

# COSMOVISIÓN E IDEOLOGÍA EN LAS DISCIPLINAS PRÁCTICO-SOCIALES

## *Cosmology and Ideology in the practical social disciplines*

CORNELIO ATTICUS

Fecha de recepción: 13 de julio de 2025

Fecha de aceptación: 20 de octubre de 2025

*Resumen:* La *ideología* es el fenómeno que más ha influido en el desarrollo de las *disciplinas práctico-sociales*. Todo lo que el ser humano piensa sobre la Política, la Sociología, el Derecho, la Economía, etc., depende en última instancia de cuál sea la *explicación que tenga del "mundo"*; es decir, de su *ideología*. Un síntoma inequívoco de la trascendencia de la *ideología* en las *disciplinas práctico-sociales* es que tanto la *Teología-política* como, más "modernamente", la *Política a secas*, son la piedra angular de su desarrollo. En su día, este planteamiento nos llevó a presentar un *modelo formal* sobre el *funcionamiento de la ideología* (MFI). En este artículo, examinamos las razones de que el ser humano sea un ser *ideológico* para, desde ahí, a describir las características de la *ideología* y la función que desempeña en la *acción práctico-social*.

*Palabras clave:* Ideología; cosmología; Teología política; Política; Ciencias sociales.

*Clasificación JEL:* D74; F51; E2; E 59; P 16.

*Abstract:* Ideology is the phenomenon that has most influenced the development of practical-social disciplines. Everything the human being thinks about Political Sociology, Law, Economics, etc., ultimately depends on their explanation of the "world"; that is, on their ideology. An unequal symptom of the significance of ideology in practical-social disciplines is that both political theology and, more "modernly", politics in general, are the cornerstone of their development. This approach leads us to present a formal model of the functioning of ideology (FMO). In this article, we examine the reasons why human beings

are ideological beings and, from there, describe the characteristics of ideology and the role it plays in practical-social action.

*Keywords:* Ideology; Cosmology; Political Theology; Politics; Social Sciences.

*JEL Classification:* D74; F51; E2; E 59; P 16.

## I. ENFOQUE METAFÍSICO SOBRE LA COSMOVISIÓN Y LA IDEOLOGÍA

Creemos errónea la suposición, generalizada desde la Edad Moderna, de que el conocimiento *metafísico* niega el *científico*. Una categoría *metafísica* es la de “*causa*” y es poco discutible la importancia de la misma para la explicación científica. Es más, desde principios del s. XX la *Filosofía de la ciencia* ha tenido que traer a colación las nociones de “*causa*” (metafísicas) que se están usando en las nuevas investigaciones y disciplinas científicas que han aparecido a partir de esa fecha<sup>1</sup>. Ahora bien, para volver los ojos a la *metafísica*, no basta este argumento. El más importante es el que dice que, si bien, las *ciencias positivas* pueden seguir avanzando sin hacer caso de la *metafísica*, las *disciplinas práctico-sociales* no. El precio que se paga es demasiado alto. En efecto, obviar el enfoque metafísico supone renunciar a comprender los distintos aspectos del hombre en *unidad*.

Hace tiempo que se ha denunciado con argumentos suficientes que las *disciplinas práctico-sociales* debían tener su propia metodología<sup>2</sup>. No obstante, quienes así argumentaban dejaban de lado la importancia de la *metafísica* a la hora de concretar la *metodología* en cada *disciplina práctico-social*. En este trabajo no vamos a explorar teóricamente esta deficiencia. Más bien, veremos cómo los conceptos principales del MFI que en su día propusimos<sup>3</sup> tienen un fundamento *metafísico*. Creemos que, de esta manera, además de aclarar los conceptos fundamentales del MFI, de forma refleja

<sup>1</sup> Bunge, M., VVAA., 1977.

<sup>2</sup> Dilthey, W., 1986.

<sup>3</sup> Atticus, C., LVII (2024).

habremos dado argumentos a favor del enfoque metafísico en las *disciplinas práctico-sociales*. Quedará claro, por cierto, que recuperar el enfoque *metafísico* no significa una negación de la *metodología positiva* en las *disciplinas práctico-sociales*, sino, más bien, que la perspectiva *metafísica* sirve para saber exactamente qué es lo que podemos esperar de los *métodos positivos y cuantitativos* en esta clase de *disciplinas*. Nos dirigimos, en fin, a los fundamentos de las *disciplinas práctico-sociales*, es decir, a la “*cosmovisión*” y la “*ideología*” desde donde se explican.

Pues bien, en este primer apartado pretendemos resolver tres cuestiones: la primera, se refiere a la relación de toda “*cosmovisión*” e “*ideología*” con la *metafísica* (la suponen<sup>4</sup>); la segunda, atiende a la etimología, relación y diferencia entre la “*cosmovisión*” y la “*ideología*”. Por último, veremos la conexión del aspecto *metafísico* con lo examinado en la segunda cuestión.

#### A) De las disciplinas práctico-sociales positivistas a la Metafísica

El MFI que hemos presentado trata el *dato cuantitativo* del fenómeno social como un elemento más dentro de todos los fenómenos posibles en una sociedad. La “*norma positiva*”, la “*acción individual*”, la “*acción social*”, las “*acciones políticas*” o los “*precios*”, por ejemplo, son para nosotros “*datos*”. Ahora bien, el “*dato*” por sí mismo no es nada. Comienza a ser algo cuando pasa a ser un *elemento informador* de una *narración*. Al darnos cuenta de esta sencilla obviedad entendemos que las *matemáticas* son una “*extensión*” de la *lógica formal*, lo cual permite tratar lo *cuantitativo* y lo *lógico* como un aspecto relacionado con lo *cualitativo*, lo *predicable* y, en fin, de lo *narrativo*. No negamos que tratar estas dimensiones del lenguaje por separado lleve a desarrollos intelectuales importantísimos; ahora bien,

---

<sup>4</sup> No es que la metafísica comprenda las *disciplinas práctico-sociales*, sino que está presente en las *disciplinas práctico-sociales*. Y esta relación, fijémonos, es exactamente la misma que mantiene la *lógica* con las disciplinas práctico-sociales, de manera que, cuando hemos presentado nuestro MFI formalmente, lo único que hemos hecho es tomar a la metafísica y la lógica en lo que tienen de común y afecta a las disciplinas práctico-sociales, a saber, su universalidad. Ver en detalle Millán-Puelles, A., *Introducción*. (2002).

en el perfeccionamiento de las *disciplinas práctico-sociales*, tendrán sentido cuando se colocan en el horizonte de los dos sujetos y espacio de cualquier *narración práctica*, a saber, *Dios*, el *hombre* y el *mundo*. Ejemplo: Un *lógico-analítico* puede sugerir que es más exacta la *lógica formal simbólica* que la que cuenta con el *significado de las proposiciones*. Y ello, porque, según esa escuela, el lenguaje común es fuente de confusión<sup>5</sup>. De manera que, si hacemos caso a esos autores, aceptaremos que la multiplicación lógica (conjunción) de dos proposiciones “*p*” y “*q*” es una operación conmutativa del tipo “*pq=qp*”. Y, claro, *creeremos* que esa exactitud nos aportará mucha seguridad y comprensión a la hora de entender la realidad. Ahora bien, bastará con que intentemos acomodar esa fórmula a la realidad para darnos cuenta del disparate que puede llegar a ser prescindir del significado del lenguaje común; así, por ejemplo, “*estuvo enfermo y murió*” es muy diferente a “*murió y estuvo enfermo*”. La primera tiene *sentido real* en el orden de los acontecimientos, la segunda no. En este sentido, la *metafísica* no niega la utilidad de la fórmula “*pq=qp*” para, por ejemplo, un lenguaje operacional, sencillamente sirve para enmarcarlo en aquella dimensión de la realidad en donde puede ser más útil.

En definitiva, sean cuales sean esos “*datos*” sociales, lo que está claro es que empezarán a *significar* algo cuando consigan tener *sentido*, es decir, formen parte de una *narración*. Pues bien, allí donde coincide significativamente “*contar*”, “*cualidad*” y “*narrar*” es en la *metafísica*; por eso, “*cualidad*”, “*causa*”, “*cantidad*” y “*relación*” son *categorías* propias del “*ser*”, las cuales, fijémonos, tienen *sentido* cuando la “*cosmovisión*” se concreta en *narraciones* a través de los *predicables* sobre *Dios*, el *hombre* y el *mundo* por el *juicio* que hacemos a través de los trascendentales “*uno*”<sup>6</sup>, “*bien*” y “*verdad*”. Para demostrar que este enfoque es el correcto, tratando el tema

<sup>5</sup> Whitehead, A.N., Russell, B., (1910-1913).

<sup>6</sup> Esto es perceptible al apreciar el vínculo de la realidad y el número en la metafísica. De la proposición todo lo real es individual se deriva el *número real*. Esto mismo acontece cuando es considerado todo lo real como “*ser*” —así el ser es “*uno*”. Es lo que se tiene presente al usar el término genitivo “*τῶν ἕξω*” cuando Platón lo aplica a los seres externos que tienen número, considerados estos como los que están en el alma (*Teetetos*, 198 c y b) y, por su parte, Aristóteles se refiera al “*ἕξω ὄν*” como al objeto exterior contrapuesto al de la mente (*Metafísica*, 1065 a 23).

de la “*cosmovisión*” y la “*ideología*”, nada más fácil que proponer al lector que considere cualquier “*ideología*” —incluso la de los *lógico-analíticos*— e, inmediatamente, verá que puede diseccionarla con las categorías anteriores, comprobará que esa *ideología* predica algo del sujeto “*hombre*” y “*Dios*” y cómo, en fin, la “*ideología*” que haya elegido establece juicios de “*verdad*”, de “*bien*” y de “*unidad*” sobre el “*mundo*”.

Ciertamente hoy el enfoque *metafísico* es marginal y por eso se requiere alguna explicación añadida sobre esta situación. La razón de la marginalidad está en la anteposición del *método científico positivo* al pensamiento en las *disciplinas práctico-sociales* a partir del s. XVII. En aquel siglo se dijo y se *creyó* que sólo se podía pensar con garantía de verdad si al pensamiento le precedía un *método positivo*<sup>7</sup>. Ello tuvo cuatro consecuencias fatales a la hora de entender la *acción humana en sociedad*. La primera, se despreció la *metafísica* y, en consecuencia, se dejó de estudiar como paso previo a los estudios de Política, Derecho, Sociología, etc. La segunda, fue la de dispersar las *disciplinas práctico-sociales* en un sinfín de “*ciencias sociales*” bajo el pretexto de la *especialización positiva*. En este sentido, la *especialización* hizo que se perdiese de vista que el *hombre* como tal es uno de los objetos últimos de todas las *disciplinas práctico-sociales* y, a más, al obviar a Dios de la realidad, se redujeron los posibles fines a los que el hombre podía dirigirse *libremente*. Es decir, se pensó que el hombre era un *todo compositivo*, una especie de *máquina*<sup>8</sup>, y que, conociendo sus partes, podría darse razón del todo. La tercera, supuso la separación de lo *cuantitativo* y lo *lógico* de lo *narrativo* e incluso, peor, la de hacer de lo *cuantitativo* la única fuente de una *proposición lógica* y de ahí derivar lo *cualitativo* y lo *predicable* dentro de una *narración* para explicar suficientemente la acción humana en sociedad<sup>9</sup>. La probabilidad paso a ser la fuente

<sup>7</sup> Atticus, C., (2) 2004.

<sup>8</sup> La Mettrie, (1961). Muy ilustrador en este sentido es el dibujo del médico L. Chauvois de 1926, en el que compara la maquinaria de un coche y el cuerpo humano.

<sup>9</sup> Aunque el siguiente texto es largo, merece la pena reproducirlo. En él se ve perfectamente cómo Kant intenta que todos los trascendentales (Uno, Verdad y Bien) queden absorbidos por la categoría de la “cantidad”: “En todo conocimiento de un objeto hay unidad del concepto, la cual puede llamarse unidad cualitativa, por cuanto en ella es pensada tan solo la unidad de la composición de lo múltiple del conocimiento, como

de datos sobre lo que es el *hombre*<sup>10</sup>. Así, esta herramienta se convertirá en un instrumento clave para la Sociología, la Política, la Economía, etc. La cuarta, en fin, fue la de obviar que, en las disciplinas *práctico sociales*, el “sentido” de la realidad se da como *referencia* de lo *lógico* y lo *cuantitativo*. Si se quiere, que tanto lo *lógico* como lo *cuantitativo* requieren de un *marco de referencia de sentido en el que validarse*. En definitiva, por la primera y segunda consecuencias se dejó de usar la *metafísica* como enfoque preponderante. Por la tercera de las consecuencias se supuso que la *cuantificación* y su relación con la *lógica* podía desarmar a las “*cosmovisiones*” y las “*ideologías*” de su carácter falaz<sup>11</sup>. Y por la cuarta, los “*científicos sociales*” creyeron poder dar una *narración de sentido* a la sociedad desde la *cuantificación*, dejando de lado que la *cualidad*, la *relación* y la *causa final* (importantísima para la *libertad*) determinan fundamentalmente *quién* es el ser humano y lo que hace.

Pero, como las cosas son como son (pese a lo que se pueda decir) y el *hombre* también, lo que resultó al final de la sustitución del enfoque *metafísico* por el *metodológico positivo* fue, sencillamente, que las “*ideologías*” cambiaron de “*vestido*”, explicándose ahora a través del aparataje lógico y matemático propio del lenguaje *cientificista*. De manera que las discusiones acerca del método positivo a aplicar a las *disciplinas práctico-sociales* se volvieron intensas y hasta absurdas (más que nada, porque, como hemos apuntado más atrás, las *ciencias positivas* como la *Física* siguieron avanzando, cambiando sin mayores problemas las nociones de “*causa mecánica*”, por ejemplo, cuando ello fue necesario y, naturalmente, también de *método*

---

v.gr. la unidad del tema del espectáculo teatral, la de una conversación, la de una fábula. En segundo lugar, verdad, atendiendo a las consecuencias. Mientras más numerosas sean las consecuencias verdaderas de un concepto dado, tanto más numerosas serán las señales de su realidad objetiva. A esto cabría llamarlo variedad cualitativa de las notas que pertenecen a un concepto como un fundamento común (en él no son pensadas como magnitudes). Por último, en tercer lugar, la perfección, la cual consiste en que la pluralidad reconduce conjuntamente a la unidad del concepto y concuerda por completo con éste y no con otro, pudiendo dársele el nombre de integridad cualitativa” (tomada de la traducción de Millán Puelles, A., 2002, vol. 1, p. 255).

<sup>10</sup> El desarrollo de la probabilidad comienza en el s. XVII con el libro de los *Juegos de Azar* (1520) de Pierre Fermat y Blaise Pascal.

<sup>11</sup> Atticus, C., (2) 2024. Sobre la nota “*falaz*” que acompaña a la idea de “*ideología*”: Althusser, L., (1974); Van Dijk, T. (1998).

con el que daban razón del nuevo tipo de “*causa*”). Y, así, en las *disciplinas práctico-sociales*, que se dejaron llevar por el *cientificismo*, asistimos a desarrollos como el siguiente. De la “*cosmovisión*” paradigmática “*cientificista*” de la “*modernidad*” deriva la *visión* atomista del mundo y, de ahí la relación “*átomo=mercancía*” sobre la que se construye la versión *cientificista ideológica socialista* que, naturalmente, tratará al *liberalismo* como una *ideología falsa y alienante* de las masas<sup>12</sup>. Y al revés, autores como Ludwig von Mises, apoyándose en una *metodología racionalista*, defenderán el *liberalismo* contra la *ideología socialista*, tratando ésta de falsa<sup>13</sup>.

El enfoque *metafísico*, por lo tanto, además de eludir los cuatro errores que hemos indicado de la llamada “*modernidad*” a la hora de examinar los *fenómenos sociales*, centra adecuadamente a las *disciplinas práctico-sociales* en sus *sujetos, objeto y método*. Insistimos, el enfoque *metafísico* no prescinde de la importancia del *dato cuantitativo*, ni de la importancia de la *lógica*, sencillamente no espera de ellos más de lo que pueden ofrecer en las *disciplinas práctico-sociales*<sup>14</sup>. Y, así, la *metafísica*, al tratar al ser humano como un ser *de fines* resalta la idea de que es un ser también teleológico (*causa final*) para el que es fundamental el uso de la *libertad*. Más concretamente. Mientras que la “*modernidad*” y, con ella, los sociólogos, economistas, politólogos y juristas “*modernos*” han explicado las relaciones *práctico-sociales* asimilando *causa eficiente y final* con el *egoísmo* y, a partir de ahí, han considerado al ser humano como una “*máquina*” que actúa bajo un único principio, originando modelos explicativos de las *disciplinas práctico sociales “egoístas” y “cuantitativos”, v. gr. el de la “coordinación” (contractualista) y el del conflicto (violento)*, el enfoque *metafísico*, fijémonos, *hace imposible* la explicación de la vida humana en sociedad de manera tan unilateral. En este sentido,

<sup>12</sup> Feurbach, L.,(1971), pp. 59 y 302; Marx, C., Engels, F.,(1968), p. 39; Scheler, M., (1973).

<sup>13</sup> Mises, L., (2009), pp.70 ss.

<sup>14</sup> El lector habrá notado a estas alturas que me resisto a llamar a la Política, el Derecho o la Economía “*ciencias sociales*”. El término de “*ciencias sociales*” proviene, al menos en parte y desde el s. XVII, en cierta falta de criterio y puede que complejo absurdo de muchos de los que se dedican al estudio de esas disciplinas con respecto a las “*ciencias positivas*”.

con toda propiedad, llamó Aristóteles a la metafísica “*ciencia libre*” (ἐλευθεροῦ ἐπισήμη)<sup>15</sup>.

Un ser *libre en sus fines* no se deja atrapar por ningún manual de instrucciones. Digámoslo de manera *metafísica*. Antes de que se produzca la primera *división metafísica (todo-parte)* —y que actúen los principios lógicos de “*no contradicción*” (coordinación) o el dialéctico de “*contradicción*” (conflicto) sobre la consideración del *egoísmo* como cualidad definitoria del ser humano—, el enfoque *metafísico* está suponiendo un *orden unitario de fines no limitados al egoísmo* y, por lo tanto, donde el *egoísmo* no es que no tenga nada que decir, es que, sencillamente, dice lo que efectivamente tiene que decir, pero nada más. En este sentido, el *enfoque metafísico* deja *libre el reino de los fines* para la acción humana, y niega el *abuso del método científico positivo* para tratar al ser humano como un *mal bicho* que se ordenará en la *contienda selvática* o por el *adiestramiento y domesticación* que sobre él pueda hacer el Estado.

Seamos aún más específicos. Fijémonos en el periodo en el que dos de esas nuevas “*ciencias sociales*” positivistas (la Sociología y la Economía) llegaron a su madurez. En 1887, Ferdinand Tönnies publicará *Comunidad y asociación*. En ese libro *contrapuso* dos tipos normativos para dar cuenta de la sociedad, a saber, el modelo de la “*Gemeinschaft*” y el modelo de la “*Gesellschaft*”. Por su parte, en 1920 muere Max Weber, dejando inacabado su conocido libro *Economía y sociedad*<sup>16</sup>. En este libro Max Weber reconoce dos tipos de interacción humana relacionadas con la dualidad de los modelos de Tönnies; a saber, la “*Vergemeinschaftung*” y la “*Vergesellschaftung*”. Pues bien, esta clase de explicaciones toman las nociones de “*relación*”, “*coordinación*” y “*tipo*” para entender y valorar positivamente la *acción humana en sociedad de tipo egoísta* (recordemos que Max Weber pensaba que el *capitalismo* tenía su origen en la *creencia* calvinista de que la riqueza terrenal era un signo de salvación<sup>17</sup>). Pues bien, frente a esta clase de explicación aparece la visión “*cientificista*” del “*conflicto*”; valorándose de manera negativa la relación social. El

<sup>15</sup> Aristóteles, *Met.*, 982b.

<sup>16</sup> Weber, M., 1978.

<sup>17</sup> Weber, M., 2000.

modelo más repetido y conocido es el de Engels y Marx<sup>18</sup>. En este modelo el Estado es quien se erige en tutor del ser humano en sociedad.

Avancemos. La realidad con la que tratamos en este caso es la de la “cosmovisión” y la “ideología”. El MFI señala el lugar que ocupa la “narración” individual de la persona, del “grupo” y la “sociedad” sobre el “mundo” en un entorno de *referencia* y de *juicio*. Su misión no es prejuzgar las visiones del mundo de las personas, los grupos o sociedades. Más bien, intenta ser comprensivo con cualquier clase de explicación que pueda ofrecerse. Ahora bien, *narrar* no sólo consiste en contar una historia consecuente con unos principios (análisis: *vgr.* principios de extensión y de no contradicción), sino que también son relevantes las narraciones *complementarias, diferentes y opuestas* (conflicto: principios de contradicción y dialéctico)<sup>19</sup>. De ello da cuenta el MFI.

## B) Etimología y relación entre “cosmovisión” e “ideología”

Una palabra importante en la filosofía alemana “moderna” es “*Weltanschauung*”. Esta voz tiene una tradición que podemos rastrear en autores como Scheler, Heidegger, Dilthey, Fichte y Kant, entre otros. En español se ha traducido por “cosmovisión”. Con ella se designa la “visión del mundo” o la “concepción del mundo”. Es decir, y aquí ponemos de nuestra cosecha, el conjunto de *creencias* e *ideas* que dominan en una *persona, grupo* o *sociedad* a la hora de entender su entorno y actuar en él. Tiene cierta vecindad conceptual con la palabra “paradigma” y, por lo tanto, conecta también con las explicaciones de la historia a través de cambios “paradigmáticos”. En este sentido, por ejemplo, enlazaría con el método de la *Nouvelle histoire* donde se da

<sup>18</sup> Engels, F., (1927), vol.4, pp.137ss; Marx, K., pp. (1834), vol. I., 81-94.

<sup>19</sup> El principio metafísico dice que “*lo que es no es lo que no es*” (*ens non est non est*). Ahora bien, cuando esta afirmación la hacemos de manera particular, es decir, referida no al “ente” como tal sino a una u otra realidad resulta que aquello que llamamos “nada” o “falso” se vuelve relevante para nuestras afirmaciones sobre el mundo. La dualidad del MFI tiene presente esta circunstancia. Por ello no pierde su carácter metafísico, pues, como se ha señalado el concepto de “nada” es necesario para entender el ser absoluto (Millán Puelles, 1990, pp.183-188).

mucha importancia al estudio de las *mentalidades*<sup>20</sup>. Pues bien, lo importante aquí es darnos cuenta de que no hablaríamos ni de “*cosmovisión*” ni de “*paradigma*” sin lo peculiar del *ser humano* y la *socialidad humana*, a saber, la *razón*, la *voluntad* y la *libertad*, las cuales, se expresan *socialmente* a través del *lenguaje* (elemento que consideramos en su día al formalizar el MFI). Además, esas *creencias* e *ideas*, fijémonos, tienen que ver con los elementos nucleares (objetos *metafísicos* últimos) de cualquier *narración* (Dios, el hombre y el mundo). Y de ahí que podamos hablar del *ser humano* como un “*ser de cosmovisiones*” y, así, como un “*ser biográfico*” y un “*ser histórico*”.

Ahora vayamos a la etimología de la palabra “*ideología*”. Reúne dos significados. Uno, tiene que ver con *decir* (λέγω), con expresar lo que uno *piensa*. En este sentido, engarza su significado con el *lenguaje*, es decir, con “*λογία*”. El segundo significado es el de “*εἶδος*”, es decir, *aspecto* (lenguaje como *signo*). Pues bien, estos dos significados conectan muy bien con la noción que hemos dicho que tiene “*cosmovisión*” como “*mentalidad*”. Y, así, la “*imagen del mundo*” sería “*aquello*” que domina en el pensamiento y que *justifica las acciones* del hombre. Ese “*aquello*” no sólo es *ley de juicio* (teórico o práctico) *para la acción humana*, sino que, gracias a la *libertad* y que el hombre sea un ser abierto en sus fines, el pensamiento y la acción humana pueden dirigirse a “*aquello*” para cambiarlo.

¿Cómo constatamos que la *razón* y la *libertad* son el núcleo de la “*cosmovisión*”? Usaremos un argumento ontológico<sup>21</sup>. Ni los animales ni Dios necesitan de “*cosmovisiones*” e “*ideologías*” y ello, porque su *razón* y *libertad* no es como la humana. La *concepción del mundo* del león es la sabana en la que está. Para él no es posible otra “*cosmovisión*” (es un “*animal de su ecosistema*”). Es “*feliz*” donde está y las posibilidades de sus acciones están intelectivamente “*ajustadas*” por su cuerpo y su entorno. Por lo que respecta a Dios, es Feliz y donde “*está*” es perfecto (Cielo)<sup>22</sup>, además su obra es perfecta. Sí, es libre, pero *simplísimamente*, tal y como es Feliz<sup>23</sup>. Ni para Dios ni para los

<sup>20</sup> Le Goff, J., en Le Goff, J., Chartier, R., y Revel, J., (1978), p. 78.

<sup>21</sup> Sobre la relación y diferencia entre ontología y metafísica: Millán Puelles, A., 1972, pp. 80-87.

<sup>22</sup> Estoy usando expresiones sencillas y simples en Teología, pero no por ello menos claras.

<sup>23</sup> Téngase en cuenta que Hablamos de Dios siempre de manera imperfecta.

animales *la vida entera es un problema existencial*<sup>24</sup>. Por el contrario, los seres humanos necesitamos plantearnos “mundos posibles” en los que *vivir felizmente*. Así que somos seres de “cosmovisiones” y, de acuerdo con ello, necesitamos *transformar el mundo para intentar ser felices en él*. Todo ello apunta en una dirección muy precisa a la hora de examinar la naturaleza humana. Los “mundos posibles”, las diferentes “cosmovisiones”, nos hablan de un ser *modal*, lo cual sería imposible sin la *razón* y la *libertad*. La nota de la racionalidad humana, como característica esencial del ser humano<sup>25</sup>, no se comprende *operativamente* bien sin ponerla al lado de la *libertad* y de la *necesidad de la felicidad*.

Dicho esto, ¿cuál es la diferencia entre la “cosmovisión” y la “ideología”? Pues, hasta aquí, hemos relacionado una y otra palabra sin distinguir las. La “cosmovisión” se refiere claramente a las *creencias* e *ideas* sobre el “mundo”; se distinguiría de la “ideología” en que “ésta” se pronuncia sobre la “cosmovisión” de los demás. Es decir, la “ideología” se refiere a algo bastante concreto de la “cosmovisión” y es al momento en que una “cosmovisión” se relaciona con otra. Una precisión ya advertida, pero insistimos en ella: Aunque la *oposición* o *antítesis* es el aspecto que más pueda notarse en la relación entre las “cosmovisiones”, el MFI da entrada a otras posibilidades<sup>26</sup>. Lo que nos interesa es la formalización de un modelo, en el que quepa la *afirmación* y la *negación* que cada “cosmovisión” supone y que explique los efectos que produce en la *cultura* —enseguida veremos este término.

### C) Sujetos y Objeto últimos de la “cosmovisión” y la “ideología”. La “idea fuerte”

Lo común a la *Teología-política* y la *Política* es la *ideografía* de “paraíso”. En ella se precipitan los tres objetos últimos del pensamiento

<sup>24</sup> Atticus, C., 2024.

<sup>25</sup> Boecio, III, 1343 D.

<sup>26</sup> Existe la ley inversa entre la comprensión y la extensión. Según esa ley cuanto más extensivo es un concepto menos comprensivo es. Ejemplo: el concepto hombre nos dice algo mucho más general y concreto que Don Francisco de Quevedo. Teniendo esto en cuenta, es evidente que entre las “cosmovisiones” pueden existir relaciones de *equivalencia*, *analogía* y, claro está, de *diferencia*, *oposición* y de *contradicción* (si es que son unívocos los dos conceptos y ninguno es inferior al otro) (más en detalle, Millán Puelles, 2002, vol. 1, pp. 127 ss.).

humano (*Dios, hombre y mundo*) en resoluciones *narrativas* del problema que tiene todo ser humano de *cómo ser feliz*. Pues bien, lo que establecen las *narraciones* de las “*cosmovisiones*” son, en última instancia, ciertas *afirmaciones* y *negaciones* sobre las *creencias* y las *ideas* del ser humano acerca de los protagonistas de esas *narraciones* (*Dios, el hombre y el mundo*). Un *mito* es una *narración* de esta clase<sup>27</sup>; también el lenguaje racional y fuertemente lógico de la *teología escolástica* y, como no, la *narración* que pretende la “*cosmovisión*” de los *lógicos-analíticos* que hemos visto antes. De todo ello cabe deducir una cosa. Que existan tantas y tan dispares *narraciones* con tan *pocas* y *comunes* elementos implica que éstos son *dúctiles significativamente* y, por lo tanto, *modales* (proceden, en fin, del *ser modal* que es el hombre). Y, claro, porque esto es así, toda “*cosmovisión*” puede reducirse a un número de *creencias* e *ideas* muy sencillas; a saber, *Dios* existe o no, en su caso, es bueno o no, el *hombre* es esto o aquello, bueno o malo por naturaleza y, en fin, el *mundo* está bien como está o hay que transformarlo. Fijémonos de qué manera el principio de *no contradicción* ayuda a llevar adelante el *discurso narrativo*. Ejemplo: Pensemos en la *narración* de la creación del hombre en el Génesis: *De un Dios bueno se deduce (dado que no puede ser malo ni hacer algo mal), que el hombre es creado “bueno” y, por lo tanto, que sus acciones en el paraíso lo son también (hasta que sucumbe a la tentación de la serpiente)*. Ahora pensemos en una “*cosmovisión*” marxista: *Dios* no existe, el hombre es *egoísta* y en la sociedad encuentra una estructura de capital para apropiarse del valor del trabajo de otro con el engaño de la *ideología*.

En definitiva, las *creencias* e *ideas* de si *Dios* existe o no; si es bueno o no (lo mismo con el hombre); o si el *mundo* es bello tal y como está, o el *hombre*, en su caso, puede mejorarlo, se relacionan en el *juicio* con los tres trascendentales metafísicos (*Verdad, Bien y Uno*). Así, en cualquier “*cosmovisión*” existen afirmaciones y negaciones (sustentadas en *creencias* e *ideas*) sobre los tres objetos radicales del pensamiento humano expresadas en *narraciones*.

Y ahora algo fundamental. El que sean pocas y comunes las *creencias* e *ideas* de las “*cosmovisiones*” está relacionado con que

---

<sup>27</sup> Kirk, G.S., 2002, p. 39.

las personas las sigan. Y, así, una de las primeras cosas que nos hace entender el estudio de la “cosmovisión” es que no sólo es propio de los filósofos o científicos el tener “cosmovisiones”. Nada de eso. Hemos dicho que todo hombre es *biográfico*. Es decir, cualquier persona tiene una “cosmovisión”; le consta *el mundo explicado de alguna manera* (reducible al patrón que hemos expuesto) que de una u otra forma traduce en su vida. Ciertamente, el filósofo podrá presentar una “cosmovisión” más completa, justificada y sofisticada, pero, insistimos, no hay persona que venga a este mundo y que no tenga un juicio y razones sobre *Dios, el hombre* y el *mundo* en relación con los trascendentales de “verdad”, “bien” y “uno” a través de una *narración*. Todavía no hemos visto a la persona que al preguntarle si es feliz deje de contestar con una historia en la que esos tres elementos aparezcan con un papel. Y esto que decimos es fundamental, pues así nos damos cuenta, primero, de que pueden existir “cosmovisiones” muy sofisticadas y, a la vez, radicalmente falsas y perversas (ej. Marx, Heidegger, Sartre, etc.). Y, por el contrario, que pueden existir “cosmovisiones” menos sofisticadas y ciertamente más verdaderas y buenas. Dicho de otra manera, el “ignorante” rabino abuelo de Marx estaba más cerca de la verdad y el bien que su nieto (científico social). En definitiva, es radicalmente falso que un conocimiento más sofisticado suponga *per se* una mejor comprensión del mundo humano.

De lo que decimos se deriva algo fundamental. El que, sea cual sea la sofisticación de la “cosmovisión”, siempre será reducible a una serie de *creencias* e *ideas* muy sencillas, las cuales, fijémonos, serán las que amalgamen a las personas alrededor de grupos. Ejemplo: La inmensa mayoría de socialistas y liberales morirán sin haber leído ni una página de *El Capital* de Marx o la *Ética de la libertad* de Rothbard y, como no, sin entender qué significan términos como “*justicia social*”, “*libertad*” o “*progreso*” en sus “cosmovisiones”. Una “cosmovisión”, en fin, justifica las *acciones de las personas* sin necesidad de que éstas puedan dar cuenta cabal de todo aquello en lo que *creen* y *saben*. En este fenómeno hay una *ley económica del pensamiento* bastante sorprendente; aquella que hace que tan poco llegue a explicar tanto a tantos. En este sentido, decimos que las *creencias* e *ideas* básicas de la “cosmovisión” son en general *sencillas* y *fuertes*.

## II. ELEMENTOS DE LA “COSMOVISIÓN”

*Creer y saber, absolver y condenar*, determinan posiciones del ser humano respecto de la *verdad*, el *bien* y la *unidad* en el *mundo* a través de *narraciones*. Esta es la razón de que vivamos a través de *creencias* e *ideas*, *leyes* y *modas*. Según lo que explicábamos antes, ni Dios ni los animales necesitan *creer*, ni de *leyes* como las nuestras, ni tampoco de *modas*. Ahora bien, siendo esto así, la cuestión radical es *por qué*. Ya hemos apuntado la solución de esta cuestión, a saber, *la necesidad de encontrar un camino para ser felices*. Y es que, claro, ni Dios ni los animales necesitan buscar caminos distintos, nuevos mundos, reconstruir el “*mundo*”, en fin, de hacer nada de lo que hacemos los seres humanos para intentar ser felices. En este sentido, la “*cosmovisión*” y la “*ideología*” pertenecen a la forma en la que el hombre “*está en el mundo*”, “*ajustándose*” a través del *tiempo* y en el *espacio* por el impulso de *querer ser feliz*<sup>28</sup>. Veamos esto más despacio: ¿por qué el ser humano requiere de la *cosmovisión* para llevar su vida adelante?

### A) Naturaleza insatisfecha del ser humano en el mundo

Si el hombre no viviera en un estado de *insatisfacción* continuo en cuanto a su deseo de ser feliz no existirían “*cosmovisiones*” ni “*ideologías*”. Éstas existen como intentos concretos para alcanzar la *felicidad*. Y, fijémonos, porque el único ser que ostenta *calidades* (virtudes) que le llevan *hacia el futuro* con un planteamiento de *felicidad* es el hombre. ¿Acaso no es el hombre el único ser capaz de *fe*, de *esperanza* y de *amor*? Si se prefiere, usando esas tres virtudes, somos el único ser *religioso*, *creativo* y *político* de la Tierra<sup>29</sup>. Y esto es clave, porque entonces nos damos cuenta de que la *fe*, la *esperanza* y el *amor* son esenciales para orientar la *libertad* hacia la *felicidad futura*. A partir de aquí podemos entender la enorme importancia

<sup>28</sup> Sobre la noción existencial de “*ajustamiento*” ver Atticus, C., (2024).

<sup>29</sup> Spinoza, B., (1976), prefacio; Donoso Cortes, J., (2003), pp. 95 s.s.; sobre la sustitución “*moderna*” de la religión por la política: Matz, U., en Utz, A.F., (1989), p.56.

que para el ser humano puede tener la “promesa”. Los mesías *prometen*, los políticos *prometen*, los líderes de cualquier organización *prometen*, los padres *prometen* a los hijos, los comerciantes *prometen* a sus clientes, etc. ¿Y qué es lo que se *promete*? Aquello que sea capaz de llenar de contenido la *fe* y la *esperanza* del ser humano; de manera general: “paraísos”. De ahí el hecho de que toda *promesa* conlleve una *explicación feliz del mundo*. Esta *explicación feliz del mundo* tiene su cara negativa. Porque el *castigo* también se *promete*. Y así, destapamos *existencialmente* la regla utilitarista de la acción del ser humano; ésa que dice que el hombre actúa para procurar el bien y evitar el mal.

La importancia de la “promesa” no sólo nos habla de la relevancia de la *creencia* y la *esperanza* para la *felicidad del ser humano*. También nos indica la enorme importancia del *amor* (adhesión v. repulsa). Es más, indica la primacía del *amor* sobre la *razón* a la hora de que el ser humano interprete el “mundo”. En efecto, pues carecería de sentido cualquier *promesa* que no buscara una adhesión del hombre a un bien (ya sea de manera positiva o por evitación de un mal). Con ello se constata que el *ser insatisfecho* (el hombre) *quiere creer* y *conocer* aquello que necesita para “ajustarse” *felizmente al mundo*. Conocemos y explicamos el *mundo* según lo que *requerimos* para ser *completamente felices*. Así, es el *corazón* el que marca el camino a nuestra *razón* para construir “*cosmovisiones*” y *narraciones* sobre el mundo. No nos podemos detener en esta cuestión. Lo importante para nuestro tema es indicar que la primacía del *amor* explica el carácter *unitivo* y *conflictivo* con el que, por ejemplo, Max Scheler caracteriza las *ideologías*<sup>30</sup>.

## B) La filosofía de la sospecha y las ideologías

Una de las peculiaridades de la Filosofía occidental es que se ha elaborado desde la búsqueda de soluciones al estado existencial de “*insatisfacción*” del ser humano. Esto es lo que le ha dado su

<sup>30</sup> Scheler, M., (1993).

peculiar fisonomía de “*filosofía de la sospecha*”. La *cultura occidental* no es resignada —como lo eran la mayoría de las orientales—, ni poco elaborada racionalmente en comparación con la que podemos ver en el resto de culturas. No renuncia a conseguir el *paraíso* en este mundo, ni quiere que ello le quite la posibilidad de acceder a un *más allá bienaventurado*. Lo *quiere* todo. Si no es feliz en esta o aquella situación, el hombre occidental siempre ha considerado que *Dios* o/ el *hombre* o/y el *mundo* tenían que contar otra historia. El Dios de los judíos no es el Dios Trinitario cristiano; el hombre griego no es como el romano, ni el romano de la República como el romano del s. IV d. C; tampoco la *cultura* renacentista es como la industrial, etc. Tanto cambio paradigmático y tan radical no puede entenderse sin que exista un estado de “*sospecha*” continuo sobre el estado de las cosas, sobre el “*mundo*”.

Que la “*sospecha*” instale al ser humano en la “*duda*” frente al “*mundo*” tiene consecuencias muy concretas. El hombre que mira al mundo “*sospechando*” usa *dicotomías* que le obligan al discernimiento racional. ¿Será verdad o no? ¿Será bueno o no? Y, así, la metafísica griega, por ejemplo, nace dudando de los antropomorfismos míticos sobre la divinidad y, nada más y nada menos, que ello supuso un ateísmo revolucionario, a saber, el de Jenófanes cuando dijo que el “*Uno*” abstracto era una propiedad de la divinidad frente a la multiplicidad de los dioses de los mitos griegos. Acababa de aparecer la *dualidad* de lo “*uno*” y lo “*múltiple*” a través de un juicio sobre la “*verdad*” y el “*bien*”. Por su parte, Parménides se referirá a los “*dos caminos*” sobre el *Ser*, dando cuenta, otra vez, de que el discernimiento opera entre la “*verdad*” y la “*falsedad*”. Y el “*divino*” Platón dividirá el mundo entre *aparente* y *real*. ¿Cómo no iban a encajar estas ideas con las de la Religión judía?! En ella se distinguía la verdad, el “*Uno*”, Dios, de lo “*múltiple*”, es decir de la *idolatría*. ¿Pero era una Religión de la “*sospecha*” la judía? Naturalmente. Nada más y nada menos que es la Religión que se atreve a polemizar sobre la justicia de Dios. En el libro de *Job*, por ejemplo, nos cuenta la historia (narración) del hombre que quiere llevar a juicio a Dios por la injusticia que está padeciendo. También en los libros sapienciales el discernimiento sobre la duda es clave. La palabra (והעד), por ejemplo, se usa en *Prov.* 3,6 para significar reconocimiento de

Dios como forma de estar en la verdad, *sospechando* de las acciones que se apoyan en el entendimiento (הַהֲנִיב־לֹא וְעִשָּׂה) -*Prov.* 3,5. Y, así, será *ídolo*, *idolatría*, todo aquello que puede ser engañoso y ante lo que el hombre puede acabar arrodillado<sup>31</sup>. Esta corriente, naturalmente, la aprovechará el cristianismo. Desde los textos más antiguos aparece con claridad la idea de los “*dos caminos*” (*Didajé*).

Más “*modernamente*”, lo hemos explicado en otro lugar<sup>32</sup> y también más arriba, la palabra “*ideología*” en la Edad Moderna se configurará como “*sospecha*” general sobre el “*mundo del más allá*” (sospecha metafísica). Y así, las grandes categorías de la “*sospecha*” del pensamiento occidental “*moderno*” sobre el “*mundo*” serán: “*fenómeno*” y “*noúmeno*”; “*uno*” o “*múltiple*”. Y en cuanto a las categorías de la sospecha “*modernas*” sobre el bien serán: “*moralidad*” (Uno) y “*legalidad*” (múltiple).

En conformidad con esta serie de ideas, también es occidental la visión lineal del tiempo de la historia (no la circular); sobre la línea temporal es posible el *sentido histórico* de los contrastes y de palabras como “*transformación*”, “*progreso*” o “*maduración*”. Y, así, en occidente hemos tratado la historia como plan venido de la mano de la providencia de Dios<sup>33</sup>, como maduración de la razón<sup>34</sup> o como progreso técnico. En todos estos casos, se nos habla, de distinta manera, de una historia siempre en “*proceso lineal*”. ¿*Proceso* hacia dónde? El que indique la *promesa*, es decir, el de las “*cosmovisiones*”. Según los arquetipos que acabamos de usar: hacia un *futuro de felicidad* escatológica, racional o técnica.

Ya tenemos todos los elementos nucleares para entender la “*cosmovisión*”, la “*ideología*” y el MFI que hemos propuesto. A estas alturas, el lector se habrá percatado que para nosotros la “*ideología*” no tiene un sentido peyorativo de por sí. Más bien, lo bueno o malo de cualquier “*cosmovisión*” es algo que se dilucida en el propio debate y, naturalmente, en sus resultados<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Fromm, E., (1964), p.55.

<sup>32</sup> Atticus, C., 2 (2024).

<sup>33</sup> San Agustín, *De civit. Dei*.

<sup>34</sup> Hegel, G.W.F., (2016).

<sup>35</sup> Scheler, M., (2010); Van Dijk, T. (1998), p. 178; Ricoeur, P., (1999), p. 5.

### C) La verdad y el mundo explicado

Al ser humano no le queda más remedio que “*hacerse*” y, “*haciéndose*”, transformar el “*mundo*” para *intentar ser feliz*. Idear “*paraísos*”, llenar de *promesas* el futuro, actuar bajo el dictado de la *fe* y la *esperanza* para *adherirse* a un bien o bienes son condiciones de la acción estrictamente humana. El budismo, el hinduismo, el taoísmo, las tribus de la selva que sea, etc., no han obtenido el provecho que ha sacado occidente de las virtudes de la *fe*, la *esperanza* y el *amor*; sencillamente, porque muchas de esas “*cosmovisiones*” tratan el *deseo* y, con ello, el *amor*, como causa del dolor del hombre en el mundo e intentan suprimir el deseo o, sencillamente, se aquietan pese a la insatisfacción.

Por eso, la *creencia* es tan importante en el pensamiento occidental. Por un lado, impulsa al ser humano hacia un *futuro prometedor*. Pero, fijémonos, que lo hace supliendo lo que no *sabemos*<sup>36</sup>. Es decir, dado que nunca podremos esperar una verdad objetiva sobre todos los aspectos que darían lugar a una *narración objetiva de nuestra vida feliz*, necesariamente, hemos de *crear* al menos en una “*narración de un mundo posiblemente feliz*” que nos impulse hacia el futuro.

Pues bien, es ahora cuando podemos dar entrada a dos principios capitales para entender la relación entre las *ideas* y las *creencias* (y que son considerados en el MFI):

- a) Todo conocimiento es “*revelabile*”. Es decir, contiene un conjunto de categorías y principios que introducen las *creencias*. “*Revelabile*” no es “*revelatum*”. “*Revelatum*” es aquello cuya esencia es ser revelado; “*revelabile*” es aquello que la *creencia* arrastra tras de sí: ciertas *ideas*. Con un ejemplo nos explicaremos mejor. La *creencia* en la ciencia produjo como resultado, en el caso de la “*cosmovisión*” socialista, que se prometiera un

---

<sup>36</sup> “Es válida esta ley esencial: todo espíritu finito o bien cree en Dios o bien en un ídolo” (Scheler, M., (2007), p.222). En relación con la política: “No es, pues, la ciencia como cree Comte, quien ha desalojado a la metafísica institucional de las formas y las esencias, sino la política la que lo ha hecho en grande” (Scheler, M., (1973), p.215). La “*creencia*” se sustenta en una *capacidad* del ser humano (*Glauben-können*), que hace posible que *pueda creer* (*Glauben-dürfen*), lo que provoca que en muchos sentidos se identifiquen los “*deberes*” con las “*creencias*”; es decir, que *deba creer* (*Glauben-müssen*) en algo.

*mundo perfecto* a través de una explicación que usaba el aparataje de la “*ciencia del átomo*”<sup>37</sup>.

- b) No se puede creer y saber al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto la misma cosa. Cuando conocemos algo a través de las *ideas*, la *creencia* es desalojada de ese espacio. Pero, observemos, que no dejamos de *creer*. Sencillamente, permanece el carácter insatisfecho del ser humano en la nueva situación, de manera que nuestras *creencias* pasan a considerar otros bienes y fuentes desde las que conseguir tener un “*mundo explicado*”. En este sentido, como el Bien tiene una perfección imposible en cualquier situación humana, el hombre se ve abocado, siempre, a ser *trascendental*. Aquí, ser *trascendental* no significa creer en Dios (que también), sino que uno es *trascendental* desde el mismo momento en que busca otros bienes distintos a los que ya disfruta en su estado. Así, la *creencia* en que acumular todos los posibles distintos bienes puede suponer la felicidad es una manera de evidenciar la *trascendencia*. En este caso, para la persona del ejemplo, la suma de todos los posibles bienes es igual a uno.

Estos dos principios son fundamentales; podemos pensar que, no siendo omniscientes, el ser humano se mueve en un mundo que desconoce. Esto es exactamente así; ahora bien, ese mundo desconocido está, precisamente, por la relación de las *creencias* y las *ideas*, *explicado*. En definitiva, la condición ontológica y epistemológica del ser humano le exige el *acto de creer y de saber* en orden a su *felicidad* y eso, precisamente eso, es lo que le convierte en un ser de “*cosmovisiones*”.

#### D) Verdad, creencia y “cosmovisión”

Por lo tanto, sabiendo el origen de las “*cosmovisiones*”, sus elementos epistemológicos característicos, su función justificadora de la acción humana y, en fin, habiendo explicado el especial desempeño que

---

<sup>37</sup> Atticus, C., (en imprenta).

han tenido en occidente, ahora podemos intentar clasificar los tipos de “*cosmovisiones*” fundamentales que han aparecido en la *cultura occidental*:

- a) La “*cosmovisión*” es igual a la *verdad*. Para San Agustín, por ejemplo, la verdad de la realidad humana y la natural están relacionadas con la *creencia* en el Dios cristiano<sup>38</sup>. Es decir, la *creencia* y la *verdad* operan de manera conjunta para ofrecer una visión total del “*orden*” del mundo. En este caso, la *filosofía* y la *ciencia* ocupan un lugar distinto al de la *teología*; ahora bien, en la medida en que en Dios no cabe la contradicción, entre todas estas disciplinas existe un *orden* de conocimiento que sigue al *orden ontológico* de la realidad (*sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse*). Dicho de otra manera, la *creencia* y la *razón* tienen sus fuentes de verdad distintas, pero, a la vez, relacionadas. En este caso, lo *falso* es cualquier *idea* o *creencia* que se separa de ese “*orden*”. Los *antropomorfismos radicales*<sup>39</sup> y también los *panteísmos históricos radicales*<sup>40</sup> (poniendo cada uno el acento en el hombre o en el mundo), suponen el mismo esquema.
- b) La “*cosmovisión*” produce la *verdad*. El hombre no tiene más elementos para tratar de alcanzar la *verdad* que los que se encuentra en la “*cosmovisión*” —en la que nace y se desarrolla. Es la visión, por ejemplo, de Dilthey<sup>41</sup> y Karl Mannheim<sup>42</sup>. Este punto de vista aboca a cierto *relativismo*, pues, como es fácil de ver, sirve para dejar en manos de la *Política* muchos de los aspectos relativos a las *creencias*. La *verdad* y el *bien* depende del contexto temporal y social en el que uno vive e intenta ser feliz.
- c) La “*cosmovisión*” es la cumbre de la *verdad*. Esta orientación vendría a sintetizar las orientaciones de las letras (a) y (b). Autores de esta corriente podrían ser, por ejemplo, Hegel o,

<sup>38</sup> San Agustín, 16,34.

<sup>39</sup> “El hombre es la medida de todas las cosas” (Protágoras), v. Platón, *Crátilo*, 385e.

<sup>40</sup> Hegel, GWF, (20), p. 166.

<sup>41</sup> Dilthey, W., (1945), p. 115.

<sup>42</sup> Mannheim, K., (1957).

en cierto sentido, algunos autores que corrigieron la dialéctica hegeliana como Kierkegaard<sup>43</sup> o Rickert<sup>44</sup>. La *dialéctica* de Kierkegaard y la noción de “*heterotesis*” de Rickert se refieren de manera similar a conceptos duales que tienen sentido considerados a la vez<sup>45</sup>. La diferencia fundamental con la dialéctica hegeliana es que las de Kierkegaard o Richter no son resolutivas y en ellas, sobre todo en Kierkegaard, la *creencia cristiana* ocupa un lugar principal. En cualquier caso, el factor *tiempo* es fundamental en estos esquemas.

- d) La “cosmovisión” se relaciona con la verdad relativamente. Es la propuesta de la *Fenomenología* de Husserl y que alcanza al existencialismo de Heidegger o a la hermenéutica de H.G. Gadamer. Este enfoque convierte en *interpretación* la posición del ser humano en el mundo.

Los modelos anteriores los podemos clasificar *metafísicamente* según la importancia que tiene lo “*uno*” o lo “*múltiple*” a la hora de formularse. Todos ellos oscilan entre la verdad como absoluto trascendental (Uno) y la verdad como variabilidad (múltiple). En todo caso, parece claro que vistos en conjunto ninguno niega la posición insatisfecha del ser humano en el mundo. Kierkegaard nos remitirá a la “*angustia*” ante la falta de claridad de la “*cosmovisión*”<sup>46</sup> moderna, enlazando nuestra época con la “*inquietud*” del corazón de San Agustín<sup>47</sup> (autor con el que comenzábamos nuestra clasificación).

## E) **Deshaciendo la paradoja de Mannheim**

En definitiva, hay que desechar el prejuicio “*moderno*” de que toda “*ideología*” es una falsedad. Esto no es cierto necesariamente. Existen *creencias* más ciertas que otras y *creencias* que son falsas. Es decir, las “*cosmovisiones*” y su relación “*ideológica*” pueden dar cuenta de la “*verdad*”, el “*bien*” y lo “*uno*” de manera más o menos

<sup>43</sup> Kierkegaard, S., VII, A124.

<sup>44</sup> Rickert, H., (1925).

<sup>45</sup> Rickert, H., (1925), p. 23.

<sup>46</sup> Kierkegaard, S., (2013).

<sup>47</sup> San Agustín, *Conf.* I, 1.

cierta. Será, por lo tanto, el resultado del análisis de cada “*cosmovisión*” el que nos permita hacer *valoraciones*. De hecho, en la pugna *ideológica* (por conseguir implantar una “*cosmovisión*”) existe por lo que estamos explicando. Con lo dicho queda deshecha la paradoja de Mannheim; dice esta paradoja: ¿Cómo salir de la *ideología* si ella también determina nuestra forma de ver el mundo?<sup>48</sup> Sencillo, es que no hay que salir de ningún sitio (porque somos seres de “*cosmovisiones*”); sencillamente hay que procurar que nuestra “*cosmovisión*” sea lo más verdadera en cuanto a las *creencias* y las *ideas*.

Ahora estamos en condiciones de dar un paso más hacia lo concreto. Descendamos de lo “*metafísico*” a lo “*social*”.

### III. EL HOMBRE Y LA SOCIEDAD

El “*ser humano en el mundo*” no es como cualquier otro ser vivo en su *ecosistema*. Ni tampoco el “*ser humano en sociedad*” es como un *animal con su manada*. En este sentido, como hemos dicho, la “*cosmovisión*” y la “*ideología*” tienen que ver con lo peculiar del “*ser humano en el mundo*” y el “*ser humano en sociedad*”. Estas singularidades podemos tratarlas bajo un mismo aspecto: lo “*cultural*” (una *biografía*, la *historia* de una sociedad, es la *narración* de una *cultura*). Desde una perspectiva *metafísica*, los *trascendentales*, las *categorías*, los *predicables* y los *postpredicamentos* se concretan en lo “*cultural*”. Esta relación de ideas es *existencial*<sup>49</sup>. Está presente en la vida de cualquier persona. Cada ser humano nace en una “*cultura*”; a partir de ahí, resuelve el problema de la felicidad “*girando*” necesariamente por lo “*cultural*”. Nace *metafísicamente* preparado para dar el “*giro*” —permítaseme la expresión—; es decir, la estructura metafísica está esperando a ser completada por lo “*cultural*” y el discernimiento que lleve a cabo la persona.

Muy importante. La *necesidad de lo cultural* no se opone a la *necesidad de la libertad individual*. Ni tampoco estamos cayendo en un oxímoron al hablar a la vez de *necesidad* y *libertad*. Estos son errores

<sup>48</sup> Mannheim, K., (1995), p. 41.

<sup>49</sup> Tampoco es relevante aquí la discusión metafísica de si la existencia está imbuida en el *acto de ser* o no.

bastante comunes por quienes niegan la *libertad en el individuo* por estar determinada necesariamente por lo “externo” o lo “interno” (ej. determinismo social<sup>50</sup>, egoísmo genético<sup>51</sup>, etc.) y, también, decimos, que puede llevar al error de considerar que la *libertad* es estar abierto a un número de posibilidades infinitas en la acción de manera concreta<sup>52</sup>. El hombre *necesariamente* “gira” por lo “cultural”, sí, pero eso no quiere decir que el “giro” carezca de *opciones* y, por lo tanto, de *decisiones individuales libres* y, claro, esto tampoco puede llevarse al extremo de pensar que el ser humano en su *libertad* tenga abiertas todas las posibilidades imaginables. Veamos esto porque es esencial para entender la vida humana en sociedad y, claro está, para comprender la “*cosmovisión*” como fundamento de todas las *disciplinas práctico-sociales*.

### A) Lo individual y lo social

El hombre tiene que aprenderlo prácticamente todo<sup>53</sup>: qué idioma hablar, el mapa físico y político del mundo al que viene, qué valores son los de su sociedad y familia, etc. Ahora bien, el estado más o menos satisfecho de la vida de cada hombre, su carácter, los medios de los que disponga, etc., le llevarán a que su “giro” sea más o menos *crítico* con la “*cultura*”. El idioma es un ejemplo muy bueno para explicarnos mejor. En él se nos educa y, al hacerlo, se nos traslada cierta “*cosmovisión*” de las personas que lo utilizan. Ninguna de las personas que usan el idioma puede erigirse en artífice del mismo, ni tampoco, en la mayoría de los casos, de muchas de las *creencias* e *ideas* que traslada. Ahora bien, el resultado particular, usando el mismo idioma, es muy distinto y, en fin, traslada “*cosmovisiones*” individuales diferentes. Ejemplo: Ahora que cierto feminismo se empeña en que lo correcto es usar el masculino y el femenino en todas las frases, en nuestro caso hacemos más uso que nunca del masculino como

<sup>50</sup> El “conductismo” (John B. Watson y Burrhus F. Skinner).

<sup>51</sup> Dawkins, R., 1976

<sup>52</sup> Sartre, J-P., 1943, p.516.

<sup>53</sup> La explicación de la epistemología humana a través de la relación entre el entendimiento “paciente” y el “agente” (ej. Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 15-16; Santo Tomás, I, 79, 3, ad 1m) está suponiendo esta característica del ser humano.

forma comprensiva de los dos géneros. Así, el lector habrá notado que con este sentido venimos usando la expresión “hombre”. Es decir, en este caso, nuestro “giro” por el lenguaje es *crítico*.

Llegamos así al meollo de las *disciplinas práctico-sociales*, a saber, la aclaración de lo “*individual*” y lo “*social*”. Los dos conceptos son contestes con una de las primeras divisiones formales del “*ser*” en *metafísica*; ya la hemos mencionado: “*todo*” y “*parte*”. De manera que las ideas de *sociedad* como *suma de individuos* o, en su caso, como “*ente*”, tienen en común la noción de *totalidad*. Por esta razón, nos enseña el profesor Juan Cruz Cruz que a la suma de individuos se la ha llamado en griego “*πᾶν*”, en latín “*omne*” y en alemán “*Gesamtheit*”; mientras que a la “*totalidad*” como tal se la ha designado en esos idiomas como ὅλον, “*totum*”, “*Ganzheit*”<sup>54</sup>. Ahora bien, en los dos casos, hablamos de que cierto “*todo*” es “*uno*”. De ahí, por ejemplo, que Aristóteles tratara el *conjunto* como un continente de ciertas cosas en cuanto éstas “*son uno*”<sup>55</sup>.

La división se produce a través de los *predicables*; en el caso de las “*cosmovisiones*” en su dimensión *práctico-social*, considerando a los sujetos de la narración y el mundo de una determinada manera. Más en concreto, fijándonos en el “*hombre*” (*sustancia*)<sup>56</sup>, tratando la *esencia* de lo “*humano*” desde la *individualidad* o la *sociabilidad*<sup>57</sup> y, así, dando lugar a dos tipos de sujetos diferentes (el *individuo* y la

<sup>54</sup> Cruz Cruz, J., 1974, p.189.

<sup>55</sup> Aristóteles, *Met.*, V, 26, 1023 b 27.

<sup>56</sup> Estamos usando el término “*sustancia*” como “*οὐσία*”, es decir, en sentido opuesto a “*γινώμενον*” (devenir), en el sentido de Platón en el *Sofista*, 247b. Coincide, al menos en parte, con el uso que hace San Agustín de la palabra “*essentia*” (San Agustín, *Ep.* 118, 15). No obstante, advertimos que el concepto de “*esencia*” puede no coincidir con el de “*sustancia*”. Por ejemplo, podemos hablar de la “*esencia*” de la justicia o del amor, pero no de su “*sustancia*” (ya que no se refieren a un ente real). En lo que nos importa aquí, lo que se diga del ser humano será lo que sirva para determinarlo en la relación predicativa: *género, especie, diferencia, propiedad y accidente*.

<sup>57</sup> Aunque la diferencia lógica entre los nombres “*comunes*” y “*colectivos*” es de largo alcance a la hora de establecer “*conjuntos*”. Es muy importante saber la relación que guarda la función *denotativa* y *connotativa* del lenguaje con la *voluntad* y, por lo tanto, con el poder para formar conjuntos. Pensemos en un grupo de personas, podemos conjuntarlas por algo que percibimos en todas ellas, por ejemplo, “*ser racional*” y, a partir de ahí, empezar a estudiar el “*grupo*” de acuerdo a los principios que deduzcamos de la nota de “*ser racional*”. Ahora bien, también podríamos decir que sólo es “*racional*” quien es “*solidario*” (ej. Socialismo). Es decir, *predicar una nota de él* de manera general y, a partir de ahí,

*sociedad*), sobre los cuales se aplicarán el resto de las categorías (vgr. *la acción, la pasión, la cualidad, la relación*, etc.) y el juicio que se haga a través de los *trascendentales*. Todo ello quedará concretado en lo *cultural*. De ahí, la *narración biográfica*, del *grupo* y la *sociedad*.

En el “giro”, por lo tanto, podemos entender cómo opera el *juicio general* y el *concreto*. El *juicio metafísico* busca el *sujeto* del que *predicar* y *juzgar*. Y, claro, fijémonos que el juicio es una composición de conceptos como cosas que fueran uno<sup>58</sup>. Y así, en las *disciplinas práctico-sociales* es fundamental la dualidad “*individuo*” y/o la “*sociedad*”<sup>59</sup>. De manera que, en esa primera determinación metafísica, el *juicio es abstracto* (teórico y práctico). Es decir, según sea “*verdadero*” y/o “*falso*”, “*bien*” y/o “*mal*”, “*Uno*” y/o “*múltiple*” el “*individuo*” y/o la

---

deducir también principios para estudiar el “*grupo*”. En este caso, es la “*voluntad*” de extender un juicio general sobre el “*grupo*” la que nos llevará a unos u otros principios.

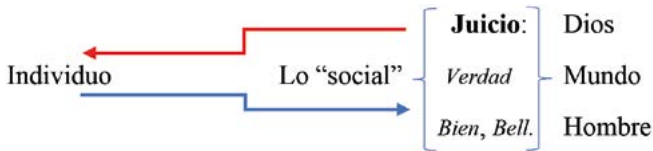
<sup>58</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 6, 430 a 27.

<sup>59</sup> Es muy importante observar que existe una relación de totalidad de “*individuo*” y “*sociedad*” a través de la *adición* (*sociedad* como suma de individuos), mientras que existe una *relación abstracta* de “*sociedad*” como “*ente*” frente a los individuos que la forman. En este caso, el concepto “*social*” se obtiene por *sustracción* (eliminando de los individuos aquello que es diferencial). En el primer caso, (*sociedad* como suma de individuos), el “*bien común*” es concreto, es decir, se obtiene por los tipos de relaciones individuales que pueden darse en la *sociedad*. En el segundo caso, es decir, el de la “*sociedad*” como “*ente*”, el “*bien común*” se obtiene a través de la misma operación abstractiva de la *sociedad* como “*ente*”. Este fenómeno es de una enorme importancia. Mientras que en el primer caso (*sociedad* como *adición* de individuos) la realidad es la que se impone a cualquier racionalización de la *sociedad*, en el segundo (*sociedad* como “*ente*”) quien haga la abstracción será quien determine qué es el “*bien común*” y, por lo tanto, qué es lo que, por ejemplo, es *justo*. Podemos preguntarnos si la “*sociedad*” entendida de modo sustractiva es “*parte*” del “*todo*” —que sería la *sociedad* entendida como *adición*. La respuesta es la siguiente. Las dos son *formas especiales* de entender la misma materia: la “*sociedad*”. Es decir, en cada caso, no cabe predicar lo abstracto de lo concreto; esa posible operación tendría el mismo sentido que decir en cada caso la “*blancura es blanca*”. Ahora bien, de la consideración de la “*sociedad*” de manera *aditiva*, real, pueden derivarse operaciones abstractivas concretas y controladas por la realidad, como cuando entendemos el “*bien*” después de examinar distintas cosas “*buenas*”; en cambio, esto cambia cuando partimos del “*bien*” para juzgar (e *informar*) que esto o aquello es “*bueno*”, como, por ejemplo, cuando consideramos “*bueno*” que el sexo es opinable. En este caso, impongo este juicio a una realidad cromosómica inapelable que divide la especie en machos y hembras. Y ahora algo clave: ¿Por qué es posible usar tanto en una como en otra versión de la “*sociedad*” la cuantificación? Sencillo, porque lo cuantitativo es extensivo y, claro está, es divisible con independencia de aquello a lo que pueda estar referido a la realidad. Metafísicamente se dice que la única excepción de la que es posible predicar los abstractos categoriales de los concretos categoriales es la cantidad extensiva (Millán Puelles, 2002, vol.1, p.141).

“sociedad”. Pero esto no basta. Lo *abstracto del juicio* está esperando a ser informado más concretamente por lo “cultural” (*Dios en la cultura y para mí, el hombre en la cultura y para mí, el mundo en la cultura y para mí*). Todo ello forma la operatividad de la “cosmovisión” a través de la noción dinámica de “giro”.

Ahora bien, en el MFI la cuestión no es optar entre una posición *individualista* o *colectivista*. La tenemos, claro que sí, pero no es el asunto en el MFI. Como hemos dicho, el “todo” y la “parte”, lo “individual” y lo “social” son condiciones del “giro” de la vida del ser humano por la “cultura” para “ajustarse” felizmente al “mundo”. En este sentido, el MFI da cabida a todas las posibilidades (suma de individuos y sociedad como “ente”).

¿Y Dios? ¿Es que acaso no es un Sujeto relevante en lo social? Claro que sí. Pero su protagonismo en las *narraciones* la determina su papel en la resolución del problema de la *insatisfacción del ser humano*. Dios no necesita al ser humano para ser Feliz, el ser humano a Dios puede que sí o que no. En este sentido, tanto las “cosmovisiones” que lo comprenden como las que no pasan a formar parte del MFI.



## B) Valores y “cosmovisión”

Hemos llamado la atención sobre el hecho de que el ser humano conoce aquello que *desea conocer*. Es decir, el ser humano no conoce cualquier cosa, sino aquello por lo que siente inclinación. De alguna manera, es una consecuencia de algo que ya hemos apuntado: el conocimiento se enfoca hacia la resolución de los problemas que plantea la *felicidad en el ser humano*. ¿Quiere esto decir que nuestro conocimiento es siempre *utilitarista*? Sí. ¿Incluso el conocimiento teórico metafísico es *utilitarista*<sup>60</sup>? Pues también, y aquí

<sup>60</sup> Cfr. Millán Puelles, A., 1972, p.33.

nos separamos de la idea general de que la metafísica es esencialmente una disciplina teórica. Observemos que, por un lado, la epistemología que se deriva de la metafísica establece cuáles son las condiciones para que se dé el conocimiento y resolución de problemas y, por otro, al fin y al cabo, es obvio que cuando *queremos* saber del “Ser” estamos siendo impulsados por el deseo de saber qué es aquello que aquietará completamente nuestro deseo de felicidad. En este sentido, dirá San Agustín que este es el impulso radical del corazón del hombre<sup>61</sup> y, en consecuencia, que “nadie está bien si puede estar mejor”<sup>62</sup>. Así que, efectivamente, el *juicio utilitario* tiene una dimensión *real* muy concreta en cada ser humano, ésta es, el de llegar a conseguir la *plenitud* de la “verdad” y el “bien”<sup>63</sup>. Ese sentido explicativo pleno coincide con el hecho de que, necesariamente, sea cual sea el ser humano, *crea* a la vez que *conoce* para tener el *mundo explicado* y pueda proponerse “paraísos” en los que el *deseo de felicidad* quede colmado.

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿Qué tiene que ver la *utilidad* con los “valores”? Pues todo; al fin y al cabo, el ser humano diseña sus estrategias para ser feliz según aquello que estime como mejor para su felicidad. Los medios que puso en su vida San Francisco de Asís para ser feliz son muy distintos a los que puso Henry Ford. Pero, dicho esto, tenemos que dedicar algunas palabras a la *Filosofía de los valores*. La razón de ello es que intentó concretar de manera material una *escala de valores objetiva y permanente*<sup>64</sup>. Y, en este sentido, es relevante para un MFI el si esto se ha conseguido o no. La respuesta es negativa. La verdad es que ha fracasado la primigenia pretensión de la *Filosofía de los valores* de tirar por tierra la ética formal kantiana y, a la vez, suplantarlo por una *axiología teológica*. De hecho, el intento más audaz por objetivar el régimen de preferencias del ser humano no ha procedido de los autores que se suelen citar al hablar de la *Filosofía de los valores*, sino de los economistas marginalistas. Y fijémonos, porque estos economistas no han tenido más remedio que restringir y acotar su juicio valorativo a la satisfacción

<sup>61</sup> San Agustín, *Conf. I*, 1.

<sup>62</sup> San Agustín, *De vera reli.*, XLI, 78.

<sup>63</sup> San Anselmo, VI, col. 153 A.

<sup>64</sup> Scheler, M., (2001).

a una sola clase de bien<sup>65</sup> usando la regla "*ceteri paribus*". Es decir, reconocen que en el caso de existir dos o más bienes es imposible establecer un régimen objetivo de preferencias. No obstante, para nosotros se trata de identificar los patrones básicos sobre los que se construye cualquier estimación para, así, dar cuenta de ellos en el MFI. Pues bien, básicamente son dos. Siguiendo la clasificación que hemos hecho antes, en un polo tenemos el que trata la "*verdad*" y el "*bien*" como "*uno*". A ese le vamos a llamar "*vertical*". En el que los "*bienes*" (valores) participan del "*Bien*". El segundo, que se corresponde con los modelos relativistas que hemos explicado, le llamaremos "*horizontal*", pues en ellos no se identifica un "*Bien*" superior del que deriven y al que se subordinen el resto. En el primero, como vemos, prima la idea metafísica de la "*unidad*" y jerarquía ontológica y axiológica; en el segundo, se da importancia a la "*variabilidad*" axiológica y ontológica. Observe el lector que hemos enlazado la "*ontología*" con la "*axiología*". Pues bien, en el MFI hemos dado entrada a los patrones axiológicos tanto *verticales* como *horizontales*.

### C) Consecuencias respecto de las disciplinas práctico-sociales

Todo lo que hemos dicho hasta aquí tiene relevancia en las *disciplinas práctico-sociales*. Nos da absolutamente igual cuántas divisiones y subdivisiones se hagan en ellas por parte de los *especialistas*. Incluso que se mezclen trasladando métodos de unas a otras (ej. Análisis Económico del Derecho, Sociología del Derecho, etc.). Al final, como hemos explicado, todas dependen del enfoque "*individual*" o "*colectivo*" y de los *principios* y *valores* que se deducen del enfoque que se considere. Nos explicamos. Si tomamos como punto de partida el "*sujeto-individuo*" y queremos saber qué es lo "*social*", necesariamente, llegaremos al "*sujeto-social*" como "*conjunto de individuos*" y, *consecuente* y *necesariamente*, usaremos como principio que amalgame a los distintos "*sujetos*" en la "*sociedad*" el de "*coordinación*" de la *acción individual*. En este sentido, los "*valores*" de la

<sup>65</sup> Menger, C., (2019).

*libertad personal*, la *propiedad personal*, el derecho a la intimidad, etc., serán los que vengán a ilustrar esa clase de “*cosmovisiones*”. En el otro caso, es decir, si consideramos como “*sujeto social*” a la sociedad como “*ente*”, lo “*colectivo*” se vuelve clave. Y, así, el riesgo de este enfoque está en lo diferencial (lo *individual*), de manera que se afirmará, también de forma *necesaria y consecuente*, el principio del “*conflicto*” entre los hombres. De manera que, consecuentemente, serán los “*valores*” de la *seguridad*, la *solidaridad*, la *igualdad*, etc., los que se vean favorecidos por esta clase de explicación.

Y así, ¿no es acaso el *socialismo* una “*cosmovisión*” que exalta la dimensión de lo “*social*” sobre lo “*individual*” (lo “*social*” como algo distinto a los *individuos*)? ¿El *liberalismo*, por el contrario, no es una “*cosmovisión*” que acentúa lo “*individual*” sobre lo “*social*” (*sociedad como suma de individuos*)? Y en cuanto a los principios, ¿no intensifica acaso el *liberalismo* el principio de “*coordinación*” social sobre el del “*conflicto*”? Y, por su parte, el *socialismo*, ¿acaso no supone el “*conflicto*” muy por encima de la “*coordinación*” social? En clave de juicio práctico, ¿no está suponiendo el *liberalismo* que el uso de la libertad por parte de los individuos dará lugar a un resultado máximamente positivo o bueno (*mayor bien para el mayor número*<sup>66</sup>)? Y, por su parte, ¿no está suponiendo el *socialismo* que la racionalización y seguridad de la sociedad tendrá un resultado paradisiaco (todo el bien para todos)? Entiéndasenos, el contraste *equidistante* que hemos hecho entre el *liberalismo* y el *socialismo* como “*ideologías*” no va más allá del ejemplo. Obviamente, una y otra *ideología* en este caso no tienen la misma razón de “*verdad*” y de “*bien*” en sus *creencias* e *ideas*. El *socialismo* es una degeneración del *liberalismo* y, por ello, ahonda en todos los errores *liberales* y los exagera hasta —como dijo Juan Donoso Cortés— lo malvado<sup>67</sup>. Pero este no es nuestro tema ahora. Lo fundamental para nosotros es señalar que, lo mismo que sucede con el lenguaje, la acción *individual* y lo *social* son factores relevantes para dar cuenta de la “*cosmovisión*” y la “*ideología*”. Y, además, que, al tenerlos en cuenta, enseguida nos aparecen los dos principios sobre los cuales se desarrollan todas

<sup>66</sup> Bentham, J., (1987), p. 28

<sup>67</sup> Donoso Cortés, J., (2003), L.II, cap.9; L.III, cap. 4.

las *disciplinas práctico-sociales*, a saber, el de *coordinación* y el del *conflicto*. En el siguiente cuadro resumimos lo dicho hasta aquí.

<i>Metafísica</i>	<i>Objeto</i>	<i>Sujeto</i>	<i>Social</i>	<i>Principios</i>
Bueno-Verdad	Hombre	Individuo	Suma de individuos	Coordinación
Malo-Verdad	Hombre	Sociedad	Sociedad como "ente"	Conflicto

Sobre el esquema anterior podemos relacionar todas las disciplinas *práctico-sociales*. Es decir, por ejemplo, un jurista que conozca las ideas que acabamos de presentar sabe de todas las *disciplinas práctico-sociales*, aunque nunca haya estudiado especialmente la de la Política, la Sociología o la Economía. Sólo tiene que ser consecuente con el enfoque y los principios que se deducen del esquema que haya adoptado al estudiar el Derecho; a partir de ahí, lo diferencial es el uso de unos y otros términos o clase de lenguaje. Esto se entiende fácilmente cuando observamos que todas esas disciplinas modernamente se apoyan en la Política, *v.gr.* Economía política, Derecho Político, Sociología política, etc.

<i>Ideas/ categorías</i>	<i>Principio de coordinación</i>	<i>Principio de conflicto</i>	<i>Disciplinas</i>
<b>Felicidad</b>	Felicidad como posibilidad individual. (Acción libre)	Felicidad como posibilidad colectiva. (Seguridad)	<b>Antropología Filosófica. Ética.</b>
<b>Legitimidad del poder</b>	Teoría del contrato social bajo condición. Derecho de rebelión.	Teoría del contrato social irrevocable. Coacción poder político.	<b>Política</b>
<b>Acción social</b>	Vigencia <sup>68</sup> espontánea	Vigencia colectiva	<b>Sociología</b>
<b>Norma</b>	Espontánea: costumbre	Dirigida: Norma positiva	<b>Derecho</b>
<b>Orden económico</b>	Espontáneo	Dirigido	<b>Economía</b>

<sup>68</sup> El término "vigencia" lo traemos de Ortega y Gasset.

Y, así, siguiendo estas mismas ideas podemos llegar a clasificar a distintos autores de algunas de estas disciplinas:

<i>Princip. Disciplinas</i>	<i>Principio de coordinación</i>	<i>Eclecticismo</i>	<i>Principio de conflicto</i>
<b>Política</b>	Aristóteles /John Locke/ /Hume/ Montesquieu/Lord Acton / M. Huemer / K. Popper/H. Spencer/J. Huerta de Soto, etc.	Santo Tomás de Aquino/ W. Dikthey /J. Finnis / A. Kaufmann/F. Fukuyama/A. Millán Puelles/L. Recasens Siches/E. Díaz de Tejada/JB. Vallet de Goytisolo, etc	Lutero/F. de Vitoria/ Th. Hobbes/B. Gracián/G. Ockham/ /Maquiavelo/ I.Kant /J.J. Rousseau/F. Hegel/ La Mettrie /M. Edelman/H. Heller/H. Jellinek/J. Rawls, etc.
<b>Sociología</b>	G. Tarde/G. Simmel/H. Spencer/W. Mills, etc.	Max Weber/H. Bergson/J. Ortega y Gasset/J. Marías/M. Blondel/A. Humboldt/T. Parsons/F. Tönnies, etc	A. Comte/E. Durkheim/Th. Arnold F. Bacon/F. Chodorov /F. Engels/E. Eherlich /G. Vico/La Mettrie /A. Guidens /S. Hartmann/S. Sprenger, etc
<b>Derecho</b>	Cicerón/R. Ihering/G. Radbruch/O.W. Holmes/M. Corte/J. Huerta de Soto/P.H. Proudhon/F.K. Savigny/B. Windscheid/C. Scmitt, etc.	Luis de Molina/E. Bolch/ J. Castán Tobeñas/ F. de Castro F. Clemente de Diego/ J. Costa/A. Kaufmann/K.Larenz JB. Vallet de Goytisolo, etc.	Hans Kelsen/N. Bobbio/E. Cicubali/L. Duguit/M. Hauriu/F. Hegel/G. Jakobs/J.H. Kirschmann/R. Posner/ J. Rawls, etc.
<b>Economía</b>	Jenofonte/R. Cantillon/C. Menger/E. Böhm- Bawerk/L. von Mises/R.W. Garrison M. Rothbard/J. Huerta de Soto, etc.	Max Weber/W. Eucken/ F. Hayek, etc.	Adam Smith/ J.B. Say/D. Ricardo. John S. Mill/R.H Coase/Eugen Eucken/I.Fisher/G.F. Knapp/ W. Pareto/ A.C. Pigou/F. Engels/K. Marx/ John M. Keynes/M. Friedman/ P. Samuelson/J. Tirolé T. Piketty, etc.

IV.  
LA SOCIEDAD COMO "CONJUNTO".  
SUS "PRINCIPIOS" Y "ESTRUCTURA"

Al formalizar el MFI hemos tratado a la *sociedad* de la manera más neutral y formal que hemos sabido, es decir, dando entrada a las posiciones básicas que se pueden adoptar en su estudio. Ello es conteste con las distintas dimensiones del lenguaje para dar cuenta de la clase de "verdad" (creencias/ideas) con la que tratamos en las "cosmovisiones" y las *disciplinas práctico-sociales*. Así, hemos relacionado lenguaje y sociedad a través de dos nociones que tienen en común: la de *estructura*<sup>69</sup> y *función*<sup>70</sup>. Esto lo podemos hacer porque la *estructura del lenguaje* en occidente traslada lo que hemos llamado "*filosofía de la sospecha*" y, así, está formada por "binomios" del tipo "lengua/habla"<sup>71</sup>, "sincronía/diacronía", "significante/significado", etc. Y, naturalmente, todo ello, es consecuente con los binomios del juicio metafísico: "falso/verdadero", "bueno/malo" y "uno/múltiple" y el binomio de las disciplinas práctico sociales: "individual/social". En este sentido, el MFI relaciona el *juicio metafísico* con la *estructura del lenguaje*, la *sociedad* y la *función utilitaria* de todo ello en la labor del conocimiento humano resolviendo problemas relativos a su felicidad.

En su expresión más formal el MFI trata la *sociedad* como un "conjunto". En él es relevante tanto los *individuos* que la forman, como también todo aquello que puede considerarse *común*. Es decir, sobre lo que es posible realizar todo tipo de operaciones *predicativas* y, así, a través de las categorías de *acción* y *relación*, todo tipo de operaciones *compositivas*, *transformativas*, *conflictivas*, *tenso-riales* y *disolutivas*. Pues bien, al proceder de esta manera, ello nos da pie para explicar ahora los principios de los que da cuenta el MFI, a saber, el de "extensión", el de "intensidad" y el "dialéctico", los cuales consideramos suficientes para aclarar cómo operan las distintas "cosmovisiones" en *sí mismas* y su *relación*. Veamos pues esos principios.

<sup>69</sup> Lepschy, G.C., pp.1ss.

<sup>70</sup> Zubiri, X., pp. 89-90 y 512.

<sup>71</sup> De Saussure, F., p. 124.

### A) Principios de extensión, dialéctico y de intensidad

Por el *principio de extensión* los objetos del *conjunto* (individuos) pueden ser clasificados de acuerdo a ciertas propiedades “*esenciales*”, las cuales pueden ser apreciadas de manera “*común*” o “*colectiva*”<sup>72</sup>. Ya lo hemos visto respecto a las dos maneras básicas de caracterizar la sociedad. Ahora bien, el *principio de extensión* es considerado en el MFI de tres maneras fundamentales:

- a) *Epistemológica*. Se tiene en cuenta que el *principio de extensión* y de *intensidad* se relacionan de manera inversa en cuanto a los conceptos —cuanto más general es un concepto menos nos dice de los individuos que participan en él—. Y, efectivamente, esto nos afecta cuando estudiamos la “*cosmovisión*”, pues, como se ha dicho, para participar de una “*cosmovisión*” se necesitan muy pocas *creencias* e *ideas*. Ahora bien, fijémonos en que esta posición no es tan simple. Hemos explicado antes como las *creencias* tienen la propiedad de ser “*revelabile*” y, así, la capacidad de atraer ideas, argumentos y, en fin, *narraciones*. En este ámbito, el *principio de extensión* operará con el lógico de *no contradicción*.
- b) *Cuantitativa*. El *principio de extensión* es socialmente *cuantitativo* (tantas personas que *creen*, *piensan* y *valoran* de igual manera). De ahí que, por ejemplo, podamos acoger la definición G. Colbert de “*clase*” como “*el conjunto de individuos que satisfacen una función. Es decir, el conjunto de individuos para los que la función en cuestión genera una proposición verdadera*”<sup>73</sup>. En definitiva, podemos entender los “*grupos*” en cierto “*orden narrativo*” y “*cuantitativo*”. Ejemplo: Cuando hablamos de cierta “*cosmovisión*” podemos incluir en ella al *conjunto de personas* que participan de una cierta “*visión del mundo*”.

<sup>72</sup> Sobre la diferencia entre conceptos “*comunes*” y “*colectivos*”: Stuart Mill, J., (1946), p. 308.

<sup>73</sup> *Gran Enciclopedia Rialp*, 1973, XIV, pp.484-485.

Naturalmente, las “cosmovisiones” se relacionan. Por eso, hemos dicho que lo característico del MFI es presentarnos un “orden de relación” entre “cosmovisiones” del que el más polar es el “rival” (prin. *dialéctico*)<sup>74</sup>.

El principio *dialéctico* es fundamental para entender la relación entre “cosmovisiones”, pues es él el que provoca la aparición del principio de intensidad. Y es, como hemos apuntado ya, el que va a dar contenido a la “ideología”. Los grupos están amalgamados con más o menos intensidad según las personas están más o menos adheridas a ciertas creencias e ideas. Y esta adhesión se muestra más clara y, por decirlo así, visceral, cuando la “cosmovisión” de que se trata se enfrenta a una opuesta. Entendemos la polaridad por “contradicción” aquella que se da cuando las creencias e ideas de la “cosmovisión” se vuelve unívocas frente a otra “cosmovisión”, sin posibilidad de subordinación entre las dos “cosmovisiones”. Por su parte, entendemos que existe “oposición” entre “cosmovisiones” cuando entre ellas hay una diferencia absoluta. Naturalmente, tanto en la “contradicción” como en la “oposición” cabe el “conflicto”. Es en estos estados conflictivos cuando los grupos pasan a operar ideológicamente bajo el esquema difundido por Carl Schmitt de “amigo-enemigo”<sup>75</sup>.

Los principios de extensión, dialéctico y de intensidad están también, fijémonos, en la órbita de las funciones del lenguaje. Antes nos hemos referido a la estructura del lenguaje a través de binomios. Pues bien, dicha estructura se vuelve operativa en las distintas funciones del lenguaje. En nuestro caso, hemos relacionado la sociedad y el lenguaje en el MFI a través de las nociones de estructura y función. Pues bien, siguiendo con ello, en el MFI hemos tenido en cuenta las funciones ilocutiva, perlocutiva y doxástica del lenguaje. Lo cual, como hemos advertido ya, no nos impide tratar el fenómeno de manera formal (sociedad=conjunto) y, así, por ejemplo, las nociones lógicas de pertenencia “ $\in$ ” e inclusión “ $\subset$ ” o, en su caso, de no pertenencia o inclusión, etc.

<sup>74</sup> Si tenemos en cuenta las “creencias”, se dice que “existe una fe contra otra fe” (Utz, A.F., 1989, p.17).

<sup>75</sup> Schmitt, C., (2022).

## B) Explicaciones estáticas y dinámicas de la sociedad

La evolución del *racionalismo ilustrado* al *racionalismo romántico* se ha explicado en muchas ocasiones a través del cambio de la *lógica analítica* a la *dialéctica*. En muchos sentidos ello supuso un enfrentamiento metodológico a la hora de entender las *disciplinas sociales*. Así, entre quienes defendían la explicación analítica y los que, por el contrario, pretendían una explicación dialéctica. Ello dio lugar a un enfrentamiento entre los modelos analíticos —que consideraban la sociedad de manera “estática”—, mientras que los “dialécticos” estaban más conformes con visiones “dinámicas” de la sociedad. No podemos entretenernos en este debate y en todas sus implicaciones. Pero, lo que resultó obvio desde la aparición de la Sociología fue que para dar cuenta cabal de la sociedad iba a ser importantes las dos clases de explicaciones<sup>76</sup>. En este sentido, el MFI da cuenta tanto de las explicaciones “estáticas” de la sociedad (*p<sup>o</sup> extensional*) como de las “dinámicas” (*p<sup>o</sup> dialéctico*). Estos dos enfoques sobre la sociedad son reales y se ajustan precisamente al uso del lenguaje en sus distintos niveles. Por lo tanto, ni considera la sociedad como un *todo fluyente* —dando de lado sus *concreciones ideográficas* (instituciones, lenguaje, formas de gobierno, moneda, etc.)—, ni tampoco considera la sociedad únicamente a partir de aquellas *ideografías culturales* concretas a que da lugar. En este sentido, el MFI trata la sociedad como una *estructura funcional* dependiente de las “cosmovisiones” según la atinada definición (en este caso) de Sartre: “*esas extrañas realidades internas, a la vez organizadas y organizadoras, productos sintéticos de una totalización práctica*”<sup>77</sup>.

## C) Autoridad, poder y conjunto

Cuando el hombre aprehende la realidad *adecúa* su entendimiento al objeto (*adequatio rei et intellectus*). Esta operación da lugar al *concepto*, el cual es posible porque el “ente” se hace presente a la

<sup>76</sup> Comte, A., (1971), p.432.

<sup>77</sup> Sartre, J-P., p.161.

inteligencia a través de la *especie*<sup>78</sup>. Esta operación permite a la inteligencia comprender la realidad a través de “conjuntos” (*género-especie-diferencia-propiedad-accidente*). De manera que, por ejemplo, cuando preguntamos *qué es el hombre* y respondemos, inmediatamente todos los seres humanos caen bajo un *conjunto comprensivo*. Y esto es inquietante, porque este *juicio* es inevitable en cada uno de nosotros y con él hacemos caer a los demás en conjuntos “*juzgados*”.

En este juicio las *creencias*, como hemos dicho, ocupan un lugar muy destacado. Lo que va a provocar que ciertas *fuentes de autoridad* se vuelvan importantísimas a la hora de que establezcamos nuestra “*cosmovisión*”. Es más, no existe “*cosmovisión*” sin *fuentes de autoridad*. Un liberal, un socialista, una persona feminista o animalista, por ejemplo, por simple que sea, sabe, por el hecho de pertenecer a un “*grupo*”, que ese “*grupo*” cuenta con fuentes de autoridad. Esa referencia remota suele bastarle a la mayoría para seguir adelante con su “*cosmovisión*”.

#### D) Dios político y el Hombre político

Lo que acabamos de decir es muy aclaratorio. Pues de ello resulta que la *autoridad* —no perder de vista su relación con el poder— tiene fuentes *metafísico-ontológicas*. En efecto, pues el lugar en el que lo *múltiple* de lo social o la sociedad como “*ente*” han de reunirse es el *Ser* como sustancia y acto<sup>79</sup> (la segunda división metafísica fundamental es la de *potencia-acto*). Y, claro, de manera concreta esto sólo puede darse en dos clases de sujetos (otro binomio): o Dios o el Político<sup>80</sup> —fuentes de autoridad últimas para la verdad de las *creencias e ideas práctico sociales*—. Es en este punto exacto donde conecta la *Política* y la *Teología-política*. Y, así, según el principio de *perfección ontológica*, para unos la política humana debe ser dirigida (autoridad) por los “*mejores hombres*”,

<sup>78</sup> Santo Tomás, I, 85, 2, ad resp.

<sup>79</sup> Cruz Cruz, J., p.196. Conservamos la gran división ontológica de Aristóteles entre seres “*físicos*” y “*metafísicos*” (Aristóteles, IV, 1, 1025 a 18-21).

<sup>80</sup> Cfr. Schmitt, C., (2009).

mientras que otros consideran que ese lugar sólo le corresponde a Dios<sup>81</sup>.

En este sentido, la excelencia ontológica opera también para confiar en la *promesa* de la autoridad *Política* o *Teológica*; de manera que la “*fe*”, la “*esperanza*” y el “*amor*” (adhesión) de las personas y los grupos adquiere forma en la *confianza* en la *promesa* de la *autoridad*. Podemos decir lo mismo de la siguiente manera: dado un “*grupo*” de personas, éstas estarán unidas por un “*argumentario*” de *creencias* e *ideas*, las cuales se mantienen en el mismo a través de los “*principios*” ordenadores que hemos visto (*extensión* y de *intensidad*), legitimando la *autoridad* por la *fe* y *esperanza* que suscita en ellos la *promesa* de cierta *felicidad futura*.

## V.

### EL PRINCIPIO DE PARTICIPACIÓN. LA CAUSA EJEMPLAR Y LA INTEGRIDAD DE LA COSMOVISIÓN

Hemos indicado que las “*ideologías*” expresan la dimensión “*rival*” de las “*cosmovisiones*”. También hemos visto como el juicio nuclear de toda “*cosmovisión*” (“*hombre bueno/hombre malo*”) sirve para pasar al juicio “*ideológico*” (“*amigo/enemigo*”). Usando esta relación hemos explicado el lugar que ocupan las fuentes de *autoridad* y su relación con el *poder* y las *formas* de los modelos comprensivos de las “*cosmovisiones*”. Ahora nos vamos a fijar en la manera en que *Dios, el hombre y el mundo* se integran en la “*cosmovisión*”. Es decir, en la forma en que esas ideas encajan en un *sistema de creencias e ideas*. Para ello, tenemos que explicar de qué manera actúa el *principio integrador de participación*, la función que desempeña la *causa ejemplar* y el resultado de la “*integridad*” en la *explicación del mundo*.

---

<sup>81</sup> Santo Tomás de Aquino, entre otros, aúnan “orden en el mundo” con “gobierno de Dios” (Santo Tomas, I, 2, 3 ad resp.). En el periodo más catastrófico del s. XX, en el que los Estados llevaron a la humanidad a las dos guerras mundiales, el Papa Pio XI proclamó el 11 de diciembre de 1925 la fiesta de Cristo Rey (Encíclica *Quas Primas*). En esta Encíclica el Papa declaraba la obligación de los gobernantes y los particulares de someterse a la Ley de Dios. En este sentido, era una Encíclica con un evidente carácter político.

## A) Principio de participación

El *principio de participación* en teoría de conjuntos afirma que dos conjuntos son más o menos secantes. *Metafísicamente* decimos que “algo” es parte de “todo”. A partir de ahí es posible una narración explicativa del “*ser humano en el mundo*” según Dios, el hombre y el mundo según una “*cosmovisión*”. Pero, como se ha dicho, en toda “*cosmovisión*” existe un juicio teórico y práctico, ej. acerca del hombre (*hombre bueno-hombre malo*), es decir, se señala una relación participativa del hombre en el bien, la *verdad* y la *unidad*. Así que tenemos que volver a las clases de relación de la “*cosmovisión*” con los *trascendentales* (III. D) para dar cuenta de este *juicio participativo*.

- a) La “cosmovisión” es igual a la verdad. En este caso, el *principio de participación* nos dice que el ser humano es ontológicamente un ser bueno, pero dañado en su naturaleza. Es decir, que participa del *orden total* del “Bien”, pero en él existe una deficiencia que le impide conocer y actuar de manera perfecta. En este sentido, el ser humano sería *defectuosamente bueno*. Como este defecto es común a todos, esta clase de “*cosmovisión*” introduce el “*perdón*” en la relación “*amigo-enemigo*” (no podemos pedir a los demás que sean lo que no somos nosotros). Este es el esquema, por ejemplo, de la *Teología-política cristiana* (en él la *justicia retributiva* está relacionada con el *perdón*).
- b) La “cosmovisión” produce la verdad. El ser humano participa de la verdad de la que es capaz su *cultura*. En este sentido, el ser humano se desenvuelve en esa participación corrigiéndola, criticándola, aceptándola, etc. En este modelo el juicio “*hombre bueno-hombre malo*” depende de la “*cultura*”. Lleva a esquemas “*horizontales*” basados en la “*tolerancia*”. A relaciones “*ideológicas*” ficticias generales de “*amigo-amigo*”.
- c) La “cosmovisión” es la cumbre de la verdad. Para diferenciar esta tesis de la anterior tenemos que colocar la *verdad* y el *bien* en el horizonte de un proceso. En él participarían los seres humanos de manera *dialéctica*. La dicotomía “*hombre bueno-hombre malo*” quedaría resuelta de manera positiva en

el tiempo. Este enfoque da como resultado la idea “*amigo-amigo*” después de una relación “*amigo-enemigo*”.

- d) La “*cosmovisión*” se relaciona con la *verdad relativamente*. La participación del ser humano en la “*cosmovisión*” sería interpretativa y, a la vez, productiva. El *círculo hermenéutico* de Heidegger es una figura muy ilustrativa de cómo sería la *participación*. Aquí, las ideas de *bien* o de *mal* son interpretables. El relativismo produce en ese sentido un mayor número de “*cosmovisiones*” y, por lo tanto, también de *rivalidades ideológicas*. En efecto, porque para diferenciarla de la posición b) tenemos que darnos cuenta de que no se hace ningún pronunciamiento sobre la bondad superior del valor de la tolerancia.

## B) La causa ejemplar y la integridad en la “*cosmovisión*”

Se dice que algo es *íntegro* cuando nada le falta<sup>82</sup>. Ontológicamente un *ser* es “*íntegro*” cuando da razón plena de su *ser*. Ejemplo: De un león decimos que es “*íntegro*” en cuanto en él se dan las propiedades y virtudes para ser un león. Al relacionar al león con el *ecosistema* en el que vive (la sabana —que es íntegra tal y como es—) decimos que se muestra “*íntegro*” y “*ordenado*” con su *mundo*; es lo que *es* y *debe ser* allí donde está (“*ajustamiento*”). En el caso del ser humano, éste no tiene una naturaleza íntegra y ordenada como la del león de nuestro ejemplo. Para el hombre *estar en el mundo* es un *problema* que afecta tanto a su misma *integridad* como al *mundo en el que está*. Al hombre, a diferencia del león, le toca “*construir*” el *mundo* y su *persona* para, así, dar salida a su vocación general de felicidad. De manera que, indefectiblemente, ha de elegir entre *modelos de hombre y mundo perfecto* al que “*ajustarse*” a través del deseo, la inteligencia y la voluntad, en definitiva, su *acción*.

La importancia de estos *modelos* es tan potente que constituyen el sustrato de las “*cosmovisiones*”. Es en lo que se *cree*. Y ello, hasta el punto que podemos hablar de estos *modelos* como de “*causas*

<sup>82</sup> Aristóteles, V, 26, 1023 b.

*ejemplares*<sup>83</sup>. Y, así, son esos *modelos* de donde se extraen las reglas para nuestro *juicio* teórico y práctico en sociedad; es decir, es desde “ellos” que decimos que el hombre es “bueno” o “malo” y, así, que *deberíamos* ser de tal o cual manera o que el *mundo* iría mejor si hiciéramos tal o cual cosa... ¿Qué elementos forman ese *modelo*? Ya los hemos visto: *Dios* y el *hombre*. En el cristianismo esto es muy fácil de ver por la coincidencia de Dios y Hombre en la Persona de Cristo.

Tanta es la fuerza de estos modelos como *causas ejemplares* que son ellos los que llevan a los seres humanos a las *acciones imitativas*. De ahí que podemos reconocer fácilmente una “*cosmovisión*” y una “*cultura*” por el tipo de hombre que propone como “*ejemplo*”. Pues bien, la *narración explicativa* de ese posible “*hombre perfecto*” y “*mundo feliz*” es en sí misma *íntegra*; el modelo de *hombre* y *mundo perfecto* coordina las *creencias* y las *ideas* narrativamente para procurar la adhesión de las personas a una misma *esperanza* y, en fin, que la *imitación en la acción* se convierta en una manera de validación real del *modelo*. Ello nos permite hablar de las personas que caen bajo una “*cosmovisión*” como un “*uno*”. El lema tomado de San Agustín del Papa León XIV expresa muy bien esto que intentamos decir: “*In illo uno unum*”. En fin, como vemos, la “*integridad*” y la “*causa ejemplar*” está relacionada con los principios de *extensionalidad*, de *intensidad* y el *dialéctico* en el funcionamiento de la “*cosmovisión*”.

Toda “*cosmovisión*”, por lo tanto, es *íntegra* y *ejemplar*. Explica la posición de cualquier persona tomando los objetos límites de *Dios*, *hombre* y *mundo*. Es ella la que da sentido al juicio y la adhesión extensional desde las *creencias* y, en definitiva, la que *justifica* las

---

<sup>83</sup> Tenemos que aclarar qué entendemos por “*causa ejemplar*” en el contexto de la “*cosmovisión*” y las “*ideologías*”. En principio, por “*causa ejemplar*” se entiende el arquetipo ideal que sirve para hacer algo. Así, el pintor que tiene una idea (causa ejemplar) e intenta llevarla a un lienzo. En este sentido, la “*causa ejemplar*” puede resultar un poco difícil de distinguirla de la “*causa formal*”. Ahora bien, hemos dicho que el hombre “*se hace*” y “*transforma el mundo*” buscando ser feliz. Pues bien, en este sentido, la “*causa ejemplar*”, núcleo de la “*cosmovisión*”, sería el modelo de donde parten las causas *material*, *formal*, *final* y *eficiente* de la acción humana. Una consecuencia de este efecto es que las “*cosmovisiones*” y las “*ideologías*” pueden adoptar el aparato causal de las “*ciencias*” sin que, fijémonos, exista más razón de verdad que la de la “*cosmovisión*” subyacente.

acciones que el hombre *crea* y *piensa* necesarias para su felicidad. Es en este esquema donde la “autoridad” actuará a través de la “promesa” sobre el “grupo”. Y, claro, por la función de la “causa ejemplar”, que se exija en la autoridad “ejemplaridad”.

## VI. COMPACIDAD, DIALÉCTICA E IDEOLOGÍA

Que un conjunto de *creencias* e *ideas* que explican el “mundo” (*cosmovisión*) justifiquen la acción de “ajustamiento” del ser humano al mundo de manera *íntegra* aún no aclara suficientemente la razón de que el MFI tenga como característica la “compacidad”. Es más, decimos que es *compacto* y, a la vez, que es *dialéctico*, con lo cual, aparentemente, estaríamos deshaciendo el modelo. En este punto hay que distinguir. Son fenómenos distintos el de, por ejemplo, una “cosmovisión” que se impone a “otra” en la rivalidad “ideológica” o el de una “cosmovisión” que se impregna de argumentos de “otra” o, en fin, el de una sociedad dominada por una “cosmovisión” y que en un momento colapse. Al MFI le interesan todas estas situaciones, así que les da cabida y, naturalmente, en este sentido la *dialéctica* es parte de la “compacidad” del modelo<sup>84</sup>. Es decir, en el punto más crítico del MFI, el momento *dialéctico*, lo único que expresa es que toda *explicación íntegra del mundo* puede suponer, en sus versiones *unívocas*, un *choque* con las explicaciones opuestas o contrarias. Lo cual puede decirse de esta manera: para entender una “cosmovisión” es necesario su contraste con las rivales.

Dicho esto, y dado que el MFI lo hemos formalizado usando las funciones del lenguaje, será oportuno ver qué relación han tenido en la historia las funciones del lenguaje con la verdad en el entorno de la *dialéctica*.

---

<sup>84</sup> Comentando la Metafísica de Aristóteles, nos dice Santo Tomás de Aquino: “Las formas de los contrarios son diversas y contrarias en la materia, pero en el alma son una en cierto modo la forma de los contrarios. Y ello se debe a que en la materia las formas son según el ser de las cosas informadas por ellas, mientras que en el alma son según el modo cognoscible e inteligible. Ahora bien, el ser de un contrario es excluido por el ser de otro, pero el conocimiento de un opuestos no es excluido por el conocimiento del otro, sino que más bien es ayudado” (*In. Met.* n.1405).

## A) Antecedentes considerados de la *dialéctica* en el MFI

En nuestra explicación usaremos los esquemas *culturales* que pensamos han sido más relevantes a la hora de entender la *dialéctica* en occidente.

### a.1) *El hombre y Dios en juicio*

El esquema *dialéctico* más inmediato que podamos tener es el de un *juicio*. Pues bien, ese es el patrón que domina el Antiguo Testamento. A todos nos puede resultar familiar la idea de que Dios juzga al pueblo hebreo por no obedecer la ley y que le castiga por ello. Lo que quizás pueda resultar más desconocido es que Dios no evita la posibilidad de que el hombre le juzgue<sup>85</sup>. El propio Dios lo contempla como una posibilidad; leemos en Isaías: “obrad bien... entonces litigaremos” (*Is* 1, 18). Pues bien, esto será lo que haga *Job*. Él ha sido un hombre justo y está padeciendo una serie de males sin saber por qué. Se considera tratado por Dios como un enemigo (*oyeb=*enemigo, v. cap. 12-14, 24). A partir de los cap. 12-14 la idea del pleito con Dios se apodera de *Job* —pese a lo que le dicen sus amigos. Es interesantísimo que *Job* quiera llevar a juicio a Dios y, fijémonos, con las siguientes condiciones: que no use la violencia y el terror y que se someta a la regla de *preguntar y responder* (13, 13-16). *Job* confía en que, hablando, con el uso del lenguaje, podrá salir adelante con su causa (frente a Dios). La resolución del libro de *Job* ya la conocemos. Para nosotros lo más importante es que este libro está en el meollo de lo que hemos llamado la “*filosofía de la sospecha*”; en este caso, la dualidad *dialéctica* es la de “*justo/injusto*”.

### a.2) *Los “dos caminos” en la metafísica griega*

Ya hemos visto que en los comienzos de la metafísica griega vemos usar, en el poema de Parménides sobre el “*ser*”, el esquema de los

---

<sup>85</sup> Sobre esta idea en los Salmos en relación con el “*contrato social*” ver Atticus, C., 2023 (2).

"dos caminos". La afirmación de que existe un camino del "ser", que se identifica con la "verdad", supone la afirmación de que existe otro camino, el del "no-ser"<sup>86</sup>, es decir, de la "falsedad". En cualquier caso, y esto es clave, el ser humano *no puede dejar de elegir*. El hombre ha de caminar y es conveniente que elija de manera correcta por dónde va.

Ahora bien, en el tema de los "dos caminos" cabe preguntarse si el camino del "no-ser" tiene *consistencia*. Es decir, si existe "una" realidad *falsa* y *mala* que sea *opuesta* o *contraria* a la realidad del "ser" o, en su caso, la *falsedad* y el *mal* son una disminución o defecto de la *verdad* y el *bien* o, en sentido inverso a esta última afirmación, si no será la *verdad* y el *bien* una perfección conseguida desde el "no-ser", es decir, el *error* y el *mal*. En este sentido, ¿qué función desempeñan los medios? ¿justifica el bien el uso de medios malos? La primera tesis implica un juicio *maniqueo* (*conflicto*), la segunda juzga desde la *perfección del ser* (el mal como disminución del bien), la tercera juzga la perfección de manera evolutiva (el bien como evolución sobre el mal). Será a partir de preguntas como estas que podamos entender los desarrollos posteriores sobre la *dialéctica*.

### a.3) Por la distinción dialéctica en el "ser"

Platón usará la *dialéctica* como una manera de distinguir lo propio del "ser" de lo que "no es"; desde ahí ascenderá hasta el mundo del *ser verdadero* (Idea)<sup>87</sup>. Este ascenso no se produce de manera solitaria. Se realiza en la *discusión*, preguntando y respondiendo (vgr. *Job*). Es así que se aclara el camino de la *verdad*<sup>88</sup>. Para ello, lo primero es concretar una *idea unificadora* y que sea accesible a todos los interlocutores<sup>89</sup> (un lugar común). A partir de ahí, se irá distinguiendo entre "parte derecha" y "parte izquierda" y, así, sucesivamente, la "parte derecha" volverá a dividirse<sup>90</sup>. En la "parte izquierda" se va

<sup>86</sup> Frag.2.

<sup>87</sup> *República*, VI, 511 b-c.

<sup>88</sup> *Cartas*, VII, 344 b.

<sup>89</sup> *Fedro*, 265 c.

<sup>90</sup> *Fedro*, 266 a-b.

descartando lo *impropio*, el *error*, lo *malo*. De esta manera, la *verdad* es el resultado de un proceso de *desvelamiento* en el que, como vemos, es fundamental el *discurso dialéctico*. Ahora bien, la “*parte izquierda*” tiene consistencia. Y aquí hay que estar muy atentos a la sutileza de distinguir entre *contradicción*, *oposición* y *diferencia*. Lo opuesto a “*blanco*” es “*negro*”, pero lo *contrario* a blanco es “*rojo*”, “*amarillo*”, “*verde*”, etc., es decir, todo aquello que, siendo *diferente*, nos permite apreciar con claridad qué es la “*blancura*”. En este sentido, es posible cierta graduación del “*ser*”; según el ejemplo, ser “*más o menos*” blanco<sup>91</sup> y hasta concebir la perfección de la “*blancura*”.

Platón llamará “*coinomía*” a este proceso —de “*conjunción*” y “*disyunción*”— y de ella, precisamente, dirá que es en lo que consiste la *dialéctica*<sup>92</sup>. En este sentido, de la “*unidad*” resulta la *división* o, en su caso, de la *división* la “*unidad*”<sup>93</sup>, lo cual, fijémonos, deja al “*conjunto*” (siguiendo nuestra terminología) como categoría principal de la *dialéctica* platónica. Para el siguiente caso que vamos a ver de la *dialéctica* es fundamental que señalemos que, aunque en todos los diálogos de Platón existe un acercamiento a la *verdad*, en muchos casos, los diálogos se zanján sin una solución. Es decir, la *dialéctica* platónica *no siempre es resolutivea*.

#### a.4) *Lo analítico, lo dialéctico y lo retórico*

Aristóteles es el gran desarrollador de la *lógica*, la *dialéctica* y la *retórica*. El Estagirita se percató de que existe un conocimiento determinado por unas premisas indiscutiblemente verdaderas, es decir, una clase de conocimiento verdaderamente necesario. A este conocimiento le llamará *analítico*. No creemos correcto el juicio de que el conocimiento *analítico* sea superior al *probable*, cuando se pretende extender esa valoración para entender toda la realidad<sup>94</sup>. En el caso de Aristóteles, unas realidades son susceptibles de un tipo de conocimiento y otras de otro. Dicho esto, Aristóteles estudia la

<sup>91</sup> *Filebo*, 14 c y 16 c; *República*, 582 b.

<sup>92</sup> *Sofista*, 253 b.

<sup>93</sup> *Sofista*, 268 c.

<sup>94</sup> Kant, I., (1998), *Intro.*, A 58, B 52, A 60, B 85, A 298, B 354.

*dialéctica* en los ocho libros de los *Tópicos* y en los *Elencos Sofísticos*. Lo que nos importa destacar es que para Aristóteles el campo propio de la *dialéctica* es el *diálogo* y que, según lo que hemos dicho antes, la *dialéctica* es un tipo de conocimiento en el que se mezcla lo *necesario*, lo *probable*<sup>95</sup> y lo *persuasivo*. En este sentido, la oposición entre los contrincantes que discuten, que *refuerzan* y *combaten* argumentos, da forma a la *dicotomía* propia de la *dialéctica* aristotélica<sup>96</sup>. Cuando tenemos en cuenta esto, podemos ver el alcance de la correlación que puede existir entre Platón y Aristóteles en las ideas de “*unidad*”, “*división*”, el “*ser*” y el “*conjunto*” y, como no, sus diferencias. Pues, para Aristóteles existen conocimientos verdaderos de manera necesaria, otros probables y, atención, porque da un paso de lo más interesante. Si para Platón la *discusión* tenía como misión ir hacia la verdad, Aristóteles se da cuenta de que la *oposición* —y no sólo la *diferencia*— es otra manera de llegar a la verdad evitando la falta de cierre de la discusión. Es el uso del lenguaje que permite que la *verdad venza* (argumento que enuncia la realidad sobre la que se discute según una organización de géneros y especies)<sup>97</sup>. Si en Platón la discusión sobre la verdad de algo podía terminar sin una solución clara, Aristóteles formaliza una serie de reglas para que esto no suceda. Dicho de otra manera, si para Platón la *dialéctica* es guiada únicamente por el horizonte de una verdad como Idea, para Aristóteles el *procedimiento* en la discusión es tan importante en muchos casos *para* llegar a la verdad. Si un interlocutor se refiere al término B como especie del género A, se obliga a sostener la serie de relaciones que vinculan a B con A y, claro está, de la división que ello pueda surgir. En caso de conseguirlo, su posición quedará reforzada (*χάτασχευάζειν*) frente a la postura combativa (*ἀνασχευάζειν*) de su rival. Si ahora pasamos este esquema a las discusiones, por ejemplo, sobre la justicia, nos podemos dar cuenta de la importancia del proceso de la discusión para llegar a la verdad. De esto tenemos ejemplos en nuestros días. El Derecho procesal civil, por ejemplo, vincula la petición, el objeto del proceso, la prueba, la subsunción legal del caso a través de la

<sup>95</sup> *Analíticos primeros*, I, 1, 24 a; *Tópicos*, I, 1, 100 b, 21 ss.

<sup>96</sup> *Tópicos*, II.

<sup>97</sup> *Tópicos*, IV, V y VI.

argumentación y el resultado como una manera de hacer justicia sobre la verdad.

Pues bien, ¿qué lugar ocupan las *creencias* en Aristóteles? Existen discusiones donde éstas van a ser capitales. Para Aristóteles el conocimiento sobre las *creencias* es probable. De manera que, en la obra *dialéctica* más madura de Aristóteles, ésta será la técnica de confutar una tesis deduciendo su contradictorio de premisas fundadas en la opinión, es decir, la técnica de confrontar una afirmación cualquiera con un grupo de *creencias* más o menos organizado<sup>98</sup>. Desde aquí se entiende el problema de que tanto Aristóteles como Santo Tomás de Aquino lleguen a dar cierta entidad al “no-ser”<sup>99</sup>.

Ya tenemos las ideas fundamentales con las que explicar lo que sucedió con posterioridad con la *dialéctica*. Los estoicos acabarán llamando *dialéctica* a lo que en Aristóteles se puede explicar de manera distinta (lógica y dialéctica)<sup>100</sup>. En la Edad Media, el Renacimiento y en la Modernidad, los autores oscilarán entre distintos grados, que van desde la elevación de la *dialéctica* a la categoría de ciencia de las ciencias —como el caso de Pedro Hispano<sup>101</sup>— o, en el caso de Kant, que la desprecia<sup>102</sup>.

#### a.5) *Síntesis de la tesis y la antítesis*

Es la *dialéctica* de Hegel la que más influjo ha tenido desde que apareció hasta nuestros días. Ahora bien, lo que quizás se haya explicado menos es su patrón metafísico y el que su autor la use para sostener un sistema a partir de una “*creencia*”. Es decir, es un ejemplo claro de lo que hemos llamado “*revelabile*” ideológico. Para Hegel el “*puro ser*” y la “*pura nada*” están en cierta relación<sup>103</sup>: o son

<sup>98</sup> *Elementos Sofísticos*, 2, 165b, 2-4.

<sup>99</sup> “también decimos que el ‘no-ente’ es ‘no-ente’” (Aristóteles, *Met.*, 1003 b 10; Santo Tomás, In *Met.* n.539).

<sup>100</sup> *Cicerón*, (1991), II, 38, 157.

<sup>101</sup> Hispano, P., 7, 41.

<sup>102</sup> Kant, I., (1998), A 297, B 353.

<sup>103</sup> Existe una relación de sentido entre el “*ser*” y el “*no-ser*” que si se escamotea uno cae en un logicismo sin sentido. Lo *igual* no puede ser definido como *negación de lo desigual*. En cambio, lo *desigual* puede ser definido desde lo *igual*. Si no se respeta esta

lo mismo, o son distintos y contradictorios o, por último, uno está destinado a desaparecer en el otro. Para que estas tres ideas se den de forma simultánea, el “*puro ser*” y la “*pura nada*” han de encontrarse en el tiempo, es decir, en el “*devenir*”<sup>104</sup>. ¿Y cómo se encuentran ya sea para ser, contradecirse o sintetizarse? *Dialécticamente*.

A partir de aquí, podemos abordar la segunda cuestión. Hegel usará la *dialéctica* como un método de resolución de problemas *religiosos* y *políticos* (recordemos la relación que hemos ido viendo entre la *Teología política* y la *Política*), es decir, de en qué *creer*. Uno de los problemas que más preocupaba al joven Hegel fue, precisamente, el de la relación del Estado y la religión cristiana, es decir, según la terminología que venimos usando, el de la *creencia* en la política o en Dios. A Hegel no le bastaba con la reducción que Kant había hecho del cristianismo a una moral formal<sup>105</sup>. En *Volksreligion und Christentum* (1793-4), Hegel considera que una *Volksreligion* (religión del pueblo) ha de fundamentar la *estructura político social*. Con ello, Hegel insistía en parte en la idea —procedente de Lutero y con la que simpatizaba Kant<sup>106</sup>— de identificar la *sociedad* y al *Estado* con el *espíritu germánico liberado del cristianismo católico*. Los ataques a la Iglesia de Roma que podemos leer en esa obra y, más extensamente, en *Positivität der christlichen Religion* (1795-6), son su forma de desacreditar la importancia del poder político de la Iglesia en la vida social. En este sentido, en las *disciplinas práctico-sociales*, Hegel usará la *dialéctica de la razón* (el esquema dialéctico es traído de Fichte) para convertir el Estado en la unidad resolutive de la tesis de lo social y la antítesis del individuo<sup>107</sup>. En este sentido, el “*espíritu del pueblo*”<sup>108</sup> será el que sirva a Hegel para determinar las instituciones y normas del Estado que, según él, se desarrolla más perfectamente en el *pueblo germánico*<sup>109</sup>. En definitiva, la *dialéctica*

---

regla, la mente humana acaba perdida en la abstracción conceptual imaginativa. Y esto es lo que le sucede a Hegel.

<sup>104</sup> Hegel, G.W.F., (1982), p. 69.

<sup>105</sup> Kant, I., (1972).

<sup>106</sup> Kant, I., (1991), p.264.

<sup>107</sup> Hegel, G.W.F., (1930), §§.257-360.

<sup>108</sup> Hegel, G.W.F., (1993), p.209.

<sup>109</sup> Hegel, G.W.F., (2016), pp.717. La defensa de la Codificación en Alemania tiene en cuenta esta idea. Por otro lado, el racismo de Hitler en Alemania tiene explicaciones

de Hegel es resolutive (*das Aufgehoben*), *evolutiva* y fundamenta un *fideísmo* al Estado. En este sentido, a través de esta filosofía, se llega a la interpretación del espíritu, de la historia, de la sociedad y de las ciencias como una totalidad, como una unidad de conjunto<sup>110</sup>, en la que *creer*.

Existen otras dialécticas *puramente negativas* a las que hemos dedicado algún trabajo<sup>111</sup>. A él nos remitimos.

## B) La dialéctica en el MFI

Lo que importa al MFI de la *dialéctica* es, sencillamente, el “juicio”. Dijo el Estagirita: “Es una ‘ciencia’ contemplar los opuestos”<sup>112</sup>. Y sigue diciendo, que el “juicio” es cierta composición de conceptos como cosas que son uno<sup>113</sup>. Por su parte, San Agustín dirá: “orden es la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde”<sup>114</sup>. Estas afirmaciones están en el centro del MFI, pero requieren de alguna precisión según la “*cosmovisión*”. El aspecto *dialéctico* de nuestro MFI no se alinea exactamente con ninguna de las propuestas que se han hecho a lo largo de la historia de la *dialéctica*. Caben todas las posibilidades. Al fin y al cabo, lo que estamos diciendo es que esas propuestas *dialécticas* son propias de ciertas “*cosmovisiones*”. En este sentido, puede generar un juicio sobre, por ejemplo, la *dialéctica* de Hegel en la historia en contraste con la de San Agustín. Es decir, comprende tanto la posibilidad de que la *dialéctica* culmine en la *verdad/falsedad*, como en una *falta de resolución*, en el *vencimiento* de una “*cosmovisión*” a través de un argumentario o en cierta *complementariedad* o en una *síntesis de opuestos* y, como no, en una dilucidación de lo verdadero a través de lo apofático. Ello permite tratar todas las posibles relaciones entre

---

más inquietantes que la crisis económica de 1923; fue fraguándose desde el luteranismo y en las Universidades en las que se propagaba la doctrina del creyente que no sabía teología (Kant) y el teólogo ateo (Hegel).

<sup>110</sup> Hegel, G.W.F., (1997), §.11 y §.81.

<sup>111</sup> Atticus, C., 2024 (2).

<sup>112</sup> Aristóteles, *Met.*, 1004 a 9-10.

<sup>113</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 6, 430 a27.

<sup>114</sup> San Agustín, *De Civ. Dei*, XIX, 13, 1.

las “cosmovisiones” y, en fin, tratar a la vez lo *analítico* y lo *dialéctico*. Es decir, como hemos dicho, el MFI es máximamente *aditivo, recíproco y narrativo*. En este sentido, el MFI no resuelve ni juzga ningún modelo. Simplemente resalta la idea de que en las *disciplinas práctico sociales* la “narración” de la “cosmovisión” es fundamental y que en ella pueden ser útiles los *modelos matemáticos y cuantitativos*.

## VII. IDEOGRAFÍA

La *ideografía* es una parte importante del MFI<sup>115</sup>. Los *resultados culturales* a los que se llega a través del juego de las “cosmovisiones” en una sociedad a lo largo del tiempo son considerados como elementos de estudio importantísimos. En este sentido, el MFI no se pronuncia sobre ciertos antagonismos irreconciliables entre lo racional y lo histórico. Puede resultar muy revelador tanto lo sucedido en el pasado como también el razonamiento de tipo necesario en la concreción *ideográfica*. Y, así, la “ciudad”, el “lenguaje”, el “capital”, la “constitución”, el “dinero”, la “norma legal”, el “pueblo”, el “Estado” son ejemplos entre muchos de *ideografías*. La *ideografía* es *estructural-concreto*. Es la determinación concreta de la *funcionalidad* MFI. Lo que vemos desarrollarse a manera de “juicio” en el MFI se concreta después en distintas *ideografías*. Así que, en este último punto, vamos a intentar de describir las *dualidades* de “juicio” considerados en el MFI y que, al “girar” el ser humano por lo *social*, hacen aparecer las diferentes *ideografías*.

### b.1) Dualidad “mente-mundo”

La primera dualidad es la que afecta a las *ideografías* de las *creencias* y las *ideas*. Nos referimos a la de “mente-mundo”. La *ideografía* más concreta de esta dualidad es el *lenguaje*. Veamos cómo opera la *dualidad* en su *formación estructural*. La aparición del lenguaje

---

<sup>115</sup> Atticus, C., 2022 (2).

como *instrumento ideográfico* nos serviría para explicar esta dualidad. Pero vamos a usar otro camino que creemos que puede ser más sugestivo. Pensemos en el científico que se dedica a la Física. Ante él, la naturaleza comparece como *incógnita*. Pero, ¿por qué es *incógnita* la realidad? Al fin y al cabo, podríamos pensar que no es necesario saber más de lo que consta de la "*realidad ahí*". Pero el físico no se conforma; quiere saber algo más; quiere saber la razón de la "*realidad ahí*", es decir, sus *causas*, sus *leyes*. Si las conoce, fijémonos, toma *dominio* de "*aquello*". La expresión "*tomar dominio*" pensamos que es muy acertada; conocer la *ley* de la "*realidad ahí*" va a permitir *disponer* y *usar* la "*realidad ahí*" con *medida* y, por lo tanto, con *predicción*. Así que, *tomar dominio* de la realidad será para el físico conocer la *ley* de la "*realidad ahí*" en cuanto a su *medida*. Así que el físico se enfrenta a las cuestiones que le plantea la "*realidad ahí*" con un *instrumental de medición* para explicar y predecir la "*realidad ahí*" en una *teoría física*. Desde el momento en que nos damos cuenta de esto, constatamos, en contra de lo que se suele pensar, que la Física tiene bastante de *sesgo* y hasta de *ilusorio*. De "*sesgo*", pues evidentemente de la "*realidad ahí*" sólo le interesa aquello que puede *medir* y, por lo tanto, deja de lado lo que con el instrumental disponible "*ahora*" no puede medir. Pero, además, hemos dicho que tiene algo de "*ilusorio*". Esto es algo más delicado. Nos han acostumbrado desde niños a que las *magnitudes* con las que opera la Física siguen las leyes de composición de los números algebraicos, es decir, que podemos restar metros entre segundos o multiplicar kilos por metros por la sencilla razón de que podemos hacerlo con los números reales que acompañan a las magnitudes. Esto tiene importantes consecuencias, pues, entonces, tiene el mismo sentido hablar de dimensión "*real*" de una *magnitud* como del nombre "*real*" de un objeto (observemos que hemos llegado a un punto clave para el lenguaje de la Física y el común). De hecho, el tema es tan peliagudo, que una de las preguntas fundamentales del álgebra de *magnitudes* es la de aclarar las relaciones entre las *magnitudes* con independencia de la de los *números*. A nosotros sólo nos interesa la cuestión. Pues de la misma deducimos dos cosas que sí son importantes en nuestro tema: que hemos equiparado "*conocimiento exacto*" con "*dominio*" y, en segundo lugar, que esos conocimientos más "*exactos*" que

podemos considerar (como los de la Física), en realidad, han requerido de nosotros un “rodeo” por el “ente” a través de la “medición”. A partir de aquí, observamos que, en realidad, nos estamos apoyando en *ideografías* constantemente, entre las cuales está, en este caso, el lenguaje de la Física. Y si pasamos al campo de la Filosofía observamos que sucede lo mismo. Establecemos categorías y principios para poder “girar” por el “ente/ser” para responder las preguntas más radicales sobre *Dios*, el *hombre* y el *mundo*. De manera que, si los metros y los segundos son *magnitudes* para la Física, las categorías como la de “acción”, “sustancia”, “pasión”, etc., son “*magnitudes*” para la Filosofía con las que ésta intenta medir la realidad con una cierta *narración aclaratoria*.

Pues bien, en el caso de las “*cosmovisiones*” sucede exactamente lo mismo. La pregunta radical en este caso, como hemos explicado, es por la “*felicidad*” y, claro, en este caso, la “*ideografía*” son los “*intereses*”. Es decir, aquello que del deseo se ve comprometido en el “*giro*”. Esos “*intereses*” son los que sirven de “*magnitud*” y “*categoría*” para “*medir*” el alcance de la *acción* y la posición del “*hombre en la sociedad*”. Ahora bien, si fueran los “*intereses*” de un solo hombre los que “*girasen*”, obviamente, la “*cultura*” que se desarrollaría sería un calco de ese hipotético ser humano, pero, el ser humano es un *ser social*, de manera que operativamente los “*intereses*” de cada uno están llamados a coordinarse o chocar con los de otros. Ya tenemos la “*ideografía*” de “*interés general*”. Y, así, podemos hablar entonces de la dualidad que existe en el “*giro*” entre los “*intereses particulares*” y los “*sociales*”. Pues bien, de todo ello resultan “*ideografías*” concretas a través de palabras como “*persona*”, “*contrato*”, “*precio*”, “*dinero*”, “*propiedad*”, “*derecho*”, “*Estado*”, etc.

## b.2) Dualidad “teoría-experiencia”

La dualidad de “*mente-mundo*” reclama la dualidad “*teoría-experiencia*”. Que el conocimiento científico es algo en lo que *crear* (aunque no sepamos nada de ninguna ciencia positiva) es algo que constatamos por la técnica que usamos (que deriva de él) y que nos facilita la vida. Pues bien, siempre vamos a exigir de cualquier “*cosmovisión*” una concreción práctica. Lo exige su forma básica de

"promesa". Hasta Cristo hizo *milagros*. En este sentido, el "*milagro*" es una *ideografía*, lo mismo que el protocolo que lleva a curar una enfermedad a través del uso de la farmacología o un móvil.

Ahora bien, lo mismo que existen teorías contrastables por la evolución de la técnica, existen *creencias* e *ideas prácticas* que no pueden contrastarse de esta manera. Nos referimos a las teorías éticas o políticas. Un "*buen hombre*" se verifica en la experiencia de manera muy distinta a lo bueno que es un teléfono. Y esto es fundamental. Pues podemos dar por sentado que el progreso técnico implica el del ser humano y, lamentablemente, no es así. En todo caso, existen *ideografías* a propósito del hombre bueno. Pensemos en las imágenes de los Santos o, para algunos, las Declaraciones de derechos del hombre, etc.

### b.3) Dualidad revisión y conservación

"Mente/realidad", "teoría/experiencia" son dualidades que dan lugar a *ideografías* por el "giro" del ser humano por lo "cultural" (compuesto de *ideografías*). Ahora bien, ese "giro" es el que da cada persona en una sociedad, de manera que, indefectiblemente, hay que introducir una dualidad que nos permita usar el factor *tiempo* en relación con la *libertad* de cada ser humano que viene a este mundo. Y, así, las sociedades cambian porque las personas que están en ella "*giran*" con sus nuevos intereses proponiendo fines distintos a los que constaban un tiempo atrás. En este sentido, la dualidad "*revisión/conservación*" da cuenta del cambio en el tiempo y de *ideografías* como la bandera, los emblemas, la herejía, los "*valores*" (entendidos objetivamente), etc.

### b.4) Dualidad idealidad y realidad

La *ideografía* que mejor concreta la posición del hombre hacia el futuro es la de *paraíso*. A ella nos hemos referido ya (II.C), no insistimos más. Sólo decir, que supone la dualidad "*idealidad/realidad*" y, como es fácil de ver, arrastra a las demás. En efecto, todas estas *dualidades ideográficas* están relacionadas existencialmente. Nuestra

*realidad insatisfecha* nos lleva a plantearnos “mundos felices” (paraísos) —*idealidad/realidad*—, “giramos” por lo “cultural” preguntando y respondiendo por lo que urge y es importante para nuestra felicidad, conservando y revisando (*conservación/revisión*) lo *cultural* y, así, confirmando nuestras *creencias* e *ideas* sobre el mundo (*mente/mundo*) con lo que vivimos efectivamente (*teoría/práctica*).

### Conflicto de interés

El autor declara no tener ningún conflicto de interés.

### Bibliografía

- Althusser, L., *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, ed. español 1974.
- Aristóteles, *Metafísica* (ed. trilingüe), 1990.
- Atticus, C., (con el nombre Emilio Eiranova Encinas) “*Ideología e ideografía*”, en *Procesos de Mercado* (2), 2022.
- “El origen del contrato social en el ‘בריה’”, en *Procesos de Mercado* (2), 2023.
- “Modelo de funcionamiento de la ideología”, en *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, LVII, 2024.
- *De duae civitates*, 2024.
- “La ideología y la Escuela de Frankfurt”, en *Procesos de Mercado*, (2), 2024.
- “Teoría del capital e ideología positivista”, en *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, (en imprenta).
- Bentham, J., *Introducción a los principios de la moral y legislación* (1789), ed. español 1987.
- Boecio, *Liber Persona*.
- Bunge, M., VVAA., *Las teorías de la causalidad* (1971), ed. español 1977.
- Cicerón, *De Oratore*, (ed. español 1991).
- Comte, A., *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l’humanité* (1851-1854), ed. 1971, II.
- Cruz Cruz, J., *Filosofía de la estructura*, 1974.

- Daujat, J., *L'Oeuvre de l'intelligence en physique*, 1946.
- Dawkins, R., *The Selfish Gene*, 1976.
- Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*, 1796.
- Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), ed. español 1986.
- *Teoría de las concepciones del mundo*, (1911), ed. español 1945.
- De Saussure, F., *Cours de Linguistique Générale*, 1965.
- Donoso Cortes, J., *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), ed. 2003.
- Engels, F., *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, ed. D. Rjazanov, vol. 4, 1927.
- Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo* (1841), ed. español 1971.
- Fromm, E., *Marx y su concepto de hombre*, ed. español 1964.
- Gómez Pérez, G., *La polémica en la ideología*, 1985.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu* (1807), ed. español 1993.
- *Ciencia de la Lógica* (1812-1816), ed. español 1982.
- *Lecciones de Filosofía de la historia*, (1830), ed. español 2016.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), ed. español 1997.
- *Grundlinien der philosophie des rechts* (1821), ed. 1930.
- Hispano, P., *Summulae logicales* (ed. Español 1986).
- Kant, I., *Crítica de la razón pura* (1787), ed. español 1998.
- *La religión dentro de los límites de la razón*, (1793), ed. español 1972.
- *Antropología* (1798), trad. española 1991.
- Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, (1844), ed. español 2013.
- *Diarios* (1844-1845), VII, ed. español 2011.
- Kirk, G.S., *La naturaleza de los mitos griegos* (1974), ed. español 2002.
- Kuhn, H., "Philosophie-Ideologie-Politik", en *Zeitschrift für Politik*, 1963, n. 10.
- Le Goff, J., Chartier, R., y Revel, J., *La nouvelle histoire*, (1978).
- La Mettrie, J-O., *El hombre máquina*, (1747), ed. español de 1961.
- Lepeschy, G.C., *La lingüística estructural*, 1971.
- Mannheim, K., *Ensayos de sociología de la cultura*, (1957).
- *Ideologie und Utopie*, ed.1995.
- Maravall, J.A., *Teoría del saber histórico*, en *Revista de Occidente*, 1961.
- Maritain, J., *El hombre y el Estado* (1983), ed. española 1983.
- Marx, C., *El Capital* (1867), ed. español 1834.
- Marx, C., Engels, F., *La ideología alemana* (1846), ed. español 1968.
- Menger, C., *Principios de Economía Política* (1871), ed. española 2019.

- *El método de las ciencias sociales* (1883), ed. español 2006.
- Millán-Puelles, A., *Fundamentos de Filosofía*, 1972.
- *Teoría del objeto puro*, 1990.
- *La lógica de los conceptos metafísicos*, 2. Vol. (2002).
- Mises, L., *El Socialismo*, (1922), ed. español 2009.
- Platón, *Diálogos*.
- Rickert, H. “Vom Anfang der Philosophie”, en *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, XIV, (1925).
- Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, ed. español 1999.
- Rothbard, M., *Historia del pensamiento económico* (1995), ed. español 2000.
- San Agustín, *De gen. ad lit.*
- *De civitate Dei*.
- *Conf.*
- San Anselmo, *Monologium*.
- Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*.
- Sartre, J-P., *L'êtré et le néant*, 1943.
- *Crítica de la razón dialéctica* (1960), ed. español 1963.
- Scheler, M., *Sociología del saber*, ed. español 1973.
- *Los ídolos del auto conocimiento* (1912), ed. español 2003.
- *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (2013-2016), ed. español 2001.
- *El resentimiento en la moral* (1923), ed. español 1993.
- *De lo eterno en el hombre*, ed. español 2007.
- *Modelos y líderes, en Amor y conocimiento y otros escritos*, ed. español 2010.
- Schmitt, C., *Teología política* (1922), ed. español 2009.
- *El concepto de lo político* (1927), ed. español 2022.
- Spinoza, B., *Tratado teológico político* (1670), ed. español 1976.
- Stuart Mill, J., *Sistema de lógica demostrativa e inductiva*, (1881), ed. español 1946.
- Utz, A.F., *La sociedad abierta y sus ideologías*, (1986), ed. español 1989.
- Van Dijk, T., *Ideología. Una aproximación interdisciplinaria*, ed. español 1998.
- Weber, M., *Economía y Sociedad*, ed. español 1978
- *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), ed. español 2000.
- Whitehead, A.N.; Russell, B., *Principia Mathematica* (1910-1913).
- Zubiri, X., *Sobre la esencia*, 1962.