

La filosofía de Gustavo Bueno: una valoración crítico-asimilativa

Manuel Fernández Lorenzo. Universidad de Oviedo (España)

Recibido 29/10/2024

Resumen

La filosofía española y en español ha carecido históricamente de un ejemplo de filosofía académica moderna, sistemática y coherente equiparable en rigor y profundidad a las desarrolladas en su momento por franceses, ingleses y alemanes. Descartado Spinoza por su ateísmo, y faltándole a Ortega el pulso sistemático necesario, la obra de Gustavo Bueno en la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI parece constituirse en la oportunidad perdida, una vez liberada de sus adherencias propias del diamat y desarrolladas sus potencialidades a partir del sujeto antrópico operatiológico que encontramos definitivamente formulado en su última obra: *El ego trascendental* (2016).

Palabras clave: Baruch Spinoza, Karl Marx, Materia, ego trascendental, sujeto corpóreo operatorio, razón manual.

Abstract

The philosophy of Gustavo Bueno: a critical-assimilative assessment

Spanish philosophy, and philosophy in Spanish, has historically lacked an example of a modern, systematic, and coherent academic philosophy comparable in rigor and depth to that developed at the time by the French, English, and Germans. With Spinoza dismissed for his atheism, and Ortega lacking the necessary systematic pulse, the work of Gustavo Bueno in the second half of the 20th century and early 21st century seems to constitute a lost opportunity, once freed from its diamat-like adhesions and its potential developed from the operatiological anthropic subject that we find definitively formulated in his last work: *The Transcendental Ego* (2016).

Key words: Baruch Spinoza, Karl Marx, Matter, Transcendental Ego, Operative Corporeal Subject, Manual Reason.

La filosofía de Gustavo Bueno: una valoración crítico-asimilativa

Manuel Fernández Lorenzo. Universidad de Oviedo (España)

Recibido 29/10/2024

Es todavía poco conocido entre el público general cómo figuras como la del gran filósofo Spinoza han sido birladas a la cultura española, tanto por la perfidia negro legendaria de los holandeses, que lo presentan como un filósofo del barroco holandés, al lado de un Rembrandt y demás, como por el catolicismo español de Trento que evidentemente no lo podía asimilar, ni menos incluir entre las figuras de su Siglo de Oro, como Cervantes, Quevedo o Lope. En tal sentido conviene dismantelar el habitual discurso que sitúa a España como creadora únicamente de una filosofía neo-escolástica tardía, todo lo brillante que se quiera, pero pre-moderna o, todo lo más, proto-moderna. Ayuna, por ello, de un pensamiento filosófico moderno, como el producido en Francia a partir de Descartes y, por tanto, siendo condenada España a ser vista como un país atrasado que devendrá débil, un país exótico de locos y quijotes medievales, por su incapacidad de adaptarse a los nuevos vientos filosóficos y científicos que impulsan el nacimiento de las sociedades modernas europeas.

Para criticar este discurso, que ha sido aceptado secularmente en España y aún mantenido por gran parte de las élites filosóficas que hoy nos rigen, debemos proceder a una especie de «deconstrucción» de dicho discurso, como diría un heideggeriano. Dicho discurso hace, aún hoy, que sea habitual en el mundo en el que predomina la cultura anglo-sajona referirse a la filosofía europea como la *filosofía continental*, denominando a la filosofía dominante en los países de influencia anglosajona como *filosofía analítica*. Según esto, la modernidad filosófica comenzaría en Inglaterra de forma separada con Francis Bacon, padre del empirismo inglés y en el continente europeo con Descartes, padre del racionalismo continental.

En principio la idea no está del todo mal, ya que nos recuerda la visión que Platón tenía del origen de la filosofía griega cuando hablaba de las «musas jónicas» del materialismo de Tales y la escuela de Mileto y de las «musas itálicas» encarnadas en el

matematismo pitagórico. Podemos admitir pues, en el principio de la filosofía europea, unas «musas insulares» empiristas anglosajonas y unas «musas continentales» racionalistas. Pero es preciso hilar más fino. Pues en Inglaterra, el básico empirismo de Bacon, sería continuado, renovado y ampliado por ilustres filósofos modernos como Hobbes, Locke, Berkeley y Hume, culminando una forma de pensar profunda y brillante que, dada en conexión con los procesos políticos y económicos que culminan en la Revolución Gloriosa, ha alcanzado el título y honor de *clásica* para los británicos.

Pero en Francia, el llamado *racionalismo continental*, que comienza con Descartes, da lugar a una serie de pensadores como Spinoza y Leibniz, que ya no son franceses. Por ello creemos que no es justo estudiarlos todos bajo el rotulo común e indiferenciado de *filosofía continental*, sino que habría que matizar que es un racionalismo formado por filósofos enraizados en fuertes y diferentes culturas nacionales continentales, a diferencia del empirismo inglés que sí se ajusta mejor al carácter nacional común de las islas británicas. Pues Leibniz, aunque escriba muchas veces en francés, tiene una cultura alemana. El mismo Spinoza, por lo que sabemos tras las eruditas investigaciones del siglo XX, era de cultura familiar sefardita judeo-española, habiendo escrito su defensa contra su expulsión de la sinagoga de Ámsterdam en español y firmaba como De Espinosa, apellido usado todavía hoy en la península ibérica. Como escribió un famoso intelectual español del pasado siglo, Salvador de Madariaga:

El disfraz que se le ha echado sobre su preclaro nombre —supresión de la E inicial, sustitución de la S por la Z y hasta ese *Baruch*, hebreo de Benito— no parece haberse debido a iniciativas suyas, sino al celo de los eruditos que en todas partes han procurado deshispánizar a los prohombres que llevaban su nombre con garbo de Castilla. Su familia, que siempre se da como portuguesa, era española: tan española, que lo hizo educar en la escuela judeo-española de Ámsterdam, cuyo vehículo para la enseñanza era el español. Su lengua y su biblioteca españolas eran. [Cit. en Domínguez Basalo, 1988: 25-26]¹

Por ello, Leibniz y Spinoza son filósofos que no se pueden entender a fondo con el geográfico concepto de filósofos «continentales», al margen de su nacionalidad política

¹ La cita original en Salvador de Madariaga, «Benito de Espinosa», en *Museo Judío*, n.º 132, 1977, p. 137. Sobre la relación de Espinosa con España, ver las actas del Congreso Internacional celebrado en noviembre de 1992 en Almagro (Ciudad Real): «Spinoza y España» (Domínguez Basalo, 1994).

y cultural. En el caso de Leibniz ello está más claro, pues es considerado como el padre de la filosofía clásica alemana que culmina en el idealismo de Hegel. Además, Leibniz, político y autor ensayístico y poligráfico, como Bacon, habría sido sistematizado al modo escolástico por su discípulo Christian Wolff, el cual lleva a cabo en Alemania, desde su cátedra de la Universidad de Halle, la introducción por primera vez en Europa de una escolástica moderna que se presentaba como alternativa a la escolástica aristotélica vigente entonces en las universidades de toda Europa. Ello constituyó todo un hito de reforma educativa en la instrucción de las élites que emprenderán las reformas modernas en Alemania, de un modo equivalente a como la escolástica materialista-gassendiana, con la que Hobbes sistematizó racionalmente el empirismo de Bacon, sirvió como enseñanza en el preceptorado de la aristocracia inglesa, que el propio Hobbes ejerció como profesor privado del duque de Devonshire y del propio príncipe de Gales, Carlos II, en tiempos de su exilio en París, durante la guerra civil inglesa. De la escolástica leibniziana de Wolff sale Kant y, de este, el idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel, por una parte, y por la otra Schopenhauer y Nietzsche. Y de Hegel, Marx.

También Descartes está en el origen de una tradición nacional francesa racionalista e ilustrada que se desarrolla con la obra de Malebranche, un filósofo y sacerdote católico que mezcla el cartesianismo con las creencias religiosas católicas como novedoso instrumento de educación contrarreformista en Francia. La influencia de Malebranche rivalizó con la escolástica aristotélica de los colegios de los jesuitas —como el de La Flèche, donde estudió Descartes—, colegios reservados a la alta nobleza, por medio de los colegios de la Congregación del Oratorio, colegios alternativos para la nobleza media y pequeña, llamada «de toga», a la que pertenecerá Montesquieu. Algunos colegios del Oratorio llegaron a ser famosos, como el de Jully, cerca de París, donde Montesquieu recibe una formación en la filosofía, la física y las matemáticas cartesianas, impartidas por seguidores del padre Malebranche. Este cartesianismo malebranchiano influirá también en François Quesnay el fundador de la moderna escuela económica de los fisiócratas, en la que Marx vio la primera explicación cíclica de la economía política. Malebranche influirá a su vez en Voltaire e incluso en Rousseau, el cual tiene también que ver con el cartesianismo malebranchiano por la influencia recibida en su formación por el oratoriano padre

Lamy. El «buen salvaje» rousseauiano procede del mito del paraíso adámico interpretado por Malebranche. La propia Voluntad General del ginebrino, que no es la mera suma de voluntades particulares o *voluntad de todos*, es un trasunto de las leyes físicas simples y generales por las que Malebranche sostenía que Dios no podía en sus leyes meteorológicas considerar la ventaja que sería para los campesinos que solo lloviera sobre los campos y no sobre el mar. La élite ilustrada francesa, que formará la conciencia de la burguesía revolucionaria, deriva, en una parte muy importante, de aquellos colegios malebranchianos.

Pero, ¿qué ocurrió entonces con el carácter cultural español impreso en la breve vida y obra del gran filósofo Espinosa? Lo que ocurrió, sencillamente, es que no fue posible entonces un *Malebranche* o un *Wolff español* debido al sambenito de ateo que cayó sobre su obra, siendo tratado Espinosa en toda Europa, y no solo en la inquisitorial España, en palabras de Lessing, como «perro muerto». Solamente en la Alemania romántica de finales del siglo XVIII es en parte rehabilitado Spinoza como un gran filósofo, equiparable a Descartes o a Leibniz, pero visto más bien, por Fichte, como un contra-modelo de filosofía dogmática y por tanto pre-kantiano. Solamente, de modo excepcional, Schelling, a quien Federico Schlegel veía como un «Spinoza redivivo», intentó ver en su extraña idea de una Substancia de dos caras paralelas opuestas, Extensión física y Pensamiento, una forma de Substancia vital, que anticiparía el posterior vitalismo de un Nietzsche o un Bergson. Pero, claro, esto no tuvo tampoco lugar en la España decimonónica, en general muy atrasada todavía en relación con el conocimiento y estudio de la filosofía moderna. Solo el movimiento krausista de inspiración romántica alemana consiguió algún efecto social, en una naciente burguesía liberal española, ella misma débil e incapaz de modernizar el país.

Es en el siglo XX, tras la asimilación y puesta al día de la filosofía moderna en España, debido a los ingentes esfuerzos en tal sentido de Unamuno y Ortega y de la influencia de otras escuelas filosóficas, como el neopositivismo y el marxismo, en la década de los 60 y 70, cuando podemos encontrarnos con algo similar a lo que fue la escolastización de Descartes por Malebranche o la de Leibniz por Wolff. Ello ocurrió con la renovada interpretación de la obra de Spinoza ofrecida por el materialismo filosófico de Gustavo Bueno, considerado como uno de los filósofos que tuvieron un papel destacado en la España democrática actual. Pues su filosofía consiste

esencialmente en interpretar la Substancia spinoziana como un trasunto de la Materia en el sentido del Ser de la *metaphisica generalis* de Wolff, y los Atributos como equiparables a las tres ideas de Mundo, Yo y Dios de la metafísica especial wolffiana. La obra de Gustavo Bueno puede verse, en tal sentido, como una profundización filosófica en el así considerado modelo spinozista, tratando de superar su apariencia mecánica y estática, por una interpretación dialéctica tomada de la escolástica materialista marxista, entonces en boga en la Unión Soviética, en plena Guerra Fría. El propio Gustavo Bueno lo reconoce:

Este ser que no es Dios, esta Sustancia que no es Sujeto, se mantiene tenazmente en la tradición neoplatónica, y alcanza su primera exposición sistemática en la doctrina de la sustancia de Spinoza, en donde la Ontoteología está ya definitivamente triturada [...]. En la filosofía de Spinoza hay que ver la fuente de la genuina ontología materialista moderna. [Bueno, 1972: 48, n. 19]

Fruto y desarrollo de dicha interpretación escolastizada de Spinoza por Gustavo Bueno, según el modelo de la ontología de Wolff, es la obra de Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la Ontología spinozista* (1974). Cabría, sin embargo, aun manteniendo el carácter de germen prototípico o nuclear de Spinoza para una filosofía española —que creemos es indispensable hoy todavía para la regeneración y modernización del país, como lo fue un Descartes para Francia o un Leibniz para Alemania—, concebir una visión de la filosofía de Spinoza como una obra inacabada, tal como mantenía Schelling, quien se vanagloriaba de haber encontrado únicamente las primeras vocales que vivifican y hacen inteligible el «quietismo» o carácter estático de la filosofía de Spinoza:

[...] se podría comparar el spinozismo por su quietismo, a la estatua de Pigmalión que precisaba para animarse de un cálido soplo de amor; pero esta comparación es injusta ya que es más bien equiparable a una obra esbozada sólo en sus contornos más externos, en los que, si se le diese vida, sólo se observarían los muchos trazos que aún faltan o permanecen inacabados. [*Schellings Werke*, VII, 350]

Tales trazos inacabados de la filosofía de Spinoza, son los que también Gustavo Bueno ha tratado de completar de modo sistemático con su materialismo filosófico, aunque manteniéndose al principio de su obra, al asumir el modelo wolffiano, en una

posición de factura escolástica que posteriormente rectificará de modo crítico, como veremos.

A partir de la ingente obra filosófica de Bueno, este modo de pensar de la cultura filosófica española moderna, iniciada en el «exilio» por Spinoza, puesto que nunca es tarde si la dicha es buena, bien merece los esfuerzos de nuevas generaciones que la hagan florecer y dar nuevos e inesperados frutos, en unos tiempos en los que han desaparecido los tradicionales obstáculos de falta de libertad de expresión y se puede contar con la existencia de nuevos medios de difusión de las nuevas ideas en español tan abiertos y de un alcance global. El pueblo español, desprestigiado y superado por el progreso histórico sus élites de procedencia aristotélica medieval, las cuales fueron la cabeza que entonces dirigió y formó a aquellos valientes guerreros y conquistadores que hicieron grande y poderosa a la España de la Reconquista y del glorioso Imperio, perdió su cabeza al sustituir, con la llamada «decadencia», sus élites propias por otras sin pensamiento original, afrancesadas, meras imitadoras del pensamiento foráneo y subordinadas acríticamente a su influjo. Jovellanos ya percibió claramente el peligro cuando ante la invasión napoleónica exclamó aquello de «¡Nación sin cabeza... Desdichado de mí!». En el último siglo, gracias al esfuerzo titánico de los Unamuno, Ortega y Gasset, Gustavo Bueno y otros, algunos españoles hemos empezado a amueblar y poner un nuevo orden en nuestras cabezas pensantes, más actual y adecuado a la moderna situación en la que nos encontramos. Solo falta que el cambio permita orientar de nuevo nuestra acción política y vivencial de un modo que nos permita recuperar la autoestima perdida, fortalecernos como sociedad próspera y seguir influyendo en el mundo, como fue nuestra vocación en los pasados tiempos gloriosos, aunque no ya tanto con la espada, como con la pluma y el influjo de esta nueva filosofía, que debería reorientar y mejorar nuestro ya característico modo español de pensar, sentir y vivir, sobre la base de la impresionante dimensión que está adquiriendo nuestra lengua en el mundo actual de la Globalización.

El nuevo modo de pensar filosófico que Spinoza había introducido en el origen de la filosofía moderna europea habría sido retomado en el siglo XX en España por Gustavo Bueno, completándolo y desarrollándolo, siguiendo la interpretación que la escolástica del materialismo dialéctico soviético (diamat), por medio de historiadores de la filosofía como A. M. Deborin y otros, había hecho de la filosofía de Spinoza como

una filosofía atea y precursora de un materialismo monista, en consonancia con la ideología soviética. Gustavo Bueno, sin embargo, en sus *Ensayos materialistas* (1972), aun compartiendo la metodología dialéctica de los soviéticos, se distancia de ellos al ver en Spinoza un materialismo «pluralista» y no un mero monismo de una Substancia material física. Pretende con ello desarrollar un materialismo crítico y «académico» más sofisticado.

Hay que recordar que la vuelta filosófica a Marx —una especie de marxología o nueva lectura de Marx, que se inicia en París con las obras de Althusser, *Pour Marx* (1965) y *Lire le Capital* (1965)— es emprendida en España principalmente en torno a dos regiones periféricas con fuerte tradición de oposición política al franquismo, Cataluña y Asturias, suficientemente alejadas de Madrid, sede principal del régimen franquista. Manuel Sacristán, junto con sus principales discípulos, desde Barcelona, orientó la asimilación y desarrollo filosófico del marxismo, hasta entonces inédita en España, en relación con la lukacsiana Escuela de Budapest y sus derivados frankfurtianos. Pero fue Gustavo Bueno quien, conectando con la tradición de pensamiento ontológico de Suárez-Spinoza-Wolff, pone en marcha una asimilación filosófico-sistemática del marxismo que tratará de reformar crítica y filosóficamente tanto el llamado *materialismo dialéctico* como el *histórico*. A principios de los 70, se formó la llamada «Escuela de Oviedo» y Gustavo Bueno inicia entonces una renovación y profundización en el marxismo, principalmente en polémica con el marxismo estructuralista francés de Althusser, al que contrapuso su *teoría del cierre categorial* como alternativa al entonces famoso *corte epistemológico* propuesto por el francés. Los previstos quince tomos dedicados por Gustavo Bueno al desarrollo de su teoría del cierre categorial, dan una idea del predominio en dicha época de la Guerra Fría de los problemas sobre metodología y explicación del conocimiento científico, que Sacristán también compartía en su interpretación del marxismo como una filosofía esencialmente metodológica, como una guía para la acción.

Un predominio que recuerda al adelgazamiento de las cuestiones filosóficas en la segunda mitad del siglo XVIII, antes de la Revolución francesa, marcado por la preponderancia del empirismo inglés o de la del XIX marcada por el del positivismo, que las redujo asimismo al problema del conocimiento, al margen de las tradicionales cuestiones «metafísicas» de la tradición filosófica. En la segunda mitad del siglo XX se

produjo también el mismo fenómeno bajo la forma de «la muerte de la filosofía». Ello nos lleva a pensar que la filosofía en su desarrollo no sigue un progreso sostenido y continuo como las ciencias positivas, sino que se parece más al arte, como pensaba ya Kant en su *Crítica del juicio*, con sus periodos de gran creatividad seguidos de periodos de agotamiento e incluso de autodestrucción e iconoclastia. Pues ya el propio Renacimiento supuso también una crisis y debilitamiento de la filosofía escolástica medieval debida a las controversias de la reforma protestante, de la que se empieza a salir con la renovación del aristotelismo por Francisco Suárez y la llamada «escolástica tardía» española, en la que se educa precisamente Christian Wolff, precursor de Kant. El mismo Francisco Suárez fue, por ello, a nuestro juicio, una especie de «Kant del Renacimiento», en el sentido en que este había logrado superar en su famosa y monumental *Crítica de la razón pura*, leída en toda Europa, la oposición entre racionalismo y empirismo. Suárez en su no menos monumental y abundantemente leída en las universidades europeas *Disputaciones metafísicas* había superado en una síntesis metafísico-aristotélica nueva la oposición medieval entre tomistas y escotistas-ockhamistas, oposición que conducirá a la división entre católicos y protestantes. Y de la misma manera que a Kant le sucedió un Fichte, el filósofo que comienza por el Yo, a Suárez le sucedió un discípulo más indirecto, Descartes, que inicia su nueva filosofía por el «*cogito*». Pues Descartes se forma filosóficamente, a través de los manuales escolásticos de inspiración suareciana, en el colegio jesuita de La Flèche. Heidegger mismo ha llamado la atención sobre la influencia decisiva de la filosofía suareciana en el origen de la filosofía moderna que va de Descartes a Leibniz y Kant.

En el siglo XVIII, el triunfo del escepticismo empirista en el espíritu de la Ilustración, que alcanza su culmen en la frase famosa de Hume al final de sus *Investigaciones sobre el entendimiento humano*, donde propone arrojar al fuego, los libros de metafísica escolástica dominantes en la filosofía desde Suárez a Leibniz, provoca como reacción en la Ilustración alemana una vuelta a la tradición escolástica con el seguidor de Leibniz, Christian Wolf, en cuya escuela se forma filosóficamente Kant. La potente influencia de la filosofía alemana en toda Europa llegará hasta el siglo XX con el movimiento fenomenológico de Brentano, Husserl, Scheler y Heidegger. El propio Brentano, de formación escolástica católica puede ser visto como una suerte de nuevo Suárez o Kant, en el sentido que creó una psicología fenomenológica que con su

Conciencia Intencional pretendía superar la oposición entre la pura conciencia kantiana —renovada en su tiempo por la escolástica neokantiana de Marburgo y Baden—, y el positivismo empirista de Stuart Mill, continuado por el Círculo de Viena. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) de Husserl es el libro en el que, imitando a Descartes, propone un nuevo método filosófico para desarrollar una nueva filosofía estricta y sistemática frente al escepticismo del positivismo científicista dominante entonces en toda Europa. La crisis de la racionalidad europea, que el propio Husserl atribuyó al dominio ascendente del ingenuo racionalismo positivista procedente de la Ilustración, frente al ascenso del voluntarismo marxista, triunfante en la Revolución rusa, y del irracionalismo de Nietzsche que influye en la Alemania nazi, provocará el desplazamiento de los poderes mundiales a las nuevas potencias vencedoras tras la Segunda Guerra Mundial, EEUU y la URSS. Pero la oposición entre estos nuevos poderes mundiales abrió la denominada Guerra Fría, en la que, como señalaba José Ferrater Mora en un conocido libro (*La filosofía actual*, 1969) las filosofías se pueden poner en correlación con tres imperios filosóficos: el positivismo anglo-americano, el marxismo soviético y el existencialismo fenomenológico europeo.

La situación acabó polarizándose entre positivistas y marxistas tras el paso de Sartre al marxismo. Pero cabía también la posibilidad de iniciar una nueva síntesis filosófica que entonces se necesitaba en la época de la Guerra Fría, entre neopositivismo y marxismo, entre los entonces llamados *analíticos* y *dialécticos*. Dicha síntesis es llevada a cabo de nuevo, ahora en España, de manera similar a la habilidad sintética superadora de las oposiciones teológicas (Suárez) o metafísicas (Kant) de su época, salvando las distancias que haya que salvar, por Gustavo Bueno en la conocida polémica desatada con Sacristán en torno al «papel de la filosofía» y su naturaleza como saber sustantivo (Bueno) o adjetivo (Sacristán). En ella se abre una discrepancia profunda que tendrá consecuencias muy importantes. Pues la posición de Sacristán, que proponía la desaparición de las facultades de Filosofía (política educativa que se está imponiendo hoy allí donde domina el cientifismo positivista), tratando de adaptar su heterodoxia marxista antisoviética al tono dominante de un empirismo y nominalismo positivista de la época, tendía a reducir la filosofía a su mínima expresión frente a las ciencias positivas, influido tanto por el neopositivismo como por la

tendencia propia de la tradición marxista, según la cual la filosofía desaparecería con su realización (*Verwirklichung*) en la praxis. Frente a ello, Gustavo Bueno inicia una tarea que le llevará, defendiendo la necesidad de las facultades de Filosofía, a reconstruir de nuevo la filosofía en sentido estricto —y no ya como una mera ideología o una mera guía para la acción—, sobre bases filosófico-académicas que, en un largo desarrollo, darán lugar a la apertura de grietas profundas en el propio marxismo, pero también a reformas en el modo de analizar las ciencias por el neopositivismo dominante. Por ello debemos detenernos en un breve balance de su extensa y densa obra, que también lo diferencia de la escasa aportación escrita de Sacristán, reducida prácticamente a labores de discipulado socrático o de prologuista.

Como ya señalamos, debido a la influencia y éxito de Unamuno y su sucesor Ortega y Gasset, en el panorama filosófico de España de la primera mitad del siglo XX, la influencia del neopositivismo e incluso del marxismo ha sido tardía y débil en nuestro país, lo que ha convertido a sus defensores en meros divulgadores o imitadores. Pero, en la segunda mitad del siglo se produce una excepción, en la que se consigue superar el nivel de la mera divulgación o de la repetición de la filosofía venida de afuera, ya sea marxista, en el caso de Sacristán, o neopositivista, en el caso de la influyente escuela con origen en la Universidad de Valencia de Manuel Garrido y sus numerosos discípulos. Dicha excepción, dotada de una gran originalidad en muchos de sus resultados, es la representada por el caso inusual de Gustavo Bueno, defensor frente a Sacristán, como señalamos, de una filosofía estricta (Bueno, 1970), que huye por igual del eclecticismo o de la imitación foránea, tratando con tenacidad de construir un sistema materialista dialéctico de investigación lógico-filosófica, expuesto, p. ej., en sus *Ensayos materialistas* (1972) y desarrollado en gran parte por el mismo en sus principales obras: *Teoría del cierre categorial* (1992-1993), *La metafísica presocrática* (1974), *El animal divino* (1985), *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»* (1991), *El sentido de la vida* (1996), etc. A partir de entonces, su obra escrita, con algunas excepciones como su libro póstumo *El Ego trascendental* (2016), se centra casi exclusivamente en el ensayo filosófico de carácter político y social con la publicación de libros de éxito como son, entre otros: *El mito de la cultura* (1996), *España frente a Europa* (1999), *El mito de la izquierda* (2003), *España no es un mito* (2005), *La fe del ateo* (2007), *El mito de la derecha* (2008), etc.

Gustavo Bueno, en su consonancia inicial con la tradición marxista, concibe la filosofía como implantada políticamente, lo que hace de su pensamiento siempre algo extremadamente polémico, crítico, irreductible al armonismo y a la mera conciliación. Como un tenaz explorador, en sus comienzos trata de profundizar filosóficamente en el marxismo con la ayuda sobre todo de los nuevos avances científicos proporcionados por las ciencias biológicas, lógicas, humanas y etológicas, principalmente, con el fin de fundamentar con rigor académico un materialismo filosófico-crítico que supere las debilidades del materialismo escolástico del diamat. Pero lo que nos interesa subrayar aquí, en relación con la construcción de una filosofía sistemática en España a la «altura de los tiempos», como Ortega pretendía sin conseguirlo por su tendencia al ensayismo, son los avances puramente especulativos que la sistematización filosófica buenista realiza.

En primer lugar, en consonancia con el auge del materialismo marxista, al que Sartre había definido como *la filosofía de la época*, Bueno se centra en el análisis de la Idea de Materia, como punto de partida filosófico en sus *Ensayos materialistas*. Y en un sentido similar al de Christian Wolff, cuando distinguía escolásticamente un Ser ontológico general de los Entes especiales, incluyendo en estos a Dios mismo y diferenciándose, por ello, de la interpretación teologizante del tomismo que consideraba a Dios como el Ser general, Gustavo Bueno distingue una Materia General (*M*) de una materia mundana (*M_i*), diferenciándose asimismo del materialismo monista clásico, vigente entonces en el marxismo y buscando un precedente en la distinción spinozista entre *Natura naturans* y *Natura naturata*. La Materia mundana era a su vez analizada con la doctrina de los tres géneros de materialidad, resultado de reinterpretar filosóficamente las tres Ideas metafísicas de Mundo, Alma y Dios de la ontología especial de Wolf. Gustavo Bueno proponía entonces un materialismo no monista que entendía la Materia originaria, o Materia ontológico general, como una pluralidad de *partes extra partes* irreductibles a una unidad. Por ello Bueno consideraba que desde esta Materia ontológico general no es posible deducir, al modo monista, el Mundo como un compuesto de tres géneros de materialidad ontológico especial. Ello estaría imposibilitado racionalmente por un dilema argumentativo de tipo antrópico, que abre un hiato imposible de saltar deductivamente entre la materia originaria y el mundo actual, a diferencia de lo que sostenía el diamat, el cual consideraba, en la línea,

por ejemplo, que hoy sostiene la teoría del *Big-Bang*, que todo lo que existe sale y se deduce de un primer estado de la materia física.

El uso que Bueno hace del término «Materia», por tanto, no es unívoco, sino que pretende ser análogo, ya que Bueno distingue la materia física (M_1) de la materia psicológica (M_2) y de la materia lógica (M_3). Pero esto da, sin embargo, lugar a equívocos entre los que consideran que la materia es solo la materia física, como ocurre con el diamat. Es cierto que en español se puede usar la palabra *materia* de modo análogo, por ejemplo, cuando se habla de la materia de un poema o de algo objeto de estudio como las materias o contenidos de un curso universitario. Con ello no se pretende significar algo físico, como las letras del poema o los manuales o libros del curso, sino algo contenido en ellos, como el asunto del que trata el poema o los contenidos literarios, científicos, etc., desarrollados en el curso. Por ello, más que materia, creemos que habría que usar aquí la palabra *realidad*, en el sentido del Ser o existir, para referirse a *tres dimensiones de la realidad* en vez de a tres géneros de materialidad. Pues a Bueno le sucede en dicha obra lo mismo que a Spinoza, en el cual se inspira en parte importante de su filosofía, cuando sostiene que hay una Substancia infinita, que contiene infinitos *atributos* dados de infinitos *modos*, pero que solo conocemos dos Pensamiento y Extensión. Para Bueno hay una Materia infinita de la cual solo tres géneros son los que constituyen el Mundo que conocemos como dado a nuestra escala antrópica. Pero, así como Spinoza no deduce Pensamiento y Extensión, sino que los introduce de hecho —como han observado interpretes como Vidal Peña en su obra *El materialismo de Spinoza* (1974)—, Bueno, en sus *Ensayos materialistas*, tampoco justifica racional o deductivamente que haya tres géneros de materialidad ontológico especial y solos tres. Y ello porque M es solo el resultado al que se llega tras un *regressus* que parte de Mundo ya dado. Es por ello un concepto puramente negativo a partir del cual no se puede hacer el *progressus* hacia el Mundo. Por ello M no se puede considerar como el verdadero fundamento deductivo de otras partes de su filosofía como la doctrina de los tres géneros de materialidad.

Eso me llevó a la pregunta por el verdadero fundamento que podría explicar por qué hay tres géneros y no siete, por ejemplo. Asimismo, mi interés por la obra de Bueno me condujo a plantearme problemas de fundamentación, a preguntar por el fundamento de esta filosofía de la que admiraba muchos resultados crítico-analíticos

nuevos, que aportaba en campos tan diversos como las explicaciones, que fue posteriormente desarrollando, del conocimiento científico, de las relaciones políticas, religiosas, éticas y morales, etc., en las cuales siempre suponía un fundamento materialista. Pero mi constatación de que había problemas en tal fundamentación o construcción última sintético-materialista, me llevó finalmente a centrarme en esta parte, ya no meramente crítico-analítica, sino sintético-deductiva que se me aparecía de forma claramente problemática en la obra de Bueno, más que a limitarme a la mera repetición escolar de ella.

Ciertamente, sus desarrollos ontológico especiales aportan la novedad de entender el mundo empírico como repartido en tres géneros de materialidad (M_1 , M_2 , M_3), en una renovadora comprensión de la ontología especial spinozista, ahora interpretada con la ayuda de la tradicional división wolffiana de la ontología especial en tres partes (Cosmología, Psicología, Teología), añadiendo un tercer atributo a la Extensión y al Pensamiento Spinoziano, que remite a las realidades lógico-objetivas, apuntadas en Wolf por su concepción de Dios entendido, no ya como el Ser general, sino como un Ser especial, como la «extensión inteligible» de Malebranche. Bueno, a su vez, ponía esta doctrina de los tres géneros en conexión con la «teoría de los tres mundos» de Karl Popper, con el fin de corroborar su actualidad, alejando sospechas de incurrir en una recaída en la metafísica.

Pero consideramos que en una obra de tan larga duración como la de Gustavo Bueno, su interpretación no puede quedar fijada ya en el principio, pues esta fue evolucionando y cambiando. Su interés se fue desplazando desde las cuestiones ontológicas hacia el papel gnoseológico del sujeto racional humano y sus operaciones al desarrollar y pulir sus explicaciones sobre el conocimiento científico. Por todo ello fue grande mi sorpresa cuando el propio Bueno, veinte años después de la publicación de los *Ensayos materialistas*, consigue responder de forma deductiva a la pregunta de por qué hay solo tres géneros de materialidad. Ello ocurrió en un pequeño escrito sobre la voz «Materia» realizado por encargo de una enciclopedia filosófica alemana. En él se plantea Bueno buscar un «hilo conductor», parodiando al Kant de la deducción metafísica de las categorías a través del «hilo conductor» (*Leitfaden*) de los doce modos de juzgar contenidos en la tabla de los juicios aristotélica, que le permita una deducción de los tres géneros de materialidad:

Es evidente que, si este hilo conductor o criterio deductivo existe, deberá estar vinculado al contexto mismo originario de la idea de materia determinada, el contexto tecnológico transformacional. Ahora bien, desde un punto de vista sintáctico, todo sistema tecnológico comporta tres momentos o, si se prefiere, sus constituyentes pueden ser estratificados en tres niveles diferentes: el *nivel de los términos*, el de las *operaciones* y el de las *relaciones*. Las transformaciones en cuyo ámbito suponemos se configura la idea de materia determinada tiene siempre lugar entre *términos*, que se componen o dividen por *operaciones*, mejor o peor definidas, para dar lugar a otros términos que mantienen determinadas *relaciones* con los primeros. En las transformaciones de un sílex en hacha musterriense, los términos son la lajas, ramas o huesos largos; operaciones son el desbastado y el ligado y relaciones las proporciones entre las piezas obtenidas o su disposición [...]. En suma, parece obligado concluir que la materia determinada, en el contexto de las transformaciones operatorias, se nos ofrece como una realidad sintácticamente compleja, en la cual se entretejen momentos de, por lo menos, tres órdenes o géneros muy distintos, pero tales que todos ellos son materiales [...]. La materia determinada se nos dará, bien como una materia determinada del *primer género* (por ejemplo, como una multiplicidad de corpúsculos codeterminados), o bien como una materia del *segundo género* (una multiplicidad de operaciones interconectadas), o bien como una materia del *tercer género* (por ejemplo, una multiplicidad de razones dobles constituyendo un sistema). [Bueno, 1990: 30-31]

Entonces resulta que es el «contexto tecnológico transformacional» ahora el hilo conductor que finalmente le permite justificar filosóficamente que hay tres géneros y solo tres. Dicho contexto es, a nuestro juicio, la base o raíz generadora de una gnoseología constructivista circularista, del tipo de la asumida por el propio Gustavo Bueno, junto con Piaget y otros, como alternativa a las gnoseologías del descriptivismo positivista, del teoreticismo kantiano o del adecuacionismo aristotélico. Precisamente el construccionismo circularista y dialéctico, que parte de la interacción entre el Sujeto y el Objeto, es iniciado modernamente por Fichte. Con él se abrirá paso una concepción del sistema filosófico, no ya al modo de una cartesiana o spinozista deducción lineal a partir de un fundamento, sino como una construcción deductiva circular y dialéctica. Un Sistema será ahora el resultado de una totalización de unas partes o términos entre las cuales se establecen relaciones producto de determinadas acciones u operaciones que, más que descansar en un fundamento estático y sustancial (como ocurría todavía en Descartes y Spinoza), consigue flotar y mantenerse como si la realidad fuese un mar sin fondo, como si no existiese una determinada «cosa en sí» detrás de los fenómenos. Pero Fichte se planteó el construccionismo cognoscitivo de un modo todavía idealista o «mentalista», partiendo

de las acciones (*Tathandlungen*) y operaciones mentales del Yo trascendental kantiano, convertido por él en nuevo *fundamentum inconcusum*.

Fue entonces cuando surgió, por ello, en mí un interés especial por la obra de Fichte debido a que comprendí que, así como Gustavo Bueno había elaborado la ontología de *Ensayos materialistas* sobre la división de Christian Wolff —considerado el formulador de la metafísica moderna u ontología, tomada como modelo por Kant en su *Crítica de la razón pura*—, entre una *metaphysica generalis*, que trataba del Ser y una *metaphysica specialis*, que trataba de Dios del Alma y del Mundo, habría que preguntar entonces quién se podía considerar el modelo más desarrollado en la filosofía idealista moderna de una gnoseología o teoría del conocimiento. A mi juicio, la respuesta a tal pregunta era que este modelo lo encarnó en su tiempo Fichte con su famosa *Wissenschaftslehre*, en la cual organiza y desarrolla todo el conocimiento humano a partir de sus famosos tres principios de los *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794.

Por ello, tan interesante o más que esta reconstrucción ontológica del materialismo, nos parece la concepción operacional del conocimiento científico, desarrollada por influencia de la concepción operacional del conocimiento de Jean Piaget y de Percy W. Bridgman, en su monumental *Teoría del cierre categorial*, la cual se extiende posteriormente al análisis operacional de los campos éticos, morales, políticos y, en definitiva, antropológicos. La *Teoría del cierre categorial*, que fue un trabajo subvencionado por la Fundación March, en su primera concreción era un texto policopiado de casi dos mil páginas —al que tuvimos acceso los exiguos integrantes de la originaria Escuela de Oviedo—, que llevaba el título de *Estatuto Gnoseológico de las Ciencias Humanas* (1976) y que por su dificultad propia del estilo académico es una obra del tipo de las voluminosas y áridas *Disputaciones metafísicas* de Suárez o de la misma *Crítica de la razón pura* de Kant (otra cosa es que llegue a tener un efecto histórico tan largo y profundo como aquellas). Solo que aquí no se trata principalmente ni de metafísica ni de teoría del conocimiento, sino de teoría de la ciencia. De ella saldrían los posteriores cinco libros publicados bajo el título de *Teoría del cierre categorial*. El propio Gustavo Bueno, en su obrita *¿Qué es la filosofía?* (1995a), en el apéndice final, parodiando a Kant, que había fundamentado su filosofía en sus famosas tres *Críticas*, centra su filosofía en la respuesta a tres preguntas, ¿qué es el saber científico, el político

y el religioso?, a las cuales responde tres de sus más conocidos libros: *Teoría del cierre categorial*, *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»* y *El animal divino*.

En la *Teoría del cierre categorial*, propone Bueno una nueva respuesta constructivista y dialéctica que se enfrenta tanto al descripcionismo neopositivista, como al falsacionismo popperiano, al sociologismo marxista, o al tradicional adecuacionismo de origen aristotélico, en su intento de explicar las verdades científicas y las ciencias mismas en sus diferencias metodológicas y ontológicas. Un resumen sumaráisimo de su contenido lo ofrece otra obrita suya, *¿Qué es la ciencia?* (1995b)

En el *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»* destaca su teoría del Estado en la que, además de los tradicionales tres poderes de Montesquieu, se añaden otros seis más y se da una explicación del origen del Estado, poniendo su comienzo en la apropiación de un territorio y no en la división de clases, como sostenía el marxismo. El Estado, como una célula biológica, se constituye por el cierre de un espacio interior frente al exterior, un dintorno frente a un contorno, con la aparición de una corteza o una piel que lo separa e individualiza frente a las tribus salvajes o a otros Estados que surjan del mismo modo. Y así como en relación con la capa político-jurídica ha sido bien establecido su funcionamiento operativo con la división de los tres poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) de Montesquieu, y la capa económico-basal ha conseguido sortear las crisis económicas conjugando prudencialmente desde el keynesianismo la mezcla de libre mercado e intervención económica estatal, sin embargo la capa cortical o fronteriza esta todavía sujeta a la contraposición excluyente entre nacionalismo y globalización, sin vislumbrarse una posible solución conjugada. La nueva concepción del Estado que propone Gustavo Bueno —desde una filosofía que denominamos *operatiológica* según la cual la estructura básica de la actividad humana es establecer relaciones operando manualmente sobre términos objetuales o subjetuales—, consistiría en que el Estado tiene tres dimensiones o capas esenciales: la capa terminal-objetual (su base económica), la capa relacional (su superestructura política) y la capa operacional por la que se relaciona con otros Estados (la capa fronteriza, que incluye las fuerzas defensivas y el aparato diplomático).

Gustavo Bueno otorga, sin embargo, un papel central al establecimiento de esta especie de «corteza» del Estado que son las fronteras. Pues a diferencia de la teoría del pacto social como origen del Estado, propia de Hobbes y Locke, o de la teoría de la

lucha de clases de Marx o Rousseau —para quienes el Estado surge para la defensa de la clase explotadora dominante—, la posición que defiende Gustavo Bueno sitúa el origen del Estado en la fijación de las fronteras por la apropiación de un territorio².

En *El animal divino* (Bueno, 1996) destaca el desbordamiento del tradicional dualismo antropológico kantiano entre el hombre y la naturaleza, vigente todavía en el materialismo marxista, por la introducción de una distinción en la naturaleza entre ciertos animales superiores y el resto de los seres naturales. Dichos animales superiores, dotados de características sagradas o numinosas, al ser percibidos por los hombres primitivos como misteriosos y poderosos centros de inteligencia y voluntad (tal como nos muestran hoy las ciencias etológicas), estarían en el origen de las conductas religiosas de los pueblos primitivos (zoolatría). Así que no podrían, por tanto, ser reducidas a fenómenos alucinatorios, ni a puras mentiras políticas, como mantenía el marxismo al apoyarse en las teorías de Feuerbach. Con ello se introduce un nuevo tipo de ateísmo que Bueno —como antes se atribuyó a la filosofía de Augusto Comte el carácter de un «catolicismo sin cristianismo» por Richard Huxley, el llamado *bulldog de Darwin*— denomina «ateísmo católico», una especie de catolicismo sin Dios, para contraponerlo al «ateísmo de la Ilustración» que deriva del deísmo protestante inglés. En realidad, esta fórmula paradójica pretende expresar una especie de ateísmo piadoso frente al tradicional ateísmo impío, pues los dioses no existen y ni siquiera son el núcleo real y originario de la religión, sino que este reside, para Bueno, en seres tenidos por sagrados, como ciertos animales teriomorfos. Por ello el ateísmo es compatible, para Bueno, con la religiosidad más auténtica, que sería la más primitiva y originaria. De la misma manera que Suárez trató de buscar una vía intermedia entre catolicismo pre-tridentino y protestantismo con la solución de una vía media (la denominada «ciencia media») defendida por los jesuitas en la reforma católica que supuso el Concilio de Trento, y como Kant, quien buscó una vía media entre teísmo y ateísmo con su solución denominada posteriormente por R. Huxley como «agnosticismo», Bueno habría introducido una vía media entre teísmo y agnosticismo con su «ateísmo religioso».

² En relación con este importante obra véase mi libro *Fronteras en el Origen: filosofía operatiológica de la racionalidad política* (2024).

Pero, por otra parte, como ocurrió con Kant, hay una contradicción profunda en su obra. En Kant fue la detectada por sus lectores o seguidores más heterodoxos como Jacobi, Reinhold o Fichte, según la cual la admisión de la cosa en sí incognoscible era incompatible con la nueva explicación del conocimiento que implicaba la idea de un Ego trascendental. Si se quería desarrollar de forma consecuente la filosofía kantiana había, según Fichte, que prescindir de la cosa en sí y fundamentar coherentemente los brillantes resultados obtenidos por Kant, en sus áridos y concienzudos análisis filosóficos, en la idea del Yo. Por ello el kantismo debía desarrollarse como idealismo trascendental sin que hubiese aquí vías de superación intermedias como Kant todavía creía. Fichte aparecía entonces, frente al gran talento analítico de Kant, como dotado de un talento distinto, el talento sintético que continuarían y mejorarían Schelling y Hegel con sus grandes sistemas filosóficos que asombraron al mundo.

En una consideración semejante, la contradicción que hemos detectado en el denominado *materialismo filosófico* buenista es la que atraviesa toda su obra desde su inicio. Y está provocada por lo que denominaríamos una *estructura centáurica* constituida por la mezcla de dos figuras bien definidas que proceden de tradiciones separadas y opuestas: la escolástica materialista dialéctica de su ontología, inspirada en un Spinoza leído en clave materialista por influencia del marxismo soviético, y la gnoseología post-idealista de influencia científico-positiva piagetiana o bridgmaniana. Una asimilación crítica de su filosofía, debería tratar de cribar, esto es, de separar el grano de la paja, que es lo que intentamos llevar a cabo algunos discípulos tenidos por heterodoxos frente a otros que, aunque no pretendan tener el monopolio de la interpretación de la obra de Bueno (¡faltaría más!), tratan de no tocar ni una coma de su obra. En tal sentido, consideramos que es la metodología operacional la que hay que atreverse a desarrollar de forma consciente y metódica, lo que nos llevará al abandono de la rancia ontología realista-materialista, tal como es interpretada habitualmente por muchos de sus seguidores, y a sustituirla por una nueva ontología en consonancia, sino con la letra, si con el espíritu que se fue abriendo paso en el desarrollo de su obra, pasando de un inicial deseo de reformular académicamente la escolástica materialista monista del diamat a un posterior y final trituración crítica, tanto gnoseológica como política, del propio marxismo.

A nuestro juicio, hay dos ideas claves en la amplia y prolífica producción filosófica de Gustavo Bueno: una en su ontología, la idea de Materia trascendental (M), con sus tres géneros de materialidad (M_1, M_2, M_3), que a su vez se traslada para la construcción de una antropología de tres dimensiones (entes naturales, sujetos humanos y sujetos numinosos); y la otra en su gnoseología, la idea de Sujeto-corpóreo operatorio (SG). La primera representa el fundamento de una razón entendida en términos de razón material o materialista y la segunda representa lo que podemos denominar una *razón manual* o *razón operatoria*.

La razón manual, que Gustavo Bueno utiliza de forma novedosa en su filosofía, se ha mostrado de una gran fertilidad en la orientación de sus investigaciones gnoseológicas, rectificando y sintetizando dialécticamente el fisicalismo, ya sea neopositivista o monista soviético, y tratando de construir una filosofía que, para decirlo hegelianamente, los supere integrándolos, negándolos y conservándolos. Pero dicha razón manual se ha desenvuelto, quizás por presiones y modas filosóficas de la época de la Guerra Fría, en el marco ontológico de un materialismo que no resulta ser una solución novedosa o superadora del idealismo en el sentido que, con muy buenas razones, Ortega pretendía. Más bien representa un paso atrás, hacia un realismo escolástico aristotélico respecto del giro trascendental kantiano que, estrictamente asumido, implica el rechazo de todo materialismo como propio de una filosofía pre-crítica. Recordamos las críticas en tal sentido que le hizo en Madrid el ya fallecido profesor Quintín Racionero (1992).

Pero cabe aquí una posibilidad de interpretación salvadora, similar a la que llevaron a cabo Reinhold y Fichte con respecto a Kant. Pues lo que le reprochan ambos es que, aunque lo más llamativo en Kant es su remisión a la cosa en sí como un límite incognoscible, el *fundamentum inconcusum*, su verdadero punto de partida es el Yo trascendental, por lo que es a partir de él desde donde se puede ordenar e integrar coherentemente las sorprendentes y novedosas tesis del kantismo en tantos problemas cognoscitivos, éticos, etc. De un modo similar, lo más llamativo en la filosofía de Bueno es el materialismo, la idea de una Materia ontológico general. No obstante, se podría argumentar que Bueno, aunque realiza un *regressus* a la Materia entendida como un concepto límite (MT), como algo que no se puede identificar con nada fenoménico, ni siquiera físico en exclusividad, a partir de ella no puede construir ni explicar

positivamente nada. Cuando vemos que obtiene explicaciones novedosas sobre muchos problemas filosóficos y miramos bien de cerca, observamos que su verdadero punto de partida es otra idea, la idea de Sujeto Corpóreo Operatorio (E). Algunos destacados recientes seguidores de la filosofía de Bueno, como Carlos Madrid, perciben con claridad este problema y creen que tiene respuesta en la postulación del «hiperrealismo» propuesto por Bueno (1993: cap. 2, § 9). Con ello se quiere expresar la idea de que el mundo natural no se capta como una mera representación de una conciencia (idealismo), ni la conciencia como un mero reflejo de la naturaleza (realismo o materialismo monista), ni es una mera adecuación de ambas, sino que requiere un *tertium* que son las estructuras operatorias, como los aparatos técnicos o las estructuras matemáticas, las cuales derivan de operaciones manuales. Pero, este «hiperrealismo» necesita ser clarificado y profundizado, pues falta por ver todavía la estructura en la que está inmersa la propia mano, que es ella misma una estructura fronteriza, una extremidad del cuerpo. Estas estructuras de tipo fronterizo fueron precisamente el objeto de atención de Eugenio Trías, el cual llegó a exponerlas en una conferencia en la Universidad de Oviedo ante el propio Gustavo Bueno, en el cual creemos que han llegado a influir.

276

De aquí sale nuestra propuesta de una nueva filosofía operatiológica que denominamos *pensamiento hábil* o *filosofía de la razón manual*, al poner el fundamento del mundo, al modo «hiperrealista» de Bueno, en las operaciones, principalmente manuales, de los sujetos humanos, entendidos, no ya como espíritus o «mentes», sino como sujetos zoológicos, organismos vivos dados en un mundo al que deben adaptarse, asimilándolo, pero también acomodándose a él y acomodándolo por la técnica y la ciencia. Por ello, dicho Sujeto no se puede entender únicamente desde la idea de Materia, sino que se necesita principalmente de la idea de Vida —en sentido de la famosa sentencia de Marx en *La Sagrada Familia*: «No es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida lo que determina la conciencia»—, sin la cual no se puede comprender su capacidad más distintiva, la operatoriedad, que incluye la finalidad y la libertad de movimientos. Por ello, a nuestro juicio, el desarrollo coherente de la obra de Bueno solo se puede hacer desde la asunción de un nuevo tipo de Vitalismo al que denominamos *vitalismo trascendental antrópico*, por contraposición a los vitalismos irracionalistas como el de Nietzsche o animalistas como el de tantos

ecologistas y que Bueno engloba bajo el rótulo de *anantrópicos*. Aunque reconocemos que, «por la letra», Gustavo Bueno estaría más próximo de Engels y del diamat en la interpretación del marxismo que los que consideran que lo que importa en Marx no es tanto el materialismo sino la búsqueda de una nueva antropología no idealista que trate del hombre real, positivamente dado. La introducción del materialismo dialéctico por Engels tendería a hacer del marxismo una escolástica hegeliana invertida, que es la que fue desarrollada por el marxismo soviético³.

Para terminar quiero referirme a un pasaje de un libro, al que ya nos referimos más arriba, donde Bueno tuvo que responder a la pregunta sobre el tipo de filosofía en el que se consideraba incluido y qué obras suyas consideraba básicas. Me refiero al librito *¿Qué es la filosofía?* (1995) donde, después de clasificar su propia filosofía como una filosofía crítica sustantiva en el sentido de Kant, trata de encontrar una unidad a su obra filosófica resaltando tres obras de modo principal para

[...] determinar la tesis de un libro escrito hace veinticinco años, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, en función de otros tres libros del autor aparecidos en años posteriores: el *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*, la *Teoría del cierre categorial* y *El animal divino*. [Bueno, 1995: 96]

277

Obras que resalta motivadas

[...] por el mismo interés (crítico) que incita a la determinación de la naturaleza del saber en general, de los tipos del saber, de sus alcances respectivos, de sus eventuales conflictos y de sus límites. [*Idem*]

Dicha clasificación en tres obras críticas nos recuerda inevitablemente las tres famosas *Críticas* en las que Kant sustanció lo principal de sus análisis del conocimiento humano con la diferencia de que, en vez de en los saberes éticos o de finalidad del arte, Bueno se centra en los saberes políticos y religiosos. Pero la intención sistemática de buscar una unidad al saber humano es la misma. No obstante Kant utiliza el criterio psicológico de las tres facultades de Tetens (facultad de conocer, de desear y de sentir), mientras que Bueno utiliza un criterio antropológico tomado de su concepción del

³ Sobre las diferencias entre Engels y Marx ver: Bermudo Ávila (1981).

Espacio Antropológico en el que se sitúa a los hombres en relación con el mundo que les rodea distinguiendo tres ejes: el eje circular polariza el saber político, el eje radial el saber científico y el eje angular polariza el saber religioso. Pero esta concepción del Espacio Antropológico resulta en Bueno de una crítica de la antropología dual del materialismo histórico de Marx. Por tanto, así como Kant supone a Tetens, Bueno supone a Marx. Por ello nos parece pertinente recordar precisamente la crítica que seguidores de Kant como Reinhold o Fichte le hicieron en el sentido de reprocharle que la unidad en que se basaban las tres *Críticas* no era una unidad filosófica, sino psicológica, por lo que permanecerían yuxtapuestas hasta que no se encontrase su oculta unidad filosófico gnoseológica. Ambos críticos de Kant propusieron la idea del Yo trascendental del propio Kant, como un principio de la conciencia humana. Con ello aparecieron los grandes sistemas idealistas posteriores a Kant.

Desde nuestro punto de vista de una recepción y desarrollo crítico de la obra de Bueno habría que hacer algo similar, buscando un fundamento que nos permitiese dar una visión unificada de sus tres obras básicas. Por analogía propusimos la idea buenista de un Sujeto corpóreo operatorio, cuya esencia son las acciones y operaciones manuales. Hemos desarrollado esta posibilidad en obras como *La razón manual* (2018) o *Filosofía de las manos* (2023). Con ello invertimos el curso creativo del propio Bueno que comienza por el análisis de la materia en sus famosos *Ensayos materialistas* (1972) para finalizar con su última obra *El ego trascendental* (2016), proponiendo darle la vuelta a este recorrido y comenzar por el Ego trascendental para reconstruir la realidad de todo el Universo fenoménico.

Por muchos esfuerzos y avances que se han producido en la explicación del origen material del universo, desde la primera formulación científica de Kant-Laplace hasta la actual teoría dominante del *Big-Bang*, por lo que se refiere a la explicación del origen de la vida no se ha superado la grieta profunda que Kant ya detectó en la *Crítica del juicio* en la comparación entre las totalidades mecánicas (un reloj) y las totalidades orgánicas (un árbol). Por ello una totalidad orgánica, como es el sujeto humano, no puede ser entendida ni explicada en términos puramente mecánicos materiales sin incurrir en una suerte de dialelo, como el mismo Bueno admite. Pues si no podemos reconstruir el mundo desde un materialismo o desde un idealismo que hipostasian la materia física o el espíritu, solo nos queda hacerlo desde un sujeto antrópico que es o

existe porque está ya dado, *in medias res*, en relación con un mundo por medio de sus operaciones corpóreas. De ahí que consideremos que su sistematización lógica conduce a una especie de filosofía similar al raciovitalismo intuido por Ortega, el cual solo lo concibió al modo ensayístico. Pero ahora puede ser desarrollado de modo sistemático, como vitalismo trascendental antrópico operatiológico gracias, precisamente, a la obra de Gustavo Bueno.

Debemos pues seguir avanzando en dicha nueva dirección filosófica, como el que avanza en lo todavía desconocido y dado entre tinieblas, aunque con la confianza de que disponemos ya de una dirección general trabajosamente manifestada, que ciertamente hay que saber interpretar y desvelar. Podemos pecar de audaces, pero sería peor dejar pasar la oportunidad de que por fin España, y por extensión el amplio mundo de lengua y cultura hispánica, pueda tener lo que nunca tuvo y tanto se le reprochó: una filosofía académica moderna, sistemática y coherente, equiparable en rigor y profundidad a las desarrolladas en su momento por franceses, ingleses y alemanes y que, aunque fuese la última en Europa por su retraso histórico en desarrollarse, no por ello debería renunciar a mejorar y superar a las otras que la preceden, hoy tenidas ya por clásicas. Pues nunca es tarde si la dicha es buena, es decir, ateniéndonos al caso, si la dicha es Bueno.

Bibliografía

- Althusser, Louis (1965), *Pour Marx*. Paris, François Maspero.
- Althusser, Louis et al. (1965), *Lire Le Capital*. Paris, François Maspero, 2 vols.
- Bermudo Ávila, José Manuel (1981), *Engels contra Marx: el antiengelsianismo en el marxismo euroccidental*. Barcelona, Universidad de Barcelona, <<https://arxiujosepserradell.cat/wp-content/uploads/2022/01/Bermudo-Engels-contra-Marx.pdf>>, [01/09/2024].
- Bueno, Gustavo (1970), *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Madrid, Ciencia Nueva.
- Bueno, Gustavo (1972), *Ensayos materialistas*. Madrid, Taurus.
- Bueno, Gustavo (dir.) (1976), *Estatuto Gnoseológico de las Ciencias Humanas*. Oviedo, Fundación Juan March. 6 vols. Texto mecanografiado y policopiado.
- Bueno, Gustavo (1990), *Materia*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1991), *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*. Logroño, Cultura Rioja. Biblioteca Riojana, n.º 1.
- Bueno, Gustavo (1993), *Teoría del cierre categorial. El sistema de las doctrinas gnoseológicas: las cuatro familias básicas*, vol. 3. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1995), *¿Qué es la filosofía?*, 2.ª ed. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1995), *¿Qué es la ciencia?* Oviedo, Pentalfa.

- Bueno, Gustavo (1996), *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, 2.^a ed. Oviedo, Pentalfa [1986].
- Bueno, Gustavo (2016), *El ego transcendental*. Oviedo, Pentalfa
- Domínguez Basalo, Atilano (1988), «Introducción», en Baruj Spinoza, *Correspondencia* (Atilano Domínguez Basalo, ed.). Madrid, Alianza, 1988.
- Domínguez Basalo, Atilano (ed.) (1994), *Spinoza y España: actas del Congreso Internacional sobre «Relaciones entre Spinoza y España» (Almagro, 5-7 noviembre 1992)*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.
- Fernández Lorenzo, Manuel (2018), *La razón manual*. Lulu.com.
- Fernández Lorenzo, Manuel (2023), *La filosofía de las manos*. Lulu.com.
- Fernández Lorenzo, Manuel (2024), *Fronteras en el Origen: filosofía operatiológica de la realidad política*. Lulu.com
- Ferrater Mora, José (1973), *La filosofía actual*, 3.^a ed. Madrid, Alianza [1969].
- Husserl, Edmund (1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (José Gaos, trad.). México, FCE [1913].
- Kant, Immanuel (2023), *Crítica de la razón pura* (Pedro Ribas, ed.). Madrid, Taurus.
- Peña, Vidal (1974), *El materialismo de Spinoza: ensayo sobre la Ontología spinozista*. Madrid, Revista de Occidente.
- Racionero, Quintín (1992), «Consideraciones sobre el materialismo. (A propósito de los Ensayos materialistas de Gustavo Bueno)», en *Revista Meta, La filosofía de Gustavo Bueno: Congreso homenaje a Gustavo Bueno (Madrid, enero 1989)*. Madrid, Editorial Complutense, pp. 27-69.
- Sacristán Luzón, Manuel (1968), *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*. Barcelona, Nova Terra.
- Schelling, Friedrich W. J. (1927-1954), *Schellings Werke*. München, C. H. Beks'che verlagsbuchhandlung.
- Spinoza, Baruj (1988), *Correspondencia* (Atilano Domínguez Basalo, ed.). Madrid, Alianza.