

# EL BASILISCO

Revista de materialismo filosófico

---

Nº 49 (2017), páginas 21-30

Atilana Guerrero

Universidad de Extremadura

## El mito del «pueblo soberano»

### Resumen:

En este artículo ofrecemos las diferentes interpretaciones del enunciado titular del mismo, «El mito del “pueblo soberano”» ateniéndonos a las diferentes acepciones de los tres términos que lo componen (“mito”, “pueblo”, “soberanía”) desde las coordenadas del materialismo filosófico. Destacamos la idea del “mito luminoso” de la “soberanía popular” para el caso de las revoluciones modernas frente al “mito oscurantista” del mismo concepto tal y como está funcionando en el presente de la democracia española. Nuestro trabajo se centra en el comentario a tres autores clásicos sobre el tema, Rousseau, Sieyès y De Maistre.

**Palabras clave:** mito, pueblo, soberanía, soberanía popular

### Abstract:

In this article we show the statement's different interpretations, «The myth of “popular sovereignty»», given the different meanings of the terms (myth, people, sovereignty) according to the philosophical materialism. We emphasize the Idea of “popular sovereignty” as a “luminous myth” in the modern Revolutions against the use of the same concept as an “obscurantist myth” at the present time of Spanish democracy. Our work is based on an extensive commentary of the classical texts of Rousseau, Sieyès and De Maistre on this matter.

**Keywords:** myth, people, sovereignty, popular sovereignty

---

## EL BASILISCO

### Fundador

Gustavo Bueno

### Director

Gustavo Bueno Sánchez (Universidad de Oviedo)

### Secretaría de Redacción

Clara Bueno (Fundación Gustavo Bueno)

### Consejo de Redacción

Ismael Carvalho (Facultad de Filosofía de León, México)

Jesús G. Maestro (Universidad de Vigo)

José Arturo Herrera Melo (Universidad Veracruzana, México)

Patricio Peñalver (Universidad de Murcia)

Elena Ronzón (Universidad de Oviedo)

Pedro Santana (Universidad de La Rioja)



Todos los artículos publicados en esta revista han sido informados anónimamente por pares de evaluadores externos a la Fundación Gustavo Bueno. EL BASILISCO se publica con periodicidad semestral. Véanse las normas para los autores en: <http://www.fgbueno.es/edi/basnor.htm>

<http://www.fgbueno.es/bas>  
[basilisco@fgbueno.es](mailto:basilisco@fgbueno.es)

ISSN 0210-0088 (vegetal) - ISSN 2531-2944 (digital)  
Depósito Legal: O-343-78



© Fundación Gustavo Bueno \* Avenida de Galicia 31 \* 33005 Oviedo (España)



## El mito del «pueblo soberano»

Atilana Guerrero

Universidad de Extremadura

Yo opino, al igual que todos los demás helenos, que los atenienses son sabios... Cuando nos reunimos en asamblea, si la ciudad necesita realizar una construcción, llamamos a los arquitectos... si de construcciones navales se trata, llamamos a los armadores... pero si hay que deliberar sobre la administración de la ciudad, se escucha por igual el consejo de todo aquél que toma la palabra... y nadie le reprocha que se ponga a dar consejos sin haber tenido maestro.

Platón, *Protágoras*, 319 b-d.

Así como las partituras musicales comienzan con su armadura, en donde aparecen la clave y la tonalidad en la que la obra ha de interpretarse, comenzamos nuestro artículo con este famoso pasaje del *Protágoras* de Platón, donde, con una suave ironía, se pone de manifiesto la crítica del autor hacia la ideología democrática.

Un texto el del *Protágoras* cuya “tonalidad”, a modo de “armadura filosófica”, vemos que se repite a lo largo de los siglos en muchos otros filósofos. Por nuestra parte, desde las coordenadas del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, vamos a traer a dos de los más ilustres de la filosofía *en español*. En primer lugar, a Feijoo, por su discurso primero, *Voz del pueblo*, del Tomo Primero del *Teatro crítico universal* –nótese el lugar principal que ocupa en el conjunto de la obra–; y, en segundo lugar, a Mariano José de Larra, un autor no tenido por “filósofo profesional”, pero a quien nadie le negaría su condición de “filósofo mundano”. Baste para demostrar su pertinencia su artículo de 1832, *Quién es el público y dónde se le encuentra*, de la serie *El pobrecito hablador*, el cual ocupa también el primer lugar de la misma. (No creemos, desde luego, que sea casualidad que Larra haya elegido el mismo tema que Feijoo para iniciar la serie de artículos con los que compondría una obra cuyo espíritu es muy similar, salvando las distancias, al *Teatro Crítico*.)

Dice Feijoo en su primer párrafo del referido discurso:

Aquella mal entendida máxima, de que Dios se explica en la voz del pueblo, autorizó la plebe para tiranizar el buen juicio, y erigió en ella una Potestad Tribunicia, capaz de oprimir la nobleza literaria. Este es un error, de donde nacen infinitos: porque asentada la conclusión de que la multitud sea regla de la verdad, todos los desaciertos del vulgo se veneran como inspiraciones del Cielo. Esta consideración me mueve a combatir el primero este error, haciéndome la cuenta de que venzo muchos enemigos en uno solo, o a lo menos de que será más fácil expungar los demás errores, quitándoles primero el patrocinio, que les da la voz común en la estimación de los hombres menos cautos.

### §. I

1. *Aestimes judicium, non numeres*, decía Séneca {(a) *Epist.* 39}. El valor de las opiniones se ha de computar por el peso, no por el número de las almas. Los ignorantes, por ser muchos, no dejan de ser ignorantes. ¿Qué acierto, pues, se puede esperar de sus resoluciones? Antes es de creer que la multitud añadirá estorbos a la verdad, creciendo los sufragios al error. Si fue superstición extravagante de los Molosos, pueblo antiguo de Epiro, construir el tronco de una encina por órgano de Apolo, no lo sería menos

conceder esta [2] prerrogativa a toda la selva Dodonéa. Y si de una piedra, sin que el artífice la pula, no puede resultar la imagen de Minerva, la misma imposibilidad quedará en pie, aunque se junten todos los peñascos de la montaña. Siempre alcanzará más un discreto solo, que una gran turba de necios; como verá mejor al Sol una Águila sola, que un ejército de Lechuzas.<sup>1</sup>

Pero Larra no se queda atrás. Así comienza su artículo, ofreciendo un perfil claramente irónico del papel de “filósofo mundano” que desempeña el periodista – permítasenos la extensión de la cita dado su interés:

Yo vengo a ser lo que se llama en el mundo un buen hombre, un infeliz, un pobrecillo, como ya se echará de ver en mis escritos; no tengo más defecto, o llámese sobra si se quiere, que hablar mucho, las más veces sin que nadie me pregunte mi opinión; váyase porque otros tienen el de no hablar nada, aunque se les pregunte la suya. Entremétome en todas partes como un pobrecito, y formo mi opinión y la digo, venga o no al caso, como un pobrecito. Dada esta primera idea de mi carácter pueril e inocentón, nadie extrañará que me halle hoy en mi bufete con gana de hablar, y sin saber qué decir; empeñado en escribir para el público, y sin saber quién es el público. Esta idea, pues, que me ocurre al sentir tal comeción de escribir será el objeto de mi primer artículo. Efectivamente, antes de dedicarle nuestras vigiliass y tareas quisiéramos saber con quién nos las habemos.

Esa voz «público», que todos traen en boca, siempre en apoyo de sus opiniones, ese comodín de todos los partidos, de todos los pareceres, ¿es una palabra vana de sentido, o es un ente real y efectivo? Según lo mucho que se habla de él, según el papelón que hace en el mundo, según los epítetos que se le prodigan y las consideraciones que se le guardan, parece que debe de ser alguien. El público es «ilustrado», el público es «indulgente», el público es «imparcial», el público es «respetable»: no hay duda, pues, en que existe el público. En este supuesto, «¿quién es el público y dónde se le encuentra?»<sup>2</sup>

Y tras de ir visitando diferentes lugares concurridos de la ciudad de Madrid, concluye:

Y en todas partes muchos majaderos, que no entienden de nada, disputan de todo.

Todo lo veo, todo lo escucho, y apunto con mi sonrisa, propia de un pobre hombre, y con perdón de mi examinando: «El ilustrado público gusta de hablar de lo que no entiende».<sup>3</sup>

Ahora bien, el autor reconoce una particular instrumentalización del vocablo “público” por parte de

(1) Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro crítico universal*, tomo primero (1726). Texto tomado de la edición de Madrid 1788 (por D. Joaquín Ibarra, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros), tomo primero (*nueva impresión, en la cual van puestas las adiciones del Suplemento en sus lugares*), páginas 1-2.

(2) Mariano José de Larra, «¿Quién es el público y dónde se le encuentra?», *El Pobrecito Hablador. Revista Satírica de Costumbres*, nº 1, 18 de agosto de 1832, págs. 8-9.

(3) Mariano José de Larra, *op. cit.*, nota 3, págs. 15.

quien lo usa que nos sitúa en la inmediatez de nuestro “presente democrático”. Así termina Larra:

En primer lugar, que el público es el pretexto, el tapador de los fines particulares de cada uno. El escritor dice que emborriona papel, y saca el dinero al público por su bien y lleno de respeto hacia él. El médico cobra sus curas equivocadas, y el abogado sus pleitos perdidos por el bien del público. El juez sentencia *equivocadamente* al inocente por el bien del público. El sastre, el librero, el impresor, cortan, imprimen y roban por el mismo motivo; y, en fin, hasta el... Pero ¿a qué me canso? Yo mismo habré de confesar que escribo para el público, so pena de tener que confesar que escribo para mí.

Y en segundo lugar, concluyo: que no existe un público único, invariable, juez imparcial, como se pretende; que cada clase de la sociedad tiene su público particular, de cuyos rasgos y caracteres diversos y aun heterogéneos se compone la fisonomía monstruosa del que llamamos público; que éste es caprichoso, y casi siempre tan injusto y parcial como la mayor parte de los hombres que le componen; que es intolerante al mismo tiempo que sufrido, y rutinerio al mismo tiempo que novelero, aunque parezcan dos paradojas; que prefiere sin razón, y se decide sin motivo fundado; que se deja llevar de impresiones pasajeras; que ama con idolatría sin *porqué*, y aborrece de muerte sin causa; que es maligno y mal pensado, y se recrea con la mordacidad; que por lo regular siente en masa y reunido de una manera muy distinta que cada uno de sus individuos en particular; que suele ser su favorita la medianía intrigante y *charlatana*, y objeto de su olvido o de su desprecio el mérito modesto; que olvida con facilidad e ingratitud los servicios más importantes, y premia con usura a quien le lisonjea y le engaña; y, por último, que con gran sinrazón queremos confundirle con la posteridad, que casi siempre revoca sus fallos interesados.<sup>4</sup>

En efecto, el principal problema ante el que nos encontramos es el del mito de la “unidad” del pueblo, siendo éste, como dice Larra, la misma confusión de opiniones entre las cuales se otorga a la mayoría la condición de “voz cualificada”, sometiendo al resto, por decirlo de alguna manera, al “limbo democrático”.

En vano, pues, podemos fingir encontrarnos ante un enunciado titular (El mito del “pueblo soberano”) cuyo significado no pudiéramos descifrar –tal y como pudiera sugerir el término *mito* que lo encabeza–, como si nos halláramos ante un misterio tal como el bárbaro se encuentra ante la narración fantástica, esto es, no reconociéndole tal condición. Una condición, pues, que es ya crítica, es decir, formulada desde la filosofía (mito/razón), puesto que el concepto de mito es un concepto *oblicuo*, trazado desde la “plataforma” filosófica<sup>5</sup>.

(4) Mariano José de Larra, *op. cit.*, nota 3, págs. 22-23.

(5) Usamos aquí la distinción entre conceptos directos y oblicuos que Gustavo Bueno presenta en *España frente a Europa* (Alba Editorial, Barcelona 1999) a propósito del concepto de Nación (pág.88 y ss.).

Por el contrario, nosotros partimos del sistema del materialismo filosófico, en el que cada uno de los términos que componen el enunciado (mito, pueblo, soberanía) está perfectamente definido. Vamos, pues, a proceder de un modo dogmático, esto es, ateniéndonos a dicho sistema. Analizaremos cada uno de estos términos para, posteriormente, tratar de la composición de los mismos en el enunciado resultante.

Ahora bien, esta posición de partida dogmática, o sea, no escéptica, tampoco puede plantearse de un modo absoluto, sino que la filosofía crítica exige, en la presentación misma de sus planteamientos, mostrar que ellos son el resultado de la rectificación de conceptos previos que se presentan como evidentes cuando no lo son. Tal sería, por ejemplo, el concepto mismo de “soberanía popular”, que desde las categorías de las ciencias políticas puede ser presentado de un modo dogmático, ahora en el sentido peyorativo de este término, es decir, frente al modo crítico filosófico.

En definitiva, la cuestión es que nos hallamos ante Ideas (Pueblo, Soberanía, &c.) las cuales son fruto ellas mismas de la crítica a conceptos o Ideas previas.

En nuestro caso, se complica la cuestión porque la crítica, además, no es sólo teórica, en el sentido restringido académico que suele tener el término, sino que es una crítica histórica en el sentido de Marx (la “crítica de las armas”), porque el concepto de soberanía popular surge en el contexto de la Revolución francesa cuando la crítica se realiza, antes que en los papeles de los filósofos, en la plaza pública con la guillotina... Este recorrido histórico, por tanto, no es meramente temporal (hubo un tiempo en que había reyes...) sino que es dialéctico (el “pueblo” tomó el poder demostrando, con ello, la “verdad” de su soberanía, *Verum est factum*).

¿Qué es lo que se encierra en esta fórmula del “pueblo soberano”? Vamos a decirlo del modo más directo posible: un “salto de escala” entre las operaciones subjetuales, lo que denominamos desde la Teoría del cierre categorial el plano beta-operatorio, y las estructuras objetivas del plano alfa-operatorio.

La cuestión es por qué se produce este salto, aparentemente absurdo (el pueblo no habla, ni escucha ni siente...).

No hay más remedio que plantearse que nos hallamos ante fórmulas contradictorias, pero de una naturaleza tal que tampoco son gratuitas, puramente

irracionales (míticas, en el sentido más superficial del término “mito”), sino resultado de la rectificación de fórmulas previas (Monarca soberano, el “soberano” por antonomasia).

Nuestro planteamiento, en este sentido, pretende recoger el sentido de la fórmula “pueblo soberano” con la mayor objetividad posible, siguiendo, por cierto, no sólo a Platón, al intentar analizar la racionalidad del mito, sino también, por ejemplo, a Juan de Mariana, quien en su *De rege* (cap. III, sobre si la monarquía debe ser hereditaria) nos dice lo siguiente:

Por naturaleza influye más en el gobierno y en la vida pública el juicio y la opinión de los hombres que la realidad efectiva de las cosas. Cuando muere el prestigio, muere también el poder, y es de advertir que sobrellevan mejor los hombres al incapaz que nació príncipe que al que fue elegido y es más capaz.<sup>6</sup>

Vamos a adoptar las dos acepciones posibles de cada término, dentro de la “economía” que nos permite el remitirnos a sus acepciones límite, y obtendremos de su composición los diversos sentidos posibles del enunciado titular.

*Mito*: a) en el sentido de “mito no exento de razón” o “mito luminoso” y b) en el sentido de “opuesto a la razón” o “mito oscurantista”.

*Pueblo*: a) en el sentido de “parte” de la sociedad o, b) como un “todo” social.

*Soberanía*: a) en el sentido restringido de la democracia, prácticamente identificable con la “libre elección”, y b) en el sentido asimilable a otros regímenes, además del democrático, como “ejercicio del poder”.

Así, su composición nos ofrece el siguiente cuadro de ocho posibles interpretaciones:

	Pueblo (parte)	Pueblo (todo)	
Mito (logos)	1	2	Soberanía democratista
	3	4	Soberanía no democratista
Mito (falsedad)	5	6	Soberanía democratista
	7	8	Soberanía no democratista

(6) Juan de Mariana, *La dignidad real y la educación del Rey*, Centros de Estudios constitucionales, Madrid 1981, pág. 44.

Nuestro comentario se va a basar en la lectura de tres obras clásicas en torno al tema: *El contrato social* de Rousseau<sup>7</sup>, *El tercer estado y otros escritos* de Emmanuel Sieyès<sup>8</sup> y *Sobre la soberanía popular* de José de Maistre<sup>9</sup>. Tres obras que se encuentran totalmente imbricadas en la medida en que tanto Sieyès como de Maistre se remiten a Rousseau.

La referencia de los otros dos autores a Rousseau es, por cierto, para desmarcarse de su filosofía: puntualmente en el caso del primero (en nota a pie dice el editor y traductor, Ramón Máiz: «Sieyès se distancia, radicalmente, sin citarlo, de las posiciones de Rousseau cuya voluntad general requería una radical transformación ética de los ciudadanos que los llevara a renunciar a sus intereses egoístas en pro del bien general de la comunidad “poniendo en común sus bienes, su persona, su vida y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general” (*Du contrat social*)»<sup>10</sup>); y sistemáticamente en el caso del segundo, de Maistre, el cual dedica el libro entero (*Sobre la soberanía popular*) a la obra del ginebrino, exactamente como una “vuelta del revés” de su “Contrato social”.

Pues bien, partiendo, como hemos dicho, del *logos* de este “mito” de la soberanía popular, nos vamos a remitir a uno de los textos en los que Gustavo Bueno explica la idea clave por medio de la cual desembarazamos la “oscuridad” de la cuestión, a saber, la idea de “estructura metafinita”, cuya explicación encontramos en la cuestión octava, titulada “Lectura filosófica de la Ciudad de Dios (Variaciones sobre un tema, 35 años después)” de las *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*<sup>11</sup>. Aquí, nos explica Bueno que cabe la posibilidad de encontrarse con Ideas míticas o mitos que son resultado del desarrollo interno límite de una Idea que, en la medida en que se rectifica, nos sirve como pauta virtual desde la que analizar situaciones del propio material generador no contradictorias. Por ejemplo, “el concepto de *perpetuum mobile* puede considerarse como el límite virtual de una metátesis resultante del proyecto de recuperación de la energía producida por una máquina aplicándola a su motor”<sup>12</sup>.

La “soberanía popular”, así, es un mito de la filosofía política que resulta del desarrollo de la idea de la soberanía según los grados en que ésta se puede reconocer actuando en las distintas partes que componen el “todo” de la sociedad política. Dicho de otro modo, la idea de soberanía popular es, como un *perpetuum mobile* de la política, una situación límite contradictoria

resultado de la crítica, a su vez, de otra idea límite contradictoria, a saber, la del poder absoluto del rey en el Antiguo Régimen. Dos ideas límites contradictorias, pues, la de Monarquía y la de Democracia (entendida como “olocracia”, es decir, el poder del “todo social” – de “holon”, en griego = todo y “cracia” = poder–), entre medias de las cuales encontramos el terreno *real* de la política, a saber, el gobierno de *pocos* (pauriarquías) o el gobierno de *muchos* (poliarquías)<sup>13</sup>.

Pues bien, decimos que al utilizar esta idea de “soberanía popular” como mito con verdaderas funciones gnoseológicas, tal que nos permite reconocer el funcionamiento de estructuras reales en la política, detectamos de manera sorprendentemente ubicua dicha idea de “estructura metafinita” en la definición del *cuerpo político* que tienen los tres clásicos a los que nos hemos atendido: Rousseau, Sieyès, y de Maistre. Veámoslo.

Dice Rousseau sobre el pacto social:

“Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo”. De inmediato este acto de asociación produce, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública, que se constituye mediante la unidad de todas las restantes, se llamaba en otro tiempo Ciudad-Estado, y toma ahora el nombre de república o de cuerpo político, que sus miembros denominan *Estado* cuando es pasivo, *soberano*, cuando es activo y *poder*, al compararlo con sus semejantes. En cuanto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman más en concreto ciudadanos, en tanto son partícipes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto están sometidos a las leyes del Estado (Cap.VI., “Del pacto social”).<sup>14</sup>

Como se ve por esta fórmula, el acto de asociación encierra un compromiso recíproco del público con los particulares, y cada individuo, contratando, por así decirlo, consigo mismo, se halla comprometido por una doble relación, a saber, como miembro del soberano respecto de los particulares, y como miembro del Estado respecto al soberano. Pero no se puede aplicar aquí la máxima del derecho civil de que nadie está obligado a respetar los compromisos contraídos consigo mismo, porque hay mucha diferencia entre obligarse consigo mismo o con un todo del que se forma parte. (Cap.VII., “Del soberano”).<sup>15</sup>

Y más abajo apela a un concepto fundamental, a saber, la “santidad” del contrato, la cual ha de entenderse desde las coordenadas del materialismo filosófico en

(7) Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*, Altaya, Barcelona 1993.

(8) Emmanuel J. Sieyès, *El Tercer Estado y otros escritos de 1789*, Espasa Calpe, Madrid 1991. Edición y Traducción de Ramón Máiz.

(9) Joseph de Maistre, *Sobre la soberanía popular. Un anti-contrato social*, Escolar y Mayo Editores, Madrid 2014.

(10) Emmanuel J. Sieyès, *op. cit.*, nota 9, pág. 240.

(11) Gustavo Bueno, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Madrid 1989, págs. 285-345.

(12) Gustavo Bueno, *op. cit.*, nota 12, pág. 319.

(13) Estos conceptos, pauriarquía y poliarquía, resultado de la crítica a la taxonomía de Aristóteles sobre los regímenes políticos, aparecen en la obra de Gustavo Bueno *Panfleto contra la democracia realmente existente* (Esfera de los libros, Madrid 2004), capítulo III, apartado “Reinterpretación de Aristóteles: monarquías, pauriarquías y poliarquías”.

(14) J.J. Rousseau, *op. cit.*, nota 8, pág. 15.

(15) *Ibidem*, pág. 17.

el sentido de su carácter trascendental. Aquí se ve la circularidad dialéctica de la Idea:

Pero al no proceder la existencia del cuerpo político o del soberano más que de la santidad del contrato, no puede nunca obligarse, ni siquiera con respecto a otro, a nada que derogue este acto originario, como sería, por ejemplo, enajenar alguna parte de sí mismo o someterse a otro soberano. Violar el acto por el cual existe sería destruirse, y lo que no es nada no produce nada.<sup>16</sup>

Y por último:

Tan pronto como esta multitud se reúne así formando un cuerpo, no se puede ofender a uno de sus miembros sin atacar al cuerpo; ni menos aún ofender al cuerpo sin que sus miembros se resientan.<sup>17</sup>

En Sieyés hemos recogido todas las expresiones de la obra citada que recorren la misma estructura: “Opinión general”, “Opinión pública”, “Voluntad común”, “Voluntad nacional”, “Libertad de la Asamblea”, “Interés general”, “Común decisión”, “Creencia social”, “Libertad pública”, “Interés público” e “Interés común”. Obsérvese cómo todas ellas son propiamente una contradicción resultado de atribuir una operación subjetual (decidir, creer, opinar, querer –como verbo asociado al sustantivo de raíz latina “voluntad”–, &c.) a un grupo o “cuerpo” social.

Veamos cómo Sieyés es consciente de la contradicción. En su obra *Ideas sobre los medios de actuación de que podrán disponer los representantes de Francia en 1789* dice:

En todas las discusiones hay un problema central que debe ser resuelto: establecer en cada caso, lo que prescribe el interés general. Cuando la discusión comienza, no se puede juzgar en absoluto la dirección que tomará para alcanzar finalmente tal descubrimiento. Sin duda, el interés general no es nada, si no resulta el interés de alguien; de hecho, el antedicho interés general no es, a la postre, sino el de los intereses particulares que resulta común al mayor número de votantes. De ahí la necesidad de la concurrencia de opiniones.<sup>18</sup>

La diferencia entre Rousseau y Sieyés en este punto es clara. Éste último otorga a la *representación* la salida “artificial” a la contradicción. Así:

Dado que no se puede conocer la voluntad general sino por mayoría, todo estatuto, toda ley deben ser el producto de la mayoría. (En nota dice: Entiendo que cada diputado, sin acepción de órdenes, representa a toda la Nación. Sin ello no puede existir voluntad general más que suponiendo que la cámara del tercer estado constituye la entera Asamblea nacional y delibera en nombre de toda la nación.)<sup>19</sup>

Llegando a prescribir los “grados” de representatividad según el volumen de la población:

Es sabido que son necesarios más o menos grados de representación según la nación sea más o menos numerosa. En una población integrada por pocos ciudadanos, pueden ellos mismos formar la Asamblea legislativa. No existe allí, en absoluto, representación, sino gobierno directo. Si suponemos, en cambio, una confederación de cincuenta a cien parroquias, su legislatura común podría ser elegida en una representación de primer grado, toda vez que los municipios nombrarán diputados cuya reunión constituirá el cuerpo legislativo del país.<sup>20</sup>

Sieyés llega a establecer hasta “tres grados” de representación, desaconsejando su incremento para no situarse la legislatura «a demasiada distancia de sus originarios poderdantes». En efecto, según el autor, los demasiados intermediarios darían origen a un «funesto aristocratismo»<sup>21</sup>. (Considérese cómo concebiría Sieyés a las actuales democracias de decenas de millones de habitantes.)

En Rousseau, en cambio, la representación no tiene lugar:

Afirmo, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse nunca, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo: el poder puede ser representado, pero no la voluntad.

En efecto, si bien no es imposible que una voluntad particular coincida en algún punto con la voluntad general, sí lo es al menos, que esta coincidencia sea duradera y constante, porque la voluntad particular tiende por naturaleza a las preferencias, y la voluntad general a la igualdad (Libro II, capítulo I: “La soberanía es inalienable”).<sup>22</sup>

Y en el capítulo III, “Sobre si la voluntad general puede errar”:

Hay con frecuencia bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta no tiene en cuenta sino el interés común; la otra busca el interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares.<sup>23</sup>

Y en el capítulo IV, “De los límites del poder soberano”,

Se debe concebir, por consiguiente, que lo que generaliza la voluntad es menos el número de votos que el interés común que los une.<sup>24</sup>

(20) *Ibidem*, pág. 98.

(21) E. Sieyés, *op. cit.*, nota 9, págs. 98-99.

(22) J.J. Rousseau, *op. cit.*, pág. 25.

(23) *Ibidem*, pág. 28.

(24) *Ibidem*, pág. 32.

(16) *Ídem*, pág. 17.

(17) *Ibidem*, pág. 18.

(18) E. Sieyés, *op. cit.*, nota 9, pág. 83.

(19) *Ibidem*, pág. 78.

En De Maistre se denomina “razón nacional”:

Todos los pueblos han sido felices y poderosos en la medida en que han obedecido con la mayor fidelidad a esta razón nacional, que no es otra cosa que la aniquilación de los dogmas individuales y el reinado absoluto de los dogmas nacionales, es decir: prejuicios útiles. Si en cuestiones de culto cada hombre se apoyase en su razón particular, veríamos surgir de inmediato la anarquía en las creencias o la destrucción de la soberanía religiosa. De modo semejante, si cada cual se convierte en juez de los principios de gobierno, lo que veremos surgir de inmediato es la anarquía civil o la destrucción de la soberanía política<sup>25</sup>.

Nótese la paradójica expresión (“prejuicios útiles”) con la que el autor vendría a significar aquello que nosotros hemos reconocido con la idea de “mito luminoso” o “no exento de razón”.

Vayamos, ahora, al recorrido de los diversos sentidos que nos ofrece la tabla arriba presentada.

En efecto, los modelos 1 y 2 de la tabla pueden ejemplificarse con las ideas tópicas de Sieyés y Rousseau, respectivamente. En el modelo 1, diríamos: el pueblo, como una parte mayoritaria del todo social, ejerce su poder a través de las elecciones democráticas representativas. Ahora bien, precisamente lo más interesante de Sieyés es el paso de la consideración del pueblo como una parte de la sociedad, el tercer Estado de los Estados generales, a su consideración como un Todo, la Nación. Este paso se encuentra registrado en *¿Qué es el tercer Estado?* así:

El tercer estado, separándose de los dos primeros órdenes, no puede ser acusado de provocar una *escisión*, debiendo aplicarse tan imprudente expresión, con el sentido que encierra, a los que la han empleado los primeros. En efecto, la mayoría no se separa en absoluto del todo, pues se produciría una contradicción en los términos dados que equivaldría a separarse de sí misma. No es sino la minoría quien rehúsa someterse, en este caso, a la opinión de la mayoría y, consecuentemente, puede ser acusada de promover la escisión.<sup>26</sup>

Concluyendo con la paradoja de la *pars totalis* propia de la estructura lógica que hemos denominado con Bueno “estructura metafinita” del “cuerpo político”. Así aparece la Idea de Nación en Sieyés, considerando las dos posibles acepciones del término “pueblo” con el que hemos elaborado la tabla (modelos 1 y 2):

El tercer estado puede, pues, considerarse bajo dos puntos de vista: bajo el primero, no constituye sino un *orden*. Desde esta perspectiva reproduciría en buena medida los prejuicios de la antigua barbarie; distinguiría otros dos órdenes del seno del Estado, sin atribuirles, sin

embargo, otra influencia que la que puede conciliarse con la naturaleza de las cosas, tratándolos con la mayor consideración y consintiendo en dudar de sus derechos hasta la decisión del juez supremo.

Bajo la segunda perspectiva, el tercer estado es la *nación*. Por mor de esta cualidad sus representantes forman toda la Asamblea Nacional, poseyendo todos y cada uno de sus poderes. Toda vez que son los *únicos* depositarios de la voluntad general, no poseen necesidad alguna de consultar a sus comitentes sobre una disensión que no existe. Si exigen una Constitución, será de común acuerdo y estarán siempre dispuestos a someterse a las leyes que plazca a la nación otorgarles. Pero no suscitarán cuestión alguna nacida de la distinción de órdenes pues, para ellos, no hay sino sólo un orden, esto es, no hay órdenes en absoluto, pues para la nación no existe sino la nación misma.<sup>27</sup>

Como ejemplo del modelo 3 de la tabla –el mito (“no exento de razón”) como parte del todo social desde un concepto de soberanía no democratista–, hemos de acudir a otra época de la Historia, y ello por razones obvias, en la medida en que el mismo concepto democrático de “soberanía popular” no nace hasta la Revolución francesa.

Ahora bien, tampoco están desconectadas las interpretaciones, pues hemos recogido como mejor representante de este modelo de la tabla a Juan de Mariana, el autor que, como es bien sabido, fue la causa de que los defensores del Antiguo Régimen denominaran a los revolucionarios con el nombre de “marianos”. Tanto es así que hoy en día *Marianne*, la figura femenina alegórica de la República francesa, es uno de los emblemas nacionales y debe su nombre al jesuita español.

Así, en el capítulo III del Libro I de su *De rege*, “Sobre si la monarquía debe ser hereditaria”, nuestro ilustre escolástico ejercita perfectamente la idea de una soberanía popular sin necesidad de defender una idea de soberanía ligada exclusivamente al régimen democrático. En particular, defendiendo la necesidad de que la monarquía sea hereditaria, “brilla” aún mejor la célebre doctrina del tiranicidio, la cual no es otra cosa que la misma idea pluralista del poder político, el cual no puede ser “uno” por naturaleza, debiendo el Rey saber a qué atenerse caso de que su conducta ponga en peligro al Estado:

Pero si por sus desaciertos y maldades ponen el Estado en peligro, si desprecian la religión nacional y se hacen del todo incorregibles, creo que los debemos destronar, como sabemos que se ha hecho más de una vez en España.

Cuando dejados a un lado los sentimientos de humanidad se convierten los reyes en tiranos, debemos, como si fuesen fieras, dirigir contra ellos nuestros dardos.<sup>28</sup>

(25) Joseph de Maistre, *op. cit.*, nota 10, pág. 84.

(26) E. Sieyés, *op. cit.*, nota 9, pág. 236.

(27) *Ibidem*, págs. 237-238.

(28) Juan de Mariana, *op. cit.*, nota 7, pág. 47.

Y más adelante, en el capítulo VI, “Si es lícito matar al tirano”, deja clara la condición subordinada del poder del monarca al del pueblo:

El pueblo le ha transmitido su poder, pero se ha reservado otro mayor, y así, para imponer tributos o para cambiar sus leyes fundamentales, es siempre indispensable su consentimiento. No discutiremos ahora cómo debe manifestarse este consentimiento, pero sólo se pueden establecer nuevos impuestos y promulgar leyes con la voluntad del pueblo. Y lo que es más, el derecho a la corona, aun hereditario, sólo queda confirmado en el sucesor por el juramento de ese mismo pueblo.<sup>29</sup>

Por otra parte, seguimos en el fondo la misma historia “natural” de la Revolución en el modelo 4 de la Tabla, pues hemos seleccionado como ejemplo del mismo al autor del *Elogio de la plebe española*, del periódico gaditano El Robespierre español (Cádiz, 1811), en un texto ejemplar de la singular forma en que en España se combatió contra los franceses al mismo tiempo que se adoptaban sus ideas revolucionarias, procediendo ellas mismas de la escolástica española. Ahora bien, es característica de la “revolución española” no ser democrática, pues, como es bien sabido, se esperaba de Fernando VII, “el deseado”, que restituyera la soberanía española que los franceses habían violado. Es por eso que hemos elegido como ejemplo de esta interpretación del “mito luminoso” (“El pueblo, como un todo, ejerce la soberanía en un sentido no necesariamente democrático”) a un revolucionario español, no tanto en tanto que autor individual sino como ejemplo de la particular forma de revolución nacional española. De hecho, se pueden ver las resonancias del concepto de “nación étnica” en su acepción de “nación histórica” al hablar al principio de la “nacional y grande familia”. Concepto este último de “familia” ajeno al concepto de nación en su sentido político. Por otra parte, su autor, el médico y periodista Pedro Pascasio Fernández Sardinó, fue detenido y encarcelado en agosto de 1811 por censurar a ciertas autoridades militares, pero, gracias a su mujer, M<sup>a</sup> del Carmen Silva, el periódico pudo seguir funcionando mientras su marido escribía los artículos desde la cárcel.

Recogemos un fragmento del comienzo del “Elogio”, suficientemente significativo para mostrar su sentido:

Tú, respetable conjunto de hombres oscuros e ignorados, miembro el más útil de cuantos componen la nacional y grande familia, tú eres el objeto de mi veneración, agradecimiento y asombro, desde que sacudiendo tu largo sueño, abriste los ojos para mirar las cadenas que ya amarraban tu cuerpo; y viéndolas te revolviste de furor, bramaste de cólera, y cayeron desbaratadas al primer impulso que hiciste para romperlas. ¡Gracias a tí, que has hecho que principie la época de las grandes cosas en la Nación, cuando ya había caído en el sepulcro de obscuridad eterna, del cual sólo la pujanza de tu brazo

ha podido levantarla, para ponerla en estado de obrar prodigios, superiores a los que ostentó en los siglos de su esplendor y grandeza! Todo lo has hecho tú, pueblo magnánimo y sublime, aunque obscurecido, aunque despreciado, aunque abrumado por tantos años de horrible opresión; todo lo has hecho tú. Las letras enmudecían, las armas se estaban quietas: tus jefes o vendidos labraban infamemente tu ruina y eran los primeros a perderte, o acobardados tardaban en decidirse: pocos ministros del altar, animados de un amor evangélico, osaron alzar el grito todos los medios en fin de donde podías esperar tu salud, se te habían negado, o se habían convertido en obstáculos. La perdición de la Patria era una cosa segura, de que nadie dudaba. Pero tú lo ves, y te propones salvarla. La traición de algunos, la tibieza de otros, eran los dos estorbos más fuertes para que empezases a obrar. Aunque benigno y enemigo de escenas sangrientas y revolucionarias, con dolor tuyo te viste precisado a acabar con los monstruos de falsedad y perfidia: esgrimiste al fin el puñal patriótico; cayeron ellos, y la Nación levantóse.<sup>30</sup>

Llegados a este punto, nos adentramos en las interpretaciones del enunciado en las que el término “mito” cobra un valor “negativo”, como mito oscurantista, y en donde necesitamos, por tanto, hacer uso especialmente de los conceptos “emic” y “etic”, es decir, destacando nuestra propia visión del mismo a diferencia de aquellos que lo ejercitan y, evidentemente, no buscan “hacer el mal a sabiendas”. Hasta ahora, pues, la luminosidad del mito –que nunca es absoluta– ha sido considerada en virtud de los acontecimientos históricos a los que tales ideas pudieron dar lugar, o, entre medias de cuyos episodios tales mitos funcionaron: básicamente la Revolución francesa y la Revolución española. Ahora bien, la dificultad en la interpretación se incrementa a partir de ahora en la medida en que nos acerquemos al mismo presente en el que este mito está funcionando en España. Evidentemente, nuestra consideración del enunciado, ya lo hemos presentado desde el principio, se atiene a las coordenadas que ofrece el materialismo filosófico, un sistema de Ideas pensadas y escritas en español y cuyo partidismo en cuanto al papel oscurantista que este mito del “pueblo soberano” está produciendo hoy en la nación española es terminante. Con ello nos situamos frente a quienes pretenden hacer del mito una “verdad revelada” (“que el pueblo decida”, “el pueblo lo quiere”) con tal de cuestionar la propia realidad de la unidad de España.

Así, nos encontramos con que el modelo 5 de la tabla quedaría perfectamente representado por la ideología populista que representa el partido español *Podemos*. De ella destacamos, primeramente, su noción de “pueblo” como concepto parcial, es decir, reducido a una parte del *todo* del cuerpo político prácticamente identificable

(30) “Elogio de la plebe española” (*El Robespierre español, Amigo de las Leyes. O cuestiones atrevidas sobre la España*, n° XXVII, Cádiz, 1811), en *Si no hubiera esclavos no habría tiranos. Proclamas, artículos y documentos de la Revolución española (1789-1837)*, Ediciones El Museo Universal, Madrid 1988, edición a cargo de Juan Francisco Fuentes.

(29) *Ibidem*, pág. 77.

en el límite con el grupo de “sus votantes”. En una versión maniquea de Rousseau, si la voluntad popular es inalienable, quien no vota a Podemos, diríamos, desde su visión emic, está alienado. La paradoja es que dicha ideología vendría a caer en lo que Sieyès reconoce como la actividad del “enemigo público”, a saber, la escisión de la Nación, de lo cual es suficiente prueba su apoyo incondicional del secesionismo, así como su consideración *negrolegendaria* de la Nación española (especialmente destaca su virulento indigenismo).

Esta ideología populista, por otra parte, como recoge Pedro Insua a propósito del Movimiento 15-M, ya fue diagnosticada por Aristóteles como uno de los males de la ciudad:

Creemos que este tipo de democracia de la que se habla, que desde esa multitud se supone como la única «real» (es decir, sobreentendiendo que solo existe una especie de democracia cual es la real), es la que Aristóteles consigna en la *Política* como de «quinta especie» y en la que, en efecto, parafraseando al Filósofo, la ley es sustituida por la decisión popular o mejor, si se quiere, en la que la decisión de una multitud, por lo demás amorfa e indefinida (aunque influida por los demagogos, eso sí), se trata de convertir en ley.<sup>31</sup>

El modelo 6 quedaría bien representado por la ideología democratista de los llamados en la España actual “partidos constitucionalistas”, presos de un concepto de la soberanía que denominaríamos desde el materialismo filosófico “fundamentalista democrático” tal que no reconocen la posibilidad de que la democracia pueda generar fenómenos tan graves de corrupción como la aceptación de partidos que defienden la misma secesión del “pueblo” (identificado con la Nación) de cuya voluntad dicen que emana su capacidad para gobernar. Y aquí nos acogemos al argumento trascendental de Rousseau que hemos visto más arriba, a saber, el cuerpo político «no puede nunca obligarse, ni siquiera con respecto a otro, a nada que derogue este acto originario, como sería, por ejemplo, enajenar alguna parte de sí mismo o someterse a otro soberano». El funcionamiento oscurantista del mito del “pueblo soberano” del que hacen uso la mayoría de los partidos políticos españoles, desde nuestra propia visión, se basa en la consideración de la democracia como el único régimen en el que el pueblo es capaz de expresar su “sentir” a través de las elecciones, democratismo cuya crítica encontramos ya en el mismo Juan de Mariana, así como en los mismos revolucionarios franceses y españoles que hemos visto más arriba.

Pero también podríamos poner como ejemplo de este modelo de la tabla al mismo de Maistre, del cual hasta ahora no hemos hecho mención al comentar la tabla, y

(31) Pedro Insua Rodríguez, “De la conciencia indignada o del populismo demagógico”, *El Catoblepas*, n° 133, marzo 2013, página 3 (<http://www.nodulo.org/ec/2013/n133p03.htm>).

es que, evidentemente, él es el autor que hace “mayor servicio” al concepto oscurantista del mito del “pueblo soberano”, y ahora no necesitando distinguir entre nuestra perspectiva y la del autor, sino porque él mismo es quien denuncia dicho oscurantismo, sirviéndonos al materialismo filosófico poderosas razones contra dicho fundamentalismo democrático. Así, por ejemplo, dice en el capítulo 4, *La democracia*, de *Sobre la soberanía popular*:

Al igual que no existe el despotismo absoluto, la democracia pura tampoco. “Si tomamos el término en todo su rigor –dice muy bien Rousseau–, jamás ha existido una auténtica democracia, y nunca existirá. Va contra el orden natural que el mayor número gobierne y el pequeño sea gobernado.”<sup>32</sup>

Y continúa de Maistre:

La idea de un pueblo entero soberano y legislador choca tan directamente con el buen juicio que los políticos griegos, que algo debían entender de la libertad, jamás hablaron de la democracia como un gobierno legítimo, al menos cuando querían expresarse con exactitud. Aristóteles, principalmente, define la democracia como el exceso de la república (política), al igual que el despotismo es el exceso de la monarquía.

Si no hay democracia propiamente dicha, lo mismo puede decirse del despotismo perfecto, que es también un ser de razón. “Es un error creer que hay una autoridad humana en este mundo que sea despótica desde todos los puntos de vista; no lo ha habido nunca ni nunca lo habrá; el poder más inmenso se encuentra siempre limitado en algún rincón.” (Montesquieu, *Grandeza y decadencia de los romanos*, capítulo XXII)

Pero nada impide que, para formarnos ideas claras, no consideremos ambas formas de gobierno como dos extremos teóricos a los que se acercan más o menos todos los gobiernos posibles.

En este estricto sentido, creo que puedo definir la democracia como *una asociación de hombres sin soberanía*.<sup>33</sup>

Vemos aquí como de Maistre identifica con toda claridad la condición de Ideas-límite de los conceptos antedichos, democracia y monarquía.

El modelo 7, sin mayor complicación, vendría a representar la propia ideología del Antiguo Régimen, representado por De Maistre: es falso que el pueblo (parte) sea soberano (en ningún tipo de régimen):

Al igual que las naciones nacen, en un sentido literal, nacen con ellas los gobiernos. Cuando se dice que un pueblo se ha dotado de un gobierno, es como si de dijese que se ha dotado de un carácter o de un color [...] Las diferentes formas y grados de la soberanía han llevado a pensar que

(32) Joseph de Maistre, *op.cit.*, nota 10, pág. 171.

(33) *Ibidem*, págs. 171-172.

era obra de pueblos que la modificaron a su gusto; pero no se puede errar más. Todos los pueblos tienen el gobierno que les conviene, y ninguno ha elegido el suyo.<sup>34</sup>

Y aún más contundente, llegando al sarcasmo:

En pocas palabras: la masa del pueblo no interviene en absoluto en las creaciones políticas. Es más, solamente respeta al gobierno porque no es obra suya. Y este sentimiento se encuentra grabado con fuerte trazo en su corazón: se pliega a la soberanía porque la vive como algo sagrado que no puede crear ni destruir. Si al final, a fuerza de corrupción y pérdidas sugestiones, se difumina este sentimiento preservador, si por desgracia el pueblo se cree llamado en masa a reformar el Estado, entonces todo está perdido. Por eso, incluso en los Estados libres, importa sobremanera que los hombres que gobiernan se encuentren separados de la masa del pueblo por esa consideración personal que resulta del nacimiento y las riquezas, pues si la opinión no pone una barrera entre ella y la autoridad, si el poder no queda fuera de su alcance, si la multitud gobernada puede creerse igual que el pequeño número de quienes gobiernan, entonces ya no hay gobierno. Y así, la aristocracia es soberana o regente por esencia, y el principio de la Revolución Francesa choca frontalmente con las leyes eternas de la naturaleza.<sup>35</sup>

Finalmente, el modelo 8 de la tabla estaría reservado a nuestra propia posición, la cual podría expresarse del siguiente modo: es un mito oscurantista considerar que el pueblo como un todo es capaz de ejercer el poder en cualquier forma de régimen político. Y ello fundamentalmente por las razones que comenzamos por ofrecer gracias a los textos de Feijoo y de Larra, a saber, porque el “pueblo” no es sino un agregado amorfo, por tanto, no existe como tal voz unísona salvo para quien reduzca el “pueblo” al “sentir de la mayoría”.

Pero es que además el materialismo filosófico dispone de una distinción entre los conceptos de Pueblo y Nación, no mencionada hasta ahora, y que importa de forma trascendental a la hora de declarar a uno o a otra como depositarios de la soberanía. Dicha distinción, desde luego, nos permite explicar en parte el rechazo de de Maistre a la Revolución, cuando ésta se presenta por sus agentes como una *creatio ex nihilo*, sin tener en cuenta que la nación política es una transformación del Estado del Antiguo Régimen y no su ruptura total.

Así, entendemos por “pueblo” «a una muchedumbre viva que, en el presente, es concebida como capaz de expresar su voluntad política»; pero la Nación «no sólo designa al pueblo que vive en ella, sino también a los muertos que la crearon, y a los hijos que todavía no han comenzado a vivir».<sup>36</sup> Es así que la soberanía reside no en el pueblo, sino en la nación, razón por la que no hay

asamblea democrática posible que pueda decidir acerca de cuestiones que desbordan su mismo radio de acción.

Evidentemente, es el caso del presente político español el que nos lleva a plantearnos estas cuestiones, pues los españoles estamos asistiendo a la insólita situación de que se quiera decidir “democráticamente” la propia soberanía de la Nación (no otra cosa es el referéndum por la denominada “independencia” de Cataluña, o la misma presencia en el parlamento español de grupos declaradamente secesionistas o defensores, que para el caso es lo mismo, de que tales partidos tengan derecho a existir y “expresar libremente sus ideas”). Pero la soberanía es al cuerpo político, como la vida al organismo; no se puede “seccionar” en una sucesión de “presentes” cada uno de los cuales se considerase independiente de los anteriores y posteriores. Bien al contrario, el desarrollo económico, social y político de las sociedades del Antiguo Régimen permitió, en un proceso secular, el surgimiento de la Nación política, y con ella de la democracia. Con ésta no llegó la posibilidad de que un cuerpo político pudiera autodestruirse, a pesar de que esto es lo que muchos políticos españoles, en su ignorancia culpable, parecen defender.

No obstante, especialmente después del último texto de de Maistre traído a colación, merece la pena destacar el hecho de que su “lógica reaccionaria” es capaz de señalar las mismas razones por las que Marx consideró a la Revolución francesa “tan solo” una revolución burguesa, es decir, en la que, frente a lo que decía Sieyès, seguía habiendo una *escisión* entre los ciudadanos, una “lucha de clases” acaso más cruel y sanguinaria que aquella otra que vino a erradicar y con la que debería acabar la futura revolución socialista.

Desde el materialismo filosófico, al menos, podemos ofrecer el saber negativo que desconfía de cualquier revolución que pretenda acabar *definitivamente* con cualquier injusticia, pero también es verdad que vivimos sobre los conceptos nacidos de cada una de aquellas revoluciones históricas.

En efecto, si del modelo 7 hemos dicho que es el de la ideología del Antiguo Régimen, desde el materialismo filosófico se podría decir contra él que los principios de la Revolución francesa no es que “chocaran contra las leyes eternas de la naturaleza”, al decir de de Maistre, sino que no funcionaron “en el vacío”, como llegó a creer equivocadamente el, por otro lado, genial autor. Así deja clara su falta de perspectiva sobre la trascendental revolución, burlándose de la Asamblea Nacional de los franceses:

Cuanto más confía en sí misma la razón humana, tanto más trata de sacar de sí todos sus medios; y cuanto más absurda se vuelve, más muestras da de su impotencia. He aquí por qué el mayor azote del universo ha sido siempre, a lo largo de todos los siglos, eso que llaman *Filosofía*,

(34) *Ibidem*, pág. 58.

(35) *Ibidem*, pág. 61.

(36) Gustavo Bueno, *España no es un mito*, Temas de hoy, Madrid 2005, pág. 108.

visto que la Filosofía no es sino la razón humana actuando completamente sola, y que la razón humana, reducida a sus fuerzas individuales, no es más que una bestia cuyo poder se reduce a destruir.<sup>37</sup>

Con una idea de “razón humana” semejante, probablemente tomada del cartesianismo, poco se podía hacer. Véase en cambio el poder que encuentra el materialismo filosófico en la “razón humana”, gracias a una idea de la misma situada en las antípodas de aquella, como es la del ejercicio de analizar y componer con las manos cualquier campo material de la realidad, incluida la sociedad misma, de cuya descomposición en los individuos humanos que la componen, del mismo modo que un histólogo con un tejido celular, resultó la misma idea del ciudadano como sujeto político. Una “construcción conceptual” novedosa en la Historia que, frente a lo que pensó de Maistre, iba necesariamente ligada a la destrucción; por ejemplo, de los *patois*, las lenguas que simbolizaban el estado de incomunicación entre los ciudadanos.

Así recoge Gustavo Bueno en su imprescindible libro *El mito de la izquierda* esa capacidad de la filosofía de la izquierda jacobina para construir ese nuevo concepto político de la Nación. Un concepto, por cierto, que en España, como Nación española, se forjó gracias a la filosofía de la segunda generación de la izquierda, la izquierda liberal, y con el que las actuales y renovadas fuerzas del Antiguo Régimen español, clérigos secularizados y posmodernos camuflados de “izquierdistas”, quieren hoy acabar a toda costa:

La Nación política no quiso, por tanto, ser la “recuperación” de alguna entidad o identidad pretérita, histórica o prehistórica (que es lo que pretenden ser tantas nacionalidades de nuestro presente), porque la Nación política, en estado constituyente, se concibe como una entidad nueva, revolucionaria.

Ni tampoco la Nación política fue una creación de la sociedad civil francesa, madurada ya en el siglo XVIII como “burguesía ascendente”, que se toca con gorros fríos (como símbolo de laicidad) y canta *La Marsellesa*. Porque aunque haya sido la burguesía la primera interesada (pero no la única) por la Nación política, no ha sido ésta la creación de la burguesía ascendente en cuanto tal. Ha sido una invención de los filósofos, y no tanto de los profesores de filosofía de las universidades, cuanto de los filósofos mundanos que actuaban en su vida como físicos, matemáticos, carpinteros, albañiles o masones.<sup>38</sup>

Recibido: 19-9-2017

Aceptado: 22-9-2017

(37) Joseph de Maistre, *op. cit.*, nota 10, pág. 64.

(38) Gustavo Bueno, *El mito de la izquierda*, Ediciones B, Barcelona 2003, pág. 145.

## ESCUELA DE FILOSOFÍA DE OVIEDO

La Fundación Gustavo Bueno inauguró en abril de 2010 las actividades de la *Escuela de Filosofía de Oviedo*, rótulo con el que se institucionalizan algunas de las actividades académicas de la Fundación. Se asume así una denominación que, desde hace años, viene utilizándose informalmente para denominar el entorno principal en el que, desde hace décadas, se viene desarrollando el sistema del materialismo filosófico. Una denominación que gustaba particularmente a José María Laso Prieto (1926-2009), que fue patrono fundador de esta Fundación, y que utilizó en 2004, una vez más, en el discurso que pronunció al recibir el nombramiento de Hijo adoptivo de la ciudad de Oviedo: «...como consecuencia de ello, me integré en la denominada *Escuela de Filosofía de Oviedo*.»

Videos de las sesiones disponibles en:

<http://www.fgbueno.es/act/efo.htm>