las restantes).

Santo Tomas utiliza el cognoscente en tanto una parte del universo (del todo) se afronta, envuelve en sí misma a todas las demás. La perfección del cognoscente esta, en tanto lo conocido existe en cierto modo en él, así «en una sola cosa particular existe la perfección del universo entero».

Leibniz: el universo, compuesto de infinitas partes —mónadas— se verifica en cada parte, así ésta se encuentra en todas las demás (microcosmos).

El idealismo

En el idealismo aparecen al abordar las relaciones interindividuales humanas: la persona, el yo individual de Fichte; o en el joven Hegel, mediante el amor, que descubre al vida del todo como espíritu. O Dios como espíritu de todos los espíritus. Ideas expuestas en San Agustín: en la paz de la ciudad de Dios, y también paradójicamente en los primitivos cristianos (haciendo común las cosas privadas y por tanto al contrario).

En las ciencias físicas:

Aparecerán las ideas metafinitas en la idea de Extensión y la de movimiento.

En la extensión hay una parte que esta en todas las demás, y el todo, se define como las partes, por la divisibilidad.

El movimiento: las partes en que puede ser resuelto el movimiento guardan entre si relaciones metafinitas.

I. En la mecánica clásica: Se suele aceptar que un cuerpo no se reduzca al lugar que ocupa, pues al moverse ocuparía diferentes lugares sucesivamente (en diferentes tiempos). Ahora bien, es imposible considerar el tiempo como infinito (correspondiendo a los infinitos puntos del espacio) pues se destruye la idea de movimiento (la saeta de Zenón). Así, la parte mínima del tiempo no se coordina con un punto del espacio, pues dejaría de ser sucesivo. Por ello, el movimiento (al disociar cuerpo lugar) requiere que la coordinación se haga con dos lugares (de hecho infinitos lugares abstractos).

El movimiento local implica una divisibilidad infinita de puntos. Pero el «lugar» estático se elimina con el movimiento, sosteniéndose en el cuerpo A ocupase diferentes lugares en diferentes tiempos, como si el movimiento deshiciese la identificación entre el cuerpo A y el lugar A que ocupa.

Ahora bien, es imposible que el movimiento (el tiempo) tenga infinitos puntos (Aristóteles, *Física*, libro VI, capítulo II) pues no habría movimiento (Zenón). La parte mínima de tiempo no se puede coordinar con la parte mínima de espacio, pues dejaría de ser sucesiva. Así, la idea de movimiento (por disociar cuerpo y lugar) necesita que la coordinación se haga

con dos lugares (de hecho infinitos lugares). E idénticamente, el átomo físico de tiempo, es el tiempo t_0 que se tarda en recorrer la longitud mínima r_0 con la velocidad máxima c . De forma que la velocidad o la aceleración se define como «densidad de lugares».

Así tenemos:

1/ Para V finita: $v=de/dt$ entonces si hay velocidad, $t \rightarrow 0$, debe estar determinada. Así, un cuerpo debe ocupar simultáneamente varios lugares (una parte llena un todo)

2/ Si v es infinita, entonces un cuerpo puede ocupar varios lugares simultáneamente.

II. En el movimiento local cuántico: Una partícula elemental con las condiciones de Heisenberg (según la ecuación de Schrödinger).

La idea de metafinito se reproduce, cuando un electrón estando en un sitio determinado, probabilísticamente esta en otros varios. Por esto, las E.M. en física tienden a deshacer la identidad entre extensión y materia (sostenida por Descartes) haciendo que un todo extenso pueda ser llenado por una partícula en movimiento.

Los átomos metafísicos deshacen en física la identidad originaria (Axiomas de Descartes) entre extensión y materia; un todo puede ser llenado por una partícula gracias al movimiento, sin que su causa sea co-extensiva con él (apariencia, como las aspas formando un círculo a la percepción.).

El concepto de Espíritu (cultura)-Hombre.

Como vimos en primeros ensayos que analizamos el nudo de problemas sobre los que primero aplica Bueno la idea de metafinito, conciernen a las ideas de Persona, hombre, cultura, y esto, se decía, en tanto forman totalidades porfirianas. Por tanto si en las regiones materiales del universo, es donde se dan las estructuras holóticas que nos permite pensar, donde se dan partes extrapuestas, pero es donde se niega esto, donde estarán dándose E.M., esto es, en las regiones que la conciencia intima, que los religiosos llaman espíritu; y por ello, habrá que encontrar ejemplos en las ciencias del espíritu y en las ciencias de la cultura⁴³, &c.

Los autores que ejercitan la idea de metafinito serán aquellos que tematizan estas ideas:

S. Freud: monismo psicológico o lívido, única fuerza de mil modos expresada, prototípicamente en el sexo.

Dilthey y la estructura de la vida psíquica (influidos por Hegel y su idea de sistema monista), como entrelazada, no

(43)Aquí, hay que introducir el único libro que nos faltaba, en los inicios de la que llamamos, segunda etapa del M.F., *Etnología y Utopía. Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Etnología?* (Azanca, Valencia 1971, 170 págs.). Donde se expone la crítica al relativismo cultural en el contexto del desarrollo dialéctico de la idea de ciencia etnológica.

causal, de partes (sentimientos, representaciones, voliciones, &c.)

Scheler: la compenetración de las vivencias en el yo: una vivencia puede estar presente en todo momento influyendo en el todo. Así Ortega y Gasset: el pasado entero como influyendo (formando parte) de la realidad psíquica presente (Bergson).

R. Mechi: Gestal como «estructura que reúne varias partes en las cuales el significado de cada una de ellas está determinada simultáneamente por la otra y por el total».

Para finalizar, en nota a pie de página: se anuncia un libro inédito que suponemos escrito, titulado *El concepto de unidad en biología* donde se aplican las E.M., para sistematizar las propiedades del ser vivo, a saber: crecimiento, el todo tiende a hacerse idéntico a las partes (Rauber: el huevo es el todo en su estado juvenil); generación, cada parte tiende a reproducir el todo; organización, cada parte tiende a identificarse con las demás.

b. Presencia de la idea de las E.M. a lo largo del curso del M.F.

Ya hemos visto, como la aplicación de las E.M. en la ontología es de primer orden, e incluso se podían entrever relaciones con la gnoseología (las ideas básicas de la Teoría del Cierre Categorial, la identidad sintética como modelo frente a la identidad metafinita).

Ahora, vamos a rastrear la presencia de las E.M. a lo largo del curso del M.F., en cuanto que es una presencia requerida explícitamente por el propio autor. Finalizando con la referencia al penúltimo libro aparecido, el *Panfleto contra la democracia realmente existente*, donde se reproduce el esquema dialéctico de las E.M., aplicado sobre series climatológicas, concretamente, en el análisis de la idea de Democracia.

Ya hemos expuesto la aparición de las alusiones al artículo presente, en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* y en *Ensayos materialistas* (donde también aparece explícitamente el término metafinito en la reducción de M1 a M2, aplicado al espíritu como totalidad metafinita, el acto puro⁽⁴⁴⁾), y cifrado su importancia (en orden a su «soledad»), en la formación de la esencia del M.F.; pero cuando hay que entender desde el M.F., la esencia de otros sistemas filosóficos, también aparecen (citadas) las E.M., eso sí, en sus usos metafísicos:

El sistema pitagórico⁽⁴⁵⁾, sólo podrá aplicar los descubrimientos matemáticos a la totalidad del cosmos, precisamente a través de la idea de metafinito resultante de módulos o relaciones matemáticas en las que se reproduzca la relación parte-todo (de modo recurrente, infinito), concretamente esto se produce en la sección áurea: donde

(44) *Ensayos materialistas*, cap. II, 2-7 pág. 82

(45) Gustavo Bueno Martínez, *La metafísica presocrática*, «La escuela pitagórica», Pentalfa, Oviedo 1974, pág. 135.

la parte pequeña guarda respecto de la grande, una relación, proporcional a la que guarda la grande respecto al todo. Lo que les pone en presencia de la idea de microcosmos.

El Ser de Parménides se entenderá como una gigantesca homeomería, con presencia metafinita de cada parte en todas las demás.⁽⁴⁶⁾

En el análisis de Anaxágoras⁽⁴⁷⁾, no hace falta incidir, solamente notar que en *La metafísica presocrática* se hablará de Unidad metafinita, para referirse al sistema de las homeomerías, precisamente por moverse en una idea de unidad metafísica; lo cual permite diferenciarlas de la monadología leibniziana, donde Dios es otra mónada.

Aparecen desarrolladas en los términos aquí expuestos, las E.M., en la cuestión 8ª, «Lectura filosófica de «La ciudad de dios» (variaciones sobre un tema, 35 años después)», en un libro recopilatorio de artículos relacionados con Dios y la religión titulado *Cuestiones quodlibetales sobre Dios y la religión* (Editorial Mondadori, Madrid, 1989, 478 págs.), aplicados al análisis del mito agustiniano, a través del cual aparece en la historia la idea de una unidad (metafinita) del género humano, precisamente estructurado como metátesis metafinita⁽⁴⁸⁾; constatando en la mitología de la historia agustiniana, las estructuras lógico-matemáticas aplicadas a clases o totalidades. Estas estructuras no son otras que las estructuras transfinitas de Cantor, las cuales también se analizan pormenorizadamente⁽⁴⁹⁾.

Aquí ya están presentes las consecuencias políticas en orden a comprender los proyectos del imperio universal, no sólo del católico, sino del comunista, precisamente como imposibles, en tanto persiguen la unidad metafinita metafísica.

Hay que hacer especial mención a la «Introducción a la monadología de Leibniz»⁽⁵⁰⁾, donde se demuestra paradójicamente, que una estructura metafinita atributiva (dado que el «ser» es un análogo de atribución o proporción simple), esto es, el sistema monadológico de Leibniz, esta elaborado punto a punto según el esquema ontológico, general y especial, del M.F. (hay que hacer constar que es la versión materialista del sistema wolfiano —maestro de Leibniz); la paradoja desaparece al constatar, como aquí hemos tratado de hacer, que las ideas de las E.M. son el núcleo del M.F. La aplicación del término metafinito aparece en diversos aspectos del análisis de la Monadología, precisamente en los aspectos más importantes del mismo: al analizar los sistemas metafísicos atributivos (pág. 24); al identificar la totalidad monádica y la totalidad universal monadológica respecto de

(46) Id. pág. 234.

(47) Id. «La metafísica de Anaxágoras», págs. 314 y 324

(48) *Cuestiones quodlibetales sobre Dios y la Religión*, pág. 323

(49) Id., págs. 326 y 327. En la siguiente página se cifran aspectos políticos de Plantón y Aristóteles a través de rasgos metafinitos (presencia metafinita parcial en el horizonte del esclavismo; como se ve, ya se aplica la implantación política por sistema, a las propias E.M.)

(50) Leibniz, *Monadología*, Clásicos El Basilisco, 1981, 159 págs.

la misma estructuración metafinita (pág. 26); al constatar la inconsistencia del sistema de la monadología absoluta en la mónada dios (respecto a la paradoja de los catálogos: ¿se cita o no se cita a si mismo? pág.34); en las monadologías especiales, en M1, en M2 (pág. 41) y en M3, el punto como estructura metafinita (pág. 41).

No creo necesario seguir buscando la presencia de estas ideas a lo largo del curso del M.F. Por cuanto, como digo, deben estar presentes de una manera u otra, será bastante hacer referencia a las ideas políticas tal y como aparecen en dos de las obras de la dirección mundana:

En *España frente a Europa* se reproduce el esquema dialéctico de construcción metafinita en su aplicación a la idea de imperio⁵¹ (cuestión que ya esta anunciada desde «Para una construcción de la idea de persona»), cuanto que es una idea límite aparecida como catábasis que solo en su límite revertido, tiene sentido, negando la idea de unidad del género humano (unidad metafinita, que veíamos en San Agustín).

Pero sobre todo, vemos la misma estructura argumentativa de las E.M., punto por punto, en el *Panfleto contra la democracia realmente existente*⁵², como no, en los argumentos centrales. En efecto, las ideas utópicas-fundamentalistas, de democracia (o comunismo), se presentan como esencias metaméricas, por encima de las partes, por encima de la concatenación de las partes en la realidad empírica, sustantivizando el límite de la serie, las democracias reales, ordenadas en función de la idea metafísica climacológica de progreso (habría que rastrear la aparición del concepto de «serie, esencia o metafísica climacológica», desde las «E.M.» hasta este libro); ahora bien, para ver su inconsistencia, se compara la dialéctica entre estas ideas puras y las realidades empíricas, con la dialéctica en termodinámica del *perpetuum mobile*, cuyo límite revertido (el límite segundo de las E.M.), será útil en su aplicación sobre los motores existentes, pero no para su realización efectiva; idea que sí forma parte del fundamentalismo democrático.

Concluyendo: ocurre como si en un principio se pase, de identificar la idea de persona y cultura con este fenómeno, a distanciarse de él, precisamente por determinar los procesos dialécticos que lo constituyen, como *formas mentis*, para al fin encontrar en sus aplicaciones ontológicas, la virtualidad para construir el modelo de lo que serán las *formas entis*. Y con esto tenemos un esquema de análisis y crítica, filosófico materialista.

Ahora bien, estos mecanismos dialécticos en los que recae el entendimiento humano recuerda a la táctica que emplea Kant en la dialéctica trascendental (sobre el principio de contradicción), pero aplicado aquí, sobre el principio de desigualdad (en el

M.F., el principio de contradicción —ejercida—, se vincula con el principio de identidad —representada—, en cuanto que parece un automatismo para la organización de la experiencia. Sin embargo, la concepción materialista de la dialéctica, en su progresus, se aleja de las tesis idealistas, que como Kant, se quedarían en el término del regresus, en lo absoluto— incondicionado (pues aunque ilusorio, necesario desde la práctica).

Pero, podríamos ir más lejos en el paralelismo con Kant⁵³, en cuanto la ruptura del principio de desigualdad metafinito, supondría la ruptura de uno de los Principios del Entendimiento kantianos, tal y como aparece en las Analogías de la experiencia (Analítica de los principios), donde se postula que todo fenómeno se compone de partes extensas —respecto a los juicios de la modalidad y de la cantidad— (la multiplicidad del M.F.); y en las «anticipaciones de la percepción», en tanto que todos los fenómenos de la sensación poseen magnitud intensiva, es decir, un grado — respecto de las categorías de la cualidad—; tesis que aquí va a ir asociada a la teoría de la esencia (climacológica, gradual), como negación de las esencias rígidas aristotélicas; pero aquí se acaba el paralelismo, en cuanto Kant no negará las esencias, en este caso trasladadas a categorías puras, a priori, y por tanto el alcance en la organización de la experiencia es el opuesto, sobretodo porque estas se fundan en la conciencia. En este sentido el M.F., supone aplicar la crítica a la idea metafinita que suponen los postulados prácticos, como límite contradictorio en si mismo, rectificando su dialéctica a través de las operaciones del sujeto corpóreo dados en función de los ámbitos del M.F.

La idea de Sinolon.

En La Teoría del Cierre Categorial⁵⁴ vemos recogida la idea de estructura metafinita en las aplicaciones gnoseológicas, al ir referida a ciertas teorías propuestas en la ciencia que cumplen las propiedades metafinitas, y que se denominan Sinolones. Lo cual sirve de modelo efectivo, para absorber dialécticamente (o lo que es lo mismo, para entender al negarlas) las estructuras metafinitas metafísicas (espirituales, idealistas, &c.).

El Sinolon se define como el límite al que tiende una totalidad en la que la interdependencia de las parte alcanza una grado tal que la distinción entre ellas llega a excluir toda posibilidad de disociación, esto es, un todo-límite sin partes.

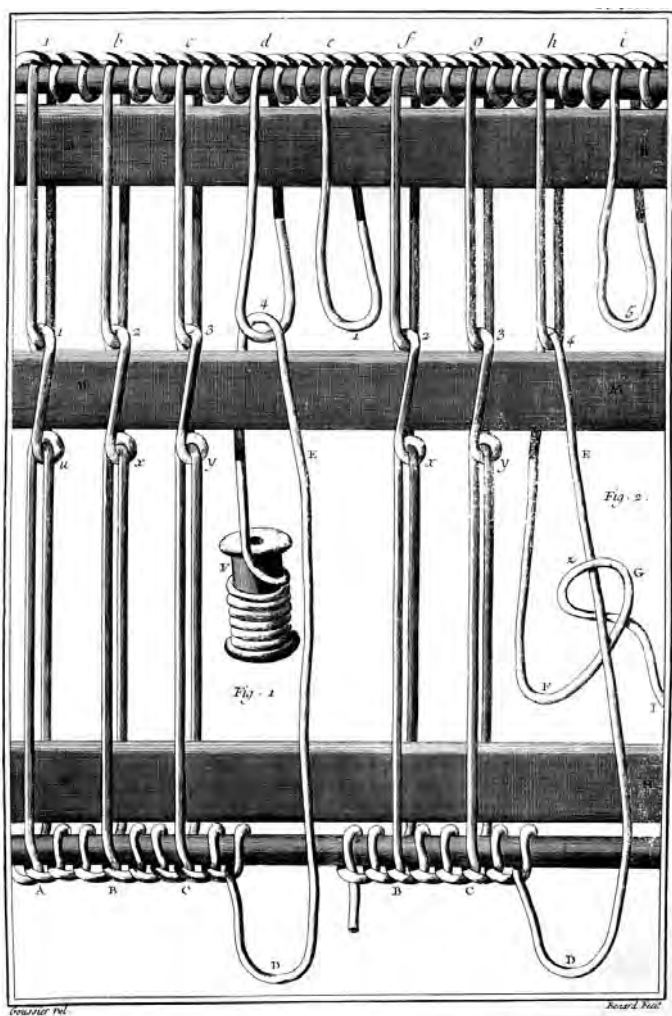
La idea de sinolon se utilizará para negar la trascendentalidad de las totalidades holóticas, en la medida en que están limitadas, por lo menos por los sinolones. En efecto, la ontoteología entendía a los Ángeles o a Dios como reales sin ser totalidades; los sinolones serán entes reales, sin ser totalidades (las clases de un sólo elemento).⁷

(51) *España frente a Europa*, capítulo III, «Conexión entre la Idea de una Historia Universal y la Idea filosófica de Imperio», pág. 206.

(52) Gustavo Bueno Martínez, *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La esfera de los libros, Madrid 2004, 320 págs.

(53) Inmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, «Analítica de los principios. Sistema de todos los principios del entendimiento puro», Alfégar, Madrid 1978.

(54) *Teoría del Cierre Categorial*, Tomo II. 48 «Alcance ontológico del postulado de corporeidad. La idea de «sinolon», pág. 147.



IV. Límites y contradicciones de este trabajo de investigación

En primer lugar tenemos que tener en cuenta la acepción de la relación de influencia causal tal y como viene en el D. F. de P. G. S.⁵⁵, precisamente cuando se habla de Influencia en proposiciones tales como la relación, «El Escorial tiene influencia clásica»; en este caso se utiliza para hablar de los sujetos operatorios a través de los cuales, por su mediación, pasan las líneas de influencia de los momentos objetuales del proceso. En este sentido la relación de influencia (como modo de la idea de causalidad según el segundo criterio) la ponemos directamente en relación con el sujeto que establece las relaciones entre los términos (las ideas); sin que esto signifique que la influencia se da sobre su subconsciente, apareciendo o desapareciendo en adelante, sino, objetualmente, —lo que hemos tratado de demostrar—, y por tanto constatando que en principio las relaciones que establece se pueden considerar con independencia del autor, de forma que influyen a través de él como a través de cualquier otro que las tuviera en cuenta; por eso parece interesante hablar de influencia, pues la

(55) Voz 143, «Modos de desarrollo de la causalidad según el segundo criterio: la idea de Influencia», pág. 169.

relación causal objetiva nos aleja de cualquier tipo de hipótesis psicoanalítica, pero nos permite seguir contando con el sujeto, pues ¿quién podría ignorarlo?

En segundo lugar, hay que demostrar que la relación entre las E.M. y el M.F. no es una relación directa, determinante, no es una implicación lógica, sino que media una dialéctica sui generis; para ello utilizaremos las relaciones transformativas de un grupo de Klein, en dos direcciones:

Primera dirección (o dirección «materialista» efectiva):

1. Proposición básica: E.M. → M.F. Esta proposición tomaría la idea de E.M. principalmente en su aspecto negativo, crítico respecto a las ontologías metafinitas que se estudian en él; precisamente porque vería en la «implicación» la idea de materia y en general la ontología; donde «determinar» querría decir generar la esencia a partir del núcleo. Idea de Esencia que no se podría utilizar para explicar el sistema.

2. Proposición recíproca: M.F. → E.M. Esta sería la tesis que usamos para mostrar como sólo desde el contexto de justificación se puede hablar de contexto de descubrimiento, o para decirlo metafóricamente, las E.M. serían el contexto determinante —gnoseológico— del M.F., incluso cuando se presente la eliminación del sujeto gnoseológico, desde la verdad ontológica (al especificarse M3), estableciendo relaciones paratéticas, y no apotéticas (metafinitas)

3. La proposición contraria: ¬E.M. → ¬M.F. Esta proposición nos llevaría a concluir como la idea de E.M., no es válida para entender el espiritualismo, o en general las tesis filosóficas «dialécticas», quizá, porque se entendería la filosofía de forma «analítica».

4. La contrarrecíproca: ¬M.F. → ¬E.M. Esta posición nos sitúa ante la necesidad de negar las E.M., negado el sistema; tendríamos que recorrer el proceso inverso, negando las tesis dialécticas en ontología, y también en gnoseología, e interpretando las filosofías «metafinitas» de forma que se rompa el vínculo con el principio de desigualdad, o también, explicando de otro modo los desarrollos científicos, como los transfinitos de Cantor.

El otro sistema o dirección interpretativa, desarrollaría la idea «presente» en las E.M., como un posible desarrollo del mismo, que nombramos como dirección noetológica (diferenciando sus dos formulaciones):

1. Tesis básica: E.M. → ¬M.F. Esta sería la idea de noetología de la primera época, ofrecida como salida al psicologismo, y con un vuelo que recogiese el esquema científico de funcionamiento (típico en la época del positivismo y la fenomenología; lo que hubiera hecho exitosa académicamente los desarrollos en esta dirección), así la re aplicación del límite segundo o contrato sobre las ideas filosóficas, reproduciría el funcionamiento dialéctico de la ciencia, aún dejando en suspenso la ontología a que da lugar (doctores tiene la iglesia a tal respecto, se dice al

final), que sino metafinita, quizá si tendría aspectos dialéctico platónicos (esencialista, dualista, &c.).

2. La tesis recíproca: $\neg M.F. \rightarrow E.M.$ Esta tesis nos lleva a la idea de una noetología en términos idealistas —o espiritualistas— que determine las leyes del entendimiento, o la lógica dialéctica, de una filosofía que totalice el conjunto de filosofías dadas a lo largo de la historia, según una estructura que explique las formas de pensamiento, en principio autónomas de la ontología que realizan. Principalmente porque las leyes noemáticas nos remiten a las ciencias, por lo cual, habría que tomar en cuenta que ha sido desde la filosofía como se han determinado las leyes de la ciencia, lo que las convierte en una especie suya, una especie que será fundamental para ajustar dialécticamente el funcionamiento «noético» del entendimiento con sus principios y sus resultados.

3. La tesis contraria: $\neg E.M. \rightarrow M.F.$ Esta tesis tendría que ver con la segunda idea de noetología, aquella que desde la distinción entre ciencia y filosofía ve en las E.M. el peligro del ensimismamiento metafísico, en tanto no se determine ontológicamente el alcance de las ideas de todo y parte, principalmente diferenciando M3 como género propio de la verdad científica, disociable del sujeto gnoseológico —el entendimiento—.

4. La contrarrecíproca: $M.F. \rightarrow \neg E.M.$ Sería aquella que negaría la posibilidad misma del entendimiento —autónomo— para organizar los fenómenos, y menos aún como posibilidad de entender el funcionamiento del entendimiento a lo largo de la historia, a través de arquetipos o estructuras que no se sabe a que obedecen, y lo más importante, porque llegan a las mismas conclusiones, en épocas totalmente distantes social y políticamente, como puedan ser las de Anaxágoras, San Agustín, o Leibniz, pero también ideas religiosas budistas, o verdades científicas.

La proposición primera de la primera dirección es la más correcta en tanto se tenga en cuenta que de la implicación no se puede concluir que M1 y M2 (referentes y fenómenos) sean distintos de M3.

La segunda versión de la primera dirección sería aquella que diese por «anecdótico» o contextuales aquello que llevase a pensar o deducir del artículo que no hay discontinuidades entre ciencia y filosofía (o metafísica), o sea, que no cabe hablar de un primer proyecto noetológico.

Sin embargo, pretendemos poner algún énfasis en la primera interpretación de la segunda dirección, por dos aspectos, el primero porque se quiere permanecer ajeno a cualquier posición ontológica (tanto al hablar de universalidad semántica —aunque se incida claramente en la analogía—, como al final, con el «doctores tiene la iglesia») y porque la noetología no tiene aún desarrolladas otras figuras dialécticas diferentes a la metábasis.

Hay que decir que nunca nos acercaríamos a suponer la posición segunda de la segunda dirección, que vendría a decir que las posiciones del artículo son idealistas o espiritualistas, o siquiera fenomenológicas, nada más erróneo, por ello es tan importante mostrar los criterios lógico-materiales y las ideas que se aplican sobre el enemigo más potente (de lo que sí se tiene conciencia).

Por todo ello, y suponiendo que no hay una que invalide o explique a las demás tajantemente, optamos por entender la relación (de influencia) como dialéctica, una dialéctica en cierta medida «interna», por lo que utilizamos la idea de esencia; sin embargo es muy problemático aplicar la idea de esencia al M.F, pues no es un organismo o tiene un desarrollo orgánico, siquiera hablar de esencia funcional (en el artículo sobre «La esencia del pensamiento español», en realidad no se aplica la idea de esencia formalmente)⁵⁶, pues los parámetros serían demasiado genéricos y los valores de la función no responden a cambios determinantes.

Lo que nos parece más interesantes de nuestro análisis, como ya hemos dicho, es que al aplicar la idea de esencia para explicar estos procesos, parece que reproducimos una estructura metafinita. En efecto, sería la opción cinco del análisis de la universalidad semántica que vimos en el primer capítulo del artículo (Rst): la aplicación sería idéntica, pero mediata y el nombre se aplica a un objeto que forma parte de la definición (las esencias graduales o climacológicas, en los colores o los números —lo que llevaría implícito su límite—). Para evitar esto nos adscribiríamos a la opción séptima (rSt), que es el caso de la metáfora, de modo que evitemos hacer del M.F un todo atributivo, pues la aplicación sería inmediata (independiente en cada caso) y no habría identidad sino semejanza entre los significados, en este caso entre la esencia aplicada a una categoría y aplicada al sistema filosófico

Aún así, parece interesante ensayar la hipótesis de una explicación que hiciera metafinito al propio M.F. Pues una cosa es que la estructura que reproducimos sea metafinita, y otra cosa es que eso mismo no nos permita entenderlo mejor, como cuando se habla de algo por su contrafigura, por lo que no es.

Básicamente entenderíamos el sistema como un campo gradual en el orden ontológico-esencial, que permitiese establecer una axiomática del sistema, que lo totaliza, por metábasis, cuando la idea de esencia se cruza con el mismo, en tanto la idea de esencia es parte interna al desarrollo de ese campo, tanto mas cuanto que la idea de esencia recoge las mismas características que tiene el propio campo, de forma que la idea de esencia es el mismo límite que ordena los demás procesos cognoscitivos, en tanto toda idea, en principio la de sociedad política, la de religión, la de magia o la de ciencia (y la de dominios categoriales muy alejados de estos)⁵⁷, en cuanto

(56) «La esencia del pensamiento español», *El Basilisco*, n° 26, 1999, págs. 67-80.

(57) El ejemplo que se pone en el D.F. de P.G.S. es el de las Cónicas en Geometría.

estructura unos fenómenos, quedaría entendida bajo la idea de esencia, por tanto al totalizar (hacer que todas las ideas tengan en mayor o menor grado una estructura esencial) podríamos decir que la idea de esencia (parte) es la misma idea que estructura el M.F. (todo); así la parte conmensura al todo, una parte conmensura a las demás partes y el todo conmensura a cada parte⁵⁸. Esto no significa negar la idea de Symploke, pues las inconmensurabilidades entre ideas pasarían por otras líneas, sin afectar a la esencia de cada idea, lo que nos permitiría hablar del orden o la coherencia interna del sistema, sin recurrir a su unidad u homogeneidad, en tanto no puede tener «contradicciones».

El asunto está en no olvidar que en la ontología materialista hay M2 y M1 que no son esencias, entonces, la posibilidad de explicar el M.F. desde una idea convierte este proyecto en un formalismo.

El caso que nos ocupa implica por un lado romper el postulado de desigualdad, pero por otro lado nos lleva a una serie de postulados o leyes metafinitas que son contradictorias al identificar las partes y el todo.

Esta contradicción ¿esta construida como las «E.M.» dicen?

Vamos a ver: tenemos un sistema (no varios), pensamos que hay alguna vinculación entre las partes (aunque no todas las ideas estén vinculadas con todas), por tanto puede haber desconexiones, pero en virtud del postulado de coherencia interna, no puede haber contradicciones en el sistema, la relación entre las partes coherentes entre sí no es ni estrictamente lógica por la misma estructura (pues todas estarían relacionadas), no es unívoca (sino que hay discontinuidades) pero tampoco es equívoca, es analógica, no de proporcionalidad (criterio que podríamos utilizar para reconstruir el cuerpo de sistema filosófico a la vista del cuerpo del sistema político) tampoco de atribución, pues no tenemos un primer analogado que de lugar a significados semejantes (aunque podríamos ensayar como primer analogado la propia idea de núcleo o la idea de M), sino que seguiríamos la estructura metafinita, pues la claridad conceptual-significativa —las partes, las ideas del sistema— es rectificadas desde el todo ontológico, la idea de esencia que tiene este cariz ontológico, donde están unidas y al cual sólo se llega por la diversidad de las partes (la idea de esencia como parte del M.F.).

De aquí podemos seguir viendo en la «crítica metafinita» la imposibilidad de hablar de todo y parte de un sistema como el M.F., o la «hipóstasis metafinita» al sustantivar la parte y reproducir el todo al disociarla de las demás.

Ahora bien, para aplicar los pasos descritos en las E.M. al caso presente, habría que empezar traduciendo las ideas, pues ya estaban siendo transformadas, de forma que se vea

(58) Aquí estaría el problema de los sistemas como todos distributivos y los sistemas filosóficos como todos atributivos.

como las operaciones de análisis que nosotros hacemos son semejantes a las de la formación de las E.M. (así se ve cómo hay ideas que forman el núcleo generador del M.F. en las E.M. pero la autocomprensión de las conclusiones forman parte del núcleo radical); en la formación de las E.M. hay dos notas m,n, de un campo climacológico que se borran hasta identificarse en el límite, grados o notas que podemos poner en relación con la posibilidad de concatenación de los fenómenos (co-determinación), que en el límite se estructuran bajo la idea de esencia procesual. La cuestión es que se borran las diferencias en la metábasis pues la idea de esencia que se aplica a varios campos fenoménicos (el Estado, la religión, la magia, la idea de ciencia⁵⁹, &c.) ahora se aplica al campo total, y en el límite, todo campo (idea) tendría la misma estructura esencial.

En las «Figuras de la dialéctica», se sistematiza lo que en las «E.M.», se trata de metábasis, o paso al límite, cuando muchos de los ejemplos de dialéctica que allí se citan como metábasis corresponden a otras figuras (anástasis en el *perpetuum mobile*, catástasis en la paradoja de Galileo), de forma que hay un desarrollo dialéctico en el tratamiento de los mismos temas.

Desde luego parece que el asunto del tratamiento «esencial» de este proceso, tendría que ver con lo que supone hacer coincidir ciencia y filosofía (por cuanto el ámbito o implantación política no aparece), ya que el criterio de validez no tiene tanto que ver con la figura dialéctica que se utilice en cada caso cuanto con la materia de lo tratado (como se deja constancia en «Las figuras de la Dialéctica»), luego, hacer coincidir materias distintas no es prueba de su validez.

La tesis de este trabajo consiste en hacer notar como dos materias distintas (la filosófica y la científica) estaban confluyendo en un mismo método (en cuanto *formas mentis*), confluencia o identidad que se niega con la construcción del sistema, este proceso que va de lo mismo, la idea metafinita, a lo distinto, las distintas totalizaciones en ciencia que en filosofía, es precisamente una Anástasis, la que entenderíamos como figura general dialéctica que genera el M.F. (precisamente M responde a esa figura en el plano ontológico).

En efecto, primero los distintos materiales confluyen en una misma forma (la estructuración dialéctica metafinita), esto es, una catábasis (lo distinto se hace lo mismo); al igual que St. Tomas hacia coincidir por catábasis —en la idea de Dios— cinco procesos de metábasis (las cinco vías); aquí diríamos que se da una confluencia por catábasis de dos procesos generales de metábasis —las científicas y las filosóficas—; pero la crítica a la validez tiene que ver con el análisis de los fundamentos de las metábasis, de sus resultados; diríamos nosotros, que tras hacer esto, el resultado son las ideas de estructuras metafinitas (idea de homeomerías, Dios trinitario, alma, monada, movimiento,

(59) En «La idea de ciencia en Ortega» (*El Basilisco*, nº 31, pág. 25) se habla de la esencia de la idea de ciencia (como cogenérica en Ortega), tanto como de cuerpo de la ciencia, o de núcleo de la verdad científica (dada en el eje semántico).

transfinito, memoria, &c.); pero, cuando se analizan en función de sus materias correspondientes, se genera todo un proceso de negación de las catábasis, esto es, de anástasis crítico negativo —la idea de que no hay un término en los *regresus* filosóficos, pero si en los científicos (lo mismo conduce a lo distinto) —; pues la ciencia segrega nuevos términos —entidades positivas— (o modelos virtuales), pues se nutre (entre otras) de metábasis que posibilitan catábasis para formas identidades sintéticas; así concluimos negando las metábasis en filosofía (como negamos las conclusiones de las cinco vías en Sto. Tomas) y la catábasis entre ciencia y filosofía.

Luego, todo el proceso generador del sistema consiste en superar el formalismo «noetológico», lo que imposibilita que demos una figura a este proceso, y la prueba es que fue la misma idea de dialéctica la que tuvo que «dialectizarse» (separar lo que estaba unido); ¿será esta la pauta que seguirá la idea de noetología en un futuro?

Bibliografía

- BUENO MARTÍNEZ, Gustavo, «Los procesos psicológicos I y II», *Theoría*, nº 2, 1952, págs. 83-86.
- «Para una construcción de la idea de persona», *Revista de Filosofía*, nº 47, 1953, págs. 503-563.
- «Introducción del concepto de Categoría Noemática en la Teoría de la Ciencia Psicológica», *Theoría*, nº 9, 1955, págs. 33-52.
- «Las estructuras metafinitas», *Revista de filosofía*, nº 53-54, 1955, págs. 223-291.
- El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid 1970, 319 págs.
- Etnología y Utopía. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Etnología?*, Azanca, Valencia 1971, 160 págs.
- Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid 1972, 473 págs.
- «El concepto de “implantación de la conciencia filosófica”. Implantación gnóstica e implantación política», En *Homenaje a Aranguren*, Ediciones de la *Revista de Occidente*, Madrid 1972. págs. 37-71.
- La metafísica presocrática, Pentalfa, Oviedo, 1974, 370 págs.
- «Imagen, símbolo y realidad», *El Basilisco*, nº 9, 1980, págs. 57-74.
- «Análisis del Protágoras de Platón», Platón, *Protágoras*, Pentalfa, Oviedo 1980, págs. 15-84.
- «Introducción a la Monadología de Leibniz», en Leibniz, *Monadología*, Pentalfa, Oviedo 1981 págs. 11-47.
- «Todo y Parte», *Los cuadernos del Norte*, nº 50, 1988, págs. 123-136.
- Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la Religión*, Mondadori, Madrid 1989, 478 págs.
- Materia*, Pentalfa, Oviedo 1990, 99 págs.
- «La Etología como ciencia de la cultura», *El Basilisco*, nº 9, 1991, págs. 3-37.
- Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*, Biblioteca Riojana, Logroño 1991, 460 págs.

- Teoría del cierre categorial*, Volúmenes I-V, Pentalfa, Oviedo 1992, 1478 págs.
- «Sobre la Idea de dialéctica y sus figuras», *El Basilisco*, nº 19, 1995, págs. 41-50.
- «La filosofía en España en un tiempo de silencio», *El Basilisco*, nº 20, 1996, págs. 55-72.
- El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*, Pentalfa, Oviedo 1996, 435 págs.
- El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona 1996, 259 págs.
- «Predicables de la identidad», *El Basilisco*, nº 25, 1999, págs. 3-30.
- España frente a Europa*, Alba Editorial, Barcelona 1999, 475 págs.
- «La esencia del pensamiento español», *El Basilisco*, nº 26, 1999, págs. 104-123.
- «La idea de ciencia en Ortega», *El Basilisco*, nº 31, 2001, págs. 15-30.
- Panfleto contra la democracia realmente existente*, La esfera de los libros, Madrid 2004, 320 págs.
- «El proyecto Symploke», *El Catoblepas*, nº 23, 2004.

- BUENO SÁNCHEZ, Gustavo, «Sobre el concepto de «Historia de la filosofía española» y la posibilidad de una filosofía española», *El Basilisco*, nº 10, págs. 3-25.
- CALDERÓN GORDO, Sharon: «El Congreso de Murcia y las oleadas del materialismo filosófico», *El Catoblepas*, nº 20, octubre 2003.
- FUENTES ORTEGA, Juan B., «El papel de la Filosofía en el conjunto de la cultura. La relación del saber filosófico con los saberes científicos y con el resto de los saberes». *Cuadernos de materiales*, nº 16, 2001.
- «Notas para una crítica del enfoque “gnoseológico” de las ciencias (de G. Bueno) desde una perspectiva “noetológica”, con especial atención a: (i) la relación entre la idea general de ciencia(s) y la idea de conocimiento, (ii) la concepción de las “ciencias humanas” y (iii) las implicaciones históricas y socio-políticas de ambas cuestiones», *Cuadernos de materiales*, nº 16, 2001.
- «Crítica a la idea de España», www.anabasisdigital.com/g/g.htm#3.
- GARCÍA SIERRA, Pelayo, *Diccionario filosófico*, Biblioteca de Filosofía en español, 2000, 742 págs.
- HIDALGO TUÑÓN, Alberto, «Estirpe y sistema de la teoría del cierre categorial», en Homenaje a Gustavo Bueno por la *Revista Meta*, Editorial Complutense 1992.
- HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas*, vols. I y II, Alianza Universidad, Madrid 1982.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alaguara, Madrid 1978, 694 págs.
- RACIONERO, Quintín, «Consideraciones sobre el materialismo (a propósito de los *Ensayos Materialistas* de G. Bueno)», *Revista Meta*, Editorial Complutense, 1992.