



SCIENTIA HELMANTICA

— REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA —

Monográfico GUSTAVO BUENO

NÚMERO 7

2017

2ª ÉPOCA

VOLUMEN IV

ISSN: 2255-5897

revistascientiahelmantica.usal.es

Índice:

Sobre Scientia Helmantica	5
---------------------------------	---

— MONOGRÁFICO *GUSTAVO BUENO* —

NOTA EDITORIAL:

- *CORTÉS SÁNCHEZ, Francisco Javier:*

Gustavo Bueno, filósofo platónico	7
Sobre Gustavo Bueno (1924-2016)	7
Sobre este monográfico.....	10

ESTUDIO INTRODUCTORIO:

- *BOLADO, Gerardo:*

Gustavo Bueno en contexto	14
1. La formación del catedrático de Fundamentos de Filosofía de la Universidad de Oviedo (1940-1959)	15
2. Un catedrático con sistema y círculo de doctores y doctorandos (1960-1984)	36
3. El catedrático de Fundamentos en la caverna (1985-2016)	58
4. A modo de conclusión	78

ENTREVISTA A *ISMAEL CARVALLO ROBLEDO*:

- *GALLARDO OCAMPO, Andrea:*

El materialismo filosófico de Gustavo Bueno en México:.....	82
--	-----------

ARTÍCULOS:

- *PETEL-ROCHETTE, Nicolas:*

¿Puede una ciencia estar al alcance de cualquiera? La crítica de Gustavo Bueno a la <i>crítica a la civilización</i> etnológica	88
Introducción	89

1. ¿Para qué hablar de la alteridad?.....	91
2. El enmarque del concepto de cultura	95
3. El problema de la imitación	98
4. Dialéctica contra dualismo instrumental	103
5. Cierre categorial y ciencia	105
Conclusión	109
Bibliografía	110

- **ALVARGONZÁLEZ, David:**

La idea de posibilidad en la filosofía de Gustavo Bueno.....	112
1. Planteamiento del problema	113
2. La teoría de la modalidad de Gustavo Bueno en el escolio séptimo de <i>El animal divino</i>	114
3. El argumento victorioso de Diodoro Cronos.....	116
4. Los textos de Gustavo Bueno sobre Diodoro Cronos.....	119
5. Algunas ideas relevantes defendidas por Gustavo Bueno que resultan incompatibles con el argumento de Diodoro Cronos	121
6. El argumento de Diodoro desde la doctrina modal expuesta en el escolio séptimo de la segunda edición de <i>El animal divino</i>	128
7. El argumento victorioso y la teoría ética sobre aborto provocado.....	129
Apéndice	134
Bibliografía	137

- **PASCUAL ALBA, Joseba:**

La ontología política de Espinosa. Un homenaje a dos grandes materialistas: Baruch Espinosa (1632-1677) y Gustavo Bueno (1924-2016)	141
Justificación	142
1. El objetivismo espinosiano	143
2. La Idea de Derecho Natural	145
3. La Idea de Estado. ¿Qué es el Estado?	147
4. La idea de libertad (política).....	160
Bibliografía	166

- **MARTÍNEZ ORTEGA, Ángel:**

Materialidad trascendental y analogía en el opúsculo <i>Materia</i> (1990)	170
1. El «alzamiento del plano» ontológico: del contexto tecnológico-material al locutivo-esencial.....	173
2. Analogía de proporcionalidad.....	179
Bibliografía	195

SCIENTIA
HELMANTICA



SOBRE SCIENTIA HELMANTICA

Scientia Helmantica es una revista internacional de filosofía que nace a propuesta de un grupo de estudiantes de postgrado en filosofía con la intención de ofrecer un espacio de encuentro y reflexión. Surge este proyecto de los estudiantes del *Máster Universitario en Estudios Avanzados en Filosofía* de la *Universidad de Salamanca* en coordinación con la *Universidad de Valladolid* y colaboración con las *Universidades de Burgos* y de *León*.

Scientia Helmantica está abierta a la recepción de artículos clasificados según cuatro áreas: *Historia de la Filosofía y Filosofía Teórica; Ética y Política; Estética y Teoría de las Artes; y Epistemología*. También cuenta con una sección dedicada a *Reseñas* así como otra sección dedicada a *Entrevistas*. Con todo esto, *Scientia Helmantica* pretende ser una revista que sirva como punto de encuentro tanto para los propios alumnos del mencionado Máster como para personas de cualquier otra procedencia.

A primera vista *Scientia Helmantica* puede parecer un proyecto muy ambicioso, y, en cierto aspecto, lo es; pero la razón de su amplitud tiene que ver con nuestra convicción acerca de la manera de *hacer filosofía*. *Hacer filosofía* es un trabajo amplio y global, que no puede reducirse a un interés parcial o aislado. *Hacer filosofía* para nosotros quiere decir confrontar distintas perspectivas y problemas filosóficos que inciten a pensar una vez más nuestra(s) realidad(es). Por esta razón, nuestra revista no presenta un carácter específico, sino que está compuesta por diversas áreas.

Esta pluralidad de discursos también se refleja en la diversidad de personas que integramos este proyecto. Las nacionalidades diferentes, los recorridos académicos y personales de cada uno, las convicciones propias de todos los componentes, hacen que *Scientia Helmantica* sea una revista abierta a múltiples miradas y perspectivas con la rigurosidad y el respeto debidos.

NOTA EDITORIAL



GUSTAVO BUENO, FILÓSOFO PLATÓNICO

«Los filósofos han querido siempre o casi siempre cambiar el mundo, intervenir en el mundo, sea en un sentido o en otro. El ejemplo más claro es Platón».

GUSTAVO BUENO¹

Sobre Gustavo Bueno (1924-2016)

Parecería una provocación para más de uno tildar a Gustavo Bueno de *platónico* si por platonismo entendiésemos la doxografía que se transmite en las aulas de los institutos donde a Platón se le presenta como el filósofo de las Ideas separadas de la realidad. Pero, como sabemos, Platón no fue Plotino y Plotino no fue Platón, de este modo el filósofo socrático nos decía que la tarea del sabio era regresar a la caverna para liberar de las cadenas a los “adictos” a las sombras. En este sentido podemos aceptar el apelativo de platónico para este filósofo español que nos dejó el 7 Agosto del pasado año 2016. Y así es como el título del documental dirigido por Héctor Muniente nos sugiere acercarnos a este peculiar catedrático de la Universidad de Oviedo, creador de su propia Academia, como también hizo el maestro de Aristóteles.

Gustavo Bueno comenzó en la docencia de la filosofía en el Instituto Lucía de Medrano (1949-1960), situado en la ciudad que aguarda la institución que sostiene

¹ Gustavo Bueno en *Nódulo materialista*; TVE; Gobierno de la Rioja: Educación, Cultura y Turismo; Ayuntamiento de Santo Domingo de la Calzada; Centro Riojano Madrid (Productores) Muniente, Héctor,(Director), *Gustavo Bueno: la vuelta a la caverna*, España, 2015, minuto 22. Disponible en: <http://www.rtve.es/alacarta/videos/imprescindibles/imprescindibles-gustavo-bueno-vuelta-caverna/3485086/>

esta misma revista, Salamanca. Sin embargo, no será hasta su llegada a la Universidad de Oviedo (1960-1998) cuando comience su tarea de filósofo en *stricto sensu*.

En 1970 publicará *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, una respuesta al libro *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* de Manuel Sacristán. Frente a la posición de Sacristán que consideraba que la filosofía no es un saber sustantivo, sino adjetivo, y que ésta debería ser suprimida como especialidad universitaria, Bueno plantea que el oficio filosófico académico es habérselas con el lenguaje. Este *habérselas con el lenguaje* no tiene que ver con el oficio del filólogo sino más bien con la practicidad abierta a las referencias de las palabras donde se construyan nuevas combinaciones o incluso palabras nuevas. En este sentido, la filosofía académica trabaja con *Ideas*². De esta manera lo expresa el propio Bueno:

*La Filosofía académica aspira, sobre todo, a ser una Geometría de Ideas, para ofrecer un entramado ideal, que, por sí mismo, es ya una realidad cultural, cualquiera que sea el alcance que pueda tener en el conjunto de las realidades culturales [...] en la medida en que la reflexión sobre las Ideas sea un mecanismo necesariamente intercalado por el proceso dialéctico mismo de la realidad del inmenso conjunto histórico [...] la Filosofía académica será [...] una especialidad, cuyo rigor sólo puede ser extraído de las fuentes que le dieron origen, y a las cuales, por su estructura, tiene que volver incesantemente.*³

Dos años más tarde publicará *Ensayos materialistas*, donde expone las bases de su materialismo filosófico y una idea central que recorrerá toda su filosofía: los tres géneros de materialidad.

En el año 1976 comenzará a bosquejar la teoría de la ciencia a partir de la teoría del cierre categorial, que no llegaría a comenzar a publicar hasta el año 1992, publicando el primer volumen de los cinco que finalmente vieron la luz (habían sido previstos quince volúmenes).

² Cfr. BUENO, Gustavo, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1970, pp. 14-17

³ *Ib.*, p. 17

Si bien éste sería el núcleo duro de su sistema, y que quedaría explicitado a través de dos textos publicados en el año 1995 por la editorial Pentalfa⁴, como escritor prolijo no dejó casi ningún tema sin ser tratado. Las anécdotas que trascienden el ámbito estrictamente filosófico enriquecen la visión de su persona, como aquella alegoría que nos relata Platón acerca de la caverna y que Gustavo Bueno lo hizo alegórica y fácticamente cuando descendió a las minas de carbón para explicar a los mineros las filosofías de Hegel y Marx. Y es que, como digo, Gustavo Bueno era conocido, no sólo por su filosofía, sino también por su personalidad polémica y provocadora que trascendía las propias aulas de la Universidad.

Los textos que suscitaron más polémica fueron aquéllos que de filosofía “dura” tenían menos. Libros como *España frente a Europa*; *El mito de la izquierda: las izquierdas y la derecha*; *Zapatero y el pensamiento Alicia: un presidente en el país de las maravillas*; *El mito de la derecha*; *Panfleto contra la democracia realmente existente* o *El fundamentalismo democrático: La democracia española a examen*. No se concebía que Gustavo Bueno, un marxista pro-soviético que dejó de serlo tras la caída de la URSS, introdujera el concepto de *Imperio* para hablar de España, criticara lo que él denominaba la *izquierda indefinida* por ser una actitud moralista más que tener una visión de Estado o pudiera poner en tela de juicio la democracia española realmente existente por cuestiones como la falta de igualdad ante la ley, la clasificación de los partidos en los polos izquierda-derecha, la falta de listas abiertas o cuestiones que se hicieron aún más polémicas por su toma de posición relativas a la ley de la interrupción del embarazo y la discusión acerca de la pena de muerte.

Siguiendo la idea de que la caverna de los tiempos actuales es la televisión, nos dirá que la tarea del filósofo es salir en dicho medio⁵. De ahí su participación en programas televisivos como *Tribunal Popular*, *Negro sobre Blanco*, *A través del espejo*, todos ellos de TVE; el programa de debate *Rifi Rafe* de Telemadrid; el reality *Gran hermano* de Telecinco; así como en la Radio Televisión del Principado de Asturias (RTPA).

⁴ Los textos a los que me refiero son: *¿Qué es la ciencia? La respuesta de la teoría del cierre categorial. Ciencia y Filosofía* y *¿Qué es la filosofía? El lugar de la filosofía en la educación. El papel de la filosofía en el conjunto del saber constituido por el saber político, el saber científico y el saber religioso de nuestra época*.

⁵ Para consultar las ideas filosóficas de Gustavo Bueno acerca de la televisión consúltese: BUENO, Gustavo, *Televisión: Apariencia y Verdad*, Gedisa, Barcelona, 2000.

En torno al materialismo filosófico y a la persona de Gustavo Bueno se formó la *Fundación Gustavo Bueno* en el año 1997 con sede en Oviedo y, ligada a ésta, la revista *El Basilisco*, revista oficial del materialismo filosófico anterior a la Fundación dado que se comenzó a publicar en el año 1978. En el año 1996 se fundó la asociación *Nódulo Materialista*, asociación de filosofía interesada en el materialismo filosófico y, desde el 2002, dicha asociación publica *El Catoblepas, revista crítica del presente*. Siguiendo la estela del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, se fundó la Facultad de Filosofía de León, del Instituto Oviedo, en León, Guanajuato, México, Facultad que no pudo inaugurar dado que se inició un mes después de su fallecimiento.

Sobre este monográfico

Quiero dejar claro el objetivo de este trabajo. Las palabras que contienen este monográfico dedicado a la filosofía de Gustavo Bueno no han sido más que una pretensión de brindar homenaje a uno de los filósofos españoles del siglo XX y parte del siglo XXI que, más allá de su geografía, ha sabido plantear un sistema con el cual acercarse al mundo. Hay quien pensará que la manera de hacer filosofía de manera sistemática es cosa del pasado y, sin embargo, el materialismo filosófico de Gustavo Bueno es una buena muestra de que aún es posible hacer filosofía de manera sistemática y, quizás, no sólo posible, sino que la única forma de hacer filosofía en sentido estricto sea la del sistema⁶. Los problemas vienen cuando hay quienes interpretan que *sistema* es sinónimo de *teoría cerrada que intenta explicar de una vez por todas la realidad*. O cuando quienes piensan que sistema es sinónimo de totalitarismo. No pretendo inmiscuirme en estos asuntos, tan sólo nombrar el hecho de que hacer filosofía de otra manera a las modas actuales del relativismo ingenuo, así como lo fue el denominado realismo ingenuo, es posible y el materialismo filosófico de Bueno lo demuestra.

⁶ «El sistema, verdad, es la única forma de pensar filosóficamente. Pensar sin sistema es una indecencia, llega a decir Ortega, ¿verdad? Es indecente, para un filósofo es indecente». Gustavo BUENO en *Nódulo materialista*; TVE; Gobierno de la Rioja: Educación, Cultura y Turismo; Ayuntamiento de Santo Domingo de la Calzada; Centro Riojano Madrid (Productores) Muniente, Héctor,(Director), *Gustavo Bueno: la vuelta a la caverna*, España, 2015, minuto 8 Disponible en: <http://www.rtve.es/alaharta/videos/imprescindibles/imprescindibles-gustavo-bueno-vuelta-caverna/3485086/>

Que esta manera de hacer filosofía sea la propia de hacer filosofía, y que el autor de estas palabras suscribe abiertamente, no significa que toda filosofía sistemática sea correcta o idónea. Pero eso también es otro tema, dado que aquí tampoco se ha pretendido discutir del aspecto material (entendiendo material en sentido kantiano, que se refiere al contenido) de la filosofía buenista.

Retomando la idea principal que justifica este número, la pretensión de *Scientia Helmantica. Revista Internacional de Filosofía* es brindar un homenaje a la figura de Gustavo Bueno y para ello consideramos que la mejor manera de hacerlo es a través de su filosofía. En ese sentido abrimos un período de recepción de originales con la finalidad de que aquellos interesados en el materialismo filosófico pudieran explicar, discutir y ofrecer un homenaje a través de sus aportaciones filosóficas, suponiendo esto una apertura e ir más allá del ámbito habitual en el cual el materialismo filosófico se difunde.

De esta forma, el presente número dedicado a Gustavo Bueno y, por ende, al materialismo filosófico está compuesto por la presente *Introducción*, cinco artículos y una entrevista a Ismael Carvallo Robledo, director de la Facultad de Filosofía de León, del Instituto de Oviedo de León, Guanajuato, México.

El artículo que encabeza este monográfico lleva como título *Gustavo Bueno en contexto*. Se trata de una colaboración especial realizada por el hispanista historiador de la filosofía Gerardo Bolado. En este artículo Gerardo Bolado nos presenta un recorrido ideo-biográfico sobre Gustavo Bueno y la relación con su contexto filosófico e intelectual.

El siguiente trabajo está escrito por Nicolas Petel-Rochette, cuyo título es *¿Puede una ciencia estar al alcance de cualquiera? La crítica de Gustavo Bueno a la crítica a la civilización etnológica*. Se trata de un artículo que aborda la temática explicitada en el libro *Etnografía y utopía* de Gustavo Bueno, donde Nicolas Petel-Rochette pone en discusión dialógica las posturas de Lévi-Strauss con las del materialismo filosófico. Las cuestiones que emergen en este artículo tienen que ver con la relación entre ciencia e ideología en el ámbito de la antropología.

David Alvargonzález es el autor de *La idea de posibilidad en la filosofía de Gustavo Bueno*, un trabajo donde se aproxima a las ideas de posibilidad/composibilidad, existencia/co-existencia y necesidad/co-necesidad a través del argumento victorioso de Diodoro Cronos utilizado por Gustavo Bueno. Se trata de un artículo de discusión en relación, principalmente, a *El animal divino*.

La ontología política de Espinosa, artículo escrito por Joseba Pascual Alba, abre una interpretación de la teoría política del filósofo moderno a través del materialismo filosófico. Ideas como *derecho natural*, *Estado*, *libertad*, *pueblo*, *monarquía absoluta*, etcétera, serán objeto de reflexión de este trabajo.

El trabajo con el que se cierra el bloque de artículos es *Materialidad trascendental y analogía en el opúsculo Materia (1990)*, escrito por Ángel Martínez Ortega, quien propone como clave de predicabilidad de la materia trascendental que teoriza Gustavo Bueno la predicación por analogía de proporcionalidad.

Por último, este monográfico concluye con la entrevista a Ismael Carvallo Robledo, director de la Facultad de Filosofía en el estado de Guanajuato, México, realizada por Andrea Gallardo Ocampo, donde se trata de las posibilidades del pensamiento de Gustavo Bueno en México.

Esperamos que el homenaje esté a la altura que se merece, pese a las dificultades que nos hemos encontrado en el camino. Este homenaje se ha pensado con la mejor intención del mundo, con la finalidad de hacer promoción de la figura y filosofía de uno de los grandes del pensamiento escrito en español.

Muchas gracias a todas aquellas personas que han colaborado de una manera u otra para que este número monográfico pudiera salir adelante.

FRANCISCO JAVIER CORTÉS SÁNCHEZ

Director de Scientia Helmantica. Revista Internacional de Filosofía

ESTUDIO INTRODUCTORIO



GUSTAVO BUENO EN CONTEXTO

Este ensayo histórico que sitúa la figura y la obra de Gustavo Bueno Martínez en su contexto filosófico e intelectual español de los últimos 75 años, se articula en tres períodos: la formación del catedrático de Fundamentos de Filosofía de la Universidad de Oviedo (1940-1959); el catedrático con sistema y círculo de doctores y doctorandos (1960-1984); el catedrático de fundamentos en la caverna (1985-2016). Su composición es deudora tanto de las principales obras generales reconocidas sobre ese período histórico, como de las percepciones documentadas que nos ofrecen los testigos autorizados de los sucesos aludidos.

Gustavo Bueno nació en Santo Domingo de la Calzada (La Rioja) el 1 de septiembre de 1924 y falleció en Niembro (Asturias) el 7 de agosto del año 2016. Estas fechas nos indican de entrada que le tocó vivir las tres transformaciones más importantes del Estado español durante el siglo XX y los tres primeros lustros del XXI. Contaba con 7 años de edad cuando se produjo el abrupto final de la Restauración y la jovial irrupción de la República. Entraba en la adolescencia cuando se desencadenó la Guerra Civil, que puso un fin trágico a esa Segunda República. Y, en fin, era el catedrático de Fundamentos de Filosofía en la Universidad de Oviedo, cuando intervino en la Transición política que siguió a la muerte del dictador, Francisco Franco, proponiendo el materialismo filosófico de una nueva España republicana y socialista.

1. La formación del catedrático de Fundamentos de Filosofía de la Universidad de Oviedo (1940-1959)

1.1 Formación universitaria en una década ominosa (1940-1948)

Gustavo Bueno decidió estudiar filosofía, motivado al parecer por las cuestiones gnoseológicas y por la positiva influencia del profesor Eugenio Frutos. Comenzó sus estudios de Filosofía en la Universidad de Zaragoza, y completó la licenciatura y escribió su tesis doctoral en la Sección de Filosofía de la Universidad Central de Madrid durante la ominosa década de los 40, cuando se estaba produciendo la reorganización de los estudios de Filosofía bajo el signo de la escolástica tomista y la tutela de la Orden de Predicadores, y con un cuerpo docente provisional ocupando las cátedras universitarias. Sin embargo, la percepción de este período de la filosofía española que recordaba Bueno, no era del todo negativo, sus profesores le parecieron “competentes y totalmente respetables”¹.

En 1942, siendo estudiante en la Universidad de Zaragoza, tuvo como profesor al entonces catedrático de Filosofía en el Instituto “Goya” de la ciudad del Ebro, Eugenio Frutos Cortés (1903-1979). Este catedrático estaba ya entonces perfectamente integrado en el Régimen nacional-católico y su filosofía tomista, si bien no alcanzó el grado de doctor hasta junio de 1945 con la tesis titulada *Las ideas filosóficas de Calderón como signo de su época*, que le dirigió uno de los habilitadores de profesorado universitario de la época, Juan Francisco Yela Utrilla. Sin embargo, Frutos se había licenciado en 1925 en la Universidad Central de Madrid, donde tuvo como profesores a García Morente y a Ortega y Gasset, por lo que tenía conocimiento de la tradición filosófica alemana contemporánea, de manera especial de la fenomenología de Husserl. En los años treinta, debió de interesarse por la ontología fundamental de Heidegger, por la literatura existencial francesa de finales de los años treinta y por la incipiente recepción de lógica y filosofía de la ciencia anglosajona en Cataluña que protagonizó antes de la Guerra especialmente García Bacca.

Gustavo Bueno nos ha dejado un testimonio de su relación con Eugenio Frutos en el cual se pone de manifiesto que la cultura filosófica desarrollada por el

¹ *Cuestiones Quodlibetales*, Cuestión 1. ¿Por qué quienes son ateos y tampoco son religiosos pueden interesarse por Dios y por la religión? Una respuesta autobiográfica. Mondadori, Madrid 1989, pág. 28.

orteguismo en los años treinta seguía presente en la institución filosófica de la inmediata postguerra, pero asimilada y marginada por la filosofía oficial, la escolástica tomista. “Los años 40, ha escrito José Luis Moreno Pestaña, estaban aún en la onda expansiva de los años 30”². Bueno defendió que estos años de su formación, dominados por una filosofía oficial ideologizada, no estuvieron desprovistos por completo de las fuentes necesarias para desarrollar una filosofía autóctona actual:

Puedo testimoniar que en los cursos 1942-43 y siguientes, en la Universidad de Zaragoza, y por el impulso de Eugenio Frutos Cortés, estudiábamos (no leíamos) intensamente a Bergson, a Husserl, a Heidegger o a Sartre; y que, por ejemplo, gracias a la invitación que Frutos hizo a un profesor y sacerdote catalán, Ramón Roquer, para dar conferencias públicas en la Facultad, pudimos enterarnos los que queríamos, allá hacia el año 1942, de la existencia de Carnap, de Neurath, y pudimos leer obras suyas que el mismo conferenciante nos proporcionó amablemente. Asimismo, por aquellos años, en Zaragoza, por lo menos, en la época de mayor oscurantismo, a muchos estudiantes (y público, en general) nos fue dada la posibilidad de seguir un curso sobre Freud y el psicoanálisis que en la Facultad de Medicina impartió el profesor Rey Ardid...³

En su afán por defender sus años de formación, docencia e investigación durante el Franquismo, Bueno no sólo hizo caso omiso de la desastrosa ruptura cultural y filosófica que se produjo después de la Guerra Civil, sino que sacó la conclusión de que era posible hacer filosofía contemporánea donde la libertad había sido hurtada por el anacronismo cultural y filosófico, y por la represión política e ideológica⁴. Afirmó desconsideradamente que la filosofía silenciada, encarcelada, exiliada, etc., estaba presente a través de Fondo de Cultura Económica. Recordó que

² *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, págs. 127-159.

³ Gustavo Bueno, “La filosofía en España en un tiempo de silencio”, *El Basilisco*, nº 20, 1996, 61-62.

⁴ “Por tanto, se equivoca quien piense, dentro del esquema simplista, que sólo con el «advenimiento de la democracia» pudo la filosofía represada en el exilio o en la cárcel volver a salir a luz; porque la filosofía ordinaria estaba ya fluyendo en el interior de la misma Universidad o en grupos o en personas aparentemente integradas en el régimen, aunque en situación efectiva de «marranos» (¿hasta qué punto no fue esta la situación en la que, sin embargo, Cervantes escribió el Quijote?).” (Gustavo Bueno, «La filosofía en España en un tiempo de silencio», *El Basilisco*, nº 20, 1996, pág. 62.)

la vanguardia intelectual de la Falange (Laín, Tovar, Javier Conde, la Revista Escorial, etc.), lo mismo que la vanguardia intelectual de las JONS (Ledesma Ramos, Montero Díaz, etc.), estaban influidos por Unamuno, Eugenio D'Ors, y, sobre todo, por Ortega. Y, en fin, repitió acriticamente las falsas consignas de la filosofía oficial sobre la vuelta de Ortega a España y la situación de libertad y de privilegio que, según aquella, disfrutaron tanto él y su Escuela, como Xavier Zubiri en la segunda mitad de los años 40.

No me parece defendible, sin embargo, esta percepción que responde, a mi juicio, a las concesiones hechas al punto de vista de la filosofía oficial del franquismo, por un partidario del régimen de Franco y sus instituciones que gustaba de ocultar su ateísmo y su impiedad con tácticas de “marrano”⁵.

En efecto, los muertos de la guerra, el exilio, la represión política, la censura oficial, la pobreza de los *mass media* y de las editoriales, la destrucción y el expurgo de bibliotecas, etc., dejaron en la inmediata postguerra el mundo de la comunicación, de la cultura y de la educación en las manos de los hombres del régimen de Franco. Así se reprodujo entonces la tradicional simbiosis entre el Estado español y la Iglesia romana que cumplió esta vez su función ideológica, generando la cultura nacional-católica integradora y legitimadora del nuevo Régimen. A instancias de las autoridades civiles, siendo Ministro de Educación Nacional José Ibáñez Martín (1939-1951), la red filosófica de la Iglesia que se había desarrollado desde el último tercio del siglo XIX en un segundo plano, ocupó el lugar central de nuestra filosofía oficial, del que había sido desplazada la Escuela de Madrid, entronizando la escolástica tomista en las universidades españolas.

Al reanudarse las clases en la Universidad Central de Madrid después de la Guerra, la Escuela de Ortega y su orientación filosófica habían desaparecido de la

⁵ En sus *Cuestiones quodlibetales* (Madrid: Mondadori, 1989, 27-28), Gustavo Bueno pone negro sobre blanco esa confesión de “marranismo”, término que tomó del ensayo, *La sinagoga vacía*, de Gabriel Albiac. A mi entender, las revelaciones hechas en distintos escritos por Gustavo Bueno sobre sus tácticas camaleónicas, “marranas”, durante el franquismo, explican que su memoria histórica sobre la institución filosófica española de los años cuarenta y cincuenta, fuera en gran medida una expresión complaciente y acritica de los puntos de vista recibidos de la misma. Especialmente desafortunados me parecen los comentarios, hechos por Bueno en escritos testimoniales, como “Un profesor de filosofía, autor de libros de texto, en la década del «nacional catolicismo» español” (*El Catoblepas*, 99:2) o “La filosofía en España en un tiempo de silencio” (*El Basilisco*, nº 20, 1996), sobre la presencia en los años 40 de la filosofía encarcelada, secuestrada y exiliada, o a la supuesta “vuelta de Ortega” y a su libertad para actuar y hablar; o al privilegio de que gozaban Ortega, Zubiri y sus centros filosóficos autónomos.

Sección de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras. El maestro, Ortega y Gasset, tuvo que exiliarse en 1937 y se desvinculó de su cátedra de Metafísica⁶. El catedrático de Historia de la Filosofía, Xavier Zubiri, recién casado con Carmen Castro tras secularizarse, fue obligado a continuar su docencia fuera de la diócesis de Madrid, en la Universidad de Barcelona. En 1938, el catedrático de “Introducción a la Filosofía”, José Gaos, se exilió en México; lo mismo que había hecho un año antes el catedrático de Filosofía del Derecho, Luis Recasens Siches. La profesora auxiliar de la cátedra de Metafísica, la joven María Zambrano, comenzó su exilio en 1939. El catedrático de Lógica, Julián Besteiro, fue condenado en consejo de guerra a 30 años de prisión y falleció en la cárcel de Carmona en 1940. Por su parte, los dos catedráticos de Filosofía de la Universidad de Barcelona que más relación tenían con la Escuela de Madrid, Joaquín Xirau i Palau y Jaime Serra i Hunter, tuvieron también que exiliarse durante la Guerra.

En su lugar, ocuparon las cátedras de la Sección de Filosofía clérigos regulares o seculares, excombatientes falangistas o nacionalsindicalistas, y profesores depurados o flamantes licenciados de la Facultad de Filosofía y Letras de la República, asimilados por el bando vencedor y que no tuvieron inconveniente en firmar la adhesión formal al Régimen de Franco, requerida por la *venia docendi* universitaria de entonces. Esta ocupación de la Sección de Filosofía de la Universidad Central se caracterizó durante el primer lustro de los años 40 por la provisionalidad, tanto en la organización de la Sección de Filosofía, como en los nombramientos de los profesores para desempeñar las cátedras, y, desde luego, por la tutela de todo el proceso de reorganización por parte del fraile dominico Manuel Barbado Viejo (1884-1945), designado a tal efecto por su Orden religiosa.

En efecto, el teólogo tomista Manuel Barbado, que desempeñaba la cátedra de Psicología experimental en la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino (Roma), fue nombrado en 1940 catedrático de Psicología experimental⁷ de la

⁶ En *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, capítulo I, pp. 45-83), José Luis Moreno Pestaña pone de manifiesto el ataque institucional en toda regla de que fueron objeto Ortega y Gasset y su Escuela desde el fin de la Guerra hasta la muerte del maestro. Ver también, Gerardo Bolado, “La Scuola di Ortega e la filosofía spagnola contemporánea”, en Lucia Parente (Ed.) *La Scuola di Madrid*, Milano, Mimesis, 2016, 62-65, 82-102.

⁷ Gustavo Bueno cursó Psicología con el padre Barbado y fue gran admirador suyo: “... el padre Barbado Viejo, un dominico asturiano que había sido profesor mío de Psicología en la Facultad de Filosofía de Madrid, y cuya Historia de la Psicología, así como otros artículos suyos (por ejemplo: ¿Cuándo se une el alma al cuerpo?) aún releo de vez en cuando con admiración y provecho.” (*Cuestiones Quodlibetales*, Cuestión 1. ¿Por qué

Universidad Central y director del recién fundado Instituto de Filosofía Luis Vives del CSIC; además, pasó a formar parte de la junta de gobierno de este Centro rector de la nueva vida científica española, como vocal por el patronato Raimundo Lulio. Con el padre Barbado colaboró el catedrático de *Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos* de la Universidad de Barcelona, el falangista Juan Francisco Yela Utrilla (1893-1950), que ocupó la cátedra de José Gaos mediante concesión de traslado. También por concurso de traslados llegó a la Universidad Central el catedrático de Historia Universal Antigua y Media, el nacional sindicalista Santiago Montero Díaz⁸ (1911-1985), que tenía asignada la cátedra de Historia de Filosofía Antigua. Por su parte, el fraile agustino Bruno Ibeas se encargó provisionalmente de la cátedra de Historia de la Filosofía.

En la Sección de Filosofía de la Universidad Central permanecieron además, después de superar el reglamentario expediente de depuración y de firmar su adhesión formal al Régimen, cuatro importantes catedráticos de la anterior Facultad de Filosofía y Letras republicana. Ante todo, el decano Manuel García Morente que experimentó durante la Guerra una crisis religiosa transformadora, se reorientó al tomismo y se mantuvo en su cátedra de Ética hasta su fallecimiento en 1942. Además, el catedrático de Psicología racional, Lucio Gil de Fagoaga, que fue sancionado en su proceso de depuración, se encargó de la cátedra de Lógica en el curso 1941-1942, con la acumulación de la cátedra de Estética⁹; en este período pasó a la cátedra de Psicología experimental. El catedrático de Estética, Manuel Hilario Ayuso Iglesias, permaneció también en su cátedra hasta su fallecimiento en 1944. Y, en fin, el catedrático de la Sección de Pedagogía, Juan Zaragüeta Bengoechea (1883-1974), ocupó provisionalmente como encargado de curso, entre otras, la cátedra de Metafísica. Se incorporaron, así mismo, algunos profesores auxiliares, como Alejandro

quienes son ateos y tampoco son religiosos pueden interesarse por Dios y por la religión? Una respuesta autobiográfica. Mondadori, Madrid 1989, págs. 13-40).

⁸ Santiago Montero Díaz era miembro por oposición (1931) del Cuerpo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos. El 22 de febrero de 1936 ganó la cátedra de «Historia de la Edad Media Universal» de la Universidad de Murcia. Activo y revolucionario en política, se inclinaba a una posición nacional sindicalista. Era excombatiente falangista, y superó sin sanción un proceso de depuración por su vinculación con el Partido Comunista entre 1931 y 1932. Estamos ante otro catedrático influyente en la década de los 40 en la que dirigió 17 tesis, entre otras las de Rafael Calvo Serer, Jose M^a Sanchez de Muniaín, Francisco Solano Aguirre, Constantino Láscaris-Comneno, Gustavo Bueno, Carlos Castro Cubells, Elias Martínez Ruíz, José Antonio Miguez Romero. Más adelante dirigió también las tesis de Salvador Mañero, Emilio Lledó, y Carlos Amable Baliñas Fernández.

⁹ En el curso 1944-1945, Gil de Fagoaga fue profesor de Estética de Gustavo Bueno, según el testimonio de éste.

Gil de Fagoaga en la cátedra de Metafísica en 1942, y a partir de curso 1943-1944 en Lógica, Ética y Metafísica, o como Anselmo Romero Marin a partir de 1942 en Ética, Cosmología, Teodicea, Sociología y Estética.

De los “siete magníficos” -Manuel Granell, Antonio Rodríguez Huéscar, Julián Marías, Francisco Álvarez González, Emilio Benavent, Manuel Mindán Manero y Leopoldo Eulogio Palacios- que formaron la primera y única promoción de licenciados, formados por la Escuela de Madrid en el período de la República, sólo accedió a la cátedra universitaria en España el último, que estaba más vinculado a su director de tesis y mentor, Juan Zaragüeta. El padre Mindán, que no leyó su tesis hasta el curso 1950-1951, fue catedrático en el Instituto Ramiro de Maeztu (Madrid), labor que combinó con la docencia de Metafísica (Crítica), etc., como profesor asociado en la Universidad de Madrid y con funciones de secretaria y de dirección de la *Revista de Filosofía* en Instituto de Filosofía Luis Vives (CSIC).

Por otra parte, estos primeros años cuarenta registraron los primeros ataques contra la obra de Ortega y el bloqueo de la trayectoria académica de sus seguidores. A lo largo del año 1941, el padre Joaquín Iriarte publicó una serie de cuatro artículos en la revista *Razón y fe*, con el título “*La filosofía de Ortega y Gasset*”, que luego recogió en su libro de 1942, *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, cuyo objetivo no era otro sino demostrar que Ortega no era un filósofo, ni un pensador, sino un “intelectual” y que, por lo mismo, su obra debía de ser introducida en el índice de libros prohibidos.

La suerte académica de Julián Marías Aguilera (1914-2005) es un claro ejemplo de la exclusión universitaria de que fue objeto la tercera generación de miembros de la Escuela de Ortega en la inmediata posguerra. Marías, que se había identificado plenamente con su Escuela desde su período de formación, retomó después de la Guerra su relación discipular con Zubiri, quien, además de prologar su *Historia de la Filosofía* (1941), le dirigió su tesis doctoral, dedicada al filósofo y teólogo ontologista francés Auguste J. A. Gratry. En 1942, Marías leyó esta tesis sobresaliente en la Facultad de Filosofía que le había otorgado la licenciatura en 1935, pero que ya no era la misma, pues fue evaluada por un tribunal al servicio de la reorganización

tomista de la Sección de Filosofía¹⁰ que no dudó en suspender al discípulo de Zubiri, pese a las objeciones de García Morente.

La organización de la Sección de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central empezó a estabilizarse en la segunda mitad de los años 40, como resultado en buena medida de la entrada en vigor de la Ley de Ordenación Universitaria de 1943, y de su desarrollo en el Decreto de 7 de julio de 1944, sobre la Ordenación de la Facultad de Filosofía y Letras, puestas en marcha por el Ministerio de José Ibáñez Martín. En ese decreto se establecía el currículo de la Sección de Filosofía que constaba de dos cursos comunes y tres de especialidad. En los dos cuatrimestres del primer curso común de Filosofía y Letras, se incluía la materia “Fundamentos de Filosofía”, y en los dos cuatrimestres del segundo curso común, la materia “Historia de los sistemas filosóficos”. Los tres cursos específicos de la Sección de Filosofía incluían un programa escolástico compuesto por las siguientes materias¹¹:

Tercer curso.- Cuatrimestre quinto: Lógica, Cosmología, Psicología experimental, Historia de la Filosofía antigua. Cuatrimestre sexto: Lógica, Cosmología, Psicología experimental, Historia de la Filosofía antigua.

Cuarto curso.- Cuatrimestre séptimo: Lógica (Metodología de las Ciencias), Metafísica (Ontología), Psicología racional, Historia de la Filosofía medieval, Estética (Principios) (2 h.). Cuatrimestre octavo: Metafísica (Ontología), Metafísica (Teodicea), Psicología racional, Historia de la Filosofía medieval, Estética (Historia de las ideas estéticas) (2 h.).

Quinto curso.- Cuatrimestre noveno: Metafísica (Crítica), Ética general, Sociología (2 h.), Historia de la Filosofía Moderna (4 h.), Filosofía de la Historia (2 h), Filosofía del Derecho (2 h.). Cuatrimestre diez: Metafísica (Crítica), Ética especial, Historia de la Filosofía contemporánea (4 h), Historia de la Filosofía española (2 h.), Filosofía del Derecho (2 h.), Filosofía de la Religión (2 h.).

La Filosofía que subyacía a este programa institucional era la *Philosophia perennis* tomista vinculada doctrinalmente y al servicio de la teología católica, que era la fuente principal de la ideología católica del Régimen. El ideal sistemático que

¹⁰ Un tribunal compuesto por Yela Utrilla, Manuel Barbado, Víctor García Hoz, García Morente suspendió la tesis doctoral de Marías, siendo Morente el único que defendió el voto positivo a Marías.

¹¹ Las materias tenían asignadas 3 horas semanales. Indicamos el número de horas asignado a las materias que disponían de 2 horas semanales o de 4 horas semanales.

dominaba la realización de este programa consistía en la construcción lógico conceptual de la unidad enciclopédica de las distintas ciencias filosóficas, ocupadas con los principios de la realidad, del ser humano y de su acción. La lógica aristotélico-tomista determinaba el orden lógico conceptual de esa enciclopedia sistemática que había de desarrollarse desde lo más universal y primero en cuanto al ser hasta lo menos universal posterior en cuanto al ser.

La práctica y experiencia real de esta filosofía, que era insensible a las aportaciones de las ciencias físicas y naturales, y estaba desconectada de las necesidades sociopolíticas y de los desarrollos y aportaciones de las ciencias sociales, era una hermenéutica sacralizada de textos principalmente filosóficos. La dependencia de la teología era lo que confería ese carácter sagrado a la lectura de los textos filosóficos, que se hacía efectivo como un criterio discriminador de los mismos parecido al siguiente: eran verdaderos y servían al desarrollo teórico de las lecciones o de los manuales, aquellos textos que repetían o desarrollaban doctrinas que se encontraban en las obras del doctor Angélico según la mente dominicana; los textos que chocaban con estas enseñanzas debían de ser convenientemente criticados y reducidos. El enorme prestigio de que disfrutaba esta filosofía así entendida como ciencia primera, en este contexto, se sustentaba en el reconocimiento incondicional de la teología en los medios nacional-católicos.

En mayo de 1945, falleció el dominico Manuel Barbado y el Provincial de la Orden de Predicadores, el fraile José Cuervo, designó para sustituirle a Santiago Ramírez¹² (1891-1967), que desempeñaba entonces la docencia de Teología moral en la Universidad de Friburgo. Este reputado teólogo y filósofo dominico que practicaba un tomismo íntegro sin receptividad alguna para la vida intelectual, científica y artística de su tiempo, verdadero paradigma del anacronismo filosófico que representó su época, ejerció una gran influencia desde su llegada a España como director del Instituto de Filosofía en 1945, aunque sólo desempeñó ese cargo durante dos años, hasta que en 1947 fue nombrado Regente de Estudios de su Provincia en el Convento de San Esteban de Salamanca. La larga sombra del padre Ramírez, al que se mitificaba entonces como si fuera “Soto redivivo”, se extendió hasta más allá de su muerte, pues era el referente filosófico de catedráticos tan influyentes desde la década

¹² José Luis Moreno Pestaña ha mostrado en su obra, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil* (2013), que José Pemartín Sanjuán le pidió en plena Guerra a José Félix de Lequerica que le ayudara a conseguir que Santiago Ramírez sustituyera a Ortega en la cátedra de Metafísica de la Universidad Central.

de los años 50 como Leopoldo Eulogio Palacios, Millán Puelles o Ángel González Álvarez¹³. De hecho, el CSIC estuvo publicando las obras completas de Santiago Ramírez hasta 1974.

En estos años alcanzó su apogeo la figura del padre Juan Zaragüeta que fue uno de los catedráticos más influyentes en la década de los 40, en la que dirigió 13 tesis doctorales. En 1947 fue elegido para sustituir al dominico Ramírez en la dirección del Instituto de Filosofía Luis Vives y, además, pasó a la cátedra de Psicología racional de la Sección de Filosofía, encargándose así mismo de la cátedra de Metafísica. En los años 40, presidió la *nueva* «Sección de Filosofía y Teología» de la *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias*, desde la que estableció tímidos vínculos con centros filosóficos orteguianos.

En este período, fue estabilizándose el cuerpo docente de la ya reorganizada Sección de Filosofía. Salieron a concurso las cátedras que habían quedado vacantes por el fallecimiento de sus titulares. En 1944, poco después de leer su tesis, *La doctrina de la Lógica en Juan de Santo Tomás* (1944), dirigida por Juan Zaragüeta, Eulogio Palacios ganó la cátedra de Lógica que había dejado Julián Besteiro. Y, en 1945, Sánchez de Muniaín ganó la cátedra de Estética vacante tras la defunción Ayuso Iglesias. Además, empezaron a escribir y a leer sus tesis doctorales, vinculados por lo general como becarios al Instituto de Filosofía Luis Vives, la primera generación de catedráticos de postguerra que ganarían sus cátedras de instituto o de universidad a partir de la segunda mitad de los años 40. Las cátedras de filosofía de Universidad y de Enseñanza Media solían nutrirse de los doctores que habían escrito su tesis como becarios del Instituto de Filosofía Luis Vives.

Gustavo Bueno escribió su tesis doctoral, titulada *Fundamento formal y material de la moderna filosofía de la religión* (Universidad de Madrid, 1947), como becario del Instituto Luis Vives (CSIC) y bajo la dirección de Santiago Montero Díaz (1911-1985), que no había sido profesor suyo. Este historiador, de ideología nacional-sindicalista, había regresado en 1945 a su cátedra de Historia Universal Antigua y Media en la Universidad de Madrid, después de dos años de confinamiento en Almagro como consecuencia de haber recriminado al Régimen la tibieza de su política de neutralidad en la Guerra, su falta de compromiso con la Alemania nacionalsocialista y la Italia fascista. Gustavo Bueno, que no era tomista, optó por la dirección de un

¹³ *Ibidem*, p. 62.

catedrático, como Montero Díaz, con una personalidad vigorosa, independencia de criterio y una extensa y profunda cultura.

Un tribunal compuesto por Juan Zaragüeta, Yela Utrilla, Sánchez de Muniaín, y Anselmo Romero Marín, aprobó la tesis doctoral de Bueno, que era un análisis gnoseológico de la disciplina del curriculum de filosofía, "Filosofía de la Religión". En la primera parte, esta gnoseología estudiaba los requisitos de una "Filosofía de" sistemática, y los requisitos de una idea de "Religión" sistematizable como objeto de una "Filosofía de la religión". En la segunda parte, la tesis discutía algunas doctrinas históricas sobre la Religión desde el punto de vista de su adecuación a las exigencias gnoseológicas de la "Filosofía de la Religión". Concluía entre otras cosas que la Filosofía de la religión católica debía de ser completada por la teología.

Gustavo Bueno ha confesado que fue ateo e impío desde sus años de bachiller, lo que le separaba de la ideología nacional-católica del régimen, y de la posición de la filosofía oficial en materia de filosofía de la religión. Según su confesión, la omnipresencia de la religión católica en esos años, su influencia sobre la filosofía y el comportamiento católico de filósofos y científicos que le merecían gran respeto, fue precisamente lo que interactuó con su irreligiosidad racionalista, y motivó su interés gnoseológico por la idea de religión:

...mi temprano interés por Dios y por la religión se explica satisfactoriamente por la experiencia de la «religión civil», en la que Dios y la religión eran contenidos culturales ineludibles, contenidos en los que había que fijarse necesariamente (¿cómo entender, no ya que el vulgo, sino que gentes respetables y sabias hablasen constantemente de Dios, practicasen los sacramentos?) Mi temprano interés se explica también por la intrincación de los contenidos de esa «religión civil», sobre todo a través de las Facultades de Filosofía de la época, con los contenidos de la tradición filosófica, que la Historia nos ponía delante de los ojos.¹⁴

En este período de becario en el que redactó su tesis, Bueno conoció a dos directores del Instituto de Filosofía Luis Vives, el fraile dominico Santiago Ramírez (1945-1947) y el padre Juan Zaragüeta (1947-1963), pero debió de tener una relación más próxima y continua con el fundador y director ejecutivo de la revista del Instituto,

¹⁴ Gustavo Bueno, *Cuestiones Quodlibetales*, Cuestión 1. "¿Por qué quienes son ateos y tampoco son religiosos pueden interesarse por Dios y por la religión? Una respuesta autobiográfica", op. cit., 29.

Revista de Filosofía, el Padre Manuel Mindán, que era una suerte de tutor para los becarios del Instituto mientras escribían su tesis doctoral. En este período, aprovechó los fondos de biblioteca del Instituto, y publicó varias reseñas de libros en la *Revista de Filosofía*, v. g. su elogioso comentario del libro *Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750)*, del jesuita Ramón Ceñal, (*Revista de Filosofía*, año V, nº 18, 1946, 509-511), o su más crítica revisión de la *Historia de la filosofía contemporánea. Siglos XIX y XX* (1946), de Alejandro Díez Blanco (*ibidem*, 512-514).

La todavía escasa disponibilidad de medios, la censura y el entorno hostil¹⁵ no fueron obstáculo para que, acabada la Segunda Guerra Mundial, se desarrollaran algunos núcleos filosóficos autónomos, paralelos al avance de la reorganización escolástica de la filosofía oficial. Esta misma se hizo algo más porosa a las publicaciones contemporáneas, tanto de libros como de revistas, por el creciente interés de los profesores jóvenes y de los estudiantes por la psicología experimental, la lógica y la historia de la filosofía. Me referiré a dos de esos centros filosóficos autónomos: la reorganización de la Segunda Escuela de Ortega y Gasset en torno a la figura del maestro en la Editorial Revista de Occidente, y el magisterio desarrollado por Zubiri desde la Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Julián Marías se convirtió después de la Guerra Mundial en el discípulo de Ortega y aglutinó a la tercera generación de discípulos que esperaba la vuelta de su maestro a Madrid. Entre 1944 y 1945, había visitado a Ortega varias veces en Lisboa, y restableció los vínculos escolares que se hicieron especialmente efectivos en la segunda mitad de los años 40. Destacaré dos programas que ocuparon a esta segunda Escuela de Ortega en este período.

En primer lugar, el intento de tematizar la lógica de la razón vital, o, cuando menos, de desarrollar la posición del maestro ante los formalismos, frente al avance del neopositivismo y su concepción reduccionista de la lógica filosófica y de las ciencias. La *Lógica* (1949) que Manuel Granell escribió por encargo de Fernando Vela para la editorial *Revista de Occidente*, encarna esa confrontación de la Escuela

¹⁵ La actividad de la Segunda Escuela de Ortega desde la Editorial Revista de Occidente, y la publicación de las obras completas del maestro en esta editorial, desencadenaron un nuevo ataque de Joaquín Iriarte, esta vez seguido de otros padres de su orden religiosa, como J. M. Alejandro, Roig Gironella o José Sánchez Villaseñor. Julián Marías denunció este ataque orquestado con el fin de poner en el Índice de libros prohibidos las obras de Ortega. Ver Gerardo Bolado, "Notas sobre la polémica recepción de Ortega en la España nacional-católica (1939-1961)", *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura. Manuel Mindán*, nº VI, 2011, 139-146.

orteguiana con los desarrollos de la lógica formal en relación a la cuestión de los fundamentos de las ciencias, en particular las matemáticas. El propio Ortega y Gasset dio el título a esta obra, cuya estructura revela que estamos ante una presentación de la Lógica formal contemporánea en el marco de una defensa de la crítica orteguiana de los formalismos y de un intento de tematizar los elementos de la lógica de la razón vital desde la metafísica y la epistemología del maestro.

Gustavo Bueno publicó una breve reseña de la *Lógica* (1942), de Manuel Granell, en la *Revista de Filosofía* (VIII, nº 30, 1949, 498-500) del Instituto de Filosofía Luis Vives, en la que elogiaba su exposición de la lógica contemporánea, pero despachaba con un breve y displicente comentario su intento de reconstruir la lógica de la razón vital. Bueno veía entonces la cuestión lógica con los mismos ojos que la institución filosófica en la que se había formado: dando por supuesto que la lógica filosófica era la lógica aristotélico-escolástica, el problema era buscar acomodo en la misma a los nuevos métodos de la lógica matemática.

Pero la iniciativa cultural de mayor calado emprendida por la segunda Escuela de Ortega en España una vez acabada la II Guerra Mundial, tanto por el alcance de la actuación como por el contenido filosófico e intelectual que la daba sentido, fue la puesta en marcha de un Instituto de Humanidades desde la academia privada Aula Nueva en 1948. El Instituto aspiraba a desarrollar en privado una reforma de las humanidades, cifrada en la implementación historiográfica de los métodos y conocimientos que tienen por objeto al ser humano y su acción. Su objetivo era consolidar un núcleo investigador cuyos resultados pudieran abrirse a un círculo más amplio de estudiosos a través de coloquios-discusiones.

En 1950, el Instituto de Humanidades entró en el dique seco a pesar del éxito que acompañó los cursos de Ortega abiertos al público, pues no llegó a aglutinar la comunidad científica proyectada, ni recibió los apoyos económicos necesarios; más bien, fue objeto de la hostilidad de la filosofía oficial, y de las falsificaciones y manipulaciones de los medios de comunicación nacional-católicos. Por otra parte, el programa historicista orteguiano de reforma de las humanidades no pudo arraigar en la circunstancia cultural y académica española que desembocaba en la década de los cincuenta, neutralizado por la tendencia a la repetición del humanismo clásico o renacentista de los tradicionales, y por la tendencia científica y tecnocrática de los reformistas que se abrían paso en instituciones como el *Instituto de Estudios Políticos* que acogió los cursos de Sociología de Francisco J. Conde y Enrique Gómez

Arboleya, o como la sección de Filosofía e Historia de la Ciencia, puesta en marcha por Rey Pastor y Laín Entralgo en el Instituto de Filosofía del CSIC. Gustavo Bueno, que conectó con esta última tendencia científica, y colaboró ampliamente con su órgano de expresión, la revista *Theoria*, no asistió a los cursos de Ortega, ni a ninguna otra sesión del Instituto.

Otro miembro de la Escuela de Madrid, Xavier Zubiri Apalategui (1898-1983), logró también formar un núcleo filosófico autónomo, pese a la hostilidad de los censores del Régimen y de los guardianes del orden filosófico establecido por los frailes dominicos en los años cuarenta. En 1942, Zubiri pidió la excedencia de su cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Barcelona, y volvió a fijar su residencia en Madrid, donde tuvo que compaginar, por la precariedad económica, la realización de algunos encargos editoriales con el desarrollo de su propia obra. Zubiri aspiraba a componer una filosofía cristiana a la altura de los tiempos, es decir, intentaba desarrollar una metafísica y una teoría del conocimiento que compatibilizaran los desarrollos contemporáneos de la filosofía y de las ciencias físicas y naturales con la revelación cristiana. La publicación de su recopilación de ensayos, *Naturaleza, historia y Dios* (1944), recibida con un calculado silencio por la filosofía oficial y su institución capital, el Instituto de Filosofía Luis Vives y la *Revista de Filosofía*, terminó de atraer sin embargo en torno a su figura y su obra a la vanguardia de la intelectualidad católica más abierta del Régimen. Los médicos Laín Entralgo y Carlos Jiménez Díaz le ayudaron a organizar ciclos de charlas-coloquio semanales en un local cedido por la Unión y el Fénix. Finalmente, en 1947, su amigo Juan Lladó, presidente del Banco Urquijo, puso en sus manos la Sociedad de Estudios y Publicaciones, una fundación que no sólo le garantizó la base económica para desarrollar de manera independiente su propia obra, sino que le ofreció un foro autónomo para exponer y discutir su pensamiento ante intelectuales, profesores, estudiantes interesados. Zubiri fue creando en torno a esta fundación un grupo creciente de discípulos y seguidores, entre los que se contaban personalidades como Pedro Laín Entralgo, Gómez Arboleya o José López Aranguren.

La filosofía oficial en las universidades no prestó su reconocimiento, sino que excluyó y silenció a los autores y a las producciones de los núcleos filosóficos autónomos aludidos, pero no fue del todo refractaria a la actualidad filosófica por ellos difundida, sino que más bien la asimiló y normalizó convenientemente sin mencionar su procedencia. Algunos catedráticos o profesores universitarios pudieron tener algún tipo de vínculo con esos núcleos autónomos, pero siempre desde instituciones

externas a la universidad o al Instituto de Filosofía (CSIC). Por ejemplo, Juan Zaragüeta invitó a Ortega y Gasset a participar en el XIX Congreso de la Asociación española y portuguesa para el progreso de las ciencias que tuvo lugar en San Sebastián entre el 7 y 13 de abril de 1947, y para cuyo discurso inaugural Ortega preparó su texto, “El optimismo en Leibniz” (1947).

En los años cuarenta, Gustavo Bueno fue un estudiante de filosofía en el régimen de Franco, partidario del movimiento nacional, pero no de su religión civil católica. Ocultando su racionalismo ateo e impío, su radicalismo crítico, pudo desarrollar su formación y escribir su tesis doctoral sobre la gnoseología de la idea de religión, bien integrado en el centro de la filosofía oficial, desde la que interiorizó una percepción negativa de los centros filosóficos autónomos del orteguismo católico. Ortega y Gasset le parecía un intelectual culturalista, no un filósofo, y nunca estimó la figura ni la obra de Julián Marías, por lo que no estableció vínculos con la segunda Escuela de Ortega y la Editorial Revista de Occidente, ni con otros círculos orteguianos. Tampoco entró en contacto con el círculo de Zubiri, cuya búsqueda de una metafísica y una epistemología cristiana a la altura de los tiempos no podía obtener otra cosa que su rechazo.

1.2 Director y catedrático de filosofía en el Instituto femenino Lucía Medrano de Salamanca (1949-1959)

El 26 de marzo de 1949 Gustavo Bueno ingresó por oposición en el Cuerpo de Catedráticos Numerarios de Institutos Nacionales de Enseñanza Media, y ese mismo año se incorporó a su cátedra en el instituto femenino de Salamanca. La vieja ciudad universitaria que estuvo desde el principio de la Guerra en manos de los sublevados, contaba con dos universidades y una población de unos ochenta mil habitantes. En 1940, a petición del episcopado español, el Papa Pío XII había fundado la Universidad Pontificia para dar continuidad a los estudios de Teología y Derecho Canónico, excluidos de nuestras universidades civiles por la legislación educativa liberal de mediados del siglo XIX. La vida universitaria, en torno a la cual giraba la ciudad, se miraba en el espejo del siglo de Oro y estaba controlada en lo que a la crítica y la comunicación se refiere, por la Falange y su Sindicato Español Universitario

(SEU)¹⁶, de cuya vanguardia partían las iniciativas universitarias y culturales renovadoras.

En el curso 1939-1940, el instituto de Salamanca se había dividido en dos, uno masculino y otro femenino, que pasaron a denominarse, en 1943, a petición de sus respectivos claustros, “Fray Luis de León”¹⁷ y “Lucía Medrano”. Ambos institutos se instalaron a partir del curso 1942-1943 en el edificio de *El Trilingüe*, el femenino con puerta a la calle de la Moneda, y allí permanecieron en condiciones bastante precarias durante los años 50. Gustavo Bueno desarrolló su carrera como catedrático en el Instituto femenino «Lucía de Medrano», del que fue jefe de estudios en el curso 1949-50 y director a partir del año 1951 y hasta su marcha a Oviedo en 1960. Como catedrático de filosofía, procedente además del Instituto de Filosofía Luis Vives, gozaba de especial respeto dentro del claustro. El propio Bueno ha recordado el general reconocimiento de que eran objeto los catedráticos de filosofía en los institutos de la época, donde solían conferenciar para todo el claustro el día de Santo Tomás¹⁸:

El catedrático de filosofía de un Instituto tenía, de hecho, una consideración o «dignidad» mayor que la que tenían sus «colegas de claustro»... Además la asignatura que él profesaba era básica y estaba en los últimos años del Bachillerato superior; le correspondían tres horas semanales durante tres cursos... Y no sólo la «dignidad»: los propios contenidos doctrinales que le eran asignados (más allá de los contenidos tradicionales de Lógica, Psicología y Rudimentos de Derecho), es decir, asuntos que tenían que ver con la Ontología, la Teoría del Conocimiento y la Teoría de la Ciencia, procedían precisamente de la inspiración teológica de la Ley de educación vigente.¹⁹

¹⁶ En la vida universitaria se daba “una situación de control crítico e informativo ejercido por una Falange todopoderosa (“La universidad de Salamanca en la prensa, siglo XX”. *Historia de la Universidad de Salamanca. Vestigios y entramados*. vol. IV. Coords. Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares y Juan L. Polo Rodríguez. Salamanca: ediciones de la Universidad de Salamanca, 2009, p. 167.

¹⁷ Gustavo Bueno ha recordado que se sirvió de la biblioteca del Instituto Fray Luis de León.

¹⁸ El 7 de marzo de 1950, Bueno pronunció el discurso conmemorativo, “Santo Tomás, libertador”, en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca. El texto que ocupa trece cuartillas mecanografiadas, es parte de su legado inédito.

¹⁹ Gustavo Bueno ha recordado esto en su artículo, “Un profesor de filosofía, autor de libros de texto, en la década del «nacional catolicismo» español” (*El Catoblepas*, nº 99, 2)

Esta singular dedicación académica obligó a Gustavo Bueno a disimular su auténtica posición religiosa²⁰, incompatible con el catolicismo oficial que representaba como director y profesor del instituto. La simulación religiosa llegó a convertirse en un arte para poder publicar sus propios manuales para la enseñanza de la Filosofía en el bachillerato²¹, una de sus ocupaciones editoriales centrales entre 1953 y 1958, dado que estos manuales eran sometidos a una meticulosa censura oficial. En la enseñanza media y el bachillerato se imponía utilizar un buen manual, y Bueno prefirió encriptar su auténtico pensamiento en sus propios libros de texto, antes que trabajar con los tópicos oficiales formulados en repulsivos manuales al uso. Su artículo, “Un profesor de filosofía, autor de libros de texto, en la década del «nacional catolicismo» español”, recoge precisamente algunas de las técnicas que formaban parte de su arte de encriptado:

*a. Uso “sobrentendido” de términos técnicos que tenían un sentido ordinario: v. g. proletario, o “materialismo”, “ciencia”, etc.; b. insertar determinadas proposiciones muy comprometedoras, establecidas en el plan de estudios –por ejemplo la tesis de la necesidad filosófica de la existencia de Dios–, en el marco de una proposición condicional que, por tanto, contenía implícito (e irónicamente, cuando el lector no reparaba en ella y se limitaba a entenderla en modus ponens) el modus tollens; c. la «distanciación» (histórica o sistemática) respecto de una tesis, poniéndola en boca de un tercer autor; d. Por último, el recurso de reinterpretar fórmulas teológicas tradicionales en un sentido filosófico (o racional) que de algún modo pudiera envolverlas.*²²

²⁰ Gustavo Bueno ha recordado esto en sus *Cuestiones Cuodlibetales*, op. cit., 31 y ss.

²¹ Gustavo Bueno publicó con la editorial Anaya los cuatro manuales siguientes: *Principales sistemas filosóficos y soluciones del pensamiento cristiano. Sexto curso* (Salamanca: Anaya, 1954, 354 págs); *Nociones de Filosofía. Quinto curso* (Salamanca: Anaya, 1955, 277 págs.); *Filosofía. Primer curso de Magisterio* (Salamanca: Anaya, 1955, 245 págs.); *Filosofía. Sexto curso. Con un esquema de historia de la filosofía y un vocabulario de los términos empleados* (Salamanca: Anaya, 1958, 338 págs.). En estos manuales apareció como coautor por conveniencia de la editorial el padre Leoncio Martínez, pero fueron escritos por Bueno. En cambio, no participó en la composición del libro de texto, *Curso elemental de filosofía (sexto de bachillerato)*, (Salamanca: Anaya, 1962, 310 págs), en cuya portada aparecieron como autores Rafael Gambra y Gustavo Bueno). El propio Gustavo Bueno ha recordado todo esto en su artículo “Un profesor de filosofía, autor de libros de texto, en la década del «nacional catolicismo» español” (*El Catoblepas*, 99:2)

²² *Ibidem*.

En 1953 Gustavo Bueno contrajo matrimonio con la profesora Carmen Sánchez Revilla a la que conoció en el instituto de Salamanca donde ejercía su labor docente. Dos años después nació en la ciudad del Tormes su primer hijo, Gustavo Bueno Sánchez, quien ha recordado que su madre no sólo fue una compañera que apoyó de continuo a su padre en su labor filosófica, sino que fue de facto su secretaria hasta que el mismo la relevó en esta función avanzados ya los años ochenta. Gustavo Bueno tuvo con Carmen Sánchez cinco hijos.

En este período salmantino de Bueno como catedrático de instituto, se produjo una reforma en el plan de estudios de la Sección de Filosofía²³, y se fue completando el recambio en las cátedras universitarias de filosofía con el establecimiento en las mismas de la generación de Ángel González Álvarez, Adolfo Muñoz Alonso, Leopoldo Eulogio Palacios, etc., que afianzó el dominio de la escolástica tomista en los centros de nuestra filosofía oficial. Gustavo Bueno inició entonces su experiencia docente en la Universidad de Salamanca, y mantuvo su vinculación con el centro filosófico en el que se había formado, de manera especial con el Instituto de Filosofía Luis Vives, su *Revista de Filosofía* y las Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía.

La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Salamanca no tenía una sección de Filosofía, pero sí disponía de una cátedra de Fundamentos de Filosofía para impartir las materias filosóficas del currículo de las Secciones de filología que formaban parte de aquella. Ante todo, estaban las materias “Fundamentos de Filosofía”, del primer año común, e “Historia de los sistemas filosóficos”, del segundo año común para todas las secciones de la facultad. Además, se impartían otras materias filosóficas en cursos específicos, como una “Historia de la filosofía antigua” en la sección de Filología clásica, o una “Psicología” en la Facultad

²³ En el Decreto del Ministerio de Educación nacional, de 11 de agosto de 1953 (*BOE* nº 241, 29-08-1953), por el que se establecen los planes de estudios de las Facultades de Filosofía y Letras, Ciencias, Derecho, Medicina, Veterinaria y Ciencias Políticas, Económicas y Comerciales. Se mantiene “Fundamentos de Filosofía” como materia común en 1º, para todas las secciones de Filosofía y Letras; pero desaparece “Historia de los sistemas filosóficos”. Las materias básicas de la Sección de Filosofía que aparecen, son: Lógica, Psicología, Antropología, Sociología, Filosofía de la Naturaleza, Teoría del conocimiento, Ontología, Teología natural, Ética, Estética, Historia de la Filosofía antigua, Historia de la Filosofía medieval, Historia de la filosofía moderna y contemporánea, Historia de la filosofía española. Las materias filosóficas que aparecen en otras secciones son: Filosofía de la educación (Sección de Pedagogía); Fundamentos de Filosofía, Filosofía social [Metodología y sistemática de las ciencias sociales. Antropología, Moral y Psicología] (Sección de Ciencias Políticas); Fundamentos de Filosofía (Sección de Ciencias Económicas y Comerciales). El ministro era Joaquín Ruíz-Giménez Cortés.

de Medicina, o, a partir de 1955, una “Historia de la filosofía y de la religión antiguas” en la sección de Filología románica, etc. En los años 50, se incorporó a la Universidad de Salamanca como catedrático de Fundamentos, Miguel Cruz Hernández, que mantuvo una distancia histórico-crítica frente a la filosofía perenne e intentó normalizar en los primeros años de su docencia lo que la segunda Escuela de Ortega consideraba por entonces filosofía actual, el existencialismo.

En la Universidad de Salamanca²⁴, Gustavo Bueno fue profesor auxiliar gratuito en el período en que su amigo Antonio Tovar fue Rector (1951-1956), y fue profesor ayudante en el rectorado de José Beltrán de Heredia (1956-1960). Impartió cursos y seminarios de logística dentro de los contenidos asignados a la cátedra “Fundamentos de Filosofía”, de Miguel Cruz Hernández. Entre sus estudiantes, se contaron el gran historiador de la lógica española en el Renacimiento y el Barroco, Vicente Muñoz Delgado (1922-1995), o el catedrático de matemáticas, Norberto Cuesta Dutari (1907-1989). También impartió Filosofía de la Naturaleza, exponiendo teorías físicas y cosmológicas contemporáneas, como la teoría de la Relatividad.

En este período, Gustavo Bueno no tenía una filosofía propia, pero simpatizaba con la cosmología científica contemporánea, con el neopositivismo lógico y con el darwinismo; por otra parte, se sentía volteriano, radicalmente republicano e impío. Tanto las publicaciones de estos años, como la memoria de los mismos que nos ha dejado el propio Bueno, ponen de manifiesto la existencia entonces de un importante desarrollo autodidacta de sus planteamientos gnoseológicos mediante el estudio y la asimilación personal de los avances contemporáneos en la lógica formal y la filosofía de la ciencia analítica -siempre conectados directamente con las teorías matemáticas y físicas que esos desarrollos pretendían fundamentar-, así como de la historia de la filosofía continental anterior a la Guerra. Además, profundizó en el conocimiento de la obra de figuras singulares de nuestra gran escolástica del Renacimiento y del Barroco.

En efecto, Gustavo Bueno ha recordado que dispuso en Salamanca de una buena biblioteca de lógica, donde pudo estudiar obras de Bertrand Russell, como

²⁴ Roberto Albares Albares, “La Filosofía en el siglo XX”. En *Historia de la Universidad de Salamanca. Saberes y confluencias*. III,1. Coord. Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares. Salamanca: ediciones de la Universidad de Salamanca, 2006, 689-722 (702-705, referencias a Bueno en la 705).

Principia Matemática; de Wittgenstein, como el *Tractatus logico-philosophicus*²⁵; de miembros del Círculo de Viena, como *Der logische Aufbau der Welt* (1928), de Carnap, etc.; lo cual indica que se confrontó con el neopositivismo lógico, con la lógica y la filosofía de la ciencia analítica en los años 50. A esto mismo apuntan también las reseñas breves de libros de lógica y los trabajos de noetología que Bueno publicó durante estos años en la *Revista de Filosofía*²⁶ del Instituto Luis Vives, o en la revista *Theoria*²⁷, que parecen exponentes de la génesis de algunos rudimentos de su gnoseología desde su particular asimilación de esas fuentes de la lógica y la filosofía de la ciencia anglosajona.

Durante estos años, Gustavo Bueno, que era amigo de Miguel Sánchez Mazas y de Carlos París, se mantuvo en contacto con la Sección de Filosofía e Historia de la Ciencia del CSIC, donde expuso su “Introducción del concepto de Categoría Noemática en la Teoría de la Ciencia Psicológica” en mayo de 1955, y colaboró regularmente con la revista *Theoria* (1952-1955), fundada e impulsada por Sánchez Mazas. De esta manera conoció la obra de filósofos exiliados como García-Bacca. Así mismo, mantuvo sus vínculos con la *Revista de Filosofía* y el Instituto de Filosofía Luis Vives, donde sometió a discusión por ejemplo su trabajo “El universal noético: su estructura lógica y ontológica” en una sesión de las Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía, presidida por Juan Zaragüeta en mayo de 1956. El contacto con estos centros de nuestra vanguardia de los años 50 en los campos de la lógica y la filosofía de la ciencia ha podido influir en que la gnoseología de Bueno se haya desarrollado vinculada a las ciencias y sin renunciar a la ontología, es decir sin el prejuicio naturalista y la distancia de las ciencias que caracterizó más tarde la práctica de las disciplinas analíticas en el área de lógica y filosofía de la ciencia.

Bueno discutió entonces la relación entre la lógica filosófica y la lógica formal en los cauces impuestos por la institución filosófica vigente, es decir, replanteando las

²⁵ Bueno ha recordado que la edición castellana que hizo Enrique Tierno Galván del *Tractatus* de Wittgenstein, publicada por la Editorial Revista de Occidente en 1957, se basó en un ejemplar que “yo mismo, anónimo catedrático de Filosofía en un Instituto de Salamanca, le había suministrado.”

²⁶ Ver la bibliografía de Gustavo Bueno (<http://fgbueno.es/gbm/gb0bibl.htm>) años 1946, 1949, 1951, 1952, 1956. Bueno mantuvo su relación con el Padre Mindán que era el director ejecutivo de la *Revista de Filosofía*.

²⁷ Ver la bibliografía de Gustavo Bueno (<http://fgbueno.es/gbm/gb0bibl.htm>) años 1952 y 1955. Miguel Sánchez Mazas fundó en 1952 la revista *Theoria* que, como ha recordado Bueno, salió “inicialmente como suplemento de la revista *Alcalá*, del SEU, y luego financiada directamente por el ministro Joaquín Ruiz-Giménez...”.

relaciones entre la lógica filosófica aristotélico-escolástica y la nueva lógica matemática²⁸. Así, en su reseña, “Una nueva exposición de la silogística” (*Revista de Filosofía*, t. X, nº 39, 1951, 603-640), se implica en una detenida y atinada crítica del método de matrices y de las proposiciones limitativas, expuestos por el padre jesuita Pierre Hönen en su obra, *Recherches de logique formelle. La structure du système des syllogismes et de sorites. La logique des notions «au moins» et «tout au plus»* (1947). Pero no mostró interés alguno por el proyecto orteguiano de una lógica de la razón vital.

En estos años, por otra parte, el entorno filosófico salmantino, que parecía tener como modelo nuestro siglo de Oro, junto con su fascinación por uno de los mitos establecidos por el guardián del orden en nuestra filosofía oficial, la Orden de Predicadores, (me refiero al “Soto redivivo”, al dominico Santiago Ramírez²⁹), le llevó a Gustavo Bueno a profundizar en las grandes obras de nuestros maestros escolásticos del siglo de Oro, dominicos, jesuitas, agustinos, etc., que atesoraba y ponía con facilidad a su disposición, el magnífico fondo antiguo de la biblioteca de la Universidad de Salamanca. Bueno, que defendió el carácter implantado, e. d. la funcionalidad ideológica de la Escolástica en el régimen de Franco, insistió siempre en el valor formativo de la misma porque conservaba el rigor y la naturaleza dialéctica de la filosofía académica, y aportaba textos de autores como Voltaire, Kant, Hegel, Marx, etc., que no eran accesibles por otras vías. Con su habitual tendencia a la provocación, recordó que él mismo descubrió el marxismo en un texto escolástico, en

²⁸ “En los años cincuenta, recuerda Bueno, su amigo de José María Sánchez de Muniaín, que era entonces Director General de enseñanza media, le llamo a debatir la reforma de la enseñanza secundaria. Bueno propuso dos modificaciones: introducir lógica simbólica en la enseñanza de la lógica (escolástica), incorporar a los programas de Filosofía un curso entero de Historia de la Filosofía y de la Ciencia. Muniaín, no vio mal poner algo de lógica simbólica, pero manteniendo la silogística, y no aprobó la Historia de la Filosofía. Pero el apoyo de Tovar, la hizo avanzar, siempre que fuera: primero exponer los sistemas filosóficos, para luego exponer la filosofía cristiana verdadera.” «Un profesor de filosofía, autor de libros de texto, en la década del «nacional catolicismo» español», *El Catoblepas*, 99:2

²⁹ “Se decía, por ejemplo, que el padre Santiago Ramírez (a quien yo trataba mucho, porque era paisano mío) era el «Soto redivivo» y, seguramente, cuando yo iba a visitarle a San Esteban y dando vueltas a su claustro escuchaba sus explicaciones extraordinariamente eruditas sobre temas improvisados, podía tener una imagen de lo que allí mismo pudo haber ocurrido en el siglo XVI... ¿Por qué motivos, si no es por los que procedían de este entorno ambiental, podría yo haberme interesado y de un modo creciente por las disputas de los escolásticos, y no sólo por las teológicas, sino también por las físicas o por las lógicas? Todavía sigo opinando que el conocimiento de la escolástica es muy conveniente y necesario para una formación filosófica académica seria y agradezco a aquella época de «reconstrucción» el haber moldeado mi interés.”. *Cuestiones Cuodlibetales*, op. cit., páginas 34-35.

el *Tratado de sociología cristiana* (1909), de Josep M^a Llovera i Tomàs, y más exactamente en su “sumaria exposición de la teoría marxista de la plusvalía...”

Precisamente, esta predilección de Bueno por la filosofía académica, sistemática y de naturaleza dialéctica, le llevaba a menospreciar el pensamiento de Ortega y sus formas divulgativas y retóricas; más aún, llegaba a disgustarle el trato complaciente de que, a su juicio, se beneficiaban entonces inmerecidamente su figura y su obra. En su extensa reseña de *La idea de principio en Leibniz* (1958), que publicó la *Revista de Filosofía* (nº1, 1959, 103-112), consideraba que esta obra de Ortega era un libro de divulgación (vulgarización). Bueno hacía caso omiso de la demoledora crítica orteguiana a la filosofía escolástica, instalada en nuestra filosofía oficial desde los años cuarenta, y se complacía sin ningún pudor en demostrar su rigor historiográfico y sus conocimientos de historia de la filosofía, así como en ilustrar, mediante un análisis de la interpretación orteguiana de la “fantasía cataléptica”, que el afán de originalidad conduce a Ortega de continuo “a desfigurar los hechos, a inventar, a ser víctima de ilusiones o errores”³⁰. El maestro Ortega era a su juicio un buen pedagogo y divulgador de las tendencias actuales de la filosofía, pero no un filósofo original con un sistema propio:

*Yo no veo, no puedo ver en Ortega, a un creador o a un sistematizador de gran estilo del pensamiento filosófico... Pero veo a Ortega como un maestro, un gran pedagogo cuya significación hay que analizarla más que con conceptos técnico-filosóficos, con categorías sociológicas, políticas e históricas... Praeceptor Hispaniae es un sobrenombre que acaso no le iría desajustado.*³¹

Por consejo del padre Mindán, Gustavo Bueno estaba atento a la provisión de las cátedras de lógica de las universidades de Valencia y de Barcelona. Sin embargo, salieron a concurso cátedras de Fundamentos de varias universidades, a las que Bueno se presentó sin éxito. Finalmente, el traslado a la Universidad de Murcia del catedrático del Opus, Jesús García López, dejó vacante la cátedra de Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos de la Universidad de Oviedo; Gustavo Bueno ganó por oposición esta cátedra e ingresó con 36 años de edad en el Escalafón de Catedráticos Numerarios de Universidad. Era un catedrático de

³⁰ «La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva», *Revista de Filosofía*, XVIII, nº 68, 1959, 106

³¹ «La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva», op. cit., 111.

Fundamentos formado e integrado en los centros de la filosofía oficial; sin embargo, su asimilación del canon filosófico vigente se había caracterizado por la independencia de criterio y por los propios desarrollos autodidactas que se beneficiaron de la literatura filosófica, procedente de la institución filosófica de los años treinta o que difundían otros centros filosóficos autónomos. Además, Bueno practicaba la filosofía como una investigación abierta a los demás saberes, en especial a las ciencias, y rechazaba la filosofía entendida como una hermenéutica cerrada y sacralizada de textos filosóficos. El joven catedrático había hecho suyo el ideal sistemático y académico de la filosofía oficial, pero con independencia de la teología, y sobre unas bases ontológicas y gnoseológicas nuevas que buscaba con intensidad desde los años de su tesis doctoral en la lógica formal y en las matemáticas. Lo único que parecía haber sacralizado entonces Gustavo Bueno era precisamente la eficiencia gnoseológica de la lógica y las matemáticas.

2. Un catedrático con sistema y círculo de doctores y doctorandos (1960-1984)

2.1 El catedrático de fundamentos de la Universidad de Oviedo en la década prodigiosa

El 18 de abril de 1960 Gustavo Bueno fue nombrado³² catedrático por oposición de “Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos”, y ese mismo año se incorporó a su cátedra en la Universidad de Oviedo que era entonces un centro universitario reducido, periférico (lateral) y dominado por la mentalidad católica y conservadora de las principales familias de la ciudad. El SEU tenía una escasa influencia en la vida universitaria de la que prácticamente desapareció en la segunda mitad de los años sesenta. Por otra parte, la capital del Principado, más que girar en torno a su pequeña universidad, era el núcleo del comercio y los servicios de la provincia de Asturias, y Bueno percibió pronto la contraposición entre esta ciudad “comercial y burguesa –no sólo sociológicamente sino culturalmente burguesa– y las

³² Orden del 18 de abril de 1960 (BOE nº 108, 5 de mayo de 1960. P. 5977)

proletarias comarcas de las cuencas mineras”³³. Bueno ha reiterado que Oviedo fue determinante para el desarrollo de su filosofía y de su magisterio.

Desde su llegada a la Universidad de Oviedo, Gustavo Bueno se entregó al desempeño de su cátedra de filosofía con plena autonomía, seriedad y dedicación personal, y no tardó mucho tiempo en percibirla como el lugar definitivo para fundar una escuela filosófica moderna y desarrollar una filosofía propia. El rigor dialéctico e historiográfico, la erudición filosófica y científica, y el punto de vista racionalista y científico, sin concesiones a la religión, en particular al catolicismo, que Bueno imprimía a sus enseñanzas filosóficas en clase, unido a la exigencia con la que evaluaba a sus estudiantes, elevaron de golpe a un nivel desconocido la excelencia de la cátedra ovetense de filosofía, pero también le granjearon la enemistad del clero regular y secular que alimentaban la mentalidad católica en sus instituciones y colegios privados de la provincia. El nombre del catedrático de Fundamentos ganó prestigio y trascendió pronto las aulas, convirtiéndose en una figura controvertida, aunque no frecuentara la vida social de la ciudad carbayona, dedicado como estaba al estudio, a sus clases y seminarios privados en la universidad.

En sus clases de Fundamentos de Filosofía y de Historia de los Sistemas Filosóficos, Gustavo Bueno explicaba abiertamente el pensamiento de filósofos clásicos, como los presocráticos o Platón, pero también de modernos, como Kant, Hegel o Marx, y expresaba con libertad sus posicionamientos filosóficos, sin hacer naturalmente extrapolaciones al contexto socio-político. La lógica de primer orden y la matemática moderna formaban parte de los exigentes fundamentos filosóficos de que dotaba a sus estudiantes. Sus lecciones contaban con una notable asistencia del alumnado, no sólo debido a que fomentaba la asistencia de sus estudiantes, y tenía un nutrido grupo de repetidores, sino también a que sus lecciones suscitaban creciente interés. Además, Bueno empezó pronto a organizar seminarios vespertinos que se consolidaron en la segunda mitad de la década de los sesenta, cuando ya estaba decidido a formar el Círculo de Oviedo.

Esta década de los sesenta de intensa actividad académica no registra sin embargo desarrollos considerables de la obra escrita de Gustavo Bueno. Apenas dos artículos y una extensa ponencia: el artículo “Libertad y enajenación”³⁴; su ponencia en

³³ Descripción tomada de José María Laso Prieto, “Al recibir el nombramiento de hijo adoptivo de la ciudad de Oviedo”, *El Catoblepas*, nº 27, 2004, 6 -7.

³⁴ *IN: Revista de información del INI*, nº 26, 1965, 18-27.

el Simposio “El Padre Feijoo y su siglo” (Universidad de Oviedo, 1964), titulada “Sobre el concepto de 'ensayo”³⁵; y el artículo, “La excepción de Oviedo”³⁶, en el que analizaba el papel del abolengo familiar en la Universidad de Oviedo como mecanismo social represor y reproductor. Preguntado, en los años setenta, por la razón de esta dilatada pausa en su producción, Bueno respondió lacónicamente que fueron “años de comprensión de la filosofía como oficio, como deber”³⁷; lo que podría interpretarse diciendo que Bueno experimentó por primera vez la libertad de cátedra en una década prodigiosa de apertura que fue por lo mismo de afianzamiento docente y de maduración ideológica y filosófica.

En efecto, el estudio y la profundización en la tradición dialéctica hegeliano-marxista, la lectura de las novedades filosóficas³⁸ que atravesaban los Pirineos, su conocimiento de Freud y de Darwin, su cultura científica y su familiaridad con la lógica y la matemática moderna, propiciaron entonces desarrollos decisivos del racionalismo ateo e irreligioso de Gustavo Bueno, hacia una filosofía académica, rigurosamente dialéctica y materialista, sin referentes más allá de la sociedad humana y su historia en el universo. Estos desarrollos fueron apareciendo en sus lecciones desde la segunda mitad de los años sesenta³⁹.

³⁵ *El Padre Feijoo y su siglo*. Ponencias y comunicaciones presentadas al Simposio celebrado en la Universidad de Oviedo del 28 de septiembre al 5 de octubre de 1964. II volúmenes. Oviedo: Cuadernos de la Cátedra Feijoo en la Universidad, 1966.

³⁶ *Cuadernos para el Diálogo*, nº extra V, 1967, 25-27. Recogido también en Gustavo Bueno. *Sobre Asturias*. Oviedo: Pentalfa, 1991, págs. 11-20.

³⁷ “Teorema entrevista a Gustavo Bueno”, *Teorema*, vol. III, nº 1, 1973, 123-140.

³⁸ “[Entre 1966 y 1975] La circulación por España de las corrientes filosóficas europeas e internacionales más diversas se mantiene prácticamente incontrolada por el régimen: filosofía analítica, estructuralismo, marxismo, escuela de Frankfurt, *Libro Rojo* de Mao...” (Gustavo Bueno, “La filosofía en España en un tiempo de silencio”

³⁹ Tomás García López ha recordado en visión sobre la obra de Bueno: “[En los cursos 1965-1966, 1966-1967] Bueno exponía algunas de las tesis de su sistema en las clases de Fundamentos (1º comunes) en el aula Clarín, o de Historia de los sistemas... (2º comunes) en el Paraninfo de la Universidad. Organizó seminarios que impartió en el Aula Feijoo [hoy Aula Severo Ochoa]. Por ejemplo, parte de las tesis defendidas por Bueno en El papel de la filosofía en el conjunto del saber, las expuso en ese curso 65-66, dentro del apartado “La filosofía como doctrina y su división” en Fundamentos... E indirectamente en otras partes “Estructura de la lógica”, “Teoría de la verdad”. Utilizaba la lógica formal y la teoría de clases, cálculo de matrices y funciones. En su teoría de la verdad utilizaba el concepto de verdad semántica de Tarski... En el curso sobre Historia de los sistemas filosóficos (curso 66-67) adelantó tesis de su Metafísica presocrática... En los seminarios vespertinos abiertos al público, de esos cursos, adelantó tesis de Etnología y utopía, o de su Ensayo sobre las categorías de la economía política. También adelantó tesis de la conclusión del primer ensayo “Materialismo y socialismo”, de su libro Ensayos materialistas; especialmente tesis de sus artículos sobre los Grundrisse de Marx. (*Gustavo*

Por otra parte, el contacto con los problemas socio-económicos de la minería asturiana, derivados de los planes de desarrollo que impulsaba la política económica del Régimen, dio coherencia ideológica y proyección mundana a los nuevos desarrollos de su materialismo dialéctico. Las asambleas y huelgas de los años 62 y 63 en las cuencas mineras del cinturón industrial de Oviedo llevaron al catedrático⁴⁰ Gustavo Bueno a personarse en los pozos y a hablar con los mineros, lo que dio lugar además a ocasionales noticias de prensa que le identificaron como simpatizante de las demandas socio-económicas de los mineros:

Yo había leído muchas cosas del marxismo y del materialismo histórico. Y, entonces, aquello fue como ver en funcionamiento la diferencia entre el «cinturón de incienso» de Salamanca, que era una ciudad llena de conventos y de frailes (la Universidad Pontificia era la que tenía el peso fundamental) y el cinturón industrial de Oviedo... En Oviedo, la Universidad era una parte más entre otras. Y eso a mí me gustaba mucho, porque te permitía salir un poco de la «torre de marfil» que es la Universidad... en Asturias cristalizó, inmediatamente, una serie de expectativas que yo podía tener; cristalizó una serie de alternativas más o menos teóricas ante el contacto con una serie de problemas que en Salamanca no se veían.⁴¹

La cuestión socio-económica enfrentó a Gustavo Bueno con el Régimen y le puso del lado de la oposición marxista, pero desde su elevada posición académica y sin comprometer su independencia de criterio, siempre radical y, en ocasiones, contradictorio. En la universidad era considerado filo marxista y contrario al sistema franquista, y como tal era reconocido por el incipiente movimiento estudiantil⁴². Sin embargo, Gustavo Bueno no fue percibido por el Régimen como un intelectual capaz de politizar la cuestión socioeconómica y movilizar a las masas contra el sistema, ni podía serlo de facto, entre otras cosas, porque el control de los medios de

Bueno. Sesenta visiones sobre su obra, Raúl Angulo Díaz, Rubén Franco González, Iván Vélez Cipriano (eds.), Oviedo: Pentalfa ediciones, 2014, 93-94)

⁴⁰ “Gustavo Bueno en la Universidad de Oviedo (I). La llegada del filósofo a la capital del Principado inauguró una década de profundos cambios en el ámbito de la enseñanza superior y contribuyó a la apertura en Asturias.” (*La Nueva España* 22-12-2008)

⁴¹ Manuel Atienza, “Entrevista a Gustavo Bueno”, *Doxa*, nº 20 (1997), 489-505 (496).

⁴² Ver Ignacio Gracia Noriega, “Los catedráticos de Universidad. Los profesores recibieron los movimientos estudiantiles antifranquistas con cautela y suspicacia.” (*La Nueva España*, 25 octubre 2010).

comunicación y la censura no lo hacían posible. Los informes policiales⁴³ sobre sus intervenciones en algunos actos de la oposición marxista, clandestina en el Club Amigos de Mieres, le presentan como el catedrático de la Universidad, don Gustavo Bueno, que desborda las limitadas posibilidades intelectuales de los numerosos asistentes con una exigente conferencia de filosofía que discurre sin incidentes. Se puede leer entre líneas que estas desbordantes conferencias de filosofía eran percibidas por los secretas como actos sociales y coartadas, utilizados por los organizadores para reunir a sus asociados y desarrollar sus actividades subversivas.

Pero Gustavo Bueno no hubiera podido decantarse filosófica e ideológicamente en esta década, de no haber acontecido entonces la apertura y la libertad de pensamiento que trajo a las universidades y a la cultura española en general el proceso de “aggiornamento” de la Iglesia católica, enucleado por el Concilio Vaticano II (1962-1965). Este proceso de renovación y puesta al día de la Iglesia trajo consigo también una serie de secuelas que Bueno valoró negativamente, como el debilitamiento de la escolástica, cierto relativismo ideológico que amparaba procesos a su juicio inviables, como el diálogo entre cristianos y marxistas, el abandono de la liturgia latina y de la disciplina eclesiástica, etc. El catedrático de fundamentos de la Universidad de Oviedo interpretó dialécticamente las contradicciones que experimentaba entonces la Iglesia, “una institución que no tiene paralelo histórico”⁴⁴, entre la necesidad de mantener su esencia tradicional y las exigencias de su existencia en el mundo moderno.

En fin, durante la segunda mitad de los años 60 van entrando en las aulas de Gustavo Bueno los estudiantes que formarán la primera generación de su Escuela, y que leerán sus tesis doctorales en la década siguiente. Entonces, impulsó de manera consciente la formación de un círculo de doctorandos docentes en la cátedra, y como tales se incorporaron por invitación suya el antropólogo Ramón Valdés del Toro en 1966, y el entonces licenciado en derecho y filología, ayudante de la cátedra de Derecho Romano, Vidal Peña García en 1967. Entre 1966 y 1970 Bueno impartió con

⁴³ José Ramón Gómez Fouz, *Clandestinos*, con un prólogo de José Ignacio Gracia Noriega. Oviedo: Pentalfa Ediciones (Biblioteca Asturianista), 1999. En la obra se recogen informes de conferencias de Bueno en el Club de Amigos de Mieres sobre «Desarrollo de la humanidad, a través de la familia y la propiedad» (p. 293), Sobre «Análisis filosófico de los Derechos Humanos» (p. 296), o sobre «Filosofía y Revolución» (p. 284). Y también de la conferencia sobre las formas de gobierno en la Escuela de Aprendices de Fábrica de Mieres, patrocinada por el Club Juvenil de Mieres.

⁴⁴ Gustavo Bueno, *Cuestiones Quodlibetales*, op. cit., 36-37

el antropólogo Ramón Valdés importantes seminarios, como “Antropología y lógica”, “Lenguaje y cultura” y “Análisis estructural del mito”⁴⁵.

2.2 El artífice de la facultad de Filosofía y ciencias de la educación de la Universidad de Oviedo (1968-1984)

Los años del Tardofranquismo y de la Transición fueron de consolidación y expansión de la cátedra de Fundamentos de la Universidad de Oviedo y de su círculo de doctores y doctorandos. Gustavo Bueno impulsó en este período la sección de Filosofía de la Universidad de Oviedo hasta convertirla en Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, publicó algunos de los escritos fundacionales de su materialismo filosófico, e interaccionó polémicamente con las principales tendencias de la nueva filosofía española que estaban decantando entonces algunos profesores aperturistas de posguerra, v. g. Manuel Sacristán o Manuel Garrido, y una generación de filósofos jóvenes de orientaciones tan diversas como la analítica, el marxismo o el neonietzscheanismo. En la década de los 70, alcanzó precisamente su zenit la influencia del catedrático Bueno en la filosofía universitaria española; además, en este período fueron leyendo sus tesis doctorales los miembros de la primera generación del círculo de Oviedo.

Las tendencias científica y crítica, características de los jóvenes profesores universitarios desde los años sesenta, se mezclaron en algunos casos durante la atmósfera adánica del 68 con la pretensión de sustituir la filosofía académica de profesionales, supuestamente periclitada y parasitaria, por una verdadera filosofía, entendida como reflexión científica y crítica, como forma de vida, etc. Esa atmósfera juvenil y revolucionaria del 68 amparó también una tendencia dionisiaca, neonietzscheana⁴⁶, de filosofía mundana, lúdica y con una retórica muy ágil, dirigida contra todo candidato a establecerse como academicismo filosófico represor.

⁴⁵ Ver I. Cano, M. Colera, M. Godia, A. Marrades, N. Morelló, “Una tarde con Ramón. Entrevista a Ramón Valdés”. *Perifèria: revista de recerca i formació en antropologia*, nº 5, 2006, 4.

⁴⁶ Francisco Vázquez ha estudiado desde la sociología de la filosofía esta tendencia neonietzscheana. Ver: Vázquez García, F., “Rituales de interacción y especies de capital en el neonietzscheanismo español (1968-1976)”. *Daimón, Revista Internacional de Filosofía*, nº 53, 2011, 47-66; *Hijos de Dionisos. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1868-1975)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014

Manuel Sacristán (1925-1985), lógico marxista cuya carrera académica acababa de ser seccionada en 1965 por su militancia política comunista, y por su orientación neopositivista en lógica y teoría del conocimiento, publicó en la colección Debate Universitario, de la Editorial Nova Terra, su opúsculo *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (1968). Este panfleto, dirigido contra la filosofía académica establecida, defendía la supresión de las secciones de Filosofía en las Facultades de Filosofía y Letras y de las cátedras de Filosofía en los Institutos de Bachillerato, basándose en que la filosofía no era un saber sustantivo, productor de conocimientos propios transmisibles, sino más bien una actividad adjetiva de reflexión y crítica sobre las teorías científicas, las obras y tendencias artísticas, y la praxis moral y política. Las reflexiones de Sacristán, irrelevantes para los catedráticos guardianes de la filosofía oficial, impactaron en los profesores más jóvenes y no pasaron desapercibidas a los catedráticos de posguerra abiertos a las nuevas tendencias académicas, analíticas y dialécticas, como Manuel Garrido y Gustavo Bueno.

De hecho, en su pormenorizado balance de la situación de la filosofía española en el comienzo de la década de los setenta, "Pensamiento español: crónica de un inmenso vacío" (1970)⁴⁷, Bueno detectaba y analizaba detenidamente dos formas contrapuestas de practicar la filosofía en ese contexto, la académica y la mundana, consideraba un error de apreciación el menosprecio entre ambas, y se inclinaba por el primado de aquella: los verdaderos actores de la filosofía española eran los profesores, aunque no fueran estimados por sus alumnos, ni tuvieran repercusión pública. Incidía además el catedrático de Fundamentos en que la nueva filosofía española estaba estancada en la cuestión alfa de la filosofía, que problematizaba la existencia y la realidad (esencia, función, naturaleza, o estructura) de la filosofía. La polémica en torno al lugar de la filosofía en los estudios y en el conjunto del saber, suscitada por su amigo M. Sacristán, le parecía una cristalización de esa cuestión metafilosófica.

Gustavo Bueno respondió a las tesis de Sacristán en un libro polémico, *El lugar de la filosofía en el conjunto del saber* (1970), publicado también por la editorial Nova Terra, pero con más de un año de retraso. Bueno defendió en esa obra el programa filosófico fuerte que estaba desarrollando en su cátedra, e incidió con acierto en que la filosofía académica es la filosofía como *paideia*, una institución social, civilizatoria, cuya supresión constituiría en occidente todo un acto de barbarie:

⁴⁷ *Triunfo*, nº 447 (extra: 1970, Biografía de un año), 26 diciembre 1970, págs. 10-12.

La Filosofía se nos revela así como uno de los componentes imprescindibles en la instauración de la paideia: tal es la herencia socrática. La Filosofía académica tiene, entonces, una función eminentemente pedagógica, pero en el sentido más profundo de esa palabra, en el sentido en que la Pedagogía es una parte de la Política. Es imposible una educación general al margen de la disciplina filosófica. La Filosofía, como paideia, es una disciplina crítica, se sitúa precisamente en el momento en que los mecanismos de maduración y equilibrio de la conciencia individual deben comenzar a funcionar, a desprenderse de la "matriz social", que es siempre una matriz mítica...⁴⁸

La filosofía es un saber de segundo grado que supone las categorías científicas, las formas estéticas de las artes o las estructuras prácticas de la acción humana, pero no es una mera actividad adjetiva, insustancial, de reflexión analítica o crítica. La filosofía tiene su propia sustantividad que Bueno cifraba en la construcción dialéctica de un sistema de ideas, entendido por analogía con la geometría como una "symploké", sobre la base de aquella objetividad conceptual; y concebía de manera materialista las ideas como productos de la acción socio-económica y política humana, no como meras construcciones de la conciencia. Por otra parte, la filosofía académica era vista por él como una dedicación vital, no meramente profesional, ni contrapuesta a la filosofía mundana, sino más bien en relación de retroalimentación con ella.

Bueno no pretendía una defensa gremial, más bien proponía la vuelta a una filosofía integral que afrontase todos los problemas, evitando la división de la unidad filosófica en un programa de múltiples disciplinas filosóficas. Le parecía importante la aportación de la filosofía como materia fundamental en el resto de las secciones de la Facultad de Filosofía y Letras. El libro de Bueno fue presentado en varias universidades españolas, como Zaragoza, Salamanca, Valencia, etc., y tuvo su impacto en el proceso de la joven filosofía.

En el informe citado anteriormente, insistía en que las publicaciones recientes importantes en el contexto español del año 70 no llegaban a superar la cuestión alfa de la filosofía que algunos convertían en un lamentable alegato por la muerte de la misma. Bueno distinguía entre la vieja filosofía de las generaciones consagradas⁴⁹, y

⁴⁸ Gustavo Bueno. *El lugar de la filosofía en el conjunto del saber*. Ciencia Nueva, Madrid, 1970, pp. 275-276.

⁴⁹ Entre los que cita a Xavier Zubiri, Luis Cencillo, y Manuel Granell.

las producciones de la nueva filosofía, los trabajos sobre el lenguaje de Ferrater Mora o de Emilio Lledó, las aportaciones de los profesores jóvenes, entre las que elogiaba los últimos libros de Eugenio Trías⁵⁰, y las perspectivas de jóvenes profesores de orientación analítica, como Hierro, Gracia, Muguerza, Deaño, Blasco... Toda esta nueva filosofía había dejado atrás la escolástica, pero se encontraba a su juicio en un “estado embrionario y todavía poco erudito”; especialmente insuficiente le parecía la capacitación técnica de los dialécticos que practicaban con frecuencia una filosofía mundana para afrontar las interesantes cuestiones de su competencia.

Pero Gustavo Bueno no aceptaba tampoco la reducción de la filosofía a filología, es decir a la teoría y la práctica del comentario y la interpretación de textos filosóficos. La historia de la filosofía no era el patrimonio de una casta de eruditos especializados en los grandes maestros y corrientes del pensamiento contemporáneo, desconectados de la filosofía mundana, sino que estaba al servicio del tratamiento sistemático de las cuestiones filosóficas que demandaba la sociedad presente. Tampoco entendía la filosofía como hermenéutica que desarrolla las cuestiones filosóficas en diálogo con la tradición occidental. De ahí la distancia del catedrático de Fundamentos de la Universidad de Oviedo con respecto a otros catedráticos de su grupo, como Sergio Rábade, Montero Moliner o Emilio Lledó.

El panorama de la filosofía española en 1970 era a juicio del catedrático de Fundamentos “un inmenso vacío” porque contenía sólo un pensamiento en ciernes, carente todavía de técnica filosófica. Saludaba a editoriales como Grijalbo, Siglo XXI, Tecnos, Ayuso, etc., que llenaban nuestro mercado filosófico (ese vacío) con traducciones de filosofía francesa, anglo-sajona, alemana,..., mientras la novela y el

⁵⁰ Filosofía y carnaval (1970), Teoría de las ideologías (1970), Metodología del pensamiento mágico (1970) que leyó antes de su publicación en primeras galeradas, y a la que puso un elogioso prólogo, titulado “Diferencias sobre tres temas de Trías” (Barcelona: Edhasa, 1970, 9-36), pero marcando las diferencias desde su filosofía materialista. En el nº 1 (1978) de El Basilisco, Bueno publicó una durísima reseña del libro de Trías, Meditación sobre el Poder (1976), considerándola metafísica, no dialéctica, acrítica e ingenua. Aunque Trías respondió en el nº 2 (1978) de El Basilisco a esta quiebra del reconocimiento de su obra, por parte de quien tanto la había elogiado previamente, argumentando que Bueno no había entendido correctamente el libro en el contexto general de su obra, y expresando su reconocimiento de la obra del catedrático de Oviedo; lo cierto es que esa polémica fue el punto de desconexión entre los dos únicos filósofos españoles -con proyección y pertenecientes a las dos generaciones que protagonizaron nuestra filosofía en el último tercio del siglo XX-, que se entregaron a la creación de una filosofía propia. Ver: Bueno G., “Sobre el poder (en torno a un libro de Eugenio Trías)”, El Basilisco, nº 1, 1978, 120-125; Trias, E., “Puntualización a la crítica de Gustavo Bueno a mi libro ‘Meditación sobre el poder’”, El Basilisco, nº 2, 1978, 110. Desde la segunda mitad de los 80, Trías desarrollará una filosofía del límite, con obras como su trilogía La edad del espíritu (1994), que son un verdadero contrapunto a la filosofía de Bueno.

ensayo literario seguían siendo el estilo predominante del pensamiento español. Bueno estaba convencido de que la filosofía era el mejor instrumento de análisis de la realidad, si se realizaba como un pensamiento abstracto en un lenguaje riguroso conceptual y dialécticamente; por lo que concluía su análisis proponiendo un programa fuerte de filosofía española, entendida como pensamiento abstracto rigurosamente dialéctico:

*Estamos necesitados de una disciplina de hierro en el pensamiento abstracto, nosotros, los españoles, una vez rota la disciplina escolástica que, en cualquier caso, representaba la tradición de la disciplina platónica...*⁵¹

El programa filosófico propuesto en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (1970) recibió sus primeros desarrollos durante el primer lustro de la década de los setenta a través de una serie de publicaciones en las que Bueno expuso las primicias de su materialismo filosófico: *Etnología y utopía. Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Etnología?* (1971), *Ensayos materialistas* (1972), *Ensayo sobre las categorías de la economía política* (1972) y *La metafísica presocrática* (1974). Desafiaba con ellas el agitado proceso de la filosofía oficial en esos años líquidos, pues ofrecía una filosofía española actualizada que rompía con nuestra tradición vigente, la escolástica, y también con el orteguismo, y no era trabajo histórico-hermenéutico de recepción de filosofía occidental del presente; una filosofía que pretendía ser académica, rigurosamente racionalista, y a la vez mundana, materialista y dialéctica.

Estos planteamientos y propuestas de Gustavo Bueno⁵² no tuvieron eco en la Resolución de la Dirección General de Universidades e investigación por la que se determinaban las directrices, rectoras de los planes de estudios de las facultades de Filosofía y Letras (BOE nº 216, 08/09/1973, págs. 17789-17790), que más bien redujeron la presencia de la filosofía en las otras divisiones de la Facultad de Filosofía

⁵¹ “Pensamiento español: crónica de un inmenso vacío”, *op. cit.*, 12

⁵² Bueno valoraba la presencia de una filosofía fundamental como materia común en la Facultad de Filosofía y Letras. En la revista *Teorema*, había propuesto “la sustitución de esos Fundamentos de Filosofía por una Lógica (trascendental) de las Ciencias Humanas, como disciplina que, al tomar como material las propias especialidades de la Facultad, podía ser defendida por su interés para los estudiantes y los profesores y que, a la vez, permitiera pensar en la elaboración de una problemática al menos uniforme para el país. En ello es en lo que estamos trabajando intensamente en Oviedo durante este curso. Tememos llegar tarde.”

y Letras, y se limitaron a dar entrada en el currículo a las disciplinas filosóficas básicas cultivadas por los analíticos. En efecto, se establecieron tres grandes divisiones: I. Geografía e Historia, II. Filología, III. Filosofía y Ciencias de la Educación. En la división de Geografía e Historia, en el primer ciclo, se ofertaba como materia común obligatoria una “Historia de la Filosofía”. En la división de Filología, en el primer ciclo, aparecía como materia común obligatoria una “Filosofía” (tomada de entre las materias que se impartan en la propia Universidad). En el primer ciclo de la división de Filosofía y Ciencias de la Educación, aparecían como materias comunes obligatorias: Historia de la Filosofía (Antigua y Medieval, Moderna y Contemporánea), Lógica, Antropología, Ética y Sociología; y como materias obligatorias para los alumnos de la sección de filosofía aparecían, una lengua clásica (latín o griego) y Filosofía de la Naturaleza. Como materias obligatorias del segundo ciclo de la Sección de Filosofía aparecían: Metafísica, Teodicea, Teoría del Conocimiento, Filosofía del Lenguaje, Lógica y Metodología de las Ciencias, Estética, Historia de la Ciencia, Filosofía de la Historia.

Y no sólo los viejos catedráticos que decidían los programas de la filosofía oficial, también los catedráticos de posguerra, partidarios de la apertura y la renovación filosófica, percibieron con desconfianza el engendro materialista, las clasificaciones y la terminología técnica, abstrusa, que Bueno estaba cocinando en su Círculo de Oviedo, cuya primera generación⁵³ de docentes y doctorandos, pertenecientes a la generación de filósofos jóvenes, estaba presentando en esos años sus tesis doctorales, principalmente sobre temas de ontología o gnoseología. Especial resonancia alcanzó la tesis de Vidal Peña (1941), *El materialismo de Spinoza. Ensayo*

⁵³ Vidal Peña García (1941), profesor adjunto de historia de la filosofía, presentó su tesis “El materialismo de Spinoza” en 1972. Un año después, presentaron sus tesis, María Isabel Lafuente Guantes (1944) “Causalidad y conocimiento según Piaget”, y Juan Ramón Álvarez Bautista (1943) “La idea de causalidad estructural”. La profesora de la cátedra de Filosofía, Pilar Palop Jonquieres (1947), presentó su tesis “Epistemología genética y filosofía, análisis gnoseológico de la epistemología piagetiana” en 1976, y el profesor ayudante de Filosofía, Tomás Ramón Fernández Rodríguez (1945), presentó su tesis “Gnoseología de las ciencias de la conducta” en 1980. Por su condición de profesor asociado, Alberto Hidalgo Tuñón (1946) no presentó su tesis, “Gnoseología de las ciencias de la organización administrativa (la organización de la ciencia y la ciencia de la organización)” hasta 1990. Otro miembro de esta generación del Círculo de Oviedo fue el becario de investigación en la cátedra, Julián Velarde (1945) que presentó en Valencia su tesis “Gnoseología de la Gramática Generativa” en 1976. Perteneciente más bien a la generación de Gustavo Bueno, José María Laso Prieto (1926-2009) militante comunista que estudiaba derecho en la Universidad de Oviedo, se incorporó también al Círculo de Bueno, y leyó su tesis doctoral, “Introducción al pensamiento de Gramsci”, en 1973. Ese mismo año Bueno puso prólogo, “El materialismo histórico de Gramsci como teoría del espíritu objetivo”, a la publicación de la tesis de Laso.

sobre la *Ontología spinozista*, publicada por la Editorial Revista de Occidente en 1974, que además de incluir un solvente resumen del materialismo filosófico buenista, convertía en materialista al padre del panteísmo moderno, Baruch Spinoza.

Como era de esperar, el representante máximo del irracionalismo neonietzscheano, Fernando Savater, que ejercitaba por entonces su brillante pluma en la reseña de novedades filosóficas para la revista *Triunfo*, descargó su crítica nihilista contra la filosofía académica de Gustavo Bueno y su “equipo” de Oviedo. El ensayista vasco difundió en la joven filosofía española su apreciación de que el materialismo filosófico no era dialéctico, ni actual, sino más bien pre-hegeliano, escolástico⁵⁴; presentó además al Círculo⁵⁵ de doctores y doctorandos de la cátedra de Bueno como un grupo sectario, de provincias, que seguía fanáticamente los posicionamientos de su pontífice máximo; contra lo que Pilar Palop defendió el trabajo crítico de su grupo y el rigor y la honestidad intelectual de su maestro⁵⁶. Gustavo Bueno no ocultaba, por su parte, el profundo menosprecio⁵⁷ que le merecía este irracionalismo nihilista de Savater o de García Calvo, por su incultura científica e histórico-filosófica, por su superficialidad y carencia de técnica filosófica, de manera especial cuando hablaban de la muerte de la filosofía; pero no pudo salir airoso de esta polémica por la ligereza de los medios en que se divulgó, más propios de la corrosiva retórica del ensayismo mundano que de la rigurosa dialéctica de los tratamientos académicos.

En este primer lustro de la década de los setenta, el materialismo filosófico estuvo así mismo muy presente en las discusiones que concitaban a los catedráticos de posguerra más abiertos y a la vanguardia de la generación de jóvenes filósofos en torno a la cuestión de la racionalidad y la lógica de una filosofía rigurosa, capaz de sustituir a la cadavérica escolástica en nuestra filosofía universitaria; y que se polarizaban en dos posiciones diferenciadas, denominadas entonces de analíticos y

⁵⁴ Ver la reseña que hizo Savater de los *Ensayos materialistas*: Savater, F.: *Apología del Sofista*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 66-67 y pp. 160-164. También critica el materialismo filosófico en su reseña de *El materialismo de Spinoza* (1974), de Vidal Peña: ver, Savater, F., “Spinoza en Oviedo”, revista *Triunfo*, N° 648, 01-03-1975, Pág. 52. Gustavo Bueno consideró ese movimiento nietzscheano como una nueva sofística, no filosófica.

⁵⁵ Savater se refirió al Círculo de Oviedo en términos que hoy nos parecen ofensivos: la “Peña de la Identidad Sintética” o el “Gulag privado de Bueno”. Ver: Savater, F., “Filosofía y ‘haute couture’”, *El Viejo Topo*, 29 (1979), 18-20.

⁵⁶ Palop, P., “Sobre Gustavo Bueno y el equipo de Filosofía de Oviedo”, revista *Triunfo*, N° 656, 26-04-1975, pág. 71.

⁵⁷ Ver: Cardín, A.: “Gustavo Bueno, la filosofía sin tocador”, *El Viejo Topo*, 18 (1978), 15-19.

dialécticos⁵⁸. Manuel Garrido orientó hacia posiciones analíticas su Departamento de Lógica y Filosofía de las Ciencias en la Universidad de Valencia, así como la revista *Teorema* que había puesto en marcha con Montero Moliner. En esta influyente revista se puso de manifiesto la inviabilidad de la dialéctica desde el punto de vista de la lógica formal, pues, por un lado, los intentos de formalizar el esquema dialéctico hegeliano no dejaron más que ruinosos lenguajes formales, y, por otro, la salida propuesta por los dialécticos buenistas, v. g. por el joven lógico Julián Velarde⁵⁹, de “dialectizar la lógica formal”, no pasó de ser un giro retórico sin virtualidades lógico-formales.

Bueno defendía, en sus *Ensayos materialistas*, que la estructura ontológica de la realidad era dialéctica, lo cual significaba que era dinámica y procedía efectuando contradicciones, mediadas por la conciencia, pero que se resolvían en identidades sintéticas y no podían ser formalizadas. Por eso, el análisis era un momento de la dialéctica; pero ésta era una *lógica utens*, supuesta en el ejercicio de todo formalismo, que no podía convertirse nunca en lógica formal, ni en forma procedimental. Así que la dialéctica se hacía efectiva discursivamente mediante formas y procedimientos analíticos, como la lógica de clases, las estructuras matriciales, la combinatoria, etc. En el segundo ensayo, la dialéctica se concebía como una “symploqué dialéctica”, que era objeto de dos tipos de procedimientos de “análisis dialéctico”: las correspondencias (analogías, isomorfismos, paralelismos, etc.) y las inconmensurabilidades y contradicciones conceptuales. Bueno confería especial sentido dialéctico a estas últimas.

En una entrevista a Gustavo Bueno, publicada por la revista *Teorema* en 1973, el materialismo filosófico quedaba encuadrado dentro de las posiciones dialécticas, como un pensamiento “sustancialmente heterodoxo”, controvertido y heteróclito:

⁵⁸ Ver: Bolado, G., “Analíticos versus dialécticos o los orígenes de la filosofía científica de la Transición en España”, en MORA GARCÍA, J. L., et al. (eds.): *La filosofía y las lenguas de la Península Ibérica. Actas de las VIII y IX Jornadas de Hispanismo Filosófico*. Madrid: Fund. Ignacio Larramendi, 2010, p. 89-123. Manuel Garrido utilizó la disputa entre analíticos y dialécticos para lanzar la revista *Teorema*. El primer número de la revista, de marzo de 1971, es un monográfico dedicado a esa disputa, que daba entrada a dos controversias, una entre lógica (Manuel Garrido) y dialéctica (Gustavo Bueno), y otra entre ciencia y dialéctica, desarrollada entre distintas interpretaciones marxistas de ese binomio.

⁵⁹ Ver: Bolado, G., “Analíticos versus dialécticos o los orígenes de la filosofía científica de la Transición en España”, op. cit., p. 102-106.

... ave rara en un país donde los filósofos han gastado quizás demasiado tiempo en reproducir la tradición o alternativamente, en traducir al idioma vernáculo la actualidad extranjera... [Ensayos materialistas es] una de las más importantes obras publicadas por un filósofo español en los últimos años.⁶⁰

Gustavo Bueno se atuvo a su propia lectura en contexto de Marx que desarrolló siempre dentro del marco del pensamiento hegeliano. En 1972, la editorial Siglo XXI había publicado en dos volúmenes la versión castellana de los *Grundrisse* (1939-1941), de Karl Marx, y Gustavo Bueno aprovechó su reseña de la misma, titulada “Sobre el significado de los *Grundrisse* en la interpretación del marxismo”⁶¹ (1973), para criticar abiertamente la interpretación althusseriana de esos borradores marxianos y, en general, el corte epistemológico entre Hegel y Marx que aplicaba Louis Althusser a su interpretación de *El Capital*. Todo lo cual dio lugar a una polémica de Bueno con Gabriel Albiac, publicada por la revista *Sistema* bajo el título “Sobre Althusser y el ‘corte epistemológico’”⁶² (1974), en torno a la edición de *El Capital* preparada en 1969 por Althusser para la editorial francesa Garnier-Flammarion. Gustavo Bueno⁶³ defendía la continuidad de la tradición hegeliano-marxista, y contrapuso entonces la denominación de cierre categorial, característica de su gnoseología materialista de las ciencias, a la noción historiográfica de corte epistemológico, procedente de la Epistemología de Gastón Bachelard.

El planteamiento dialéctico de Bueno mereció la atención de algunos lógicos y filósofos del lenguaje de la generación joven, quienes lejos de entregarse al radicalismo analítico, v. g. del agregado de lógica en la Universidad de Barcelona, Jesús Mosterín, consideraban necesario completar el análisis con alguna forma de dialéctica, al menos en la filosofía práctica. Algunos de estos analíticos jóvenes manifestaron sus puntos de vista en un monográfico de la *Revista de Occidente* que

⁶⁰ «Teorema entrevista a Gustavo Bueno», *Teorema*, vol. III, 1 (1973), 123-124.

⁶¹ *Sistema*, nº 2, mayo 1973, 15-39. En el número 4 de esa misma revista (enero 1974, 35-46) publicó el trabajo, “Los *Grundrisse* de Marx y la *Filosofía del Espíritu objetivo* de Hegel”, incidiendo en la influencia de Hegel en los borradores marxianos preparatorios de la *Contribución a la crítica de la economía política* y de *El Capital*.

⁶² *Sistema*, nº 7, octubre 1974, 131-135.

⁶³ En el XII Congreso de Filósofos Jóvenes, “Teoría y Praxis”, que tuvo lugar en Oviedo entre el 22 y el 25 de marzo de 1975, Bueno tuvo oportunidad de confrontar su concepción de teoría y praxis, y de la contradicción dialéctica, con el colaborador de Althusser, Etienne Balibar. En este XII Congreso se vivió una amplia confrontación entre althusserianos, como Albiac, y críticos como Bueno, Laso, Del Val, etc.

coordinó desde 1973 el lógico Alfredo Deaño. En la presentación de este monográfico, titulado *Análisis y Dialéctica* (1974), Deaño identificaba la filosofía analítica con la tradición anglosajona anti-hegeliana de Moore y Russell, que ha seguido la filosofía de la lógica y del lenguaje de Wittgenstein; y la filosofía dialéctica, en la que situaba también el materialismo académico de Bueno⁶⁴, con la tradición hegeliano marxista del materialismo dialéctico. Deaño rechazaba la reducción analítica de la lógica filosófica a una lógica impura, como pretendía Mosterín, haciéndose eco del duro párrafo de Gustavo Bueno en sus *Ensayos materialistas*⁶⁵ contra los “formalistas hippies”. El análisis lógico sólo puede tener un carácter instrumental en filosofía. A los dialécticos, por su parte, les pedía la elaboración rigurosa de un método consciente de sus posibilidades y límites, y que asumieran la tarea de reconstruir paso a paso una teoría crítica de la sociedad. La teoría del cierre categorial y la gnoseología de las ciencias humanas constituyeron precisamente el núcleo de la obra de Bueno en la segunda mitad de los 70.

La muerte del General Franco y los cambios políticos que condujeron a un régimen de libertades bajo la Constitución democrática del 78, no afectaron en un primer momento a la posición institucional ni a la actividad filosófica y docente de Gustavo Bueno que, como director del Departamento de Filosofía, logró la implantación de la División de Filosofía y Ciencias de la Educación en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo en 1976. Bueno y su Círculo estaban centrados entonces en el desarrollo de su gnoseología del cierre categorial,

⁶⁴ Bueno era consciente de la imagen que podía reflejar su filosofía en los analíticos y los marxistas: “Los positivistas y analíticos, si hojean este libro, lo percibirán como un libro más de metafísica –a pesar de que, por su método, pretende tener incorporada la propia crítica positivista y analítica a la metafísica. Muchos de quienes se encuentran en un estado de compromiso político determinado percibirán este libro como puramente académico, en el peor sentido de esta palabra. En una Revista –que, al margen de ello, me merece el mayor respeto- se me acusa severamente de misticador –“domesticador” de Marx- y se me sitúa en la línea de todos aquellos que, “pretendiendo impedir que las masas se conviertan en protagonistas de la Historia”, cortan sus contactos con ellas y se encierran en el ghetto de la Academia –del formalismo y el culturalismo.” (*Ensayos materialistas*, op. cit., p. 9)

⁶⁵ “Es ridículo sobreentender que sólo hay razonamiento cuando hay formalización –como si la misma formalización no fuera fruto de un pensamiento racional no formal. Sin embargo, en nuestros días es frecuente un tipo de personas divididas en dos, del siguiente modo: en cuanto *académicas*, se identifican hasta tal punto con los procedimientos del rigor formal, que todo aquello que no puede ser reducido, por ejemplo, a expresiones de la lógica de predicados, o deducido conforme a las figuras de Gentzen, carece para ellos de interés: pero en cuanto *ciudadanos* dan cabida a las más espontáneas e intuitivas fuentes de opinión. El tipo de “formalista-nueva izquierda” –o incluso “formalista hippy”- se repite mucho en nuestros días. Pero estas dicotomías nos sitúan en las antípodas del punto de vista filosófico, de la disciplina filosófica.” *Ensayos materialistas*, op. cit., p. 13.

especialmente en su aplicación a las ciencias sociales y humanas. En agosto de 1975, Bueno hizo una exposición global de su gnoseología del 'cierre categorial' en un curso de la UIMP que se publicó como un opúsculo bajo el título *Idea de ciencia desde la teoría del cierre categorial* (Santander: UIMP, 1976). En 1976 entregó en la Fundación Juan March el monumental trabajo de investigación, *Estatuto gnoseológico de las ciencias humanas* (VI Tomos, 3040 páginas), que permaneció inédito⁶⁶. Pese a los desarrollos y la difusión que Bueno y su Círculo dieron a la gnoseología del cierre categorial, su introducción en los programas universitarios de Filosofía de la Ciencia fue minoritaria.

El lógico y filósofo de la ciencia de la Universidad de Salamanca, Miguel Ángel Quintanilla, se interesó por la Teoría del Cierre Categorial, a fin de resolver la cuestión del aumento del conocimiento que se planteaba en el realismo crítico de Karl Popper. El vínculo que mantuvo Quintanilla con el materialismo filosófico y su gnoseología se hizo efectivo en el *Diccionario de filosofía contemporánea*, que coordinó en 1976, en el que se dio entrada a Gustavo Bueno y su filosofía. La entrada, dedicada a Bueno en ese diccionario, que no lleva firma, caracterizaba su filosofía como “académica”, “decididamente marxista”, y “sistemática y polémica a la vez”. Además, varios miembros del Círculo de Oviedo firmaron entradas clave de ese diccionario: Julián Velarde Lombraña compuso “Dialéctica”; Tomás Ramón Fernández Rodríguez, “Cierre categorial”; Alberto Hidalgo Tuñón, “Contradicción”, “Progressus”, y “Regressus”; y José Manuel Fernández Cepedal, “Categoría” e “Idea”. Pero Quintanilla abandonará estos intentos al comenzar la década de los ochenta, cuando se inclina a la ciencia de la ciencia de Mario Bunge, y al compromiso político con el PSOE.

También la sexta edición del *Diccionario de Filosofía* (Madrid: Alianza, 1979, IV vols.), de Ferrater Mora, incluyó una entrada dedicada a Gustavo Bueno y otra a su gnoseología del cierre categorial. En la breve pero atinada entrada que dedicó a

⁶⁶ La concepción gnoseológica contenida en este material, resultado de un proyecto de investigación financiado por la Fundación Juan March, se publicó reelaborada en los primeros tomos de la *Teoría del cierre categorial* (Oviedo: Pentalfa, V vols., 1992-1993), y en artículos posteriores, como “En torno al concepto de 'ciencias humanas'. La distinción entre metodologías α -operatorias y β -operatorias” (*El Basilisco*, nº 2, 1978, 12-46); “Operaciones autoformantes y heteroformantes. Ensayo de un criterio de demarcación gnoseológica entre la Lógica formal y la Matemática (I)” (*El Basilisco*, nº 7, 1979, 16-39) y «Operaciones autoformantes... (y II)» (*El Basilisco*, nº 8, 1979, 4-25); “Gnoseología de las ciencias humanas” (*Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias*, Oviedo: Pentalfa, 1982, 315-347); etc.

Bueno, Ferrater aludía a su marxismo heterodoxo, y a su ontología y gnoseología materialista:

*Bueno ha defendido la función de ésta [la filosofía] como un elemento en el conjunto del saber y también como una totalización del saber. Adoptando un punto de vista marxista, Bueno procede a una fundamentación del materialismo dialéctico, lejos de toda ortodoxia y fundándose en la práctica, incluyendo la práctica del saber. Dicha refundamentación está estrechamente asociada a una crítica de las ciencias y a la construcción de modelos gnoseológicos de funcionamiento de las ciencias...*⁶⁷

Así mismo, José Luis Abellán distinguía, en su Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa (1978), tres tendencias en la filosofía española actual, analíticos, dialécticos y neonietzscheanos, y situaba a Gustavo Bueno entre los dialécticos, pero con un planteamiento diferenciado, distinto por ejemplo del seguido por el grupo Comunicación de Madrid, o por el Grupo de Sacristán en torno a la editorial Grijalbo en Barcelona. Abellán pedía entonces reconectar la filosofía española presente con la filosofía en el exilio y, en general, con la propia historia filosófica. Bueno no echaba de menos esa desconexión con nuestra filosofía exiliada, de que hablaba Abellán, pero sí compartía con éste la necesidad de desarrollar filosofías españolas, conectadas con la propia historia filosófica. En su detenida reseña del primer tomo de la obra magna de Abellán, Historia crítica del pensamiento español, pese a que el enfoque de la misma distaba mucho de los presupuestos del materialismo filosófico, Gustavo Bueno manifestó su interés y su respeto por la obra⁶⁸.

El catedrático de Oviedo Bueno valoraba negativamente el panorama presente de la filosofía española, y rechazaba el colonialismo a que estaba llevando la estrategia de cubrir su vacío con la recepción extemporánea de modas filosóficas francesas o anglosajonas. Compartía con Abellán la convicción de que la filosofía española debía recuperarse desde su propia tradición, pero disentía del historiador de las ideas en España, al considerar que la filosofía del exilio ya había sido incorporada en el período franquista, y que la tradición española hundía sus raíces más allá de la filosofía contemporánea. Bueno aspiraba a recuperar una tradición propia de realismo

⁶⁷ Ferrater Mora, J., Diccionario de Filosofía, Madrid: Alianza, 1979, vol. I, 405

⁶⁸ *El Basilisco*, nº 8, 1979, 101-104. Ver página 104.

materialista desde nuestros médicos humanistas, heterodoxos, judíos, etc. en la existencia de una tradición española.

Hacía tiempo que Gustavo Bueno y su Círculo deseaban poner en marcha un órgano propio que diese expresión a su programa fuerte de filosofía. Este proyecto se hizo realidad en 1978 con la puesta en marcha de *El Basilisco*. Revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura, de la que se publicaron 16 números durante su primera época, entre 1978 y 1984. La dirigía el propio Bueno, con la ayuda en la gestión de un director gerente, su hijo mayor, Gustavo Bueno Sánchez. Secretarios de redacción eran Pilar Palop y Miguel Ángel Quintanilla; y formaban parte del Consejo de Redacción, además de los citados, Vidal Peña, Alberto Hidalgo, M^a Isabel Lafuente, Juan Cueto, Manuel Fernández Cepedal, Julián Velarde, José María Laso, Tomás Fernández Rodríguez, etc. Su objetivo expreso era publicar trabajos escritos “desde una perspectiva filosófico-crítica (materialista)”, no artículos eruditos o de carácter histórico-hermenéutico. Pretendían abarcar todos los campos de objetos, tanto teóricos como prácticos, a fin de tratar de todas las categorías y poder analizar las ideas que en ellas se realizan, siempre teniendo en cuenta los correspondientes marcos tradicionales. En principio, se ofrecieron a publicar trabajos de personas no pertenecientes, ni vinculadas al Círculo ni a la filosofía de Bueno, pero en la práctica la revista siguió una línea editorial poco porosa a planteamientos y voces divergentes, siguiendo la tendencia general del grupo hacia la cerrazón y el hermetismo en ese período. En la presentación de la revista, lamentaron explícitamente la muerte de su amigo Alfredo Deaño.

En el número 5 de la revista *El Basilisco* de 1978, Gustavo Bueno publicó una aproximación general a su antropología filosófica, titulada “Sobre el concepto de ‘espacio antropológico’”, en la que ponía las bases de la filosofía materialista de la religión, cuyo desarrollo y divulgación constituyeron uno de los objetos centrales de su actividad y la de su grupo en la década siguiente. Por analogía con la topología, definió metafóricamente el “espacio antropológico” mediante tres “dimensiones”: las relaciones “circulares” del hombre con los otros hombres; las relaciones “radiales” del hombre con la naturaleza; y las relaciones “angulares” del hombre con los animales en lo que tienen de seres numinosos. La religión quedaba así encuadrada dentro del materialismo filosófico en la dimensión angular del “espacio antropológico”, “como

brotando originariamente de la religión con los animales, de lo que podríamos llamar “religión natural”⁶⁹

La crisis del marxismo en España, manifiesta tras el establecimiento de la Constitución del 78, fue percibida claramente por Bueno en los Congresos de Filósofos Jóvenes, donde se citaba menos a Marx o se silenciaban sus textos⁷⁰; y en los debates de algunos partidos políticos, tradicionalmente marxistas, que cuestionaban su filiación ideológica. Bueno pensaba que el marxismo como un sistema materialista, racional y científico, había jugado el papel de alternativa ideológica a la escolástica en la dictadura, pero consideraba que como tal ya no tenía virtualidades en el nuevo régimen constitucional. El marxismo seguía siendo imprescindible, a juicio de Bueno, como una filosofía dialéctica desde la que plantear los problemas más diversos. Incluso pensaba que esa filosofía dialéctica tenía que hundir sus raíces en una idea dialéctica de la naturaleza, si bien cualificada, no burda como la expuesta en el Diamat. Bueno no esperaba, ni vio con buenos ojos, la ruptura del PSOE con su tradición marxista en 1979, ni su reorientación socialdemócrata como partido hegemónico.

Entre 1982 y 1985, Gustavo Bueno y los miembros de su Círculo trabajaron en la institucionalización de un foro académico apto para el intercambio interdisciplinar entre especialistas de distintas ramas científicas, y estudiosos de los métodos, estructura y validez de las ciencias. Bueno consideraba con acierto que la filosofía de la ciencia debía de ser practicada por buenos conocedores de las ciencias y en contacto con los científicos especializados. A tal efecto se organizaron tres congresos de Teoría y Metodología de las ciencias, cuyas actas⁷¹ fueron publicadas por la Editorial Pentalfa, que tenía también como director gerente a Gustavo Bueno Sánchez, y estaba al servicio de las publicaciones del grupo.

El Primer Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias tuvo lugar en el Hotel Reconquista de Oviedo entre los días 12 y 16 de abril de 1982. En el Congreso

⁶⁹ *El Basilisco* (nº 5, 1978, 62)

⁷⁰ Ver la entrevista a Gustavo Bueno: “En algún sentido, todos somos hoy marxistas”, *En Lucha*, Año X, nº 252, 7 al 13 de junio de 1979.

⁷¹ Alberto Hidalgo & Gustavo Bueno Sánchez (eds.), *Actas del 1º Congreso de Teoría y Metodología de las ciencias*, Oviedo: Pentalfa, 1982, 687 páginas; Alberto Hidalgo & Julián Velarde (eds.), *Actas del 2º Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias*. Comunicaciones. Oviedo: Pentalfa, 1984, 608 páginas; Alberto Hidalgo, Carlos Iglesias y otros (eds.), *Actas del 3º Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias*. Oviedo: Pentalfa, 1988, 829 páginas.

intervinieron científicos y filósofos de la talla de Mario Bunge, Gustavo Bueno, Alberto Dou, Manuel García Doncel, Carlos París, Miguel Ángel Quintanilla, Horacio Capel, Julio Seoane, Emilio Lledó, etc. Bueno y su grupo expusieron trabajos sobre la gnoseología del cierre categorial aplicada a las ciencias naturales y a las ciencias humanas. El Congreso fue un éxito, si bien los medios de comunicación social insistieron en la confrontación⁷² que se produjo entre la gnoseología de las ciencias humanas de Bueno y las posiciones de Bunge. El II Congreso de Teoría y Metodología de las ciencias, que tuvo lugar así mismo en el Hotel Reconquista de Oviedo entre el 4 y el 9 de abril de 1983, giró en torno a las ciencias biológicas y a las ciencias históricas, pero dando cabida a otras investigaciones en teoría, metodología e historia de las ciencias. Participaron científicos y filósofos, como Francisco José Ayala, Julio Mangas, Manuel Álvarez Uría, Ramón Margalef López, Miguel Artola, Francisco Sobrino, Julio Baldeón, Gustavo Bueno⁷³, Carlos París, Fernando Montero Moliner, Faustino Cordón, etc., y, entre los numerosos comunicantes, intervinieron otros miembros del grupo de Oviedo, Laso, Velarde, Hidalgo, López Brugos, Bueno Sánchez, etc. Dos años más tarde, entre el 23 y el 28 de septiembre de 1985, tuvo lugar en la Universidad laboral de Gijón el III y último Congreso de Teoría y Metodología de las ciencias que versó sobre “El lenguaje de las ciencias y las ciencias del lenguaje”. A este congreso asistieron importantes científicos y filósofos extranjeros como René Thom, Kenneth Pike, Karl Otto Apel, Abraham Moles, Janos Kelemen... entre otros. Este congreso cerró el ciclo de Congresos sobre Teoría y Metodología de las ciencias, organizados por el Círculo de Oviedo. Ya estaba entonces en marcha la comunidad de jóvenes profesores e investigadores analíticos que dominaron el área de Lógica y Filosofía de la Ciencia desde su establecimiento.

El lógico y filósofo de la matemática, Miguel Sánchez Mazas, que estaba de vuelta en España a finales de los setenta, ocupó a partir de 1979 la cátedra de Lógica de las Normas, establecida para él en la Universidad de San Sebastián. En 1985, Sánchez-Mazas refundó la revista *Theoria* a la que se adhirieron los principales representantes de todas las generaciones que habían contribuido al desarrollo de la filosofía científica desde

⁷² Una descripción más completa de este extraordinario congreso, se publicó en la revista *El Basilisco* (nº 14, 1983, 74-77), bajo el título “I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias”

⁷³ Una breve reseña de esta importante actividad apareció en la revista *El Basilisco* (nº 14, 1983, 95-96), bajo el título “Segundo Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias”. Bueno presentó dos ponencias: “La finalidad en las ciencias históricas y el materialismo histórico”, y “La idea de verdad en Biología”.

la década de los cincuenta –entre ellos los que participaron en la primera época de *Theoría-*, y, desde luego, todos los analíticos jóvenes que pasaron a dominar en 1984 el área de Lógica y Filosofía de la Ciencia. El inicio de esta segunda navegación de *Theoría* coincidió con la interrupción de *Teorema* y de *El Basilisco*⁷⁴. El propio Gustavo Bueno formó parte del Consejo Asesor, como también Julián Velarde; y Miguel A. Quintanilla, que ya se había distanciado del Círculo de Oviedo, era Vice-director del Consejo de Redacción. En 1994, *Theoría* se convirtió en órgano de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España (SLMFCE), constituida un año antes con Javier Echeverría como presidente.

En febrero de 1982, la División de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Oviedo fue reconocida como Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación a instancias de Gustavo Bueno, que fue su Decano durante tres años hasta 1985. Pero la llegada al gobierno del PSOE de Felipe González, en octubre de 1982, y la reforma universitaria puesta en marcha por el ministro José María Maravall un año después, trajeron consigo cambios institucionales y culturales que afectaron a la posición de Bueno y su Círculo en la institución filosófica y en la atmósfera cultural española.

En efecto, la Ley de Reforma Universitaria (1983), en particular su desarrollo en el Real Decreto 1888/1984 que regulaba la provisión de plazas de los Cuerpos docentes universitarios, introdujo en su anexo un catálogo de áreas de conocimiento, entre las cuales se contaban las nuevas áreas de conocimiento filosófico: “Lógica y Filosofía de la Ciencia”⁷⁵, “Filosofía del Derecho, Moral y política”⁷⁶, y “Estética y teoría

⁷⁴ La revista era editada por la editorial Pentalfa y dependía de las suscripciones. Nunca perteneció a la Universidad. *El Basilisco* dejó de publicarse, porque se hizo inviable económicamente en una coyuntura de revistas subvencionadas, y porque Gustavo Bueno Sánchez y Elena Ronzón no pudieron asumir todo el trabajo que requería la revista.

⁷⁵ Disciplinas asignadas al área: 1."Epistemología de las ciencias sociales y jurídicas" (Facultad de Derecho); 2."Filosofía de la ciencia" (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación y Facultad de Filosofía y Letras); 3."Filosofía del lenguaje" (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación y Facultad de Filosofía y Letras); 4."Historia de la ciencia" (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación y Facultad de Filosofía y Letras); 5."Historia de las Ciencias" (Facultad de Ciencias); 6."Lógica" (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Facultad de Filosofía y Letras, Facultad de Matemáticas, Facultad de Psicología y Facultad de Ciencias); 7."Lógica (Informática)" (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación y Facultad de Filosofía y Letras); 8."Lógica (Metodología de la ciencia)" (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación y Facultad de Filosofía y Letras); 9."Metodología" (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación y Facultad de Filosofía y Letras).

⁷⁶ Disciplinas asignadas al área: 1."Derecho natural y filosofía del Derecho" (Facultad de Derecho); 2."Ética" (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación y Facultad de Filosofía y Letras); 3."Ética y deontología profesional" (Facultad de Ciencias de la información); 4."Ética y sociología" (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación,

de las artes⁷⁷. Los profesores de la generación joven que estaban especializados en las disciplinas asignadas a esas nuevas áreas de conocimiento filosófico, por la autonomía que estas propiciaron, pudieron sobrepasar en la enseñanza universitaria, no sólo a los viejos catedráticos de la generación de González Álvarez, sino también a los catedráticos más innovadores de la generación de catedráticos de posguerra, todos los cuales permanecieron dentro del viejo área de conocimiento "Filosofía", donde quedaron depositadas las disciplinas filosóficas tradicionales⁷⁸. Este surpassing institucional colocó en la vanguardia de la docencia y de la investigación filosófica, mediada la década de los 80 en España, a especialistas jóvenes que nutrían sus nuevas materias desde fuentes procedentes de las recepciones sobrevenidas en las últimas dos décadas: principalmente, lógicos y metodólogos de la ciencia, como J. Mosterín, U. Moulines, J. Echeverría, M. A. Quintanilla, J. San Martín, etc.; filósofos del lenguaje, como J. J. Acero, J. Hierro Sánchez-Pescador, D. Quesada, E. Bustos, A. García Suárez, etc.; historiadores de la ciencia como C. Solís, J. Ordoñez, etc.; filósofos morales como J. Muguerza⁷⁹, F. Savater, V. Camps, E. Guisán, A. Cortina, etc.; teóricos de la estética y de las artes como Eugenio Trías, Rubert de Ventós, Fernández Ordoñez, Marchán Fiz, etc.; y hermenéuticos especializados en historia de la filosofía contemporánea, P. Cerezo, F. Duque, Navarro Cordón, J. L. Abellán, etc. A todo esto, se añadió además el éxito mediático del ensayismo filosófico practicado por un número creciente de profesores de esta generación joven, de manera especial de los filósofos morales y los estéticos.

Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Psicología); 5."Ética y sociología (ética)" (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación y Facultad de Filosofía y Letras); 6."Filosofía del derecho" (Facultad de Derecho); 7."Introducción a las ciencias jurídicas" (Facultad de Ciencias de la Información); 8."Teoría de la política" (Facultad de Ciencias Políticas y Sociología).

⁷⁷ Disciplinas asignadas al área: 1.- "Arte y estética de la ingeniería" (ETSI Caminos); 2."Estética" (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación y Facultad de Filosofía y Letras); 3."Estética (Historia de los sistemas filosóficos y filosofía de la naturaleza)" (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación y Facultad de Filosofía y Letras); 4."Estética (Principios e historia de las ideas estéticas)" (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación y Facultad de Filosofía y Letras); 5.- "Estética y composición" (ETS Arquitectura); 6."Movimientos artísticos contemporáneos" (Facultad de Ciencias de la Información); 7."Teoría de las Artes" (Facultad de Geografía e Historia y Facultad de Filosofía y Letras).

⁷⁸ "Antropología filosófica", "Filosofía", "Filosofía de la naturaleza", "Fundamentos de Filosofía e historia de los sistemas filosóficos", "Historia de la filosofía", "Metafísica", "Metafísica crítica", "Metafísica (Ontología y teodicea)", "Teoría del conocimiento", etc.

⁷⁹ Muguerza dirigió la tesis doctoral, "Sobre la superación hegeliana de la 'mera moral': un examen de la ética G. W. F. Hegel (UNED, 1982), de Amelia Valcarcel que había dejado el grupo de Bueno en 1979.

Gustavo Bueno y su Círculo de Oviedo eran entonces un centro heteróclito y desconectado de los otros nudos de la nueva red oficial de la filosofía española que se institucionalizó con la Ley de Reforma Universitaria. El catedrático de Fundamentos de la Universidad de Oviedo figuraba como la cabeza de una escuela con una filosofía propia, el materialismo filosófico, por lo que era un centro asimétrico con respecto al resto de catedráticos de posguerra, tanto conservadores o renovadores de la escolástica, como innovadores en el marco de algún pensador o alguna corriente de filosofía contemporánea, v. g. la fenomenología, la hermenéutica, etc.; y también lo era con respecto a la vanguardia de los especialistas en filosofías adjetivas de las ciencias y la tecnología, de la moral y la política, de las artes, de la religión, etc., que le habían superado en las nuevas áreas de conocimiento filosófico. Pero también Gustavo Bueno y su Círculo se habían convertido entonces en un mito de la filosofía española del que sólo tomaban distancia los que se consideraban sus pares.⁸⁰

3. El catedrático de Fundamentos en la caverna (1985-2016)

3.1 El catedrático de fundamentos en los mass media de la España democrática (1984-1996)

Entre la primera y la segunda edición revisada y aumentada de *El animal divino* (1985-1996), se desarrollaron los últimos años de la docencia universitaria de Gustavo Bueno, en el curso de los cuales se produjo un cambio generacional y de organización dentro de su Círculo, al mismo tiempo que fueron surgiendo en la Facultad de Filosofía de Oviedo, con el desarrollo de las nuevas áreas de

⁸⁰ Francisco Vázquez, *La filosofía española, herederos y pretendientes. Un lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid: Abada Editores, 2009. Págs. 128-129. Esta excelente investigación sociológica articula la filosofía española reciente en dos redes protagonistas de nuestra renovación filosófica entre 1963 y 1990: el ámbito de los herederos de la “filosofía oficial”, ligada a la escolástica, y la esfera de la “filosofía alternativa” de los pretendientes. En el ámbito de la filosofía oficial, tendríamos los herederos ortodoxos de la “filosofía oficial” en torno a dos nódulos: el de los taxidermistas de la tradición (nódulo de Eulogio Palacios) y el de los guardianes del canon (nódulo Rábade-Montero). Por otro lado, encontramos los herederos heterodoxos, también en torno a dos nódulos: el nódulo de Garrido (vinculado a Eulogio Palacios) y el nódulo de Gustavo Bueno sin filiación, ni vínculos. La red de los pretendientes, a los que se complace en llamar orteguianos por su “estilo” filosófico, está tejida en torno al “nódulo del profesor Aranguren”, que se hace depender de la filiación de Zubiri, y de la super-gestión de Muguerza, y al nódulo del “profeta ejemplar”, Manuel Sacristán.

conocimiento filosófico, “Lógica y Filosofía de Ciencia”, etc., otros círculos filosóficos de tendencias diversas, como la orientación analítica que promovía Alfonso García Suárez, o la hermenéutica seguida por el heideggeriano Modesto Berciano Villalibre, o la estética del profesor y ensayista Lluís Xabel Álvarez Fernández, etc. En este período, el catedrático de Oviedo desarrolló su filosofía materialista de la religión; además, elaboró algunos aspectos de su antropología y de su gnoseología, e hizo publicaciones importantes sobre ésta última materia. Su materialismo filosófico fue discutido ocasionalmente en varias universidades y la editorial de su Círculo, *Pentalfa*, publicó un par de opúsculos divulgativos sobre el mismo. Por otra parte, Bueno que consideraba entonces a la televisión como un medio filosófico⁸¹, participó en algunos programas televisivos, proyectando la imagen un tanto esperpéntica del catedrático que habla *ex cátedra* sobre temas de opinión pública desde un saber filosófico superior, y que descalifica de manera furibunda las opiniones disidentes, supuestamente infundadas.

Gustavo Bueno estaba convencido de que la orientación de la opinión pública había de practicarse desde alguna filosofía dialéctica fuerte, y rechazaba la figura del “intelectual” que practica un opinar sin más base que la “autoridad” cultural o moral de su propia subjetividad, envuelta con frecuencia en discursos retorizantes. Invitado a participar en el primer “Congreso Internacional de Intelectuales y artistas, 50 años después”, que tuvo lugar en Valencia entre el 15 y el 20 de junio de 1987, envió la ponencia, “Los intelectuales, los nuevos impostores”⁸², pero no asistió a la actividad. Bueno explicaba en ella, con cierta socarronería, que la aspiración de los intelectuales a asociarse y a formar comunidades era una impostura, pues tal acto de asociación era *ipso facto* una renuncia a su propia identidad como intelectuales, dado que suponía delegar su autoridad subjetiva en la autoridad de la comunidad intelectual. Lo que implicaba además la puesta en cuestión de su autoridad intelectual por parte de los seguidores de sus opiniones. Bueno dejaba el título de intelectual a los periodistas y los tertulianos, pero no renunciaba por ello a una práctica intelectual dialéctica, pues

⁸¹ “Yo tengo una teoría sobre esto de la tele y es que, dadas las actuales circunstancias, en la Universidad es en el único lugar donde no se habla de temas filosóficos, eso queda para los programas televisivos. En las facultades de Filosofía se habla de doxografía, es decir, de las opiniones de los filósofos, y además de los extranjeros. No se atreven a hacer análisis de la realidad y eso es justamente lo que hacen en la televisión, donde además te prohíben citar a Kant y a Hegel.” (Blanca Álvarez entrevista a Gustavo Bueno, “El marxismo no puede morir”, *Interviú*, Año 20, nº 999, 1995, 68-70).

⁸² *Actas del Congreso Internacional de Intelectuales y Artistas*, IV Vols. Valencia: Generalitat Valenciana, 1989, vol. I, 197-223. En *El Catoblepas*, 130: 2 (2012).

las masas distaban mucho de estar ilustradas. En distintas ocasiones hizo consistir esa práctica en triturar los “hechos” y las “mitologías e ideas falsas” de la opinión pública.

Desde la década anterior, Gustavo Bueno tenía en mente desarrollar una teoría materialista de la religión que le sugirió probablemente la cercanía biocultural entre el *homo sapiens* y el resto de los animales, puesta de manifiesto por el darwinismo y la etología contemporánea. El desencadenante que llevó a Bueno a trabajar en esa teoría tal vez fuera la invitación de la Escuela Asturiana de Estudios Hispánicos a intervenir en el curso de verano, “Filosofía y Teología en el siglo XX”, que tuvo lugar en La Granda (Avilés) en 1981. El filósofo de Oviedo presentó entonces la ponencia, “Hacia una teoría materialista de la religión”, que provocó una viva polémica⁸³.

Conviene recordar que, en esos primeros años de la década de los 80, apareció la trilogía de la inteligencia, de Xavier Zubiri, que fue culminada con la publicación de *El hombre y Dios* (1984), una pieza de teología racional en la cual el filósofo vasco defendía una posición ontologista⁸⁴, -el hombre es experiencia de Dios-, y desarrollaba un nuevo método, la vía de la realidad, mediante el que pretendía llegar desde el poder de lo real hasta la mismísima Trinidad cristiana. Un año después, Gustavo Bueno publicó *El animal divino* (1985), en el cual se desarrollaba una filosofía materialista y atea de la religión, que ponía la verdad histórica de ésta en una supuesta experiencia numinosa original, e. d. la relación del hombre primitivo con los númenes animales. Las evidencias de esta tesis se encontrarían no sólo en la Etología y en la Antropología física, sino también en los restos simbólicos dejados por las religiones primarias. El materialismo filosófico defiende que el ser humano no sólo se proyecta en la dimensión circular, constituida por las relaciones entre los hombres, y en la dimensión radial, constituida por las relaciones de los hombres con la naturaleza, sino también en una tercera dimensión angular, constituida por las relaciones de los hombres con los seres vivos no humanos, pero dotados de inteligencia y voluntad.

A juicio de Bueno, la religión había recorrido tres fases esenciales de desarrollo: la primaria o de los númenes animales, la secundaria o de la formación del

⁸³ Entrevista a Gustavo Bueno, de Lorenzo y Mariano Arias: “Hacia una teoría materialista de la religión”. *Argumentos. Crítica de la cultura*, nº 46, 1981, 46-50.

⁸⁴ En la primera cuestión, de *Cuestiones Quodlibetales*, Gustavo Bueno criticó la posición ontologista de Zubiri. La obra, publicada en los años 80 por Zubiri y sus albaceas, trocó la indiferencia de Bueno por el pensador vasco, en abierto rechazo de su filosofía.

panteón de dioses, y la terciaria o de la espiritualización en un Dios único. La creciente espiritualización de la religión es interpretada por Bueno como una progresiva pérdida de verdad histórica, que alcanza en el Dios de las religiones monoteístas, terciarias, el producto máximo del delirio religioso. Bueno amplió sus planteamientos materialistas sobre Dios y la religión en su libro, *Cuestiones quodlibetales. Sobre Dios y la religión* (1989), que incluye doce conferencias independientes y reelaboradas sobre esa temática.

Estos planteamientos materialistas de Bueno intervinieron en el cuestionamiento a que fue sometida en esos años la religión establecida en España, entre otros por el diplomático y ensayista español, Gonzalo Puente Ojea (1924-2017). Bueno participó en varios programas televisivos sobre el tema de Dios y la religión⁸⁵, y terminó polemizando con el propio Puente Ojea que situaba el origen y el núcleo de la religión en la duplicidad antropológica, presente ya en el hombre primitivo, y en la proyección cósmica de las creencias de éste en almas, númenes y espíritus; de donde este diplomático concluía que la experiencia numinosa, identificada por Bueno como el origen de la religión, suponía la hipótesis del animismo. Gustavo Bueno defendió su punto de vista materialista en trabajos como, "Filosofía de la religión y polémica con Puente Ojea. El complejo control de la salvación (crítica a Gonzalo Puente Ojea, *Fe cristiana, Iglesia y poder*)"⁸⁶, "Religiones y animismo. Respuesta a Gonzalo Puente Ojea"⁸⁷, "Sobre la realidad de los númenes animales en la religiosidad primaria"⁸⁸.

Esta filosofía materialista de la religión, pese a su popularidad e interés intrínseco, no gozó de amplio predicamento en la docencia universitaria de la filosofía de la religión que se nutrió más bien de filosofía analítica de la religión, de fenomenología del hecho religioso y de sociología de la religión.

En esta etapa, Bueno desarrolló e hizo importantes publicaciones relativas a su gnoseología materialista y dialéctica del cierre categorial que concebía las ciencias como teorías categoriales estrictas o ampliadas y prácticas con instrumentos y tecnologías que se retroalimentan con la sociedad que las produce: *Primer ensayo*

⁸⁵ Por ejemplo, en *La clave* de José Luis Balbín, o en *la Máquina de la verdad*, o en *Tribunal popular*, o en *A través del espejo*, y, más adelante, en *Negro sobre blanco* de Sánchez Dragó.

⁸⁶ Ver: *El País*, 11 enero 1992, *Babelia*, 20.

⁸⁷ *El Basilisco*, nº 20, 1996, 73-78.

⁸⁸ *Ibidem*, 87-88.

sobre las categorías de las “Ciencias Políticas”⁸⁹ (1991), “La Etología como ciencia de la cultura”⁹⁰ (1991), *Teoría del cierre categorial*⁹¹ (1992-1993), “Consideraciones relativas a la estructura y a la génesis del campo de las 'ciencias psicológicas' desde la perspectiva de la teoría del cierre categorial”⁹² (1994), etc. Bueno escribió la entrada “materia” de la *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*⁹³ (1990).

Entonces aparecieron así mismo temas nuevos que tuvieron mucho recorrido en la etapa posterior y última del maestro, como la idea de cultura o la idea de Europa. Bueno llegó a la conclusión de que la idea de cultura era un mito de la sociedad actual que ocupaba el lugar dejado por la idea cristiana de “Reino de la Gracia”⁹⁴; se enunciaba así el tema de su posterior filosofía crítica de la cultura. Por otra parte, Bueno se representaba entonces a Europa como una biocenosis supranacional -por eso mismo, como un supersistema débil⁹⁵-, pero con una historia milenaria.

La obra de Gustavo Bueno recibió un reconocimiento, organizado desde la revista *Meta*, por tratarse de la exposición de una filosofía original, no de las exposiciones de un profesor arreglista, o de un profesor intérprete. El homenaje consistió en un Congreso, dedicado a discutir la ontología y la gnoseología materialista de Bueno, que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense

⁸⁹ Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño 1991 (junio), 460 págs.

⁹⁰ *El Basilisco*, nº 9, 1991, 3-37

⁹¹ La editorial *Pentalfa* publicó en Oviedo los 5 primeros volúmenes de su teoría del cierre categorial: *Teoría del cierre categorial*, volumen 1 (Introducción general, Siete enfoques en el estudio de la ciencia), 1992, 1-380; *Teoría del cierre categorial*, volumen 2 (La Gnoseología como filosofía de la ciencia, Historia de la teoría de la ciencia), 1993, 381-764; *Teoría del cierre categorial*, volumen 3 (El sistema de las doctrinas gnoseológicas, Las cuatro familias básicas), 1993, 765-983; *Teoría del cierre categorial*, volumen 4 (El sistema de las doctrinas gnoseológicas: descripcionismo, teoreticismo), 1993, 985-1216; *Teoría del cierre categorial*, volumen 5 (El sistema de las doctrinas gnoseológicas: adecuacionismo, circularismo, Glosario), 1993, 1217-1478. Ver cita nº 77 de este trabajo.

⁹² Fue la conferencia inaugural del *III Simposium de Metodología de las Ciencias Sociales y del Comportamiento*, que tuvo lugar en la Universidad de Santiago de Compostela entre el 12 y 16 julio 1993. Ver: C. Arce y G. Seoane (Eds.). *Actas, III Simposium...*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1994, 17-56.

⁹³ Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.). *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. 4 vols. Hamburg: Meiner, 1990, vol. III. En colaboración con el Instituto Italiano Studi Filosofici Napoli.

⁹⁴ “El reino de la Cultura y el reino de la Gracia”, *El Basilisco*, nº 7, 1991, 53-56; “El reino de la Cultura y el reino de la Gracia”, Gran Canaria: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1993, 18 pp.

⁹⁵ Ver: “La Europa de las naciones y la nación europea”, *Iskra*, nº 2, 1993, 9-14. Este texto apareció en *Diario 16*, los días 15 y 16 de noviembre 1992.

en enero de 1989. Las actas de este Congreso sobre *La filosofía de Gustavo Bueno* (1992) recogen las intervenciones de Quintín Racionero y Vidal Peña sobre cuestiones ontológicas, y las de Gustavo Bueno, Alberto Hidalgo, Julián Velarde, David Alvargonzález, y Juan B. Fuentes Ortega sobre cuestiones gnoseológicas. El consejo de redacción de la revista *Meta* que lamentó no haber incluido temáticamente la filosofía materialista de la religión, justificó el formato de este homenaje a Bueno, convertido en una discusión pública de su filosofía, por considerarlo el más adecuado a una obra filosófica original: “Ante la figura un tanto solitaria de Gustavo Bueno en la filosofía española, pensamos que era imprescindible celebrar un congreso en el que se pusiera de manifiesto el alcance y la potencia de su obra”⁹⁶.

La segunda generación⁹⁷ de discípulos de Gustavo Bueno, nacidos en torno a 1955, leyeron por lo general sus tesis doctorales dirigidos por el maestro y desde finales de la década de los 80. Los temas de sus tesis fueron antropología, materialismo religioso y filosofía española, principalmente. Dicha generación impulsó la segunda navegación de la revista *El Basilisco*, que reapareció con el nº1 de septiembre-octubre de 1989, gracias al patrocinio, primero de la Caja de Ahorros de Asturias, y, luego, del Ayuntamiento de Oviedo (a partir del nº 14, verano de 1993). Esta generación defendió y desarrolló los planteamientos del maestro en filosofía de la religión, por ejemplo en la polémica con Puente Ojea, en gnoseología, en antropología, etc., y contribuyó a difundirlo en cursos y jornadas centradas en su

⁹⁶ *Actas del Congreso sobre La filosofía de Gustavo Bueno*. Madrid: Universidad Complutense, 1992, 232 pp. Ver pág. 9

⁹⁷ Bueno dirigió las siguientes tesis doctorales de miembros de la segunda generación de su escuela: Manuel Fernández Lorenzo (1954), *Ensayo sobre la ontología póstuma de Schelling* (1984); Gustavo Bueno Sánchez (1955), *La obra filosófica de Fray Zeferino González*, (1989); Elena Ronzón (1958) *Notas para una historia crítica de la antropología española*, (1990); David Alvargonzález (1960), *Análisis gnoseológico del materialismo cultural de Marvin Harris*, (1988); Alfonso Fernández Tresguerres (1957), *Naturaleza filosófica de las teorías sobre la agresión*, (1992); Carmen Baños Pino (1959), *La antropología social de Evans-Pritchard: un enfoque gnoseológico*, (1993); Secundino Fernández García (1956), *Estatuto gnoseológico de la “Scienza Nuova” de Giambattista Vico*, (1995). Juan Bautista Fuentes Ortega que no hizo su tesis con Bueno, pertenece a esta generación del grupo de Bueno, y discute con independencia de criterio cuestiones gnoseológicas relativas a la Psicología. Fernando Pérez Herranz (1950) “La Teoría de las Catástrofes de René Thom” (1994) [tesis dirigida por Hidalgo Tuñón; es profesor en la Universidad de Murcia]. Otros miembros de esta generación son: Felipe Giménez Pérez (1961), *La ontología materialista de Gustavo Bueno* (1994) [tesis dirigida por Hidalgo Tuñón; es Profesor de Enseñanza Secundaria]; Eliseo Rabadán Fernández (1952), *La liberación latinoamericana desde las coordenadas de la Filosofía y la Teología* (1998) [tesis dirigida por Gustavo Bueno Sánchez; es Profesor de Enseñanza Secundaria]

filosofía, por ejemplo en la que tuvo lugar en la Universidad Central de las Villas (Cuba)⁹⁸.

El Círculo de Bueno experimentó en este período importantes transformaciones de las que mencionaré tres. Ante todo, Gustavo Bueno Sánchez que ya era secretario particular de su padre, se convirtió en administrador del capital filosófico de éste, de manera que se convirtió en una especie de director ejecutivo de los proyectos del grupo. El interés de Gustavo Bueno por el pensamiento español, y el de Bueno Sánchez por la docencia de la Historia de la Filosofía española, hicieron que el grupo estrechara sus vínculos con los grupos especializados en filosofía española, como el Seminario de Salamanca (Antonio Heredia, Roberto Albares, etc.), y la Asociación de Hispanismo Filosófico, enucleada por los grupos de las Universidades Complutense (Abellán, Antonio Jiménez, Luis Jiménez, etc.) y Autónoma (Diego Ruiz, Pedro Rivas, José L. Mora, etc.) de Madrid. En 1995, Gustavo Bueno Sánchez anunció en *El Basilisco* el Proyecto Filosofía en español (filosofia.org) que se convirtió en el proyecto estrella de la Fundación Gustavo Bueno durante el último período de la vida del maestro. Por otra parte, el Grupo fue perdiendo influencia en la Universidad de Oviedo, pero ganando representantes en otras facultades, y, sobre todo, empezó a nutrirse de profesores de Instituto y a extender su influencia en la Enseñanza Secundaria. En 1987, se publicó el libro de Filosofía para 3º de BUP, *Symploké*, escrito por Gustavo Bueno, Alberto Hidalgo y Carlos Iglesias. En fin, la marcada asimetría del grupo en el contexto de nuestra filosofía oficial y el consiguiente rechazo de que era objeto por parte de ésta, presionaron sobre el grupo haciéndolo más hermético.

La asimetría entre la teoría y la práctica filosófica de Gustavo Bueno, que querían ser académicas y mundanas a la vez, y las propias del canon de la institución filosófica española que entraba en la década de los noventa, se puso de manifiesto por ejemplo en su reseña, "Fascismo y filosofía" (1989), con la que intervino en la polémica, suscitada por la monografía de Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo* (1987), y que enfrentó a filósofos hermenéuticos defensores del canon filosófico del momento, v. g. Félix Duque, con filósofos mediáticos, como Fernando Savater, e intelectuales, como Vargas Llosa, defensores de la democracia establecida. Mientras

⁹⁸ En noviembre de 1994, tuvo lugar en la Universidad Central de Las Villas (Santa Clara, Cuba) el curso, *El materialismo filosófico ante los desafíos actuales*, impartido por José María Laso, Alberto Hidalgo, David Alvargonzález, José Manuel Fernández Cepedal, Alfonso Tresguerres y Gustavo Bueno Sánchez.

aquéllos salvaban la obra filosófica de Heidegger, separando entre su discurso filosófico y su circunstancia nacionalsocialista, éstos la condenaban y rechazaban en bloque, disolviéndola en sus conexiones con el totalitarismo nazi. El libro de Farías planteaba, a juicio de Bueno, la cuestión de las relaciones dialécticas entre la génesis de la obra de Heidegger en su contexto nacionalsocialista, y la estructura de esa obra en cuanto sistema de signos: ¿Hasta qué punto son separables los filosofemas heideggerianos de su consustancialidad nacionalsocialista, y trasplantables a otros contextos sociopolíticos? Bueno concluía con un “¡investíguese!” y “un más adelante volveré sobre ello”.⁹⁹

Esta asimetría se puso así mismo de manifiesto en dos documentos excepcionales de este período, “Sobre la filosofía del presente en España (respuestas a las preguntas del Dr. Volker Rühle)”¹⁰⁰ (1991), y “La filosofía en España en un tiempo de silencio”¹⁰¹ (1996), en los que Gustavo Bueno expresó una vez más su apreciación negativa del panorama filosófico español de finales del siglo XX. El catedrático de Oviedo percibía la institución filosófica de la democracia como el resultado de procesos que hundían sus raíces en el período franquista; además, insistía en que estaba colonizada, e. d. que llenaba el vacío dejado por su inexistencia mediante recepciones de filosofía anglosajona, francesa, etc., las cuales inundaban el mercado con una multiplicidad inconexa de orientaciones y temas. Los principales agentes de la filosofía española, los profesores universitarios, se ignoraban mutuamente y permanecían aislados protagonizando esas recepciones.¹⁰²

A la tercera pregunta del Dr. Rühle, “¿Cómo formular el significado y posición relativas que –respecto de Europa– pueda corresponder al pensamiento filosófico que se produce en España y desde España?”, Bueno respondió que el nivel de la filosofía académica en España se había normalizado con respecto al resto de los países europeos. Como en éstos, la filosofía académica existente se había distanciado de los campos categoriales de las ciencias, las artes y la praxis, y había degenerado en

⁹⁹ *El Basilisco*, nº 1, 1989, 85-87 (87).

¹⁰⁰ *El Basilisco*, nº 8, 1991, 60-73.

¹⁰¹ *El Basilisco*, nº 20, 1996, 55-72. Este texto resultó de su intervención en las *I Jornadas de la Sociedad de Historia y Filosofía de la Psiquiatría*, tituladas “Luis Martín-Santos. Psiquiatría y cultura en España en un tiempo de silencio”, que tuvieron lugar en Madrid entre el 24 y 25 de noviembre de 1995. El título le fue sugerido por los organizadores de las jornadas.

¹⁰² “Sobre la filosofía del presente en España (respuestas a las preguntas del Dr. Volker Rühle)”. *El Basilisco*, nº 8, 1991, 60.

filología de textos filosóficos canónicos -desde Platón hasta Popper, pasando por Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl o Heidegger-, o en una pseudocientífica actividad de análisis. A juicio de Bueno, dos escolásticas degeneradas, Hermenéutica y Analítica, reinaban en la filosofía académica española, la cual padecía además de una especialización antifilosófica en áreas y en disciplinas que podían llevarla a una “muerte burocrática”:

Pero, ¿qué ocurrirá cuando cada especialista en una disciplina filosófica resulte estar inmerso en sistemas filosóficos diferentes a los de sus colegas, o, simplemente, en ninguno? Ocurrirá que cada especialista tenderá a alejarse de las otras «especialidades», tenderá a asociarse con sus colegas de especialidad si además son afines ideológicos, como si constituyera con ellos una «comunidad científica». La yuxtaposición de todas esas comunidades científicas en la Academia dará lugar a una forma de-generada de filosofía y podrá ser considerada como el comienzo de una «muerte burocrática» de la filosofía en la sociedad de referencia.¹⁰³

Tampoco auguraba Bueno mucho futuro a cierta “filosofía mundana”, practicada por algunos profesores de filosofía mediáticos, e. d. acreditados por los medios como “filósofos”, que participaban en la creación de opinión pública a través del ensayo, la prensa diaria o los programas televisivos.

... es obvio que esa filosofía mundana, episódica, fragmentaria, coyuntural, que no constituye la expresión de alguna doctrina sistemática sino que más bien atiende a los servicios mínimos de información y comentario, al estilo filosófico, de cuestiones de actualidad –cuestiones casi siempre de índole ética, moral o política– que la sociedad española del presente reclama, no puede, hoy por hoy, considerarse por sí misma más allá de lo que pueda significar como testimonio sociológico.¹⁰⁴

Gustavo Bueno defendía sin embargo que la lengua era el factor más determinante, aunque no fuera el único, a la hora de hablar de las virtualidades de una filosofía nacional. Desde este punto de vista, Bueno era optimista, pues consideraba que la lengua española tenía muchas potencialidades filosóficas, y recogía explícitamente el programa orteguiano de una filosofía en español; pero, *mutatis*

¹⁰³ *Ibidem*, 69.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 73.

mutandi, pues Ortega desplegó sus ideas en cauces “mundano-periodísticos que ocultaron su verdadera profundidad; y sus «discípulos oficiales» no han logrado cristalizar un pensamiento propio, sino escolios o anotaciones eruditas, y muchas veces triviales...”¹⁰⁵. Se trataba de volver a hacer filosofía en español, pero rigurosamente dialéctica. Por entonces, Gustavo Bueno Sánchez colaboraba con la Asociación de Hispanismo Filosófico¹⁰⁶.

“La filosofía en España en un tiempo de silencio” fue un texto polémico en el que Gustavo Bueno contraponía su punto de vista sobre la transformación de la filosofía española en su tránsito del período franquista al período democrático, a la apreciación de la misma que defendía el grupo dominante de la generación de filósofos jóvenes, inclinados a la socialdemocracia y generalmente en la órbita del PSOE. A juicio de Bueno, ese grupo de profesores jóvenes habría logrado generalizar una visión ideológica de la Segunda República, de la Dictadura Franquista, y de la restauración de la Democracia, así como de la filosofía que se desarrolló en esos períodos, según la cual se habría pasado de una época republicana de libertades, luminosa desde el punto de vista filosófico, a un período dictatorial de represión, oscuro y silencioso desde el punto de vista filosófico, del que se habría ido saliendo en el tardo franquismo y la Transición, hasta restablecerse las libertades democráticas y alcanzarse la homologación filosófica con el resto de los países europeos. Del vacío filosófico existente en el “tiempo de silencio” de la Dictadura franquista (1939-1978), se habría pasado a la normalización de la filosofía en la joven Democracia española establecida sobre la Constitución del 78.

La argumentación de Bueno representaba, a juicio de los filósofos jóvenes, no sólo el punto de vista de un catedrático de posguerra que legitimaba con singular cinismo su formación y su carrera académica dentro del Régimen franquista, sino también la reducción ideológica de la democracia liberal y su cultura filosófica, característica del viejo marxista heterodoxo de los años setenta. Su interpretación continuista del paso del orden político franquista y sus filosofías oficial y clandestina -y su defensa procaz de éstas últimas- al orden político democrático y su filosofía oficial, mereció por respuesta un generalizado silencio. En definitiva, “La filosofía en España en un tiempo de silencio” fue un texto que indicaba la distancia insalvable que

¹⁰⁵ *Ibidem*, 73.

¹⁰⁶ *El Basilisco*, nº 21, 1996, publicó las Actas de las II Jornadas de Hispanismo Filosófico que tuvieron lugar en la Universidad Complutense de Madrid entre el 26 y 27 de Octubre de 1995.

separaba al viejo catedrático emérito, a punto de concluir su periplo universitario, con respecto a su contexto filosófico finisecular; más aún, presagiaba el posterior radicalismo de su crítica contra la joven democracia española, su cultura, su socialdemocracia, su filosofía, etc.

Este negativo diagnóstico de nuestra institución filosófica finisecular se consolidó en dos opúsculos, publicados por *Pentalfa* casi al final de esta etapa, que contenían una exposición sintética y divulgativa del materialismo filosófico: *¿Qué es la filosofía? El lugar de la filosofía en la educación. El papel de la filosofía en el conjunto del saber constituido por el saber político, el saber científico y el saber religioso de nuestra época*¹⁰⁷ (1995); *¿Qué es la ciencia? La respuesta de la teoría del cierre categorial. Ciencia y Filosofía*¹⁰⁸ (1995). Estos opúsculos han tenido una considerable difusión; fueron por ejemplo presentados en toda su radicalidad por Juan B. Fuentes Ortega y el propio Gustavo Bueno en marzo de 1999, en una sesión del curso sobre la filosofía de Gustavo Bueno, que tuvo lugar en el Colegio de Doctores y Licenciados de Filosofía de Madrid entre el 22 de febrero y el 5 de marzo de ese mismo año.

3.2 Gustavo Bueno en su Fundación (1997-2017)

Estas dos últimas décadas estuvieron marcadas por el fin de la docencia universitaria del catedrático de fundamentos y el incremento de la proyección pública de su actividad y la de su escuela a través de la Fundación Gustavo Bueno. Este cambio institucional, unido a la irrupción de la tercera generación de discípulos, supuso de nuevo una transformación de su grupo que desarrolló sus propios medios de difusión. Además de sus artículos académicos sobre ontología, gnoseología o sobre bioética, Bueno publicó en este período una serie de ensayos de filosofía mundana, caracterizados por el radicalismo, en los que “triturbaba los mitos” de la democracia española y analizaba su televisión. Así mismo, Bueno dejó importantes textos sobre lo que significa pensar en lengua española, mientras Gustavo Bueno Sánchez desarrollaba el Proyecto de Filosofía en Español e inclinaba la escuela hacia la filosofía española. Los últimos años de la vida del maestro se vieron afectados, primero por la enfermedad de su esposa a la que dedicó devota atención, y finalmente por su propia enfermedad.

¹⁰⁷ Oviedo: Pentalfa, 1995, 108 pp. (2ª edición aumentada, 1995, 122 pp.)

¹⁰⁸ Oviedo: Pentalfa, 1995, 112 pp.

La muerte burocrática de la filosofía académica en la universidad española, a manos de especialistas en Hermenéutica y en Analítica, denunciada por Bueno un par de años antes, afectó de manera concreta a su labor docente y a la presencia de su filosofía en la Universidad de Oviedo. En efecto, la condición de Profesor Emérito Honorífico, impidió retomar las clases del curso 98-99 a un Gustavo Bueno que interpretó este término burocrático de su docencia universitaria como un ataque de los especialistas (en filosofía analítica) contra su auténtica filosofía académica. Los estudiantes de la Facultad de filosofía se pusieron en huelga y quisieron escuchar la explicación de los hechos que daba el viejo maestro. La última lección de Bueno en la Universidad de Oviedo, impartida en las escaleras de la Facultad de Filosofía, fue una explicación del final burocrático, impuesto a su docencia universitaria, expuesta a estos estudiantes desde su visión de la historia de la filosofía académica y sus escuelas, y desde su negativa apreciación de la filosofía universitaria española:

Quando sencillamente se invoca el reglamento que impide que les dé clase, es que ese reglamento, que es la burocracia, hace falta romperlo. Ustedes, en este momento, o al menos así lo veo yo, están representando... el vigor de la juventud de siempre que no se puede perder... Ese vigor que arremete contra la burocracia. Yo en ustedes estoy viendo el mismo espíritu de Mayo del 68 francés, o más bien el de las huelgas asturianas del 62... Yo tengo, por fortuna, otros sitios de carácter no-público ni estatal, con la creación de la Fundación Gustavo Bueno, donde se impartirán cursos abundantes y de todo tipo (puesto que la Fundación la entendemos, como no puede ser menos, como una nueva versión no ya de la Academia de Florencia, sino de la platónica -no en su estructura pero sí en su esencia).¹⁰⁹

La Fundación Gustavo Bueno se constituyó en mayo de 1997, y se puso en marcha un año después, subvencionada por el Ayuntamiento de Oviedo que la cedió además como sede el antiguo Sanatorio Miñor. Era entonces alcalde de Oviedo, el popular Gabino de Lorenzo. El objeto de la Fundación fue desde el principio promover la investigación de materias científicas y filosóficas, en especial las que tienen por objeto la filosofía en lengua española, en particular la obra de Gustavo Bueno. De hecho, coincidiendo con su puesta en marcha, la Fundación acogió y patrocinó la

¹⁰⁹ Gustavo Bueno, "Última lección en la Universidad", *Limitaneus. La revista de Filosofía de los Alumnos de la Universidad de Oviedo*, nº 2, 1998, 11-12.

reunión conmemorativa del décimo aniversario de la Asociación de Hispanismo Filosófico que tuvo lugar en Oviedo entre el 13 y el 15 de abril de 1998.

La Fundación se hizo cargo desde el principio de los proyectos, publicaciones y actividades que desarrollaba el grupo de Oviedo. Desde ella, Bueno Sánchez impulsó el Proyecto filosofía en español (filosofía.org), puesto en marcha en internet en 1996, y cuyo objetivo era el desarrollo y la difusión de la filosofía escrita en lengua española. El incremento cuantitativo y cualitativo de los contenidos de este portal ha sido extraordinario, como también su impacto en los países ibéricos, iberoamericanos y en EE.UU; en la actualidad, es el lugar principal de internet para contenidos de filosofía española. La Fundación hizo suya además la publicación de la revista *El Basilisco*, que ha mantenido hasta el fallecimiento del maestro, y asumió también los “Encuentros de Filosofía” puestos en marcha por esa revista en julio de 1996 en Gijón.

En 2004, la Fundación empezó a organizar un curso de verano en Santo Domingo de la Calzada, en colaboración con su Ayuntamiento y con la Universidad de la Rioja, y que alcanzó en 2013 su X edición titulada “El reino de la Cultura”. En abril de 2010 se institucionalizó el programa de “La Escuela de Filosofía de Oviedo”, que reunía varias actividades académicas de la Fundación: las 24 sesiones correspondientes a los cursos 2012-2013 y 2013-2014, fueron grabadas y emitidas en video a través del canal de la Fundación en *Youtube*. A partir de octubre 2007, la Fundación ha producido el programa de televisión, *Teatro crítico*, presentado por Sharon Calderón, que desde entonces ha emitido entrevistas, tertulias, mesas redondas, etc., sobre temas de interés principalmente científico, filosófico, político y artístico.

Gustavo Bueno fue hasta su muerte el Presidente de la Fundación, y Gustavo Bueno Sánchez su director ejecutivo. En ella se fueron integrando cuatro generaciones de discípulos de Bueno que han impulsado las actividades mencionadas como una escuela filosófica. Junto a discípulos procedentes de la primera generación, como Alberto Hidalgo Tuñón o Tomás García López, y de la segunda, como Gustavo Bueno Sánchez, Elena Ronzón, David Alvargonzález, Alfonso F. Tresguerres, etc., se incorporaron primero miembros de la tercera generación de discípulos y, a partir del 2008, también miembros de la cuarta.

La tercera generación de discípulos, nacidos en torno a 1970, impulsó la asociación “Nódulo materialista”, fundada en 1996 con el fin de promover las relaciones entre estudiosos del materialismo filosófico, y vinculada así mismo a la

Fundación Gustavo Bueno. Desde “Nódulo materialista”, pusieron en marcha la revista digital *El Catoblepas, revista crítica del presente*, que desde marzo 2002 se ha publicado con periodicidad mensual, como una prolongación de *El Basilisco*. Esta generación dio el paso al frente de la Fundación en el congreso de homenaje a Bueno que tuvo lugar el año 2003 en la Universidad de Murcia. Gustavo Bueno Sánchez¹¹⁰ ha dirigido las tesis doctorales -sobre temas de filosofía española desde la óptica del materialismo filosófico- de esta generación de discípulos que las han ido leyendo de manera un tanto tardía en la Universidad de Oviedo entre 2004 y 2016. Por su parte, Alberto Hidalgo¹¹¹ dirigió un par de tesis doctorales sobre temas de ontología y gnoseología materialista.

La revista *El Basilisco* pasó a subtitularse “*Revista de materialismo filosófico*” en el número 39 del año 2008, y cambió de orientación, para convertirse desde entonces en publicación exclusiva de trabajos sobre temas o aspectos del materialismo filosófico. A partir de ese número de *El Basilisco* colaboraron en la revista, además de miembros de la tercera generación, jóvenes doctores de la cuarta generación de discípulos de Bueno, formados en algunos casos en otras universidades españolas¹¹²: Javier Pérez Jara (1983), Carlos M. Madrid Casado (1980), Iñigo Ongay de Felipe (1979), Julen Robledo (1988). La Fundación cuenta en la actualidad con una treintena de investigadores asociados, pertenecientes a las

¹¹⁰ José Manuel Rodríguez Pardo (junio 2004); Iñigo Ongay de Felipe (junio 2007); Luis Carlos Martín Jiménez (octubre 2010); Sergio Méndez Ramos (junio 2011); José Luis Pozo Fajarnés (junio 2015); Raúl Angulo Díaz (junio 2015); Rubén Franco González (diciembre 2015); Joaquín Macías López (enero de 2016); Atilana Guerrero Sánchez (enero 2016); Montserrat Abad Ortiz (enero de 2016); Javier Delgado Palomar (julio de 2016). Ver la entrada “Gustavo Bueno Sánchez” en “filosofía.org”, (<http://www.filosofia.org/ave/001/a107.htm>). Gustavo Bueno Martínez ha dirigido sólo la tesis de un miembro de esta generación, Pablo Huerga Melcón, “*Filosofía, ciencia y sociedad en el materialismo filosófico: análisis filosófico de ‘Las raíces socioeconómicas de la Mecánica de Newton’ de Boris Hessen (1997)*”. Algunos “discipulísimos” de esta generación no han leído su tesis, como Pelayo García Sierra (1968), Sharon Calderón Gordo (1973), o Pedro Insua Rodríguez (1973).

¹¹¹ Alberto Hidalgo ha dirigido tesis sobre temas de ontología y gnoseología a miembros de la segunda generación, incorporados más tarde: Felipe Giménez Pérez (UNED, 1998); Evaristo Álvarez Muñoz (Oviedo 2001).

¹¹² Iñigo Ongay de Felipe, *El Proyecto Gran Simio desde el materialismo filosófico* (2007), director Bueno Sánchez en la U. Oviedo; Carlos M. Madrid Casado, *La equivalencia matemática entre Mecánicas cuánticas y la impredecibilidad en la teoría del caos. Dos casos de estudio para el debate Realismo-instrumentalismo* (2009), director Andrés Rivadulla en la U. Complutense de Madrid; Javier Pérez Jara, *Mente y materia: una exposición crítica de la filosofía de Bertrand Russell* (2012), director Rodríguez Valls en la U. Sevilla; Julen Robledo Garcés, *Una exposición crítica sobre la filosofía de Slavoj Žižek y su implantación política* (2016), director Bueno Sánchez en la U. Oviedo.

cuatro generaciones de discípulos del materialismo filosófico: Tomás García López (1945), Gustavo Bueno Sánchez (1955), Pelayo García Sierra (1968), Lino Camprubí Bueno (1981).

En este período, Gustavo Bueno ha desarrollado mediante libros y artículos distintos aspectos de su materialismo filosófico: su ontología materialista, en publicaciones como “Confrontación de doce tesis características del sistema del *Idealismo trascendental* con las correspondientes tesis del *Materialismo filosófico*” (*El Basilisco*, nº 35, 2004), “El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico” (*El Basilisco*, 2009), *El Ego trascendental* (Pentalfa, 2016), “Identidad y unidad” (1-3) (*El Catoblepas*, nº 119-121, 2012), etc.; su gnoseología, en “Predicables de la identidad” (*El Basilisco*, nº 25, 1999), “Noetología y Gnoseología” (*El Catoblepas*, nº1, 2002), “Respuesta, en 1978, a la pregunta ¿Qué es el cierre categorial?” (*El Catoblepas*, nº 108, 2011), etc.; y su teoría materialista de la religión, en “Los valores de los sagrados: númenes, fetiches y santos” (2001), “La religión en la evolución humana” (2001). Bueno extendió así mismo su punto de vista materialista al planteamiento de la disciplina Bioética en publicaciones como “Principios y reglas generales de una Bioética materialista” (*El Basilisco*, nº 25, 1999) y *¿Qué es la Bioética?* (Pentalfa, 2001). Y, sobre la base de la clasificación de las disciplinas filosóficas, utilizada por Pelayo García Suárez, Bueno sugirió su propia “Propuesta de clasificación de las disciplinas filosóficas” (*El Catoblepas*, nº 28, 2004).

Ya hemos mencionado que Gustavo Bueno era partidario de que la Filosofía en España fuera auténtico pensamiento en lengua española que desarrollara todas las virtualidades filosóficas de nuestra lengua, hundiendo sus raíces en nuestras propias tradiciones de pensamiento. En la conferencia de este período, “La esencia del pensamiento español” (*El Basilisco*, nº 26, 1999), sin embargo, registraba la emergencia en España de filosofías “españolas” que evitaban la lengua española, y se escribían o hablaban en lenguas regionales como el catalán, el euskera, el gallego, etc., o en inglés; fenómeno éste que Bueno renunció entonces a interpretar por falta de perspectiva histórica. Con todo, insistía Bueno, estas filosofías en lenguas regionales siguen el patrón español, son filosofías de especialista y colonizadas por recepciones de filosofías hermenéuticas o analíticas. Además, apreciaba que el pensamiento español parecía más una suerte de filosofía mundana, que una filosofía académica en sentido estricto. En “El español como 'lengua de pensamiento'” (*El Catoblepas*, nº 20, 2003), en cambio, Bueno dudaba que el catalán, el euskera, el gallego, etc., pudieran ser considerados lenguas de pensamiento, entre otras cosas

porque sus grandes pensadores (Feijoo, Balmes, Unamuno, por ejemplo) habían escrito en castellano, y porque no tenían el alcance del castellano que se proyecta a toda la “comunidad hispánica”. Por otra parte, la reivindicación de las lenguas regionales como lenguas de pensamiento forma parte de la estrategia nacionalista de diferenciación cultural para lograr la secesión de España.

En esta última conferencia, y basándose en su distinción entre *concepto* e *idea*, Bueno estableció el criterio según el cual una lengua de pensamiento es una lengua de segundo orden que ha desarrollado ideas, y en este sentido consideraba que el español es cuando menos virtualmente una lengua de pensamiento, como lo evidencia su riqueza de léxico ontológico, epistemológico y lógico. Ahora bien, a su juicio, la clase de las lenguas de pensamiento no es unívoca, por lo que debería clarificarse qué tipo de lengua de pensamiento es el español.

A juicio de Bueno, se puede discutir si todas las lenguas de pensamiento son igualmente capaces o si hay lenguas de pensamiento superiores. Lo que está claro es que las lenguas se pueden enriquecer y desarrollar. Las lenguas de pensamiento se pueden enriquecer mediante la recepción de ideas desarrolladas por otras lenguas de pensamiento; pero sólo se pueden desarrollar mediante la puesta en marcha del pensamiento mismo que recibe y crea ideas. Bueno subrayaba que la riqueza de una lengua de pensamiento depende del grado de relación que hubiera mantenido con otras lenguas de pensamiento; pero en definitiva las lenguas de pensamiento se desarrollan en gerundio, es decir, ejercitando el pensamiento: “el desarrollo del español como lengua de pensamiento sólo es posible mediante el desarrollo del pensamiento mismo”. Y este desarrollo no sólo tiene que realizarse de manera armónica, sino también de forma dialéctica y polémica: “El ‘pensamiento’ sólo puede desarrollarse enfrentándose a otros pensamientos a propósito de las ‘cosas’ del Mundo...”

Pero Gustavo Bueno auguraba en general un lugar incierto a la filosofía en las democracias capitalistas, tras el hundimiento del socialismo real. En “El porvenir de la filosofía en las sociedades democráticas, I-IV”¹¹³ (2010), Bueno discutió la conocida división de la Historia de la Filosofía en las épocas y en las fases cíclicas en las que Franz Brentano inscribió sus reflexiones sobre el futuro de la filosofía en *Über die*

¹¹³ Publicados en *El Catoblepas*, 2010, nº 100, 2; nº 101, 2; nº 102, 2; nº 103:2. Estos artículos exponen de manera ampliada las tres conferencias inaugurales de la Escuela de Filosofía de Oviedo, pronunciadas por Gustavo Bueno en su Fundación los días 19 y 26 de abril, y 10 de mayo de 2010.

Zukunft der Philosophie (Viena 1893). El interesante análisis de Bueno terminaba cuestionando que esa estructuración cíclica del proceso histórico de la filosofía pudiera tener consistencia ontológica y servir para interpretar el porvenir de la filosofía, y estableciendo como principio histórico su propia concepción de la filosofía: la filosofía ha sido, es y será siempre un saber de segundo grado, dependiente de la configuración epocal de las categorías científicas, políticas, artísticas, etc., desde las que se construye el correspondiente sistema de ideas, así como de la capacidad filosófica de componerlo. De ahí, Bueno derivó que la sociedad democrática del futuro no ofrecerá “ningún lugar definido para la filosofía”, pues habrá perdido su interés por ella. En efecto, los ciudadanos de las democracias capitalistas buscan pasatiempos para entretenerse, y los políticos y los científicos demandan ciencia. El porvenir de la filosofía en estas sociedades democráticas dependerá, a su juicio, del espontáneo y, en consecuencia, impredecible “juego de los saberes de primer grado, confrontados en círculos antes privados que públicos, o acaso incidentalmente en algunas instituciones académicas que logren remontar las rutinas doxográficas.”¹¹⁴

La obra de Gustavo Bueno ha sido discutida durante este período en varios foros universitarios, pues su filosofía no se conocía a fondo fuera de sus círculos y su figura era polémica y controvertida: junto a quienes le exaltan como el filósofo español vivo más original y profundo, están quienes le consideran representante de un patrón filosófico arcaico. Estos foros¹¹⁵ evidencian a mi juicio que el conocimiento del

¹¹⁴ “El porvenir de la Filosofía en las sociedades democráticas”, 2010, nº103, última página.

¹¹⁵ Entre el 22 de febrero y el 5 de marzo de 1999, el Colegio de Doctores y Licenciados de Madrid organizó un curso sobre *La filosofía de Gustavo Bueno*. En el que Alberto Hidalgo, Fernando Pérez Herránz, David Alvargonzález, Tresguerres y Fuentes Ortega expusieron los aspectos centrales de su materialismo filosófico, mientras Quintín Racionero, Fuentes Ortega y Manuel Fraijó discutieron respectivamente con Gustavo Bueno su ontología, su apreciación de la filosofía actual y su filosofía de la religión. La filosofía práctica de Bueno se discutió dentro del curso titulado, *La filosofía política de Gustavo Bueno*, que tuvo lugar entre el 8 y el 17 de marzo del año 2000 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia. Del 10 al 12 de septiembre de 2003, tuvieron lugar las jornadas, *Filosofía y Cuerpo; debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno* (Actas editadas por Patricio Peñalver, Francisco Giménez, Enrique Ujaldón en Ediciones Libertarias, Madrid 2005), organizadas por la Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia: Hidalgo, Pérez Herránz, Pelayo Pérez, Iñigo Ongay, etc., se ocuparon de ontología y gnoseología; Atilana Guerrero, Muñoz Ballesta, Silverio Sánchez, etc., atendieron temas de ética, moral y política; Patricio Peñalver, Alvargonzález, Felicísimo Valbuena expusieron temas de filosofía de la religión; Mariano Peñalver, Elena Ronzón, etc., se centraron en Antropología y teoría de la cultura. En estas jornadas se manifestaron tensiones entre miembros de la segunda y de la tercera generación de discípulos de Bueno, y se produjo a mi juicio un cambio generacional. Finalmente, mencionaré la biografía intelectual y la aproximación a su filosofía que hizo Gustavo Bueno dentro del ciclo, “El pensador y la obra” (octubre, 2013), en la Universidad de Salamanca, organizado por el Departamento de Filosofía de esta Universidad.

materialismo filosófico se circunscribe al círculo de sus discípulos y es un tanto escolar, por lo que sigue siendo aún una tarea pendiente su difusión y discusión dentro de nuestra filosofía oficial.

En este período, Gustavo Bueno dio rienda suelta a su radicalismo filosófico en una suerte de filosofía mundana, vertida en ensayos, que se ordenaba a triturar dialécticamente los mitos, alimentados a su juicio en la opinión pública de la democracia española por cierto fundamentalismo socialdemócrata, afín al PSOE, en el cual situaba no sólo a “intelectuales”, sino también a influyentes catedráticos universitarios de filosofía. A su juicio, sin esa proyección pedagógica de la filosofía académica, la conciencia individual de los ciudadanos se hundiría en el infantilismo y la irracionalidad. Sin embargo, estos ensayos contra el mito de la cultura, contra el mito de la izquierda, contra el mito de Europa, contra el mito de la transición democrática, etc., no han sido entendidos, ni por los catedráticos influyentes en nuestra filosofía universitaria, ni tampoco por las fuerzas políticas de izquierda presentes en nuestro sistema de partidos, por lo que no sólo han ensombrecido su aureola política de filósofo de izquierda, sino que le han confrontado abiertamente con los partidos de ese espectro político. Además, este radicalismo ha distanciado a algunos discípulos de la primera generación que seguían vinculados a la Fundación.

En efecto, con el fin de desmitificar la “cultura” en la opinión pública de nuestra democracia de masas, publicó *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura* (1996), donde afrontaba la revisión histórico-sistemática de la idea de cultura, a fin de evidenciar el carácter ideológico de su mitificación antropológica y política en el siglo XX. La cultura se utiliza para definir al hombre, para definir la libertad y para definir la identidad nacional, así se legitima la prioridad del Estado de cultura que promueve la cultura nacional y garantiza el acceso de los ciudadanos a la misma. Este libro fue un superventas en la sociedad española, especialmente sensibilizada ante la instrumentación nacionalista de la cultura¹¹⁶.

La conferencia “*Televisión y realidad*”, con la que Bueno inauguró el Congreso “*La información televisiva: construyendo la realidad*” (Gijón, 1998), puso en marcha el desarrollo de su filosofía de la televisión, expuesta desde las ideas de apariencia y verdad. En efecto, su *Televisión: Apariencia y Verdad* (Gedisa, 2000)

¹¹⁶ Barcelona: Editorial Prensa Ibérica, 1996. En el año 2000 se habían publicado ya 6 ediciones. La editorial *Pentalfa* ha editado de nuevo esta obra en el 2016, incluyendo el trabajo “*El mito de la cultura, veinte años después*” (23 de abril de 2016).

presentó una clasificación sistemática de los modelos de televisión sobre la base de las ideas de apariencia y verdad, a las que daba un considerable desarrollo, y desde las que defendía además una concepción formal de la televisión en oposición a los ingenuos intentos de descalificarla en el escepticismo televisivo (que radicaliza la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, de Bourdieu o de Sartori) o de mitificarla como instrumento ecumenista-armonista-progresista (T. Hutchinson o Mc.Luhan) o a las pretensiones de interpretarla en términos de origen, estructura y función.

El núcleo de este planteamiento buenista está en la distinción entre “televisión material”, que convierte a ésta en un medio indiferenciado que acoge contenidos audiovisuales específicos de otros medios, y “televisión formal” o televisión en cuanto medio específico, que se limita a recibir los contenidos audiovisuales correspondientes a su especificidad estructural. La conclusión de Bueno fue que la *clarividencia funcional y dramática* es la diferencia específica transgenérica de la televisión dentro del género de los medios de comunicación. La estructura físico-tecnológica y socio-institucional de la televisión convierte a ésta en un medio específico para visionar con todo el dramatismo del riguroso directo escenas de cosas y personas que no sólo están distantes de nosotros, sino separadas por barreras opacas interpuestas. La creciente degradación de la televisión se atribuye en esta obra a las demandas de las audiencias insensibles a la diferencia entre apariencia y verdad.

En su obra *Telebasura y democracia. “Cada pueblo tiene la televisión que se merece”* (2002), Bueno reaccionó contra el “Manifiesto contra la telebasura” (1997) y en general frente a la posibilidad de establecer alguna institución democrática capaz de discriminar entre “televisión limpia” y “televisión basura”. La democracia no tiene a su juicio instrumentos intelectuales suficientes para construir instituciones y procedimientos capaces de discriminar y barrer de manera coherente la “basura” televisiva, por lo que tiene finalmente la televisión que se merece y en la que se refleja, e. d., la que quieren sus audiencias. La clave de este fatalismo de Bueno está en su interpretación materialista de la democracia como un subproducto ideológico determinado por el mercado, que configura a su imagen y semejanza al ciudadano como elector. El libro desarrollaba la distinción entre “basura fabricada” para ser emitida y “basura desvelada” de la realidad, que permite conectar el concepto de “televisión basura” con su distinción entre televisión material y televisión formal.

Por su parte, el ensayo *España frente a Europa* (1999) tuvo su origen en la conferencia “España” con la que Gustavo Bueno clausuró las Jornadas

conmemorativas de la Asociación de Hispanismo en Oviedo, el 14 de abril de 1998. En ese ensayo, Bueno desarrollaba, por una parte, su idea histórico-ontológica de que España es históricamente más que una nación, “en virtud de su condición [histórica] de “Imperio civil”, no depredador”¹¹⁷. Con lo que se apartaba, por ejemplo, del diagnóstico de Juan Pablo Fusi, según el cual el problema político de la España contemporánea radicaba en la insuficiente nacionalización de su Estado. Por otra parte, Bueno exponía su idea histórico-ontológica de Europa como una biocenosis política formada por naciones que pugnan por afianzarse en sus territorios. Desde estas ideas, Bueno rechazaba el mito de la unión política Europea como destino histórico de la nación Española, y defendía la necesidad primordial de que España se reconstituyera históricamente como imperio civil para luego afirmarse como entidad política en Europa.

Por otra parte, en *El mito de la izquierda* (2003), Bueno utilizó una discriminación estructural, modal e histórica de las izquierdas, para descalificar tanto a la izquierda definida en la democracia española actual, e. d., los partidos de “izquierda”, en especial el PSOE, como a esa izquierda indefinida que representa la tendencia intelectual dominante que impone lo democráticamente correcto en nuestra opinión pública. En la democracia española no hay a su juicio oposición real entre izquierdas y derecha, puesto que todos los partidos del sistema político están ecuilizados y no hay ideas ni contenidos intelectuales auténticamente de izquierdas.

Mediante un criterio modal (esencial-accidental), un criterio intensional (genérico-específico) y un criterio extensional (universal-particular), Bueno estableció una clasificación sistemática con ocho modelos de izquierda. Así, la teoría de Lenin y la teoría de Stalin serían ejemplos del modelo 2 de izquierda (accidentalista, genérica y particularista), las teorías de la Tercera vía de Giddens o Cohn-Bendit del modelo 6 de izquierda (esencialista, genérica y particularista), la teoría de Marx del modelo 7 de izquierda (esencialista, específica y universalista), o la teoría de Habermas y la teoría de Rorty del modelo 8 de izquierda (esencialista, específica y particularista). Por otra parte, en una singular reconstrucción histórica, diferenció, revisó y ejemplificó, sin olvidar su proyección en España, seis generaciones de izquierda: la radical o republicana, la liberal, la libertaria, la socialdemócrata, la comunista soviética y la comunista asiática.

¹¹⁷ *España frente a Europa*, Barcelona, Alba Editorial, 1999, p. 16. En pocos meses la obra tuvo tres ediciones.

No hay una, a juicio de Bueno, sino diversas izquierdas que se definen en un momento secundario de negación de la derecha. La derecha sería la posición de apropiación primaria que se convierte en propiedad mediante la legitimación del Estado. El origen de la propiedad privada estaría en el Estado, que por eso sería el marco de la oposición entre la derecha y las izquierdas. Más aún, el instrumento de la racionalización socio-política de las dos primeras generaciones de izquierdas, el Estado nación, habría sido hasta la fecha con sus variaciones el marco de la oposición frente a la derecha de las sucesivas generaciones de izquierdas, desde luego el de la izquierda socialdemócrata. Por eso, el libertarismo definido o anarquismo, que en sus formas comunalista, cantonalista y sindicalista sería negación del Estado, representa a su juicio una línea de ruptura en la evolución de las izquierdas. A juicio de Bueno, el porvenir de la izquierda es una séptima generación que no será europea, porque habrá de surgir en una amplia plataforma continental y supranacional, con cierta homogeneidad lingüística y cultural.

En fin, esta obra ensayística de Bueno pretende desmitificar la conciencia individual de los ciudadanos de la joven democracia española mediante una dialéctica que establece ideas en el lugar de los mitos que confunden su opinión pública, y pueden llevarla a decisiones políticas erráticas que comprometan su destino histórico. Pero sus planteamientos no han sido entendidos fuera de los círculos más cercanos al maestro, es decir: Gustavo Bueno Sánchez y la tercera y cuarta generación de discípulos, que han interpretado estos ensayos críticos como desarrollos del materialismo filosófico y parte esencial de su sistemática.

4. A modo de conclusión

Gustavo Bueno perteneció a una generación autodidacta de catedráticos de universidad que cursó sus estudios universitarios en la ominosa primera década de postguerra, afianzó su posición académica en los felices años 60, y gobernó la institución filosófica durante el Postfranquismo y la Transición. En los años ochenta, sin embargo, vio desbordada su posición en la filosofía oficial por la Ley de Reforma Universitaria (1984), que estableció las áreas de conocimiento y las disciplinas filosóficas en las que se habían especializado los pensadores y profesores de la generación joven. Por otra parte, el estilo y el ensayo característico de los pensadores morales o estéticos de esta generación joven se adaptaron mejor a los medios de la

democracia española, imponiéndose en la misma. Gustavo Bueno condenó abiertamente el resultado de este *surpassing institution*, es decir, una filosofía académica de profesores analíticos o hermenéuticos, especializados en determinadas disciplinas y autores, y una filosofía mundana de débil ensayismo retorzante, las cuales estaban, a su juicio, conduciendo a la muerte burocrática de la filosofía y a la disolución de su *paideia* en sofística degenerada.

Sin embargo, Gustavo Bueno sobresale entre todos los catedráticos miembros de su generación, no sólo por su particular asimilación de algunas de las principales aportaciones de la filosofía contemporánea anglosajona y continental, y por la vinculación de su reflexión filosófica con las ciencias exactas, físicas y naturales, sociales y del hombre, de nuestro tiempo, sino sobre todo por haber desarrollado desde esta matriz intelectual un programa fuerte de filosofía, que ha cristalizado en una sólida obra filosófica tanto académica como mundana, en torno a la cual ha trabajado durante más de 40 años un grupo numeroso de discípulos, si bien un tanto hermético y cambiante. Todo lo cual convierte a la figura y a la obra de Gustavo Bueno en una de las grandes construcciones que perfilan el *skyline* de la filosofía española en la segunda mitad del siglo XX.

En efecto, Gustavo Bueno ha dejado un legado filosófico perdurable en su Fundación que preside en la actualidad Gustavo Bueno Sánchez, y a la que pertenecen 29 investigadores adscritos, pertenecientes en su mayoría a la tercera generación de discípulos del materialismo filosófico, pero también a la segunda y a la cuarta. ¿Cobija la Fundación Gustavo Bueno a una Escuela Filosófica? La respuesta a esta pregunta me parece que pasa por la resolución de dos incógnitas abiertas. Bueno Sánchez no sólo ha demostrado su competencia como director ejecutivo de la Fundación Gustavo Bueno, sino que también ha dirigido las tesis doctorales de buena parte de los investigadores adscritos a la misma, y ha heredado de manera indiscutible el mando en esta institución y en este grupo de discípulos del materialismo filosófico. Ahora bien, ¿podemos considerarle el *escolarca* del materialismo filosófico? Esto supondría que su ascendiente intelectual no sólo es reconocido dentro del grupo, sino también desde los otros núcleos del marco filosófico actual, y por los historiadores del proceso. Supongamos que Bueno Sánchez no llegue a cumplir este último requisito, y que estemos ante un grupo aglutinado de discípulos del materialismo filosófico, pero reticular, sin cabeza visible, por decirlo así. ¿Cabría entonces hablar de una escuela de materialismo filosófico establecida en la Fundación Gustavo Bueno? Me parece

que son incógnitas que sólo Bueno Sánchez y los discípulos del materialismo filosófico tienen en sus manos despejar.

El legado filosófico de Gustavo Bueno es sin embargo una realidad, como también lo es la Fundación que lo ha heredado, y de la que ha brotado recientemente, en el Instituto Oviedo de León (Guanajuato, México), una Facultad de Filosofía inspirada por ellos. Tres investigadores de la Fundación han dado los primeros pasos de esa Facultad: Ismael Carvallo Robledo como su director, José Manuel Rodríguez Pardo como jefe de estudios e Iñigo Ongay como coordinador de investigación. Así mismo, resulta indudable el interés historiográfico que tiene para la filosofía española disponer cuanto antes del archivo, del epistolario y de una completa biografía intelectual del maestro, pues sin su figura y su obra no se puede considerar la filosofía española actual en todas sus virtualidades.

ENTREVISTA



EL MATERIALISMO FILOSÓFICO DE GUSTAVO BUENO EN MÉXICO: LA FACULTAD DE FILOSOFÍA DE LEÓN, GUANAJUATO

ANDREA GALLARDO OCAMPO

andre_gallard@hotmail.com

Universidad Nacional Autónoma de México

La influencia de la filosofía de Gustavo Bueno en la vida pública ha dado de qué hablar en más de un medio español. Es innegable que este pensador ha tenido una importante presencia en la opinión pública en los últimos tiempos, entre otras cosas, por la misma condición de su sistema filosófico, que implica un fuerte impacto de la filosofía en temas de interés público, es decir, que se desplazó de la complejidad del lenguaje filosófico a la cotidianidad de la situación española actual. Así, pese a las críticas que lo tildaban de superfluo —entre otras cosas por asistir a un *reality show* como *Big Brother*—, él siempre mantuvo la cercanía con lo que consideraba problemáticas significativas del mundo actual.

Cabe mencionar que, para él, la filosofía no es un campo pasivo, sino una trinchera activa desde la cual es posible abordar de forma holística problemáticas que desde otras áreas sería poco factible. Pues la filosofía proporciona no sólo un conocimiento específico acerca de un tema —es decir, no sólo implica la aprehensión de un sistema filosófico prefabricado—, sino una apertura en la comprensión de problemas, esto es, no la aplicación de una teoría antes aprendida a una situación, sino el análisis detallado de un hecho, así como sus condiciones de posibilidad en función de los recursos que se tienen. Así, para Bueno lo que debería proporcionar el estudio de la filosofía no es tanto la memorización de sistemas filosóficos otrora elaborados, tanto como el uso de éstos como un medio para entrenar la manera de

abordar problemáticas específicas, de analizarlas y llegar así al desarrollo de un criterio al respecto que puede ser tan variable como la situación que se aborda.

Lo que buscaba Bueno, antes que desarrollar una teoría, era, justamente a partir de ella, detonar otra manera de comprender la filosofía y su importancia en el mundo actual. Y aunque él abordó problemas desde el contexto español, su sistema no es privativo de un espacio. Es así que llega a México, como parte de un interesante proyecto de Facultad de Filosofía en el estado de Guanajuato en León, bajo la dirección de Ismael Carvalho Robledo, quien desde que ha conocido el pensamiento de Bueno ha quedado prendado de su sencillez, misma que no le resta importancia, sino que al contrario, en palabras del mismo Ismael Carvalho Robledo, *«es justo lo que le suma, su mirada nítida ante la situación actual, llevando la filosofía de los libros a la realidad y problemáticas del día a día»*. Es un sistema que apela al *hacer* antes al que *decir*, esto es, que prioriza la acción bien pensada.

A partir de una entrevista a Ismael Carvalho Robledo, el director de la Facultad, he podido esclarecer aún más la trascendencia que puede llegar a tomar el pensamiento de Gustavo Bueno en México y aunque es algo que apenas inicia, no es descabellado que sea una buena salida para empezar a pensar la situación mexicana desde una óptica distinta. A continuación, algunas de las acotaciones que pudo darnos Ismael Carvalho Robledo, a quien quiero expresar mi agradecimiento desde estas páginas.

Pensando en que estudiaste con Gustavo Bueno y que adoptaste su pensamiento, ¿cómo están direccionado el materialismo filosófico de Bueno en la Facultad de Filosofía en México?

La Facultad de Filosofía surge entre una alianza entre la Fundación Gustavo Bueno y el Instituto Oviedo, fue una coyuntura muy particular, porque el grupo empresarial que tiene el Instituto, particularmente el presidente del grupo tiene una visión en la que la filosofía es importante y eso ya es algo muy valioso. En unos cuantos meses se puso en marcha el proyecto de la Facultad de Filosofía (en enero del año 2016).

Al ser un sistema de factura originaria en español es un sistema disponible para nosotros, creo que la pregunta tiene que ver con la filosofía y la práctica, sus implicaciones prácticas... Pues, ¿cómo se va a aplicar en México?, pues diría:

depende. Desde el terreno académico institucional, como en el caso de la Facultad de Filosofía, va integrándose desde los programas de estudio. El materialismo filosófico concibe a la filosofía como un saber de segundo grado que se abre paso en los de primero, para poderse implantar coherentemente en el presente, hay que dar cuenta de las producciones científicas, técnicas, económicas, sociales, políticas del presente. Por eso es importante su pensamiento, porque hay problemas que se pueden pensar desde ahí, por ejemplo: el genoma humano, el matrimonio homosexual, la eutanasia, el estado islámico y el programa nuclear chino, son problemas que no se pueden resolver desde Hegel, Heidegger o Santo Tomás. Bueno se involucró de manera permanente con los problemas actuales, estuvo siempre atento a esa divisa.

Pensando en que es un saber de segundo grado, como mencionas y que se basa en momentos de coyuntura, ¿los acontecimientos que suceden en México deberían analizarse desde esta óptica?

Sí hay singularidades políticas y económicas de México, pero estamos insertos en una escala mundial. Estamos a la altura de nuestro tiempo al ser un país hispanohablante tan importante. Hay muchos problemas que compartimos con otros, los problemas mexicanos son los problemas de la sociedad occidental cualquiera, en ese sentido el mapa ideológico en que estamos envueltos, es parecido al del resto de los otros países. Entonces el materialismo filosófico puede aplicarse, estamos inmersos en una situación mundial, problemas como: el mito de la cultura, el mito de la felicidad, en fin, problemas contemporáneos a nivel mundial.

Ahora, cuéntame qué programas de estudio tienen abiertos en estos momentos en la Facultad y de qué tratan, ¿cómo se ven desde el pensamiento de Bueno?

Arrancamos con la licenciatura en Filosofía con el reconocimiento de la SEP y tres diplomados. El primero, se llama *México en la historia universal*, y es acerca de cómo México no ha existido desde siempre y cuáles son los procesos en que se incorporó en la Historia Universal. El segundo se llama *Fe y religión en el mundo actual*, y trata el problema religioso, una teoría atea, pero que no desconoce el problema religioso y

su importancia a nivel histórico, así como su trascendencia, está planteado la tesis desde la cual no es una cuestión neutral y privada, sino intencionada y política. Eso es parte del pensamiento de Bueno, la religión es una cuestión pública, la religión es una variante que no se puede omitir en el estudio de los problemas universales.

El tercero se llama *Filosofía para líderes*, justamente surgido de la necesidad de que el liderazgo está en boca de todos, todos quieren ser líderes, al igual que todos buscan la felicidad, es un problema contemporáneo como lo habíamos mencionado. Diseñamos este diplomado como un análisis de la historia y las teorías de liderazgo y como éstas se relacionan con otros saberes como los políticos, éticos, sociales, morales, entre otros. Es un diplomado donde se recupera la tradición platónica de la intromisión del filósofo en los problemas de la actualidad y eso tiene que ver justamente con lo que hizo Bueno.

En las discusiones públicas generalmente no hay filósofos, la idea actual de éste pervierte el origen de la filosofía entendida como Platón, como el que es partícipe de la vida pública. El punto es ver las relaciones y la importancia de lo actual, es decir, cuando Bueno fue a un *reality show* fue muy criticado en el mundo académico, pero él creía que si tanta gente lo estaba viendo lo importante era ver qué estaba pasando ahí. Es decir, como lo que te comentaba de la religión, puedes ser ateo, pero no puedes negar su importancia y trascendencia a nivel histórico y de la toma de decisiones a nivel mundial.

Finalmente ¿qué crees que aporta a los jóvenes estudiar filosofía desde el sistema de pensamiento de Gustavo Bueno y particularmente desde los programas de estudio que ofrece la Facultad de Filosofía de León?

El pensamiento de Bueno que es parte de todos nuestros programas de estudio, es un saber sistemático, estratégico y arquitectónico que faculta al estudiante para poder intervenir en cualquier ámbito de la vida política, empresarial, económica, artística, etcétera. El filósofo tendrá la capacidad de insertarse en cualquier ámbito y tener la capacidad para entender cómo se mueve el mundo en ese ámbito.

No hay porqué el filósofo tenga que mantenerse al margen del mundo capitalista, tiene que intervenir, y eso implica entrar en la dialéctica de la realidad. No es sólo

pensar que el capitalismo ha deshumanizado el mundo, sino ver cómo funciona y trabajar en ello.

En estos términos, la filosofía, lejos de ser una disciplina inútil, nosotros defendemos que la deben estudiar quienes están llamados a tomar decisiones importantes o grandes cargos de dirección. Ellos necesitan un mapamundi, es decir, una formación filosófica, ante todo. Las cuestiones técnicas la resolverán los técnicos, si vas a tomar decisiones, consideramos que es indispensable este tipo de formación filosófica. Voy a retomar el ejemplo, un sistema filosófico es un mapamundi, te dice dónde llegas si tomas uno u otro camino, pero no te dice hacia dónde ir, eso es lo que queremos proporcionarles a los estudiantes, ese es el pensamiento de Bueno y es núcleo de nuestros programas de estudio.

ARTÍCULOS



¿PUEDE UNA CIENCIA ESTAR AL ALCANCE DE CUALQUIERA? LA CRÍTICA DE GUSTAVO BUENO A LA CRÍTICA A LA CIVILIZACIÓN ETNOLÓGICA

Can a Science be at Everybody's Reach? Gustavo Bueno's Account of Ethnological Critique of Civilization

NICOLAS PETEL-ROCHETTE

Fecha de recepción: 07 de marzo de 2017

Fecha de aceptación: 12 de julio de 2017

Resumen:

En 1971, el filósofo español Gustavo Bueno escribió *Etnografía y utopía*. En este libro, trata de distinguir entre el método etnográfico, válida aportación a la ciencia, y la pseudociencia de lo que llama *etnologismo*, una utopía disfrazada de ciencia que vuelve a traer el dualismo clásico del estado de naturaleza en el panorama filosófico; un estado salvaje más humano y más auténtico frente a una cultura corrompida por la vida moderna. Considera a Claude Lévi-Strauss un representante de esta crítica «utópica» a la civilización. Bueno desarrolla

entonces un profundo debate con las ideas del antropólogo francés acerca del significado del progreso histórico y de las condiciones de enunciación de verdades científicas. Detrás de esta crítica epistemológica de la etnología está en juego la fundamentación del planteamiento teleológico del vínculo entre ciencia y filosofía, es decir de las condiciones de desarrollo del llamado materialismo filosófico buenista. Este debate trae consigo una cuestión vigente para nuestro presente: ¿es posible el desarrollo de una ciencia que tenga como fin la igualdad política? ¿Son compatibles ética y verdad

científica? Este artículo se propone mostrar cómo estas preguntas aparecen en filigrana de la crítica de Gustavo Bueno a Lévi-Strauss y a la etnología en general.

Palabras Clave:

Etnología, Ciencia, Mímesis, Colonialismo, Gustavo Bueno

Abstract:

In 1971, Spanish philosopher Gustavo Bueno wrote *Etnología y utopía*. In this book, he tries to distinguish between the ethnographic method, properly scientific, and the pseudoscience of what he calls *ethnologicism*: a utopia disguised as a science that brings out the dualist model of the state of nature as a philosophical paradigm. A more human and more “authentic” state to face a culture corrupted by modern life. He sees Claude Lévi-Strauss as a case of this “utopic” critique to civilization. Since then, Gustavo Bueno develops a

profound debate with the positions of the French anthropologist about the meaning of historical Progress and the conditions of scientific truth’s enunciation. Behind these epistemological critiques of ethnology, the substantiation of the teleological approach between philosophy and science is at stake, and with it the condition of possibility of philosophical materialism. This debate leads to an important question for our time: is a science whose finality would be political equality and freedom possible? Can ethic and scientific truth be compatible? This paper’s target is showing how these questions emerge in Gustavo Bueno’s critiques of Lévi-Strauss and ethnology in general.

Keywords:

Ethnology, Science, Mimesis, Colonialism, Gustavo Bueno

Introducción

En 1971, Gustavo Bueno publicó su ensayo *Etnología y utopía*, en el que arremete contra lo que interpreta como una tendencia de su época: la pretensión por parte de la antropología de oponer a la teoría filosófica del conocimiento una disciplina cuyo campo, bajo aires de ciencia positiva, fuera en realidad un discurso meramente ideológico. Esto último empieza a suponer un problema si la forma del discurso implica que se pierda de vista el carácter político de un ordenamiento ideológico haciéndolo pasar por conocimiento científico. Así resumiríamos lo que, detrás de esta vehemente

crítica de la crítica etnológica a la civilización, entendemos como el problema de fondo del trabajo de Gustavo Bueno: la necesidad de garantizar los procesos de construcción de la objetividad y sus implicaciones ontopraxeológicas.

El título del libro propone que existe tal cosa como una etnología verdaderamente científica. No obstante, ésta no puede –y no debe– resumirse en un mero punto de vista «no colonialista» sobre la realidad. Esta segunda opción se hubiera debido a una moda intelectual que, más que criticar la filosofía, hubiera defendido una especie de falsa alternativa a la sociedad occidental, resumida por Bueno como una toma de partido a favor de la barbarie¹. El pensador español entiende por *barbarie* un concepto dialécticamente ligado a la *civilización*. Se trata de una «unidad ontológica», y no de una realidad meramente empírica; es decir que la concibe «en términos lógico-dialécticos –y no en términos “estructuralistas” o “funcionalistas”»². ¿Qué –o a quién– tiene aquí en mente el famoso filósofo español? ¿Por qué juzgó «urgente»³, en 1971, estatuar sobre la ciencia etnológica?

La primera de estas dos preguntas es fácil de contestar. Como se ve desde el primer momento, y en repetidas ocasiones a lo largo del libro, Gustavo Bueno tiene en mente a Claude Lévi-Strauss. Le menciona, junto a Marcel Mauss y Kunz Dittmer, como fuente de referencia para entender el método científico etnológico⁴. Gustavo Bueno parece haber percibido en estos pensadores un peligro para la filosofía. Muchos siglos después, en efecto, *Etnología y utopía* se propone defender a la ciencia frente a un nuevo aparecer de la sofística. Si bien cree en la aportación de la *crítica positiva* de la etnología, efectuada a pesar de la subjetividad investigadora, Bueno interpreta la preferencia por el enfoque etnológico en tanto que método privilegiado para acercarse al presente como una pérdida de la justeza y del arraigo de la crítica, o incluso la victoria de un relativismo en el que imperaría el subjetivismo. De ahí el título de su libro: la etnología, según él, puede sin duda ser ciencia, pero también puede, como cualquier ciencia, caer del lado de un desajuste frente a la efectividad posible de su científicidad.

¹ BUENO, G. *Etnología y utopía. Respuesta a la pregunta: ¿qué es la etnología?* Valencia, Azanca, 1971; p. 13. Cf. también la segunda edición de *Etnología y utopía*, Gijón, Jucar, 1987, con epílogo del autor.

² *Ibid.* p. 64.

³ *Ibid.* p. 9.

⁴ *Ibid.* p. 21.

Estos son los términos generales del problema que habría empujado al pensador español a escribir este ensayo filosófico. A continuación, proponemos un examen de este problema, tratado detalladamente por Gustavo Bueno en *Etnología y utopía*. Este artículo propone indagar un poco el sentido de este «peligro» asociado al etnologismo. En efecto, la confusión entre esencias y apariencias, latente en el desvanecimiento del sistema científico (en tanto que atenta contra el concepto de verdad), implicaría la pérdida de las condiciones de posibilidad de una filosofía trascendental y materialista, buscada por Gustavo Bueno. La polémica con Lévi-Strauss, lejos de ser banal, debía tener lugar para que Bueno siguiera desarrollando su trabajo, de sesgo, al fin y al cabo, fuertemente antropológico. A continuación, recogeremos los términos generales de su crítica a la etnología. Luego, veremos brevemente cuáles fueron los términos de la «toma de partido» de Lévi-Strauss «a favor de la barbarie», que tanto critica Gustavo Bueno. Por ende, pretendemos proponer una lectura del pensamiento de Gustavo Bueno vinculándolo a la crítica de la consolidación de una dualidad metafísica «totalizada» en una cultura, otra victoria de lo que llama lacónicamente «la sociedad de consumo»⁵. Este artículo, pues, sitúa su propósito en el nexo filosófico donde se encuentran la crítica de la etnología tanto cuanto falsa ciencia (porque, repitémoslo, Gustavo Bueno no niega en ningún momento la validez de la cientificidad de la etnológica), entendida también como crítica estética a la civilización, y las condiciones de posibilidad del materialismo filosófico. Si bien esto último, por razones obvias de extensión, tan sólo será subrayado a grandes pinceladas, queriendo así proponer otras maneras de leer al recién desaparecido pensador español, la argumentación del presente artículo se detendrá en el examen detallado de este conflicto, vital para su proyecto filosófico, y, quizás, para la reflexión acerca de nuestro presente. En efecto, ¿acaso nuestra época no esté ahora ante una encrucijada similar a la que él consideró imperante en 1971?

1. ¿Para qué hablar de la alteridad?

Para ojos contemporáneos, esta inquietud puede, en un primer momento, resultar extraña. Pero rápidamente, leyendo la obra en su conjunto, se ve que Gustavo Bueno trata de defender a la filosofía de un ataque por parte de una instancia que nada espera realmente de la etnología. Advierte del peligro subterráneo de un falso

⁵ *Ibid.* p. 142.

dualismo entre civilización y barbarie, traído a colación por quienes veían en la etnología un saber nuevo más *adaptado* a la realidad ética y política de un mundo en pleno proceso global de descolonización. Mientras Francia iba perdiendo la guerra de Indochina (1946-1954), empezaba a amplificarse el movimiento de resistencia a la injerencia de su administración en Argelia, dando finalmente lugar a lo que conocemos como la guerra de Argelia (1954-1962) y a una nueva topología de la relación entre guerra, política y policía⁶. Durante estas casi dos décadas de guerras coloniales, marcadas también por la Guerra de Corea (1950-1953) y las premisas de la Guerra de Vietnam, tanto como por la Revolución Cubana (1959) y numerosas otras guerras políticas, la UNESCO abrió un ciclo de debate global sobre el racismo. En el marco de este ciclo, se publicó *Race et Histoire* (1952) de Claude Lévi-Strauss.

En su ensayo, Lévi-Strauss descentró toda la epistemología de la historia con la que, hasta la fecha, había sido concebida una cierta idea de progreso civilizatorio. El resultado de este giro copernicano relativista –la destitución del etnocentrismo occidental– participaría en el desarrollo de la epistemología de la ciencia antropológica postcolonial; es decir de una antropología que pretende ser consciente de sí misma, y no abogada a la consolidación de la voluntad de saber occidental sobre sus colonias. Hoy en día, es difícil concebir una epistemología que no asuma en mayor o menor medida la crítica postcolonial y postestructural como una de sus premisas, con todos los problemas y, como dice Spivak, «violencias epistémicas» que esto conlleva:

*the clearest available example of such epistemic violence was the remotely orchestrated, far-flung, and heterogeneous project to constitute the colonial subject as Other. This project is also the asymmetrical obliteration of the trace of that Other in its precarious Subject-ivity.*⁷

Si seguimos correctamente a Spivak, la antropología, como cualquier discurso científico, implica un *distanciamiento representacional*. En esta representación se juega en gran medida una *forma de conocer y acercarse* a la realidad. Aunque las relaciones culturales sean teóricamente concebidas en un escenario científico y estético isonómico (un escenario en el que las partes son iguales), esto no implica automáticamente que, epistemológico y ontológicamente, se construya este saber a

⁶ THÉNAULT, S. «Armée et justice en guerre d'Algérie », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n°57, enero-marzo, 1998; p. 104.

⁷ SPIVAK, G. C. *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Harvard University Press, 1999; p. 266.

base de igualdad política. En otras palabras, no basta hablar de «*the Other*» para dejarle existir. Además del plano de los discursos científicos⁸, hemos de seguir pensando en el sentido que puede tener la efectividad política de una radical e inabarcable igualdad. Para ello, haría probablemente falta oponer la tendencia a la totalización, propia al saber heredado de la Modernidad, y la cuestión de la universalidad, planteamiento político que, *a priori*, no tendría por qué estar abocado a un uso político colonialista, ni en su versión directamente racista, ni en el planteamiento «postracista» (es decir aquel que hace del «Otro» un igual en el orden epistémico y discursivo, pero manteniendo vigente la relación de poder en el orden material). Decía Edward W. Said al principio de *Culture and Imperialism*:

*Now I am temperamentally and philosophically opposed to vast systembuilding or to totalistic theories of human history. But I must say that having studied and indeed lived within the modern empires, I am struck by how constantly expanding, how inexorably integrative they were.*⁹

En estos amplios sistemas o *teorías totalizantes* de la historia humana, precisamente, por muy postcoloniales que pretendan ser, radica la posibilidad de caer en el mismo uso colonialista de la representación de una alteridad en cuyo nombre habla el dominante, manteniendo y apoyándose en lo que Spivak llamó «legally programmed asymmetry»¹⁰.

Aunque quizás obvios, estos comentarios ayudan a situar los términos de una cuestión extremadamente compleja, que acabaría ocupando mucho a Gustavo Bueno: la construcción de la cultura. Este proceso de delimitación implica necesariamente una reflexión acerca de sus límites. Como lo propone Marshall Sahlins¹¹, incluso desde la época de la Grecia clásica, la cultura es definida por lo que cae fuera de sus fronteras: lo «natural», y *a fortiori* una naturaleza propiamente humana. Es, pues, desde este contexto de problematización de la cuestión de lo esencialmente humano y de la alteridad, tanto como acerca de quien delimita estas nociones –y para qué es

⁸ Tema central de dos libros importantes de Jean-François Lyotard: LYOTARD, J.-F. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. París, Les Éditions de Minuit, 1979; *Le différend*. París, Les Éditions de Minuit, 1984.

⁹ SAID, E. W. *Culture and Imperialism*. Nueva York, Vintage Books, 1994; p. 6.

¹⁰ SPIVAK, G. C. «Can the subaltern speak?», en *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ed. P. Williams y otros, Nueva York, Harvester/Wheatsheaf, 1994; p. 98.

¹¹ SAHLINS, M. *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago, Prickly Paradigm Press LLC, 2008.

elaborado este territorio ontológico—, que debemos entender la crítica de Gustavo Bueno a la etnología. No sería muy provechoso, ni muy útil, tratar de ver quién, entre Lévi-Strauss y Bueno, era el más racista o colonialista de los dos. Partamos, más bien, del hecho de que es, cuando menos, difícil salvarse de estas relaciones de poder —en la medida en que habitamos y participamos de este mundo. Incluso, quizás, imposible. En cualquier caso, nos interesa aquí subrayar la conmoción que esto puede implicar para la filosofía, confrontándola a sus marcos axiológicos tradicionales y conceptos seculares. Esta cuestión es, sin duda, muy importante. Se trata de comprender cómo es asimilado lo heterogéneo al sistema productor de las normas culturales. Antes de ver esta cuestión más a fondo, el presente epígrafe buscó situar este debate en el escenario que, con más acierto, ayuda a ver lo que está aquí en juego: la igualdad política y su relación con el colonialismo. Para abordar esto, nos parece importante concebir que la circulación de la enunciación y de la existencia pública también tiene una *economía global*. Más allá de la micropolítica foucaultiana, puede ser provechoso pensar en el capitalismo global como en una macroeconomía que encauza el valor de las vidas humanas y su derecho a decidir sobre ellas mismas, a hablar de ellas mismas, a nombrarse a ellas mismas. Revolucionar esta economía de la presencia, esta circulación de las voces, implicaría un escenario en el que toda la enunciación científica hubiera sido también revolucionada; hablar de la alteridad no tendría el poder que tiene ahora, tal y como es construido el saber científico.

La etnología se halla desde sus comienzos en medio de este cambio político y científico acerca de la elaboración de la alteridad. Desde las *Letras persas* de Montesquieu, el positivismo de Auguste Comte, la ingeniería social del sociólogo paternalista de la clase obrera Frédéric Le Play¹² hasta el método durkheimiano, recorre la historia moderna de las ideas el afán de hacer de sus semejantes un objeto de estudio. Decía Michel Leiris en 1929 que los sociólogos y psicólogos de su tiempo, eligiendo como ejemplo a Freud, Lévy-Bruhl y Durkheim, habían tenido que inventarse «robinsonadas»¹³ (*robinsonnades*) para situar su paradigma científico. Para él, la etnografía, tanto como la ciencia encargada de su interpretación, la etnología, eran

¹² LE PLAY, F. *L'Organisation de la famille selon le vrai modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps*. París, Téqui, 1871. En la segunda edición, de 1875, figuran tres apéndices, escritos por uno de sus discípulos, Émile Cheysson, que vivió la Comuna de París de 1871, por Claudio Jannet, pensador antimasónico de la segunda mitad del siglo XIX y por el propio Le Play, respectivamente. La aportación de Cheysson, titulada «La famille-souche du Lavedan en 1869 et en 1874», elogia la «salubridad moral» de la agricultura frente a los peligros de la vida urbana; Cf. p. 219.

¹³ LEIRIS, M. *Journal 1922-1989*. París, Gallimard, 1992; p. 157.

ciencias erróneas; y estos cuentos, como el de Robinson en su isla, meros escenarios metafóricos de donde la ciencia sacaba materiales para justificar sus teorías sobre la naturaleza de lo social. Rápidamente, Leiris desertaría el Colegio de Sociología, cofundado junto a Georges Bataille y Roger Caillois en 1937. En el borrador de una carta dirigida al primero, admite no creer en la posibilidad científica de la etnología: «Je ne défends pas ici l'ethnographie, sachant que, dans ce domaine, l'objectivité scientifique est un leurre»¹⁴. ¿Cómo –se preguntaba ya Leiris en los años 1930, tras haber participado en una misión etnológica en África de varios años– intentar sistematizar un saber asentado sobre la *interpretación de interpretaciones* de otras culturas? ¿Acaso no revelaba más sobre la nuestra propia que acerca de la de otros seres humanos?

2. El enmarque del concepto de cultura

En un país marcado por décadas de dictadura, en el que la cuestión colonial quedaba –y aún queda– abierta, Gustavo Bueno creyó necesario añadir una perspectiva nueva a este debate acerca del estudio de las culturas. Pensó que el abandono de los medios filosóficos tradicionales implicaba una suerte de abandono de la civilización. Pero, ¿qué escondía para él lo que considera esta toma de partido «a favor de la barbarie»¹⁵? Bueno vio que detrás de ella se movían intereses ajenos a toda perspectiva «antropológica» –antropológica entendida como «interferencia de diversos campos científicos» y como «el conjunto de consideraciones, ya no científicas sino filosóficas, que pueda construirse sobre los resultados de esos campos científicos (“Antropología filosófica”)»¹⁶; intereses empeñados en identificar una apariencia de ciencia con el supuesto hueco dejado por la filosofía y en hacer de esta identidad privilegiada una categoría que corresponde a los contenidos de la «cultura bárbara».

Para él, el problema de la etnología, pues, no reside en la dialéctica entre «barbarie» y «civilización», válida desde un punto de vista lógico-formal. El problema surge cuando es olvidada la dialéctica y se instaura un dualismo en cuya composición hermenéutica se erige la *necesidad* de elegir entre ciencia y fe. Éste sería, en

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ BUENO, G. *Etnología y utopía*, p. 13.

¹⁶ *Ibid.* p. 135.

resumidas cuentas, la traba principal que el *etnologismo*¹⁷ traería consigo: un enfrentamiento falso, sofisticado, que tan solo alejaría la crítica de todo posible soporte real y material, creando «un *sucedáneo* de la verdadera crítica, que sólo puede ser la crítica revolucionaria»¹⁸, es decir filosófica. En palabras del autor, «la crítica etnologista respeta el nivel de la barbarie, en virtud de una gratuita identificación entre la Humanidad y el Salvajismo. Por consiguiente, esta crítica consiste en una superposición de dos niveles culturales, de los cuales uno es preferido por motivos estéticos o psicológicos –el resentimiento contra la propia cultura»¹⁹. Siguiendo la argumentación de Bueno, perder de vista a la filosofía implicaría perder de vista la posibilidad de conocer la materialidad trascendental²⁰ de la realidad (siendo éste uno de los objetivos asociados al materialismo filosófico). Para él, pues, esto implica coquetear con el nihilismo; la interrupción de lo que llama al principio del libro, en términos hegelianos, la «transitividad universal»²¹ de la historia. Como ocurre a menudo, Gustavo Bueno, refiriéndose a la historia, tiene en mente al presente; ¿cómo mantener lo que llama un «esquema de transformación» si se trunca la relación teleológica de las particularidades de lo bárbaro y de lo civilizatorio? En sus palabras:

*el advenimiento de la Civilización –de la Historia– es ahora un proceso progresivo cuya forma dialéctica es siempre la misma: la conexivización de relaciones inter-culturales, a partir de la propagación de relaciones generalmente no-simétricas (de dominación, de explotación) sobre las cuales pueden irse construyendo relaciones simétricas de más alto nivel material, y, con ellas, realizándose la transitividad de esa “identidad” que consideramos constitutiva de la sociedad humana.*²²

Como vemos, para Bueno, el problema de la etnología no es su aportación positiva a un campo científico. Lo que aquí está en juego es algo mucho más arraigado en la historia de la filosofía que lo que a primera vista podría pensarse (como, por ejemplo, que se trate de un mero desacuerdo epistemológico con el enfoque investigador etnográfico). Si citan «profusamente» a Darwin, dice el filósofo

¹⁷ *Ibid.* p. 10.

¹⁸ *Ibid.* p. 142.

¹⁹ *Ibid.* p. 141-142.

²⁰ *Ibid.* p. 141-148.

²¹ *Ibid.* p. 15.

²² *Ibid.* p. 15-16.

español, los etnólogos tienen la tendencia de «silenciar»²³ el nombre de Hegel a la hora de hablar de metaetnología y de historia. Pues bien, una epistemología de la historia que reniegue del concepto de progreso difícilmente puede acomodarse con el enfoque hegeliano de Gustavo Bueno. Éste piensa que el enfoque etnológico esconde su deuda con el pensador alemán. Según él, así, la etnología negaría su vínculo privilegiado con el concepto de barbarie, afirmando tener como objeto a «la sociedad», sea la «nuestra» o la «suya». Si la etnología, sigue el pensador materialista, pudo cercar su objeto, habría sido gracias, precisamente, al *progreso* de las ciencias:

*la Etnología opera una suerte de interiorización de la barbarie, al coordinarla a un mismo nivel con la civilización dentro de una misma esfera epistemológica en la cual la barbarie deja de ser extraña (carecen de importancia los sentimientos privados de extrañeza que el etnólogo pueda experimentar ante una determinada provincia de su propio campo).*²⁴

A raíz de esto, el problema aparece cuando el etnólogo se aferra a una creencia según la cual sus propias ideas no son más que herramientas neutras que le permiten poner a diferentes culturas en relación de igualdad. Haciéndolo, no vería, o elegiría no ver, que esas herramientas, por definición, *trascienden* este estado relativo de los saberes, base de la comparación etnológica. Como lo resume Louis Dumont acerca del método de Marcel Mauss:

*en anthropologie les catégories proprement scientifiques ne naissent que [...] d'une contradiction entre nos catégories et les catégories des autres, d'un conflit entre la théorie et les données.*²⁵

Es precisamente este conflicto que no está dispuesto a admitir Gustavo Bueno; esta *identificación voluntaria* de la mirada etnológica con las categorías de «los otros».

Es aquí donde Gustavo Bueno cree poder asociar el *etnologismo* a una sofisticada, es decir a una pseudociencia que nos arroja hacia una mera apariencia y, por tanto, hacia un error. La clave de lo que llama «dialéctica de la apariencia» reside en el hecho de que se trata de un

²³ *Ibid.* p. 18.

²⁴ *Ibid.* p. 29.

²⁵ DUMONT, L. *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. París, Le Seuil, 1983; p. 184.

proceso de identificación con lo extraño que tiene como efecto –y como causa: es un proceso de realimentación– el “extrañamiento –la alienación– de las formas más características de la “sociedad civilizada”. La “dialéctica de la apariencia” es, antes que nada, un proceso de inversión del extrañamiento en virtud de la cual la extrañeza originaria ante los pueblos bárbaros, que constituyó en el principio la mirada etnológica, se torna en extrañeza ante la propia civilización, la que inventó –si creemos a Foucault– el concepto de Hombre.²⁶

En su versión negativa (verdaderamente dialéctica), esta relación sería capaz de rastrear el proceso de constitución del objeto cultural estudiado (como lo harían antropólogos que él considera serios, como Malinowsky). En su versión positiva (hipostasiada en un dualismo instrumental), sin embargo, advierte Bueno de que sólo se trataría de una ilusión, suerte de autoengaño que sirve para criticar la sociedad occidental a base de tacharla de inauténtica²⁷. En definitiva, esta antropología crítica de la civilización sólo estaría reavivando el mito rousseauiano del *buen salvaje*, o pecando de *orientalismo*, fiel a una tradición colonialista que busca en lo lejano una verdad sobre lo humano que la condición moderna habría participado en alienar. Aquí es cuando Bueno cree en la primacía de la dialéctica para evitar el estancamiento de la historia en una ilusión política que tiene más que ver con la ideología y la estética que con la ciencia. Frente a un trabajo como *Race et Histoire*, no podía sino ver en Lévi-Strauss el representante de una generación que reniega de los fundamentos del sistema filosófico que él mismo estaba ya desarrollando en 1971. En otras palabras, *Race et Histoire* era una amenaza para las bases del materialismo filosófico.

3. El problema de la imitación

Como dijimos al principio, para el pensador de Oviedo, el falso antropólogo por antonomasia, que mantiene viva la reificación de los ámbitos de la cultura y de la naturaleza a través de la inversión ideológica entre civilización y barbarie, es Claude Lévi-Strauss. En *Race et Histoire*, éste se dedica a desmontar el relato occidental que hace de «su» cultura «La Cultura». Para ello, empieza retomando la argumentación

²⁶ BUENO, G. *Etnología y utopía*. p. 30.

²⁷ *Ibid.* p. 31.

del teórico racista Joseph Arthur de Gobineau²⁸. La elección de Lévi-Strauss no es inocente. En su trabajo de fundamentación del racismo, publicado en 1855, el conde de Gobineau llegaba a estatuar sobre la inferioridad de los judíos y sobre la superioridad de la raza aria, siniestro primer paso de un enfoque tristemente famoso. Aunque podría hoy en día parecer evidente la equiparación entre las culturas, hace falta entender cómo Lévi-Strauss defendía la idea de que no existe tal cosa como un progreso lineal, suerte de vara de medición de los valores de los conjuntos sociales. Si ya no oímos (o, por lo menos, no a menudo) hablar de «razas», no cabe duda de que el racismo ha mutado hacia una cierta condena de «las culturas», excusando de esta manera el carácter racista, o, cuando menos, etnocéntrico, de la exposición con el argumento común según el cual «no se trata de racismo, sino de una crítica de su cultura». Pues bien, es precisamente esta sustitución de la noción de «raza» por la de «cultura» que Lévi-Strauss problematiza en su texto. Un punto traído por el antropólogo francés consiste en afirmar que está al alcance de cualquiera la posibilidad de entender la diferencia –y la riqueza puramente cualitativa– de las culturas. «Tout homme peut se transformer en ethnographe et aller partager sur place l'existence d'une société qui l'intéresse»²⁹, dice al principio de su libro. Con este dictamen, sin duda no ajeno a la irritación de Gustavo Bueno, que acusa al antropólogo precisamente de *diluir* la cientificidad de su método convirtiéndola en algo similar a una *postura ética*, Lévi-Strauss, realmente, pone al alcance de cualquiera la *capacidad* de deshacerse de sus prejuicios. Hay, pues, algo de verdad en la crítica de Bueno cuando le achaca la pérdida de especificidad de la ciencia etnológica. En el fondo, ampliando el sentido, el medio y los fines de la antropología, Lévi-Strauss también está poniendo en duda los grandes procesos teleológicos de la civilización. Y esto, precisamente, es lo que no puede aceptar el filósofo español. ¿Qué clase de ciencia está al alcance de cualquiera? A nuestro modo de ver, ésta sería la cuestión de fondo de este debate acerca de la etnología que opone estos dos grandes pensadores.

Por otro lado, hemos de apuntar que Lévi-Strauss no niega la existencia de un progreso de la humanidad. Lo que sí pone en duda es la historiografía y epistemología del progreso tal y como es concebido: lineal y continuo. Funcionando más bien por saltos, no puede ser considerado un proceso necesario. Esto no podía

²⁸ GOBINEAU, J. A. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. París, Éditions Pierre Belfond, 1967.

²⁹ LÉVI-STRAUSS, C. *Race et Histoire*. París, Éditions Gonthier, 1961; p. 13.

sino molestar la lectura hegeliana de Bueno. El progresismo histórico lineal, para Lévi-Strauss, es un concepto fundamentalmente etnocentrista dado que no puede sino situar el punto de referencia que estatua si hay o no progreso (el centro) con respecto de «periferias». Este movimiento comparativo apoya en esta disimetría centro/periferias el motor de la comparación que confirma lo que estaba ya resuelto: la jerarquía³⁰ de los valores con los que se juzga la distancia metafórica entre centro y periferias confirma *la estética de la dominación en la que se refleja esta metafísica de la desigualdad*. Para romper con este escenario progresista historicista, Lévi-Strauss propone distinguir entre historia estacionaria e historia cumulativa. La segunda, asociada a una cultura progresista y «avanzada» (el mismo adjetivo espacial debería llamar la atención: ¿avanzada con respecto a qué?), es considerada cumulativa – es decir que *acumula* elementos a medida que *progres*a hacia alguna parte, en teoría hacia un estado mejor, o más justo –por motivos puramente *emocionales*. Resulta cómodo pensar en aquella cultura por la facilidad con la que se llena lo que entendemos como sus formas esenciales de significación. Es decir que las culturas consideradas *progresistas* lo serían por una cuestión meramente *mimética*. Las otras culturas

*nous apparaîtraient comme stationnaires, non pas nécessairement parce qu'elles le sont, mais parce que leur ligne de développement ne signifie rien pour nous, n'est pas mesurable dans les termes du système de référence que nous utilisons.*³¹

La cultura, pues, más que histórica, sería profundamente social. Así sería el sentido posiblemente atribuible a una cultura: concretado alrededor de una situación, y no de una historiografía; *concreto* solo con respecto del *lugar* ocupado y de la relación que se tiene con esta cultura. Lo que Lévi-Strauss deja totalmente atrás, pues, es la idea de una «cultura progresista» cuyo pendiente sería algo como una «cultura inerte». El progreso, por tanto, pierde su carácter céntrico, pierde su vara de medición y su carácter fundamentalmente disimétrico. Al contrario, dice el antropólogo que el progreso se percibe primero a base de un criterio fundamentalmente estético: *a base de identificación*. La idea central de *Race et Histoire*, pues, sería que la postura etnológica es *aquel método capaz de ampliar este principio mimético* y de así facilitar la transmisión de información entre dos personas que consiguen acordarse en usar

³⁰ DUMONT, L. *Essais sur l'individualisme*. p. 17.

³¹ LÉVI-STRAUSS, C. *Race et Histoire*. p. 43.

categorías cuyo contenido tuviera una significación similar³². Lo importante, pues, no sería *qué* mueve cada cultura, sino *cómo* se agencian aquellos elementos susceptibles de tener una significación más o menos profunda, según el principio simétrico alcanzado por la *postura mimética* de la ciencia humana etnológica. A nuestro modo de ver, un tal enfoque antropológico, siendo aquel que se sitúa en las fronteras y que participa en moverlas, tiene todo que ver con la filosofía. Por otra parte, podría también ser considerado un campo científico fundamentalmente político. En este mismo sentido, la filosofía es un método cuyo ejercicio está al alcance de todo el mundo, siendo por esto mismo la más libre de las ciencias.

Como vemos, el principio creador de identidad aquí movilizado, es esencialmente simétrico:

*tous les hommes sans exception possèdent un langage, des techniques, un art, des connaissances de type scientifique, des croyances religieuses, une organisation sociale, économique et politique.*³³

El progreso concebido en términos dialécticos, al revés, concibe la identidad a base de negatividad³⁴. Por esto motivo, Gustavo Bueno defiende a la Historia, frente a la crítica etnológica de Lévi-Strauss. Para este último, no se puede tampoco decir de una sociedad «ágrafa» que es menos avanzada que una sociedad con escritura. Para Bueno, al revés, si no existen documentos escritos «*de las sociedades bárbaras es porque éstas no tienen historia*»³⁵. En este punto, vemos en toda su hondura el desacuerdo epistemológico que opone los dos filósofos. Aquí también, Hegel es rescatado de la crítica lévi-straussiana para consolidar una concepción histórica de la disimetría esencial entre los procesos teleológicos civilizatorios. Para resumir, el filósofo español trata de defender y conservar la idea de que existe una Historia que sería el único reino de la razón³⁶. Para Lévi-Strauss, al contrario, la historia sería en parte responsable de la reificación de la diversidad y de su consolidación ontológica, apoyada tanto por la ley como por la ciencia, motor bicéfalo del progreso, aparato represivo que domina por su superioridad y confirma esta superioridad mediante la

³² *Ibid.* p. 45.

³³ *Ibid.* p. 50.

³⁴ BUENO, G. *Etnología y utopía*. p. 13.

³⁵ *Ibid.* p. 93.

³⁶ *Ibid.* p.94-97; 114.

comprobación objetiva, histórica y espiritual de su dominación. Casi al final de *Race et Histoire*, Lévi-Strauss escribe lo siguiente:

*C'est le fait de la diversité qui doit être sauvé, non le contenu historique que chaque époque lui a donné et qu'aucune ne saurait perpétuer au-delà d'elle-même. Il faut donc écouter le blé qui lève, encourager les potentialités secrètes, éveiller toutes les vocations à vivre ensemble que l'histoire tient en réserve.*³⁷

Tocamos aquí la esencia de su crítica del etnocentrismo: hace falta transformar la mecánica mimética según la cual se observan las demás prácticas para cambiar precisamente el sentido de la palabra *generosidad* y así liberarla de la metáfora espacial lineal, centrada en el foco occidental del progreso. De no ser así, se corre el peligro de que la generosidad sea definida como aquello que trae el progreso allá donde comprueba el imperio de su «gran cantidad de energía», viendo trabajar a toda la humanidad para conseguir imitar su modelo y colmar la disimetría, cuyo secreto mantiene poderosamente encerrado en el centralismo de su ficción etnocultural. Para llevar a cabo este paso, Lévi-Strauss utiliza la noción de etnocentrismo. Con ella, quiere representar un escenario en el que hasta la generosidad sea una muestra de desprecio y la coproducción forzada de la desigualdad.

Para Gustavo Bueno, no es efectivo el concepto de etnocentrismo porque vendría a sustantificar las culturas concibiéndolas como unidades. Siendo así, dice, «el argumento etnocéntrico resulta estar inspirado en una hipóstasis metafísica del concepto de cultura»³⁸. Gustavo Bueno insiste en que no existe tal cosa como una unidad sustancial de la cultura, si no es de manera fenoménica. Añade que el propio Lévi-Strauss concede a la cultura occidental una energía mayor que las demás. En el pasaje al que se refiere Bueno, Lévi-Strauss, si bien es verdad que afirma que Occidente dispone de «más energía», trata de explicar que esto se debe al carácter *forzado* del consentimiento más o menos general a la cultura occidental. Solamente este carácter coercitivo puede explicar la existencia a gran escala del deseo mimético (presente, cierto es, en todo el planeta) de adoptar los valores dominantes. En este pasaje, Lévi-Strauss está tratando de explicar *los motivos materiales que pudieron empujar la creación de un polo que encarne el progreso, forzando la adopción de una actitud mimética hacia este último*. Descuidando este argumento, Bueno interpreta al

³⁷ LÉVI-STRAUSS, C. *Race et Histoire*. p. 85.

³⁸ *Ibid.* p. 41.

revés esta «concesión» por parte del antropólogo como una prueba de que Occidente, dialécticamente, goza de un presente histórico más vigoroso debido a su capacidad científica para sistematizar estos datos fenoménicos.

4. Dialéctica contra dualismo instrumental

Negándose a dejar de lado la dialéctica como movimiento esencial del conocimiento, Gustavo Bueno no podía renunciar a una noción de negatividad que operase en la matriz de la relación entre civilización y barbarie. Como Alexandre Kojève en los años 1930, Gustavo Bueno no puede sino concebir esta relación como una dialéctica entre amo y esclavo. Para Kojève, para que hubiera emancipación, debía primero haber esclavitud. Como se sabe, el profesor de origen ruso introdujo toda una generación de filósofos franceses a la lectura de Hegel. Hace de la dialéctica entre amo y esclavo el motor de la aparición de la Historia. En su sistema, la desigualdad, pues, es esencial y necesaria. Mediante la dominación aparece el deseo de reconocimiento y empieza el proceso imitativo por el cual el esclavo se emancipa del imperio de la necesidad y se hace soberano frente a la naturaleza³⁹. La base ontológica de lo propiamente humano, para Kojève, consistía en la dualidad entre humanidad y naturaleza. Sólo la dialéctica operada por la condición esclava podía superar la naturaleza, liberándose de la dominación política, motor de la historia e impulsadora de la cultura.

Gustavo Bueno rehúye de este tipo de planteamiento dual dado que no le interesa el planteamiento idealista y metafísico de Alexandre Kojève. En efecto, este último teorizaba la llegada a un estado posthistórico, a lo que llamó el Fin de la Historia, encarnación histórica de la síntesis. Sin ser igual, la concepción fundamentalmente dialéctica de la relación entre civilización y barbarie implica algo similar a la noción de imitación que opera en la dialéctica kojéviana de la conformación del ámbito de la cultura: la relación mimética debe partir de la desigualdad, de una negatividad. Por esto mismo, como vimos más arriba, Gustavo Bueno reprochaba a Lévi-Strauss el hecho de haber desarrollado una dialéctica positiva y de haber identificado civilización y barbarie. Según él, este principio simétrico de producción de la identidad no puede ser la base de ningún saber científico. Es en este sentido que considera la etnología una impostura científica: para él, se trata más de un análisis

³⁹ KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. París, Gallimard, 1968; p. 435.

moral y estético que, en pleno ejercicio sofisticado, se hace pasar por verdad positiva. En otras palabras, el problema de la etnología radicaría en el hecho de que se funda en un planteamiento *poético*, y no *racional*. En este último punto, como veremos, es donde interviene la teoría del Cierre Categorial.

Al contrario, Lévi-Strauss abandona la dialéctica a favor de un análisis metacrítico y relativista. Considera de esta forma el paso a una ciencia capaz de transformar el principio motor de la identidad. La cultura no es concebida desde una condición radical de desigualdad, o como un ámbito que se volvería acumulativo a fuerza de dominación. Gustavo Bueno, lo vimos más arriba, sí creía en la *necesidad dialéctica* de la dominación. Por esto, como también vimos, decía de la concepción relativista del autor de *Tristes trópicos* que identificaba gratuitamente la humanidad con el salvajismo, tomando partido estético y moral a favor de una naturaleza humana «más auténtica». Puede que haya en esta teoría relativa de la cultura un poco de contractualismo rousseauiano. Sin embargo, *Race et Histoire* dio la lección siguiente: el concepto de raza fue fortalecido por una cierta epistemología progresista de la historia. En este sentido, queda siempre pendiente la tarea, para las ciencias sociales, de desmontar el escenario representacional en el que naturaleza y cultura son agenciadas de tal forma que puedan operar relatos históricos esencialmente dualista, que carburan precisamente a base de desigualdad e identificación. Gustavo Bueno no creía que de la isonomía pudiera surgir la igualdad. Al contrario, Lévi-Strauss creyó necesaria una ciencia capaz de defender esta isonomía para que fuera posible la igualdad política.

Sin esquema trascendental formal, la etnología de Lévi-Strauss no podía sino irritar a Gustavo Bueno. Por todas las diferencias que hemos expuesto, vemos que ambos autores encarnan un importante debate sobre la relación entre producción de la identidad y sentido del colonialismo. Sus trabajos sobre el mito de la cultura y acerca de las imposturas científicas continuaron en alguna medida este debate. El aspecto fundamental de este debate, aquello que, a nuestro modo de ver, ilustró este conflicto, es la cuestión de la finalidad de la ciencia. En pleno proceso de decrecimiento colonial, tras siglos de dominación, la ciencia no podía pretender haberse mantenido inocente e imparcial. Es consciente de ello Lévi-Strauss, sobre todo en lo que atañe a la ciencia antropológica, directamente ligada al carácter colonial de su país. La ciencia, más bien, había mostrado toda la fuerza de su *lenguaje metafórico*, la amplitud del poder de los saberes y de la voluntad científica de poder. En alguna medida ajeno, por una cuestión de interés, a todo este planteamiento de obediencia nietzscheana, Gustavo

Bueno se dedicó a fundamentar una defensa de la posibilidad de una *verdad objetiva* más allá de los crímenes políticos realizados en su nombre. Su crítica a la crítica etnológica del tiempo histórico civilizatorio sigue vigente hoy en día. En efecto, su concepción dialéctica de la historia sigue apuntando el peligro de caer sin darnos cuenta en dualismos conceptuales peligrosos a la hora de pensar la alteridad. Tanto ayer como hoy, la construcción ética de verdades científicas sigue siendo una tarea para la filosofía.

5. Cierre categorial y ciencia

Lo que Gustavo Bueno llamó el Cierre Categorial consistía en definir, y por tanto limitar y precisar, las condiciones por las que la ciencia se instituye como tal. ¿Cuándo podemos hablar de ciencia sin caer en un uso puramente cultural o teológico de esta noción, perdiendo en tal caso la especificidad del método científico? Ya en 1976, decía Bueno que

la verdad de los conocimientos científicos, dentro de la doctrina del cierre categorial, no tendrá que ser concebida como la adecuación de la conciencia (o del lenguaje formalizado de las ciencias) a los hechos. La verdad, en el sentido gnoseológico, podrá situarse en el mismo ajuste o identidad sintética entre las partes del material que las operaciones (presididas siempre por la lógica) van componiendo en un proceso que se cierra en el seno de cada categoría de la realidad.⁴⁰

En efecto, el cierre categorial es la «única manera según la cual vemos la posibilidad de alcanzar la objetividad»⁴¹ de una construcción científica. Sólo el momento en el cual –sigue Bueno–

una construcción comienza a cerrarse, según la identidad sintética, las operaciones subjetivas pueden quedar neutralizadas, pues sólo entonces podrán comenzar a imponerse los nexos entre los términos y sus relaciones a terceros de un modo circular, y con “segregación” del sujeto.⁴²

⁴⁰ BUENO, G. *Idea de ciencia desde la teoría del cierre categorial*, Santander, pp. 36-37.

⁴¹ BUENO, G. *Teoría del cierre categorial*, Vol. 1, Oviedo, Pentalfa, 1992, p. 127.

⁴² *Ibid.*

Entendemos ahora por qué el autor de *Etnología y utopía* sentía la necesidad de responder a la ampliación del paradigma científico propuesto por Lévi-Strauss. Para él, debía mantenerse la filosofía lejos («segregada») de todo principio de identidad que no fuera esta identidad sintética propia a la dialéctica.

El análisis de los procedimientos más generales de la razón dialéctica (de sus desarrollos constructivos, de sus contradicciones internas, de sus metátesis) es una tarea que, sin perjuicio de su ambigüedad, [...] consideramos todavía abierta a la filosofía,

advertía en *¿Qué es la filosofía?*⁴³. Lejos de enfrentarse a esta tarea de la filosofía, la etnología tendía más bien a hacer de la filosofía un imperio de la subjetividad, siendo la conciencia filosófica personal el objeto moldeado por una «matriz» social e histórica»⁴⁴ concreta.

Gustavo Bueno, pues, mostraría la importancia de definir el campo de una ciencia con el fin de *cerrar* la cadena formal que limita su objeto. Ahora bien, es la *posibilidad* de este cierre categorial que Lévi-Strauss hacía peligrar importando en un pretendido campo científico herramientas ya no *racionales y objetuales*, sino *poéticas*, como la mimesis y el recurso analógico, impidiendo así la segregación de «los contenidos no formales de ese campo»⁴⁵. Para Bueno, la ciencia debía ser defendida no sólo por una cuestión directamente política (como la que, en el contexto del ciclo de debate sobre el racismo de la UNESCO, motivó a Lévi-Strauss), sino *metapolítica*; defender la objetividad de la razón científica específicamente etnológica consistía primero en defender *la misma posibilidad* de su *cierre categorial*. La teoría del cierre categorial

*contiene componentes que permiten comenzar viendo a las diversas ciencias como formaciones que sólo pueden concebirse inmersas en el proceso social; si no ya como reducidas a él, sí como organizándose y reorganizándose en él y a partir de él.*⁴⁶

Este es el punto central donde Bueno discrepó con Lévi-Strauss. Una ciencia no puede estar al alcance de cualquiera *mientras no estén asentadas las condiciones*

⁴³ BUENO, G. *¿Qué es la filosofía?* Oviedo, Pentalfa, 1999, p. 119.

⁴⁴ *Ibid.* p. 101.

⁴⁵ BUENO, G. *Teoría del cierre categorial*, p. 131.

⁴⁶ *Ibid.* p. 298.

universales del uso de la razón y asumido su carácter de inmersión en lo social. Al fin y al cabo, en la composición de la organización categorial de las ciencias estaba en juego la posibilidad de la igualdad metapolítica de los sujetos en su relación a los objetos. Éste era, precisamente, el peligro implícito en la confusión entre ideología y ciencia: que triunfara la razón tecnológica propia a la sociedad de consumo, y que fuera ella la matriz exclusiva de los procesos de subjetivación. En definitiva, esta visión de la ciencia responde a la necesidad, desde un punto de vista materialista filosófico, de fomentar y defender una noción científica de verdad. Para ello, creía Bueno, era imperativo el cierre categorial: para, precisamente, que pudiera haber verdad científica. Y, para él, la ideología latente en el enfoque antropológico, sin duda, nada tenía que ver con la posibilidad de la verdad científica.

Gustavo Bueno nos enseñó que la verdad científica no emana del objeto, como tampoco viene dada por una epifanía racional humanista o teológica. Para que sea posible el cierre categorial científico, es necesaria la elaboración de un enfoque que parta de lo universal, a base de la relación entre materia y verdad. Deslindar planteamientos *políticamente totalizantes* de la operatividad de *conceptos universales* es fundamental para lograr este propósito materialista. Se trata de una tarea para la filosofía que, a nuestro modo de ver, se hace patente tras el estudio del debate que acabamos de examinar en este artículo.

Aparte, Bueno mostró cómo se encuentran y definen las tareas específicas de la ciencia y de la filosofía. La crítica de Bueno recuerda en efecto que filosofía y ciencia son *dos posturas* de la racionalidad que permiten la formulación de un materialismo filosóficamente riguroso. Junto a la ciencia, la filosofía, «*disciplina constituida para el tratamiento de las Ideas y de las conexiones sistemáticas entre ellas*»⁴⁷, permite definir rigurosamente la relación categorial entre los campos ontológico y gnoseológico. Filosofía y ciencia se complementan atribuyéndose mutuamente tareas y desarrollándose la una junto a la otra. Como lo resume Bueno:

El conflicto fundamental entre las «religiones superiores» y la «razón» no se libra, en todo caso, en el campo de batalla de las ciencias positivas, sino en el campo de batalla de la filosofía. Aquí se encuentran los lugares ocupados por el razonamiento filosófico [...]. Por ello cabrá afirmar que los lugares en donde los conflictos entre la fe y la razón se producen de un modo irreducible son aquellos en los que se enfrentan la filosofía

⁴⁷ BUENO, G. *¿Qué es la ciencia?* Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1995; p. 112.

*materialista y la fe religiosa (disuelta, y no casualmente, en muchas formas de filosofía), y no los lugares en donde se enfrenta una ciencia positiva determinada con un dogma particular.*⁴⁸

Este era el campo de acción que la confusión latente a la teoría subjetivista de Lévi-Strauss venía a dificultar.

A nuestro modo de ver, como lo hemos apuntado más arriba, otra cuestión subrayada por el debate que tuvo Gustavo Bueno con Lévi-Strauss y la etnología es la necesidad, para el pensamiento contemporáneo, de seguir desmontando la oposición instrumental entre *physis* y *nomos*. En efecto, el filósofo español expuso en su diálogo con el antropólogo francés que a la hora de plantearse la cuestión de la identidad de los campos epistémicos y ontológicos que conforman las ciencias categoriales, base del desarrollo de una perspectiva racional y científica, la intervención mítica de la cultura puede ser a veces peligrosa. Como decía Gustavo Bueno al final de *El mito de la cultura*, la cultura es aquello que «a la vez que nos moldea, nos aprisiona», mientras tiende a reconducir dualismos tradicionales que derivan de esta dialéctica secular entre naturaleza y cultura. Por esto, liberarse de la idea de cultura, sigue en el mismo párrafo final de su famoso libro,

*requiere no sólo romper su cascarón, sino también el cascarón que envuelve a la mítica “Naturaleza”, únicamente después de estos rompimientos podremos acaso poner la proa “con las velas desplegadas” hacia eso que llamamos la Realidad.*⁴⁹

Es presente en Gustavo Bueno la idea de que sobre la idea de cultura no puede asentarse ninguna concepción ontológicamente válida de la realidad. El materialismo filosófico sería aquella doctrina filosófica que reajustase las relaciones entre categorías e ideas para que fueran superados estos dualismos heredados de los siglos XIX y XX, que tanto Lévi-Strauss como Bueno, a pesar de sus desacuerdos, se acordaban en dejar atrás. La gran diferencia entre ambos hubiese sido este abandono del rigor universalista de la ciencia etnológica, que motivó la crítica de Bueno y su acusación de los fundamentos ideológicos de la antropología.

⁴⁸ *Ibid.* p. 109-110.

⁴⁹ BUENO, G. *El mito de la cultura*. Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, 2004; p. 222. Cf. también las ediciones posteriores: Oviedo, Pentalfa Ediciones, 2016.

Conclusión

Por terminar, si generalizamos esta crítica más allá del caso concreto de la antropología, la obra de Gustavo Bueno trae a colación una reflexión fundamental. En una época que abandona el método racional, prefiriendo hablar, por ejemplo, de posverdad⁵⁰ para entender los objetos del mundo, ligando de este modo la argumentación y el conocimiento al relativismo y a dinámicas de poder ajenas al establecimiento formal de la verdad, puede ser relevante considerar a la filosofía como aquello que, frente a la ciencia, es capaz de pensar la(s) tecnología(s)⁵¹ renovando su enmarque categorial y su finalidad. De ahí también la vigencia de la pregunta de fondo que recorre este artículo: ¿es posible una ciencia al alcance de todas las personas, que tenga por finalidad la libertad y la igualdad política? Los apuntes y las críticas de Bueno permiten renovar la reflexión acerca de una ciencia verdaderamente universal e igualitaria. Para él, el método no podía perder su condición formal y su necesidad de *cerrarse* categorialmente. Al no ser así, lo que llamamos *ciencia* sólo participaría en alejar y profesionalizar las disciplinas científicas.

Rompiendo con el conflicto entre filosofías analítica y continental⁵², Bueno recuerda la necesaria confluencia entre ciencia y filosofía, más allá del desvanecimiento de la posibilidad de la verdad en pos de la victoria de la ontoteología capitalista. En otras palabras, nos enseña Bueno que más allá de la estética, la igualdad política debe tener como condición *metapolítica* a la propia construcción de la razón científica. Y no cabe duda de que esta tarea, todavía hoy, queda pendiente para la filosofía. Por último, a través del debate entre Bueno y Lévi-Strauss acerca de si la antropología es o no una ciencia, este artículo exploró transversalmente el importante problema de la construcción de una verdad científica en el campo de las ciencias humanas. Para ello, trató de plantear un aspecto que, a nuestro modo de ver, debe ser repensado: la relación entre la *igualdad teórica* y la asunción de una epistemología postcolonial capaz de fundamentar verdades científicas que participen de lo que hemos sugerido más arriba, es decir de la posibilidad de que la transformación de los criterios de la enunciación científica participe en *subvertir*, a escala global, la economía de la presencia y la circulación de voces heterónomas. No basta con hablar de una

⁵⁰ HOCHSCHILD, J. & LEVINE EINSTEIN, K. *Do Facts Matter? Information and Misinformation in American Politics*. Norman, University of Oklahoma Press, 2015.

⁵¹ BUENO, G. *¿Qué es la ciencia?* p. 37; p. 96.

⁵² SOKAL, A. & BRICMONT, J. *Impostures intellectuelles*. París, Éditions Odile Jacob, 1997.

entidad identificada con la alteridad para considerarla como igual. Y en esto, la antropología, por muy empática que pretenda ser, no escapa a la exigencia racional y categorial que plantea el desafío de alcanzar la igualdad también en el plano de la teoría. La cultura está hecha de conflictos y peleas que, a veces, ni logran hacerse visibles. Aunque sin duda pueda ayudar en entenderla, ¿podemos hablar de la cultura como del *objeto* de la antropología? Gustavo Bueno recordó a lo largo de muchos trabajos que la cultura es una potente ficción, y que no sólo se debe combatir desde un terreno que le sería propio si no queremos acabar creyendonos su supuesta ventaja frente a las herramientas universales de la filosofía.

Bibliografía

- BUENO, G. *El mito de la cultura*. Barcelona, Editorial Presa Ibérica, 2004.
- BUENO, G. *Etnología y utopía. Respuesta a la pregunta: ¿qué es la etnología?* Gijón, Jucar, 1987.
- BUENO, G. *Etnología y utopía. Respuesta a la pregunta: ¿qué es la etnología?* Valencia, Azanca, 1971.
- BUENO, G. *¿Qué es la ciencia?* Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1995.
- BUENO, G. *¿Qué es la filosofía?* Oviedo, Pentalfa, 1999.
- BUENO, G. *Idea de ciencia desde la teoría del cierre categorial*, Santander, 1976.
- BUENO, G. *Teoría del cierre categorial, Vol. 1*, Oviedo, Pentalfa, 1992.
- DUMONT, L. *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. París, Le Seuil, 1983.
- GOBINEAU, J. A. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. París, Éditions Pierre Belfond, 1967.
- HOCHSCHILD, J. & LEVINE EINSTEIN, K. *Do Facts Matter? Information and Misinformation in American Politics*. Norman, University of Oklahoma Press, 2015.
- KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. París, Gallimard, 1968; p. 435.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Race et Histoire*. París, Éditions Gonthier, 1961.

- SAID, E. W. *Culture and Imperialism*. New York, Vintage Books, 1994.
- SAHLINS, M. *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago, Prickly Paradigm Press LLC, 2008.
- SOKAL, A. & BRICMONT, J. *Impostures intellectuelles*. París, Éditions Odile Jacob, 1997.
- SPIVAK, G. C. «Can the Subaltern Speak?» En: WILLIAMS P. y L. CHRISMAN (ed.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Harvester/Wheatsheaf, New York, 1999, pp. 66-111.
- SPIVAK, G. C. *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- THÉNAULT, S. «Armée et justice en guerre d'Algérie», *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n°57, enero-marzo, 1998; pp. 104-114.

LA IDEA DE POSIBILIDAD EN LA FILOSOFÍA DE GUSTAVO BUENO

The idea of possibility in Gustavo Bueno's Philosophy

DAVID ALVARGONZÁLEZ

Universidad de Oviedo (dalvar@uniovi.es)

Fecha de recepción: 5 de febrero 2017

Fecha de aceptación: 10 de julio de 2017

Resumen

En este artículo discutiré la idea de posibilidad en la filosofía de Gustavo Bueno. En primer lugar, expondré la teoría de Gustavo Bueno acerca de las ideas de existencia, necesidad y posibilidad tal como aparece en el escolio séptimo de la segunda edición de *El animal divino* (1996a): según esta teoría, no existe una necesidad, posibilidad o existencia en sentido absoluto, sino que hay que hablar siempre de com-posibilidad, co-existencia y co-necesidad. A continuación, expondré el argumento victorioso de Diodoro Cronos, y comentaré algunos asuntos que son

importantes para su correcta interpretación. Después, comentaré los textos en los que Gustavo Bueno cita a Diodoro, y trataré de discernir cuál es la interpretación que hace Bueno del argumento de Diodoro. Luego pasaré a mostrar cómo la interpretación fatalista del argumento victorioso es incompatible con la teoría de la modalidad expuesta en 1996 y con algunas otras ideas relevantes defendidas por Bueno en sus obras. Mostraré, además, que el argumento de Diodoro puede ser rechazado desde la teoría de la modalidad expuesta al principio. Para terminar, me referiré al argumento victorioso en el contexto de

la polémica sobre el significado ético del aborto provocado.

Palabras clave

Necesidad, posibilidad, Diodoro Cronos, Gustavo Bueno, argumento victorioso

Abstract

In this paper, I will discuss Gustavo Bueno's idea of possibility. Firstly, I will account for Gustavo Bueno's theory about the ideas of existence, necessity, and possibility, as presented in the seventh scholium of the second edition of *El animal divino* [*The Divine Animal*] (1996a): Accordingly, there is no necessity, possibility, or existence in an absolute sense since the correct understanding of those ideas implies their consideration "in context", as com-possibility, co-existence and co-necessity. Then, I will briefly explain Diodorus Cronus' master argument and

I will comment on certain important issues concerning any proper interpretation. Having in sight the texts in which Gustavo Bueno quotes Diodorus, I will discuss on Bueno's use of the master argument, and I will hold that the fatalist interpretation of Diodorus' argument is incompatible with Bueno's theory of modality, as presented in 1996, and with other relevant ideas that he has defended in his works. Furthermore, I will show that, from the tenets of the previously stated doctrine of modality, Diodorus' argument is refutable. Finally, I will refer to the master argument in the context of the controversy about the ethics of abortion.

Keywords

Necessity, possibility, Diodorus Cronus, Gustavo Bueno, master argument

1. Planteamiento del problema

Gustavo Bueno, en el esolio séptimo de la segunda edición de *El animal divino* (1996a), expuso una teoría de la modalidad en la que definió las ideas de existencia, posibilidad y necesidad: según esta teoría, no existe una necesidad, posibilidad o existencia en sentido absoluto, sino que hay que hablar siempre de com-possibilidad, co-existencia y co-necesidad.

Sin embargo, Bueno, sin dejar de suscribir esa teoría (en la Tesela nº 32 de 2010), también invocó el argumento victorioso de Diodoro Cronos en algunas de sus obras (2010b, 2010c, 2013, 2014a, 2014b). En concreto, el uso que Gustavo Bueno

hizo de ese argumento en relación con la polémica sobre la consideración ética del aborto provocado parece entrar en contradicción con su propia teoría de la modalidad y con otras partes muy relevantes de su sistema filosófico.

En este artículo, en primer lugar, resumiré la doctrina de la modalidad expuesta por Bueno en el escolio séptimo de *El animal divino*. A continuación, expondré el argumento victorioso de Diodoro Cronos, y propondré una serie de condiciones que, a mi juicio, debería cumplir toda interpretación actual del victorioso. Argumentaré que las posiciones mantenidas por Gustavo Bueno en muchas de sus obras son coherentes con la doctrina de la modalidad expuesta en primer lugar y no resultan compatibles con la reivindicación del argumento de Diodoro. De hecho, desde los supuestos del materialismo filosófico, no resulta difícil refutar el argumento victorioso. Por último, comentaré el papel que ha jugado el argumento victorioso en la discusión acerca de la valoración ética del aborto provocado.

2. La teoría de la modalidad de Gustavo Bueno en el escolio séptimo de El animal divino

En el escolio séptimo de la segunda edición de *El animal divino* (1996a), Gustavo Bueno intentó caracterizar las ideas de necesidad, posibilidad y existencia teniendo en cuenta los usos de esas ideas en las diferentes ciencias (lógica, matemáticas, biología, física, ciencias humanas) y en la filosofía (especialmente en ontología y filosofía de la religión, dado el contexto en el que escribió este escolio).

Concluyó que necesidad, posibilidad y existencia son términos sincategoremáticos ya que se dicen siempre “de algo”. Negó que puedan ser considerados “en términos absolutos” o vayan referidos a la materia ontológico general y afirmó que van referidos a partes del mundo M_i .

La “posibilidad positiva” (no absoluta), por ejemplo, implica la com-posibilidad de algo con respecto a otros términos o conexiones de términos tomados como referencia (la definición de Aristóteles en los *Primeros Analíticos* I, 13, 32a18-21 podría reinterpretarse de ese modo). Bueno afirma que la posibilidad así entendida, aunque se abre paso a través de operaciones, es objetiva y, a diferencia de la probabilidad, “no va referida a la existencia concreta”, como demostraría la imposibilidad del Dios terciario sostenida por el ateísmo esencial (1996a, 374)

Lo mismo ocurriría con la idea de existencia entendida como “existencia positiva” que supone la co-existencia, la existencia junto con otros términos: eso hace posible que se pueda deducir la existencia de algo ausente a partir del contexto, como ocurre con la huella dejada por un animal, o como en la historia en la que las reliquias exigen la intercalación de los sujetos pretéritos. Bueno afirma que la existencia así entendida, como co-existencia “dice contingencia (pues ‘existir allí’ es contingente; puede variar o al menos puede variar el sujeto corpóreo observador)” (1996a, 376).

Gustavo Bueno insiste en que la posibilidad, necesidad y existencia lógicas son un caso particular (regional: lógico-lingüístico) más, en el que la com-posibilidad, co-necesidad y co-existencia de ciertas partes se evalúa en relación con el resto de las materialidades tipográficas tal como se definen en cada cálculo (ya sean enunciados, proposiciones, relaciones, clases).

En la doctrina de la modalidad anteriormente expuesta, voy a interpretar lo posible de un modo inclusivo respecto a las otras dos modalidades, es decir, voy a suponer que lo existente y lo necesario son posibles. Tomo esta decisión porque, de otra manera, lo posible se confundiría con lo contingente. Si tomamos los seis modos (posible/imposible; necesario/contingente, existente/inexistente) y los combinamos de dos en dos, obtendremos quince duplas. De ellas, seis son inconsistentes pues conducen a una contradicción: cada modo no puede darse a la vez que su contradictorio, lo imposible no puede ser existente ni necesario, y lo necesario no puede no existir. El resto de las combinaciones de los seis modos tomadas de dos en dos sí puede darse a la vez. Según esta interpretación inclusiva que propongo, la relación entre los tres modos fundamentales puede representarse por medio de un diagrama de Venn en el que lo necesario está incluido en lo existente y éste, a su vez, en lo posible. Esta doctrina de la modalidad entiende lo contingente como lo que es no-necesario pero posible (en este punto se aleja de la posición de Richard Gaskin que entiende lo contingente como existente: Gaskin 1995, 286-290). Creo que esta interpretación aquí propuesta es la única compatible con el escolio séptimo de *El animal divino*.

3. El argumento victorioso de Diodoro Cronos

Epicteto es la principal fuente a la hora de conocer la estructura del argumento victorioso de Diodoro Cronos. En sus *Disertaciones*, caracterizó el argumento de Diodoro en los siguientes términos

El argumento victorioso parece haber sido planteado a partir de tres premisas semejantes a éstas, entre las cuales hay conflicto cuando tomamos juntas dos de ellas frente a la tercera: “(1) Todo pasado verdadero es necesario. (2) Lo posible no se sigue de lo imposible. (3) Existen posibles que ni son ni serán verdaderos”. Consciente de esa contradicción, Diodoro sostuvo la plausibilidad de las dos primeras proposiciones para probar que “nada hay posible que no sea verdadero en el presente o vaya a serlo en el futuro”.

*Por lo demás, alguno se atenderá a la segunda y la tercera, que existe algo posible que ni es ni será verdadero, y que lo imposible no se sigue de lo posible; pero entonces no podrá afirmar que todo pasado verdadero es necesario; esto es lo que parecen sostener los del círculo de Cleantes, con quienes coincidía Antípatro. Otros [como Crisipo], admiten la primera y la tercera: que hay posible que ni es ni será verdadero, y que todo pasado verdadero es necesario; entonces, lo imposible se sigue lógicamente de lo posible. Pero no hay modo de mantener las tres proposiciones a la vez ya que en todos los casos hay conflicto entre una de ellas y las otras dos (Epicteto, *Disertaciones*, 2.19).*

Este texto es el único en el que se presenta explícitamente la estructura del argumento. En otros textos de Cicerón, (*Sobre el destino*, 12, 13, 17) y de Plutarco (*Refutaciones estoicas*, 1055e-f) se menciona a Diodoro pero sólo de un modo indirecto, a la hora de hablar de los estoicos (todos estos textos pueden consultarse en el “Apéndice” de este artículo).

Aristóteles en el capítulo noveno de su *Sobre la interpretación*, en la *Metafísica* (1046b 29 – 1047b) y en su *Acerca del cielo* (I, 283b, 6-17) trató asuntos próximos al argumento de Diodoro. Aristóteles no cita a Diodoro, aunque en la *Metafísica* se refiere a las teorías de “los megáricos”. David Sedley ha argumentado que no es seguro que Aristóteles conociera a Diodoro, y es más probable que Aristóteles influyera sobre Diodoro que al revés (Sedley 1977, 75-80). Las similitudes

entre ciertos textos de Aristóteles y las proposiciones del argumento de Diodoro han sido subrayadas y analizadas por Hintikka y Sambursky (Hintikka 1957 y 1964; Sambursky 1959).

Ateniéndonos al texto de Epicteto, las premisas en conflicto que conducen a Diodoro a su famoso argumento son las siguientes:

- a) (1) Todo pasado verdadero es necesario.
- b) (2) Lo posible no se sigue de lo imposible.
- c) (3) Existen posibles que ni son ni serán verdaderos.

Diodoro, como es bien sabido, niega la proposición tercera y, afirma las dos primeras, de modo que concluye:

- d) (4) Nada hay posible que no sea verdadero en el presente o vaya a serlo en el futuro.

Epicteto, en el texto citado, dando por sentada la incompatibilidad entre las tres primeras tesis, contempla también las otras dos posibilidades abiertas por la afirmación de dos de los supuestos frente al tercero:

- a) Que las proposiciones segunda y tercera sean verdaderas y la primera falsa: esta sería la posición de la escuela del estoico Cleantes y de Antípatro. Según esta opción, no todo lo pasado es necesario y, puede haber posibles que no son ni serán verdaderos, por ejemplo, los futuros contingentes que no llegan a realizarse.
- b) Que la primera y la tercera proposición sean verdaderas y la segunda falsa: esa sería la posición de Crisipo el estoico.

En todo caso, parece que los estoicos, en contra de Diodoro, admitían unánimemente la verdad de la tercera proposición (Harven 2016; Mates 1973).

A mi juicio, las interpretaciones actuales del argumento victorioso se enfrentan con el importante reto de hacer que éste adquiera sentido como argumento respetando una serie de condiciones mínimas, entre las cuales estarían las siguientes:

- a) Se debe hacer uso de las tres premisas del argumento. Gaskin considera que hay algunas reconstrucciones del argumento, como la de Vuillemin (1996), que no hacen uso de alguna de ellas (Gaskin 1995, 279).

- b) Es necesario probar que esas tres premisas son incompatibles, asunto disputado que algunos analistas niegan (W. Kneale y M. Kneale 1961, 113) y otros afirman (Michael 1976).
- c) En el caso de que quedara probada esa incompatibilidad, hay que justificar por qué la solución de esa incompatibilidad pasa por negar la tercera de las premisas y no alguna de las otras dos, en especial la primera. Si se admite la existencia de acontecimientos contingentes, la primera premisa resulta discutible: como argumenta Susanne Bobzien (2011), puede ocurrir que “ayer estuviera en Corinto” pero de ahí no se sigue que mi estancia ayer en Corinto fuera “necesaria”.
- d) No se deben utilizar otros presupuestos o premisas auxiliares. Muchas de las reconstrucciones ensayadas los utilizan en mayor o menor medida (Prior 1955; Wiggins 1991; Vuillemin 1996).
- e) Es necesario justificar cómo de la afirmación de las dos primeras premisas y la negación de la tercera se puede deducir la conclusión que saca Diodoro. Realizar esta deducción sin hipótesis auxiliares sigue siendo un reto. Como afirma Rice (2014), el argumento de Diodoro no explica el paso de la verdad a la necesidad.
- f) Parece exigible que se haga uso de las tres modalidades (posibilidad, existencia y necesidad) de forma que esas modalidades no se reduzcan unas a otras o se lleguen a confundir o identificar (ellas o sus contradictorias): Gaskin se refiere a este problema de la identificación de unas modalidades con otras como el “*colapso modal*” (Gaskin 1995). Esta es la debilidad de la interpretación fatalista de Cicerón (en *Sobre el destino*). David Sedley considera que Diodoro no llegó a dar el paso de identificar lo existente, lo posible y lo necesario (Sedley 1977, 99). William y Martha Kneale interpretan que Diodoro sostuvo que los cambios de modalidad son permisibles (menos en el caso de las cosas necesarias e imposibles cuyo valor y modalidad no puede cambiar) y, si es así, los posibles podrían ser contingentes (W. y M. Kneale 1961, 112). Es razonable pensar que si Diodoro hubiera querido identificar unas modalidades con otras no se habría conformado con concluir que “nada hay posible que no sea verdadero en el presente o vaya a serlo en el futuro” sino que habría llegado a la conclusión mucho más fuerte de que lo

posible, lo necesario y lo existente (o lo verdadero) coinciden (o que coinciden algunas de esas modalidades).

- g) También parece exigible que, si se admite una determinada modalidad (por ejemplo, la existencia de configuraciones o procesos contingentes) en un determinado momento (por ejemplo, en un momento pasado), se admita también en los demás momentos (presentes o futuros). La idea de que no haya habido en absoluto contingencias en un momento pasado, pero las haya en el presente o las vaya a haber en el futuro (Vuillemin 1996; Gaskin 1995) resulta muy difícil de justificar desde un punto de vista ontológico. La interpretación de Nicholas Denyer que supone que Diodoro sólo aplica la necesidad al pasado y considera que los presentes y los futuros son contingentes sería, según esto, problemática (Denyer 1981, 50-51).

Como es bien sabido, existe una tradición según la cual el argumento de Diodoro conduciría a una filosofía fatalista. Esta tradición arranca de los filósofos helenísticos (en especial de los estoicos, si damos crédito a Cicerón) que interpretaron que el argumento victorioso suponía negar la existencia de los futuros contingentes (Sedley 1977). En la actualidad, autores como Frederick Copleston, Nicolás Abbagnano y Jean Brun, en sus tratados de historia de la filosofía, atribuyen a Diodoro la tesis de que sólo lo real es posible, de que los acontecimientos que ya sucedieron son necesarios y los que no llegan a suceder son imposibles (Copleston 1968, 129; Abbagnano 1982, 68; Brun 1969, 250). Prior y Hintikka, en sus respectivas reconstrucciones del argumento victorioso, suponen que la necesidad de los acontecimientos pasados (que aparece en la premisa primera) se puede transferir al presente y al futuro (Prior 1955; Hintikka 1964).

La discusión de las diferentes interpretaciones del argumento victorioso excede con mucho los objetivos de este artículo: los tratados de Gaskin (1995) y Vuillemin (1996) pueden cumplir este cometido. Por mi parte, solo pretendo discutir el uso del argumento de Diodoro en la obra de Gustavo Bueno.

4. Los textos de Gustavo Bueno sobre Diodoro Cronos

Si analizamos los textos de Gustavo Bueno publicados en los que hace referencia al argumento victorioso de Diodoro Cronos (Bueno 2010b, 2010c, 2013, 2014a, 2014b), es interesante subrayar lo siguiente:

- a) Cuando Bueno se refiere al argumento de Diodoro o a su teoría de la posibilidad, siempre lo hace formando parte de la primera premisa de un condicional. Así: «[...] si nos atenemos a la ontología actualista del materialismo muy afín al “argumento victorioso” de Diodoro Cronos» (2010b); «[...] desde el “argumento victorioso” de Diodoro Cronos» (2010b); «si adoptamos la concepción de la posibilidad de Diodoro Cronos» (2013); «[...] al menos si nos atenemos a la idea de posibilidad que definió Diodoro Cronos» (2014a); «El hombre que midió mal sus posibilidades ignorando el axioma de Diodoro Cronos [...]» (2014b).

Recuerdo que Gustavo Bueno comentó en alguna ocasión cómo este recurso estilístico de utilizar un condicional cuyo antecedente no llega nunca a ser afirmado del todo le había permitido, en los tiempos del primer franquismo, escribir muchas páginas acerca de la existencia de Dios y otros asuntos parecidos: sólo hacía falta introducir el tema del siguiente modo: “si suponemos que Dios existe [...]”, “si suponemos un ser necesario [...]”, etc. Advertía Bueno que este procedimiento permitía explorar posibilidades sin necesidad de comprometerse con la verdad de lo que se decía.

- b) También es relevante recordar que dos de estos textos coinciden temporalmente (2010) con la grabación y la publicación de la Tesela 32 (“Existencia, posibilidad, necesidad”) en la que Bueno reitera sin cambios la doctrina modal expuesta en el esolío séptimo de la segunda edición de *El animal divino* (1996a) que, como mostraré más adelante, es incompatible con la conclusión del argumento victorioso.
- c) La referencia al argumento de Diodoro en todos estos textos, lo mismo que en el debate sobre el aborto que comentaré en el epígrafe final, se hace para defender la tesis de que sólo lo que se ha verificado es posible y, por tanto, que la posibilidad depende de la realización efectiva. Pero, si la “posibilidad de algo sólo existe en un sentido retrospectivo” (Bueno 2014 a y b), entonces los futuros contingentes no existen. Ya sabemos que lo existente es posible pero Bueno afirma ahora que “sólo lo existente es posible”, de modo que entonces “lo no existente es imposible”, y lo posible se identifica con lo existente (con lo que las tres modalidades se reducen a dos).

Javier Pérez Jara también considera que, cuando esta teoría se aplica al futuro, es tanto como negar los futuros contingentes y afirmar que todo futuro es necesario, aunque sea impredecible (Pérez Jara 2016). Esta posición se

coordina con las tesis, mantenidas en ocasiones por Bueno, según las cuales no existe el futuro y los proyectos humanos son, en realidad, variedades de recuerdos (la *prolepsis* como *anamnesis*) (Bueno 1992; 1995; 1996b, 419; 2004, 92).

- d) Bueno aplica esta interpretación, que entiende la posibilidad como exclusivamente retrospectiva, tanto a contextos propios de las ciencias naturales, biológicos (alfa operatorios) (2010b) como a contextos de las ciencias humanas y etológicas (2010c, 2013, 2014a y b).

5. Algunas ideas relevantes defendidas por Gustavo Bueno que resultan incompatibles con el argumento de Diodoro Cronos

Los temas resumidos en este apartado son una muestra, no exhaustiva pero sí significativa, de algunas teorías del materialismo filosófico que resultan incompatibles con la interpretación buenista del argumento victorioso de Diodoro Cronos.

5.1 Incompatibilidad con la doctrina de la modalidad expuesta en el escolio séptimo de El animal divino (1996a)

Como es muy evidente, la teoría de la modalidad canónica de Gustavo Bueno resumida en el apartado segundo choca directamente en varios puntos con el argumento victorioso de Diodoro Cronos. En primer lugar, Bueno, en su teoría modal, supone que existen posibles que no se actualizan nunca, afirmando la tercera proposición negada por Diodoro (“existen posibles que ni son ni serán verdaderos”). Bueno también niega la primera proposición afirmada por Diodoro, a saber, que “todo pasado verdadero es necesario” ya que, en muchos lugares, afirma explícitamente la existencia de cosas y procesos que fueron contingentes en el pasado. Del mismo modo, Bueno también niega explícitamente la conclusión que saca Diodoro en su argumento (“nada hay posible que no sea verdadero en el presente o vaya a serlo en el futuro”) ya que supone que hay muchas situaciones posibles, en el sentido por él definido (es decir, “com-posibles con respecto a otros términos o conexiones de términos tomados como referencia”), sin necesidad de que tengan que darse en el presente o vayan a darse en el futuro: los númenes mitológicos secundarios, en

cuanto entes reales, no existieron en el pasado, no existen en el presente y podrían perfectamente no existir en el futuro pero, sin embargo, son posibles, a diferencia del Dios terciario que, según el ateísmo esencial, es imposible pues encierra internamente una contradicción, una in-com-posibilidad. Es evidente que, en 1996, Bueno diferencia existencia de posibilidad y admite que hay posibles no existentes.

En todo caso, el aforismo “*de posse ad factum non valet illatio*” (invocado por Bueno en 2010b) sí es compatible con la teoría modal de Bueno, tal como ha quedado expuesta en el apartado segundo de este artículo, ya que de ninguna manera lo existente puede entenderse como una *consecuencia* (lógica, causal) de lo posible. Pero esto no significa que la posibilidad sea un no-ser ya que, como ha quedado dicho, la posibilidad se define como com-posibilidad.

5.2 Incompatibilidad con la existencia de los futuros contingentes, con la doctrina de las metodologías beta operatorias de la teoría del cierre categorial, y con la reivindicación de la ciencia media de Luis de Molina

La teoría del cierre categorial exige el reconocimiento de las operaciones desplegadas por los científicos de modo que éstas se puedan evaluar por sus resultados. La doctrina de las ciencias humanas presupone, además, que ese espacio operatorio abierto contingente (al que Bueno bautizó como “infecto”) es también compartido por el sujeto temático (hablante, nativo, agente económico, sujeto pretérito): las metodologías beta operatorias son el reconocimiento de ese espacio abierto de futuros contingentes (Bueno 1978b). Esto se aprecia con toda claridad en la respuesta dada por Bueno a mis comentarios acerca de las metodologías operatorias en la que reivindicó la ciencia media de Luis de Molina cuya situación canónica sería el juego del ajedrez. Bueno dice explícitamente que la idea de un Dios que controlara íntegramente el campo operatorio, y para el que todas las verdades serían verdades necesarias (serían verdades de razón) es contradictoria (Alvargonzález 1989, Bueno 1989b, Alvargonzález 2015). La gnoseología de la psicología de Gustavo Bueno es solidaria con la teoría de la ciencia media de los futuros contingentes (Bueno 1994).

Si aplicáramos la interpretación buenista del victorioso según la cual sólo existe la posibilidad retrospectiva, entonces no podría haber ciencias humanas como ciencias de simple inteligencia ni como ciencias medias sino sólo como ciencias de visión.

5.3 Incompatibilidad con la posibilidad y no existencia de los dioses secundarios

Diodoro niega que existan posibles que no hayan sido, sean o serán verdaderos. La filosofía de la religión del materialismo es compatible con la idea de que los númenes primarios, aun teniendo componentes míticos, tengan un correlato real animal (Alvargonzález 2005). Además, supone la posibilidad de los dioses secundarios definidos como voluntades e inteligencias que no son animales lineanos pero que son corpóreos finitos (y, por tanto, posibles en cuanto corpóreos y finitos). Al mismo tiempo que se afirma su posibilidad, se niega que hayan existido en el pasado o existan en el presente y no se contempla ningún argumento para suponer que vayan a existir en el futuro (Bueno 1996a). Este es un ejemplo claro de posibles que no se actualizan nunca (afirmando la tesis tercera, negada por Diodoro). Lo no existente, por tanto, no se identifica con lo imposible ya que puede ser posible y “contingentemente no existente”.

5.4 Incompatibilidad con las ideas de necesidad e imposibilidad esencial científica (geométrica, termodinámica, física, biológica) dada al margen del sujeto, de acuerdo con la teoría del cierre categorial

La teoría del cierre categorial supone que, en las ciencias, existe necesidad por esencia, que se define por su composición con determinadas configuraciones de cada campo científico. La idea de necesidad, entendida como “necesidad positiva” (regional, no absoluta) se encuentra ejercitada, involucrada, en ciertos teoremas científicos verdaderos: dado cierto contexto geométrico euclidiano, es necesario que los ángulos del triángulo sumen dos rectos; dado cierto contexto físico, es necesario que el bloque de hierro macizo se hunda en el agua; dado el contexto biológico del organismo humano es necesario que sea mortal (utilizo deliberadamente ejemplos tomados de Amonio en sus *Comentarios al Sobre la interpretación de Aristóteles*). Esta necesidad esencial es la más fuerte que cabe concebir y es la que está implícita en la doctrina del hiperrealismo materialista que supone la imposibilidad de separar los aspectos ontológicos y gnoseológicos de la realidad. Aunque Bueno no llega a identificar lo necesario con lo posible y lo existente, es evidente que todo lo necesario tiene que ser posible. La necesidad esencial de las ciencias no es exclusivamente

retrospectiva y, como todo lo necesario es posible, nos encontramos aquí con algo posible que es conocido *a priori* como posible. Si es así, entonces no toda posibilidad es retrospectiva como reivindica Bueno al invocar el argumento victorioso.

Ahora bien, aunque existan procesos necesarios en cada ciencia, la composición de los fenómenos de ciencias diferentes puede no ser necesaria: en la reproducción de los animales, el determinismo genético tiene que contar con la selección sexual que responde a situaciones etológicas contingentes.

Recíprocamente, la imposibilidad esencial está ligada a esa idea de necesidad pues se entiende como “in-com-posibilidad” (imposibilidad de que ciertas cosas se compongan): es imposible conmensurar la diagonal y el lado del cuadrado (ejemplo de imposibilidad puesto ya por Aristóteles en *Metafísica* IX,4, 1047b3-6); es imposible el decaedro regular; el móvil perpetuo es termodinámicamente imposible; es imposible, desde un punto de vista biomecánico, un mamífero terrestre que mida cien metros de altura; es imposible un viviente incorpóreo que estuviera formado exclusivamente de radiación. Nuevamente, esta imposibilidad no es retrospectiva ya que no hay que reducirla a lo ya pasado ni esperar al futuro para comprobar si tendrá o no lugar (Bueno 1993, 1996a).

5.5 Incompatibilidad con la necesidad e imposibilidad filosóficas, en especial con la doctrina del ateísmo esencial referido al dios terciario

La necesidad y la imposibilidad esencial aparecen también en el ámbito del sistema filosófico del materialismo. Por ejemplo, dado cierto contexto (histórico, ético, moral, político), habrá que reconocer (la necesidad de) una responsabilidad del hombre sobre algunos de sus actos pues sin esa responsabilidad carecerían de sentido muchas de las discusiones de carácter ético, moral o político (Bueno 1996b).

Bueno elaboró una doctrina del “ateísmo esencial” referido al Dios de las religiones terciarias que mantiene que el Dios de la ontoteología es esencialmente imposible, ya que sus infinitos atributos entrarían en contradicción unos con otros (Bueno 1989a). Por tanto, no hace falta recorrer exhaustivamente el pasado para comprobar que el Dios terciario no ha existido y derivar su imposibilidad retrospectivamente, como tampoco es necesario suspender indefinidamente el juicio sobre el ateísmo para comprobar si, en el futuro, el Dios terciario se va a actualizar o

no. Bueno distinguió claramente el ateísmo esencial del ateísmo existencial (Bueno 1989a, 1996a).

5.6 Incompatibilidad con la doctrina de la teleología, muy en especial con la idea de una teleología propositiva

La idea de finalidad del materialismo (con sus dos variantes, la finalidad propositiva y la no propositiva) implica tomar en consideración siempre un conjunto de alternativas que son posibles y que, sin embargo, no se llegan a actualizar nunca (en contra de Diodoro). Incluso cuando estamos considerando procesos finalistas necesarios (y suponemos que no todos los son), esa necesidad sólo se construye cuando se evalúa frente a otras posibilidades (equifinales o no) que no llegan a existir nunca. En el caso de la finalidad propositiva esto es evidente ya que los proyectos del sujeto se dibujan frente a una diversidad de alternativas que no llegan a actualizarse nunca (Bueno 1992 y 2012).

5.7 Incompatibilidad con la interpretación no necesarista de todos los procesos dinámicos físicos y geológicos y de los procesos evolutivos biológicos

Según la doctrina materialista, de la circunstancia de que ciertos científicos crean poder regresar desde el estado actual del universo hasta situaciones pretéritas de hace trece mil millones de años no se sigue que desde aquellas situaciones se pueda progresar de nuevo al estado del universo actual. Desde posiciones materialistas se ha criticado reiteradamente esa historia cosmológica total lo mismo que se ha criticado la interpretación de la teoría de la evolución biológica como una narración de la historia de la biosfera considerada como un todo atributivo (Alvargonzález 1996; Bueno 1998 y 2013). El argumento de Diodoro, reivindicado por Bueno, afirma en su primera proposición que todo pasado verdadero es necesario. Esta tesis podría considerarse, desde el materialismo, como una metafísica de la naturaleza propia de un fundamentalismo científico unificacionista que pretende dar una visión científica de todo lo existente. Por otra parte, es un asunto discutido hasta qué punto situaciones como la que se describe en el experimento de la doble rendija

de la mecánica cuántica son compatibles con el argumento de Diodoro (Vuillemin 1996, 261-265).

5.8 Incompatibilidad con la teoría acerca del papel del individuo en la historia

Bueno reconoce un papel determinante de ciertos individuos en la reconstrucción de la historia fenoménica contingente (Bueno 1978a, 1980). También contempla la situación en la que la finalidad histórica alfa operatoria, propia de los procesos históricos de larga duración, se componga con la finalidad proléptica individual, beta operatoria: el político que evita la tentación utópica o el aventurerismo es porque ajusta la finalidad de sus programas, no sólo a las finalidades de los demás agentes políticos, sino también a esas otras finalidades no prolépticas cuya presencia reconoce y “respetar” (Bueno 1995, 4; 2005). Bueno niega de plano la existencia de una historia universal total en la que todo lo ocurrido sea necesario (Bueno 1992) y en esto se aparta de la primera tesis del argumento de Diodoro. En otra ocasión, he comparado esa historia universal total, metafísica, con la idea teológica del Juicio Final (Alvargonzález 2015).

5.9 Incompatibilidad con la idea de libertad y de autodeterminación

Bueno define al sujeto de la ética, la moral y la política por su autodeterminación operatoria por referencia a un grupo determinado. Esa autodeterminación se da en el ámbito de la libertad-para y supone la desconexión parcial de ese individuo respecto de ciertas series causales que le son externas. Dice Bueno, el “*esse* [del individuo] se constituye a través de su *operari*, y sobre este principio está organizada la vida de las sociedades humanas ‘civilizadas’ (el mercado, por ejemplo, supone esa capacidad de autodeterminación del sujeto, capaz de elegir según sus preferencias, y a través de esa elección, dirigir la propia producción social)” (Bueno 2010, 75-76). La libertad-para y la autodeterminación así entendida implican que el sujeto se enfrenta a menudo a un conjunto diverso de alternativas posibles muchas de las cuales nunca llegarán a existir (Bueno 1996b). Nuevamente se afirma la tercera proposición que es negada por Diodoro.

5.10 Incompatibilidad con cualquier perspectiva ética, moral o política y, en especial, explícitamente con los principios de la bioética y de la política materialista

En un mundo en el que sólo lo existente fuese posible y no existieran posibles que no se llegan a actualizar, la libertad-para y la autodeterminación del individuo no existirían y, entonces, tampoco tendría sentido hacer ninguna consideración de carácter ético, moral o político porque el sujeto, en rigor, no sería responsable de lo que hace. La imputación ética, moral o legal sería un sinsentido. Este mundo en el que “sólo lo que se ha verificado es posible” y en el que “todo pasado verdadero es necesario” es afín a la idea calvinista de la predestinación, que ha sido criticada por Bueno reiteradamente (Bueno 1996b).

5.11 Incompatibilidad con la idea de sentido expuesta en El sentido de la vida

La idea de sentido, tanto en su acepción antrópica (el sentido de una acción, el sentido de un instrumento) como anantrópica (el sentido de un vector o de un proyectil), en cuanto modulación de la idea de finalidad considerada más arriba, también exige la existencia de los posibles que no se actualizan porque, de otra manera, se disolvería (1996b).

5.12 Incompatibilidad con la idea de tiempo del materialismo, en especial con las ideas de pasado, presente y futuro históricos

La doctrina materialista acerca de las ideas de presente, pasado y futuro supone que existe una diferencia ontológica entre el pasado, el presente y el futuro porque nosotros podemos afectar al futuro y al presente, pero no al pasado; además, el futuro permanece, en muchos aspectos, abierto, “infecto” (en palabras de Bueno), y no nos afecta (Bueno 1992; 1995, 3.3, especialmente 2010c). Siguiendo a Jules Vuillemin, me parece imprescindible distinguir lo que es irrevocable, inalterable, de lo que es necesario (Vuillemin 1996, 7-8). El sistema filosófico del materialismo comparte con Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, VI,2, 1139b7-11) la idea de que el pasado es irrevocable, lo que implica que no se puede cambiar, que no se puede actuar sobre él

(una afirmación, por lo demás, trivial), pero esto no significa, de ningún modo, que todo lo ocurrido en el pasado sea necesario en el momento de ocurrir. Es una intuición común, y es también un principio de toda disciplina histórica que se aleje del determinismo total, que lo que fue posible en el pasado, deja de ser posible después de un tiempo. La doctrina materialista reconoce que hay un pasado (irrevocable, inalterable, como todo pasado) que, en su momento, fue contingente, aunque ya no lo sea (vid. Aristóteles, *Retórica* III, 17, 1418a3-5). Los Kneale sostienen que ya Aristóteles supo distinguir entre una necesidad relativa (relativa al tiempo en que se habla), según la cual el pasado es necesario y otra necesidad absoluta, en todo tiempo y lugar (W. Kneale y M. Kneale 1961, 113).

6. El argumento de Diodoro desde la doctrina modal expuesta en el escolio séptimo de la segunda edición de El animal divino

A continuación, voy a resumir una refutación del argumento de Diodoro que es compatible con la filosofía del materialismo filosófico y con la doctrina de la modalidad expuesta por Bueno en 1996, y que supone aceptar el reto de Diodoro y mostrar que las tres proposiciones del argumento pueden ser verdaderas a la vez sin entrar en contradicción.

- a) Se afirma la primera premisa de Diodoro: Todo pasado verdadero es necesario.

Esta proposición es verdadera si la interpretamos como referida al momento mismo de su emisión, es decir, interpretamos “necesario” como “irrevocable”. Esta proposición, así entendida, es compatible con la existencia de contingentes en el pasado que, sin embargo, ya no son contingentes en el presente (es decir, en el momento de proferir la proposición).

Para Aristóteles, no todo lo que ocurre, ocurre por necesidad (*Sobre la interpretación* 19, 18b26) y, cuando nos referimos a cosas que no ocurren por necesidad, por ejemplo, cuando hablamos de futuros contingentes, no se aplica el principio de bivalencia ya que los futuros contingentes ni son imposibles ni son necesarios.

- b) Se afirma la segunda premisa: Lo posible no se sigue de lo imposible.

No hay dificultad en admitir que “imposible” es una categoría que, en contextos intemporales, lógicos o matemáticos, no admite cambio de modalidad: siempre es verdad que es imposible el decaedro regular; siempre es verdad que es imposible conmensurar la diagonal y el lado del cuadrado. En contextos temporales, puede ser distinto, si es que la imposibilidad de la que se habla es accidental, sobrevenida, adventicia, reversible, debida a causas externas que pueden cambiar: algo que, en unas determinadas circunstancias y en un determinado momento, es imposible, podría llegar a ser posible, en un momento ulterior o en circunstancias diferentes.

- c) Se afirma la tercera premisa: Existen posibles que ni son ni serán verdaderos.

De acuerdo con lo dicho en a), si hubo contingentes y posibles en el pasado, también suponemos que los hay en el presente y que los habrá en el futuro: por tanto, hay posibles que ni son ni serán, y que pasarán a convertirse en imposibles (ya que el cambio de modalidad de lo posible a lo imposible no contradice ninguna de las otras dos premisas). Con Aristóteles (*Sobre la interpretación* 9), podemos decir que si es posible que haya mañana una batalla naval y también es posible que no la haya, entonces una de esas dos posibilidades no llegará a realizarse.

Ahora bien, si las tres premisas no entran en contradicción, la conclusión de Diodoro puede ser negada, y el supuesto reto del victorioso no plantearía un problema insoluble.

7. El argumento victorioso y la teoría ética sobre aborto provocado

Gustavo Bueno, en su libro *¿Qué es la Bioética?*, admitió explícitamente que el cigoto, en sus primeras fases ontogenéticas, no tiene una identidad digna de ser tomada en consideración por la Bioética. Sostuvo, entonces, la conveniencia de la clonación tisular (no reproductiva), ya que supuso que en el nuclóvulo (un “cigoto artificial” obtenido *in vitro* mediante la transferencia de un núcleo a un óvulo enucleado, y que tiene una dotación genética completa $2n$) no está ya preformado el individuo adulto. Decía entonces Bueno que los que rechazan el concepto de pre-embrión son preformacionistas y no tienen en cuenta que “el genoma sólo *epigenéticamente* contiene al individuo que de él puede resultar” (Bueno 2001, 125-26). Por tanto, no habría ninguna prevención para destruir ese cigoto artificial

(nuclóvulo) con el objeto de obtener tejidos compatibles con el donante del núcleo. En este momento, por tanto, Bueno defendió que el nuclóvulo no tenía una identidad somática digna de ser preservada por motivos éticos.

En línea con estas ideas, en el año 2009, publiqué el libro *La clonación, la anticoncepción y el aborto en la sociedad biotecnológica* en el que defendí que el logro de la individualidad corpórea somática humana es el criterio para determinar el momento en que el embrión merece la consideración ética ya que, de acuerdo con los principios de la bioética materialista, la preservación de la individualidad corpórea humana es el mandato ético fundamental (Alvargonzález 2009. Vid. Bueno 1999; 2001, 80). De acuerdo con esta teoría, hasta que el embrión no está implantado no existe la individualidad somática propia del *nasciturus* debido a la posibilidad de gemelación de modo que, aunque el pre-embrión o la mórula temprana (gemelable) tienen, sin duda, una individualidad *sui generis*, ésta no es la del sujeto humano.

Nueve años más tarde, en su libro *El fundamentalismo democrático*, Bueno consideró que el cigoto, resultado de la fusión del óvulo y el espermatozoide, sí era acreedor de un tratamiento ético desde el momento de la fecundación y no podía ser destruido (Bueno 2010a). Por tanto, existiría aborto éticamente reprochable desde el primer instante de la concepción; por consiguiente, la llamada “píldora del día después” sería considerada un método abortivo más, y la situación de los pre-embriones congelados resultado de la fertilización *in vitro* quedaría también afectada por esa misma consideración ética. El libro de Bueno realizaba una crítica explícita de la teoría del aborto que yo había expuesto un año antes. La confrontación de estas dos posiciones continuó en varios artículos posteriores (Alvargonzález 2010a; Bueno 2010b; Alvargonzález 2010b y 2016). En su respuesta a mis objeciones, Gustavo Bueno trajo a colación el argumento victorioso de Diodoro afirmando que, en los casos en los que no hay gemelación, habría que concluir que ésta no es posible ya que, desde una interpretación materialista del argumento de Diodoro, “sólo lo que se ha verificado es posible”. Por tanto, el criterio según el cual se pone el logro de la individualidad orgánica en el momento de la implantación del embrión no sería válido (Bueno 2010b). Es interesante recordar que el momento de la publicación de este texto (abril de 2010) coincide con la grabación y publicación de la tesela número 32 titulada “Existencia, posibilidad y necesidad” en la que Bueno expone su teoría modal tal como aparece en el escolio séptimo de la segunda edición de *El animal divino* (1996a), esa teoría que, unas líneas más arriba, he mostrado que es incompatible con su propia interpretación del argumento victorioso.

Dos años más tarde, en los “XVII Encuentros de Filosofía” organizados por la Fundación Gustavo Bueno, dedicados a la finalidad y la teleología, se celebró una mesa redonda, moderada por Lino Camprubí, titulada “El debate del aborto a la luz de la idea de teleología” en la que intervinieron Laura Nuño, Íñigo Ongay y yo mismo (este debate tuvo lugar el día 31 de marzo de 2012, y se encuentra publicado en *Youtube*). Íñigo Ongay, en sus intervenciones invocó el argumento de Diodoro Cronos para defender que la mórula temprana ya tiene la misma individualidad que el feto posterior: si la mórula no se gemela, como ocurre frecuentemente, aplicando el argumento victorioso se podría decir que su individualidad era ya necesaria antes de la implantación y que la gemelación era imposible puesto que no se ha verificado (minutos 1:16, 1:44 y 2:02). En el coloquio posterior, Gustavo Bueno, que se encontraba entre el público, también intervino defendiendo la pertinencia de ese uso del argumento victorioso, y añadió que el argumento de Diodoro no se podía aplicar “en general”, sino sólo cuando fuera referido a una disyuntiva concreta como podría ser la del paso del río Rubicón por César: César no sería César si no hubiera pasado el Rubicón y este feto no sería tal feto si la mórula se hubiese dividido para dar lugar a dos organismos (en el minuto 1:26 y nuevamente en el minuto 1:41). La interpretación según la cual el argumento victorioso va referido a un caso concreto en un momento concreto, hace que cualquiera pueda aplicarlo o dejar de aplicarlo a conveniencia en cada caso, sin necesidad de justificar cuándo esa aplicación es legítima y cuándo no. Al aplicarlo, lo único que estamos haciendo es prescribir que determinado acontecimiento es necesario una vez que se ha producido. En concreto, por lo que hace al debate sobre la legitimidad ética del aborto provocado, si aplicáramos el argumento victorioso en el momento que nos pareciera oportuno, entonces se arruinaría cualquier defensa del óvulo fecundado ya que el individuo humano resultante de ese cigoto sólo será posible cuando efectivamente llegue a formarse, si llega a formarse (y, si tiene lugar un aborto, no llegará a formarse con lo cual habría sido un “organismo imposible”). En ese debate sobre el aborto y la teleología orgánica se pone de manifiesto cómo el argumento de Diodoro Cronos es incompatible con cualquier idea de teleología que tenga que explicar un estado de cosas en virtud de un futuro que está abierto y que puede conseguirse o malograrse. El caso de la gemelación de la mórula temprana, como ya he argumentado en otro lugar, no hace referencia a una necesidad lógica (definida, por ejemplo, en el contexto de la lógica de proposiciones), sino a una posibilidad biológica: de acuerdo con nuestros conocimientos actuales de biología, sabemos que esa mórula se puede gemelar como

también sabemos que es imposible que el embrión humano plenamente implantado (pongamos por caso, a los dos meses) sufra un proceso de gemelación (Alvargonzález 2010b y 2016).

Javier Pérez Jara, en un estudio reciente (2016), consideró que el argumento victorioso de Diodoro y su teoría de la posibilidad es un ejemplo de los “problemas de la idea ontológica de discontinuidad” del materialismo filosófico. En su artículo, Pérez Jara admitió que la filosofía de la posibilidad de Diodoro conduce a un fatalismo en el que no tienen cabida los futuros contingentes y consideró problemática su compatibilidad con la teoría expuesta por Bueno en el escolio séptimo de *El animal divino*. Ante esta dificultad, él propuso “combinar” ambas teorías. Esa “combinación” sería posible gracias a una supuesta “discontinuidad ontológica” que haría que el fatalismo de Diodoro no impidiera reconocer que los futuros contingentes tienen un “imprescindible funcionalismo pragmático” y una “pertinencia en otros contextos ontológicos” (Pérez Jara 2016, 182). A mi juicio, con esta propuesta, Pérez Jara estaría justificando un uso prescriptivo y oportunista (cuando convenga) del argumento victorioso. La idea de discontinuidad ontológica vendría a dar cobertura teórica a ese uso *ad hoc* del argumento: en ciertos “contextos ontológicos” habría contingencia y en “otros contextos” se aplicaría el victorioso (“solo lo existente es posible”). Pero la interpretación dada por Bueno al argumento victorioso de Diodoro Cronos tendría fuerza si se aplicara siempre, si negara los futuros contingentes en todos los casos, y afirmara que sólo lo ocurrido es posible y, una vez ocurrido, necesario (y no solamente irrevocable, lo cual es evidente) y que lo que no es o será es imposible, con todo lo que esto supone. Por eso, la solución propuesta por Pérez Jara se parece mucho a la defendida por Bueno en el coloquio de la mesa redonda antes citada: aplicamos el argumento victorioso en los casos en que nos convenga (para convertir lo meramente posible en necesario) y en el momento que nos resulte oportuno, y cuando no sea así dejamos que hagan su juego los futuros contingentes. Aplicamos el argumento victorioso al cigoto y a la mórula hasta que se produce la implantación y su individualidad somática está asegurada, pero no lo aplicamos a mitad de la gestación pues en ese caso un aborto (provocado o no) sería tan necesario (una vez que se produce) como lo sería cualquier otro acontecimiento una vez que ha pasado. De este modo, apelando al victorioso, tendríamos a mano un procedimiento para convertir lo contingente en necesario cuando nos convenga: la tentación de poseer este portentoso instrumento es grande.

A esto hay que añadir que, si la interpretación buenista del argumento de Diodoro implica la negación de los futuros contingentes, entonces no se ve qué sentido puede tener preguntarse por las implicaciones éticas, morales y políticas del aborto provocado ni de ninguna otra cosa ya que todo lo que hacen los individuos es posible si y solo si efectivamente lo hacen: una vez ocurrido, es necesario, y aquello que no hacen o no llegan a hacer, es imposible. Pero esto será así tanto si provocan el aborto de fetos bien formados como si no lo provocan y, en todo caso, si todo lo que ocurrió es necesario, y todo lo que no ocurrió es imposible, entonces los sujetos, al actuar, no podrán resistirse a esa necesidad infrustrable que recuerda la predestinación calvinista, tan alejada del materialismo.

Como ha quedado comentado en un apartado anterior, las ciencias dan lugar a conocimientos de ciertas configuraciones y procesos que son unas veces necesarios y otras imposibles. Además, en el contexto de una ciencia dada, existen ámbitos científicos deterministas. Sobre el fondo de esos procesos deterministas se construye la libertad humana: si el mundo fuera caótico, no podría haber libertad, pero si fuera completamente determinista, la libertad tampoco sería posible. Aunque haya determinismo dentro de una categoría científica (física, matemática), no hay argumentos para suponer que la composición de los fenómenos de categorías diferentes vaya a ser determinista (por razones semejantes a aquellas por las que decimos que un conjunto de esferas no es una esfera, ni un conjunto de ciencias da lugar a una ciencia). Tampoco tenemos argumentos para postular un “determinismo subyacente” allí donde nos convenga, en procesos o configuraciones que no están contruidos como deterministas a escala científica: el proceso de desarrollo del cigoto hasta su implantación es uno de estos casos: para evitar esquemas metafísicos o apelaciones a una necesidad que se postula *ad hoc*, he sugerido en otro lugar aplicar a ese proceso la idea crítica de anamórfosis (Alvargonzález 2016).

Apéndice

Textos de Cicerón, Plutarco y Epicteto relacionados con el argumento victorioso de Diodoro Cronos

CICERÓN, *Sobre el destino*, pp. 12 y 13.

Acéptese, por tanto, que los saberes de los astrólogos son de este tipo: «si uno, por dar un ejemplo, ha nacido cuando sale la Canícula, ése no morirá en el mar». Ten cuidado, Crisipo, para no dejar indefensa tu causa, sobre la que mantienes una gran lucha con Diodoro, vigoroso dialéctico. Y es que, si es verdadero lo formulado mediante la condición «si uno ha nacido cuando sale la Canícula, ése no morirá en el mar», también es verdadero lo de que «si Fabio ha nacido cuando sale la Canícula, Fabio no morirá en el mar». Por tanto, se opone entre sí lo siguiente: que Fabio haya nacido cuando sale la Canícula y que Fabio vaya a morir en el mar. Y, ya que se plantea como cierto, en el caso de Fabio, que nació al salir la Canícula, también hay oposición entre lo siguiente: que Fabio existe y que morirá en el mar. Luego también la siguiente formulación consta de términos contradictorios: «Fabio existe y, además, Fabio morirá en el mar», pues es algo que, según lo supuesto, no puede ciertamente ocurrir. Luego aquello de que «Fabio morirá en el mar» es de tal especie que no puede llegar a ocurrir. Luego, cuanto se diga en falso con referencia al futuro, no puede llegar a ocurrir.

Mas tú, Crisipo, no quieres aceptar tal cosa, y tu mayor enfrentamiento con Diodoro se refiere a esto precisamente, porque él dice que sólo puede ocurrir aquello que es verdadero o que llegará a serlo, y dice que es necesario que ocurra aquello que llegará a pasar, y que no puede ocurrir aquello que no llegará a pasar. Tú dices que pueden ocurrir incluso las cosas que no llegarán a pasar, como que esta gema se rompa, aunque esto nunca llegará a pasar, y dices que no era de carácter necesario que Cípselo reinara en Corinto, pese a ser eso lo que se había revelado mil años antes a través del oráculo de Apolo. Mas, si admites que estas predicciones son de carácter divino, tendrás que incluir entre las cosas tales que no pueden llegar a ocurrir aquello que se diga en falso con

respecto al futuro, como si se dijera que el Africano no se apoderará de Cartago; y, si se dijera algo con carácter verdadero acerca del futuro, y así llegara a pasar, habrías de decir que era necesario. Ésta es, en todos sus extremos, la opinión que Diodoro os opone.

Ib., p. 17.

Pero volvamos a aquella discusión de Diodoro que llaman perì dynatón, en la que se investiga qué significado tiene aquello que puede llegar a ocurrir. Por tanto, según le parece a Diodoro, solamente puede ocurrir aquello que es verdadero o que va a serlo. Este tema enlaza con la siguiente cuestión: que no puede llegar a ocurrir nada que no fuera de carácter necesario; que, lo que puede llegar a ocurrir, o ya es, o será, y que las cosas futuras no pueden pasar de verdaderas a falsas en mayor medida que las que ya han sido. Ahora bien, mientras que en los hechos que han ocurrido es manifiesta la inmutabilidad, en el caso de algunas cosas futuras, dado que tal inmutabilidad no es manifiesta, ni siquiera parece serles inherente; del mismo modo, «éste morirá de tal enfermedad» es verdadero respecto a quien se ve asediado por una enfermedad mortal, mas no lo será menos si esto mismo se dice, con carácter verdadero, respecto a aquel en quien el alcance de la enfermedad no se manifiesta tan severamente. Así, resulta que el paso de verdadero a falso tampoco puede ocurrir en modo alguno en el caso de lo futuro, pues «Escipión morirá» es de tal condición que, aun si se dice respecto al futuro, no puede, sin embargo, convertirse en falso. Y es que se dice a propósito de un ser humano, para el que morir es cosa necesaria.

Traducción de Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999

PLUTARCO, *Moralia*, 1055e-f.

Y su doctrina de las cosas posibles ¿cómo no va a contradecirse con su doctrina del destino? Pues, para Crisipo, si lo 'posible' no es, como sostiene Diodoro, aquello que o bien es verdad o bien lo será, sino que todo cuanto es susceptible de suceder, aunque no vaya a suceder, es posible, serán posibles muchas cosas que no están de acuerdo con el destino. [Por tanto], o el destino pierde su fuerza insuperable, ineluctable y

omnipotente, o si éste es como lo considera Crisipo, la susceptibilidad de que algo suceda se precipitará muchas veces en lo imposible. Y todo lo que es verdad será necesario al ser apresado por la necesidad más importante de todas, mientras que lo que es falso será imposible, al tener en su contra la causa más poderosa para que se vuelva verdadero. En efecto, si ha sido decretado por el destino que alguien muera en el mar, ¿cómo puede ser éste susceptible de morir en tierra? ¿Por qué va a ser posible que el de Megara vaya a Atenas si el destino no se lo impide?

Traducción de María Ángeles Durán y Raúl Caballero. Madrid: Gredos, 2004.

Obras morales y de costumbres Tratados antiestoicos, vol XI

EPICTETO, *Disertaciones*, 2.19.

El argumento victorioso parece haber sido planteado a partir de tres premisas semejantes a éstas, entre las cuales hay conflicto cuando tomamos juntas dos de ellas frente a la tercera: «(1) Todo pasado verdadero es necesario. (2) Lo posible no se sigue lógicamente de lo imposible. (3) Existen posibles que ni son ni serán verdaderos». Consciente de esa contradicción, Diodoro sostuvo la plausibilidad de las dos primeras proposiciones para probar que «nada hay posible que no sea verdadero en el presente o vaya a serlo en el futuro».

Por lo demás, alguno se atenderá a la segunda y la tercera, que existe algo posible que ni es ni será verdadero, y que lo imposible no se sigue de lo posible; pero entonces no podrá afirmar que todo pasado verdadero es necesario; esto es lo que parecen sostener los del círculo de Cleantes, con quienes coincidía Antípatro. Otros [como Crisipo], admiten la primera y la tercera: que hay posible que ni es ni será verdadero, y que todo pasado verdadero es necesario; entonces, lo imposible se sigue lógicamente de lo posible. Pero no hay modo de mantener las tres proposiciones a la vez ya que en todos los casos hay conflicto entre una de ellas y las otras dos.

Traducción de Bréhier, V. Les Stoiciens. París: Gallimard, 1962, pp.932-933

Bibliografía

- ABBAGNANO, N. (1982) *Historia de la filosofía vol. I*. Barcelona: ed. Hora.
- ALVARGONZÁLEZ, D. (1989) Materialismo gnoseológico y ciencias humanas: problemas y expectativas. En *La filosofía de Gustavo Bueno*. Madrid: Universidad Complutense, pp. 127-154.
- ALVARGONZÁLEZ, D. (1996) El darwinismo visto desde el materialismo filosófico. *El Basilisco* 20:3-46.
- ALVARGONZÁLEZ, D. (2005) El problema de la verdad en las religiones del Paleolítico. En Peñalver, Jiménez y Ujaldón (eds.) *Filosofía y cuerpo: debates sobre la filosofía de Gustavo Bueno*, Madrid: Ediciones Libertarias, pp. 213-243.
- ALVARGONZÁLEZ, D. (2009) *La clonación, la anticoncepción y el aborto en la sociedad biotecnológica*. Oviedo: Pentalfa.
- ALVARGONZÁLEZ, D. (2010a) El comienzo del individuo humano y el aborto provocado. *El Catoblepas*, 97:10.
- ALVARGONZÁLEZ, D. (2010b) Respuesta a Gustavo Bueno acerca del aborto y la teleología orgánica. *El Catoblepas*, 99:17.
- Alvargonzález, D. (2015) Relevance of the metaphysical discussion concerning divine sciences in Molina's *Concordia* and Bañez's *Apology*. *International Journal of Philosophy and Theology* 3/1: 89-95.
- ALVARGONZÁLEZ, D. (2016) The constitution of human embryo as substantial change. *Journal of Medicine and Philosophy* 41/2: 172-191.
- BOBZIEN, S. (2011) Dialectical School. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (fall 2011 Edition) URL: [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/dialectical-school/>](https://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/dialectical-school/)
- BRUN, J. (1969) Los socráticos. En Brice Parain (dir.) *Historia de la filosofía, vol.2*. Madrid: siglo XXI.
- BUENO, G. (1978a) Reliquias y relatos: construcción del concepto de historia fenoménica. *El Basilisco* 1:5-16.
- BUENO, G. (1978b) En torno al concepto de ciencias humanas. La distinción entre metodologías alfa operatorias y beta operatorias. *El Basilisco* 2:12-46.

-
- BUENO, G. (1980). *El individuo en la historia: Comentario a un texto de Aristóteles*, Poética 1451b. Lección inaugural del curso 1980-81 de la Universidad de Oviedo. Oviedo: Universidad de Oviedo, 112 pp.
 - BUENO, G. (1989a) *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Madrid: Mondadori.
 - BUENO, G. (1989b) Sobre el alcance de una 'ciencia media' entre las ciencias humanas estrictas y los saberes prácticos positivos. *El Basilisco* 2:57-72.
 - BUENO, G. (1992) Estado e historia (en torno al artículo de Francis Fukuyama). *El Basilisco* 11: 3-27.
 - BUENO, G. (1993) *Teoría del cierre categorial, vol. II*. Oviedo: Pentalfa.
 - BUENO, G. (1994) Consideraciones sobre la estructura y la génesis del campo de las ciencias psicológicas desde la perspectiva de la teoría del cierre categorial. En *Actas del III Simposio de metodología de las ciencias sociales y del comportamiento*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, pp.17-56.
 - BUENO, G. (1995) Principios de una teoría filosófico política materialista. URL: <http://filosofia.org/mon/cub/dt001.htm>
 - BUENO, G. (1996a) Escolio 7: Sobre las ideas de existencia, posibilidad y necesidad. En *El animal divino*, 2ª ed. Oviedo: Pentalfa, pp.365-79. También editado en *Calculemos... Matemáticas y libertad. Homenaje a Miguel Sánchez Mazas*. Madrid: Trotta, pp.127-142.
 - BUENO, G. (1996b) *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Oviedo: Pentalfa.
 - BUENO, G. (1998) Los límites de la evolución en el ámbito de la *Scala Naturae*. En: Eustoquio Molia et al (eds.) *Evolucionismo y racionalismo*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 49-87.
 - BUENO, G. (1999) Principios y reglas generales de una Bioética materialista. *El Basilisco* 25:61-72.
 - BUENO, G. (2001) *¿Qué es la bioética?* Oviedo: Pentalfa.
 - BUENO, G. (2004) *Panfleto contra la democracia realmente existente*. Madrid: La esfera de los libros.

-
- BUENO, G. (2005) Sobre la imparcialidad del historiador y otras cuestiones de teoría de la historia. *El Catoblepas* 35:2
 - BUENO, G. (2010a) La ley de plazos del aborto. En *El fundamentalismo democrático*. Madrid: Planeta, cap.14, pp.275-321.
 - BUENO, G. (2010b) La cuestión del aborto desde la perspectiva de la teleología orgánica. *El Catoblepas* 98:2.
 - BUENO, G. (2010c) El porvenir de la filosofía en las sociedades democráticas (I). *El Catoblepas* 100:2.
 - BUENO, G. (2012) Tabla de acepciones (no equivocadas ni unívocas), modos y modulaciones de la idea de Teleología. URL: <http://fgbueno.es/act/efo031.htm>
 - BUENO, G. (2013) El 'reino del hombre' desde las coordenadas del materialismo filosófico. *El Catoblepas* 138:2.
 - BUENO, G. (2014a) El derecho natural al 'puesto de trabajo' en la época de los millones de parados. *El Catoblepas* 152:2.
 - BUENO, G. (2014b) *Ensayo de una definición filosófica de la idea de deporte*. Oviedo: Pentalfa.
 - COPLESTON, F. (1969) *Historia de la filosofía: I. Grecia y Roma*. Barcelona: Ariel.
 - DENYER, N.C. (1981) Time and modality in Diodorus Cronus. *Theoria* 47:31-53.
 - GASKIN, R. (1995) *The Sea-Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*. New York, Berlin: Gruyter.
 - HARVEN, V. de (2016) Necessity, Possibility and determinism in Stoic thought. In: Max Cresswell, Edwin Mares and Adriane Rin (eds.) *Logical Modalities from Aristotle to Carnap*. Cambridge Mass.: CUP, pp. 70-90.
 - HINTIKKA, J (1957) Necessity, universality, and time in Aristotle. *Ajatus* 20: 65-90.
 - HINTIKKA, J (1964) Aristotle and the 'master argument' of Diodorus. *American Philosophical Quarterly* 1/2:101-114.
 - KNEALE, W. y KNEALE, M. (1961) *El desarrollo de la Lógica*. Madrid: Tecnos (1972).

- MATES, B. (1973) *Stoic Logic*. Berkeley: University of California Press.
- MIHAEL, F.S. (1976) What is the master argument of Diodorus Cronus? *American Philosophical Quarterly* 13/3:229-235.
- PÉREZ JARA, J. (2016) Principios y problemas abiertos del materialismo discontinuista. *Studia Iberica et Americana* 3/3:165-191
- PRIOR, A.N. (1955) Diodorean modalities. *The Philosophical Quarterly* 5: 205-215.
- RICE, H. (2015) Fatalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (summer 2015 Edition) URL:
<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/fatalism/>>.
- SAMBURSKY, S. (1959) *Physics of the Stoics*. London: Routledge and Kegan Paul.
- SEDLEY, D. (1977) Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy. *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 203 NS23: 74-120.
- SEDLEY, D. (2013) Diodorus Cronus. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (fall 2013 Edition). URL:
<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/diodorus-cronus/>>.
- VUILLEMIN, J. (1996) *Necessity and Contingency. The Master Argument*. California: CSLI Publications.
- WIGGINS, D. (1991) Temporal necessity, time and ability: A philosophical commentary on Diodorus Cronus' master argument as given in the interpretation of Jules Vuillemin. In: C. Britain (ed.) *Causality, Method and Modality*. Dordrecht: The University of Ontario Series in Philosophy of Science, pp.185-206.

LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DE ESPINOSA. UN HOMENAJE A DOS GRANDES MATERIALISTAS: BARUCH ESPINOSA (1632-1677) Y GUSTAVO BUENO (1924-2016)

The Political Ontology of Espinosa. A tribute to Baruch Espinosa (1632-1677) and Gustavo Bueno (1924-2016): two great materialists

JOSEBA PASCUAL ALBA

joseba.pascual.alba@gmail.com (UPV-EHU)

Fecha de recepción: 30 de enero de 2017

Fecha de aceptación: 13 de julio de 2017

Resumen:

Este artículo tiene como objeto hacer una re-exposición de la teoría política de Baruch Espinosa (1632-1677) a la luz de su ontología –entendida ésta como una ontología materialista. Por lo tanto, se hará una interpretación materialista de la teoría política éste filósofo, desde un acercamiento al «*Materialismo Filosófico*» de Gustavo Bueno –específicamente, desde su filosofía política, como «materialismo político». Para esto, exploraremos brevemente ciertas ideas de su *Tratado*

Político –teniendo en cuenta, desde luego, la *Ética* y el *Tratado Teológico-Político*. Lidiaremos con ideas como «derecho natural», «Estado» o «Libertad», u otras ideas que irán saliendo a través de estas y que junto a la construcción de unas, dialécticamente criticará y destruirá otras –como «Pueblo», «Voluntad», «monarquía absoluta» etc.

Palabras clave:

Espinosa, Materialismo, Ontología política, Estado, Libertad

Abstract:

The aim of this article is the re-exposition of Baruch Espinosa's (1632-1677) political theory, in the light of his ontology –understood as a materialist ontology. Therefore, we will make a materialist interpretation of the political theory of this philosopher, from an approach to Gustavo Bueno's «*Philosophical Materialism*» – specifically, from his political philosophy, as a «political materialism». For that goal, we will briefly explore

certain ideas from his *Political Treatise* –of course, with the help of other works, like the *Tractatus Theologico-Politicus* and the *Ethics*. We will deal with ideas like «natural law», «State», «Freedom», and other ideas that may arise from those and in which construction, they dialectically criticize and destroy others –v.g., «People», «Will», «absolute monarchy» and so on.

Keywords:

Espinosa, Materialism, Political ontology, State, Freedom

Justificación¹

¿Por qué hablar de ontología en el contexto de la política? Ciertamente, los filósofos que se han ocupado tradicionalmente de las cuestiones relativas a la política rara vez lo han hecho desde una ontología, o al menos teniéndola en cuenta. Se puede decir que Espinosa² es pionero en el asunto –con obvios precedentes. Normalmente, se habla de política en una perspectiva puramente «fenoménica». Lo que la re-exposición de Espinosa nos puede aportar aquí es, precisamente, una visión más completa, dado su carácter conscientemente sistemático y ontológico. Se trata, efectivamente, de ir más allá de los fenómenos y de las apariencias, sin negar su realidad, pero superándola mediante la negación su carácter estructural o esencial, como veremos, «aplicando» la retícula del materialismo político de Gustavo Bueno³.

¹ Este artículo fue escrito en primera instancia como texto base de la comunicación para el *XII International Ontology Congress: "Physis kai Polis"* (en el 24º centenario del nacimiento de Aristóteles), en San Sebastián, 3-7 de octubre de 2016.

² Usamos la forma «Espinosa» siguiendo el origen hispano del filósofo, tal como lo hace la tradición (Salvador de Madariaga, Marcelino Menéndez Pelayo, Vidal Peña, Gabriel Albiac, Francisco José Martínez o Javier Peña).

³ BUENO, G.: *Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas'*. La Rioja, Biblioteca Riojana, 1991.

Retomando la pregunta que nos hemos planteado, sobre la pertinencia de una teoría ontológico-política, podríamos responder, con otras preguntas: ¿acaso no es metafísica hablar de derecho natural? ¿O de persona jurídica? ¿Acaso las constituciones no hablan de libertad, igualdad, dignidad...? ¿Hay algo más metafísico? ¿Qué significa la pregunta sobre la «entidad» del Estado? ¿Qué dirían Avicena, Santo Tomás o Heidegger sobre este «ente»? Lo que se quiere decir es que palabras o ideas metafísicas u ontológicas aparecen implícita o explícitamente, si no en todas, en la mayor parte de los vocablos políticos más significativos.

1. El objetivismo espinosiano

Una de las cosas que más destacan en el *Tratado Político*⁴, si se pone un poco de atención, es lo que podríamos denominar como “objetivismo” espinosiano. Es común ver en muchos otros filósofos tratados sobre el buen gobierno o el buen gobernante, y Espinosa no es que deje de lado estas cuestiones –ya que como muestra una y otra vez, la política es una práctica, un saber práctico; es, en efecto, la *ars politicae*, cuya hoja de ruta marca la prudencia como suprema virtud. La cuestión parte de una premisa antropológica radical: «*los hombres están necesariamente sometidos a los afectos*» (TP, I, 5). Será por eso por lo que habrá que tomar medidas que determinen de forma estructural, objetiva, a actuar necesariamente de unas maneras y no de otras.

Por consiguiente un Estado cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos asuntos sólo son bien administrados si quienes los dirigen quieren hacerlo con fidelidad, no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe. (TP, I, 6)

Y criticando duramente las visiones subjetivistas, basadas en la intención o la conciencia, sentencia:

Pues para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal que sean bien administradas». Incluso

⁴ Citaremos en el artículo, de ahora en adelante, mediante los siguientes acrónimos: *Tratado Político* (TP), *Tratado Teológico-político* (TTP), *Ética* (E), *Correspondencia* (Ep).

lleva al plano estructural los pecados, entendidos como errores o delitos políticos cuando dice que «las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado. (TP, V, 2)

De ahí se puede interpretar una suerte de determinismo social o político, más aún cuando añade que

los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen. [...] De ahí que, si en una sociedad impera más la malicia y se comenten más pecados que en otra, no cabe duda de que ello proviene de que dicha sociedad no ha velado debidamente por la concordia ni ha instituido con prudencia suficiente sus derechos.

Espinosa no confía demasiado en el *finis operantis* o, por decirlo de otra manera, en las bondades del hombre. Es por eso que le da más fuerza al *finis operis*, es decir, al desarrollo de la obra misma, tal como acontece, y no como se pretendía que aconteciera. De ahí que una y otra vez proponga, desde su objetivismo, «disponer las cosas de cierta manera» para reducir así el margen de error –traducido en pecado, en su sentido político mencionado. Evitar el pecado político sólo se puede aspirar a conseguir «*si se ordenan de tal suerte los asuntos del Estado, que nada de cuanto se refiere al bien común se confíe totalmente a la buena fe de nadie*» (TP, VI, 3). Y esto lo aplica a todas las formas de gobierno, lo cual para la época era una transgresión, una suerte de ateísmo político. Ya que sin Dios –en el sentido religioso– que privilegie a un monarca o a una cuadrilla de aristócratas, todo cambia. El propio Espinosa sentencia: «*la naturaleza es una y la misma en todos*» –véase TP, VII, 27, donde critica a quienes gobiernan. No nos podemos fiar de la multitud, en cuanto vulgo, pero tampoco del monarca, ni del grupo elegido. «*Los reyes son mortales, mientras los Consejos son eternos*», dirá.

Aún así, no es un objetivismo ingenuo, formalista o idealista. Espinosa sabe muy bien, como venimos diciendo, que la política es un arte prudencial, una actividad o un saber eminentemente práctico. Y ahí es, precisamente, donde vemos su objetivismo como un materialismo político. La política no es cosa de la “voluntad” de los gobernantes, pero las instituciones políticas, objetivas, no funcionan por sí solas: «*las leyes, por sí solas, son ineficaces y fácilmente violadas*» (TP, VIII, 19). Se opone así, al formalismo político de corte voluntarista o subjetivista. Rechaza el formalismo subjetivista –meramente circular–, al dar más importancia al *finis operis* y a la

organización institucional, a la disposición de las cosas; se opone también al mero mecanicismo, ya que la política es una actividad, donde los sujetos operatorios tienen una función central mediante sus obras prudentes o imprudentes; y rechaza el formalismo jurídico y el idealista, ya que, si bien las ideologías o las leyes están ahí, con entidad objetiva, no se hacen cumplir por sí mismas, en tanto entes abstractos, sino que se han de realizar mediante los sujetos operatorios, gobernantes, jueces, policías, militares y ciudadanos que obedecen o desobedecen, y mediante otros cuerpos constituidos como porras, tanques, bombas o cárceles. Si bien es cierto que, aun y todo, prepondera el determinismo, frente al voluntarismo. La tesis objetivista, una vez dicho esto, se podría resumir en la siguiente cita de Espinosa:

como nadie defiende la causa de otro, a menos que crea asegurar con ello la suya propia, hay que organizar de tal forma las cosas, que los funcionarios que velan por los asuntos públicos sirvan mejor a sus intereses cuanto mejor velan por el bien común (TP, VIII, 24)

—y no obedeciendo algo que va contra los fundamentos del Estado.

2. La Idea de Derecho Natural

Ésta es una de las ideas más potentes en la ontología —y antropología— política de Espinosa. La regla del *conatus* nos dice que *el ser tiende a perseverar en el ser* (E, 3, prop. VI). Pero como de la esencia del *ser*, o sea, de *Dios*, de la *Naturaleza naturante*,

no se puede derivar el comienzo de su existencia, tampoco se puede derivar su perseverancia en la misma sino que el mismo poder que necesitan para comenzar a existir, lo necesitan también para continuar existiendo. (TP, II, 2)

Ese poder por el que existen y actúan las cosas naturales es el mismo que el poder de *Dios*. De esa premisa partirá para comprender lo que es el «derecho natural». *Dios* tiene derecho a todo y su derecho es su poder mismo, de donde concluirá que «cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar» (TP, II, 3). El núcleo, por tanto, de la idea de «derecho natural» será el poder. Una vez dicho esto, rápidamente define: «por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las

cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza» (TP, II, 4), a lo que añade la perspectiva antrópica, diciendo que «en el derecho natural de toda naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder». Es decir, que, cada cual tiene derecho a cuanto puede. Cosa que ya vio al escribir su *Tratado Teológico-político*: «el derecho de cada uno se extiende hasta donde llega su capacidad particular» (TTP, XVI, 2). Y que se pueda depende realmente del poder real, y no de la voluntad, de la intención y demás actitudes voluntaristas. Si bien *nadie ha determinado lo que puede un cuerpo*, si hay muchas referencias y experiencias de cuánto o qué no puede. Una persona sin piernas no tiene derecho (natural) a subir las escaleras, al igual que un manco no tiene derecho (natural) a agarrar un vaso de agua, así como un ser humano cualquiera no tiene derecho (natural) a volar, a correr a 300km/h, etc. El derecho a poder hacer ciertas cosas mediante las instituciones *tecnocientíficas* es un derecho agregado al natural, diríamos. Negándose al idealismo y al espiritualismo, Espinosa hace gala de su materialismo de esta forma contundente. Dice:

la naturaleza no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana [...] sino que se rige por infinitas otras, que se orientan al orden eterno de toda naturaleza, de la que el hombre es una partícula... (TP, II, 8)

Quien pueda defenderse y hacer frente al resto, y vivir por su cuenta, ése será autónomo desde el puto de vista que aquí nos guía.

Ahora bien, Espinosa se da cuenta de que «si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo» (TP, II, 13) y cuantos más sean, mayor derecho tendrán. La idea de «derecho natural» de Espinosa, recuperada desde nuestro presente, sirve como una perspectiva materialista y crítica de tantas ideologías voluntaristas –“¡Querer es poder!”–, idealistas y espiritualistas. Esa expresión de “tenemos derecho” tan oída estos tiempos, una especie de derecho natural metafísico, heredero de tantos teóricos políticos iusnaturalistas, que no se sabe a qué fundamentos –“por la gracia divina” o “porque sí”– exactamente hace referencia, queda destruida por la *ecualización* materialista de derecho natural como poder. Aún así, hay que decir que el derecho natural espinosiano sirve, como mucho, para poner los fundamentos de la sociedad política y nada más, ya que, al constituirse ésta, segrega el derecho natural en pos del derecho positivo o político, del que se ocupa Espinosa en su siguiente capítulo.

3. La Idea de Estado. ¿Qué es el Estado?

Antes de pasar al derecho político, en la explicación del derecho natural, Espinosa nos da una serie de fundamentos que dan lugar al Estado⁵. Haciendo gala de realismo –por mucho que algunos lo llamen “pesimismo antropológico”–, nos dice que «los hombres son enemigos por naturaleza», ya que están «sometidos por naturaleza a las pasiones», siendo así presa de afectos tales como la ira, la envidia etc. (TP, II, 14) El máximo enemigo de cada cual será quien más haya de temer, quien más poder tenga. Espinosa habla del «estado natural», a la manera de Hobbes y tantos otros, donde «cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos» (TP, II, 15). Cuanto menos poder y, por tanto, menos derecho tenga alguien, más temeroso será. El factor de la «ayuda mutua»⁶ será imprescindible para el sustento.

Pero detengámonos un momento en la idea de «estado natural». Espinosa, en el *Tratado Teológico-político* defendió la idea de «estado de la naturaleza» tal como la había acuñado Tomás Hobbes⁷, cuando éste escribió que

durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos (Lev, I, 13),

que sería la causa para promover, racionalmente, un «contrato social», para constituir un *estado civil* en el que en vez de un temor entre todos, y la suprema inseguridad, se renuncie al derecho natural y la libertad y se ceda el poder a un monarca o soberano, al cual temerán todos, pero gracias al cual habrá paz y seguridad. Espinosa acepta, con algunas diferencias, tanto la historia del «Estado de la naturaleza» como el «contrato social» originario, si bien con carácter democrático más que monárquico (TTP, XVI, 5-11).

Ahora bien, en el *Tratado Político*, Espinosa corrige su postura y, si bien habla de un «estado natural», se muestra en contra de lo anterior. El «estado natural» de Espinosa, se parece más bien a lo que los primeros antropólogos o etnólogos llamaron

⁵ El Estado (sociedad política) será el criterio o la unidad de medida política materialista por excelencia. Así «la filosofía política de Espinosa se desarrolla desde la perspectiva del Estado». PEÑA ECHEVERRÍA, 1978, p. 83.

⁶ Idea que pondrá de relieve unos siglos más tarde el teórico ruso del anarco-comunismo Pedro Kropotkin (Cf. KROPOTKIN, 1981).

⁷ Las obras de Hobbes se citarán como sigue: *Leviatán* (Lev), *Del Ciudadano* (De Cive).

«sociedades primitivas», pero en su sentido genético-histórico, es decir, «*sociedades primarias*» que, si bien no estaban constituidas como políticas, ya prefiguraban la «sociedad política», la cual surge por *anamórfosis* de la «natural» o «primitiva», en tanto, que asociación de diferentes sociedades en las que un grupo se impone sobre los demás⁸. Las relaciones dominantes pasarán de ser de parentesco a ser legales, económicas etc. de una forma estructural y jerárquica. Situándonos en las coordenadas del «materialismo filosófico» de Gustavo Bueno⁹, esas sociedades naturales o *protoestatales*, que a su vez son la fase primaria del curso de toda sociedad política, constituyen el *núcleo* de la sociedad política –entendiendo este como un género generador, el cual, por cierto, ha de desestructurarse para dar pie a su reestructuración como cuerpo, como sociedad política en cuanto Estado.

Y eso es lo que interpretamos en la lectura de Espinosa cuando nos dice, por ejemplo, que

puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman alguna sociedad política, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres. (TP, I, 7)

O cuando después de hablar de la necesidad de asociación en el «estado natural», nos dice que «*allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente*» y donde no hay más derecho que el que «*le otorga el derecho común*» (TP, II, 16), a ese derecho «*que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado*» (TP, II, 17). Y es ahí donde Espinosa define el *Estado como el poder de la multitud* –ya que el derecho común es el poder de la multitud¹⁰.

Inmersos, por tanto, en el «derecho político» Espinosa nos da una serie de definiciones nada más comenzar: «*La constitución de cualquier Estado se llama política; el cuerpo íntegro del Estado se denomina sociedad*» (TP, III, 1). Es decir,

⁸ O como sostiene José Joaquín Jiménez, la propuesta de Espinosa «consiste en metamorfosear el orden natural en el estado político». JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2012, p. 218.

⁹ Utilizamos al respecto varias obras de Gustavo Bueno (BUENO, 1991; 1995; y 2004).

¹⁰ Como comenta M^a Luisa de la Cámara, Espinosa «encuentra en el *ius civile* el modelo de normatividad inmanente que le permite establecer las prerrogativas del estado en asuntos de legislación sin que sean necesario asentar su *imperium* en un terreno metapolítico (sea ético o religioso)». Vid. CÁMARA, 2004, p. 7.

Espinosa identifica Estado con sociedad política. Y esta es una identificación que interpretamos como materialista. La apelación y el uso de la idea de «cuerpo del Estado», es decir, de «cuerpo político» es esencial en este punto¹¹. Desde el materialismo político propuesto en la obra de Bueno, el «cuerpo político» podría tomarse como el entorno, la coraza o las capas del núcleo, de donde, durante los distintos desarrollos de su curso, surgirán diferentes tipos de acción-reacción de los hombres entre sí, con su entorno y con otro tipo de sujetos ligados internamente a la religión o externamente a lo extranjero –lo que en el marxismo se veían como «superestructuras». De donde, a su vez, se reconstituyen en tres capas indisociables entre sí, aunque con ritmos de desarrollo distinto etc., que son la conjuntiva, la basal y la cortical (en el eje semántico), la cual se cruza con tres ramas de poder, la operativa, la estructurativa y la determinativa (en el eje sintáctico), formando nueve tipos de poder que se desdoblan en dieciocho, debido a su sentido vectorial, descendente o ascendente (ver tabla 1).

Ramas del poder (<i>eje sintáctico</i>)	Capas del poder (<i>eje semántico</i>)			Sentido (vectorial) de la relación
	Conjuntivo	Basal	Cortical	
Operativa	Poder ejecutivo	Poder gestor	Poder militar	↓ Descendente
	obediencia/ desobediencia civil	contribución/ sabotaje	servicio/ deserción	↑ Ascendente
Estructurativa	Poder legislativo	Poder planificador	Poder federativo	↓ Descendente
	sufragio/ abstención	producción/ huelga, desempleo	comercio/ contrabando	↑ Ascendente
Determinativa	Poder judicial	Poder redistributivo	Poder diplomático	↓ Descendente
	cumplimiento/ desacato	tributación/ fraude	alianzas/ inmigración privada	↑ Ascendente

Tabla 1. Organización de la sociedad política en ramas y capas de poder. Fuente: Bueno, 1991 y 2004

Por otra parte, la definición espinosiana de Estado tiene un alcance o unas repercusiones tremendas, ya que destruye el dualismo «sociedad civil»/«sociedad política» tan importante desde la modernidad hasta nuestro presente –si bien tiene su

¹¹ Recordemos, con Étienne Balibar, que para Espinosa la política es «la ciencia (teórica y aplicada) de la conservación de los Estados» (como veremos explícitamente al ver la idea de la «eutaxia»). BALIBAR, 2011, p. 79.

origen en el agustinismo político¹². El uso de Espinosa coincide con la realidad etimológica, para empezar: la *civitas* es la palabra latina para la *polis*, es decir, la ciudad, pero la ciudad como ciudad-Estado, frente a otras ciudades-Estado. Por tanto, etimológicamente, sociedad política y sociedad civil tienen el mismo significado. Al identificar Espinosa el «estado civil» con la sociedad política o el Estado, hace imposible la separación que la metafísica liberal hace sustantificando o hipostasiando una sociedad de la otra. Por lo tanto, la ontología política espinosiana es “anti-liberal” en este aspecto, en tanto que es anti-metafísica, anti-idealista. Lo mismo ocurrirá con la unidad de análisis político, como veremos más adelante, ya que para las teorías *liberales* –y también las *eticistas*– será el individuo o la misma sociedad civil, en tanto que individuos que se asocian, mientras que para Espinosa, desde un punto de vista *socialista filosófico*, será la sociedad política, el Estado.

3.1. La idea de la multitud

En ese aspecto juega un papel central la idea de la *multitudo*. Frente a la idea de «Pueblo» desarrollada por Hobbes, Espinosa plantea la idea de la «multitud». Según Hobbes, «*el pueblo es algo que es uno, con una única voluntad*» (De Cive, XII, 8), capaz de transferir su derecho al gobernante. Nos presenta al Pueblo, el de la «voluntad popular», el Pueblo que «decide» etc. Se trata de la idea hobbesiana y metafísica del Pueblo como sujeto unitario. Es la forma que tradicionalmente ha tenido más fuerza en la historia, y que, curiosamente, pasa de esta posición tan arcaica a las grandes ideologías, fascistas, comunistas o anarquistas, por ejemplo. Hoy día, sigue siendo una «idea fuerza», por muy metafísica que sea. En las democracias homologadas, tal y como nos dicen los políticos profesionales y politólogos, el Pueblo soberano vota y decide cosas¹³.

¹² Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, 2009. La separación hipostática entre la «ciudad terrena» y la «ciudad de Dios» es la que, mediante una secularización, deriva en ese orden, en sociedad política y sociedad civil. No es curioso que el origen del liberalismo hipostasiador de la sociedad civil, que reivindica, provenga en parte del protestantismo (sobre todo el calvinismo), en tanto que agustinismo político –tesis que coincide en parte con la de Max Weber.

¹³ Ejemplo: con los resultados del “Brexit” en mano, el primer ministro británico David Cameron dijo cosas como: «*the country has just taken part in a giant democratic exercise*», «*the british people have voted to leave European Union, and their will must be respected*», «*the british people has made a choice*», etc. Otro ejemplo: los periódicos titulaban algo así como “Colombia dice no a la paz”, “El pueblo colombiano vota no”, etc., cuando la abstención fue del 62,57% y, de los que votaron, el 50,21% votó “no” –otros “sí”,

Pero, ¿quién es el Pueblo? Contra ésta idea metafísica, Espinosa propone otra idea dotada de más realidad y, por tanto, de más complejidad: la *multitudo*. Ésta multitud, a la que Hobbes ya hacía referencia, es justamente lo contrario. Como su propio nombre indica, es lo múltiple, contrariamente a lo uno y al estar formada por individuos y grupos de individuos, que por naturaleza son enemigos entre sí (Lev, I, 13; TP, II, 14), tienen intereses divergentes y muchas veces opuestos entre sí. Esta multiplicidad y oposición de intereses entre ese Todo, que son grupos, clases etc., que imposibilita a su vez la idea metafísica rousseauiana de «voluntad general»¹⁴, ya la ve Espinosa cuando dice que «en un Estado democrático (...) todos pactan actuar de común acuerdo, pero no juzgar y razonar con criterio unánime» (TTP, XX, 14). También podemos ver esto en la explicación del propio Espinosa de la aristocracia y la dictadura, cuando dice que

aunque el terror provoque cierta confusión en el Estado, nadie, sin embargo, podrá traicionar las leyes y nombrar, contra derecho, a alguien para detentar el supremo mando militar, sin que, al momento, protesten quienes proponen a otros candidatos. (TP, X, 10)¹⁵

Además, según Espinosa, es imposible la transferencia del derecho, ya que éste se define por la misma potencia o poder de la multitud¹⁶. La multitud, sería como un individuo, pero entendiendo individuo no desde el holismo, ni desde el atomismo, sino desde un punto de vista estructural, tal como lo entiende Espinosa, como «cuerpo» o «individuo compuesto», es decir, como «cuerpos unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los

o en blanco, o nulo— al acuerdo de paz con las FARC. Según estos resultados, habría cinco pueblos colombianos, lo que es absurdo.

¹⁴ Cf. ROUSSEAU, 2012.

¹⁵ Mariano José de Larra llegó a una conclusión idéntica sobre la idea de «Público»: «no existe un público único, invariable, juez imparcial, como se pretende; que cada clase de la sociedad tiene su público particular, de cuyos rasgos y caracteres diversos y aun heterogéneos se compone la fisonomía monstruosa del que llamamos público». Cf. LARRA, 1832.

¹⁶ Como sentencia Francisco José Martínez, «no se puede gobernar de forma duradera contra la mayoría ya que los individuos no ceden su poder y el soberano sólo puede mantenerse en tanto que es capaz de evitar que ese poder de la multitud se vuelva contra él» (Martínez, 2007, p. 191). En ese sentido decía La Boétie que bastaba con dejar de servir al monarca para ser libres. Cf. LA BOÉTIE, 2011.

demás por medio de dicha unión de cuerpos» (E, 2, Def.)¹⁷ –imprescindible también para entender la idea de Patria, de Estado, constituido frente a otros.

La multitud, es el «cuerpo del Estado», que se guía «como por una sola mente», es decir, mediante una constitución y un derecho común. Si el «cuerpo del Estado» es la multitud –o la sociedad–, la mente como por la cual ésta se guía es la constitución del Estado –lo que se ha llamado «política». Ahora bien, Espinosa entiende el alma y el cuerpo no solo como unidos uno al otro, sino como una unión en sí misma, «lo que debe entenderse por unión de alma y cuerpo» (E, 2, prop. XIII, Esc.), es decir, «que el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa» (E, 3, p. II, Esc.). Por lo tanto, la distinción entre la constitución o el derecho común, es decir, la «política» y la multitud, es decir, la sociedad, son indisociables. Es una distinción de razón, pero no es una separación ontológica –política. Y ese es el fundamento para hablar de la sociedad política como Estado. Por eso, como nos recuerda Étienne Balibar, «la política tiende a conservar a la vez la “materia” del Estado y la “forma de sus instituciones”», que en realidad se refieren a lo mismo: «la conservación de la individualidad propia del Estado»¹⁸.

3.2. La Patria

Ahora bien, este fundamento, no se puede quedar en el aire o, mejor dicho, en meras relaciones circulares o conjuntivas, entre los hombres. La multitud tiene que tener una base –lo que se constituirá como capa basal– que, en la mayoría de los casos, se identifica con el propio territorio. El papel del territorio será esencial en la constitución del cuerpo de la sociedad política ya que no es solo el espacio físico en el cual operan los sujetos, o como mero material para la rentabilidad económica. El territorio es la Patria. Cuando Espinosa nos habla del «derecho natural», dice que éste derecho sólo puede ser concebido donde haya derechos comunes y, por lo tanto, «no solo pueden reclamar tierras, que pueden habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos» (TP, II, 15). Reexponiéndolo desde el materialismo político, que distingue tres capas (y ramas) de la sociedad política y se opone al formalismo de explicar dicha sociedad mediante

¹⁷ Para un análisis imprescindible de ésta cuestión, y en general, por su maestría, vid. PEÑA, 1974.

¹⁸ BALIBAR, 2011, p. 80.

una sola, podemos vislumbrar en esa pequeña sentencia las tres capas de la sociedad política: la conjuntiva («*vivir según el común sentir de todos*»), la basal («*habitar y cultivar*») y la cortical («*fortificarse y repeler toda fuerza*»). Como cuando nos habla de quien está encargado de los «asuntos públicos», es decir, de la República, como quien ha de «*establecer, interpretar y abolir los derechos*» (poder legislativo o judicial de la capa conjuntiva), «*fortificar las ciudades*» (poder planificador de la capa basal), «*decidir sobre la guerra y la paz*» (poder militar, o diplomático, de la capa cortical) (TP, II, 17).

Hemos dicho que el territorio es, pues, la propia Patria. La Patria¹⁹ es el espacio donde se habita, se saca provecho económico y, sobre todo, «tierra donde descansan los muertos», es decir, la tierra en la cual se mantiene una relación histórica con los antepasados («tierra de los padres»). Ese territorio es el espacio para la convivencia de los ciudadanos, sujetos a normas y leyes que procuran la *eutaxia* (duración, en tanto que buen ordenamiento del Estado). Los límites, en tanto que límites de una *polis* –y por lo tanto las murallas o las fronteras– serán los mismos límites de las leyes políticas y marca de la propiedad territorial. Por lo tanto, la idea de «soberanía» es indisociable de la idea de la «Patria». Las leyes que obligan a todos por igual, se establecen y se cumplen en el territorio delimitado, y no en otro. Es necesario también entender esto dialécticamente, ya que son los límites de otras sociedades políticas, en las cuales no se cumplen nuestras normas, las que determinan nuestra soberanía territorial (a no ser que nos sojuzguen). Partiendo de esta idea, la relectura de Espinosa se hace esclarecedora, cuando dice: «*el suelo y cuanto a él va unido de dicha forma son lo primero que pertenece al derecho público de la sociedad*», «*el suelo*», dice, «*y cuanto va a él unido deben ser de tal estima entre los ciudadanos, cual es indispensable para que puedan afincarse en tal lugar y defender el derecho común a la libertad*» (TP, VII, 19). Por esto «*los ciudadanos son tanto más poderosos, y por tanto más autónomos, cuanto que poseen ciudades mayores y mejor defendidas*» (TP, VII, 16)²⁰.

Y todo ello se hace aún más visible cuando habla sobre un género de Estado democrático, a nuestro parecer, el republicano, es decir,

¹⁹ Tomamos como guía las ideas propuestas por Gustavo Bueno en la obra citada (1991).

²⁰ Sobre la defensa del territorio para su autonomía, es interesante Maurizio Viroli y su republicano «patriotismo de la libertad» (Viroli, 1997), ya que «el amor a la patria sólo puede crecer en el suelo de la libertad», (VIROLI, 2001, p. 12); También son muy relevantes las tesis sobre la «pertenencia» de Walzer, 1997.

aquel en el que absolutamente todos los que únicamente están sometidos a las leyes patrias y son, además, autónomos y viven honradamente, tienen derecho a votar en el Consejo Supremo y a desempeñar cargos en el Estado. (TP, XI, 3)

Porque, como él mismo recalca, habla de «los que únicamente están sometidos a las leyes patrias, a fin de excluir a los peregrinos, puesto que se supone que dependen de otro Estado». Es por eso que sin Estado o sociedad política no hay “pecado”, es decir, no hay delitos *per se*. Espinosa muestra que el Estado es una entidad histórica, una construcción, y que por eso sin esa construcción, donde el derecho común determina lo que es justo e injusto, en el estado de naturaleza no hay delito (TP, II, 23). Espinosa recoge –probablemente de Maquiavelo– y re-elabora una idea de Patria que, desde nuestro punto de vista, prefigura lo que surgirá como *Nación política* siglos después en la *Revolución Francesa*.

3.3. Soberanía

Y antes de pasar a la conservación de la Patria, de la sociedad política, de su soberanía, podría ser conveniente hacer un inciso sobre la idea misma de *soberanía*. Acaso es lícito en Espinosa identificar la idea de «soberanía» con la de «autonomía», que es el que usa. Tradicionalmente, a partir de Bodino, la soberanía, en sentido político, cobra el mismo significado de la definición escolástica de «sustancia» –Aristóteles, Sto. Tomás de Aquino, Francisco Suárez, Descartes...–, que el propio Espinosa recoge en la *Ética*: «*aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa*» (E, 1, def. III) (Es inevitable relacionar estas ideas con la famosa idea de la *causa sui*, que es tal como Espinosa define a Dios). Traduciéndolo a la esfera política, la soberanía, o autonomía, se define en base a que no depende de otras soberanías para existir. Esto es, que no esta sojuzgada por otra ni que depende de sus medios para la subsistencia, para lo que es un componente esencial la *potentia*, el poder. Espinosa dirá entonces que, teniendo en cuenta «*dos Estados se relacionan entre sí como dos hombres en el derecho natural*» (TP, III, 11), «*una sociedad es, pues, autónoma en tanto en cuanto puede prevenir y evitar ser sojuzgada por otra*» y, al contrario, «*depende jurídicamente de otra en tanto en cuanto teme el poder de otra, o es impedida por ella de hacer lo que quiere, o necesita su ayuda para conservarse o acrecentarse*» (TP, III, 12).

3.4. Eutaxia

Por eso, habrá que ligar las ideas de Estado, Patria, Soberanía etc., con la idea de la *eutaxia*. Como se ha hecho visible durante nuestra exposición, el criterio materialista y espinosiano fundamental para el análisis político es tomar al Estado como la unidad central de referencia, ya que es la única manera de dar autonomía a la teoría política. Como diría Aristóteles en la *Política* (1253a) –cuyas reminiscencias son múltiples en Espinosa– «*la ciudad es anterior a la casa, y a cada uno de nosotros*». Partiendo del Estado, de la *polis*, como unidad principal del análisis político, llegamos a la idea de la *eutaxia* (expresada también por Aristóteles). Como explica Gustavo Bueno, en el contexto político, *eutaxia*, como «buen orden», dice, sobre todo, «*buen ordenamiento, en donde “bueno” significa capaz (en potencia o virtud) para mantenerse en el curso del tiempo*»²¹. La idea de *eutaxia* funciona como idea límite o como contra-modelo, pero con funciones positivas, nada utópicas, como pueden ser el

*conjunto de relaciones entre el sistema proléptico (planes y programas) vigente en una sociedad política en un momento dado y el proceso efectivo real según el cual tal sociedad, dentro del sistema funcional correspondiente, se desenvuelve.*²²

La *eutaxia* tiene la norma como fundamento objetivo, desplegado en planes y programas, impuestos en una sociedad, con vistas a la supervivencia de dicha sociedad política. Es la duración en cuanto buen ordenamiento.

Desde este criterio, se identifica fácilmente la idea de eutaxia funcionando en el *Tratado Político* espinosiano, ya que menciona constantemente la «salvación», «mantenimiento», «duración» o «conservación» del Estado. Como él mismo expresa, cuando habla «*Del fin último de la sociedad*» (Cap. V):

Una cosa, digo, es defenderse, conservarse, emitir un juicio, etc., con derecho y otra defenderse, conservarse y emitir un juicio lo mejor posible. Por consiguiente, una cosa es gobernar y administrar la república con derecho y otra distinta gobernar y administrarla muy bien (TP, V, 1).

²¹ BUENO, 1991, p. 182.

²² *Ibid.*, p. 183.

A lo que, posteriormente, añade: «*Cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida*» (TP, V, 2). En otro capítulo, sentencia lo siguiente:

*si algún Estado puede ser eterno, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantienen incólumes. Porque el alma del Estado son los derechos. Y, por tanto, si éstos se conservan, se conserva necesariamente el Estado. (TP, X, 9)*²³

Es preciso traer aquí a colación la ley del *conatus*, mediante la cual Espinosa dice que «*cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser*» (E, 3, prop. VI) y, junto con esto, en la siguiente proposición afirma que ese esfuerzo es la propia *esencia actual de la cosa misma*. Es decir, aplicando esto a la política, la esencia del Estado o sociedad política es perseverar en su ser, es decir, su *eutaxia*²⁴ – Gustavo Bueno mantiene la tesis de que la *eutaxia* es un complejo de relaciones esenciales (no fenoménicas) y reales (no utópicas ni ucrónicas)²⁵. El núcleo, el curso y el cuerpo de la sociedad política forman así su estructura, su esencia genérica, la cual podemos rastrear en el análisis espinosiano de la sociedad política. Además, reinterpretado desde esta teoría de la esencia genérica trimembre, se puede identificar con el análisis tanto de la política en general como de los distintos tipos de gobierno que hace el filósofo neerlandés.

3.5. La Idea de Monarquía absoluta

En el *Tratado Político* Espinosa define la monarquía como «*el cuidado de los asuntos públicos*» en tanto que «*el Estado está a cargo de uno*» (TP, II, 17). Ese uno – siguiendo la clasificación de Aristóteles, influenciada por su lógica de cuantificadores (singular, particular, universal) de los *Primeros analíticos*– sería el soberano, el monarca que, idealmente, tendría todo el poder. Llevado al límite, sería esa idea que algunos historiadores y politólogos nos han inculcado como «monarquía absoluta».

²³ Como recuerda Javier Peña, «la “salus” del Estado no estriba, según Espinosa, en sus gobernantes, sino en su estructura, pese a lo que pensaba Platón». PEÑA ECHEVERRÍA, 1978, p. 84.

²⁴ «El carácter “conservador” del *conatus* deriva de su carácter “dinámico” pues sólo conserva su identidad aquello que controla la serie de sus avatares o manifestaciones y tiene poder para mantener cohesionada la multitud que lo constituye frente a las causas externas», dice Ezquerro GÓMEZ, 2003, p. 136.

²⁵ *Ibid.*, p. 61.

Idea que aún hoy se tiene por una idea normal y corriente y coherente con ciertas épocas (Luis XIV, el “Rey Sol”, con el atribuido «L’État c’est moi», el despotismo ilustrado etc.). El absolutismo, en definitiva. Ahora bien, según dice Espinosa en el *Tratado Teológico-político*, «nadie puede transferir todo al poder soberano» (TTP, XVII, 1). Teniendo el soberano, puesto el caso, derecho a utilizar el máximo de violencia y condenar a muerte a la multitud, se autodestruiría *ipso facto*. Por lo tanto, dirá Espinosa que «como no les es posible hacerlo sin un gran peligro para todo el Estado, podemos negar también que tengan poder absoluto y, en consecuencia, un derecho absoluto para llevar a cabo esas acciones u otras similares» y, por consiguiente, «que el derecho del soberano está limitado por su capacidad» (TTP, XX, 3).

Y teniendo en cuenta que el fundamento del Estado es el poder de la multitud, llegamos al *Tratado político*, en el que Espinosa nos ofrece lo que podríamos llamar “argumento ontológico” contra la idea de «monarquía absoluta». Por eso dice Espinosa que «quienes creen que es posible que uno detente el derecho supremo de la sociedad están muy equivocados», porque, como demuestra anteriormente, «el derecho se mide por el solo poder, y el poder de un solo hombre es incapaz de soportar tal carga». Y añade:

de ahí que el rey, que la multitud eligió, se rodea de jefes militares, consejeros o amigos, a los que confía la salvación propia y de la comunidad. Y así, el Estado que pasa por ser una monarquía absoluta es, en la práctica, una verdadera aristocracia, no manifiesta, sino latente... (TP, VI, 5)

Como se ve, Espinosa nos da un argumento ontológico-político ya que hace ver que, tal y como él define la realidad política, es imposible siquiera pensar que uno solo pueda tener todo el poder del Estado. Como dice Gustavo Bueno,

el concepto: “uno es soberano”, nos remite simplemente a un fenómeno. Como concepto político real, la posibilidad de su definición es utópica y contradictoria con la tesis según la cual el individuo no es parte formal primitiva de la sociedad política.²⁶

Es más, también da Espinosa un argumento ontológico-antropológico, diríamos, cuando más tarde explicita que

²⁶ *Ibid.*, p. 363.

uno solo es incapaz de examinarlo todo y de tener siempre su mente atenta y dispuesta a la reflexión, aparte de que la enfermedad, la vejez u otras causas le impiden a menudo dedicarse a los asuntos públicos,

por lo cual siempre tienen consejeros (TP, VI, 3), y como por sí solos no pueden «controlar a todos por el miedo» tienen soldados, etc. (TP, VI, 12). Es por eso que «la multitud sólo transfiere libremente al rey aquello que no puede, por sí misma, mantener en su poder, es decir, la solución de controversias y la rapidez de las decisiones» (TP, VI, 5). Concluye Espinosa, diciendo que

la multitud puede mantener bajo el rey una libertad suficientemente amplia, con tal que logre que el poder del rey se determine por el solo poder de la misma multitud y se mantenga con su solo apoyo. (TP, VII, 31)

Es decir, que cualquier Estado, sea con un gobierno monárquico, aristocrático o democrático, mejor o peor, sólo se mantiene con el apoyo de la multitud. El fundamento ontológico-político de una u otra forma de gobierno es la misma multitud, ya sea por una aceptación pasiva o por un apoyo activo. Ningún gobierno se sostendrá, por tanto, sin una multitud que lo permita, acate o acepte.

3.6. La democracia espinosiana

Si no somos «fundamentalistas democráticos»²⁷, tendremos en cuenta la máxima del “materialismo democrático” –si se puede llamar así a la perspectiva materialista de la democracia– que dice que «la democracia se dice de muchas maneras». Así entendemos a Aristóteles cuando en la Política (1289a) dice que

algunos piensan que existe una sola democracia y una sola oligarquía, y esto no es verdad; de forma que no deben olvidarse las variedades de los sistemas políticos, cuántas son y cómo se constituyen, y compete a esta misma previsión ver las mejores leyes y las apropiadas para cada régimen.

Así, Espinosa también seguirá la máxima materialista, y por eso dirá que «está claro que podemos concebir varios géneros de Estado democrático» (TP, XI, 3). Ahora bien, él toma partido, necesariamente, y opta por uno, que entendemos como *democracia republicana*, que podría ser el más acorde a su ontología política –sus

²⁷ Cf. BUENO, 2004 y 2010 contra el «fundamentalismo democrático» que parte de una idea pura e incorruptible: irreal.

ideas de Estado, Patria, Libertad, etc.–, que es «*aquel en el que absolutamente todos los que únicamente están sometidos a las leyes patrias y son, además, autónomos y viven honradamente (...)*» etc.

Además, Espinosa es consciente de su época y de su Estado, la República Holandesa. Ésta época y, en particular, en dicha república, es una espiral ascendente del comercio, lo cual es según muchos autores *conditio sine qua non*, no ya sólo para algún tipo de libertad-de o libertades cívicas²⁸, sino para la realización de la propia democracia representativa. Esta última es la tesis más interesante que podemos meramente recoger aquí. Tanto Schumpeter²⁹ como, más filosóficamente Gustavo Bueno³⁰ coinciden en este punto. Bueno hace un análisis histórico y filosófico de la democracia y llega a la conclusión de que se ha llamado mal históricamente a ciertos sistemas, como el ateniense, ya que no era una democracia material. Separando la democracia procedimental, que considera fuera de lugar en política –ejemplificándolo con la “democracia de autobús”– da con lo que llama su «esencia»: *la esencia de la democracia es la libertad objetiva basada en el mercado pletórico de bienes*³¹.

De todos modos, esta es una cuestión que, desde la ontología política, está más en el plano de la *realpolitik* que en el estructural. La sentencia ontológicamente relevante en la concepción espinosiana de la democracia es que considera a este tipo de Estado «*totalmente absoluto*» (TP, XI, 1). ¿Qué significa esto? Espinosa dice, primero, que el Estado aristocrático «*se aproxima más que el monárquico al Estado absoluto*» (TP, VIII, subtítulo). ¿Qué es lo que diferencia al Estado aristocrático o “casi absoluto” del democrático o “absoluto”? Espinosa define el Estado aristocrático como aquel que

lo detentan varios elegidos» de la multitud. Acto seguido nos dice que la diferencia entre ambos regímenes reside en que «en el Estado aristocrático el derecho de gobernar sólo depende de la elección, mientras que en el democrático depende, ante todo, de cierto derecho innato o adquirido por fortuna. (TP, VIII, 1)

²⁸ En el plano histórico de relaciones económicas y políticas del contexto espinosiano, son interesantes también: ISRAEL, 1996 y BLOM, 1995; y WESTSEIJN, 2012, entre otros.

²⁹ Cf. SCHUMPETER, 2015.

³⁰ Cf. BUENO, 2004.

³¹ Vid. BUENO, 2004, 190-201.

Como ya dice en otra parte todos los hombres son esencialmente pasionales y se mueven por intereses (TP, I, 5). Por lo tanto, sabios o indoctos, tienen más en común en ciertos aspectos y, muchas decisiones serán tomadas en base a esos intereses. Además, «en éste, sólo depende de la voluntad y libre elección del Consejo Supremo el que se nombre a este o a aquel patricio», no habiendo derechos hereditarios de ningún tipo (votar u ocupar cargos), pues «todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadano por causas legalmente previstas» tienen derecho a voto y a ocupar cargos (TP, XI, 1).

Y el argumento ontológico-antropológico-político que Espinosa da a favor de la democracia, por ser, ontológicamente, el más acorde con la realidad humana, es que la estructura democrática combinará mejor los deseos e intereses de la multitud que otras formas de gobierno minoritario. Es por eso que la democracia hace más por la realidad en la que la autoridad política (*potestas*) –el poder reticular, descendente– coincida más con la poder o potencia (*potentia*) –o poder ascendente– de la multitud, superando esa separación –que no disociación– estructural entre ambas. Es así, por lo tanto, el régimen *omnio absolutum*³² –siendo, asimismo, el más «racional» y adecuado a la «libertad política», pues «cuanto mayor es el derecho de la potestad suprema, más acorde está la forma del Estado con el dictamen de la razón (...) y más apto es, por tanto, para conservar la paz y la libertad» (TP, VIII, 7).

4. La idea de libertad (política)

Empecemos hablando claro, haciéndole el honor a nuestro filósofo, ya que en la misma “introducción” del *Tratado Político* el propio Espinosa dice: «la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad» –«*animi enim libertas, seu fortitudo, privata virtus est; at imperii virtus, securitas*»– (TP, I, 6). Dicho esto, es obvio que, teniendo en cuenta la identificación entre Estado y sociedad política, cuyo fundamento es el derecho común, o sea, el poder de la multitud, hay que ser muy cuidadosos con no hacer interpretaciones éticas de la libertad cuando hablamos de política. Son dos planos distintos: el primero, como hemos recordado, se refiere a los individuos –«*privata virtus est*»–; el segundo, no ya

³² Coincidimos con la visión ofrecida por Javier Peña (Cf. PEÑA ECHEVERRÍA 1989; y su “Sarrera”, 2013b).

a los grupos –que sería una moral–, sino a toda la sociedad política –«*imperii virtus*». Tomando la distinción entre «Todo/Partes», se podría tratar la idea de libertad desde el punto de vista *distributivo* (totalidades distributivas), que sería el de la ética, que trata de los individuos, o *atributivo* (totalidad atributiva) que sería el de la política, el de la sociedad política como un todo atributivo. Es decir, respondería, con carácter descriptivo, a la pregunta: ¿qué tiene más peso en la vida real, la ética o la política? Aristóteles al final de la *Ética a Nicómaco* (1181b) escribía:

partiendo de las constituciones que hemos coleccionado, intentemos ver qué cosas salvan o destruyen las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras al contrario. Después de haber investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor, y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres ha de usar. Empecemos, pues, a hablar de esto.

Con este paso del curso sobre ética a la política, Aristóteles demarca el paso de ver a los hombres como *todos distributivos* a verlos como un *todo atributivo*, es decir, como partes de un Todo, que en este caso es la sociedad política o Estado. ¿Qué quiere decir esto? Que, si la ética trata sobre los individuos y sus actos –divididos en virtudes y vicios (por defecto o por exceso)– la política tratará sobre algo supraindividual como es la *polis*, que traducimos por Estado en el sentido dicho. Anteriormente, ya hemos mencionado que, para Aristóteles, *el Todo es anterior a la parte*, es decir, que la sociedad política es anterior a los individuos, si bien surge originariamente de sus asociaciones –entre grupos (1252a). Pero una vez constituida, se hace objetiva y envuelve, por decirlo de alguna manera, a sus “socios”, y es anterior a todos los ciudadanos en potencia que irán naciendo durante su curso, estando el Estado ya establecido. Es así como se entiende, entonces, el sentido de la famosa frase del hombre como *ζῷον πολιτικόν*. En este sentido tienen un fuerte argumento ontológico a favor las tesis republicanas y más aún las comunitaristas, contra el liberalismo³³. Por lo tanto, estas tesis concuerdan con el *materialismo*, tal y como lo hemos presentado –podría decirse *realismo*, en cierto modo–, cuyo análisis da prioridad ontológica a la sociedad o comunidad, frente al individualismo. Y si tenemos en cuenta la sentencia del principio de este apartado, es así como Espinosa entiende también la materia –quien, dicho sea de paso, termina el capítulo cuarto

³³ Vid. “La justicia y el sujeto moral” en SANDEL, 2000, pp. 31-89.

sobre la servidumbre humana haciendo algo semejante, ya que habla sobre alcanzar la libertad en el Estado.

De todas maneras, y partiendo de anteriormente citado, Espinosa diferencia claramente el ámbito de la sociedad política y el ámbito del ciudadano, si bien están intrínsecamente unidos. Una cosa es un Estado libre y otra un ciudadano libre. Podríamos decir que la libertad y la autonomía son casi identificables en Espinosa. Espinosa menciona la autonomía en el contexto del «derecho natural» y en el político. Como veremos, la primera tiene más que ver con la visión distributiva, la segunda, con la atributiva. Como sabemos, Espinosa interrumpió la redacción de la *Ética* por la urgencia práctica y «panfletaria» de redactar su *Tratado Teológico-político*. El mismo, apostaba de una manera radical por los derechos y libertades de los ciudadanos –siendo así que ser ciudadano es también garante de autodeterminación de los individuos, frente al estatismo autoritario. A diferencia de Hobbes, Espinosa deja «incólume el derecho natural» y defiende que «en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito» (Ep, 50)³⁴.

Pero, aún y todo, nos podríamos preguntar, como él hizo, «*hasta qué punto puede y debe concederse a todos dicha libertad sin poner en peligro la paz de la república ni el derecho soberano*» (TTP, XX, 5). Entonces, Espinosa habla de la finalidad de la República, que «*no es dominar o refrenar a la gente amedrentándola, o someterla a un derecho ajeno, sino librarla del miedo para que viva con seguridad en la medida de lo posible*», es decir, «*hacer que su mente y su cuerpo ejerzan sin peligro sus funciones (...)*». De ahí que sentencie «*finis Reipublicae libertas est*» (TTP, XX, 6), es decir: que el fin de la República sea la libertad. Toda opinión y juicio son libres de expresarse. Eso sí, las opiniones y actos sediciosos serán imperdonables, ya que van contra la propia sociedad política y el derecho común (TTP, XX, 9). Y es precisamente por el derecho común por lo que sea “renuncia” a la libertad entendida en el derecho natural, ya que «*no podrán vivir en paz a menos que cada cual renuncie al derecho a actuar exclusivamente según sus propios designios*» (TP, XX, 7). Por lo tanto, la libertad, la paz y la seguridad son ideas con una relación muy estrecha.

Cuando en el TP habla del derecho natural, y adentrándose en el terreno antropológico, Espinosa dice que

³⁴ Según la traducción de Atilano Domínguez en Espinosa, 1988, p. 308.

cada individuo depende jurídicamente de otro [alterius iuris esse] en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste; y que es jurídicamente autónomo [sui iuris esse] en tanto en cuanto puede repeler según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio. (TP, II, 9)³⁵

Vemos, por cierto, que la libertad no es sólo una mera «libertad de», sino más bien una «libertad para»³⁶, una capacidad o *potentia* para obrar tal o cual acción –que, si recordamos la *Ética*, veremos que «éstas cosas, y las otras semejantes que hemos mostrado acerca de la verdadera libertad del hombre, tienen que ver con la fortaleza, esto es, con la firmeza y con la generosidad» (E, 4, prop. LXXIII, esc.)³⁷. Y ahí es donde, dialécticamente, obtiene la clave para dar la definición contraria, es decir, de la *impotentia* (quien no tiene capacidad, quien no puede obrar) y de la *esclavitud*, en sus dos formas: el *miedo* y la *esperanza*. ¿Cómo se entiende la esclavitud –el miedo y la esperanza– a través de la idea de *impotentia*? Pues bien, Espinosa nos da la siguiente lección:

Tiene a otro bajo su potestad quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio. Quien tiene a otro bajo su potestad de la primera o la segunda forma sólo posee su cuerpo, pero no el alma; en cambio, quien lo tiene de la tercera o la cuarta ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo, aunque sólo mientras persista el miedo o la esperanza; pues, tan pronto desaparezca ésta o aquel, el otro sigue siendo jurídicamente autónomo. (Espinosa: TP, II, 10)

³⁵ Espinosa ofrece en realidad cuatro clases de dominación, tal como recoge BLANCO ECHAURI, 2000, pp. 131-132.

³⁶ Cf. BUENO, 1996, para la definición de libertad en estos términos, como potencia o poder, concordando y recogiendo la tesis espinosiana. Las ideas de Libertad se suelen entender como divididas en dos: la de los antiguos y la de los modernos (Cf. Constant, 2013); o la negativa y la positiva (Cf. Berlin, 2005). Sin embargo, tanto Espinosa como Bueno nos ofrecen una idea materialista de Libertad mucho más rica, desbordando dichas distinciones. Otros autores, desde un nuevo republicanismo, también han criticado dichas distinciones. Vid., p. ej., SKINNER, 1998 y PETTIT, 1999.

³⁷ Una modo de entender la libertad distinta de la de Hobbes (Lev. XXI) que, como señala Javier Peña, es «típicamente individualista y “negativa”», ya que «radica en la ausencia de interferencia de los movimientos del sujeto», residiendo así en «el silencio de las leyes». PEÑA ECHEVERRÍA, 1992, p.5.

Espinosa tiene una concepción republicana de la libertad, ya que, como vemos, parte de la libertad como poder para vivir y obrar de acuerdo a las leyes de la naturaleza humana y, visto que el hombre no es más que una pequeña parte de la naturaleza, se posiciona en contra de la servidumbre (sobre todo de las pasiones) y la dominación. Pero siendo el hombre un animal social y político, la autonomía del individuo no es más que una ilusión, al contrario que la autonomía de la sociedad política. Ya en la *Ética* lo deja claro: «*el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo*» (E, 4, prop. LXXIII). Podemos identificar a los *ciudadanos* con los *súbditos*, bajo el prisma del conjunto de “derechos/deberes”, como las dos caras de una misma moneda. Así, serán *ciudadanos* en tanto «*gozan en virtud del derecho civil, de todas las ventajas de la sociedad*»; y serán *súbditos*, «*en cuanto están obligados a obedecer los estatutos o leyes de dicha sociedad*» (TP, III, 1). Siendo esto así, Espinosa deja claro que

cada ciudadano no es autónomo, sino que depende jurídicamente de la sociedad, cuyos preceptos tiene que cumplir en su totalidad, y no tiene derecho a decidir qué es justo o inicuo, piadoso o impío. (TP, III, 5)³⁸

Los *súbditos* tampoco son autónomos, «*sino que dependen jurídicamente de la sociedad, en la medida en que temen su poder o sus amenazas o en que aman el Estado*» (TP, III, 8). Y añade más tarde que, «*en la medida, pues, en que quienes nada temen ni esperan son autónomos, son también enemigos del Estado y con derecho se los puede detener*». Por eso dice que

aunque decimos que los hombres no son autónomos, sino que dependen de la sociedad, no entendemos con ello que pierdan su naturaleza humana y que adquieran otra. Tampoco entendemos con ello que los hombres vuelen [...]. Entendemos más bien que hay circunstancias, en las cuales los súbditos sienten respeto y miedo a la sociedad, y sin las cuales desaparecen el miedo y el respeto y, con ellos, la misma sociedad,

³⁸ O como dice Pierre-François Moreau, «el receptor del discurso posee un cuerpo, y un *ingenium* que corresponde a ese cuerpo». Por eso, además del «*ingenium* propio» reivindicado en el TTP, «cuando el receptor es un pueblo, el marco de comprensión es formado por su *ingenium* nacional». MOREAU, 2009, p. 12.

y por lo tanto, «para que la sociedad sea autónoma, tiene que mantener los motivos del miedo y del respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad» (Espinosa: TP, IV, 4).

Así, aunque, como dice Espinosa, «*dos Estados se relacionan entre sí como dos hombres en el estado natural*» –o sea, que son enemigos por naturaleza (TP, II, 14)³⁹–, si tenemos en cuenta que el Estado es el derecho común definido por el poder de la multitud, la ventaja respecto al individuo en el estado natural se verá enseguida, ya que

una sociedad puede evitar ser sojuzgada por otra, cosa que no puede un hombre en el estado natural, ya que tiene que soportar el sueño diario, frecuentes enfermedades del cuerpo o del alma y, finalmente, la vejez, aparte de otras incomodidades de las que se puede librar la sociedad. (TP, III, 11)

Por eso, Espinosa recupera aquí la anterior definición de «autonomía» para aplicarla a las sociedades políticas:

una sociedad es, pues, autónoma en tanto en cuanto puede prevenir y evitar ser sojuzgada por otra y depende jurídicamente de otra en tanto en cuanto teme el poder de otra, o es impedida por ella de hacer lo que quiere, o necesita de su ayuda para conservarse o acrecentarse,

a lo que añade que «*si dos sociedades quieren prestarse ayuda mutua, tienen más poder y, por tanto, más derecho las dos unidas, que cada una por sí sola*» (TP, III, 12). La libertad es, así, la dialéctica de la fuerza o el poder, de la capacidad de influir en el curso de los acontecimientos y en las personas y la unión de fuerzas –frente a otras. Es decir, la libertad es la dialéctica entre la co-determinación y la co-operación.

³⁹ Aquí Espinosa coincide con uno de sus maestros, Hobbes (Cf. HOBBS, 2009) y con uno de sus “discípulos” –aunque muy heterodoxo–, Hegel (Cf. Hegel, 2000), ya que todos concuerdan en lo que se ha denominado «dialéctica de Estados» que, como tratamiento materialista, dista mucho de visiones idealistas o formalistas como las que han ofrecido, por ejemplo, la kantiana «paz perpetua» (Cf. KANT, 2016) o ideas de europeísmo y «patriotismo constitucional», herederas de la anterior (Cf. HABERMAS, 1989 y 1999).

Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA. *La Ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 2014.
- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Alianza, 2015.
- BALIBAR, Étienne. *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- BERLIN, Isaiah: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza, 2005.
- BLANCO ECHAURI, Jesús. «La obligación contractual en la filosofía política de Espinosa», en *Laguna, Revista de Filosofía*, N° 7 (2000): 111–133.
- BLOM, Hans W. *Causality and Morality. The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*. Rotterdam: Erasmus University, 1995.
- BODINO, Juan. *Los seis libros de La República*. Madrid: Tecnos, 1993.
- BOÉTIE, Étienne de La: *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Tecnos, 2010.
- BUENO, Gustavo. *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*. Logroño: Biblioteca Riojana, 1991.
- BUENO, Gustavo. «Principios de una teoría filosófico política materialista», en *Anuario Hispano Cubano de Filosofía*: Oviedo, 1995: <http://filosofia.org/mon/cub/dt001.htm> (Consultado el 13-11-2016).
- BUENO, Gustavo. *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Oviedo: Pentalfa, 1996.
- BUENO, Gustavo. *Panfleto contra la democracia realmente existente*. Madrid: Esfera de los libros, 2004.
- BUENO, Gustavo. *El fundamentalismo democrático*. Madrid: Ediciones Planeta, 2010.
- CÁMARA, María Luisa de la. «La doctrina jurídica de las obligaciones en el *Tratado Político* de Spinoza», en *Cuadernos del Seminario Spinoza* N° 20 (2004).

-
- CAMERON, David. «Text of David Cameron's Speech After 'Brexit' Vote», en The New York Times: http://www.nytimes.com/2016/06/25/world/europe/david-cameron-speech-transcript.html?_r=0 (Consultado el 21-11-2016).
 - CONSTANT, Benjamin. «Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos», en *Libertades* 3 (2013): 83–95.
 - ESPINOSA, Baruch. *Correspondencia*. Madrid: Alianza, 1988.
 - ESPINOSA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Pamplona: Laetoli, 2013a.
 - ESPINOSA, Baruch. *Tratatu politikoa*. Bilbao: UPV-EHU, 2013b.
 - ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Madrid: Alianza, 2015.
 - ESPINOSA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza, 2016.
 - EZQUERRA GÓMEZ, Jesús. «La Laetitia en Spinoza», en *Revista de Filosofía*, Vol. 28, Nº 1 (2003): 129–155.
 - JIMÉNEZ SÁNCHEZ, José Joaquín. «Los fundamentos del estado político en Spinoza», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Nº 46 (2012): 211–236.
 - HABERMAS, Jürgen. *Identidades nacionales y posnacionales*. Madrid: Tecnos, 1989.
 - HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999.
 - HEGEL, G. W. F. *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
 - HOBBS, Thomas. *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid: Alianza, 2010.
 - HOBBS, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza, 2009.
 - ISRAEL, Jonathan I. *La República Holandesa y el mundo hispánico, 1606-1661*. San Sebastián: Nerea, 1996.
 - KANT, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza, 2014.
 - KANT, Immanuel. *La paz perpetua*. Madrid: Alianza, 2016.

-
- KROPOTKIN, Piotr. *El apoyo mutuo. Un factor en la evolución*. Colombia: Madre Tierra, 1989.
 - LARRA, Mariano José de. «¿Quién es el público y dónde se le encuentra?», en *El Pobrecito Hablador. Revista Satírica de Costumbres* N°1 (1832).
 - LOCKE, John. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza, 2000.
 - MARTÍNEZ, Franciso José. *Autoconstitución y Libertad. Ontología y política en Espinosa*. Barcelona: Anthropos, 2007.
 - MAQUIAVELO, Nicolás. *El Príncipe*. Madrid: Alianza, 2011.
 - MOREAU, Pierre-François. «El concepto de ingenium en la obra de Spinoza», en *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, N° 1 (2009): 3–12.
 - PEÑA, Vidal. «La ontología materialista de Espinosa», en *Archivum* vol. 22 (1972): 367–394.
 - PEÑA, Vidal. *El materialismo de Spinoza*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1974.
 - PEÑA ECHEVERRÍA, Javier. «Espinosa: Proyecto filosófico y mediación política», en *El Basilisco* N°1 (1978): 80–87.
 - PEÑA ECHEVERRÍA, Javier. *La filosofía política de Espinosa*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1989.
 - PEÑA ECHEVERRÍA, Javier. «Libertad y comunidad en Espinosa», en *Cuadernos del Seminario Spinoza* N° 1 (1992).
 - PEÑA ECHEVERRÍA, Javier. «Cómo se ordena la potencia de la multitud: Instituciones y derecho de la ciudad en la teoría política de Spinoza», en *Laguna* N° 31 (2012): 45–68.
 - PEÑA ECHEVERRÍA, Javier. «Sarrera», en *Espinosa*, 2013b.
 - PETTIT, Philip. *Republicanism*. Barcelona: Paidós, 1999.
 - PLATÓN. *La República*. Madrid: Alianza, 2013.
 - ROUSSEAU, Jean-Jaques: *El contrato social*. Madrid: Taurus, 2012.
 - SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2000.

- SCHUMPTER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Página Indómita, 2015.
- SKINNER, Quentin. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid: Alianza, 2004.
- VIROLI, Mauricio. *Por amor a la Patria*. Madrid: Acento Ediciones, 1997.
- VIROLI, Mauricio. «El sentido olvidado del patriotismo republicano», en *Isegoría*, vol. 24 (2001): 5–14.
- WALZER, Michael. *Las esferas de la justicia*. México: FCE, 1997.
- WESTEIJN, Arthur. *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age*. Leiden: Brill NV, 2012.

MATERIALIDAD TRASCENDENTAL Y ANALOGÍA EN EL OPÚSCULO *MATERIA* (1990)

*Transcendental materiality and analogy in the essay *Materia* (1990)*

ÁNGEL MARTÍNEZ ORTEGA

Universidad de Valladolid (angel.mtez@gmail.com)

Fecha de recepción: 6 de marzo de 2017

Fecha de aceptación: 1 de agosto de 2017

Resumen:

En el presente trabajo nos proponemos hacer una lectura del opúsculo *Materia* de Gustavo Bueno, concretamente de la idea filosófica de materia y su articulación ontológica. Para ello, por un lado, estableceremos una comparativa entre algunos aspectos en torno al contenido ontológico constitutivo de la idea de materia trascendental y su conformación a través de los contextos tecnológicos con la idea de materia primera y segunda en la tradición aristotélica. Por otro lado intentaremos demostrar cómo la mejor manera de articular la

predicabilidad de la materia trascendental respecto de sus acepciones es la predicación por analogía, concretamente la analogía de proporcionalidad.

Palabras clave:

Materia, trascendental, analogía, analogía de proporcionalidad

Abstract:

In this paper we propose to do a reading of the Gustavo Bueno's essay *Materia*, specifically of his philosophical idea of matter from a pointview of aristotelian ontology. For this, on the one hand we will establish a comparative among some aspects

around the constitutive ontological content of the idea of trascendental matter and his conformation through the technological contexts with the idea of first and second matter in the aristotelian tradition. On the other hand we will try to show how the best way to

articulate the predicability of trascendental matter respect to it's meanings is analogical predication, namely, the analogy of proportionality.

Keywords:

Matter, trascendentality, analogy, analogy of proportionality

En el año 1990, el eminente profesor Gustavo Bueno publicó un opúsculo para la *Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* bajo el título de *Materia*¹, en el cual desarrollaba de una forma ya muy madura los aspectos centrales en torno al concepto de materia en su «ontología crítica». En lo concerniente a la idea filosófica de materia que se encontraba desarrollada en aquel texto, nos gustaría, por la presente, captar la atención en dos puntos:

- d) La exposición de un principio constitutivo ontológico (o «límite» en el caso de Bueno) de irrestricta universalidad, que se articula de una manera doble. Primero, de manera directa² en las propiedades que a todo objeto óntico convienen *in re* (y que en la terminología clásica se conforman como *trascendens* reales de ese principio, en contraste con Bueno, para el cual es fruto de un proceso crítico regresivo eidético) y de manera refleja o indirecta en su «ser-conocido» y entendido (de nuevo de una manera clásica, no en sí mismo como objeto, sino en tanto objeto de algún tipo de intelección, y para Bueno, por una regresión dialéctica de la inteligibilidad humana que permite instalar reflexividades potencialmente sistematizables). Este principio constitutivo es para la tradición aristotélica *el ser*. Para Bueno lo conforma la *Idea de Materia*.
- e) La articulación relacional entre el principio ontológico general (o constitutivo) y el resto de entes (o especialidades genéricas) se produce a través del

¹ BUENO, G. *Materia*. Oviedo, Pentalfa Ediciones (Fundación Gustavo Bueno), 1990.

² Se deja entrever que la manera «directa» o «indirecta» de abordar la irrestricta universalidad corresponde, en orden, a los saberes metafísico y lógico y su modo de proceder en el orden de acceso a aesta misma universalidad [la terminología y reflexión la tomo de MILLÁN-PUELLES, A. *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales*. Madrid, Rialp, 2002, pp. 12-15].

instrumento de la analogía. Y concretamente por una *analogia proportionalitatis* como instrumento por excelencia frente a cualquier otro tipo de predicación analógica o unívoca:

*¿No habrá más bien que reconocer relaciones entre las diversas acepciones de la idea de materia que rayen incluso en la incompatibilidad? [...] ¿cómo mantener la unidad de la idea de materia si no es atribuyéndole un formato no unívoco, sino analógico, y según analogía que permita entender el desenvolvimiento de sus acepciones como si de un proceso dialéctico se tratase [...]?*³

E igualmente, en sus *Ensayos materialistas*:

*Pero la Materia no puede ser entendida, como concepto crítico, simplemente como una idea abstracta general porfiriana [...] ¿Es una Idea que se predica por analogía de proporcionalidad propia respecto de cada uno de los Géneros de Materialidad [...]?*⁴

Las siguientes páginas del presente ensayo estarán dedicadas a realizar algunas reflexiones ontológico-gnoseológicas sobre la «idea filosófica de materia» en relación con los dos puntos indicados, en el opúsculo *Materia* de Gustavo Bueno. En cuanto a la idea de materia, la argumentación intentará establecer un comentario a través del enfoque de la doctrina aristotélica. Es evidente que ambos sistemas filosóficos albergan diferencias cualitativas reseñables, y que esta comparación virtual parte de la suposición asumida de que en sus términos rigurosos no se va a establecer ninguna correlación o intento de armonización, sino un comentario desde una perspectiva en principio ajena filosóficamente a la propia ontología materialista de Bueno. Pero como esperamos demostrar, existen ciertos puntos que sin ser necesariamente símiles ni mucho menos coincidentes, pueden ayudar a arrojar luz o por lo menos a visualizar de una manera diferente los distintos aspectos metodológico-ontológicos en el modo en el que Bueno aborda la idea de materialidad trascendental en este opúsculo. Y la pretensión del siguiente ensayo es utilizar la tradición aristotélica y su reflexión acerca de «lo ente» para ello.

En cuanto al segundo punto, se dará una visión general de cómo la idea de materia trascendental puede y debe articularse en su formato lógico-predicativo a través del instrumento de la analogía de proporcionalidad propia.

³ BUENO, G. *Materia*. Op. cit. p. 21.

⁴ BUENO, G. *Ensayos Materialistas*. Madrid, Taurus, 1972, p. 283.

1. El «alzamiento del plano» ontológico: del contexto tecnológico-material al locutivo-esencial

Uno de los puntos de partida que se debe contextualizar es el entrelazamiento «lógico-material» o «lógico-metafísico»⁵ sobre el que la inteligibilidad humana se alza al principio constitutivo. En el caso de Bueno:

Las acepciones del término «materia» en los contextos tecnológicos⁶ más estrictos, acaso se caracterizan, ante todo, por mantener el significado de «materia» en los límites de algún contenido específico o particular, que ni siquiera alude al nivel de lo genéricamente corpóreo, sino que alude a algún contenido material especificado en función de un sistema preciso de objetivos operatorios.⁷

Es decir, que las distintas acepciones del término «materia» en los diferentes contextos tecnológicos se encuentran contraídas hacia la referencia de un uso determinado (tecnológico), y que estas se mantendrían bajo esas acepciones en sus diferentes variantes debido a que se encuentran contextualizadas en una misma época «paleotécnica»⁸.

Consecuencia de lo anterior (y esto como un primer punto principal a tratar) es que Bueno afirma que «en términos escolásticos, podrían llamarse materias segundas». Y es que esta materia segunda o materia especificada (*formada*) siempre se nos presenta como una moneda en cuyo anverso del material informado se posiciona el reverso de la forma informante. De ahí que la especificidad de la materia

⁵ Y con ello me refiero al orden noético de accesibilidad (o construcción eidética) del principio ontológico al que se refiere el sistema.

⁶ El contexto tecnológico hace referencia a todas aquellas realidades mundanas que se ven sometidas a un tratamiento racional (operacional) que es susceptible de ser delimitado por el tratamiento científico. En este sentido, el «quehacer» tecnológico precede a la sistematización y teorización científica (aunque una vez implementada ésta se resuelve en una evidente retroalimentación, *i.e.*, tecnociencia).

⁷ BUENO, G. *Materia*. *Op. cit.* pp. 10-11.

⁸ *Ibid.* p. 11. Bueno refiere explícitamente al adjetivo *paleotécnico* «en el sentido de Lewis Mumford», autor de un libro sobre historia de la técnica unida a los desarrollos científicos titulado *Técnica y civilización* (trad. al esp.: Madrid. Alianza, 1997). En dicho ensayo el autor distingue entre varias etapas o épocas del desarrollo tecnológico hasta el presente. Según la clasificación, la fase *paleotécnica* se iniciaría a finales del siglo XVIII, entrando en crisis al comienzo del siglo XX y estando caracterizada por el carbón y el hierro como principales materias primas. A la versión «sincrónica» del término de Mumford, que establece la *fase paleotécnica* como una fase propiamente sincrónica, Bueno añade una acepción que podríamos denominar «diacrónica» del término, referida más explícitamente a una determinada fase de las estructuras de toda praxis tecnológica.

segunda es correlativa con su «estar informada». Para Bueno, esta reciprocidad relacional corresponde de forma rigurosa al concepto tecnológico de materia especificada, o dicho de otra manera, una *idea de materia determinada*. Y una doctrina como el hilemorfismo aristotélico no sería más que una transcripción académica de un proceso de praxis tecnológica⁹.

Es menester, ante todo, aclarar la significación «escolástica» a la que alude al referirse a la materia segunda. Porque para Bueno el paso límite a la materia trascendental puede ser llevado a cabo a través de un modo crítico que permita redefinir al materialismo más radical como la negación del monismo de la sustancia así como llevarnos a la idea de una materia trascendental como una multiplicidad pura que desborda cualquier determinación formal positiva en un proceso de recurrente negatividad¹⁰. Un ejemplo próximo utilizado, aunque bajo la advertencia de que no se trata de una respuesta materialista (sino de una propuesta bajo un monismo del orden) es la idea aristotélica de *materia prima*:

*Y es que esto es, en sí mismo, oscuro y, además, la materia viene a ser entidad: en efecto, si ella no es entidad, se nos escapa qué otra cosa pueda serlo, ya que si se suprimen todas las demás cosas, no parece que quede ningún <otro> sustrato. [...] entidad es, más bien, aquello en que primeramente se dan estas cosas. [...] Y llamo materia a la que, por sí misma, no cabe decir ni que es algo determinado, ni que es de cierta cantidad, ni ninguna otra de las determinaciones por la que se delimita lo que es. Se trata de algo de lo cual se predica cada una de éstas y cuyo ser es otro que el de cada una de las cosas que se predicen. [...] A quienes parten de estas consideraciones les sucede, ciertamente, que la materia es entidad. Pero esto es imposible. En efecto, el ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado parecen pertenecer en grado sumo a la entidad [...]*¹¹

⁹ BUENO, G. *Materia*. Op. cit. p. 12.

¹⁰ Esta definición la extraigo del «diccionario filosófico» del materialismo ontológico de la página de Filosofía en español, concretamente la proposición 67 (<http://www.filosofia.org/filomat/df067.htm>, consultado el 28/02/2017).

¹¹ *Met.*, VII 3, 1029a10-27 [Utilizo la traducción española de Tomás. G. Calvo. Madrid, Gredos, 2013; el subrayado es suyo].

Materia prima o primera sería, por tanto, a lo que se llega tras un proceso de remoción de determinaciones, que como bien hace notar Tomás Calvo, precisa de dos importantes observaciones, que nos han de llevar a definir la materia segunda¹²:

- f) Aunque su existencia nos es conocida (debido a los cambios sustanciales o entitativos), su naturaleza es inaccesible por su propia indeterminación (sólo entrará dentro de una posible predicación analógica, como bien indica el estagirita en su *Física*).
- g) Al decir que cualquier otra determinación se predica de la entidad (en el caso de Bueno, digamos, de una materialidad determinada) y ésta a su vez de la materia prima, ¿cómo establecer y sobre qué base de conveniencia la predicación a esa materia prima? Sobre esta base puede exponerse la idea de materia segunda, que explica con perfección Tomás de Aquino en sus *De principiis naturae*:

Asimismo, hablando con propiedad, lo que está en potencia para el ser substancial se llama materia prima; lo que está en potencia para el ser accidental, sujeto. Por donde se dice que los accidentes están en el sujeto, pero no se dice en cambio que la forma substancial esté en el sujeto. Según esto, pues, se diferencia la materia del sujeto, porque éste no recibe el ser de lo que le adviene, sino que por sí mismo ya tiene el ser completo¹³.

Se introduce aquí ya el concepto de «forma sustancial», que no debe de confundirse, como bien indica el Doctor Angélico, con la estructura o figura de un ser, ya que se cercenaría su universalidad. Por eso la forma sustancial es a su vez sustancia segunda puesto que no existe sino en los individuos concretos (sustancias primeras) formando sus cualidades esenciales. Evidentemente se ha producido un hiato respecto a la idea de materia determinada, pues para Bueno:

[...] aun cuando la materia determinada sea siempre correlativa a la forma, esto no significa que la idea de materia, en esta su primera acepción, tenga ya la capacidad suficiente para envolver a la idea de forma. Precisamente se opone a ella [...]

¹² *Met.*, VII 3, 1029a25, n. 12

¹³ TOMÁS DE AQUINO. *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum* [en *Opera Omnia* iussu impensa Leonis XIII, p. m. edita. Roma, Commissio Leonina, 1882 [trad. al esp. José. A. Mínguez. *De los principios de la naturaleza*. Madrid, Aguilar, 1974, p. 12.].

Una óptima manera de esclarecer los elementos de la cuestión es acercarse a un problema escolástico que concierne muy especialmente a esta problemática: el de la potencialidad de la materia, y que gira en torno a la cuestión de si la materia es pura potencialidad o tiene de suyo un acto. En dicho debate la posición aristotélico-tomista se suele enfrentar a otra posición que puede denominarse «suareciana». Para Suárez la materia no posee un acto formal pero sí entitativo (la existencia de la cosa, del «ser» frente a la «nada») así que la materia posee una esencia o actualidad aunque sea desprovista de forma, *i. e.*, en tanto que una pura potencia formal. Esto en el fondo no es más que un corolario de la *distinctio formalis ex natura rei* de origen escotista y para la cual el ser es esencia en tanto que posea una cualidad que lo diferencie del no-ser. Esta consideración esencial del ser no es de ninguna manera parte «esencial» de la idea de materia en Bueno pero sin ninguna duda, desde una visión (repetimos) aristotélica, Bueno utiliza un lenguaje unívoco o científico de perfección deductiva de un talante conceptual, en este aspecto al menos, platonizante. Al respecto, es curioso como para apelar a la idea de multiplicidad determinada Bueno cite a un neoplatónico, Domingo Gundislavo¹⁴ así como también al propio Escoto para expresar esta idea de lo que para la filosofía escolástica supuestamente debió suponer la materia segunda respecto a una potencialidad material existente. Pero justamente el problema se halla en que Bueno quiere dejar claro que la multiplicidad constitutiva de la materia no es «pura» o indeterminada sino que «es una multiplicidad determinada según contenidos morfológicamente dados»:

este orden «escolástico» no debiera confundirse con el orden, no ya sólo ontológico (ordo essendi) sino gnoseológico (ordo cognoscendi). Porque la materia segunda, en tanto es materia determinada, será, al menos en el sistema que estamos desarrollando, materia primera en el orden gnoseológico¹⁵.

A nuestro parecer, se está partiendo de un modo de entender ese orden «escolástico» alejado de la propuesta propiamente aristotélico-tomista (aquí escolástico estaría nominalmente refiriendo a escotista o suareciano). Lo cual no deja de ser indicativo al respecto de que, si bien Bueno se encuentra en las antípodas de la

¹⁴ BUENO, G. *Materia. Op. cit.* p. 29.

¹⁵ *Ibid*, p. 26.

visión aristotélica respecto a la potencialidad de la materia, no comparte tampoco ninguna afinidad por la visión que hemos dado en llamar como suarecinana¹⁶.

Ahora bien, para ahondar en esta clarificación es necesario trasvasar la propuesta del «levantamiento de plano» desde la idea de materia determinada hacia la propia οὐσία, y desde el punto de vista del contexto tecnológico hacia un contexto locutivo. Para realizar este trasvase de contextos, me serviré de algunas reflexiones de otro filósofo: Martin Heidegger.

En su obra capital, *Ser y tiempo*, Heidegger realiza la siguiente reflexión, de suma importancia para lo que nos concierne:

La concepción de la extensio como determinación fundamental del «mundo» tiene cierta justificación fenoménica, pero ni la espacialidad del mundo, ni la espacialidad primeramente descubierta en el ente que comparece en el mundo circundante, ni mucho menos la espacialidad del propio Dasein, pueden comprenderse ontológicamente recurriendo a ella¹⁷.

Por un lado los contextos tecnológicos en donde se forma la idea de materia determinada se avienen hasta cierto punto con el contexto «pragmático» donde las cosas (τὰ πράγματα) antes que ser mera presencia se nos aparecen como *utilizables* o «a la mano» (*Zuhandenheit*) en tanto que las referimos en su significación a nuestros fines.¹⁸ Por ello, existe un acercamiento en dicho aspecto con la ontología materialista de Bueno, pues el concepto de realidad como simple presencia que se aprehende objetivamente de manera desinteresada queda cuestionado por un contexto instrumental: «El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal

¹⁶ Igualmente, y aunque en el presente ensayo no abordaremos dicha perspectiva, es pertinente apuntar que en la génesis e inspiración de la ontología materialista de Bueno no sólo se halla un movimiento polémico contra dichos contextos escolásticos, sino que muy especialmente la ontología materialista se puede ver constituida desde los *Ensayos Materialistas* como un intento de rebasamiento y diálogo polémico con algunas tensiones teóricas entre el *diamat* soviético y las doctrinas materialistas de la escolástica soviética (por lo demás, discusiones en las que Bueno no pretende insertarse, pues su propia ontología desborda el esquema discursivo del *diamat*, de la misma manera que lo hace con el escolástico). Y es que, como bien explica Iñigo Orgay: «En particular la orientación pluralista que motoriza el *diamat* por obra de su negación de las tesis de las dos primeras antinomias de la Dialéctica Trascendental (lo que claro está, es tanto como una recuperación apagógica de sus antítesis), queda sin duda alguna bloqueada por el hecho de que la composición engelsiana de la idea de materia se ajusta a un esquema univocista de predicación» (ONGAY, I.: «Materia, materialismo(s) y materialismo filosófico» en *Catoplebas*, nº20, octubre del 2003, p. 10).

¹⁷ HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 1ª. ed., Madrid, Trotta, 1995 (3ª ed., 2013), p. 107.

¹⁸ VATTIMO, G. *Introducción a Heidegger*. Barcelona, Gedisa, 2002 (4ª reimp.), p. 28.

como es «en sí».¹⁹ Por otro lado: ¿es este contexto el realmente constitutivo de la existencia del *Dasein* y del mundo? La respuesta de Heidegger es negativa:

Partiremos nuevamente del ser de lo a la mano, y ahora con el propósito de comprender más a fondo el proceso de la remisión misma. Con esta finalidad intentaremos el análisis ontológico de un útil en el que se puedan encontrar «remisiones» en múltiples sentidos [obsérvese el regusto aristotélico de la afirmación]. Este «útil» son los signos. Esta palabra sirve para nombrar diferentes cosas: no sólo las distintas especies de signos, sino también el propio ser-signo-de..., puede formalizarse en un género universal de relación, de tal manera que la estructura misma del signo nos dé un hilo conductor ontológico para una «caracterización» de todo ente en general.²⁰

La *utilizabilidad* de instrumentos mundanos sólo se nos ve posibilitada a través del discurso, de tal modo que el contexto tecnológico siempre está mediado por otro contexto más constitutivo: aquel que nos permite estar familiarizados con una totalidad de significados²¹. Esta es la primera prefiguración en la obra heideggeriana de la suma importancia del lenguaje para comprender las estructuras propias del *Dasein*.

La apuesta del aristotelismo es precisamente la radicalización absoluta de ese contexto locutivo por el cual se realizará el «alzamiento de plano» constitutivo. El sujeto y referente último del discurso (ὄυσία) se ve impelido por un λόγος manifestativo y locutivo que es capaz de referirse a un sustrato físico de determinaciones como un sujeto lógico. Ahora la forma puede ser definida como aquello que en lo real posibilita el conocimiento conceptual, un conocimiento que siempre se expresa como una ideal general. Y la materia precisamente será aquello que posibilita la clasificación individual en base a esa idea. Nuestra idea de materia determinada es así plasmada en una *sustancia* que expresa necesariamente *algo*. Y ello porque en la radicalidad de nuestro contexto locutivo el *nombre* designará (o es la otra cara de) lo substancial o cualitativo; un λόγος representativo de la realidad (pero no a un modo especular, sino teniendo en cuenta que la realidad será siempre realidad significada).

¹⁹ HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Op. cit. p. 80.

²⁰ *Ibid.*, p. 85.

²¹ VATTIMO, G. *Introducción a Heidegger*. Op. cit. p. 32.

Otro corolario de ello, es que la estructura de la *ὄυσία* se constituye en torno a una unidad trascendental hilemórfica, donde la unidad del ente singular es previa a la composición material y formal del mismo en tanto una distinción lógica. La materia prima no tendría ningún tipo de acto formal o entitativo ya que se encuentra inmediatamente ordenada formalmente y recibe su existencia en tanto que se presenta «embebida» en ella. Cuando la materialidad trascendental es vista desde esta óptica, entonces la pregunta que surge ante la existencia de la unidad del compuesto, no es ni la remoción de la idea de materialidad, ni su consideración formalista, sino la radical pregunta: ¿Cómo puede ser esto que es? Así es como el *ens* aparece como *per se notum*, un todo que sólo es divisible lógicamente a través del carácter locutivo del *λόγος*, pero que ontológicamente se funda en su unidad identificadora con el existir (*esse*), el cual no refiere a nada nouménico ni eidético sino el propio «surgir de lo que cada cosa es»²².

2. Analogía de proporcionalidad

2.1 La cuestión del *regressus* en la formación de una idea filosófica de materia

Ahora bien, una vez expuesta la idea de materia determinada, Bueno presenta la cuestión de la constitución de ésta en los «tres géneros de materialidad», que son géneros generalísimos a la manera de especies de materialidades determinadas y que recogen, a fin de cuentas, los temas de la ontología especial tradicional bajo el prisma de la consideración del materialismo crítico. No obstante:

*[...] si la idea de materia determinada se va configurando en el proceso mismo de las transformaciones y éstas comportan imprescindiblemente tres órdenes (términos, operaciones, relaciones) sería injustificado reducir el contenido de la idea de materia tan sólo a alguno de esos órdenes [...]*²³

Los géneros de materialidad se hallarían entretnejidos en una diversidad de totalidades conectadas (la *συμπλοκή* griega, o la *complexio* escolástica). Y añade, de modo ilustrativo:

²² MURALT, André de. *La apuesta de la filosofía medieval*. Madrid, Marcial Pons, 2008, pp. 42-55.

²³ BUENO, G. *Materia*. *Op. cit.* p. 32.

Habrá que decir, por tanto, que la materia determinada, con sus atributos conjugados de multiplicidad y codeterminación se nos resuelve inmediatamente en alguno de los tres géneros, a la manera como, según los escolásticos el género generalísimo de la cantidad se resolvía inmediatamente en los géneros de cantidad continua y cantidad discreta.²⁴

Esta aclaración es muy significativa, ya que manifiesta el hecho de que los géneros entrelazados no pueden ser sustancializados ni subsistir independientemente, consideración que los aleja de la hipostatización en esferas de una clásica ontología especial, y que los acerca a su vez a los géneros lógicos porfirianos, no obstante teniendo en cuenta que Bueno utiliza el término «género» en una acepción según la cual el todo distributivo afecta a las partes determinantes (y no integrantes) o determinaciones internas. Esta apreciación es importante porque elimina cualquier resto de substancialismo o formalismo cualitativo del que pudiera acusarse al materialismo crítico. Por ello Bueno indica que la materia determinada, con sus atributos conjugados de multiplicidad y codeterminación se resuelve genéricamente a la manera (como él mismo indica) de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez.²⁵ Esta tesis vuelve a poner de relieve una cierta línea escolástica opuesta al aristotelismo-tomista ya que define la distinción real como aquella que permite diferenciar una cosa de otra (como la cantidad de la sustancia) aunque se encuentren unidas en el compuesto. Expone pues, de nuevo, frente al paradigma abstractivo, la distinción escotista *ex natura rei*. Y en lo que respecta a la cantidad:

Desde que Aristóteles definiera la cantidad como lo divisible en elementos constitutivos, frente a la cualidad como lo que distingue la esencia, la tradición de la que Suárez y Kant son exponentes, ha deslindado, siquiera de manera indirecta, dos formas de ser de la pluralidad: como producto de la divisibilidad de las partes de un compuesto no continuas o como el resultado de la potencial división de partes continuas, lo que para el Estagirita constituía en sentido propio una magnitud.²⁶

De este modo, Suárez (y posteriormente Kant, por influjo de éste) sostienen la tesis nominalista según la cual no existe una diferencia real entre la cualidad y la cantidad sustancial. El concepto de cantidad no puede ser algo sobrevenido a la

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Concretamente la Disputación 40, I, 5.

²⁶ JIMÉNEZ RODRÍGUEZ, A. «El problema de la cantidad continua: Immanuel Kant y Francisco Suárez» en *Pensamiento.*, vol. 69 (2013), nº 261, p. 1001.

sustancia (y que posibilite una pluralidad numerada o magnitud) sino que cada entidad material es *ex ante* un compuesto determinable al que le corresponde una cierta «entidad cuantitativa» y que realmente puede comportarse como tal.²⁷ Que Bueno utilice esta referencia a Suárez como ejemplo no es algo desde luego casual pues dicha tesis refuerza a su manera el materialismo crítico sostenido a través de la eliminación de la cantidad por la cualidad, presentando ésta primera como un producto espacio-temporal aplicable a los fenómenos.²⁸

No obstante y en relación al formato lógico y de términos, aún a sabiendas de la diferencia cualitativa señalada, estableceremos cierta equiparación entre estos géneros con (*mutatis mutandis*) los géneros de carácter porfiriano. Ello nos ayudará a visualizar con mayor claridad la conexión de éstos y la idea de materialidad determinada respecto de un *progressus/regressus* a la materia trascendental en una relación necesariamente analógica. Lo que Bueno entiende por estos dos términos (*progressus/regressus*) es el doble sentido de un curso operacional que partiendo de determinadas posiciones llegue a otras distintas (*regressus*) retornando y reconstruyendo bajo ese prisma los diferentes puntos de partida (*progressus*).²⁹ Un recurso operacional eminentemente dialéctico, pero que también tendrá su importancia, como veremos, en su sentido analógico, puesto que la determinación del

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.* p. 1002. Al respecto de la relación entre materia y el accidente de la cantidad, en especial en los contextos de las discusiones escolásticas y sus consecuencias filosóficas, es interesante acudir al libro colectivo dirigido por Benedicto XVI *Dio salvi la ragione* (trad. al esp. Madrid: Encuentro, 2008) en el cual Bueno aduce explícitamente a que en la lucha continuada de los teólogos cristianos contra las herejías gnósticas, la teología dogmática, aunque ateniéndose en intención de espíritu al canon racionalista de la filosofía griega, culmina en la exploración de ideas dentro de un racionalismo trinitario que «logró transformar muchas de las ideas griegas en otras ideas que fueron precursoras de algunas de las ideas modernas más señaladas, pongamos por caso, la Idea de la Sustancia material con locación no circunscriptiva, es decir, incorpórea, implicada en la teoría de la transustanciación eucarística, y precursora de principios de la teoría electromagnética o de la física cuántica. De hecho, la contribución de la Iglesia cristiana, o si se prefiere, de los científicos cristianos que ocuparon la primera línea en la evolución de la ciencia moderna o contemporánea, deja en ridículo a la visión que, desde la Ilustración principalmente, pero sobre todo a lo largo del siglo XIX (Draper, por ejemplo), pretendió presentar al cristianismo, y en particular al catolicismo, como una corriente reaccionaria que frenó las posibilidades que en el Renacimiento se habrían abierto para reanudar el racionalismo antiguo (los famosos «casos» de Giordano Bruno y de Galileo). Porque el Renacimiento no puede entenderse al margen, precisamente, del aliento de la Iglesia romana (que a nuestro juicio no tendría por qué «pedir perdón» retrospectivamente por el caso Galileo u otros similares). Y porque ninguna otra religión del libro, y particularmente el Islam, puede ofrecer una relación de figuras de primera línea que fueron decisivas en las revoluciones de la ciencia moderna y actual, sin dejar de ser cristianas, más aún, siendo cristianas, y por serlo (después de la muerte de Averroes ningún científico o filósofo de primera línea puede citarse en el Islam)» (p. 84 en la edición en español).

²⁹ Cf. pág. 3, n. 11 del presente ensayo.

sentido de los términos depende de los «analogados» (parámetros, los llama Bueno) fijados como punto de partida. Es más, aunque en un principio y de modo general los sentidos operacionales pueden darse recíprocamente (dependiendo desde donde se comience a hacer el *regressus*), en el caso de la idea filosófica de materia Bueno es más restrictivo, o por lo menos se inclina hacia cierta ruta operacional:

*En cierto modo cabría decir que las acepciones o valores filosóficamente más aceptables de la idea de materia han de esperarse después de que han sido expuestas las acepciones de referencia, concernientes a la materia determinada, en tanto puedan dibujarse, en el juego de estas acepciones, procesos de desarrollo o ampliación dialéctica de la idea misma de materia determinada [...]*³⁰

Bueno ilustra esta consideración con el ejemplo de los números: en el terreno matemático, el concepto de número aparece (o se posibilita) en el momento en que tienen lugar los procesos de ampliación dialéctica de los números racionales. El *quid* del problema aparece con la cuestión: ¿Cuál es la naturaleza del *regressus* en el caso de la materia? Desde luego no puede ser la remoción por codeterminación que conduce dicho *regressus* a «paradojas ontológicas» en la que se da a un cierto tipo de ente una capacidad y actualidad «más plena» que al resto y que muestra un modo dogmático de proceder en el que el proyecto ontológico queda «desgajado» en dos realidades recíprocas, o incluso independientes³¹:

*La remoción reiterada de las formas concretas dadas en los diversos círculos categoriales de transformaciones equivaldrá ahora [...] a una «trituration» acumulativa [...] en beneficio de una entidad que irá adquiriendo diferentes potencialidades y cuyo límite último ideal se confundirá con la idea de una materia indeterminada pura, una materia que ya desbordará cualquier círculo categorial [...] y que trascenderá a todos los círculos categoriales como materia trascendental.*³²

³⁰ BUENO, G. *Materia*. Op. cit. p. 38.

³¹ *Ibid.* p. 43.

³² BUENO, G. *Materia*. Op. cit. p. 45. De nuevo aquí, no podemos dejar de explicitar que, como bien expone Orgay «el materialismo filosófico ha tomado cuerpo, entre otras cosas precisamente mediante su oposición al *diamat*, como una crítica del monismo mundanista» que supone «una negación de la distinción entre los dos planos ontológicos a los que el movimiento *regressus-progressus* remite incesantemente; es decir, el *diamat* ensaya una reducción de la ontología general a la ontología especial, que obliga a calificar de metafísico el corazón ontológico de los planteamientos de Engels» (ONGAY, I.: «Materia, materialismo(s)...op. cit. p. 10). De esta manera, en el capítulo sexto del

Aquí se encuentra ya esbozada una idea, clara aunque muy general, de materia trascendental. Esta «metábasis» (línea del *progressus* en una dialéctica procesual pero también tensional y divergente que conduce a un acabamiento más allá de la serie) apunta a dos problemáticas. La primera es que

*tiende constantemente a llevarse a cabo de un modo dogmático, de un modo el cual la materia pura o indeterminada viene a concebirse como una suerte de sustancia absoluta a o primer principio unitario [...]*³³

Una forma de visualizar más claramente este modo dogmático, es compararlo con su mismo proceder aristotélico-tomista en el contexto de un *progressus* desde una idea de Dios como dato metafísico que desde una teología revelada se expone como un proceder totalmente legítimo³⁴. Pero en el ámbito metafísico, dentro de sus propias posibilidades y objetivos, esta perspectiva se conforma igualmente como un procedimiento dogmático y no crítico. Tema primario y fundamental del proceder crítico es precisamente el punto de partida y la afirmación trascendental dando por supuesto que existe una imposibilidad de representación objetiva totalmente adecuada y que por ello la estructura trascendental debe ser tematizada como inicio en tanto que planteamiento de la posibilidad de cualquier acabamiento de esa «metábasis». Es por ello que aunque es innegable que el metafísico debe buscar la unidad de integración y aclaración ontológica (ya sea esta unidad proporcional, abstractiva o ideal) ni puede constituir la prioridad de esa búsqueda como primer horizonte ontológico, ni como su modo noético de proceder. Del mismo modo que Dios no puede ser, entonces, un *per se notum* ontológico, para Bueno, la idea de materia no puede ser tampoco una idea sustancializada de materia absoluta. Por ello Bueno apunta, en un elemento que ya tratamos en el apartado anterior, como

acaso no parezca excesivo ver en el concepto aristotélico de materia prima [...] una de las versiones más próximas a lo que pudiera ser el paso al

opúsculo *Materia*, en el que Bueno precisamente pasa revista a la investigación sobre la idea de materia en contextos marxistas, el autor indica claramente que «la orientación analogista, o, si se prefiere, los componentes analogistas de la idea marxista de materia se hacen presentes, en el materialismo dialéctico e histórico, principalmente por la tendencia a las fórmulas monistas» (BUENO, G. *Materia. Op. cit.* p. 80).

³³ *Ibid.* p. 45.

³⁴ Las siguientes reflexiones cf. CANALS, F.: «Analogía y dialéctica» en *Convivium*, 1967, nº. 24-25, p. 82.

límite a la materia trascendental, llevado a cabo de un modo crítico (no dogmático o sustancializado).³⁵

Inmediatamente después de lo cual enfatiza la distancia que separa su propuesta de una idea filosófica de materia con la materia prima aristotélica,

En cualquier caso, la idea de una materia prima como término límite único, aunque múltiple en su contenido, de un regressus global también único [...] no agota las funciones ontológicas de la materia trascendental.³⁶

Aquí nos encontramos de lleno con la segunda problemática de la «metábasis»:

El proyecto de dibujar una idea global de materia dispuesta para acoger en sus mallas a los usos filosóficos [...] incluye tomar alguna decisión acerca del formato lógico que ha de tener tal idea, puesto que ese formato está en función de las relaciones que se estimen relevantes entre las diversas acepciones ¿Son todas ellas variaciones monótonas de un mismo concepto o, al menos, especificaciones distributivas de una idea genérica única?

Si así fuese entonces se estaría concediendo la idea de materia se ajusta al formato de un concepto unívoco (al modo de los géneros porfirianos). Pero, ¿es esto posible?

2.2 La insuficiencia categorial y la necesidad de la analogía

Para Bueno el tratamiento de la idea de materia como si se ajustase a un formato lógico unívoco ha sido muy frecuente en la historia del pensamiento:

Esta tradición escolástica mantiene su influencia incluso en F. Engels para quien la idea general de materia es sólo una «abreviatura abstracta» de las diversas materias específicas: «el concepto de materia [...] es un concepto genérico que contiene en su ámbito las más diversas especies de materia,

³⁵ BUENO, G. *Materia*. Op. cit. p. 45.

³⁶ *Ibid.* p. 46.

*a la manera como el concepto de fruta no es otra cosa sino un concepto genérico que contiene en su ámbito a las cerezas, peras y manzanas».*³⁷

La tradición escolástica a la que se refiere es aquella que consideraba la materia o bien como concepto unívoco incluido en el género supremo sustancial o como concepto unívoco cuyas determinaciones se manifestaban en el ámbito de otro género unívoco, la categoría de cantidad.³⁸ Ahora bien, debemos anotar otra vez más cómo esta línea escolástica a la que se refiere Bueno es la misma que acepta la unidad lógica del ente unívoco como principio absolutizador de su metafísica.³⁹ Es de nuevo, el escotismo, según el cual la unidad lógica del ente representa justamente la unidad de la *ratio objectiva*, residuo del proceso abstractivo. Nuestro primer principio trascendental sería por tanto un concepto «quidditativo» unívoco resultado de una separación formal, una vía de remoción por medio de un *regressus* en el que, para el caso presente de Bueno, la materia se presentaría como el concepto máximamente universal que establecería una línea de predicación intrínseca y quidditativa: es la vía de la *abstractio totalis* que lleva a concebir en la metafísica clásica al ente como un todo universal comunísimo y, como indica Engels en la cita, vacío. De tal modo que Bueno considera que

*Si queremos ser respetuosos con la diversidad de acepciones o usos del término materia en filosofía y, a la vez, alcanzar una idea capaz de anudar tal diversidad de un modo interno, será necesario atribuir a esta idea un formato no unívoco. Y será necesario también renunciar a la pretensión de ofrecer una definición global de la idea de algún modo previa a todas sus ulteriores especificaciones.*⁴⁰

Sin forzar de nuevo demasiado el paralelismo, la propuesta de Bueno es *mutatis mutandis* similar (salvando las distancias de la propuesta ontológica) a la de Cayetano⁴¹, el insigne comentador de santo Tomás, el cual propone un proceso de elaboración del ente trascendental por vía de la *abstractio formalis*, en la que no se

³⁷ *Ibid.* pp. 21-22. De nuevo se hace una clara referencia a las teorías de la escolástica soviética antes aducidas.

³⁸ *Ibid.*, p. 21.

³⁹ CANALS, F.: «Analogía y dialéctica»...*op. cit.* p. 87.

⁴⁰ BUENO, G. *Materia. Op. cit.* p. 24.

⁴¹ Su obra insigne más conocida *De nominum analogia* (1498) es la primera gran sistematización de la analogía desde la perspectiva del aristotelismo tomista y en confrontación con el univocismo entitativo de Suárez. Nosotros seguiremos su clasificación trimembre de la analogía, y además coincidimos con su diagnóstico respecto a la afirmación de que la analogía es propiamente, analogía de proporción.

elabora una universalidad vacía y generalísima, sino que se profundiza en una múltiple estructura que sólo puede ser articulada analógicamente:

[...] las cosas en las que se funda la analogía, son semejantes de tal modo que el fundamento de la semejanza en una, posee un concepto distinto en sentido absoluto que el fundamento en la semejanza de otra, siendo así que el concepto de una no encierra lo mismo que el concepto de otra. Y por esta razón el fundamento de la semejanza análoga no se debe abstraer en ninguno de los dos extremos, de los propios extremos, pues son fundamentos distintos, aunque semejantes proporcionalmente, por lo que se dicen proporcionalmente idénticos o por analogía.⁴²

En el último apartado del presente ensayo intentaré dar algunos detalles de la analogía proporcional como método de predicabilidad conveniente a la idea de materia trascendental.

2.3 Analogía secundum intentionem et secundum esse

Una definición clásica de la analogía en el orden de la predicabilidad del concepto en contraste con la univocidad es la de Tomás de Aquino:

Algo se predica de varios según diversas maneras: unas veces, según un concepto enteramente idéntico, y entonces se dice que se predica de ellos unívocamente; [...] y otras veces, según conceptos parcialmente diversos y parcialmente no diversos: diversos en tanto que llevan consigo relaciones diversas, pero unitarios en tanto que estas diversas relaciones admiten a algo uno y lo mismo, y se dice que eso se predica analógicamente, o sea, proporcionalmente, por cuanto según su relación cada uno refiere proporcionalmente a ese algo uno.⁴³

En la descripción del Angélico se evidencia en qué sentido la predicabilidad analógica conviene a la idea de materialidad trascendental: porque la idea de materia no es ella un género (sino el «trascendental» de las diferentes materialidades

⁴² CAYETANO. *Tratado sobre la analogía de los nombres*. Oviedo: Pentalfa Ediciones (Fundación Gustavo Bueno), 2005, p. 65. También haremos uso de la introducción de la edición, que corre a cargo del traductor del opúsculo Juan Antonio Hevia Echevarría y que contiene interesantes y fructíferas anotaciones de la teoría analógica de Cayetano en relación con el contexto de la ontología materialista de Bueno.

⁴³ *In Met.* n. 535 [apud. MILLÁN-PUELLES, A. *La lógica de los conceptos metafísicos*. *Op. cit.*, p. 117].

genéricas), no puede ser unívoca, y por lo tanto no puede ser formalmente una, sino tan sólo proporcionalmente. Pensemos en la alternativa frente a este razonamiento: de no admitirse que la «objetivación» de la idea de materia nos habla ya siempre de una diversidad proporcional en razón misma de su fundamento, entonces la atribución trascendental hará referencia a la unidad de la materia, a que toda materia forma parte de una materia substancial, es decir a un monismo materialista, que sin embargo no podrá escapar a la referencia siempre inserta (aunque sea como totalidad abarcadora) en el proceso dialéctico *progressus/regressus*.

Así que aceptemos, al menos como hipótesis, la afirmación de que una predicabilidad analógica es la adecuada para la idea de materia que propone Bueno. Empero, aceptando este supuesto, surge una importante cuestión a la hora de especificar dicha predicación, como bien apunta Bueno en sus *Ensayos materialistas*, en un párrafo que en parte ya citamos al comienzo del ensayo:

*¿Es una Idea que se predica por analogía de proporcionalidad propia respecto de cada uno de los Géneros de Materialidad, o bien hay algún género de materialidad a quien corresponde el papel de primer analogado de la Idea de Materia? ¿Sería la materia corpórea perteneciente al Primer Género este analogado principal? ¿No será necesario apelar a otros esquemas diferentes de conexión?*⁴⁴

Es decir, que aceptando la predicación analógica de la idea, Bueno se cuestiona qué tipo de analogía le convendrá más o incluso, en definitiva, sino le convendrá ninguna de las descritas. Desde el punto de vista de la sistematización que Cayetano realiza en su *De nominum analogia*, sistematización que aunque criticada ampliamente mantiene, por lo general, la consideración de ser la más extendida y aceptada, aun para su discusión posterior⁴⁵, Bueno estaría preguntando *si a la idea de materia le conviene una predicación por analogía de atribución o por analogía de proporción*.⁴⁶

⁴⁴ BUENO, G. *Ensayos Materialistas...op. cit.*, p. 119. [He eliminado las referencias simbólicas que utiliza Bueno en la cita].

⁴⁵ Cf. n. 40 del presente ensayo.

⁴⁶ Dejo a un lado la consideración de la analogía de desigualdad, puesto que Bueno no la considera explícitamente. En dicho tratamiento «los análogos serían una clase de unívocos pero cuyas especies participarían desigualmente del género en términos de mayor o menor perfección o por anterioridad y posterioridad» pudiendo reconocer por tanto una unidad genérica que se daría simultáneamente a una diversidad específica de analogados que participarían desigualmente del género en términos de mayor o menor

Abordemos primero la analogía de atribución:

*Cosas análogas por atribución son aquellas que poseen un nombre común y cuyo concepto, de acuerdo con el significado de este nombre, es idéntico con respecto al término, aunque diverso según las distintas relaciones que se establecen con este término.*⁴⁷

En el ejemplo habitual «sano» sería un nombre que predicaría por analogía de atribución y el concepto de sano predicaría las distintas relaciones que el animal, la orina o la medicina tiene respectivamente con su analogado principal: la salud. Así, el animal sería el sujeto de la salud, la orina su signo, y la medicina su causa. Los analogados segundos no se ordenarían entre sí, sino simplemente con su relación al analogado primero. De tal modo que los análogos de atribución siempre se predicarían en un sistema de dos clases: una conformada por el analogado principal que da la referencia de toda la predicación, y otra clase con todos los analogados secundarios.⁴⁸

La siguiente pregunta es: ¿Y la analogía que convendría a la idea de materia es una analogía de atribución intrínseca o extrínseca? El hecho de aceptar que la atribución de los segundos analogados al primero se realiza a través de una atribución intrínseca ofrece una idea no deseable al modo de predicación exigido por Bueno, ya que presupone la afirmación de una unidad objetiva en torno a la idea de materia, que precisamente Bueno rechaza:

*Las materialidades homogéneas contextualizadas son muy diferentes en cada línea regresiva y, precisamente por ello, sólo tienen en común el mismo proceso regresivo indefinido, es decir, la materialidad trascendental como un ideal regulativo de la razón.*⁴⁹

Esta apreciación es básica para entender que la remoción que pretende aplicar Bueno a los contextos materiales determinados no puede suponer *ex ante* uno de los términos dialécticos del *regressus/progressus* como conformador de todo el espectro operacional dialéctico. Precisamente el hacerlo supondría no sólo la ruptura del proceso mismo, sino la caída en lo que Bueno denomina «paradoja ontológica», «monismo», o en definitiva, en posiciones clásicas metafísicas que pretende superar.

cercanía a éste (de la introducción de J. Antonio Hevia Echeverría al *De nominum analogia*, p. 20).

⁴⁷ CAYETANO. *Tratado sobre la analogía de los nombres*, op. cit., p. 49.

⁴⁸ *Ibid.*, de la introducción de J. Antonio Hevia Echeverría al *De nominum analogia*, pp. 13 y ss.

⁴⁹ BUENO, G. *Materia*. Op. cit. pp. 46-47.

Supongamos de todos modos que la analogía de atribución sólo puede ser de naturaleza intrínseca, entonces como indica Cayetano en referencia al ente:

*Aunque el nombre ente se predice formalmente de todas las substancias, accidentes, etc., en cuanto ente todo se denomina así a partir de un ente como tal a modo de un sujeto. Tan sólo la substancia es ente formalmente. Los demás entes se denominan así, porque son afecciones o generaciones, etc., del ente. Sin embargo podrían denominarse entes formalmente, considerados bajo otro concepto.*⁵⁰

Desde luego Cayetano está intentando demostrar mucho más de lo que aquí nos concierne, al decir que toda atribución es formalmente extrínseca porque aunque materialmente sea intrínseca, en el ámbito de la predicación atributiva siempre se desenvuelve extrínsecamente. En el presente caso: la inherencia formal de cada contexto o género de materialidad determinada puede ser formalmente intrínseca respecto de su concepto, pero evidentemente, respecto del concepto por el cual hemos aplicado inherencia formal al analogado primero, nuestra idea de materialidad trascendental, será extrínseca por mucha concurrencia dialéctica que en el ámbito *materialiter* se establezca.

Debemos retroceder entonces, y establecer que la única posibilidad de predicar por analogía de atribución será extrínseca.

Pero volveríamos a estar equivocados.

Porque el concepto de materia dicho respecto de una determinada predicación, no es lógicamente análogo, sino unívoco, si se está predicando en el contexto de materialidad pertinente. Esta analogía afecta sólo a los conceptos y no permite una «apertura trascendental» hacia la idea de materialidad buscada más que en su propio haber conceptual, que es siempre unívoco. La analogía de atribución extrínseca, es según la denominación escolar, *secundum intentionem tantum et non secundum esse*, lo cual tradicionalmente se interpreta como una conveniencia del concepto a varios sujetos lógicos, de los cuales uno es extralógico o dominante: el analogado principal, que ontológicamente no tendría por qué ser algo entitativo, sino un hábito operacional o un sistema relacional privilegiado. Pero Bueno no podría aceptar que la idea regulativa de la materia trascendental (y sus propiedades) fueran

⁵⁰ CAYETANO. *Tratado sobre la analogía de los nombres*, op. cit., p. 59.

algo extrínseco a otra posible realidad (sea ésta finita o infinita), precisamente porque el punto de partida es el rechazo a hacer ese tipo de distinción ontológica.

Y, si en principio toda analogía de atribución resulta inadecuada para funcionar como estructura predicativa de la idea de materia, ¿ocurre lo mismo con la analogía de proporcionalidad?

*cosas análogas proporcionalmente son aquellas que tienen un nombre común y cuyo concepto, de acuerdo con el significado de ese nombre, es idéntico proporcionalmente.*⁵¹

La denominación entonces sería intrínseca y establecida no por una relación *ad unum* hacia el analogado principal, sino por una *ratio* (λόγος) que designa la razón o razones establecidos entre al menos dos términos en los cuales se da dicha analogía propiamente:

*Además, la analogía de proporcionalidad supera a las ya mencionadas [la de atribución y desigualdad] en dignidad y nombre. En dignidad sin duda, porque la analogía de proporcionalidad aplica nombres por género de causa formal inherente, ya que predica todo aquello inherente a cada cosa.*⁵²

¿Es aplicable la posición y opinión en dignidad de Cayetano a Bueno? Desde luego, en un acercamiento superficial, la idea general de la analogía de proporcionalidad parece más atractiva, porque además de eludir una subordinación unívoca en el ámbito de la predicación, ayuda a apuntalar la predicación inherente del concepto en cada término de la relación establecida. Así, desde la teoría holótica del materialismo de Bueno se expresaría la idoneidad de, frente a la univocidad como totalidad distributiva con identidad genérica de los univocados, una totalidad distributiva con identidad proporcional sin una diversidad específica que comparta una identidad genérica sino más bien una de tipo conceptual⁵³. Como bien explica Echevarría:

[...] entre los términos de una totalidad caben dos tipos de unidades, según sea la clase de totalidad. Así, en la totalidad distributiva se daría una unidad aislológica, que no precisaría una proximidad, contigüidad o continuidad entre sus partes, a diferencia de la unidad sinalógica propia de

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibid.* p. 61.

⁵³ De la introducción de J. Antonio Hevia Echevarría al *De nominum analogia*, p. 19.

*las totalidades atributivas, cuyas partes mantendrían un vínculo de continuidad o contigüidad no sólo espacial o estático, sino también causal. De este modo, la univocidad sería una totalidad distributiva definida por una identidad genérica –v. gr. animal– común a la diversidad específica de sus univocados –v. gr. hombre, caballo y buey–. Entre tales univocados mediaría una unidad isológica, que se establecería en función de una misma identidad genérica que entraría en la definición de todos los univocados. Frente a la univocidad como totalidad distributiva con identidad genérica de los univocados, la analogía de proporcionalidad sería una totalidad distributiva con identidad proporcional de la diversidad conceptual que corresponde a los analogados por proporcionalidad.*⁵⁴

Pensemos por ejemplo en «principio», se aplica proporcionalmente e intrínsecamente del corazón respecto del humano, de los cimientos respecto de la construcción, y por tanto, de la misma manera, se podría aplicar satisfactoriamente una analogía de proporcionalidad intrínseca a las razones múltiples de del *regressus* desde las formaciones mundanas de la materialidad determinada hacia la idea de materialidad trascendental. Además dicha predicación salvaría la razón proporcional lógica y la remisión o remoción ontológica hacia el ideal regulativo (pues es *secundum intentionem et secundum esse*). En definitiva, parece fácil deducir el estatuto de superioridad que posee dicha analogía respecto a la de atribución en el ámbito de aplicabilidad que hemos seleccionado, pero esta deducción apresurada no muestra la realidad de una serie de problemáticas a esclarecer.

La primera es que se está obviando o indiferenciando un uso impropio de otro propio de la analogía de proporcionalidad. De nuevo el doctor Angélico da en el clavo:

*Algo puede ser comunicable de dos modos: propiamente o por semejanza. Es propiamente comunicable lo comunicable a varios según la significación total del nombre. En cambio, es comunicable por semejanza lo que es común según alguno de los caracteres que en la significación del nombre se incluyen.*⁵⁵

El ejemplo aducido es el de «león» el cual se puede decir de la especie leonina y de un individuo a quien *per metaforam* se le dice que es «un león» o que es «leonino». Hay una cualidad, por tanto, que es la que se predica proporcionalmente en

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Sum Theol.*, I, q. 13, a. 9.

función de una semejanza que se da intrínsecamente en ambos sujetos (en el león como cualidad sustancial y en el hombre como cualidad accidental). Pero aunque es intrínseca se dice impropia (metafóricamente), porque sólo en un sujeto lógico se dice propiamente, y en el resto según una semejanza (por tanto accidental). Es difícil deducir cómo podría establecerse este tipo de analogía impropia en el entramado operacional dispuesto del *progressus/regressus*, porque de nuevo nos encontraríamos con la difícil asunción de que hay un sujeto lógico del cual se predica propiamente dicha idea de materialidad, siendo los otros meras figuraciones de éste. De nuevo asoma una sustancialización latente, pues precisamente si la analogía se dice impropia es porque propiamente, es decir, sustancialmente se está diciendo de algo, que ya sea jerárquicamente o no en el orden ontológico, se encuentra en una situación privilegiada.

Por tanto, debemos llegar a la conclusión de que sólo es aceptable una analogía de proporcionalidad en la que todos sus analogados se prediquen propiamente respecto de una idea de materialidad trascendental. Es decir, una analogía de proporcionalidad intrínseca.

Ahora bien, a esta idea en principio atractiva, se le pueden hacer, al menos dos objeciones fundamentales:

- h) Que no es necesario dar un paso hacia la proporcionalidad propia como predicación analógica de materialidad trascendental, puesto que es una asunción ontológicamente demasiado «fuerte» que puede evitarse asumiendo la tesis de que toda proporcionalidad es siempre fruto de una predicación extrínseca y metafórica.
- i) Que, aun aceptando la unidad proporcional, no se satisface la unicidad de la idea regulativa.

Ambas son objeciones en extremo importantes, puesto que su pervivencia argumentativa nos llevaría a rechazar el esquema de la analogía, en general, para la predicación que busca Bueno de su idea trascendental. Él mismo se pregunta si no existirán otros esquemas ontológico-predicativos alternativos, y en definitiva, es posible que de existir dichos esquemas alguno pudiera adecuarse con menor dificultad que el de la analogía. En cualquier caso, he aquí dos posibles respuestas que sin buscar falsar definitivamente las objeciones pueden sugerir un posible rebasamiento de las mismas:

- a') Se puede establecer perfectamente un uso figurativo de los contextos tecnológicos de la materia determinada. Es más, de hecho Bueno sostiene que precisamente es lo que ocurre, lo cual es una exigencia previa, la mundanidad de la materia determinada, para establecer un concepto o idea trascendental (en definitiva, filosófica) de la materia. Pero parece poco plausible que este uso impropio pueda ser aplicado a la idea regulativa, o incluso a un posible catálogo de «trascendentales materiales», porque precisamente ellos deberían de ser el fundamento trascendental de cualquier uso metafórico o propio. Dicho de manera más general: el uso metafórico de la analogía de proporcionalidad implica un uso propio como su fundamento.
- b') Esta objeción, podría sostenerse que no es sino una confirmación de la adecuación de este tipo de analogía. Puesto que la proporcionalidad respeta la múltiple conformación de los distintos regresos, todos ellos siempre establecidos analógicamente en torno a la *ratio* del límite del *regressus* absoluto, dando una cierta unidad que no cae ni en monismos ni en sustancialismos. Además, decimos que respeta la multiplicidad porque posibilita por su misma *ratio* la conformación y codeterminación de las distintas líneas de materialidad del *progressus*:

La remonición reiterada de las formas concretas dadas en los diversos círculos categoriales de transformaciones equivaldrá ahora, no ya a una eliminación de codeterminación o de actividad, ni menos aún de multiplicidad, pero sí a una «trituration» acumulativa de todos los materiales constitutivos de los diversos campos de materialidad, en beneficio de una entidad que irá adquiriendo crecientes potencialidades y cuyo límite último idea se confundirá con la idea de una materia indeterminada pura, una materia que ya desbordará cualquier círculo categorial, por amplio que sea su radio y que trascenderá a todos los círculos categoriales como materia trascendental.⁵⁶

Llegamos al final del presente ensayo con la sensación de haber sembrado más caos y dudas que cualquier semilla de respuesta. Pero en definitiva, lo que se ha pretendido es ofrecer una visualización más honda de la conformación ontológica de la idea de materia a través de, primero, su constitución ontológica. Para ello, el contraste con Aristóteles ha pretendido, al menos sino justificarse en su fecundidad, clarificar por

⁵⁶ BUENO, G. *Materia*. Op. cit. p. 45.

contraste y algún paralelismo estructural el intento de Bueno de conformar su dialéctica materialista. Por otro lado, esperamos haber mostrado como la analogía de proporcionalidad es, al menos dentro de los esquemas de predicación analógica, el más coherente y satisfactorio con la idea de materialidad trascendental. Con dicha analogía se aseguran los distintos *progressus* como configuraciones formales diversas, siendo sólo unas proporcionalmente, además de que dichas conformaciones materiales se puedan predicar intrínsecamente según semejanza proporcional y no por una relación de subordinación de los analogados, y finalmente, porque aleja toda sospecha que desde el sistema del materialismo de Bueno pueda haber hacia un monismo sustancialista, puesto que es la *ratio* análoga la que da la unidad de lo que se considera en su conformación como irreductiblemente múltiple. Para ello hemos recurrido, teniendo en cuenta las grandes diferencias conceptuales y materiales, al sistema esbozado por el cardenal Cayetano en su *De nominum analogia*, el cual comparte con la ontología materialista de Bueno ciertos rasgos comunes, como bien indica Echevarría en una aseveración que suscribimos palabra por palabra y que citamos textualmente para dar punto y final al presente ensayo.

Sin perjuicio de las grandes diferencias materiales que median entre el sistema ontoteológico de Cayetano y la ontología materialista de Gustavo Bueno, creemos que ambos sistemas compartirían ciertos rasgos comunes formalmente, como la negación de la unicidad del ser, la defensa de un plano trascendental y el recurso lógico-material a la analogía de proporcionalidad, cuyas razones se compondrían de existencia y esencia, en Cayetano, y de materia y forma, en Gustavo Bueno. Habrá quien rechace la ontología de Bueno por el sabor escolástico que tiene, en virtud de sus semejanzas formales con un sistema ontoteológico como el de Cayetano. Por nuestra parte, no sólo no creemos que la ontología de Bueno deba rechazarse por sus resonancias escolásticas, sino que, más bien, nos parece que las semejanzas formales entre el sistema de Cayetano y la ontología materialista de Gustavo Bueno, no harían sino realzar el valor filosófico del sistema que el Cardenal Cayetano concibiera hace quinientos años.⁵⁷

⁵⁷ De la introducción de J. Antonio Hevia Echevarría al *De nominum analogia*, p. 36.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción española de Tomás. G. Calvo. 1ªed., Madrid, Gredos, 2011 (3ª ed., 2013).
- BENEDICTO XVI (et al.): *Dios salve la razón*, Madrid: Encuentro, 2008.
- BUENO, G. *Materia*. Oviedo, Pentalfa Ediciones (Fundación Gustavo Bueno), 1990.
- BUENO, G. *Ensayos Materialistas*. Madrid, Taurus, 1972.
- CANALS, F.: «Analogía y dialéctica» en *Convivium*, 1967, nº. 24-25, pp. 75-89.
- CAYETANO. *Tratado sobre la analogía de los nombres*. Oviedo: Pentalfa Ediciones (Fundación Gustavo Bueno), 2005.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. 1ª. ed., Madrid, Trotta, 1995 (3ª ed., 2013), p. 107.
- JIMÉNEZ RODRÍGUEZ, A. «El problema de la cantidad continua: Immanuel Kant y Francisco Suárez» en *Pensamiento*., vol. 69 (2013), nº 261, pp. 1001-1018.
- MILLÁN-PUELLES, A. *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales*. Madrid, Rialp, 2002.
- MURALT, André de. *La apuesta de la filosofía medieval*. Madrid, Marcial Pons, 2008.
- ONGAY, Í.: «Materia, materialismo(s) y materialismo filosófico» en *Catoblepas*, nº 20, octubre de 2003, p. 10.
- TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia* iussu impensa que Leonis XIII, p. m. edita. Roma, Commissio Leonina, 1882.
- TOMÁS DE AQUINO. *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum* (en *Opera Omnia*, t. XLIII cit. [trad. al esp. José. A. Mínguez. *De los principios de la naturaleza*. Madrid, Aguilar, 1974, p. 12]).
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae* (en *Opera Omnia*, vols. VIII-XII, cura et studio fratrum Praedicatorum, Roma, 1882-1906 [trad. al esp. 1ª ed., Madrid, BAC, 1947 (2ª reimp. de la 3ª ed., 2014)
- VATTIMO, G. *Introducción a Heidegger*. Barcelona, Gedisa, 2002 (4ª reimp.), p. 28.

INFORMACIÓN EDITORIAL



NORMAS DE PUBLICACIÓN
— SCIENTIA HELMANTICA —

Revista internacional online de Filosofía

1. *Scientia Helmantica* recibe trabajos originales en español o inglés, aunque se podrán publicar trabajos en otras lenguas cuando el Comité de Redacción así lo estime oportuno.
2. Los trabajos deben ser enviados en un documento doc, docx u odt a la siguiente dirección de correo electrónico: scientiahel@usal.es
3. La extensión total de los trabajos no debe superar las 10.000 palabras y la de las recensiones no debe superar las 1.000 palabras.
4. Cada trabajo debe incluir un «Resumen» del artículo no superior a 200 palabras y no más de 5 «Palabras Clave». El «Resumen» («Abstract») y las «Palabras Clave» («Keywords») deben estar en español e inglés.
5. Junto con el cuerpo de texto, en el artículo debe incluirse el título del mismo, en español e inglés, y el nombre de la autoría. Si se desea que fueran publicados, también pueden incluirse tanto el email personal como el nombre del centro de trabajo o lugar de residencia de la institución a la que el autor o autora se encuentra adscrito/a.
6. Cuando los trabajos lleven imágenes, éstas se han de adjuntar en jpg. En este caso, se aconseja adjuntar asimismo el artículo completo en formato pdf para ilustrar la ubicación correcta de las imágenes con respecto al texto.
7. Al final del trabajo debe incluirse una «Bibliografía» completa y en orden alfabético que reúna los trabajos que han sido consultados para elaborar el texto.

8. Tanto para las referencias a pie de página como para la «Bibliografía» el estilo en el que se basa *Scientia Helmantica* es el CMOS o Estilo Chicago. Ejemplos:

— [Nota al pie] FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (2007): *Utopías e Ilusiones Naturales*, El Viejo Topo, España, p. 326.

— [En «Bibliografía»] KROPOTKIN, Piotr (2005): *La Conquista del Pan*, Libros de Anarres, Buenos Aires

9. La Revista no realiza corrección de pruebas o de estilo. El Comité de Redacción puede solicitar al autor/a la revisión del artículo para su remisión al Comité Científico. Los errores excesivos en los trabajos podrán ser motivo de rechazo para su publicación.

10. Todos los trabajos son sometidos a evaluación por el Comité Científico (revisión por pares, sin identificar la autoría). Este Comité sugiere su aceptación o rechazo. El Comité de Redacción, tras la evaluación del Comité Científico, y habiendo comprobado previamente la pertinencia del trabajo tanto por su temática como por sus aspectos formales, decide finalmente la inclusión de los mismos en los números a publicar y la fecha de su publicación.

11. *Scientia Helmantica* se acoge a la licencia *Creative Commons de Reconocimiento – No Comercial (by-nc)*. Por tanto, no existen restricciones de acceso a la revista, al tiempo que podrá ser utilizada y/o reproducida siempre que se reconozca la autoría del contenido y siempre que no se haga un uso comercial de ella.



12. Cualquier consulta sobre las normas de publicación y evaluación de los trabajos puede efectuarse al correo electrónico de *Scientia Helmantica*: scientiahel@usal.es

EQUIPO EDITORIAL (2ª época)

Editorial Staff

- *Dirección / Direction:* Francisco Javier CORTÉS SÁNCHEZ
- *Codirección / Co-direction:* Isabel ROLDÁN GÓMEZ
- *Asesoramiento de dirección / Direction Adviser:* Reynner FRANCO RODRÍGUEZ

- *Comité Asesor / Adviser Committee:*
 - Cirilo FLÓREZ MIGUEL. Universidad de Salamanca (España)
 - Reynner FRANCO RODRÍGUEZ. Universidad de Salamanca (España)
 - Fernando LONGÁS URANGA. Universidad de Valladolid (España)
 - Celia Georgina MEDINA. Universidad Nacional de Tucumán, Universidad Nacional de Jujuy (Argentina)
 - José Luis MOLINUEVO. Universidad de Salamanca (España)
 - Vicente SANFÉLIX VIDARTE. Universitat de València (España)
 - Ángela SIERRA GONZÁLEZ. Universidad de La Laguna (España)
 - Carmen VELAYOS CASTELO. Universidad de Salamanca (España)

- *Comité de Redacción / Redaction Committee:*
 - Alejandro LOZANO
 - Isabel ROLDÁN GÓMEZ
 - Alberto HERRERA PINO
 - Francisco Javier CORTÉS SÁNCHEZ
 - Giorgia ITALIA

- *Presentación web y edición / Web Design and Edition:*
 - Alberto HERRERA PINO

SCIENTIA HELMANTICA



Editado en Salamanca (España) por la Universidad de Salamanca

ISSN: 2255-5897