

Repaso sobre algunas de las obras de Gustavo Bueno: la visión de los estudiantes compendiada

Nicolás Almedia Valles. Estudiante de Grado en Filosofía, Universidad de Oviedo (España). **Álvaro Caballero Álvarez.** Estudiante de Grado en Filosofía, Universidad de Oviedo (España). **José Miguel Gualdrás García.** Estudiante de Grado en Filosofía, Universidad de Oviedo (España). **Daniela Morales Lopes.** Estudiante de Grado en Filosofía, Universidad de Oviedo (España). **Alejandra Rivas Carrero.** Investigadora predoctoral, en Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Salamanca (España). **Juan Villazón Vallina.** Estudiante de Grado en Filosofía, Universidad de Oviedo (España)

Resumen

Se ofrecen las intervenciones de un grupo de alumnos y alumnas, mayormente estudiantes de Grado en Filosofía, que repasan algunas de las obras de Gustavo Bueno, ofreciendo resúmenes y análisis de utilidad para acercarse a la obra del filósofo astur-riojano. Todas ellas fueron expuestas en el primer coloquio de las Jornadas de Homenaje a Gustavo Bueno en el Centenario de su Nacimiento, cuyo título fue: «Repaso sobre algunas de las obras de Gustavo Bueno». Figuran comentarios sobre: «Reliquias y relatos» (1978), *El sentido de la vida* (1996), el diallelo antropológico, *Etnología y utopía* (1987), *¿Qué es la filosofía?* (1995) o *El animal divino* (1985) y la esencia procesual.

Palabras clave: Gustavo Bueno, estudiantes de Filosofía, primer coloquio, Jornadas de Homenaje, centenario.

Abstract

Review of some of Gustavo Bueno's works: the students' vision summarized

The presentations are offered by a group of students, mostly undergraduate Philosophy students, who review some of Gustavo Bueno's works, offering summaries and analyses useful for approaching the work of the Asturian-La Rioja philosopher. All of these presentations were presented at the first colloquium of the Tribute to Gustavo Bueno Conference on the Centenary of his Birth, entitled «A Review of Some of Gustavo Bueno's Works». There are comments on: «Reliquias y relatos» (1978), *El sentido de la vida* (1996), the Anthropological Diallel, *Etnología y utopía* (1987), *¿Qué es la filosofía?* (1995) or *El animal divino* (1985) and the Procedural Essence.

Key words: Gustavo Bueno, Philosophy Students, First Colloquium, Tribute Days, Centenary.

Meditaciones en torno a «Reliquias y relatos»

Nicolás Almeida Valles. Estudiante de Grado en Filosofía, Universidad de Oviedo (España)

Recibido 17/10/2024

§ 1. Introducción

Aquellos que estudiamos y conocemos el materialismo filosófico, en mayor o menor medida según cada cual, podemos destacar su relevancia histórica y su impacto en la filosofía española e hispanoamericana de las últimas décadas. Sin embargo, a la hora de evaluar la influencia global de la filosofía de Gustavo Bueno, más allá de la esfera hispana, encontraremos que su impacto es limitado y en gran parte localizado, aunque no completamente nulo. No obstante, la notoriedad en medios y el reconocimiento en instituciones académicas no siempre reflejan el verdadero valor de un sistema filosófico.

El impacto de Gustavo Bueno en la «cultura occidental», propia del globalismo oficial encabezado por los Estados Unidos, es limitado precisamente a causa de la escasa compatibilidad del materialismo filosófico con los intereses *eutáxicos* de los Estados Unidos y la ideología impulsada por su imperialismo de Estado. Estos círculos están dominados por filosofías fundamentalmente anglófonas, francófonas y germánicas. En gran medida, las filosofías tienen mayor o menor éxito mediático e influencia como productos culturales en función de los intereses de los Estados. Por lo tanto, para una apreciación profunda del pensamiento de Gustavo Bueno, es fundamental centrarse en el contenido sustancial de su obra más que en su difusión actual (el propio Bueno señaló en más de una ocasión que la difusión de su obra es algo en buena medida azaroso).

Aunque no se pueda asegurar que sea imposible que en un futuro el materialismo filosófico sea superado por nuevas corrientes y quede relegado a otro sistema filosófico más para ser estudiado en un manual de Historia de la Filosofía, la riqueza y precisión de sus conceptos y, sobre todo, la capacidad para aplicarse y adaptarse a la realidad (y no un intento a la inversa como sucede con numerosísimos sistemas filosóficos)

garantizan que sus ideas seguirán siendo esenciales para analizar, organizar y comprender el funcionamiento de la realidad. Por tanto, que este artículo no sirva únicamente como homenaje, sino también como reflejo de una firme convicción en el valor duradero del pensamiento de Gustavo Bueno.

Dicho esto, aquí voy a concentrarme en el artículo «Reliquias y relatos: construcción del concepto de “Historia fenoménica”» (Bueno, 1978), perteneciente al primer número de la primera época de la revista *El Basilisco*. Este artículo supone uno de los textos fundamentales de la Filosofía de la Historia del materialismo filosófico.

La finalidad de nuestro trabajo no es ofrecer un análisis profundo ni una revisión crítica exhaustiva, sino presentar de manera concisa algunas de las ideas presentes en «Reliquias y relatos», junto a algunas aportaciones y reflexiones en torno a dicho texto y a los temas que trata. Mi intención es destacar que, además de coincidir en gran medida con sus tesis fundamentales, la perspectiva ofrecida en «Reliquias y relatos» posee un notable valor didáctico para la educación alrededor del ámbito de la Historia, tanto en la educación secundaria como superior, en tanto sus ideas se formulan en contra de divagaciones o elucubraciones dispersas propias de enfoques escépticos, relativistas o posmodernos, que desde estas coordenadas considero escasamente ajustables a la realidad de la historia y, por tanto, deficientes para un propósito didáctico.

Por último, resulta pertinente advertir una distinción que se suele emplear en la Historia y la Filosofía de la Historia: la diferencia entre la historia como conjunto de «sucesos pretéritos» y la Historia como disciplina que estudia dichos sucesos. Cuando nos referimos a la historia como conjunto de sucesos pretéritos, estamos hablando del curso de eventos humanos, de lo que ocurrió a figuras como Pericles, Pompeyo o Napoleón Bonaparte en el contexto de la Atenas del siglo V a. C., la guerra civil romana del I a. C. o la batalla de Austerlitz respectivamente. En cambio, al hablar de la Historia como disciplina, nos situamos en el ámbito del conocimiento, refiriéndonos al estudio de esos sucesos pretéritos, tal como lo hicieron Tucídides, Plutarco o Eric Hobsbawm más recientemente. Para referirse a lo primero, se emplea la palabra *historia* con minúscula, mientras que para lo segundo se emplea la palabra *Historia* con mayúscula.

§ 2. Orígenes de la Historia

La aparición del lenguaje escrito es absolutamente fundamental no solo para la historia de los sujetos humanos, sino que lo es para la Historia como disciplina. Antes de la aparición de la escritura, la información que se sabía era transmitida oralmente, lo que causaba que las generaciones inmediatamente sucesoras nunca llegarían a saber más sobre la historia de ciertos antepasados que la generación inmediatamente predecesora, pues la única vía de transmisión era oral. Esto hace que, en una sociedad sin escritura, el conocimiento de una generación esté restringido a lo que la generación anterior puede transmitir oralmente, lo que significa que la nueva generación no puede superar el nivel de conocimiento alcanzado por la anterior (Bueno, 1978: 12, n. 1).

A su vez, según ha ido evolucionando la escritura y la fijación en texto de los sucesos históricos, se ha ido adquiriendo mayor constancia e información sobre dichos sucesos históricos. Esto provoca que en la actualidad tengamos mucha más información sobre Alejandro Magno que sus inmediatos sucesores allá por el siglo IV a. C. (pues contamos con múltiples biografías sobre Alejandro Magno que aún no existían en la época inmediatamente posterior a este individuo).

El lenguaje escrito supone un cambio sustancial en muchos aspectos, y entre ellos está la Historia. Una vez establecido el lenguaje escrito, la historia pasa a poder ser fijada en textos, logrando mantenerse la información de un presente para su lectura hasta un futuro indefinido. Por tanto, la escritura supone la técnica fundacional de la Historia. Además, la aparición de la escritura supone también la línea divisoria entre Prehistoria e Historia para la mayoría de los historiadores.

§ 3. Orígenes del término «historia»

Los orígenes de este término se sitúan en la antigua Grecia. En esta época no existía una noción de historia comparable a la actual, que incluye al individuo, su identidad, sus emociones, etc. Tampoco se manejaban los conceptos de nación, Estado o cultura tal y como se hace en el presente. Por tanto, resulta imprescindible adoptar un enfoque hermenéutico a la hora de tratar el concepto historia.

En el griego antiguo se empleaba el término *ἱστορία* (*historía*), que significa ‘investigación’ o ‘información’, que deriva del sustantivo *ἵστωρ* (*hístōr*), que significa ‘veedor’ o ‘testigo’, y del verbo *ἱστορεῖν* (*historein*) que significa ‘ver’, ‘conocer’, ‘investigar algo por uno mismo’, además de ‘narrar lo atestiguado o descubierto’¹. El término *ἱστορία* nace entonces en la antigua Grecia para nombrar a un tipo de saber que trata sobre los seres y sucesos del mundo, ejerciéndose mediante la investigación empírica y expuesto o reflejado mediante la narración literaria². Una muestra de esta acepción de historia la podemos ver en los cantos XVIII (titulado «La fabricación de las armas») y XXIII (titulado «El funeral de Patroclo») de la *Iliada* (Homero, 2020), donde se emplea el significado del término *ἵστωρ*, es decir, ‘testigo’, ‘veedor’. En ambos casos es empleado en medio de una confrontación entre dos personajes para tratar de solucionar el conflicto en cuestión, exponiendo cada uno su testimonio (acogiendo entonces la acepción presente en el término *ἱστορεῖν*, que refería a ‘ver algo por uno mismo’ y ‘narrar lo atestiguado o descubierto’).

Pero tal y como está reflejado en la denominación de esta acepción de historia, la palabra *ἱστορία* no refiere exclusivamente a la investigación y narración de los sucesos que acontecen entre los humanos, sino también a la investigación y narración de todos los fenómenos que forman parte de la *Φύσις* (*Physis*), es decir, lo referente a toda la naturaleza. Por ello la obra de Aristóteles en torno al estudio zoológico sobre los animales se llama *Historia de los animales* (*Περὶ Τὰ Ζῶα Ἱστορίαι*). Esto también refiere directamente a la noción que Platón le da a la *Φύσις* en el *Fedón* (Platón, 2020). En una parte de este diálogo, Sócrates le habla a Cebes de la «investigación de la naturaleza» (tal y como lo traduce Carlos García Gual, pero que podemos traducir también como «historia de la naturaleza»), siendo la «investigación de la naturaleza» la traducción de *φύσεως ἱστορία* (*Phýseōs historía*), y refiriéndose con esto a la filosofía de los primeros sabios griegos, la primera filosofía o filosofía primitiva, lo que nosotros entendemos hoy como «filosofía presocrática»³. De este modo, la *ἱστορία* también sería para Platón una forma de saber basada en la atestiguación o investigación de seres y sucesos y la narración de los mismos. Pero la diferencia radica en que no es solamente

¹ Definiciones extraídas del diccionario de José M. Pabón S. de Urbina (Pabón, 1999).

² Parte de esta información es expuesta por Enrique Moradiellos en su libro *El oficio de historiador* (Moradiellos, 2013).

³ Platón (2020: 96a-d y 101, n. 82).

de los seres humanos y los sucesos que refieren a estos, sino que también de los seres y sucesos no humanos, y dentro de estos caben los terrestres, celestes, etc., en tanto unos y otros forman parte del mundo fenoménico, es decir, que se presentan ante la percepción humana en el mundo de las apariencias sensibles.

Podríamos decir que el término *ἱστορία* se podría equiparar a lo que en español conocemos como «relato», pero al relato verídico, y no al ficticio (o al menos al relato que se toma como verídico), diferenciándose entonces de los relatos deliberadamente ficticios y que se toman como tal, como mitos, epopeyas, tragedias, comedias, novelas, etc.

Vemos que en este momento aún no existía la distinción conceptual entre realidad y conocimiento, distinción que aparecería en Roma con las *res gestae* (realidad histórica objetiva) y la *historia rerum gestarum* (conocimiento y relato de dicha realidad histórica), y que se perpetuaría en épocas posteriores con ciertas variaciones, como la historia objetiva e historia subjetiva en Hegel⁴.

A quien podríamos catalogar como el primer historiador de la historiografía mundial (que se tenga constancia hasta ahora⁵) es a Heródoto, autor de la primera *Historia*⁶. En esta se narran múltiples sucesos, como las guerras médicas. Cabe destacar que Heródoto se valió de relatos orales y escritos (en el caso de las guerras médicas, en otros casos, como la descripción etnográfica y geográfica de Egipto, sí se basa en su observación directa, en su testimonio), es decir, de la investigación de los sucesos para su posterior narración, siendo así un caso claro de *ἱστορία*. También cabe destacar su pretensión de imparcialidad, pues en el proemio de la obra dice lo siguiente:

Ésta es la exposición del resultado de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas

⁴ En Hegel, lo objetivo y lo subjetivo no están completamente separados, sino que se interrelacionan dialécticamente: la historia objetiva es el escenario donde se despliega el Espíritu, pero solo cobra sentido pleno cuando es interpretada y comprendida, lo que permite la realización de la libertad y la razón. Del mismo modo, el concepto de *rerum gestarum* no puede existir sin las *res gestae*, pero es a través de su narración que esos hechos adquieren un significado en el marco de la conciencia humana.

⁵ Los sumerios, si bien dejaron en sus tablillas algunos datos históricos, no parece que redactaran ninguna «historia» como tal.

⁶ La tradición griega fue la primera tradición historiadora, pues después de Heródoto vinieron Tucídides (con su famosa *Historia de la guerra del Peloponeso*), Jenofonte (con la *Anábasis* o las *Helénicas*, continuación de la inacabada *Historia de la guerra del Peloponeso* de Heródoto), Polibio (con sus extensísimas *Historias*), etc.

realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros —y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento— queden sin realce. [Heródoto, 2024: 85]

Por tanto, la primera definición de Historia nace en la antigua Grecia como un cierto tipo de saber acerca de los seres y sucesos del mundo fenoménico, basado en la atestiguación o en la investigación empírica y la narración o descripción de estos testimonios o investigaciones.

Los griegos, a pesar de tomarse a la *ἱστορία* como un relato verídico, no le reconocieron la categoría de ciencia en su acepción de *episteme*, es decir, ‘conocimiento justificado en tanto verdadero’, debido a que la *ἱστορία* no trataba sobre los principios universales y eternos acerca de los seres y sucesos del mundo. De hecho, la Historia era considerada por Platón y Aristóteles más como una *doxa* que como una *episteme*, pues la tomaban como un saber relativo y cambiante sobre sucesos igual de cambiantes y relativos. Así se refleja en la *Poética* de Aristóteles:

En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (pues sería posible versificar las obras de Heródoto, y no serían menos historia en verso que en prosa); la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder. Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular. [Aristóteles, 1974: 157-158]

§ 4. La Historia en la Filosofía de la Historia del materialismo filosófico: reliquias y relatos

En «Reliquias y relatos» (Bueno, 1978) se encuentran buena parte de las bases fundamentales de la Filosofía de la Historia del materialismo filosófico. Desde las coordenadas de este artículo la *Historia* es entendida como el conjunto de ciencias históricas particulares, en tanto no existe una «Historia total», sino más bien una serie de Historias particulares, pues la Historia es una idea *sincategoremática*, es decir, siempre ha de ser una «Historia de» (Historia del Arte, Historia de la Filosofía, etc.).

En estas ciencias los científicos operan con un tipo de objetos, las reliquias (vestigios, monumentos, ruinas, documentos...). Estas reliquias se diferencian del resto de objetos en tanto suponen el resultado de las operaciones de sujetos pretéritos que las han construido. Las ciencias históricas se encargan de reconstruir las operaciones de

estos sujetos pretéritos, puesto que sin la reconstrucción de estas operaciones las reliquias no adquieren sentido ninguno. Por consiguiente, solamente se puede hacer historia sobre sucesos pretéritos (incluyendo en ello a personas, acciones, instituciones, etc.) de los que se conserven reliquias en el presente.

Esto implica que la memoria o los recuerdos no pueden considerarse un referente válido para la Historia, ya que son un concepto psicológico, por lo que no constituye una categoría propia de las ciencias históricas. Los recuerdos, como los que se recogen en memorias personales, son selectivos, excesivamente parciales y están marcadamente influenciados por las experiencias individuales de cada persona.

Por tanto, la labor del historiador es la de poblar de «fantasmas» estas reliquias, puesto que no solamente se limita a percibir y analizar las reliquias en su corporeidad fisicalista, sino que reconstruye las operaciones que formaron dicha reliquia y el contexto histórico detrás de esta. Este proceso se ejerce desde el presente, el historiador se «sumerge» en un pasado al cual «puebla de fantasmas», pero debe quedar claro que este pasado se nos presenta en forma de reliquias desde el presente. Es precisamente la realidad actual de estas reliquias lo que permite entender y darle sentido al pasado histórico, situado espacio-temporalmente, pues estas reliquias formadas en el pasado posibilitan la diferenciación entre el pasado histórico real y la historia-ficción, entre el relato histórico ficticio y el relato histórico verídico⁷.

§ 5. Relato histórico ficticio

Los relatos ficticios son aquellos relatos que incorporan elementos injustificados en ellos, que no incluyen evidencias concretas, como pueden ser los sucesos sobrenaturales. Un ejemplo es el de la historia de «los ángeles de Mons», en relación a la batalla de Mons, que tuvo lugar durante la Primera Guerra Mundial entre el 23 y el 24 de agosto de 1914, enfrentando al ejército británico y al alemán. Este relato se basa en un suceso histórico verídico, como es la batalla de Mons. Sin embargo, se añaden elementos sobrenaturales, ficticios, en este caso con un claro propósito propagandístico, algo muy común en el seno de una guerra. Según la historia de los

⁷ La diferenciación entre relato histórico ficticio y relato histórico verídico es tratada por Pedro Insua en su artículo de *El Basilisco* (2003).

ángeles de Mons, estos «ángeles» aparecieron en la batalla para ayudar al ejército británico, en tanto dichos ángeles eran ni más ni menos que los «fantasmas» de los arqueros ingleses que participaron en la famosa batalla de Azincourt en 1415 frente a las tropas francesas. Según el relato esta aparición consternó a las tropas alemanas y sirvió de enorme ayuda a las tropas inglesas que pudieron retirarse de forma «milagrosamente» exitosa tras una lucha despiadada.

Evidentemente esta historia sobrenatural se genera con el propósito de dar a entender que Dios Padre está de parte del ejército británico, y que por lo tanto no sólo los británicos y el bando de la Triple Entente y aliados son «los buenos», sino que van a ganar, pues si Dios está de su lado es imposible perder la guerra.

Así es como el primer acto del historiador será descubrir las reliquias, para luego identificarlas y discriminarlas, pasando estas reliquias a ser «pruebas» o fuentes documentales primarias desde las que reconstruirá narrativamente el pasado, formando el «relato» a partir de las «reliquias». Es así como la Historia no se trata de una mera descripción de los «hechos pasados» (*rerum gestarum*) a partir del estudio de dichos «hechos objetivos del pasado» (*res gestae*), sino que consiste en la construcción de un relato narrativo a partir de las reliquias, a través de una metodología desde la cual se necesita del sujeto gnoseológico, no se puede prescindir de él.

§ 6. Imprescindibilidad del sujeto gnoseológico e imparcialidad del historiador

Respecto a la imprescindibilidad del sujeto gnoseológico cabe destacar algo. Las ciencias históricas abarcan un amplio conjunto de técnicas y metodologías, como la fijación de textos, la identificación y datación de las reliquias, etc., para lo cual se requiere la colaboración de otros expertos, como químicos, radiólogos, físicos, geólogos... Estos especialistas realizan múltiples procesos con estos vestigios, como la espectrometría de masas, pruebas de carbono 14, análisis isotópicos, entre otros.

Sin embargo, aunque estos métodos son fundamentales, por sí solos no constituyen un análisis histórico. La Historia que se basa únicamente en fuentes no es objetiva ni es siquiera estrictamente Historia. De la misma manera sucede en Medicina, que necesita de biólogos, químicos, genetistas, epidemiólogos, etc., y también de herramientas como resonadores magnéticos o escáneres de tomografías

computarizadas, a pesar de que todo esto no define la Medicina en su totalidad. Es por ello que es necesario el sujeto gnoseológico y su análisis e interpretación de las reliquias.

Esta imprescindibilidad del sujeto gnoseológico es lo que imposibilita la construcción de un relato histórico completamente independiente del historiador. Es imposible eliminar la influencia de su sistema propio de valores filosóficos e ideológicos, su experiencia, su perspectiva política y social, su formación cultural, etc., pues aunque el historiador se esmere por ser lo más objetivo posible, quiera o no está codeterminado por multitud de cosas, puesto que no existe individuo absolutamente aislado. Por tanto, ante la pregunta de si se puede abordar la historia de forma imparcial y extra-ideológica, la respuesta es que no. Pero esta irreductibilidad de lo subjetivo sobre el sujeto gnoseológico no debe conducir al escepticismo puro sobre las ciencias históricas, porque si bien la labor hermenéutica no es tan sólo inevitable sino esencial en un historiador, el relato histórico que construya el historiador, tal y como mencioné previamente, no debe ser gratuito, generado sin justificación ninguna, sin evidencias concretas, sino que debe estar fundamentado en las reliquias, es decir, apoyado y contrastado por las pruebas referentes a dicho relato histórico. Un relato solo tendrá posibilidad de ser verídico si se apoya y se contrasta a través de las reliquias (ello hace que Hernán Cortés o Marco Aurelio sean personalidades históricas con un valor de verdad histórica que no asoman a tener personajes como el rey Arturo⁸).

§ 7. El mito

Con esto llegamos a la conclusión por la cual, si bien todo relato implica una secuencia de eventos, no todos los relatos pueden considerarse Historia. El ejemplo por excelencia de relato, el mito, se distingue por su naturaleza ahistórica y atemporal. Así como la verdad del mito no puede juzgarse desde la perspectiva de los sucesos

⁸ Esta variación en la nomenclatura entre personalidad histórica y personaje no es casual. Una personalidad histórica refiere aquí a una persona de la que se tiene constatación de que realmente existió en el pasado, mientras que un personaje puede ser puramente ficticio o del cual se tiene casi total seguridad de que es ficticio, pues no está sostenido por reliquias o carece de evidencias concretas suficientes.

pretéritos, tampoco su secuencia de eventos puede analizarse mediante categorías históricas.

Sin embargo, lejos de ser simplemente un relato fantástico o una narración antigua carente de rigor histórico, el mito posee una función profunda y ejemplar en la vida de las sociedades. Su verdad no reside en el rigor histórico de los eventos que describe, sino en los significados que encierra y en los modelos de comportamiento que ofrece, pues tiene una función más bien formativa y orientativa, es decir, proporciona patrones de conducta y ejemplos arquetípicos que sirven como modelos ejemplares.

En el caso de la mitología griega, las acciones de los dioses y héroes establecen pautas sobre el valor, el sacrificio, la justicia o la arrogancia, transmitiéndose, en buena medida, desde el relato oral, a través de figuras como los aedos, jugando estos un rol central en la educación de la comunidad.

En resolución, la Historia produce conocimientos científicos y verdades históricas (las cuales no siempre serán absolutas, pues no tiene el mismo valor de verdad la fecha de proclamación de la Segunda República española que la motivación detrás del asesinato de Julio César), que contienen un estatuto gnoseológico y pragmático que la diferencia de otros conocimientos que se refieren al pasado, como la mitología, la religión, etc.

§ 8. Conclusión

Si bien «Reliquias y relatos» supone un texto sumamente interesante y útil para el oficio tanto del filósofo como del historiador, este no podría entenderse sin el resto del sistema del materialismo filosófico en su conjunto.

Tal y como expuse en la introducción, no podemos saber qué camino recorrerá el materialismo filosófico en los años venideros. La difícil difusión del sistema y la *damnatio memoriae* mediática y académica que ha sufrido Bueno durante la última década no auguran un futuro prometedor. Por ello es menester que tanto aquellos que ya conocen y han estudiado el sistema como aquellos que estamos en pleno proceso de aprendizaje del mismo difundamos la obra tanto como nos sea posible. Es imprescindible que esta labor se ejerza sin caer en sectarismos, tratando de exponer su sistema pero también de expandirlo y, por qué no, corregirlo en ciertos aspectos, como

ya ha llevado a cabo David Alvargonzález en *La filosofía de Gustavo Bueno: comentarios críticos* (2024).

Esperemos que a quienes nos entusiasma la obra de Gustavo Bueno podamos contribuir a su difusión. Ante la cuestión de si esto será posible y el materialismo filosófico pueda gozar de una buena salud «en el futuro» tan sólo cabe la famosa máxima de Emil du Bois-Reymond: *Ignoramus et ignorabimus*.

Bibliografía

- Alvargonzález, David (2024), *La filosofía de Gustavo Bueno: comentarios críticos*. Oviedo, Ediuono.
- Aristóteles. (1974), *Poética* (Valentín García Yebra, trad.). Madrid, Gredos.
- Bueno Martínez, Gustavo (1978), «Reliquias y Relatos: construcción del concepto de “Historia fenoménica”», en *El Basilisco*, 1.^a época, n.º 1, pp. 5-16. <<https://fgbueno.es/bas/pdf/bas10101.pdf>>, [01/09/2024].
- Heródoto (2024), *Historia, libro I: Clío* (Carlos Schrader, trad.). Madrid, Gredos.
- Homero (2020), *Iliada* (Antonio López Eire, trad.). Madrid, Cátedra.
- Insua, Pedro (2003), «Sobre el concepto de basura historiográfica (diferencias gnoseológicas entre historia, leyenda y ficción)», en *El Basilisco*, 2.^a época, n.º 33, pp. 31-40.
- Moradiellos, Enrique (2013), *El oficio del historiador*. Madrid, Akal.
- Pabón S. de Urbina, José M. (1999), *Diccionario manual Griego-Español*, 18.^a ed. Barcelona, Vox.
- Platón (2020), *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro* (C. García Gual, M. Martínez, E. Lledó, trad.). Madrid, Gredos.

Ética y moral en Gustavo Bueno

Álvaro Caballero Álvarez. Estudiante de Grado en Filosofía, Universidad de Oviedo (España)

Recibido 04/11/2024

Gustavo Bueno ensayó una serie de lecturas, todas ellas dentro del campo de la filosofía moral, que en 1996 llegó a publicar bajo el rótulo: *El sentido de la vida*. Dentro de la producción del filósofo riojano, esta obra se nos presenta como una serie de lecciones dirigidas a un público indefinido, y no limitadas a la órbita de la filosofía universitaria. Por ello, los temas aparecen planteados en su forma más elemental, con el fin de orientar al público general y ofrecerle referencias y herramientas que le permitan enfrentarse a una exposición doctrinal o sistemática, que se distingue de otras exposiciones metafísicas, retóricas o doxográficas que suelen ser más consultadas por el gran público.

34

Sin duda, este planteamiento muestra el gran compromiso del autor con su propia idea de que la filosofía es un saber del presente acerca del presente, precisamente por su objetivo de dirigir estas lecciones al ciudadano español de finales de siglo XX, ya sea para guiarse por las tesis de Gustavo Bueno, o bien para que las refute y se dirija por otros derroteros. Además, el contenido de la obra está también determinado por esta caracterización de la actividad filosófica, ya que todas las ideas tratadas en el libro son ideas de corte ético y moral utilizadas ampliamente por el público español (libertad, derechos humanos, persona, etc.), especialmente en las décadas posteriores a la Transición democrática en las que tuvo lugar la composición de esta obra.

Estas lecturas, igual que el resto de la obra de su autor, están desarrolladas en continua discusión con otras doctrinas y posturas a las que el filósofo hace referencia, algo necesario en cualquier exposición doctrinal como esta. Este mismo modo de hacer filosofía es el característico del método dialéctico que Gustavo Bueno practicó en toda su producción en tanto que heredero de la tradición platónica, es decir, como filósofo académico. Una filosofía así planteada deberá, por tanto, tratar sobre el análisis crítico de las diversas alternativas que se dan en el presente acerca de una cuestión

determinada. Fiel a esta metodología dialéctica, Gustavo Bueno cita algunas de las contribuciones y teorías más relevantes en el campo de la ética y la moral que se habían desarrollado en el siglo XX, muchas veces en polémica con estas posturas, con el fin de poder exponer su propia doctrina ética y moral.

De este modo, por ejemplificar lo dicho, incluye críticas como la que dirige a Jean Piaget y a Lawrence Kohlberg y sus pretensiones de elevar el estudio de la ética y la moral a la condición de disciplina científico-positiva. Para ello, las normas éticas y morales tenían que constituir el material fenoménico de esta nueva disciplina, material que sería analizado empíricamente en desarrollo individual de estas normas en niños, con el objetivo de poder diferenciar niveles y fases. La crítica que formula Gustavo Bueno viene referida al carácter abstracto de este planteamiento, en tanto que el desarrollo del individuo se estudia de forma totalmente independiente del proceso histórico y social en el que se desenvuelven las normas éticas y morales. Siendo esto así, en los resultados obtenidos se pueden reconocer conductas y pautas etológicas que posibilitan el equilibrio del grupo y que pueden ser también reconocidas en los animales. Pero, para que estas conductas puedan ser consideradas como indicios de unas normas éticas y morales, se debe dar por supuesto un estado de equilibrio individual y social en el que estas normas estén ya consolidadas. Gustavo Bueno no niega la utilidad de estas investigaciones, pero es bastante claro respecto a su insuficiencia a la hora de determinar la esencia y estructura de las normas éticas y morales, las cuales se dan ya por supuestas en el desarrollo de estos análisis.

Siguiendo con esto, otra importante contribución del siglo XX en el campo de la ética y la moral que analiza aquí Gustavo Bueno son las propuestas de la escuela analítica, inspiradas por la obra del segundo Wittgenstein. La pretensión de esta escuela ha sido la de orientar el quehacer de la filosofía hacia el análisis de los usos y juegos del lenguaje. De esta forma, la filosofía moral estudiará estos usos y juegos lingüísticos en los lenguajes morales. De una filosofía así entendida surge la metaética, el análisis de la forma de los enunciados morales, mientras que los contenidos de tales enunciados constituirían la materia de estudio de la ética. Gustavo Bueno reconoce la necesidad filosófica del análisis de los usos formales del lenguaje, sin embargo, cree necesario criticar cualquier intento de desarrollar la filosofía moral como metaética, ya que este proyecto no es capaz de desentrañar la verdadera problemática filosófica que

suponen las normas éticas y morales. Por ello, las propias formas lingüísticas de los enunciados morales no deben ser tomadas como referencia absoluta para el estudio de la ética, puesto que estas formas estarán siempre determinadas por factores extralingüísticos, los cuales hacen que podamos hablar de normas éticas en cuanto diferentes de normas políticas, técnicas, etc. Dicho esto, al concebir la filosofía moral como metaética se generan graves distorsiones en el campo de la ética y la moral, como la subsiguiente transformación de la filosofía en filología, debido a que la tarea de la filosofía se reduciría a la interpretación lingüística. Sin embargo, la distorsión más importante se produce por la reducción de la moralidad a sus componentes lingüísticos, una tarea completamente imposible debido a todas las operaciones y demás factores extralingüísticos que también comporta la moralidad.

En último lugar, hay que hacer una breve mención a la distinción que propone Gustavo Bueno entre ética y moral, posiblemente la mayor aportación del materialismo filosófico en el campo de la moralidad. Esta distinción debe partir necesariamente de una ley normativa fundamental de la vida o conducta moral o ética que el filósofo enuncia de la siguiente forma:

Debo obrar de tal modo que mis acciones puedan contribuir a la preservación en la existencia de los sujetos humanos, y yo entre ellos, en cuanto son sujetos actuantes, que no se oponen, con sus acciones u operaciones, a esa misma preservación de la comunidad de los sujetos humanos. [Bueno, 1996]

Este sería el contenido de la *sindéresis* (término de tradición aristotélica y escolástica que se refiere al conocimiento de los primeros principios prácticos de la acción moral) de la ética o moral materialista, una enunciación que pretende subrayar su carácter trascendental a todos los actos y operaciones de las personas humanas.

Ahora bien, el contenido de la *sindéresis* se descompone en dos contextos o situaciones de las que se acaba deduciendo aquella distinción entre ética y moral. Por un lado, este principio de la *sindéresis* se aplica al sujeto considerado como una individualidad corpórea, por tanto, se ocupa de orientar la acción a la preservación de la existencia de los cuerpos de estos sujetos individualmente considerados. La segunda situación en la que se aplica el principio de la *sindéresis* también afecta a los individuos, pero en tanto que son partes de diferentes grupos sociales. Del primer

contexto se deducen los deberes éticos guiados por la preservación de los individuos corpóreos, mientras que la segunda situación corresponde a los deberes morales orientados a la preservación del grupo.

Esto lleva a entender que los términos ética y moral así definidos no pueden considerarse sinónimos, o que su sinonimia solo puede ser considerada de forma superficial. Además, las normas éticas y las normas morales no son conmensurables y muchas veces se encuentran en contradicción entre sí. Cabe subrayar que la fuerza y eficacia de esta distinción resulta de que estas definiciones de la ética y la moral no son meramente estipulativas o arbitrarias, sino que recogen la misma historia y etimología de estos términos. Nos referimos tanto a las palabras *ethos* y *mos, moris*, en tanto que *ethos* se refiere al mismo comportamiento o conducta del individuo que se deriva de su propio carácter, mientras que *mos, moris* apunta a las costumbres de un grupo social que pautan los comportamientos de los individuos pertenecientes a dicho grupo.

Este breve texto no pretende ser una exposición completa de la doctrina ética y moral del materialismo filosófico, tanto por la simplificación de las cuestiones aquí planteadas como por la omisión de una gran parte de asuntos esenciales de esta doctrina (la tipología de las ciencias empíricas de la moralidad, la clasificación de cuestiones relativas a la filosofía de la moral, la crítica a otros materialismos o formalismos morales...). Con estas pequeñas pinceladas he pretendido poner de manifiesto algunos aspectos fundamentales de la filosofía de Gustavo Bueno y que han caracterizado toda su obra. A saber, la concepción de la filosofía como saber acerca del presente y no meramente doxográfico, el uso de un método dialéctico que ofrece análisis críticos de las alternativas que se dan dentro de un determinado campo de estudio, etc. Pero, sobre todo, quisiera subrayar cómo la originalidad de las teorías de Gustavo Bueno nace de la síntesis que él mismo es capaz de ofrecer de la tradición filosófica anterior, ya sea para criticarla o rescatarla. Este es el caso, como hemos visto, de las críticas que plantea a la escuela analítica o el mencionado método dialéctico que rescata de la tradición académica, pero también se puede ver esto en otras partes del texto que no he recogido aquí, cuando recoge debates escolásticos acerca de la distinción aristotélica entre la prudencia (*phronesis*) como saber práctico y la ciencia (*episteme*) como saber especulativo, la terminología espinosista que usa para definir la

fortaleza como el principal fundamento de la ética, etc. Con todo, esto sirve al filósofo riojano para entroncar con la tradición filosófica, en la que él ya ocupa un lugar indiscutible.

Bibliografía

Bueno, Gustavo (1996), *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Oviedo, Pentalfa.

El dialelo antropológico

José Miguel Gualdrás García. Estudiante de Grado en Filosofía, Universidad de Oviedo (España)

Recibido 16/11/2024

La celebración de unos actos en la Universidad de Oviedo dedicados a rememorar a Gustavo Bueno en el centenario de su nacimiento justifica estas líneas. El carácter conmemorativo de estas jornadas ha determinado el tema a tratar y, sobre todo, la forma de su tratamiento. Pretendo exponer el postulado del dialelo antropológico, *conditio sine qua non* sobre la que radica el espacio antropológico.

§ 1. Introducción

Aunque la cuestión lo exige, este no es el lugar adecuado para una exposición pormenorizada, exhaustiva, sistemática. Al contrario, las únicas pretensiones que albergo es homenajear a Bueno como filósofo y poner en relieve el valor de su obra. Por ello, remito desde un primer momento a los textos del propio autor para un análisis más minucioso de estos asuntos. En ellos se puede encontrar la Idea de espacio antropológico expuesta en detalle, así como puesta en relación con el resto de las ideas relativas contenidas en su sistema.

Por otro lado, debo advertir la concepción de la filosofía que aquí se maneja no es otra que la que se ejercita a lo largo de toda la obra de Bueno. A pesar de no poder valorar aquí la clasificación de las distintas filosofías que distingue Bueno, me tomo la licencia de sacar a relucir la definición que ofrece de la filosofía crítico-sistemática:

[...] una filosofía que se ejercita, por su método, en la crítica de otras alternativas o hipótesis disponibles en el presente. Esta es la razón por la cual diremos que la filosofía crítica ha de ser sistemática, puesto que ha de ofrecer, en cada caso, el sistema total de alternativas, reales, no verbales o vacías, entre las cuales pueda «elegirse» apagógicamente. [Bueno, 1999: 44-45]

Este carácter crítico-sistemático de la filosofía se hace explícitamente necesario, entre otras cosas, a la hora de enfrentarse al tratamiento de ideas tan enraizadas en la tradición histórico-filosófica como la Idea de hombre, presente ya en la Antigüedad clásica. Cuando la Esfinge, a las puertas de Tebas, pregunta a Edipo qué ser provisto de voz camina a cuatro patas, a dos y, por último, a tres, el hijo de Layo resuelve que es «el hombre» (Apolodoro, 1985: III, 5, 8). A la luz del mito, parece que la posesión de tales atributos es algo específicamente humano, por lo que se podrían usar dichos atributos para delimitar inequívocamente lo que es un hombre y lo que no. No siempre los rasgos escogidos son tan claros, así, Camus, sostuvo que «el hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es» (2021: 23).

Se podrían aducir incontables ejemplos, aunque basten los dados para poner el foco en el carácter problemático del asunto. Ambas aportaciones son, al menos formalmente, muy similares: toman al hombre como un sujeto gnoseológicamente eterno, intemporal, invariable, por mucho que se predique de ellos la temporalidad (como pueda ser, tras caminar «a dos patas», comenzar a caminar a tres a causa de la edad). También ambas atribuyen predicados al hombre que, aunque parecen claros, no lo son realmente, y aunque pretenden agotar la realidad del hombre mediante unas cuantas notas esenciales, distintivas, no lo logran. No es el caso: en muchas ocasiones son completamente vacuas y terminan por generar confusión («el hombre es la única criatura que se niega a ser hombre», parafraseando a Camus).

Esto no es razón para no tomarlas en consideración. Nada más lejos de la realidad. Acaso debamos quebrar una lanza por el mito de Edipo, que pone el foco en el lenguaje, el bipedismo y en la racionalidad técnica necesaria para tallar un bastón, cualidades o rasgos, sin duda, muy importantes al estudiar al hombre desde su perspectiva biológica. En cualquier caso, todos esos rasgos se muestran insuficientes para, por sí mismos, contener toda la problematicidad del hombre. El materialismo filosófico es especialmente crítico con este modo de proceder.

§ 2. El dialelo antropológico

Los filósofos escépticos de la Antigüedad ya utilizaron la figura del dialelo para apuntalar su teoría del conocimiento. Esta teoría se basa en la imposibilidad de

alcanzar un conocimiento verdadero sobre las cosas mismas debido a la corruptibilidad de los sentidos, pues la percepción sensorial es el único medio de adquisición de conocimiento. Por ello, dado que el único conocimiento a nuestro alcance es uno fenoménico, apariencial, la actitud del escéptico ante el mundo se fundamenta en la suspensión del juicio.

Sexto Empírico, en sus *Esbozos pirrónicos*, recogió buena parte del saber escéptico de filósofos anteriores a él. En ese compendio se encuentran los cinco tropos, atribuidos tradicionalmente a Agripa. Entre estos tropos o razonamientos, que tenían la función de apuntalar la tesis central de la escuela, está el *tropo del dialelo*, que se define como «círculo vicioso [que] ocurre cuando lo que debe de ser demostrado, dentro del tema que se está investigando, tiene necesidad de una garantía derivada de lo que se está estudiando» (Sexto Empírico, 1993: I, 169). O lo que es lo mismo, la validez de una proposición depende de otra proposición distinta que, a su vez, depende de la validez de la primera proposición. De este modo, al presuponer la validez de aquello que se pretende probar, estos razonamientos suelen considerarse falaces, inválidos.

Con frecuencia, muchas teorías contienen un razonamiento *dialélico* en su seno, lo sepan o no sus autores. La aparición del pulgar oponible en algunas especies anteriores al *Homo sapiens*, por poner un ejemplo, es uno de los criterios comúnmente presentados como fundamento de la hominización. Sin embargo, por sí mismo carece de significado antropológico. Solo cuando reconocemos que la manipulación de herramientas ha permitido al hombre, ya constituido como tal, llevar a cabo acciones que van desde la talla Levallois hasta los grabados de Goya, es cuando adquiere significación antropológica. Con todo, dicha significación antropológica solo tendría lugar suponiendo al hombre como *terminus ad quem* de todas esas operaciones que permite el pulgar.

No deja de ser llamativo que Bueno rescate el término y, en lugar de negar con él la posibilidad de un conocimiento que no sea meramente fenoménico, con los escépticos, lo utilice como base de su teoría del espacio antropológico. Y es que el dialelo no ha de tener siempre un carácter negativo pues, en ocasiones, resulta ineludible a la hora de abordar determinadas cuestiones. En el materialismo filosófico el dialelo no es un obstáculo lógico. Que un razonamiento dialélico quede invalidado en términos formales no quiere decir que su construcción haya sido necesariamente infructuosa, y

ello sin juzgar su validez o invalidez, su verdad o falsedad. Su aplicación al espacio antropológico es una de ellas, pero no la única.

El material con que estamos tratando (el material antropológico), se presupone contenido en el espacio antropológico, que entendemos como una *symploké*, es decir, una totalidad donde cada parte no aparece en conexión con todas las demás, sin que por ello esté desvinculada totalmente de todas ellas. Entre «material antropológico» y «Hombre» no hay una relación de correspondencia biunívoca, de hecho, el material antropológico no solo abarca las realidades personales, también objetos o cosas y acciones u operaciones, tan antropológicas muchas veces como las cosas mismas.

Es por ello que, al abstraer una de esas partes (como pudiera ser el pulgar oponible, pero también muchas otras), pretendiendo fijar en él la esencia del hombre, hipostasiándolo, se muestra insuficiente para dar cuenta por sí mismo de toda la problematicidad del hombre. Todo el embrollo relativo a la esencia y a la existencia, al origen del hombre, queda resuelto cuando entendemos que únicamente «podemos disponernos a reconstruir el origen del hombre cuando tenemos en cuenta que ya está dado su final (relativo)» (Bueno, 1996: 90). Esto es, la reconstrucción regresiva del hombre a partir del análisis de rasgos finales, actuales, presentes, en lugar de rasgos iniciales, originarios, como pudiera ser el bipedismo, el lenguaje o el fuego.

§ 3. Conclusión

Así, la figura del dialelo aplicada al espacio antropológico cuenta con un potencial gnoseológico a la altura de nuestro problema: las realidades antropológicas son una realidad presente, *infecta* y, desde luego, mucho más heterogénea de lo que sugiere el término «Hombre», y se deben explicar, por tanto, desde ese mismo presente. Los rasgos iniciales, ni por sí mismos ni yuxtapuestos unos con otros son suficientes. Tampoco es posible explicar todas las dimensiones del hombre (social, cultural, histórica, etc.) desde categorías biológicas. Al contrario, es la peculiar confluencia de todos estos rasgos (biológicos, culturales, históricos, biológicos, etc.) la que da lugar al hombre, por lo que el método ha de ser necesariamente regresivo partiendo desde el propio presente.

De este modo, se desechan todas las perspectivas esencialistas o reduccionistas, en favor de una materialista, en tanto el dialelo, a su vez, ejerce de antítesis del idealismo. En virtud del dialelo antropológico suponemos dicho material dado, y entonces solo habrá que ordenarlo en dicho espacio, coordinado por unos ejes, circular, radial y angular, cuestión que no puedo tratar aquí.

Bibliografía

- Apolodoro (1985), *Biblioteca* (Margarita Rodríguez de Sepúlveda, trad.). Madrid, Gredos.
- Bueno, Gustavo (1996), «Lectura segunda: Sobre el concepto de “Espacio Antropológico”», en *El sentido de la vida: seis lecturas de filosofía moral*. Oviedo, Pentalfa, pp. 89-114.
- Bueno, Gustavo (1999), *¿Qué es la filosofía?*, 3.ª ed. Oviedo, Pentalfa [1995].
- Bueno, Gustavo (2014), «El dialelo antropológico», en *Teselas*, n.º 117, en *Fundación Gustavo Bueno*, <<https://www.fgbueno.es/med/tes/t117.htm>>, [05/11/2024]. Vídeo.
- Camus, Albert (2021), *El hombre rebelde*, 15.ª ed. Madrid, Alianza [1951].
- Sexto Empírico (1993), *Esbozos pirrónicos* (A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego, eds.). Madrid, Gredos.

Recordando a Gustavo Bueno: un breve repaso por *Etnología y utopía*

Daniela Morales Lopes. Estudiante de Grado en Filosofía, Universidad de Oviedo (España)
Recibido 01/01/2025

En cierta manera, la enseñanza de la antropología debe llenar un vacío —al igual que la sociología, en algunas instituciones francesas de enseñanza, parece destinada a reemplazar a la filosofía.
Mercier (1969/1974: 210)

Cualquier persona interesada en recorrer las obras más destacadas de Gustavo Bueno, no podrá olvidarse de *Etnología y utopía* (1971/1987). Guiado por un afán de defender a la filosofía, en este trabajo, el filósofo nos ofrece importantes esbozos de la que sería su posterior *teoría del cierre categorial*. Así, con motivo del homenaje celebrado por el centenario de su nacimiento, nos hemos propuesto resumir el argumento central del libro para que su legado continúe vivo.

Lo cierto es que las obras de Bueno destacan por su brillantez y originalidad, pero sus ideas también pueden resultar muy complejas. Por tanto, nuestro texto está dirigido, sobre todo, a los estudiantes de Filosofía que estén empezando a leer a Bueno. De este modo, hemos procurado ofrecer una explicación de la obra bastante asequible.

En primer lugar, este libro debe entenderse en continuidad con otro trabajo de este mismo autor, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (Bueno, 1970); en el que ya legitimaba la importancia de la filosofía explicando qué lugar le corresponde con respecto a los demás saberes.

Aquel era un momento en el que la etnología comenzaba a ganar popularidad en las facultades de humanidades. Así, esta disciplina se presentaba como el reemplazo perfecto para la filosofía, a la que tachaba de etnocentrista. En este contexto, Bueno se propone determinar en qué consiste la etnología y cuál es su objeto de estudio para dejar claro que, bajo ningún concepto, podría sustituir a la filosofía.

Para ello, el autor va a estudiar las relaciones entre la Civilización y la Barbarie utilizando un método lógico-dialéctico. La tesis de Bueno es que la Civilización solo

puede entenderse desde la Barbarie. La Civilización es la negación dialéctica de la Barbarie en el sentido hegeliano: la Barbarie, al ser negada, queda incorporada a la Civilización. Bueno realiza un análisis del esquema de transformación a través del que la idea de Barbarie deja paso a la idea de Civilización quedando incorporada en la misma. Entonces, si concebimos la idea de Barbarie mediante la forma lógica de una *clase de clases distributivas* esta se transforma en una nueva configuración lógica: la de una *clase de un solo elemento*, la idea de Civilización. De esta manera, podemos entender la Civilización «como la universalización de la Barbarie» (Bueno, 1987: 13).

Bueno denuncia que el problema principal de los etnólogos es que se ven envueltos en lo que él llama la *ilusión etnológica* (*ibidem*: 26-31). Dicha ilusión consiste en creer ingenuamente que, aun siendo parte de una cultura particular, pueden mantener una perspectiva neutral u objetiva que les permitiría analizar a todas las culturas, incluida la suya propia. En este sentido, superarían a la filosofía, que queda del lado de la etnocentrista Civilización.

En la etnología se produce una identificación con la Barbarie, con las culturas que resultan, en principio, extrañas y ajenas a la propia. «El etnologismo se configura, de este modo, como crítica de la civilización desde la nostalgia de la barbarie» (*ib.*: 141), a la vez que está rechazando la propia categoría de Barbarie.

Lo cierto es que el proyecto de la etnología como una ciencia neutral resulta una mera apariencia (una ilusión), porque dicha neutralidad es utópica y pre-cartesiana, en el sentido de pensar que podemos conocer al margen del *cogito* (*ib.*: 32). El etnólogo parece estar sosteniendo que su visión no está afectada por unos presupuestos particulares ni por unas ideas concretas, cuando su formación está precisamente marcada por el hecho de que está dentro de la Civilización

Bueno propone que el cierre categorial de una ciencia es el conjunto de términos, relaciones y operaciones que determinan la autonomía de esa ciencia y su capacidad de construir verdades (*ib.*: 104). Él sostiene que es necesario que el objeto categorial de la etnología sea un producto cultural. En concreto, un producto de la propia Civilización en la que ha surgido esta disciplina como ciencia (*ib.*: 38). Pero antes de abordar esta cuestión, se encarga de otra tarea.

Con el objetivo de escapar de las acusaciones de etnocentrismo, Gustavo Bueno pone en duda la propia idea de Cultura de los etnólogos, sobre la que se sustenta esta

crítica. A través de un elaborado análisis matricial de las culturas y de las distintas escuelas que los estudian, Bueno expone que el concepto de cultura que equipara a todas las culturas es una abstracción de las asimetrías existentes entre la Civilización y la Barbarie (*ib.*: 41-45). En su lugar, implantan una simetría resultado de un análisis fenoménico, pero no es algo ontológico (*ib.*: 41). Dado que esa matriz es producto de la cultura civilizada, y según se van estudiando dichas culturas, estas quedan incorporadas a la Civilización.

Entonces, si la etnología carga contra la Civilización es porque «aparece como la ciencia de la Barbarie» (*ib.*: 114); esta idea es su objeto categorial. Se trata de un campo cerrado en sí mismo porque las culturas que estudia no pueden entrar en contacto con la Civilización, ya que esto conlleva su integración en la misma. Esta tensión tan fuerte hace que el trabajo del etnólogo quede relegado al estudio de componentes marginales que están aislados porque sus relaciones son simétricas, pero no transitivas. La transitividad tiene que ver con el surgimiento de la Ciudad y con el uso de la escritura (*ib.*: 73). Pero las culturas con estas características ya son objeto de disciplinas como la historia (*ib.*: 92- 102). Así, bajo su ilusión y con un campo de estudio tan limitado, la etnología considera oportuno suplantar a la filosofía.

Bueno va a concluir afirmando que, si la etnología tiene alguna pretensión de discutir con la filosofía, deberá hacerlo en tanto que ciencia. La filosofía, puesto que es el único saber de segundo grado, se encarga de atender a los materiales que las ciencias positivas tienen que ofrecer y, en este sentido, la etnología no sería una excepción (*ib.*: 141).

Esta obra de Bueno, al igual que la mayoría de sus trabajos, despertó mucha controversia. Tanto es así que, finalmente, en 1987 publicaría un «Epílogo» a la segunda edición en el que sus reflexiones continúan con una visión más madura sobre el rumbo tomado por aquellos debates.

Con lo anterior, damos por expuesto el argumento central de *Etnología y utopía*. Por una parte, esperamos que aquellas personas que no han leído la obra se animen a hacerlo, así como haberles refrescado la memoria a los que ya la conocían. Y, por otro lado, nos gustaría haber contribuido a que, más allá de la polémica en torno a su figura, Bueno sea recordado como un auténtico defensor de la filosofía en España.

Bibliografía

- Bueno, Gustavo (1970), *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Madrid, Ciencia Nueva.
Bueno, Gustavo (1987), *Etnología y utopía*. Madrid/Gijón, Júcar [1971].
Mercier, Paul (1974), *Historia de la antropología*. Barcelona, Península [1969].

La idea de filosofía vista desde el materialismo filosófico: comentarios al hilo de la lectura del libro *¿Qué es la filosofía?* de Gustavo Bueno

Alejandra Rivas Carrero. Investigadora predoctoral en Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Salamanca (España)

Recibido 18/01/2025

§ 1. Introducción

En homenaje a los cien años del nacimiento de Gustavo Bueno, se harán algunos comentarios al hilo de la lectura de su libro *¿Qué es la filosofía?*, publicado en 1995. Concretamente, se comentará la caracterización de la idea de filosofía que realiza el autor, dejando para otra ocasión la idea de educación y el papel de la filosofía en el conjunto del saber, que también son asuntos centrales del libro. A tales efectos, se presentará un esquema de cinco criterios que son esenciales a la idea de filosofía y que van referidos al sujeto que piensa y conoce. De acuerdo con la interpretación sostenida en el presente artículo, estos criterios son los que utiliza Gustavo Bueno, aunque no aparezcan formulados del modo en que aquí se va a hacer.

§ 2. La filosofía como un saber implantado en el presente

En *¿Qué es la filosofía?*, Bueno trata la implantación en el presente como un criterio esencial a la idea de filosofía, en el sentido de que todo saber que pretenda ser filosófico debe autoconcebirse como necesariamente implantado en el presente social, político, científico, tecnológico, etcétera que nos rodea. En el momento en que un saber se vuelve de espaldas al presente e incluso al pretérito (en la medida en que este sigue formando parte del presente), intentando saltar por encima de su sombra, pierde toda posibilidad de figurar como verdadera filosofía, y se convierte en aquello que Bueno denomina «filosofía exenta».

De hecho, se podría decir que este criterio de la implantación en el presente juega el papel de «hilo conductor» de la clasificación de las filosofías que elabora el autor a lo largo del libro. Tal y como allí está expuesta dicha clasificación, lo más probable es que el lector la interprete como una clasificación que empieza por una distinción general entre «filosofía exenta» y «filosofía implantada». La primera apunta a ideas de filosofía como un saber estático, gnóstico, hipostasiado, atemporal, con vida propia al margen del presente en marcha y la segunda a ideas de filosofía como un saber dinámico, continuamente haciéndose al estar enteramente condicionado por un presente que va cambiando. Esta distinción se desarrolla, después, a través de una tipología de diversos tipos de filosofías dentro de esos dos rótulos: filosofía dogmática frente a filosofía histórica, en el caso de la filosofía exenta; y filosofía adjetiva frente a filosofía crítica, en el caso de la filosofía implantada.

Ahora bien, dado que para el materialismo filosófico toda verdadera filosofía se autoconcibe como implantada en el presente, en realidad lo que Bueno llama «filosofía exenta» no es filosofía, sino que más bien refleja una autoconcepción idealista y errónea del saber filosófico.

En lo que se refiere a la filosofía dogmática, o «escolástica», nos encontramos con todas aquellas auto representaciones de la filosofía que creen que el saber filosófico se basa en principios eternos e inmutables, íntegramente soberanos respecto del presente, y que asumen, por ende, que esos principios pueden enseñarse al igual que se enseñan las leyes de la física o las matemáticas, como sucede con el cartesianismo, el neokantianismo y el krausismo, entre otras corrientes dogmáticas.

Por otro lado, la filosofía histórica abarca a todas aquellas teorías que ven el saber filosófico como uno que contempla el presente desde el pretérito y, en consecuencia, como reductible a historia de la filosofía, a la labor puramente hermenéutica de buscar en los textos del pasado la solución a problemas filosóficos que supuestamente siempre han sido los mismos, como han pretendido Windelband y Bréhier (Bueno, 1995: 42). Así pues, la filosofía exenta no es filosofía bajo ninguna modalidad; es y será siempre una idea falsa de filosofía.

Una vez que asentamos que la filosofía exenta no es filosofía, que el saber filosófico está necesariamente implantado en el presente, el problema reside en discutir hasta qué punto pueda considerarse filosofía a una filosofía tan inmersa en el presente

técnico, científico y tecnológico. Esta es quizá la mayor dificultad de la clasificación que hace Bueno entre filosofía adjetiva y filosofía crítica dentro del rótulo «filosofía implantada», y nos incita más bien a reflexionar sobre otro criterio esencial a la idea de filosofía que se formula en el libro, aunque de forma menos explícita que el de la implantación: el criterio de la sustantividad filosófica.

§ 3. La sustantividad del saber filosófico

Según el materialismo filosófico, la filosofía no es un saber adjetivo. La filosofía académica de tradición helenística, tal como se puede practicar hoy en día, es un saber que no está al servicio de ninguna institución histórico cultural concreta del presente (iglesia, partido político, Estado, corporación, gremio, etcétera), como lo estaba el tomismo con respecto a la iglesia católica, el *diamat* con respecto al Partido Comunista de la Unión Soviética o el darwinismo social con respecto a la Alemania nazi.

La filosofía tampoco es adjetiva en el sentido de ser un saber acompañante de la praxis sustantiva del presente, como si fuera una suerte de «secreción espontánea» (utilizando las palabras de Bueno) de esa praxis. Esta clase de saberes, aunque se les llame «filosofía», engloban, en el fondo, una serie de ideologías que más bien acaban estorbando, en muchas ocasiones, la reflexión filosófica, por estar tan inmiscuidas en los saberes categoriales, como es el caso de los principios éticos que procuró formular el naturalista alemán Ernesto Haeckel basándose en la ley de la entropía, según los cuales es ética toda conducta que postergue la muerte térmica del Universo y es antiética toda conducta que la precipite (Bueno, 1995: 47-48).

En suma, si bien se encuentra implantada en el presente, la filosofía propiamente dicha no puede ser adjetiva, ni como instrumento del presente ni como un acompañante suyo. Aunque parezca tautológico, la verdadera filosofía no puede estar al servicio de algo que no sea la propia verdad filosófica, ni tampoco puede ser tan sólo un subproducto de la praxis mundana del presente, porque en ambos casos lo que tendríamos delante no sería filosofía, sino mera ideología. Todo lo contrario, la filosofía es, de acuerdo con el materialismo filosófico, un saber sustantivo.

Entonces, ¿en qué radica la sustantividad filosófica? ¿En qué se distingue la filosofía de la mera ideología? La filosofía adjetiva intenta justificar una institución del presente

o bien está determinada por alguna práctica del presente, mientras que la filosofía sustantiva implantada parte del presente con el fin de construir un mapamundi verdadero del mismo, lo cual le impide ser un saber regional (como lo son los saberes técnicos, científicos y tecnológicos) y le exige ser un saber sistemático.

§ 4. La sistematicidad del saber filosófico

El criterio de la sustantividad filosófica que delinea Bueno en el libro guarda una relación sumamente estrecha con el carácter sistemático de la filosofía. Si la filosofía no fuera sistemática, tampoco sería sustantiva, porque la propia sustantividad filosófica descansa en su sistematicidad; lo que distingue la filosofía de los saberes regionales, especializados, es que no puede dejar ningún aspecto de la realidad fuera.

Ahora bien, la sistematicidad filosófica no se debe a que el mapamundi del filósofo está representando un «todo sistemático», empezando porque este presunto «todo sistemático», el mundo, no es en realidad sistemático. La idea de mundo como sistema, como una totalidad cuyas partes están todas coordinadas entre sí, es una idea metafísica. Como decía Platón en *El sofista* (252e-259e), no todo está relacionado con todo ni nada está relacionado con nada, por eso el mundo es una *symploké*. Siguiendo al fundador de la Academia, el materialismo filosófico sostiene que el mundo, lejos de ser un sistema, es una *symploké* de regiones de la realidad (técnicas, científicas, artísticas, políticas, jurídicas, etcétera) en donde algunas están relacionadas entre sí y otras mantienen una relación de completa independencia.

El carácter sistemático de la filosofía se debe, entonces, a que este saber, al no poder ser parcial o sectorial (ni adjetivo, consiguientemente), implica una coordinación de sus partes. Más que un bloque jerarquizado, el sistema filosófico es un entramado de disciplinas (ontología, epistemología, gnoseología, filosofía política, antropología, ética, etcétera) que se co-determinan y coordinan entre sí. Es manifiesta la voluntad de lograr este tipo de sistematicidad en la filosofía de Aristóteles, de Spinoza y de Kant, entre otros. Así, por ejemplo, la teoría hilemórfica de Aristóteles supone unos principios ontológicos que determinan a los de su epistemología y los de su filosofía acerca del hombre; la reflexión sobre la ética de la *Ética* (1677) de Spinoza no puede prescindir de la primera parte ontológica en donde aparece Dios como sustancia, cuyos

atributos son la extensión y el pensamiento y cuyos modos pueden ser finitos e infinitos; y la *Crítica de la razón pura* (1781), la *Crítica de la razón práctica* (1788) y la *Crítica del juicio* (1790) de Kant son tres obras que intentan coordinar los principios de la epistemología con aquellos de la ética y la estética.

§ 5. El carácter crítico de la filosofía

Como parte de su labor sistemática de cubrir toda región de la *symploké* del mundo presente, la filosofía propiamente dicha tiene que ser crítica, pues las ideas falsas, a saber, las teorías erróneas y los mitos oscurantistas, también forman parte de esa *symploké*.

Hacia el final de la primera parte del libro, Bueno deja claro que su uso del término «crítica» no es de estirpe kantiana sino española, como lo es el uso que le da Feijoo en su *Teatro crítico universal*: crítica en el sentido de ‘clasificar’, en su acepción operatoria de ‘discriminar’, ‘distinguir’ y ‘comparar’. En esta operación crítica descansa el famoso «trámite» del materialismo filosófico de ofrecer una teoría de teorías, que consiste en analizar «el sistema total de alternativas, reales, no verbales o vacías, entre las cuales pueda «elegirse» apagógicamente» (Bueno 1995, 55), como hacía Platón en sus *Diálogos*.

Cualquier saber sistemático que logre la crítica al estilo platónico puede presentar su candidatura al puesto de filosofía estricta, sin perjuicio de que sus principios sean materialistas, racionalistas, escépticos, espiritualistas, humanista-hermenéuticos, etcétera (Bueno, 1995: 58). Tan filosófico puede ser un saber que critica el cristianismo desde principios materialistas (el materialismo histórico, por ejemplo) como un saber que lo critica desde principios escépticos (como el escepticismo de Hume). Ni siquiera el ateísmo es requisito para la filosofía; el monoteísmo es totalmente compatible con ella, pues, de hecho, es fruto de ella. No es la crítica a la existencia de Dios, en cualquier caso, lo que le otorga a la filosofía el carácter crítico esencial a ella, sino la *asebeia*, la impiedad como «crítica a toda revelación» (*ibidem*: 163), pues las revelaciones también son ideas falsas que forman parte del presente en marcha y, por tanto, no pueden ser ignoradas por el sistema filosófico.

§ 6. La filosofía como un saber de segundo grado

El quinto criterio esencial a la filosofía es su condición como saber de segundo grado. Un saber crítico de otros saberes, cuya sustantividad y sistematicidad estriba en su pretensión de trazar un mapamundi verdadero del presente, debe ser un saber de segundo grado.

La filosofía es, en esencia y distintivamente, un saber de segundo grado, es una disciplina que parte de mapas regionales, de saberes de primer grado (técnicos, científicos, tecnológicos, sociales, culturales, políticos y comunes), y se edifica sobre ellos. Conforme al materialismo filosófico, las evidencias que brotan de los teoremas y principios científicos y de las realidades técnicas y tecnológicas son los portulanos certeros que sirven de fundamento al sistema filosófico.

Una forma en la que Bueno esboza este criterio en el libro es a través de la idea de trascendentalidad (Bueno, 1995: 61). El saber filosófico debe ponerse en una perspectiva de segundo grado para poder trazar un mapa de las materias de primer grado de nuestro presente, que incluyen las ciencias positivas categoriales y la ética universal (de ahí que implique una confrontación con el relativismo cultural), y poder construir, de esta forma, ideas críticas transversales a esas materias, trascendentales a varios campos.

El libro profundiza sobre este criterio cuando intenta definir el campo de estudio de la disciplina filosófica. Para Bueno, el objetivo positivo del saber filosófico es el análisis de las ideas: la filosofía trata las ideas que manan de la encrucijada entre conceptos que se da en el plano categorial (matemático, físico, biológico, político, industrial, médico, etcétera). El campo que cultiva la filosofía no es el de los conceptos (ese está en manos de los saberes de primer grado), sino el de las ideas, campo que, a pesar de fluir del otro, desborda las categorías científicas y tecnológicas con el fin de contrastar los conceptos respectivos entre sí, perfilando sus analogías y desvelando sus contradicciones. Así pues, vista como esta «geometría de las Ideas», la filosofía nos remite al carácter sistemático de la sustantividad filosófica, dado que busca la conformación de un sistema entre las mismas.

La idea de hombre, por ejemplo, que no se reduce al terreno de la física, la química o la biología, ni tampoco al de la historia, la sociología o la antropología cultural, sino

que procura sistematizar todo lo que sabemos sobre el hombre, es objeto de estudio de la filosofía y no de ninguna técnica, ciencia o tecnología. Lo mismo sucede con la propia idea de filosofía; solo la filosofía puede tratar la idea de filosofía. Cualquier intento de definir esta idea mediante una ciencia resultará rotundamente utópico, como cuando se intenta definir en función de conceptos psicológicos: la filosofía como «amor al saber», como «investigación de las causas primeras» o como el «planteamiento de los interrogantes de la existencia» (*ib.*: 56).

Cuando nos preguntamos «¿qué es la filosofía?», seguimos preguntándonos por una idea, como cuando nos preguntamos «¿qué es el hombre?», «¿qué es la libertad?» o «¿qué es la ciencia?». En cuanto a esta última pregunta, mientras que, para un biólogo, preguntarse «¿qué es la biología?» no forma parte de las obligaciones de su oficio, para un filósofo preguntarse «¿qué es la filosofía?» sí es ocupación suya. Por supuesto, es casi inevitable que los biólogos se pregunten por la naturaleza de su disciplina, pero cuando lo hacen, no están haciendo ciencia, sino filosofía adjetiva, espontánea, o, si acaso, están pisando la capa metodológica de la biología, la cual se encuentra siempre intrincada con los saberes categoriales.

La misma observación podemos hacer en la historia de las matemáticas. Con la crisis de los fundamentos que tuvo lugar a principios del siglo XX, los matemáticos se dividieron en escuelas según fueran intuicionistas, formalistas, logicistas o platónicos, pero esas escuelas eran externas a la propia actividad categorial, o, dicho de otro modo, ese debate de fundamentos no tenía lugar en la capa básica de las ciencias, sino en su capa metodológica, pues ya ponía el pie en cuestiones metamatemáticas sobre la idea de matemática y, por tanto, filosóficas (la prueba está en que, a la hora de demostrar un teorema, este quedaba igual de demostrado en cualquiera de las escuelas). Tiene sentido, entonces, defender que la metamatemática y la metabiología caen fuera de los campos de las ciencias y que, en cambio, la metafilosofía sí es propia de la disciplina filosófica, debido precisamente a esta condición de la filosofía como saber de segundo grado.

§ 7. Reflexiones finales

A modo de conclusión, se intentará resumir, sobre la base de los cinco criterios expuestos aquí, la idea de filosofía que presenta Gustavo Bueno en el libro y las

razones por las que dicha idea es un ejemplo, y quizás uno de los pocos ejemplos, de una definición propiamente filosófica de la filosofía.

Por un lado, la filosofía es un saber implantado en el presente, es un saber que debe autoconcebirse como determinado por las contingencias del presente en marcha y que debe cambiar en virtud de esas contingencias. Sin embargo, no puede estar tan inmerso en el presente hasta el punto de ser un saber adjetivo, al servicio de instituciones del presente o acompañante de las operaciones categoriales del mismo. La filosofía propiamente dicha es un saber sustantivo, únicamente al servicio de la verdad filosófica. Puesto que su sustantividad radica en la voluntad de dibujar un mapa verdadero del mundo, no puede corresponder a ningún saber regional o campo categorial cerrado. El saber filosófico tiene que ser sistemático, tiene que abarcar todo aspecto de la realidad, coordinando sus partes. A su vez, esta sistematicidad suya le obliga a ser crítico, pues las ideas falsas también forman parte de esa realidad, y es cometido del filósofo triturarlas. Finalmente, como saber implantado en el presente, sustantivo, sistemático y crítico, la filosofía está destinada a su condición de saber de segundo grado, de geometría de las ideas capaz de analizar el estado del mundo. Estos cinco criterios esenciales a la idea de filosofía, su implantación en el presente, su sustantividad, su sistematicidad, su carácter crítico y su condición de saber de segundo grado, son, según la perspectiva de este artículo, los criterios que utiliza Bueno en *¿Qué es la filosofía?* para caracterizar dicha disciplina, y, como se puede apreciar, están íntimamente relacionados entre sí.

Por otro lado, el propio análisis del autor acerca de la idea de filosofía, al atenerse a los cinco criterios, es en sí filosófico. Claro está que el título del libro induce la creencia de que su punto de vista va más allá de la filosofía, por tratar de cuestiones meta filosóficas o peri-filosóficas, pero realmente no es así. *¿Qué es la filosofía?* de Gustavo Bueno es una obra que ahonda en problemas filosóficos fundamentales, al igual que sus obras de filosofía de la ciencia, filosofía política o filosofía de la religión, entre otras. Cuando nos embarcamos en la ardua tarea de dar respuesta a la pregunta «¿qué es la filosofía?», debemos comprometernos con presupuestos críticos, por lo cual la idea de filosofía no se puede abordar de la misma forma desde un sistema filosófico que desde otro. El análisis «peri-filosófico» que hace Bueno en el libro por vía de esos cinco criterios depende de las premisas ontológicas, gnoseológicas, epistemológicas,

antropológicas, etcétera de un sistema filosófico determinado, que no es otro que aquel que él mismo creó: el materialismo filosófico.

Bibliografía

- Bueno, Gustavo (1995), *¿Qué es la filosofía?* Oviedo: Pentalfa.
Kant, Immanuel (1977), *Crítica de la razón pura* (Pedro Ribas, trad.). Madrid, Taurus [1781].
Kant, Immanuel (2000), *Crítica de la razón práctica* (Roberto R. Aramayo, trad.). Madrid, Alianza [1788].
Kant, Immanuel (1876), *Crítica del juicio* (Alejo García Moreno y Juan Ruvira, trads.). Madrid, Librerías de Francisco Iravedra, Antonio Novo [1790].
Platón (2023), *El sofista* (Francesc Casadesús Bordoy). Madrid, Alianza.
Spinoza, Baruch (2011), *Ética demostrada según el orden geométrico* (Vidal Peña, trad.). Madrid, Alianza [1677].

La doctrina de la esencia procesual en *El animal divino*

Juan Villazón Vallina. Estudiante de grado en Filosofía, Universidad de Oviedo (España)

Recibido 05/11/2024

§ 1. Introducción

En 1985 Gustavo Bueno publica *El animal divino*, obra en que elabora y defiende su filosofía de la religión. Esta, siguiendo la metodología académica y materialista que Bueno defendió toda su vida como canon de toda verdadera filosofía, se compone de una primera parte gnoseológica y una segunda parte ontológica. En la primera se clasifican los distintos saberes que se ocupan de los fenómenos religiosos y se estudian las condiciones de posibilidad de una verdadera filosofía de la religión. En la segunda se expone una teoría sobre la esencia de la religión que toma partido respecto de cuestiones tan importantes como el origen, el desarrollo histórico o la verdad de las religiones. El presente trabajo, sin embargo, no se ocupa propiamente de filosofía de la religión, sino de una doctrina que Bueno desarrolla en *El animal divino* a modo de preámbulo para la parte ontológica: la doctrina de la esencia genérica procesual (Bueno, 1985: 145-156).

Las razones para elegir este tema tienen que ver con la naturaleza de estas jornadas. En la medida en que se trata de homenajear a Gustavo Bueno como filósofo y poner en valor su filosofía, considero más interesante no ceñirme a una única «filosofía centrada» de las muchas que desarrolló. Tratar de hacerlo, dada la imbricación objetiva entre las partes y las subpartes de su sistema filosófico, bien me pondría en la obligación de exponer el sistema por entero, pretensión absurda, bien daría como resultado una exposición que pusiera entre paréntesis los nexos por los que tal filosofía centrada se entreteje con el resto de las realidades filosóficas y extrafilosóficas. Nótese, a modo de ejemplo de esta imbricación objetiva, que la parte gnoseológica de la filosofía de la religión exige contar con una epistemología y una filosofía de la ciencia con las que clasificar los saberes.

Así las cosas, la dificultad estriba en ofrecer un trabajo que, eludiendo las dificultades recién descritas, realce de alguna manera el que quizá es el mayor mérito de la obra de Bueno, haber construido nada menos que un sistema filosófico. Este escollo se superaría con facilidad si el materialismo filosófico fuera un sistema en sentido axiomático o dogmático, como pueden serlo las filosofías de Descartes, Espinosa, Fichte y otros autores que, en general, pretenden deducir su filosofía a partir de una serie de principios *a priori*, postulados como autoevidentes: el *cogito*, la sustancia, el Yo, etcétera. En tales casos basta con citar los principios y tratar de forma general del procedimiento por el cual el autor deriva de ellos su filosofía para elaborar una exposición sumaria del sistema. El materialismo filosófico, sin embargo, no tiene estas características. No es un sistema axiomático. La filosofía de Gustavo Bueno no parte de principios o axiomas supuestamente autoevidentes o indudables, sino de las diferentes regiones del mundo ya roturadas por los saberes de primer grado, recogiendo los entretrejimientos e inconmensurabilidades que se dan entre ellas. De esta manera, se elabora a partir de la propia marcha del mundo, codeterminándose con ella en cada momento y evitando así la pretensión ingenua de reducir la realidad a una concatenación de proposiciones lógicamente coherentes derivadas de principios *a priori*.

Es por esto por lo que he optado por dedicar mi trabajo a la doctrina de la esencia procesual, pues esta, aunque ligada genéticamente a la filosofía de la religión, es trascendental por su estructura al sistema del materialismo filosófico. De esta manera, sirve como ejemplo concreto de la metodología y la fuerza de la filosofía de Bueno, al tiempo que permite al menos entrever su carácter sistemático, trascendental, omnicompreensivo. Lo que aquí se ofrece, por tanto, no es más que una exposición de carácter escolar o, si se quiere, divulgativo de esta doctrina del materialismo filosófico, con el fin de recordar al autor en ocasión de su centenario y mover al estudio de su obra a quienes no están familiarizados con ella. No me separo de los textos de Bueno y de discípulos suyos que se han ocupado del mismo tema, como Íñigo Ongay (2007), cuyo trabajo sirve de modelo a este. No defiendo ninguna tesis propia ni tengo ninguna intención de originalidad.

§ 2. Esencias configuracionales o porfirianas y esencias procesuales o plotinianas

La teoría de la esencia procesual, también llamada *plotiniana* del materialismo filosófico se opone, ante todo, a las esencias configuracionales, fijistas, porfirianas. Estas proceden siguiendo el esquema de los predicables que, como comentario a Aristóteles, expone Porfirio, filósofo romano de origen sirio, en su *Isagogé* (2012). Primero componen la definición de la esencia a partir de un género próximo y una diferencia específica, dando lugar a una especie o género intermedio. Después, predicando de esta sus propiedades, las cuales, pese a que se derivan de la esencia, no forman parte de ella. Por último, se analizan sus accidentes. En el campo de la geometría, por ejemplo, se define una circunferencia (género intermedio) como una curva plana (género próximo) cuyos puntos son equidistantes de otro en su interior llamado *centro* (diferencia específica). Sus propiedades, como la relación entre su radio y su perímetro o su área son parte del campo de la geometría y como ejemplo de sus accidentes podemos citar el carácter ideal o empírico de la circunferencia y, en este último caso, el material de que esté compuesta. De esta manera, las esencias porfirianas dan lugar a especies que Bueno llama *distributivas*, puesto que en ellas la esencia se distribuye en cada uno de los individuos que pertenecen a la especie con independencia de los demás (Bueno, 2010a). En estas especies porfirianas, los individuos mantienen entre sí relaciones de *isología*, de semejanza, pues todos comparten género próximo, diferencia específica y propiedades, pudiendo variar solo en cuanto a los accidentes.

Este tipo de esencias fijistas, pese a su interés e importancia en contextos como el geométrico en los que, de una u otra forma, se abstrae el tiempo o se busca subrayar el carácter estructural de alguna configuración, presentan una serie de dificultades y limitaciones. La principal es el dar lugar a esencias megáricas, inmutables, eternas, concebidas al margen del tiempo y separadas del resto de realidades con las que coexisten. De esta manera, las esencias porfirianas fracasan necesariamente cuando intentan definir realidades procesuales que están sometidas a un desarrollo histórico y evolutivo. La religión, por ejemplo, es para el materialismo filosófico una institución antropológica con antecedentes etológicos en comportamientos rituales animales, que va desarrollándose en el tiempo en codeterminación con todo tipo de realidades

técnicas, tecnológicas, científicas, políticas, históricas... adquiriendo modulaciones diferentes e incompatibles entre sí. De esta manera, una definición de carácter porfiriano, fijista como la ofrecida por santo Tomás (1994: 20-31), que intenta delimitar la esencia de la religión (género intermedio) definiéndola como una virtud subordinada a la justicia (género próximo) por la cual se da a Dios lo que le es debido (diferencia específica) es incapaz de dar cuenta de la variedad de formas que la religión ha ido adquiriendo en su desarrollo histórico.

Al mismo tiempo, estas esencias porfirianas tienen muchas dificultades para progresar hacia los fenómenos que pretenden definir y esto, una vez más, por el carácter procesual de las realidades de las que pretenden ser esencia. La definición porfiriana que santo Tomás da de la religión no puede incorporar la inmensa variedad de fenómenos religiosos, que van desde los teriántropos del Paleolítico superior hasta los bonetes cardenalicios del Vaticano, pasando por los cultos cargo melanesios, las estatuas de Hermes griegas, el iconoclasmo musulmán o la sacralidad de las vacas en la India más que conceptuándolos como accidentes. Esto nos lleva a una situación en la que nos vemos obligados a considerar accidentales todas las determinaciones positivas que, de hecho, ha ido adquiriendo la realidad que pretendemos definir. La definición está, por tanto, dada al margen de lo definido y en esa medida es especulativa en el mejor de los casos y gratuita en el peor.

Finalmente, por su carácter abstracto, estas definiciones no dan cuenta de las relaciones que la esencia mantiene con realidades que, siéndole exteriores, desempeñan un papel ineludible en su conformación. Esta dificultad se presenta incluso en el campo de la geometría, uno de los más proclives a establecer esencias porfirianas, por la abstracción que en él se hace del tiempo. La circunferencia que antes nos servía de ejemplo canónico de esencia fijista, como señala Bueno, adquiere su significado geométrico pleno como una parte o caso del sistema de las cónicas en que está inserta y no como una especie distributiva porfiriana (Bueno, 1985: 148-149).

La doctrina de la esencia procesual que ofrece Gustavo Bueno aparece como una forma de ofrecer definiciones esenciales que, manteniendo su estricto carácter normativo, superen estas limitaciones, dando lugar a esencias capaces de recoger el desarrollo procesual y dialéctico de aquello que definen. Las esencias de este tipo se desenvuelven en especies que pueden ser muy heterogéneas, llegando incluso a

resultar en la negación de la propia esencia como un caso límite de esta. En este sentido, las esencias procesuales no dan lugar necesariamente a especies distributivas, cuyos individuos mantengan entre sí relaciones de isología, sino a totalidades atributivas o plotinianas cuyas partes establecen relaciones *sinalógicas*, es decir, de contigüidad espacial, temporal o causal (Bueno, 2010b). Esta concepción de los géneros como totalidades atributivas cuyas partes mantienen relaciones sinalógicas se debe a Plotino, de quien toman su nombre: «La raza de los heráclidas forma un género no porque tengan un carácter común, sino por proceder de un solo tronco» (Plotino, 1998, VI: 1, 3). Y, desde luego, las esencias procesuales no son megáricas, inmutables, eternas, pues su unidad se da precisamente a través de las transformaciones de que son objeto, transformaciones que tienen lugar en continuidad y codeterminación con realidades exteriores a la esencia.

Las esencias procesuales, plotinianas, tal como las concibe el materialismo filosófico, están compuestas por tres momentos: el núcleo, el cuerpo y el curso. El núcleo, como género generador de la esencia, hace referencia al germen que confiere a las diferentes determinaciones de esta la condición de partes suyas, incluso a aquellas que se hayan alejado completamente del núcleo en su desarrollo procesual. Por su parte, el núcleo procede de un género raíz o radical previo, cuya reorganización origina el núcleo por una transformación que Bueno (2010c) llama *anamórfosis* y que se diferencia de la emergencia en que las configuraciones a que da lugar (en este caso, el núcleo de la esencia) no están prefiguradas en aquello a partir de lo cual surgen (en este caso, el género radical).

Sin embargo, señala Bueno, la esencia no se reduce al núcleo, pues aquella se da como género generado a partir de este y, además, el núcleo no está aislado, es decir, no es una sustancia. Al contrario, se encuentra en continuidad con regiones de la realidad exteriores a sí mismo que colaboran en su conformación y que mantienen la unidad de la esencia incluso en las determinaciones de esta en que el núcleo se desvanece. Las determinaciones de la esencia, entonces, envuelven al núcleo a la manera de capas acumulativas, conformando su cuerpo. Por último, el núcleo, en la medida en que se encuentra envuelto por las determinaciones de la esencia que forman el cuerpo, sufre un proceso de desarrollo interno, dando lugar a fases o especificaciones evolutivas de la esencia que componen lo que Bueno llama su *curso*.

El límite de este se encuentra, naturalmente, en el momento en que el desarrollo procesual de la esencia alcanza una fase que suponga la negación o eliminación del núcleo y, con él, de la propia esencia.

Haciendo referencia una vez más al ejemplo geométrico que vengo citando y que el propio Bueno utiliza, si las cónicas son una esencia procesual del campo de la geometría, su núcleo se puede poner en la intersección de un plano secante y la superficie de un cono. Su cuerpo está constituido por el conjunto de funciones polinómicas que convienen a las líneas de intersección respecto de sistemas externos de coordenadas y el curso, por su parte, está compuesto por el conjunto de las especies que van apareciendo, como las elipses, hipérbolas, parábolas... y también la recta y el punto como curvas degeneradas en las que el núcleo desaparece (Bueno, 1985: 153).

§ 3. Conclusión

De esta manera, vemos que las esencias procesuales superan las limitaciones de las esencias porfirianas. En primer lugar, no incurren en fijismo ni megarismo, pues la transformación procesual de lo definido, en codeterminación con otras realidades, es precisamente lo que dota de unidad a la esencia en su curso. Además, las determinaciones que el núcleo de la esencia va recibiendo quedan incorporadas al cuerpo de la misma, lo cual hace posible progresar desde este a los fenómenos de los que la definición debe dar cuenta. Finalmente, en la medida en que son realidades exteriores al núcleo las que modulan la transformación de sus determinaciones, se evita concebir las esencias como entidades aisladas y autosuficientes, es decir, se evita el sustancialismo.

La importancia y el alcance de esta doctrina son muy difíciles de glosar en un trabajo como este. Sin embargo, cabe anotar al menos que una concepción procesual de las esencias permite ofrecer definiciones esenciales estrictas, normativas, de carácter ontológico y no meramente léxicas o especulativas. Hace posible, a su vez, dar cuenta de la unidad interna de instituciones que, por su desarrollo histórico, han sido objeto de las transformaciones más heterogéneas llegando incluso a dar lugar a configuraciones contradictorias. Y ello, además, en todos los ámbitos de la filosofía, pues en el sistema de Gustavo Bueno la teoría de la esencia procesual aparece tanto en

la filosofía de la religión como en la filosofía política o en la filosofía de la ciencia, por citar solo algunas partes en las que esta doctrina desempeña un papel nuclear. Finalmente, esta doctrina es, a mi juicio, una de las herramientas conceptuales que permite al materialismo filosófico distinguirse de filosofías que, no disponiendo de una teoría de la esencia procesual, bien persisten en el esquema porfiriano, incurriendo, por tanto, en todas sus limitaciones recién descritas, bien caen presas de un escepticismo irracionalista según el cual no puede definirse nada.

Bibliografía

- Tomás de Aquino, santo (1994), *Suma de teología*, vol. 4. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bueno, Gustavo (1985), *El animal divino: ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (2010a), «Todos atributivos y todos distributivos», *Teselas*, n.º 18, en *Fundación Gustavo Bueno*, <<https://fgbueno.es/med/tes/t018.htm>>, [05/10/2024].
- Bueno, Gustavo (2010b), «Relaciones isológicas y sinalógicas», *Teselas*, n.º 21, en *Fundación Gustavo Bueno*, <<https://fgbueno.es/med/tes/t021.htm>>, [05/10/2024].
- Bueno, Gustavo (2010c), «Emergencia y anamórfosis», en *Teselas*, n.º 27, en *Fundación Gustavo Bueno*, <<https://www.fgbueno.es/med/tes/t027.htm>>, [05/10/2024].
- Ongay de Felipe, Íñigo (2007), «Notas sobre la teoría de la esencia de Gustavo Bueno», *El Catoblepas*, n.º 59, p. 9, <<https://www.nodulo.org/ec/2007/n059p09.htm>>, [10/10/2024].
- Plotino (1998), *Enéadas: V-VI* (Jesús Igal, ed.). Madrid, Gredos.
- Porfirio (2012), *Isagoge*, en Aristóteles y Porfirio, *Categorías. De Interpretatione. Isagoge* (Luis M. Valdés Villanueva, ed.). Madrid, Tecnos, pp. 23-85.