El materialismo analógico de Gustavo Bueno

Alberto Hidalgo Tuñón. Universidad de Oviedo (España)

Recibido 02/12/2024

Resumen

En primer lugar intentaremos recordar algunos aspectos de la vida y la obra de Bueno y, también, realizar una somera evaluación de ambos en la medida en que las fuerzas lo permitan, aprovechando la reciente edición del segundo volumen de *El zócalo de la realidad: el materialismo analógico de Gustavo Bueno* (2024), dedicados principalmente al desarrollo y divulgación del *materialismo filosófico*, nombre con el que Gustavo Bueno designaba sus propias concepciones. En segundo lugar, buscaremos aclarar nuestro propio posicionamiento, justificando el calificativo de *analógico* que creemos ajustado al materialismo desarrollado por el maestro y navegando entre su cambiante valoración de Immanuel Kant, la admiración por la escolástica y el problema del Ego trascendental.

Palabras clave: materialismo filosófico, Immanuel Kant, analogía, zócalo de la realidad, estromatología, ego trascendental.

Abstract

The analogical materialism of Gustavo Bueno

First, we will try to recall some aspects of Bueno's life and work and, also, make a brief assessment of both to the extent that our strength allows, taking advantage of the recent edition of the second volume of *El zócalo de la realidad: el materialismo análisis de Gustavo Bueno* (2024), dedicated mainly to the development and dissemination of *philosophical materialism*, the name with which Gustavo Bueno designated his own conceptions. Secondly, we will seek to clarify our own position, justifying the qualification of *analogical* that we believe fits the materialism developed by the master and navigating between his changing assessment of Immanuel Kant, admiration for scholasticism and the problem of the transcendental ego.

Key words: Philosophical Materialism, Immanuel Kant, Analogy, Reality plinth, Stromatology, Transcendental Ego.

El materialismo analógico de Gustavo Bueno

Alberto Hidalgo Tuñón. Universidad de Oviedo (España)

Recibido 02/12/2024

§ 1. Introducción

La celebración del centenario de Gustavo Bueno (1924-2016) ha venido acompañado en Asturias y fuera de Asturias de diferentes actos y ciclos de conferencias de celebración y evaluación de su figura filosófica. Este trabajo integra dos intervenciones al respecto: la primera, pronunciada en el ciclo organizado en el Ateneo Jovellanos de Gijón en 2024, coordinado por Pablo Huerga; y la segunda, en el contexto de las jornadas organizadas en la Universidad de Oviedo por Eva Álvarez Martino y el propio Pablo Huerga en octubre del mismo año y de las cuales este número de *Eikasía* constituye las actas.

En primer lugar intentaremos recordar algunos aspectos de la vida y la obra de Bueno y, también, realizar una somera evaluación de ambos en la medida en que mis fuerzas me lo permitan, aprovechando la reciente edición del segundo volumen de mis escritos (Hidalgo, 2024b) dedicados principalmente al desarrollo y divulgación del *materialismo filosófico*, nombre con el que Gustavo Bueno designaba sus propias concepciones. En segundo lugar, buscaremos aclarar nuestro propio posicionamiento, justificando el calificativo de *analógico* que creemos ajustado al materialismo desarrollado por el maestro y navegando entre su cambiante valoración de Immanuel Kant, la admiración por la escolástica y el problema del Ego trascendental.

§ 2. Manuel Kant y Gustavo Bueno

Un detalle que no he visto citar con suficiente énfasis es la coincidencia cronológica que se produce en este 2024, pues celebramos el tercer centenario del nacimiento de Manuel Kant (1724-1804), el más grande de los filósofos de la Ilustración, y el primero de Gustavo Bueno, que, en mi opinión, es su más agudo intérprete en español. En el curso 1968-1969 yo era alumno de Bueno en la asignatura Historia de los Sistemas

Filosóficos, que impartía en el segundo curso de Comunes en la Facultad de Filosofía y Letras de Oviedo. Sus explicaciones se centraron con exclusividad en dos autores: Kant y Hegel. Pues bien, una de las cosas que me llamó más poderosamente la atención, pues no coincidía para nada de lo que yo había estudiado en el escolasticado religioso y en los manuales de historia de la filosofía, en el que Kant era presentado como padre de todos los errores de la Modernidad, el subjetivismo, el materialismo, el ateísmo, etc...., fue su enseñanza de que *Kant era el último de los escolásticos*.

Acompañaba su argumentación de una fina reinterpretación de las distinciones kantianas entre *a priori/a posteriori*, analítico/sintético, estética/lógica, etc. y de una suerte de suspiro nostálgico en el que lamentaba no poder dar clase como en tiempos de Kant en el siglo XVIII, cuando las cosas estaban mucho más claras. Mientras algunos alumnos bromeábamos imaginando a Bueno vestido con peluca y librea, él aclaraba que en aquella época estaban las líneas ideológicas *in nuce* y las tendencias sociales permitían todavía marcar los límites de la racionalidad crítica con solvencia, pese a que pronto iba a complicarse, como en sus explicaciones sobre Hegel él mismo se encargaba pronto en confirmar, al oscurecerlo todo. Hay dos importantes escritos posteriores que confirman punto por punto todas las notas sobre Kant que conservo de aquel curso, aunque desarrolladas con mayor precisión conceptual: el volumen II de la *Teoría del cierre categorial* y el artículo más maduro y completo que publicó en *El Basilisco* con motivo del segundo aniversario de su fallecimiento en 2004 .

Es difícil que quien no tenga una formación completa en filosofía escolástica medieval pueda apreciar en toda su profundidad las filigranas argumentales que despliega G. Bueno para demostrar esta filiación kantiana, sobre todo en los últimos tiempos con la estrategia de los programas oficiales de Historia de la Filosofía que tienden a eliminar, como *pars pudenda*, la despreciada filosofía medieval. Se trata de una argumentación por *analogía* más que por conexiones históricas explícitas. Así lo demuestra cuando establece el nexo entre la tabla de las categorías de Aristóteles con la que Kant desarrolla en la *Crítica de la razón pura*.

La analogía del idealismo con el pensamiento escolástico —analogía entre opuestos (matiza G. Bueno)— nos permitiría reconstruir muy de cerca los pasos del idealismo trascendental. No nos parece desacertado decir que Kant es todavía un escolástico —decimos «todavía» porque este calificativo no podría dársele ya a Fichte o a Hegel (acaso sí a Schopenhauer)— Kant toca en un

organon que tiene aún el mismo teclado que el órgano de Suárez o el de Wolff. Sólo entrando en el siglo XIX, el órgano en el que se interpretan las partituras de las categorías desaparecerá y será sustituido por instrumentos totalmente nuevos. Pero Kant todavía utiliza las mismas «coordenadas» escolásticas —materia y forma del conocimiento, sensibilidad, entendimiento y razón, concepto, juicio y raciocinio, silogismos categóricos, hipotéticos y disyuntivos, predicamentos, predicables y postpredicamentos— aun cuando recorra estas coordenadas según direcciones opuestas. [Bueno, 1993b: 107]

¿Cuáles son esos instrumentos nuevos del siglo XIX? En la época en que escribe este texto todavía consideraba la dialéctica hegeliana recuperable. Pero Bueno rebaja ya la originalidad de la «revolución copernicana» de la epistemología de Kant al señalar que respecto al mundo de Aristóteles es el cristianismo quien ejecuta ese giro cuando coloca a Dios como su creador y *Dator formarum* del mismo. Tanto Newton, que entiende el espacio absoluto como *sensorio de Dios*, y el propio Berkeley con la extravagante tesis de que el sujeto que conoce crea las cosas cuando las percibe, serían meros eslabones en una historia que comienza cuando el cristianismo pone al Acto Puro de Aristóteles, que ni conoce ni ama al mundo, no sólo a hablar, sino a trabajar en su fabricación, una historia que Kant habría remodelado con los instrumentos gnoseológicos escolásticos.

Es cierto que en el curso escolar que yo pude seguir en 1968-1969 carecía de la precisión sistemática que el pensamiento de Bueno alcanzará después de *Ensayos materialistas* (1972), obra en la que logra digerir a Hegel hasta superarlo. En el curso del 68 Bueno seguía todavía a Hegel, quien, más allá de la metáfora astronómica, veía en la contrarrevolución kantiana la intención de recuperar para el hombre el *centro metafísico* del universo, que el cristianismo había logrado ejecutar mediante el dogma de la Encarnación por la que el mismo Dios, transformado en hombre, ocupa el centro del mundo. El gran acierto de Kant, según el profesor Bueno, es la idea de la superioridad de lo sintético respecto a lo analítico: que el conocimiento resulte de la síntesis entre intuiciones sensibles y conceptos del entendimiento. Pero históricamente hablando los sistemas de Fichte y Hegel constituyen una superación que conforma el conjunto del *idealismo trascendental*. Kant, por el contrario, que no se atrevió como Fichte a confrontar directamente el Yo y el no-Yo, seguía vinculando la idea de trascendentalidad a los predicables escolásticos (*ens, res, unum, verum, bonum*).

Tengo para mí que el agudo profesor Bueno no sólo admiraba a Kant, sino que lo tenía como modelo y precursor, una suerte de *alter ego*. El único reproche que le hacía al principio desde el punto de vista materialista es que el *ego psicológico* al que reconocía la facultad crítica de conocer no fuese corpóreo, por lo que seguía preso de los prejuicios espiritualistas que las *Críticas* trataban de superar. Me parece que biográficamente Bueno se decide a darle el golpe de gracia a su admirado Kant con motivo del bicentenario de su muerte en 2004 en el que se propone explícitamente la tarea de llevar a cabo una demolición completa del sistema del idealismo trascendental, confrontando doce tesis (seis gnoseológicas y otras seis ontológicas) de este sistema con las correspondientes del materialismo filosófico:

Este es nuestro homenaje a Kant: reconocerle su vigencia y redefinir al materialismo filosófico como un sistema que sólo toma su verdadera conciencia de sí mismo por su oposición al idealismo kantiano. [Bueno, 2004: 40]¹

No es la primera vez que subrayo este paralelismo entre Bueno y Kant. Entre los escritos que recojo en el volumen 2 de *El materialismo analógico de Gustavo Bueno* (2024b), hay un texto que publiqué en 1994 en *La Voz de Asturias* que rezaba así:

Nacido en 1724, el filósofo E. Kant contaba 65 años cuando en 1789 se produjo un acontecimiento inolvidable en la historia humana, «pues —decía él— ha puesto de manifiesto una disposición y una capacidad de mejoramiento en la naturaleza humana como ningún político la hubiera podido deducir del curso que llevan hasta hoy las cosas». Para la generación «ilustrada» de Kant, la Revolución Francesa, significó, en efecto, un espaldarazo definitivo a la creencia de que «el género humano se ha mantenido siempre en progreso y continuará en él». Nacido en 1924, exactamente dos siglos más tarde, el filósofo G. Bueno contaba también 65 años cuando en 1989 contempló, no la toma

¹ Este texto que aparece en la contraportada de los dos números de *El Basilisco*, 2.ª época (n.º 34 y n.º 35) resume sucintamente lo que concluye en la página 40 y también se explica al principio de su artículo: «La presencia de Kant durante los siglos XIX y XX habría estado, por decirlo así, mediatizada por los nuevos principios que fueron abriéndose a través de Hegel, Comte y Marx; y en su proyección concreta en el siglo XX, del nazismo, la tecnocracia y el comunismo soviético respectivamente. Pero una vez que el nazismo y el comunismo han caído, y una vez que las tecnocracias y la idea de progreso que ellas implicaban, han sido reducidas a límites más estrechos, Kant recupera la hegemonía. Por ello, cuando conmemoramos la muerte de Kant, no lo hacemos en nombre de su memoria, sino en nombre de la percepción de Kant que el presente comienza a tener» (Bueno, 2004.: 3). No deja de ser conmovedora la importancia ideológica que Bueno le otorga a Kant, pero es un claro síntoma del paralelismo *emic* que él mismo percibe entre sus respectivas trayectorias vitales.

de la Bastilla, sino el derrumbe del muro de Berlín, como consecuencia y síntoma de una descomposición mucho mayor, la de la URSS, cuyo significado progresista había sido la incorporación de «enclaves importantísimos, civilizando a grandes masas de pueblos asiáticos». «Ahora que desaparece la idea del proletariado internacional —declaraba G. Bueno por esas fechas— sale a flote todo el rompecabezas». [Hidalgo, 2024b: 134]²

No es del caso seguir glosando aquí los paralelismos biográficos entre Kant y Bueno ni explicar pormenorizadamente la confrontación académica que él mismo ejecuta en el artículo del centenario de 2004 en el que redefine las tareas del propio materialismo filosófico como un sistema que toma conciencia de sí en esta confrontación con el idealismo de Kant. Pero quizá no esté de sobra reparar en un detalle sobre las publicaciones del maestro, que parecen bifurcarse en dos series. Una destinada al público general, que le proporcionaban fama y dinero de la mano de editoriales comerciales; y otra serie de artículos académicos que aparecían en las revistas controladas por su fundación, *El Basilisco* y *El Catoblebas*, dos nombres para el mismo bicho. Pues bien, tanto la confrontación con Kant como el artículo sobre el «Ego trascendental» aparecieron en *El Basilisco*. En cambio, *España frente a Europa* (1999), publicado por Prensa Ibérica como aspirante a *best-seller* (y ya va por más de diez reimpresiones) constituye un punto de inflexión que alertó a muchos de sus seguidores, entre los que me encuentro, sobre un cambio de estrategia vital que, *prima facie*, parecía contradecir al propio materialismo filosófico que hasta entonces parecía alinearse con el curso de los acontecimientos en dirección a una *progresiva universalización* del destino de la especie humana, en línea con el cosmopolitismo estoico. Francisco Erice (2025) ha realizado una minuciosa historia de este cambio.

Desde la filosofía tiene más interés observar que la primera tesis a confrontar entre el idealismo trascendental de Kant y el materialismo filosófico se refiere al dualismo *sujeto/objeto* en su conexión con el dualismo *fenómeno/noúmeno*. Bueno reconoce sin empacho que Kant no enuncia la primera distinción, pese a ser el *fundamento* de su epistemología y, en cambio, enuncia explícitamente la dualidad *fenómeno/noúmeno*, cuyo anti-psicologismo sólo será reconocido por Husserl mucho más tarde. La filigrana interpretativa que lleva a cabo en casi ocho páginas (de un total de cuarenta)

² El texto original: «La escalera dialéctica del progreso», en *Suplemento cultural*, n.º 169, de *La Voz de Asturias*, 10/02, p. 44.

supone afirmar que Kant, por un lado, contribuye a constituir la psicología como ciencia empírica, pero no consuma este movimiento al escapar al terreno de los objetos mediante la apelación al *noúmeno* como imposible objeto de conocimiento, que le permite acceder al *ego trascendental*. Para desmontar el espiritualismo «protestante» subyacente en el constructo kantiano, Bueno regresa a la oposición entre *idealismo empírico* y *realismo trascendental* que encuentra analógicamente encarnada en las metáforas corporales del «ojo fuego» (la metáfora de la linterna o del sol que ilumina para conocer) y del «ojo agua» (la metáfora del espejo o de la especulación que refleja el objeto dado previamente). ¿Cómo desbordar el dilema idealismo/realismo en cuanto desarrollo del dilema de las dos *metáforas mitológicas*? se pregunta Bueno en el cénit de su argumentación. Dejo a la consideración del lector la interpretación de la respuesta de Bueno, quien tras afirmar que es el conocimiento el que funda la dualidad sujeto/objeto y no al revés, añade en la página siguiente:

La psicología no puede fundar por sí misma una investigación trascendental, ni siquiera en sentido positivo. El dualismo sujeto/objeto carece de profundidad ontológica, porque el sujeto no es el *Dasein* de Heidegger o el *Pour soi* de Sartre. Es una oposición pragmática que aparece *in medias res*, imprescindible desde luego en la vida real e histórica, en el tráfico o comercio de cada sujeto con los demás. [Bueno, 2004: 18]³

Pero la argucia saducea más profunda de Bueno para contraponerse al idealismo trascendental de Kant se produce en el artículo de 2004 a propósito de las tesis ontológicas que concluyen con la tesis 12 sobre la relación entre *Naturaleza* y *Libertad*. Se trata de contraponer la estructura bímembre del idealismo a la ontología trimembre defendida en *Ensayos materialistas*. La filigrana ontológica consiste ahora en demostrar que la destrucción kantiana del realismo metafísico ontoteológico tradicional, aunque parece que se carga el *eje angular* del espacio antropológico al contraponer radicalmente la *Naturaleza (eje radial)* a la *Libertad (eje circular)*, en realidad, conserva la vieja estructura ontoteológica en una suerte de idealismo trascendental de la conciencia. Kant deja así de ser sospechoso de materialismo y se convierte en el mentor

³ En la medida en que el último apartado se limita a desautorizar epistemológicamente al Ego trascendental por espiritualista y la crítica kantiana por insuficiente, ¿significa eso que Bueno suscribe las interpretaciones ontológicas de Heidegger y Sartre?

de la moderna idea de Cultura, cuyo mito había denunciado el maestro ovetense en la obra que desvela sus antecedentes teológicos en el reino de la Gracia. Uniendo varias piezas de su filosofía, Bueno concluye su crítica al idealismo trascendental de Kant, deslegitimando su pretensión ilustrada de mantener *la religión dentro de los límites de la razón pura*, y, de paso, condenando su agnosticismo, que considera «más insidioso que el agnosticismo positivo de Huxley» (*ib.*: 40)⁴.

Estas sutilezas interpretativas, sin embargo, tienen dos problemas que no permiten garantizar la superación del idealismo trascendental, al tener que conservar en el materialismo la idea del sujeto trascendental. Por un lado, su insistencia en las bases escolásticas de su filosofía hace que el punto de vista de la onto-teología tradicional y su conservadurismo autoritario, salgan reforzados y ampliados con nuevos y más insidiosos argumentos contra el progresismo liberal *bona fide* materialista. Esta no es la única ambigüedad que suscita este giro final de la evolución filosófica de Bueno que en otro lugar he descrito como «epiciclo del ego trascendental» (Hidalgo, 2024b: 311-336⁵). Y es que el materialismo filosófico, para seguir manteniendo la *condición antrópica* del universo (es decir, $E = M_i$), parece no tener otra salida que recurrir al *simulacro* del Ego trascendental como cobertura ontoteológica de la realidad en sustitución de la pluralidad *interfáctica* de sujetos corpóreos que se suceden históricamente.

Pero sigamos con Kant, porque cinco años después de proponer el programa de sustituir el idealismo trascendental por un materialismo trascendental, Bueno tiene la oportunidad de hacerlo tras las críticas que recibe de parte del materialismo fenomenológico que sustituye el Ego trascendental en todas sus versiones, incluida la

⁴ La deslegitimación de Kant es tremenda: Por un lado «Kant, mediante el sistema del idealismo trascendental, logró reunir de un modo nuevo las líneas maestras que venían desplegándose en las concepciones del mundo antiguas, medievales y modernas», pero, por otro, logró engañar al materialismo ilustrado, porque pudo «“legitimar” ante el racionalismo materialista ilustrado, que se alimentaba de las nuevas ciencias emergentes (la Mecánica, la Biología, la Antropología), la concepción espiritualista cristiana, del Alma, del Mundo y de Dios. La “legitimación” se lleva a cabo interpretando los resultados de la *Crítica de la Razón Pura*, como orientados, no ya a destruir (como pretendía el materialismo) la fe tradicional en el Alma inmortal, en el orden cósmico armónico, o el Dios justo (que el dogmatismo de la metafísica tradicional pretendía demostrar científicamente) sino a poner coto a las pretensiones del materialismo, un coto tan firme como se lo ponía el dogmatismo de la filosofía tradicional» (*idem*). ¿No es esta la interpretación de los clérigos progresistas que pretenden defender a Kant con la boca pequeña?

⁵ Artículo original: «Epiciclos y excéntricas en la trayectoria filosófica de Gustavo Bueno», en *Ábaco, Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, 2.^a época, vol. 3, n.º 93. Gijón, pp. 36-52.

de Husserl, por «la subjetividad del campo intencional, que va, por *transpasibilidad*, desde el ego operatorio objetivo, a la subjetividad no egoica (comunidad de singulares), pasando por la subjetividad transoperatoria, es decir, el ego del “monólogo interior”: el Ego transoperatorio. Y el filtraje que abre la realidad antrópica es la *epokhé*, que suspende el naturalismo» (Sánchez Ortiz de Urbina, 2017: 26).

Es un tópico consagrado en las historias y diccionarios de filosofía que fue Kant quien desarrolló el concepto de «trascendental» atribuido al Ego con su versión de «yo pienso» como «apercepción trascendental», unificando así el «yo psicológico» de Hume, también llamado *empírico*, el «yo epistemológico» del *cogito* cartesiano, y el «yo metafísico» de la escolástica tradicional. Gustavo Bueno, que conoce perfectamente esta encrucijada histórica y las hebras de esta amalgama, trenza hábilmente sus hilos para anudar *una teoría materialista del Ego trascendental como constructo lógico*, antes que como *primum cognitum*, «en atención a la relevancia que en algunos importantes sistemas filosóficos (desde san Agustín a Descartes, desde Fichte a Husserl) ha alcanzado el papel del Ego en cuanto *primum cognitum* del sistema» (Bueno, 2009: 10)⁶. Dejando de lado la observación hipercrítica de que esta congregación de sistemas pertenece a la misma cofradía judeo-cristiana, la razón última para distanciarse de ella no es otra que la muy hegeliana idea del *circularismo dialéctico*, según la cual en la triada constituida por *E*, *M_i* y *M* no cabe señalar ningún punto primero respecto a lo demás. Como quiera que la sombra de Kant sigue pesando sobre el concepto de *Ego trascendental*, para escapar de ella intenta Bueno, por una parte, propiciar un salto hacia la idea trascendental del Yo a partir de desarrollos categoriales posteriores a Kant, y, por otra, desprenderse de la placenta teológica que le envuelve bíblicamente desde que él mismo apeló al «Yo soy el que soy» de la tradición mosaica y cristiana como *cauce funcional* de la filosofía cristiana occidental para acceder a la trascendentalidad. Pero ¿cómo un constructo lógico puede ser al mismo tiempo corpóreo y trascendental? Este es el punto de controversia.

Para contrarrestar la ausencia de *E* en el opúsculo *Materia* (1990) y el anatema acerca de la superfluidad del constructo egoico, que le lanza Ricardo S. O. de Urbina desde la fenomenología no estándar, Bueno se ve obligado a recuperar los argumentos a su favor por parte del idealismo de estirpe kantiana en el capítulo V de su artículo-libro.

⁶ Texto publicado en 2016 como libro: *El ego trascendental*. Oviedo, Pentalfa.

Para ello Bueno únicamente reconoce cuatro diferencias entre el Ego trascendental de Kant y el suyo:

1.^a) El solipsismo de la fórmula kantiana del «yo pienso», pero ya Fichte lo corrige al subrayar que «no hay yo sin tú», con lo que al *idealismo absoluto* no puede imputársele esta diferencia.

2.^a) Que el «yo pienso» (*Ich denke*) no significa que ‘yo conozco’ (*Ich erkenne*), pero que la epistemología kantiana requiera el concurso de intuiciones y conceptos no disminuye las funciones lógicas, ni cognitivas del *ego* que Bueno le atribuye.

3.^a) Que los contenidos de la apercepción trascendental no agotan la *omnitudo realitatis* de *M_i*, pero el propio Bueno se apresura a lanzarle el cable de las *relaciones apotéticas* que permitirían a Kant acogerse al concepto de *Umwelt* en el sentido de Jakob von Uexküll (1864-1944), que tanto influyó en Ortega, Husserl y Heidegger.

4.^a) Finalmente, que el ego trascendental de Kant no sea ni corpóreo, ni incorpóreo no deja de ser una manera de zafarse ante las indeterminaciones que también el materialismo debe enfrentar. De hecho, el problema de Husserl sobre la distinción entre «cuerpo interno» y «cuerpo externo» que Bueno rechaza tan enérgicamente, no es más que otra forma de zafarse ante las incongruencias y ambigüedades que suscita el concepto mismo de Ego trascendental.

Pero la razón por la que recuerdo ahora el asunto del Ego trascendental es, en este contexto de homenaje, no para criticar su última posición, sino para justificar, una vez más, por qué califico el materialismo de Gustavo Bueno como *analógico* en lugar de como *filosófico*, que excluiría al resto de filósofos materialistas, por ejemplo, Deleuze. Y es que el inmenso despliegue argumental que desarrolla en este último artículo se justifica porque entiende el término «Ego» no como unívoco, ni equívoco, sino como un *término análogo de atribución*, porque aquí «“Ego” no tiene únicamente un primer analogado, sino varios, o dicho de otro modo que el término Ego no es un análogo de proporción simple, cuyo primer analogado no es fijo» (Bueno, 2009: 17)⁷. Esta observación que aparece al principio del capítulo II de «El puesto del Ego

⁷ Cita como fuente el *Tratado sobre la analogía de los nombres* de Tomás Cayetano o Tomás de Vío (1498) *De nominum analogía*; un cardenal escolástico tomista, cuya obra traducida al castellano por Hevia Echeverría había sido editada en 2005 por Pentalfa.

trascendental» (2009) supone un cambio radical respecto al artículo de 2004, en el que únicamente se le reprocha a Kant la ambigüedad de haber confundido la estructura positiva del *dialelo naturalista* (al que se reduce el principio antrópico) con una estructura metafísica a la que llama «trascendental».

Pero la ambigüedad kantiana que consiste en fundir el «lado físico» del *Ubergang* como principio trascendental de la posibilidad de la experiencia con el «lado psíquico» del «yo pienso» podría salvarse reconociendo que los desarrollos kantianos constituyen el *primer analogado* del «Ego trascendental». Ahora bien, si ya no hay un primer analogado, ¿qué tipo de estructura se necesita ahora para justificar la existencia de un *analogado pluralista*, que lo es, al quedar flotando en la historia? Bueno, maestro del pensamiento abstracto, recurre aquí a una estructura matemática, la *propiedad principal de la resta*, una operación que mantiene el mismo resultado cuanto se le suma o se le resta tanto al minuendo como al sustraendo la misma cantidad, sea esta la que fuere. Pues bien, el Ego trascendental viene a ser la cantidad fija que se le suma o se le resta a la realidad institucional de cada cultura (sea esta la que fuere) una vez que se le sustrae el *componente natural*, que universalmente se le reconoce.

Bueno lo dice claramente en 2009 (*ib.*: 17):

Las acepciones propias (o denominaciones intrínsecas) del término *Ego* las englobamos en el concepto de «Ego institucional», queriendo significar que consideramos al término *Ego* en su sentido propio, como referido a algún tipo de institución (o «realidad institucional») y no a algún tipo de «realidad natural». Si, cualesquiera que sean los criterios de distinción, presuponemos la distinción entre los «contenidos de la Naturaleza» (o del «Reino de la Naturaleza») y los «contenidos de la Cultura» (del «Reino de la Cultura», de las culturas humanas —en cuanto puedan distinguirse de las culturas animales—) lo que estamos diciendo es que entendemos el término *Ego*, en sus acepciones propias, como una entidad dada entre los contenidos del «Reino de la Cultura», como una institución cultura humana, y no como un contenido del Reino de la Naturaleza, es decir, como una entidad zoológica.

No se trata únicamente de subrayar la obviedad de que el pronombre personal «yo» supone la existencia de lenguajes *y*, por tanto, que es un «contenido cultural», sino a la exclusión que hace de los *egos denominativos impropios*, tanto etnológicos como «naturales». ¿Cómo opera entonces la analogía de atribución en este caso para excluir a los animales como egos?

En este punto, me permito recordar el análisis que yo mismo he realizado de la polémica suscitada a propósito del Ego trascendental en 2008 en el que, mientras por mi parte apuntaba que los orígenes del mismo había que rastrearlas en las polémicas que en los años 60 llevaba Gustavo Bueno contra sus coetáneos estructuralistas, donde tal ego fungía como una *instancia puramente lógica* que servía de muralla de protección contra el relativismo y el nihilismo disolventes que anidaban en la antropología estructuralista, Urbina propugna la disolución del simulacro ideológico de tal ego desarrollando un materialismo fenomenológico en la línea de la fenomenología francesa de Merleau-Ponty y Richir en dirección al inconsciente, porque en el *regressus* hacia el conocimiento todos los constructos categoriales colapsan en las síntesis pasivas, que abre paso las dimensiones transoperatorias de la subjetividad.

Por su parte, Silverio Sánchez se siente autorizado a considerar como constructos del Ego trascendental —señalo allí— nada menos que las instituciones colectivas cooperativas.

Pérez Jara, a su vez, que regresa no sólo hasta las instituciones, sino también hasta el lenguaje articulado con pronombres personales, pregunta en este punto si las percepciones *apotéticas* de los animales que nos descubre la Etología, ¿no nos obligarán a reconocer un Ego trascendental animal? [Hidalgo, 2024b: 288]⁸

235

Queda así anticipado el campo de minas que en el artículo de 2009 atraviesa Gustavo Bueno para salvar el Ego trascendental.

En resumen: contra Urbina, viejo amigo, Bueno niega relevancia a los sujetos individuales que despectivamente denomina *diminutos*, aunque sean tomados en conjunto como un sumatorio, pero como quiera que es Husserl quien desarrolla fenomenológicamente el «yo pienso», activa todo el argumentario materialista contra la existencia del «cuerpo interno» como una hipóstasis basada en una analogía insostenible. Su estrategia está en los antípodas de Deleuze que, como se sabe, abomina de la estrategia *representacionista* y de todo analogismo, justamente los dos supuestos con los que trabaja Bueno explícitamente.

⁸ El artículo original: «Egos trascendentales y caballos de Troya. Segunda parte: apunte sobre lo “humano” en el materialismo», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 21, pp. 5-33, <<https://old.revistadefilosofia.org/21-02.pdf>>, [01/12/2024].

El primero, al apelar a la idea de mapamundi como contenido representacional del Ego trascendental que abarca el *mundus adspectabilis* en cada época y en cada cultura. El analogismo se cita explícitamente y es aquí donde se ve hasta qué punto la salida histórico-cultural de Silverio Sánchez salva el Ego trascendental a costa de asumir, por un lado, la herencia naturalista del darwinismo y, por otro, la filosófica de Kant. Desde un punto de vista naturalista, hay que retrotraer el problema hasta el límite en que se debe dar cuenta del proceso de «hominización» tanto ontogenética como filogenéticamente, porque es ahí donde se pone en marcha, según Silverio Sánchez, el mecanismo de constitución del «Ego trascendental». Pueden leerse con provecho las explicaciones del autor (Sánchez Corredera, 2008) acerca de cómo la aparición del hombre y la del «Ego trascendental» se refieren a la misma realidad, pero obligan a situar la filosofía de la «antropogénesis» en un contexto particular que se aleja tanto 1.º de la consideración del sujeto humano identificado con un átomo que integraría la molécula social (el individuo siendo *anterior* al grupo), como 2.º de la consideración de una sociedad humana que habría aparecido mucho antes de que sus miembros particulares se hubieran delineado en su interior con valor singular (el individuo siendo posterior al grupo). Es en esta segunda dialéctica evolutivo-funcional, propuesta por Silverio, en la que se entiende por qué los sujetos individuales, tomados en sentido atributivo, no aportan nada esencial *per se al proceso de constitución de la humanidad*, porque todos son prescindibles uno a uno y distributivamente intercambiables entre sí. Ahora bien, como grupos humanos también es cierto que generan instituciones supraindividuales que garantizan su supervivencia, razón por la que Bueno apela a la interacción (o confrontación), sea activamente mediante luchas o pasivamente mediante resistencia, entre distintos grupos culturales para explicar la supervivencia de la humanidad. Adviértase la transoperación que se ejecuta para añadir al proceso evolutivo naturalista lo que Richir llama *instituciones simbólicas* (porque además de esencialmente funcionales son altamente simbólicas) como exigencia para garantizar la supervivencia del grupo. Agarrado al caballo naturalista por este estribo extiende Gustavo Bueno analógicamente los antecedentes del Ego trascendental a la variedad de instituciones culturales que permiten la diferenciación del hombre respecto a los animales, pero para librarse del naturalismo no le queda otra

que recurrir a la herencia del idealismo trascendental en la línea que va de Descartes y Kant hasta Husserl, a quien reconoce que introduce una novedad:

[...] la *epojé*, la puesta entre paréntesis de todo cuanto ofrece la “actitud natural”. Pero no se deja de lado esa actitud por una duda cartesiana ante sus contenidos; todos ellos quedan recogidos en la “reducción eidética”. Todos los contenidos del Universo, en cuanto fenómenos son absorbidos como contenidos de un Ego absoluto en el cual se mantienen como esencias intemporales e inespaciales. [Bueno, 2009: 89]

Cito el epígrafe final del capítulo V, inmediatamente anterior al desarrollo de su defensa del Ego trascendental del materialismo, porque me sirve para recordar la inmensa capacidad de G. Bueno para barajar simultáneamente varios juegos de naipes, de forma que dada su enorme capacidad de prestidigitación en el cuerpo a cuerpo resultaba prácticamente invencible. Por ejemplo, en el caso de Husserl, cuyo idealismo demuestra y refuta Urbina, al tiempo que salva la *epojé* y saca de esta suspensión del naturalismo, la apertura del *campo intencional*, donde se produce el salto de las correlaciones subjetivas a las síntesis sin identidad, que no son psicológicas, Bueno se empeña en subrayar lo pesado que resultaba el judío alemán como «prototipo de la pedantería académica» (*sic., ib.:* 85) y recurre, por contraposición, a Ortega, quien critica las *Meditaciones cartesianas* por el modo de establecer la conexión entre el yo y los otros, apelando a la *analogía* para señalar la semejanza distributiva entre el yo/tú y las relaciones aquí/allí. Y en un alarde de erudición acaba recordando la polémica entre otros dos judíos en 1922, Einstein y Bergson, a propósito del desdoblamiento en el experimento mental del yo-viajero (*aquí*) en el tren a la velocidad de la luz y el sujeto-observador (*yo-allí*) en el terraplén para desautorizar las observaciones husserlianas sobre el tiempo como irrelevantes.

Gustavo Bueno solía decir cuando alguien detectaba alguna incongruencia en sus textos que suscribía todo lo escrito con la fecha debajo. No criticaré por ello el cambio de opinión que se produce respecto a Ortega desde su juventud en el que parecía alinearse contra él con el padre Ramírez y la escolástica frente al creciente aprecio que rezuma el texto anterior en relación al aprecio del cuerpo por parte de la fenomenología orteguiana. Pero este cambio gnoseológico no se nota cuando desde *España frente a Europa* se opone al criterio liberal orteguiano de que «España es el

problema y Europa la solución», nada sorprendente habida cuenta su juvenil crítica que como filósofo hacía del «maestro en el erial», ahora reforzada por la extraña simbiosis que propugnaba entre un cierto casticismo irredento práctico con la elaboración teórica de un concepto de imperio que remontándose a Alejandro Magno parecía ignorar olímpicamente nuestra historia más reciente. Tampoco se trata del mero acercamiento político al gobierno de José María Aznar (propiciada por Sánchez Dragó) a quien alababa por haber leído *La república* de Cicerón, lo que podría interpretarse como una táctica política de supervivencia o por afinidades electivas —ambas cosas perfectamente legítimas— si no fuera porque el primado de la razón práctica, que siempre defendió de forma coherente, traía aparejadas consecuencias teóricas que desarrolla paralelamente en las publicaciones de la serie académica.

Algunos insisten en una lectura política, según la cual Gustavo Bueno rompe las hostilidades con la izquierda en obras como *Telebasura y democracia* (2002), *El mito de la izquierda: las izquierdas y la derecha* (2003), *La vuelta a la caverna: terrorismo, guerra y globalización* (2004), *España no es un mito: claves para una defensa razonada* (2005), *Zapatero y el pensamiento Alicia: un presidente en el país de las maravillas* (2006). Sin embargo, pocas veces se repara en que mientras la Revolución francesa supuso para Kant una inyección vital de progresismo, que late todavía en las aspiraciones hacia el pacifismo, el ideal de las democracias homologadas o en la esperanza ilustrada en el progreso indefinido de las ciencias y las tecnologías que nos salvarán de la catástrofe, la caída de la URSS hizo girar los afectos de Bueno hacia una cosmovisión más pesimista y nostálgica que parece retornar hacia un conservadurismo imperial, o más profundamente, hacia una obsesión terminal por el *Ego trascendental*, que parece empujarle hacia el idealismo y que, en algunos tramos, tras abandonar el psicologismo, adquiere tintes teológicos y parece venir a ocupar el puesto de Yahvé o de Moisés.

Por mi parte, lo que más peligroso me parece en esta deriva es el monismo ontológico hacia el que tiende, por más que el *Ego trascendental*, como Moisés, se ofrezca únicamente como mediador entre la Materia ontológico general infinita y los encorsetados tres géneros de materialidad. Contra ello quiero reivindicar el pluralismo resultante de su trayectoria total en su filosofía. Creo que el materialismo de Gustavo Bueno es más bien pluralista y facetado. Como *materialismo de la libertad* consiste en negar que ella esté dada en una auto-programación lograda a costa de un abstracto

«control» sobre la naturaleza. Tal cosa es un presupuesto indispensable, pero la libertad se produce históricamente: en el constante ajuste, no sólo a las condiciones de ese control, sino también a la «igualdad» o justicia de los sujetos entre sí en orden a la tarea de autoprogramarse. Gustavo Bueno es ya un filósofo clásico porque discutió intensamente contra las teorías escolásticas de libertad —tanto de premoción física como de predestinación— por ser «espiritualistas». Para él no existe «fin» alguno autónomo y dado al que dirigir la autorregulación de los medios para la libertad. Desde la historia intelectual del siglo XX captó como nadie la oposición estructural entre Popper como defensor del pensamiento ilustrado y el marxismo. El primero, en nombre de los ideales ilustrados acabó restringiendo la libertad a la autorregulación, mientras el marxismo, aceptando las leyes de la historia en un marco de racionalidad más amplio, se limita a reconocer que la libertad no es un equilibrio programado y no cumplido, sino un equilibrio de hecho que posee su propia dinámica al margen de las teorías éticas. De ahí sus últimos giros antropocentristas y éticos.

Pero ¿cuál es entonces la clave que nos permite entender que con el cambio de milenio Gustavo Bueno inició un nuevo ciclo que solamente terminó con la extinción física de su *Leib-Körper*? En mi opinión la clave hay que buscarla en el Congreso Filosofía y Cuerpo: Debates en torno al Pensamiento de Gustavo Bueno, celebrado en Murcia en 2003, donde se produjo una escisión en el seno del materialismo filosófico en torno a dos cuestiones: 1) el estatuto ontológico del Ego trascendental y 2) el andamiaje gnoseológico requerido para operar filosóficamente la experiencia de pensar con el par de ida y vuelta *regressus-progressus*.

A los que aceptamos el reto de una gnoseología basada en los avances materiales de las ciencias y no sólo en la organización administrativa de las mismas y las luchas burocráticas de los gremios, nos sigue pareciendo que el fracaso idealista de Husserl es paradigmático y digno de una revisión en profundidad. Hay que reconstruir la arquitectónica de la razón sobre bases materiales y corpóreas antes de proceder a trazar los ejes coordinados del conocimiento humano en general y del científico en particular. No deja de ser sintomático que haya sido su seguidor más temprano, quien empezó a considerarse su discípulo en los arranques de su primitivo epiciclo de las estructuras metafinitas en Salamanca, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, quien bajo la acepción de *materialismo fenomenológico* haya iniciado un proyecto de reconstrucción

filosófica, cuya primera sistematización aparece en la *Estromatología: teoría de los niveles fenomenológicos* (2014), que proporciona un armazón conceptual para acceder al holograma de la estructura hojaldrada de los caminos a través de los cuales los *sentidos* se van constituyendo. Pero esto es ya otra historia y otro materialismo de índole cuántico y digital.

§ 3. ¿Por qué califico al materialismo de Bueno como «analógico»?

Al final de las deslavazadas vindicaciones que hice de Gustavo Bueno en mi conferencia del Ateneo Jovellanos de Gijón, mezclando recuerdos personales con retazos doctrinales, Salvador Centeno reiteró la pregunta que aparece como título de este epígrafe. En un medio, el ateneísta gijonés, en el que propio G. Bueno protagonizó en el siglo pasado resonantes debates mundanos, por ejemplo, el que sostuvo con Uría y los anarquistas, mi objetivo era conmemorar su figura, incluyendo la de polemista, provocador e iconoclasta. La prensa de la época que le seguía, además de calificarlo de polémico y polemista, admiraba la soltura con que saltaba de la más elevada abstracción a la lisonja con el respetable: «Es más interesante citar la prensa diaria que leer a Averroes» dijo en cierta ocasión, en una intervención en el Ateneo Obrero, y muchos recordarán que valoraba esta ciudad como la «Mileto del Cantábrico» por su vitalidad cultural.

Algunos de los que estábamos allí recordamos al personaje y su significado. Por ejemplo, los que fuimos alumnos suyos sabemos que sus clases se atiborraban de tal forma que los que no estaban matriculados en la asignatura anterior, corrían el peligro de tener que seguir la clase desde la puerta. Venían a escucharle de todas las facultades, incluidas las de ciencias (más los geólogos que los químicos) y al final de las mismas el humo de los cigarros de los asistentes nublaba hasta la tarima. Tal vez la agitación de aquellos años se debía al contexto político de los sesenta, pero lo cierto es que su última lección en la Universidad fue realizada en las escaleras de la Facultad de Filosofía del Milán el 26 de octubre de 1998 y los alumnos que la grabaron y la publicaron en una revista titulada *Limitaneus* reprodujeron la situación de los 60. Después de su jubilación esta expectación se trasladó a las conferencias y, a veces, a los platós de televisión, que hicieron de Bueno un animal mediático.

Más allá de este impacto social de sus intervenciones, ¿por qué llamar «analógico» a su materialismo? La defensa de la posición del materialismo en filosofía se remonta a Grecia (a los presocráticos, a Demócrito, etc.) e incluso en la Edad Media tuvo egregios representantes en el averroísmo latino (Siger de Bravante, David de Dinant, o el franciscano perseguido Juan Oliva). Pero desde el siglo XIX es una posición dominante tanto en la ciencia como en la filosofía marxista. De ahí que convenga precisar el tipo de materialismo que vindica Gustavo Bueno desde un punto de vista académico y tratar de entender por qué unas formulaciones tan técnicas como las suyas tenían tanto impacto social. En los dos primeros volúmenes del libro *El zócalo de la realidad* (2024), que dedico al *materialismo analógico* de Gustavo Bueno explico ya con claridad las razones que me llevan a denominar como «analógico» su materialismo. No es una ocurrencia, ni un capricho. Desde siempre, es decir, en filosofía desde Grecia, la «analogía» hace referencia a la *proporción* (sea cuantitativa, cualitativa o topológica), pero alude también a la *similitud* de unos caracteres con otros. Aplicada a la «materia» el pensamiento analógico se opondría a todas las concepciones que ven la materia de manera unívoca o bien equívoca. Un materialismo no analógico sería, por ejemplo, el de G. Deleuze que convierte el devenir en algo imprevisible, siempre diferenciado. Toda *representación* es para él equívoca y engañosa. En el otro extremo se hallaría el *univocismo* del ser de Parménides.

Pues bien, la asunción explícita del *carácter analógico*, que cabe atribuir a la idea filosófica global de materia, la hace Gustavo Bueno sin menoscabo del rigor ni de la brillantez, porque trata de contraponerlo al más popular materialismo *vulgar*, pero también al materialismo científico y filosófico en la propia tradición marxista. En efecto, nuestro autor comienza preguntando en el larguísimo capítulo primero, de su opúsculo sobre la *Materia*:

[...] ¿cómo mantener la unidad de la idea de materia si no es atribuyéndole un formato no unívoco, sino analógico, y según una analogía que permita entender el desenvolvimiento de sus acepciones como si de un proceso dialéctico se tratase, a la manera como el concepto matemático de «curvas cónicas» se desarrolla, más que como una idea unívoca en especies unívocas, como un género dialéctico que conduce a especies de-generadas, tales como el punto o el par de rectas? [Bueno, 1990: 21]

Puesto que esta pregunta se lanza después de desautorizar los usos cotidianos y científicos, considero crucial reparar en las razones que le llevan a negar a la física su pretensión de proporcionar una «idea global de materia», y es que en ella tal idea «aparece fracturada, incompleta y, muchas veces contradictoria». Ilustra este diagnóstico a través de dos «cursos» operatorios: el que lleva desde la materia corpórea en estado sólido hasta los conceptos de «espacios vacíos» y «entidades incorpóreas», pero, sobre todo, el que lleva a la *mecánica cuántica* a «reconocer la necesidad de contar con el paradójico concepto físico de *antimateria*, que Gustavo Bueno vitupera como «un concepto poco riguroso y mal articulado, sin perjuicio de la objetividad de las realidades que con él se designan» (*ib.*: 19).

Pero el interés por la problemática filosófica de la idea de Materia convoca para Bueno a todas las disciplinas filosóficas, no sólo a la física moderna, ya que siempre hubo materialismo, tanto en la filosofía antigua como en la medieval. Ahora bien, ¿por qué Gustavo Bueno no sólo postula un formato «analógico» para la idea global de materia, sino que aplica su propio sistema materialista como esquema básico para hacer aflorar las distintas acepciones a las que se aplica analógicamente el término «materia»? Por dos razones: primera, porque pretende atenerse al ámbito de la filosofía académica tal como se desarrolla en el «área de difusión helénica» y, segunda, porque sus *Ensayos materialistas* garantizan el uso del método científico-racional puesto a punto por la cultura antigua (especialmente Platón) debido a su creación del razonamiento geométrico y de la demostración lógica. En la medida en que Gustavo Bueno postula que toda filosofía, si es verdadera, tiene que ser materialista, parece estar autorizado a remedar el recorrido de sus ensayos, primero por el territorio de la ontología especial y sus tres géneros de materialidad que permiten un análisis sistemático de toda *materia determinada*, y segundo, por el territorio de la ontología general, que nos permite identificar la idea filosófica global de materia como «materia trascendental».

Entre las múltiples referencias que Gustavo Bueno recoge en su opúsculo interesa aquí destacar el dominio que exhibe de la escolástica cristiana, que es precisamente la corriente que ha planteado con más profusión la cuestión de la *analogia entis*. Pero el autor riojano, que cita a Berceo para vindicar la etimología española de *materia*, no se limita a ubicarse en el marasmo de las distinciones escolásticas (analogía de atribución,

de proporcionalidad, o de comparación, extrínseca o intrínseca, potencial/actual, substancial/accidental, etc.), sino que transforma ese marasmo para sacar a flote las dos notas esenciales que quiere destacar del primer analogado, que no es otro que la materia *determinada*:

Materia determinada, según su concepto, será aquello que puede conformarse con las formas a, b, c,... o bien con las formas m, n, r,... Este concepto no implica, pues, que la materia envuelva la idea de unidad de sustrato de todas las materias determinadas, a la manera como tampoco una relación de equivalencia E universal en un campo de términos Q nos conduce a una clase homogénea, puesto que ella puede llevarnos a establecer el conjunto de clases disyuntas, el cociente Q/E. [Ib.: 24]

Provisto del concepto sintáctico de «círculos disyuntos de materialidad» se atreve Gustavo Bueno a homologar esta noción con la escolástica de «materia segunda» (Duns Escoto) y a atribuir a las multiplicidades físicas que constituyen el mundo dos características genéricas: la multiplicidad (*partes extra-partes*) y la codeterminación (o causalidad mutua o recíproca).

El paso decisivo que fundamenta el concepto analógico de materia fue explicado profusamente en el capítulo VI del Ensayo I del Materialismo Filosófico, titulado «Circularidad entre la Ontología general y la Ontología especial» (Bueno, 1972: 175-184), mientras en el opúsculo la situación se resume drásticamente en este denso párrafo:

La estructura enclasadada del Mundo, tal como fue descubierta por Platón, sería una estructura trascendental (y no empírica, pero tampoco metafísica). El fundamento de esta trascendentalidad habría que ponerlo en la interacción entre la *isología*, entre las partes de cada multiplicidad mundana y la *morfología* de cada una de esas partes: si las partes se determinan según una *morfología* es en función del «encuentro» con otras partes isológicas; luego los términos de cada multiplicidad no estarían determinados a una clase de modo absoluto, sino en la medida en que estos términos se “encuentran” mutuamente, mediata o inmediatamente, y ese “encuentro” es un modo abstracto de referirse a la *codeterminación*. [Bueno, 1990: 28]

Le basta en este punto a Gustavo Bueno ceñirse al despliegue del eje sintáctico (términos, operaciones y relaciones) para sistematizar los tres círculos disyuntos o géneros de materialidad, según se refieran a las cosas físicas, a los sujetos operatorios o las relaciones abstractas. Con una pizca de dialéctica sabiamente administrada entre

la ontología general que *regresa* hacia la «materialidad trascendental» (*materia prima* de Aristóteles o materia pura indeterminada) y la ontología especial, que *progres*a en la *symploké* de los tres géneros de materialidad, consume Gustavo Bueno la estrategia analogista que subtiende su sistema. Y es que, además de aparecer la *materia prima* como límite único, aunque múltiple, es el contenido del *regressus* global que tritura, lo que nos proporciona en el *progressus* los contenidos del Mundo:

La idea de una materia trascendental —añade G. Bueno— puede también entenderse como expresión universal de la *estructura común analógica* de los más diversos tipos de *regressus* particulares que, partiendo de marcos categorialmente conformados (biológicos, físicos, sociales, psicológicos), alcanzan una materialidad abstracta y homogénea en el ámbito del propio contexto. [Ib.: 46, la cursiva es nuestra]

Y en este punto los ejemplos (tanto de índole categorial como de referentes históricos) se multiplican, compitiendo con la forma de trabajar de los estructuralistas franceses.

En el epígrafe anterior, donde señalé el paralelismo o analogía entre la figura de Bueno y la de Kant a propósito del Ego trascendental, no cité la justificación que da para explicar que en el opúsculo *Materia* no aparezca mencionado tal Ego. Alega Bueno que en el artículo de *Materia* no aparece *E*, porque no se ocupa directamente de la «Materia ontológico-general», *M*. Para un lector atento de *Ensayos materialistas*, esta omisión no constituye, sin embargo, ningún escándalo, y menos aún una novedad, tomando en cuenta el papel de mero «eslabón semántico» que cumple *E* en las formulaciones algebraicas que se establecen allí, y a la vista de que las comparaciones entre Engels y Hegel se mueven íntegramente en el plano de los cambios o inversiones entre M_1 y M_2 . Ahora bien, mientras en *Ensayos materialistas* la mención al Ego trascendental, que no a *E*, y que puede ser Inconsciente (tanto objetivo como subjetivo), aparece en sentido dialéctico ligado al entendimiento en Kant, pues «es como si el mundo que se constituye se configurase en el mismo momento en que es puesto por mi conciencia como “ego trascendental” (así en minúscula) de Kant» (Bueno, 1972: 414), en ninguna de las ocho menciones que se hacen de Kant en *Materia* se alude al mencionado ego, por ser irrelevante ontológicamente.

No obstante, puesto que al conocer no nos limitamos a registrar, reflejar o proyectar unas entidades preexistentes o materias determinadas sobre otras, sino que estas materialidades forman parte del propio juego dialéctico de *conocer*, parece obligado referirnos al planteamiento dialéctico que se hace en el opúsculo *Materia*. En vista de que la ampliación misma de la idea de *materia determinada*, que es el analogado principal del que se parte, en su proceso de ampliación para llegar a la idea de *Materia* ontológico general genera la llamada «paradoja ontológica», debemos aclarar qué consecuencias acarrea la asunción del método dialéctico en el opúsculo mencionado.

Se trata de articular una suerte de *estructuralismo dialéctico* que Gustavo Bueno desarrolló en oposición al estructuralismo francés de la época. Suele decirse que José Ortega y Gasset fue I de España y V de Alemania por la afinidad del nuestro filósofo con el ambiente cultural germano de la época. Prolongando la *boutade*, yo mismo en diversas ocasiones he señalado que Bueno respecto al estructuralismo francés fue I de España y V de Francia, con la diferencia de que Ortega tradujo y divulgó la filosofía alemana en la *Revista de Occidente*, mientras Bueno había escrito su artículo sobre las «estructuras metafinitas» (1955) antes de Foucault, de Althusser e incluso de Levi-Strauss, con los que polemizó. El núcleo de las diferencias reside en que mientras los estructuralistas confrontan con la dialéctica, sobre todo, la de Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, Bueno suele alinearse con él.

Gustavo Bueno repite hasta la saciedad en *Ensayos materialistas* que, aunque las determinaciones de la idea de *Materia* sean negativas «la negatividad de las determinaciones no es la negación de toda determinación» y también que «es el mundo mismo que se produce ahora en el acto mismo de conocer» (Bueno, 1972: 181 y 414). ¿Qué implican estas dos tesis de dialéctica hiperrealista para la definición léxica de *Materia*? Hay que comenzar señalando que lo que en el opúsculo *Materia* se califica como «paradoja ontológica», a saber, que la forma comience dándose como algo que no es «material», solamente resulta ser una paradoja (algo contradictorio con respecto a las ideas y opiniones corrientes) cuando se ignoran las tesis defendidas por él mismo en el capítulo II del Segundo ensayo de *Ensayos materialistas*, que analiza la *dualidad materia y forma desde una perspectiva materialista inédita*. Para él, partir de la dualidad materia y forma como entidades distintas para juntarlas después con un *axioma de María* es absurdo y pura ignorancia del método dialéctico, pues, cuando se parte de la

pluralidad de contenidos materiales, llamamos *forma* «sencillamente, a toda materialidad que, respecto a otras, desempeñe el papel de *determinante formal* (o causa formal)» (*ib.*: 342, v. 342-344). Así pues, lo que está haciendo Gustavo Bueno, al introducir la noción de «paradoja ontológica» en este contexto, es tratar de justificar apresuradamente, la noción de *codeterminación*, que ahora introduce como característica general de la materia, para evitar los minuciosos análisis que realiza sobre el hilemorfismo en la obra mayor y que ilustra con su noción de estructura dialéctica en oposición a la noción de estructura que proponía el estructuralismo francés (Levi-Strauss, Piaget, etc.):

Una estructura dialéctica está definida hilemórficamente cuando determinamos los mecanismos mediante los cuales su desarrollo, lejos de mantenerla en un equilibrio indefinido (homeóstasis), conduce internamente a su destrucción. Un organismo (en tanto, estructura disipativa) es seguramente el mejor ejemplo de estructura dialéctica (en tanto que es mortal), pero no es tan fácil analizarlo en términos de una estructura hilemórfica. Un sistema termodinámico «sin metabolismo», pero considerado como unidad dinámica, puede, en cambio, ser analizado en términos de la estructura hilemórfica dialéctica. [*Ib.*: 344]

246

Para condensar los análisis sobre la idea de *conformación*, mediante el que sustituye al clásico de causalidad formal, sigue recurriendo Gustavo Bueno al modelo de un *sistema termodinámico*, cuyo determinismo formal cumple con los dos principios (pues, primer principio, por sí mismo ni aumenta, ni disminuye la energía, salvo que la reciba del contexto de las materialidades circundantes; y, segundo principio, su proceso conduce a la cesación del sistema).

Obviando los problemas epistemológicos asociados, resume Gustavo Bueno esta situación en *Materia* de manera impresionista así:

Pero es la oposición o disociación conceptual entre materia y forma (o *movimiento y materia*, o *fuerza y materia*, o *energía y materia*) aquello que instaura la posibilidad de dos desarrollos dialécticos del concepto de *materia determinada*, dos desarrollos que se mueven en sentido contrario, el primero de ellos en la dirección de un *regressus* que culmina, como en su límite, en las formas puras o separadas; y el segundo, en la dirección de un *regressus*, cuyo límite es la idea de la *materia pura*, materia indeterminada o materia ontológico-trascendental (por oposición a la materia ontológico-especial). [Bueno, 1990: 38-39]

Es relevante a este respecto recordar que en *Ensayos materialistas* el 90% de los materiales que se usan para sustentar los conceptos ontológicos de materia son de procedencia científica, porque conocer no se define ya en sentido clásico o escolástico como una aprehensión de las esencias de la realidad, sino como un proceso operatorio de descubrir paralelismos, simetrías o inconmensurabilidades entre la pluralidad de contenidos que constituyen el Mundo.

En consecuencia, mientras en *Ensayos materialistas* la idea que articula la estrategia analogista de Gustavo Bueno es la idea de *symploké* a cuyo análisis dedica dos capítulos íntegros (el tercero y el quinto) del segundo ensayo, en *Materia* lo que se privilegia, como acabamos de ver, es el proceso dialéctico del *regressus*, que procede por negación, si bien los resultados se deben interpretar filosóficamente en un doble sentido, *dogmático y crítico*. A ambos otorga Gustavo Bueno crédito ontológico, lo que es coherente con la posición de gozne que ocupa la Dialéctica en el sistema entre la consideración «empírica» y el «paralelismo» de los tres géneros de materialidad, que tematiza en los mencionados capítulos tercero y quinto: «Desde un punto de vista ontológico, podría decirse que la Dialéctica aparece en el momento en el cual se produce la *symploké* de los tres géneros de materialidad especial, por mediación de la Materia ontológico-general», leemos en el arranque mismo del capítulo cuarto (Bueno, 1972: 371). Todo ello nos pone en la pista de que, como filósofo, Gustavo Bueno se ubica en la tradición clásica.

§ 4. El materialismo analógico como base del zócalo de la realidad

La filosofía clásica busca identificar ontológicamente la esencia y la potencia de la materia. Platón en el *Timeo* llamó *materia nodriza* a la informe realidad preexistente sobre la que opera el Demiurgo sus prestidigitaciones aritméticas y geométricas. Aristóteles, al aterrizar la filosofía, se topó con la composición hilemórfica de toda realidad mundana. En sus análisis regresivos llegó hasta el límite de la *materia prima*. Hay que volver a leer con mucha atención lo que dice Aristóteles tanto en la *Física* (I, 9, 192a 21 y II, 2, 194b) como en la *Metafísica* (VII, 3, 1029 al 7, 1032a y VIII, 1, 1042), no tanto para leer bien a Heidegger, cuanto para reparar en el trasfondo ideológico, como cuando se le escapa decir, que la materia «desea la forma como la hembra desea al

macho», lo que no excluye lecturas feministas, aunque tampoco las implica, pero, sobre todo, para rescatar lo más relevante históricamente que, a saber, consiste desde entonces en ver la materia prima como principio de indeterminación y *como condición del devenir y del ser de todas las cosas*. Bueno insiste en criticar el espiritualismo, no sólo mediante las ironías volterianas que usaba en su juventud (como cuando concluía sus instancias con un «el Acto Puro guarde a usted muchos años»), sino, sobre todo, por el masivo uso que hace de la fórmula escolástica del Intelecto Agente como *dator formarum*, que, como vimos, atribuía al propio Kant.

Telegráficamente dicho, a mí me parece que Bueno atribuía a Kant un trasfondo escolástico porque él mismo se había percatado de la profundidad de ese trasfondo en el trabajo de exploración que había ejecutado durante más de diez años en los fondos de la biblioteca de la Universidad de Salamanca cuando estuvo allí como catedrático en el Instituto Lucía Medrano entre 1950 y 1960. Allí profundizó en la idea de que el cristianismo vindicaba la materia a causa del dogma de la Encarnación. El platonismo de san Agustín hace explícita la vindicación del propio cuerpo, porque «el Verbo se hizo carne». Cuando Aristóteles, a través de los árabes, se incorpora al debate en el siglo XIII se armó la marimorena como ejemplifica el acontecimiento crucial que supuso que Étienne Tempier, obispo de París, condenara en 1277 el aristotelismo de los averroístas latinos. La anécdota de que Alberto Magno, obispo de Colonia, vino andando a París, a sus 80 años, para salvar el honor de su discípulo Tomás de Aquino, oculta los debates de fondo que conciernen a la idea de materia, pues el Aquinate había defendido con Boecio de Dacia y el propio Sigerio de Brabante la *identidad* entre la *esencia y la potencia de la materia*, lo que le hizo sospechoso de averroísmo pese a que en vida había refutado las tesis sobre el entendimiento agente de este último.

No voy a reproducir aquí las filigranas conceptuales que se producen para conciliar el hilemorfismo de las sustancias segundas (*materias determinadas*, según Bueno) con la tesis de la materia entendida como pura potencia o capacidad para entrar en composición con todas las cosas (la *materia prima* de Aristóteles, *M* en Bueno) cuando se relaciona con las distintas formas. Pero no es difícil identificar la línea que concede a la materia informe (sin forma) existencia propia, que sirve de sustrato o zócalo potencial en cuya indeterminación absoluta se encierran las posibilidades infinitas de las que brotan las múltiples realidades mundanas. Baste aquí citar un texto de la época:

Es preciso sostener, por tanto, como lo creo, que la materia no es solamente potencia, sino que ella es en sustancia alguna cosa solida que posee en sí misma la razón (*quidam solidum habens in se rationem... plurium*) en modo alguno de una sola, sino de varias potencias, como Aristóteles mismo lo sostiene. [Olivi, 2017: 99]⁹

Además de las disputas entre Juan de Olivi y los averroístas, Bueno estaba al tanto de las peculiares doctrinas sobre la analogía de Enrique de Gante a través de la obra de Juan de Santo Tomás y escribió sus propias *Cuestiones quodlibetales sobre Dios y la religión* (1989) como homenaje y reconocimiento a este estilo escolástico de filosofar .

El uso masivo de la analogía se hace patente en muchos de los trabajos que he reunido en los dos primeros volúmenes de mi obra *El zócalo de la realidad* (Hidalgo, 2024a y 2024b), en los que reúno distintos trabajos publicados entre 1972 y 2017 dedicados a exponer, divulgar y desarrollar la filosofía de G. Bueno¹⁰.

En la parte quinta, titulada «El espacio antropológico como pista de aterrizaje de la praxis humana», intento recoger la trayectoria —larga y sinuosa— de Bueno sobre el concepto de Cultura. Uno de los logros más señalados en este ámbito fue la traducción al alemán de su libro *El mito de la cultura* por obra de Nicole Holzenthal. La misma que en 2009 leerá su tesis doctoral con mención europea sobre *La Idea del espacio antropológico en el Materialismo Filosófico – su alcance y rendimiento en el análisis de las instituciones de los Maring de Nueva Guinea*¹¹. Cito esta tesis porque, junto a la del escritor

⁹ Cito por la excelente traducción de Cipriano Sevillano Martín (2017). La cita corresponde a la Q. XVI de las seis que traduce a partir del «IIº Libro de las Sentencias».

¹⁰ Agrupo estas contribuciones en seis apartados, tres en el primer volumen, tres en el segundo. En el primer volumen, el apartado inicial está dedicado a contextualizar el materialismo filosófico en la historia de la filosofía y en el momento de su producción; el segundo destinado a ilustrar la caja de herramientas o instrumentos terminológicos que moviliza el maestro ovetense; y el tercero centrado en exponer la que quizá sea la herramienta más productiva que ha puesto en funcionamiento, a saber, la llamada *teoría del cierre categorial*. Estas tres primeras partes se suman una serie de prólogos redactados específicamente para esta publicación, destacaría en concreto: «Prólogo general: La materia como fundamento de todo materialismo» y «Prólogo al materialismo analógico», Hidalgo (2024a: 9-94 y 97-98). El volumen segundo se distribuye en una parte cuarta parte titulada «La filosofía materialista de la religión: *El animal divino*», en el que incluyo la traducción de una aplicación que yo mismo realicé en un congreso internacional de la Academia de Humanismo de Nueva York sobre el problema de los fundamentalismos religiosos; una parte quinta sobre cuestiones sociales y antropológicas; y, finalmente, una parte sexta, en la que se discute el problema ya mencionado que suscita la Ego trascendental en la última etapa de su trayectoria filosófica.

¹¹ Tuve el honor de dirigir esta tesis en colaboración y con participación del Dr. Fritz Wallner de la Universidad de Viena (Institut für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung Philosophie.- Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft) y del Dr. Grätzel de la Universidad de Mainz (Johannes

ya fallecido Mariano Arias Páramo (1961-2017) publicada como *El escriba sagrado* en 2016, que también tuve el privilegio de dirigir el mismo año, constituyen desarrollos novedosos del espacio antropológico y cultural de Bueno y llevan su aplicación hasta límites insospechados. Holzenthal empuja en la dirección intercultural de apoyar la complejidad del eje circular no sólo en relación con culturas semisalvajes, tradicionalmente consideradas como ancladas en al Neolítico (caso de los maring), sino también en relación a culturas de altísima complejidad. En tal sentido colaboró con el doctor Wallner, quien en una estancia como invitado por mí en la Universidad de Oviedo, tuvo a bien exponer su realismo constructivo, que es una ampliación de las tesis del Círculo de Viena —cuya cátedra de Teoría de la Ciencia heredó—, lo que le permite establecer profundas relaciones de *involucración*, por ejemplo, con la medicina china¹². Mariano Arias apunta en la dirección de alcanzar los límites empíricos del *eje radial* del espacio antropológico, hace que la búsqueda de los antecedentes tecnológicos (en la forma de piedras, tablillas, pictogramas, etc.), base de la idea de producción (que es lo que avala el carácter materialista) nos obliga a reordenar todos los ejes del espacio antropológico hasta forjar por confluencia un auténtico *contexto determinante*, sin el que resulta ininteligible el origen e implantación de la figura institucional determinada de la escritura. Ejemplo de la importancia de la obra se evidencia en los debates suscitados en su defensa, que el propio Mariano se empeñó en que yo mismo prologara (v. Arias, 2016).

Por último, la sexta parte de mi compilación titulada «La analogía suprema entre el mapamundi y el ego trascendental» recoge mis últimas valoraciones críticas sobre la evolución intelectual de Gustavo Bueno que, en mi opinión, ni cierra como un dogma, ni fracasa porque no haya publicado los dieciséis volúmenes prometidos de la teoría del cierre categorial. Reafirmando los tres puntos principales tratados hasta aquí —su identificación con Kant, el uso masivo de las analogías y su ímpetu por encontrar nuevas salidas al callejón del primado materialista del *ego corpóreo*— yo invitaría a releer el siguiente texto que aparece en el volumen II de la *Teoría del cierre categorial* y

Gutenberg-Universität), de la que la propia doctorada es egresada y que formaron parte del tribunal internacional.

¹² Fruto de esta colaboración es la publicación del libro homenaje que edita la propia Nicole Holzenthal en 2016, en la que participé (Hidalgo, 2016).

que constituye la pista de despegue para la *estromatología* de su primer y más aventajado discípulo Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina:

De este modo, podemos recuperar, por vías positivas, la perspectiva trascendental, como hemos dicho, del idealismo kantiano pero sin dejar de mantenernos en un plano materialista. Porque ahora podemos decir que es a través de los *sujetos corpóreos operatorios* por donde se abran las «condiciones de posibilidad» de la conformación de la experiencia según los círculos de construcción necesaria; si bien esa trascendentalidad no está dada *a priori* (como si estuviese fundada en una conciencia pura) sino que resulta del propio ejercicio positivo de la construcción. Por decirlo así, la estructura categorial del mundo no garantiza la eternidad del mundo; pero sí garantiza que mientras en el mundo hayan de subsistir sujetos corpóreos, operatorios y los contextos determinantes por ellos manipulados, también subsistirán las ciencias desde ellos establecidas. El mundo no podrá ser de otro modo a como está siendo actualmente conocido por las ciencias positivas. Las categorías ontológicas (ontológico especiales), en tanto son correlativas a las ciencias positivas (correlativas de las categorías gnoseológicas) son «categorías mundanas» (propias del mundo en que vivimos). Las categorías no serán por tanto, «flexiones del ser en cuanto ser» o «flexiones de la materia ontológico general». Podrían existir otros mundos —no ya similares al nuestro (como los mundos de Demócrito, formados por partículas elementales similares sino enteramente heterogéneos (incluso en lo referente a la corporeidad, a su espacialidad y a su temporalidad— pero estos mundos no serán cognoscibles. [Bueno, 1993a: 200/572]

251

Gustavo Bueno *dixit*. Dado el sesgo epistemológico de este texto, quizá haya que darle la razón a Ortiz de Urbina cuando al final de su cierre polémico acerca del Ego trascendental sugiere que la verdadera filosofía de Gustavo Bueno habría que verla en sus *ejercicios* gnoseológicos críticos, más que en sus *autorrepresentaciones* cerradas. Según Urbina, este ejercicio podría entenderse mejor desde un materialismo fenomenológico que constituye el límite del materialismo filosófico, cuyo valor reconoce de igual modo que la física cuántica reconoce a la física clásica cuando la constante de Planck tiende a cero. Cuando el fenómeno desaparece o tiende a cero, el materialismo fenomenológico se convierte en materialismo filosófico.

En este homenaje a G. Bueno, que he caracterizado como materialismo analógico, me limito a poner en valor un instrumento analítico de larga data en filosofía, a saber, la analogía, que permite ubicarle en la larguísima tradición que remite a Grecia, pasa por la Edad Media cristiana y aterriza en Kant, donde se abre la Modernidad volviendo a usar el mismo procedimiento escolástico en sus «analogías de la experiencia». En el

debate sobre el constructo unitario del Ego trascendental, que aparece también con Kant, Bueno pretende fundamentarlo regresando hasta sus orígenes teológicos en el Yahvé de Moisés, o en el Verbo encarnado de la filosofía cristiana. Entre los seguidores que critican este último paso, se han ofrecido dos grandes soluciones:

1.^a) La estromatológica de Urbina, que yo he tratado de aclarar, porque permite regresar hasta una comunidad fáctica de singulares, que carecen de ego y de identidad, que me interesa mucho por servir de placenta para la intersubjetividad que se necesita en orden a desarrollar la sociología del conocimiento; y

2.^a) El morfologismo de Fernando Pérez Herranz, que pretende salvar el hiato entre el infinito de la Materia ontológico general y la finitud del *mundus adspectabilis* topológicamente organizado, no desdoblándose en dos niveles, sino conectando ambos niveles mediante sucesivas proyecciones que permiten ir concretando sucesivamente los múltiples espacios originarios a las exigencias de cada territorio.

La primera solución sustituye el Ego trascendental por la intersubjetividad transoperatoria, ubicada en el nivel intermedio desde donde conecta los sentidos con los significantes y con los objetos, por un lado, y ejecuta síntesis cognitivas tanto pasivas como activas en el plano noemático, lo que permite entender cómo se construye la conciencia, la reflexividad y, sobre todo, cómo se pasa de la comunidad de singulares y de las subjetividades no egoicas a los sujetos operatorios ya egoicos. Esta solución arranca, como hemos visto, de las interpretaciones fenomenológicas de Husserl en la línea de las fenomenologías no estándar, que ponen de manifiesto la arquitectónica por niveles en los que se construyen las subjetividades a través de operaciones eidéticas y transoperaciones intencionales. La segunda solución, más clásica reivindica como núcleo conceptual la conjugación de materia (*hylê*) y forma (*morphê*) en sentido aristotélico y más allá de su compromiso con el lenguaje, desarrolla un estudio de las formas, en las que analiza la constitución de una gran diversidad de sujetos humanos a partir de un mismo cuerpo morfológico que es una suerte de *ambiguus proteus*¹³.

¹³ Para una exposición muy trabajada de esta opción remito a Fernando Pérez Herranz (2019).

Bibliografía

- Arias, Mariano (2016), *El escriba sagrado: filosofía del origen de la idea de escritura* (Alberto Hidalgo, prólg.). Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- Bueno, Gustavo (1955), «Las estructuras “metafinitas”», en *Revista de Filosofía del Instituto «Luis Vives»*, tomo XIV, n.º 53-54. Madrid, CSIC, pp. 223-291.
- Bueno, Gustavo (1972), *Ensayos materialistas*. Madrid, Taurus.
- Bueno, Gustavo (1989), *Cuestiones quodlibetales sobre Dios y la religión*. Madrid, Mondadori.
- Bueno, Gustavo (1990), *Materia*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1993a), *Teoría del cierre categorial. La gnoseología como filosofía de la ciencia*, vol. 2. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1993b), *Teoría del cierre categorial. El sistema de las doctrinas gnoseológicas: las cuatro familias básicas*, vol. 3. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1997), *El mito de la cultura*. Madrid, Prensa Ibérica.
- Bueno, Gustavo (2002), *Der Mythos del Kultur: Essay einer materialistischen Kulturphilosophie* (Übersetzung und Einleitung von Nicole Holzenthal). Bern, Peter Lang.
- Bueno, Gustavo (2004), «Confrontación de doce tesis características del sistema del *Idealismo trascendental* con las correspondientes tesis del *Materialismo filosófico*», en *El Basilisco*, 2.ª época, n.º 35, pp. 3-40.
- Bueno, Gustavo (2009), «El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico», en *El Basilisco*, 2.ª época, n.º 40, pp. 1-104.
- Bueno, Gustavo (2016), *El ego trascendental*. Oviedo, Pentalfa.
- Erice Sebares, Francisco (2025), «Gustavo Bueno y el marxismo: aproximación sucinta a unas relaciones problemáticas», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 127.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2016), «Constructive Realism» en Nicole Holzenthal (ed./Her.), *Constructing Reality/Realität konstruierend. Festchrift Für Prof. Dr. Friedrich Wallner zu Ehren seines 70. Geburtstages*. Frankfurt am Main, Peter Lang, pp. 37-45.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2024a), *El zócalo de la realidad: el materialismo analógico de Gustavo Bueno*, vol. 1. Oviedo, Eikasía.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2024b), *El zócalo de la realidad: el materialismo analógico de Gustavo Bueno*, vol. 2. Oviedo, Eikasía.
- Olivi, Pedro Juan de (2017), *La materia* (Cipriano Sevillano Martín, trad.). Oviedo, El Sastre de los Libros. Edición bilingüe.
- Pérez Herranz, Fernando (2019), *Ambiguus Proteus. Valor, exceso y morfología*. Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- Sánchez Corredera, Silverio (2008), «Consideraciones sobre el Ego Trascendental de Urbina», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 19, pp. 227-234, <<https://old.revistadefilosofia.org/19-08.pdf>>, [01/12/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014), *Estromatología: teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2017), «El cierre del materialismo filosófico», en *Ábaco, Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, 2ª época, vol. 3, n.º 93. Gijón, pp. 24-34.