

# Cruces, caminos y bifurcaciones

Ada Pérez García. Artista plástica (España)

Recibido 17/01/2025

## Resumen

La obra *Cruces, caminos y bifurcaciones* (2018) de Ada Pérez García, expuesta en la Fundación Gustavo Bueno de Oviedo, constituye un homenaje plástico a la trayectoria vital y filosófica del pensador español. El título de la obra se integra como un elemento fundamental de significado, en diálogo con debates contemporáneos sobre la función del título en el arte. El cuadro articula un recorrido biográfico por España, desde Santo Domingo de la Calzada hasta Oviedo, utilizando una estructura estromática y referencias cromáticas que evocan aspectos centrales del materialismo filosófico de Bueno. La metáfora del viaje, concebido como un itinerario racional y circular, subraya la analogía entre los procesos del conocimiento y los desplazamientos físicos. Además, se explora el uso de términos como *cruces, caminos y bifurcaciones* en la obra de Gustavo Bueno, resaltando la imbricación entre arte, biografía y filosofía en esta propuesta plástica.

**Palabras clave:** *Cruces, caminos y bifurcaciones*, arte contemporáneo, Gustavo Bueno, materialismo filosófico, itinerario vital, título en el arte.

## Abstract

### Crossroads, Paths, and Forks

The artwork *Crossroads, Paths, and Forks* (2018) by Ada Pérez García, exhibited at the Fundación Gustavo Bueno in Oviedo, is a plastic homage to the life and philosophical journey of the Spanish thinker. The title is conceived as an integral element of the artwork's meaning, aligning with contemporary discussions on the function of titles in visual arts. The painting outlines a biographical itinerary across Spain, from Santo Domingo de la Calzada to Oviedo, using a stromatic structure and chromatic references that connect to essential aspects of Bueno's philosophical materialism. The metaphor of travel, understood as a rational and circular itinerary, highlights the analogy between physical journeys and processes of knowledge. The artwork also investigates the recurrence of terms such as *crossroads, paths, and forks* in Gustavo Bueno's writings, emphasizing the interplay between art, biography, and philosophy in this tribute.

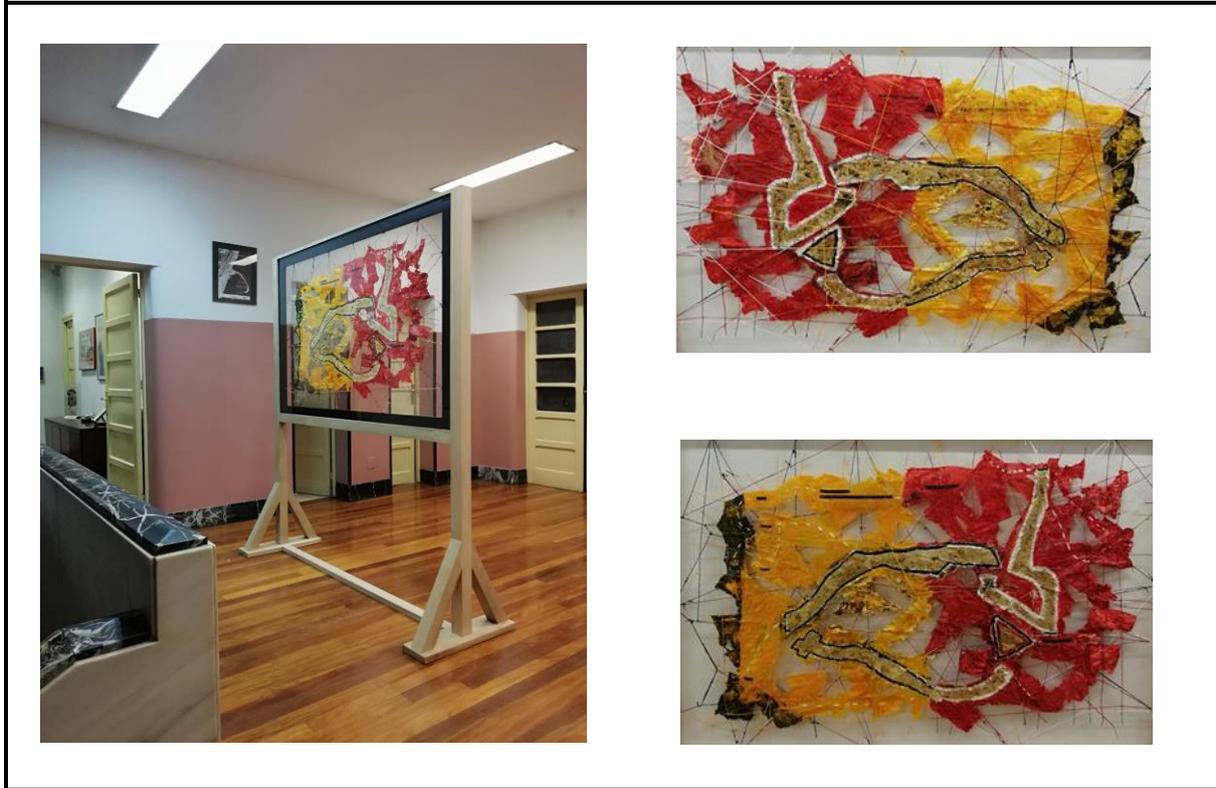
**Key words:** *Crossroads, Paths and Forks*, Contemporary Art, Gustavo Bueno, Philosophical Materialism, Life Itinerary, Title in Art.



## Cruces, caminos y bifurcaciones

Ada Pérez García. Artista plástica (España)

Recibido 17/01/2025



En la 2.<sup>a</sup> planta de la Fundación Gustavo Bueno, en Oviedo, a la entrada del que fue despacho del filósofo D. Gustavo Bueno, está instalado el cuadro *Cruces, caminos y bifurcaciones* (o *Itinerario de la Fortaleza II*), 2018. Foto superior: anverso. Foto inferior: reverso.

239

eikasía  
N.º 128  
Extra. junio  
2025

### § 1. Introducción

Entre las múltiples discusiones y controversias que caracterizan lo que tiene que ver con el arte contemporáneo actual, encontramos las que conciernen a la relevancia del título (o nombre) de una obra en cuanto pueda formar parte de la propia configuración para evidenciar su significado, y en cuanto imprescindible para realizar una interpretación plena de la obra. ¿Es el título un mecanismo de producción de sentido en la obra pictórica? Antes del siglo XVIII, los títulos eran adjudicados *a posteriori* por organismos ajenos al autor de la obra, sin otra funcionalidad que clasificarlas e identificarlas, a partir de las vanguardias de principios del siglo XX, o acaso desde el impresionismo del XIX esto cambió. La sucesión de movimientos y corrientes artísticas

a lo largo del siglo XX, y lo que llevamos de XXI, supone posicionamientos distintos sobre la función del título, (y en ocasiones también de la propia pintura), ¿es el título un elemento central que forma parte de la obra?

*Cruces, caminos y bifurcaciones* (114x162 cm., experimental, mixta, hilo de algodón, papel, de anverso y reverso, 2018) es la continuación del homenaje plástico a D. Gustavo Bueno Martínez, iniciado cuando falleció en 2016 con *Itinerario de la fortaleza* (antes llamado *Itinerario de la generosidad*), junto con otras pequeñas piezas, comentado y comentadas en la presentación del n.º 93 de la revista *Ábaco*, «El materialismo filosófico» (Fdez. del Castro, 2017), y más extensamente en *El Catoblepas*, n.º 179 por Tomás García López, en el artículo «Pinceladas materialistas» (2017).

Si en *Itinerario de la fortaleza* (26x32cm, mixta, hilo, papel, sobre lienzo, luminiscente, 2016) el tapiz pictórico que representa un posible plano de la ciudad de Oviedo contiene la silueta del recorrido del paseo que solían hacer todas las tardes D. Gustavo y su esposa desde que ella enfermó (según nos cuenta el periodista Diego Medrano en su artículo «Amor más fuerte que la vida», 2016), en el anverso de *Cruces, caminos y bifurcaciones* destaca la figura que se correspondería en un mapa de carreteras de España y Portugal escala 1:300.000 con un recorrido vital, que se inicia en Santo Domingo de la Calzada, donde nació Gustavo Bueno Martínez, señalado por las coordenadas geográficas, Longitud: O2°57'19.8" Latitud: N42°25'42.49", y que culmina en Oviedo; o mejor dicho, en Niembro, donde falleció, con las líneas blancas punteadas. La elección cromática rojo, negro, amarillo y blanco y su combinación alude directamente, entre otras referencias, a dos de sus artículos: «Sobre la transformación de la oposición política izquierda/derecha en una oposición cultural (subcultural) en sentido antropológico» (2010), y «La esencia del pensamiento español» (1999). En el reverso de esta composición estromática, aparecen señaladas rutas y lugares importantes de ese recorrido biográfico por España, como San Millán de la Cogolla, Logroño, Zaragoza, Madrid, Salamanca —donde conoció a su esposa Carmen Sánchez, natural de Mazuecos de Valdeginete— (Longitud: O4°49'53.83" Latitud: N42°10'12.43"), León, Oviedo, Sevilla... El mapa se amplía en el reverso con referencias directas a dos de sus obras («Ética de la risa», de 1953; *El mito de la cultura*, de 1996), y muestra también otros viajes, y recorridos internacionales: Creta; ciudades alemanas donde presentó *El mito de la cultura* —traducido al alemán por Nicole

Holzenthal—; Santa Clara, La Habana, en Cuba; la Facultad de Filosofía de León, en Guanajuato, Méjico, que quedó pendiente.

La propia etimología de «método» (*metha*, más allá y *odos*, camino) nos pone sobre la pista de esa metáfora que compara el camino o trayecto físico que conduce a algún lugar, con el orden sistemático que siguen unos determinados razonamientos. Y la característica común que el «camino del viaje» y el «camino hacia el conocimiento» comparten no es sino la de una racionalidad inherente a la estructura circular de ambos procesos.

Viajar no es desplazarse sin más, no es ir a la deriva, sin rumbo, ni norte. Eso sería pura aventura. Viajar es cumplir un itinerario prefijado que ha necesitado de mapas, de brújulas, de astrolabios, de observaciones precisas. De todas las vías posibles, el viajero elige la más segura, el camino mejor que le permitirá regresar y será norma para futuros viajes. Viajar no es mera conducta al azar, sino actividad racional.

Además, viajar no es sólo ir, es también regresar. Regresar es tan importante como haberse alejado del punto de partida, porque el viaje está destinado a volver a él. Esa es la razón por la que el viajero, a la vuelta, cuenta su viaje. La importancia de contar el viaje, que ha configurado el género literario de los «libros de viajes», explica por qué a los mensajeros griegos o «embajadores sagrados» que un estado enviaba a otro se les llamaba *theoroi*, viajeros que «van para ver». Precisamente esos protagonistas viajeros, que han observado y después contado lo que han visto, son quienes han conformado un canon de viaje que no sólo dice alejamiento, sino también toma de contacto con otras gentes y lugares, y, sobre todo, retorno.

Es esta estructura circular del viaje canónico como institución cultural la que guarda analogía con los procesos de conocimiento objetivo cuya estructura dialéctica se acoge al doble camino del *regressus* y *progressus*. Porque a semejanza de los viajes, también los distintos métodos que llevan a un conocimiento seguro siguen ese canon circular que da forma a toda construcción racional. [Baños, 2015: 9]

Los términos que componen el título de esta pintura dedicada a la figura y biografía del insigne filósofo español, del que celebramos aquí el centenario de su nacimiento, no son unívocos, ni solo técnicos, mundanos o literarios, y consideramos que también están involucrados en la metodología del materialismo filosófico. En el caso de que el título sea un elemento central que forma parte de la obra, aprovechamos la oportunidad de participar en este homenaje para poner a prueba el proyecto de recopilación de citas y textos en las que aparecen los términos «cruces», «caminos», «bifurcaciones» (o derivadas) utilizados por Gustavo Bueno en sus escritos.

Para las referencias a la obra de Gustavo Bueno se ha seguido el índice de abreviaturas del *Diccionario filosófico* de Pelayo García Sierra (2021), excepto para las que corresponden a los tomos utilizados de las obras completas<sup>1</sup>.

A continuación, las citas seleccionadas de ocho libros y un artículo<sup>2</sup>:

## § 2. *La metafísica presocrática (MP, 1974)*

Pero la Historia de la Filosofía, cuando habla de Anaxágoras, de Aristóteles o de Zenón de Chipre utiliza otras líneas clasificatorias que *crucan* y desbordan el concepto de «ideología meteca». [Bueno, 1974: 16]

[...] podríamos seguir *caminos* muy distintos operando con números más altos de ejes y restringiendo, por medio de condiciones, la ordenación. Pero preferimos seguir el *camino* más sencillo, el del menor número posible de Ideas básicas, pasando por encima de esa suerte de vértigo inherente a todo proyecto de encerrar lo infinitamente complejo en líneas muy simples. [*Ibidem*: 25]

Kant, más que crear un *camino*, lo recorrió el primero de un modo original. Podemos recorrerlo de nuevo con ayuda de Kant, pero con independencia de él. [*Ib.*: 34]

## § 3. *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas» (PEP, 1991)*

Pero tampoco las «ciencias políticas» pueden ofrecer un entretrejimiento sistemático de naturaleza estrictamente científica, es decir, una construcción que no es meramente ideológica y que, desde luego, no se reduzca a simple «revestimiento teológico» (nematológico) del fanatismo. Y si las «ciencias políticas» no pueden ofrecernos una estructuración científica semejante es porque ella rebasa sus propias posibilidades racionales; las «ciencias políticas» no alcanzan un nivel de cientificidad comparable al de la Geometría o al de la Química; su «cientificidad» es mucho más precaria, y no por negligencia de sus cultivadores —de los que tanto hay, por otra parte, que aprender— sino por la naturaleza de su campo. Las «ciencias políticas» encuentran sus «seguros senderos» más cuando *caminan* en la dirección del análisis de los «sillares» y de las relaciones empíricas de unos con otros, que en la dirección de la construcción del edificio del «sistema político». [Bueno, 1991: 19-20]

<sup>1</sup> Estas referencias se introducen en el título que precede y enmarca la recopilación de citas correspondiente.

<sup>2</sup> Destacamos en cursiva y negrita las palabras referidas a las ideas que se relacionan con nuestro estudio: *cruces, caminos y bifurcaciones* (o derivadas) para diferenciarlas de las cursivas introducidas por el autor.

La disciplina filosófica es la disciplina misma de la argumentación dialéctica, de las pruebas y contrapruebas que tiene lugar en el *cruce* de las cuestiones suscitadas por las ciencias más heterogéneas, las ideologías y las mismas opciones políticas o incluso místicas; por ello, el autor de un Ensayo filosófico sólo puede contar, como procedimiento de *convictio*, con la «complicidad» del lector, porque sólo puede apelar, más que a hechos positivos o a demostraciones apodícticas, o a principios subjetivos o subrogados al propio gremio, a la misma posibilidad de que el lector, reconstruyendo racionalmente sus pruebas y contrapruebas, pueda engranar con el autor, bien sea re-produciendo sus pasos, bien sea dando pasos en direcciones distintas y aun contrarias pero abiertas por los pasos que ha dado el autor. [Bueno, 1991: 21]

¿Y qué «conclusiones prácticas» —qué «orientaciones», «*caminos*», «objetivos políticos»— ofrece (o puede ofrecer) un *Ensayo* como el presente? Desde luego ninguna conclusión inaudita, ningún *camino* inesperado, ningún objetivo capaz de fanatizar a un grupo, grande o pequeño, de individuos. Pues, según su método, lo que un ensayo como el presente puede ofrecer es, más que conclusiones nuevas o *caminos* inesperados, modos de volver a *caminos* ya conocidos y acaso abandonados, o confirmarse en conclusiones cuyo sonido nos es familiar desde siempre. En efecto, un ensayo filosófico, tal como lo entendemos, no puede proponer «conclusiones prácticas» o «senderos practicables» asumiendo la perspectiva de la predicación moral edificante en nombre de un deber-ser que él tuviera la misión de custodiar y aún administrar; tampoco puede intentar excitar entusiasmos ante su proyecto. Lo que un ensayo filosófico puede proponer [...] lo ha de proponer únicamente contando, como hemos dicho, con la «complicidad racional» del lector y, por tanto, apoyándose en su misma racionalidad, en una continuada argumentación dialéctica *ad hominem*. Si esta racionalidad no se supone actuando en el lector, toda argumentación se perderá y se desvirtuará; al no ofrecer el lector resistencia alguna, la polémica es imposible. [*Ib.*: 22]

Solo podemos apelar, no ya a lo que debe ser moralmente, sino a lo que es racional. [...]. Pero para poder llegar a formar juicio racional en torno a estas cuestiones es necesario poder disponer, en sus concatenaciones mutuas, de los conceptos por medio de los cuales podemos percibir, de un modo inteligible, los *senderos*, *enlaces* y *caminos* que se nos muestran insinuados en la vida cotidiana de nuestra sociedad: «estado», «sociedad civil», «democracia», «dictadura», «partido político». [*Ib.*: 24-25]

[...] en lugar del esquema de la superposición, o coordinación biunívoca entre las oposiciones que comentamos, utilizamos el esquema de la intersección o *cruce*. Las ciencias se *cruzan* con la oposición esencia/fenómenos; y otro tanto hay que decir de la ontología, al menos en sus realizaciones históricas. [*Ib.*: 124]

Esto equivale, supuesto que las ciencias políticas lo sean efectivamente, a requerir otro criterio distinto del que constituye la oposición esencia/fenómeno cuando queremos establecer la diferencia entre ontología y ciencia categorial. El criterio que aquí utilizamos se inspira en la misma teoría del cierre categorial: las ciencias categoriales son cerradas (en sus realizaciones óptimas) y esto significa que sus conceptos (términos, relaciones y operaciones) tejen un orden inmanente al campo. Un orden tal que (aunque deba considerarse atravesado por Ideas que desbordan el orden categorial de los conceptos, porque son transcendentales a otras categorías) podría decirse que en las concatenaciones mutuas conceptuales podemos segregar las Ideas, que sin embargo, acaso se abren *camino* precisamente en el momento mismo de tal concatenación. [*Ib.*: 124-125]

En conclusión, presupondremos que la teoría política —a diferencia de la teoría geométrica o mecánica, capaces de segregar a determinaciones esenciales dentro de sus respectivas categorías— no puede establecer nexos esenciales, que se mantengan más allá de los fenómenos, si no es acudiendo a ideas, principalmente ontológicas, que se *cruzan* por su campo. Ahora bien, las ideas ontológicas positivas son siempre, suponemos, ideas que tienen que ver con la ontología especial (con los diversos géneros de materialidad). [*Ib.*: 125]

Las ideas de todo y parte, *cruzan* constantemente todos los tratados de ciencia política. [*Ib.*: 126]

¿Y cuál puede ser entonces el fundamento real de las apariencias políticas? ¿Dónde habrá que ir a buscarlo? Sin duda, allí donde se *cruzan* las líneas que componen la estructura política y las que componen otras estructuras antropológicas (puesto que un fenómeno es entendido aquí no como mera «aparición subjetiva» alucinatoria, sino como resultado de «interferencias objetivas» de procesos heterogéneos que dan lugar a situaciones confusas y oscuras). Principalmente esta situación tendrá lugar en los lugares por los cuales pasan las líneas del poder, comenzando por sus componentes genérico-etológicos. [*Ib.*: 195]

Cuando mudamos la perspectiva lógica desde la cual se construye la teoría del evolucionismo interno sobre el origen del Estado, por la perspectiva lógica de la codeterminación dialéctica, la cuestión del origen del Estado y, por tanto, la de su naturaleza tiene que ser abordada por *caminos* también diferentes. Por lo demás, estos *caminos* tampoco implican dejar de lado a la masa principal de las ideas marxistas en torno al origen del Estado (a la conexión entre Estado y propiedad privada). Lo que comportan es «volverlos del revés», en el sentido de que lejos de negar esta conexión, entre propiedad privada y Estado, lo que hace es invertir en cierto modo el sentido (causal) de la conexión. Pues, según la concepción que sobre el origen del Estado propicia nuestro punto de vista es la constitución del Estado la que determina, confirmando y creando, la propiedad privada de los medios de producción en sentido estricto, que si existía de hecho, es tanto como decir que no existía; creación y confirmación de derecho junto con un remanente variable de

propiedad pública. Pero no es la propiedad privada en el sentido de Morgan o Fried o en el sentido de Marx o de Engels, la que determina la construcción del Estado. Es esta una tesis reduccionista cuyas desastrosas consecuencias políticas habrían de verse más tarde en los programas colectivistas de tantos partidos comunistas o anarquistas, en algunas fases de su historia. [Ib: 252]

El ordenamiento «moderno», tal como lo ve el derecho internacional [...] puede ser contradictorio, porque la soberanía de los Estados sigue diciendo unicidad y visión de los demás como figuras cercanas a las sociedades naturales. Pero aunque sea contradictorio, lo cierto es que sobre sus premisas ideológicas se fue desarrollando un ordenamiento real y no ficticio que, con múltiples excepciones, y a través de ellas, ha podido canalizar las presiones de muchos Estados o de casi todos sobre algunos. Este ordenamiento abstracto, porque él no puede hacer olvidar que se *cruza* con otros sistemas de relaciones que atraviesan las «superficies esféricas», nos permite aproximarnos a una fase terciaria de la sociedad política, aquella en la cual realmente el «orden de las esferas» se debilita, y puede considerarse desbordado por un orden nuevo. [Ib.: 258]

Mientras en la fase secundaria los Estados «esféricos» asumen el papel de instancia suprema del control político de su ámbito, las relaciones polémicas que pueden mantener con otros Estado son del mismo orden de las relaciones diplomáticas, es decir «hilos» que se salen como pseudópodos de cada Estado, para tomar contacto con otros, pero sustentándose íntegramente en ellos, en la fase terciaria ocurriría como si esos hilos o pseudópodos hubieran proliferado de tal modo, *entrecruzándose* de un modo tan denso que, sin perjuicio de seguir nutriéndose de los Estados (y también de los sectores privados o particulares de cada Estado), comenzarían a presentar la apariencia de una red con circulación energética e informática propia. [Ib.: 269]

El desarrollo del concepto sintáctico del poder político podría ser también considerado simultáneamente como un desarrollo (booleano) de cada una de las capas; de manera que si disponemos en una tabla los momentos o ramas del poder en cabeceras de fila y las capas del cuerpo político en cabeceras de columna, la tabla de *cruce* expresará tanto el desarrollo de las columnas por filas, como el desarrollo de las filas por las columnas: en la siguiente tabla se expresan estos desarrollos acompañándolos de los nombres que asignamos a los puntos de *cruce*. [Ib.: 324]

Pero todas estas formas que perfilan el aspecto o apariencia específica corpórea de la capa conjuntiva, mantienen siempre, en su trama genérica, ciertos hilos constantes: por ejemplo, una organización policíaca como brazo ejecutor del poder operativo en su capa conjuntiva. Los *entrecruzamientos* de la organización policíaca con otras organizaciones que corresponden a otros poderes de la misma capa (por ejemplo, la policía judicial) o de capas distintas (el ejército) tiene lugar ante todo en el plano fenoménico (jerarquización, disciplina militar, uniformes) pero también

en un plano estructural, en el de la anastomosis o los conflictos de competencias son la regla y no la excepción. [*Ib.*: 325-326]

#### § 4. *El mito de la izquierda. El mito de la derecha (2021)*

La izquierda revolucionaria no era, por tanto, simplemente la negación de cualquier Estado ya constituido, sino la negación de un Estado constituido a la manera del Reino de Francia, como Imperio emergente que buscaba abrirse *camino* entre las restantes placas tectónicas que le rodeaban, a saber, y principalmente, el Imperio español, el Imperio inglés y el Sacro Imperio romano germánico. [Bueno, 2021a: 278]

La dificultad de incluir a los políticos, o figuras eminentes de alguna rama de la taxonomía, demuestra el embrollo formado por los *entrecruzamientos* de todas las ramas, cuando no se distinguen los diferentes planos (por ejemplo, el plano *emic* y el plano *etic*); *entrecruzamientos* que impiden clasificarlos a la derecha o a la izquierda cuando no se aplican las tijeras dicotómicas, porque derecha e izquierda se confunden en los nudos del embrollo. [*Ib.*: 287]

El caso de Muñoz-Torrero y de Mendizábal es sólo la punta del iceberg del embrollo de los liberales y del liberalismo cuando sus hilos se *cruzan* con los hilos coloreados como derecha, izquierda o centro». [*Ib.*: 288-289]

En conclusión: la imprecisión de las especificaciones adjetivaciones o contextualizaciones del concepto de derecha, derivadas de su entretrejimiento y anudamiento con otros hilos con los cuales necesariamente ha de *cruzarse*, aumentan notablemente el embrollo político, debido sobre todo a que nadie define, acaso porque no las puede definir, las características estrictamente políticas de los hilos que van anudándose con el hilo central... [*Ib.*: 298]

La posición izquierda/derecha no aparece en el Parlamento español hasta 1871, cuando el ministro de la gobernación, Francisco de Paula Candau, al presentar la cuestión de la 1.<sup>a</sup> Internacional, se dirigió a los señores diputados diciéndoles: «Creo que en estos momentos no hay más que dos *caminos*: o con la Internacional o contra la Internacional; del lado de allá, los que están con la Internacional; del lado de acá los que están con la sociedad en peligro: ¡escoged!». Y el *Diario de Sesiones* anota: «Aplausos en la derecha; murmullos en la izquierda». [*Ib.*: 327-328]

Insinuamos, por último, cómo estos mitos dualistas iraníes (zoroástrico y maniqueo) se *cruzaron* con el cristianismo, pero no sólo a propósito del dualismo cristiano (Cristo/Anticristo) sino también a propósito de otro dualismo, esta vez dibujado en el terreno teológico cósmico, el

dualismo Dios/Satán, que todavía hoy divide a los cultos divinos (mayoritarios) y a los cultos satánicos [...] este dualismo es el que inspiró la teología política de la *Ciudad de Dios* de San Agustín, cuyas metamorfosis (para seguir la fórmula de Olsos) e influencia en la ideología política de los siglos ulteriores, incluido el marxismo, es universalmente reconocida [...]. [*Ib.*: 337]

¿Cómo se explica entonces la equiparación entre izquierda y progresismo, cuando no hay la menor base histórica o efectiva para una tal equiparación? En gran medida, suponemos, porque la equiparación se mantiene en un terreno puramente ideológico, y no en el terreno de la realidad histórica. La izquierda mítica incorporó a su ideario el progresismo procedente del siglo XVIII, ante todo, por referencia a las transformaciones sociales a las que se les atribuía, *a priori*, un avance en el *camino* de la historia científica, respecto del Antiguo Régimen. [*Ib.*: 350]

[...] la idea de la derecha, cuando la entendemos como género plotiniano, históricamente, en función del Antiguo Régimen, no puede menos que implicar la consideración de las reacciones que el Antiguo Régimen desplegó en su frente conjuntivo, en su frente basal y en su frente cortical. Ya fueran esas reacciones de resistencia, ya tuvieran el sentido de una contrarrevolución o de una adaptación a las nuevas circunstancias. Una idea de derechas que prescinda de estas distinciones entre los frentes a través de los cuales tuvo que ir desplegándose, sólo puede ser una idea simplista, exangüe y raquíta, expuesta a convertirse en un fantasma que fácilmente quede engullido por los mitos dualistas transcendentales.

Ahora bien, este simplismo en el entendimiento de la idea de derecha se abrió *camino* (y sigue abriéndose) probablemente por la tendencia a considerar al Antiguo Régimen principalmente desde su capa conjuntiva, poniendo entre paréntesis (o en apéndices, o en notas al margen) tanto las transformaciones de su capa basal como las de su capa cortical, que son esenciales cuando mantenemos las coordenadas del materialismo filosófico [...]. Pero el simplismo no es sólo un mero efecto de un mecanismo de abstracción o, si se prefiere de pereza mental, es sobre todo un efecto de la misma concepción del Estado. Y el que llamamos simplismo conjuntivo tendría mucho que ver con una concepción idealista voluntarista (espiritualista, en el fondo) del Estado, y del Antiguo Régimen. Una concepción que habría inspirado precisamente a los mismos revolucionarios franceses en la medida en que ellos fueron impulsados por las ideas abstractas de la libertad y de la fraternidad. [*Ib.*: 388-389]

El centro, respecto a los extremos, puede considerarse según dos perspectivas distintas, que pueden darse separadas, pero que ordinariamente se realimentan las unas a las otras: perspectiva de la anterioridad y perspectiva de la posteridad [...]. *Cruzando* los dos criterios obtendríamos cuatro tipos de centro con significación política:

- TIPO I. Centro unilineal rectilíneo con referencia anterior
- TIPO II. Centro unilineal rectilíneo con referencia posterior

TIPO III. Centro multilíneo rectilíneo con referencia anterior

TIPO IV. Centro multilíneo rectilíneo con referencia posterior

[Ib.: 404-405]

[...] aunque esta tesis (la del carácter posterior del centro) pueda mantenerse a propósito de la génesis del sistema de los valores morales o éticos (culturales, diríamos, respecto de los naturales o físicos, en relación con los órganos que pueden estar enfermos por exceso o por defecto), una vez establecidas la estructura de los valores éticos o morales, éstos asumen la prioridad (o anterioridad) respecto de sus desviaciones por exceso o por defecto. Porque «lo bueno de cualquier cosa consiste en que su operación sea conveniente a su forma, por lo que conviene para que la operación del hombre sea buena, que se haga según la razón recta. PERVERSITAS ENIM RATIONES REPUGNAT NATURAE RATIONES». [...] cabría sospechar que la mayor parte de los partidos que buscan el centro se atienen, hablando en prosa sin saberlo, más bien al criterio cartesiano. A saber, se guían por la regla de no desviarse hacia los extremos, a fin, o bien de no equivocarse excesivamente, puesto que no están seguros de su propio *camino*, o bien para no espantar a su electorado al que suponen que tiende, por razones familiares o psicológicas, a la moderación y es temeroso de las aventuras. [Ib.: 409]

Lo que sigue son solo pinceladas orientadas a señalar el *camino* que podría seguir un análisis más riguroso. [Ib.: 470]

## § 5. España no es un mito (2021)

Y otra gran cuestión interrogante se nos plantea aquí: la secesión, aunque no sea más que por lo que tiene de expolio y de saqueo, ¿podría tener lugar pacíficamente? ¿Acaso cabe esperar que los españoles permanezcan *cruzados* de brazos ante el espectáculo ofrecido por unos individuos que, avalados por pactos y convenios burocráticos, semiclandestinos se disponen a apropiarse de un patrimonio en el que todos tienen parte y parte irrenunciable? ¿Hasta tal punto se habrá enfriado la sangre de los españoles que nadie esté dispuesto a perder ni una gota en el forcejeo con los expoliadores? [Bueno, 2021b: 123-124]

La Idea de España en cuanto «atravesada» o *cruzada* por las Ideas de Derecha y de Izquierda (en sentido político, desde luego). [Ib.: 125]

Y, con esto, tenemos ya marcado el *camino* para tratar de responder según criterios objetivos a la pregunta de si España es una Idea de derecha o de izquierdas. Un *camino* que evitaría encharcarse en el caos empírico de las autodefiniciones (emic) de quienes se consideran de derechas o de izquierdas «de toda la vida». [...] El *camino* que vamos a seguir no es el *camino* de las autodefiniciones, más o menos coyunturales. [Ib.: 130]

De este modo, la Cultura circunscrita constituye un indicador privilegiado del *camino* que siguió, en su «despliegue evolutivo», la propia Idea de Cultura objetiva. Comenzó ésta a conformarse (a fines del siglo XVIII), por obra de Herder, Fichte y otros filósofos protestantes e idealistas alemanes, como una Idea que distingue al Hombre, globalmente considerado, de los animales. Los «hombres», en la medida en que no se reducen a la condición de meras partes del Reino Animal, en el que Linneo los había colocado, son aquellos seres que, además o al margen de tener un Alma espiritual, tienen Cultura. La Cultura eleva a los hombres su estado de mera animalidad, los redime de ella, los salva, los cura de su condición de partes del Reino de la Naturaleza.

Es decir, la Cultura, en el sentido objetivo, ejerce sobre los hombres las mismas funciones que, desde siglos, entre los cristianos, ejercía el Reino de la Gracia sobre el Reino de la Naturaleza. En este sentido cabe afirmar (como lo hemos afirmado en *El mito de la cultura*) que el Reino de la Cultura (de la cultura objetiva, no de la meramente subjetiva, que se reduce a la educación, al aprendizaje o a la crianza individual) es una «secularización» del Reino de la Gracia, una vez que se hubo eclipsado, sobre todo entre los filósofos educados en ambientes protestantes, la fe en la Gracia de Dios como don concedido por el Espíritu Santo a los hombres. El Espíritu santo fue sustituido por el Espíritu del Pueblo, o *Volkgeist*, que al «soplar» sobre las naciones les entregaba, como don supremo, la Cultura y las transformaba en «naciones de cultura». [*Ib.*: 158-159]

Se comprende bien que, simultáneamente al proceso de conformación de la Idea de Cultura como criterio para diferenciar a los hombres de los animales, comenzase a utilizarse la Idea de Cultura como criterio para diferenciar a unos hombres de otros, a unos pueblos de otros, unas naciones de otras naciones.

De este modo los pueblos comenzaron a distinguirse de otros pueblos por *sus culturas*; y la fusión (o confusión) de los pueblos y sus culturas propias será denominada, en su momento, «etnia». De este modo, la diversidad de los pueblos aparecerá como una diversidad de etnias, como una diversidad de naciones étnicas. Y se irá abriendo *camino* la idea, o el mito, de que cada cultura resulta emanada de cada pueblo, como si éste fuera una sustancia de cuyo seno brota precisamente la cultura propia. La sustantividad de la Cultura es, de este modo, correlativa a la sustantivación del Pueblo. [*Ib.*: 159]

Pero la razón por la cual el español es la lengua de todos los españoles no es otra sino que es la lengua en la que, ya no oficialmente sino realmente, se entienden todos los españoles. Esta lengua es la oficial, porque en ella se entienden todos los españoles, y si se entienden en ella no es porque sea oficial (porque la Constitución lo haya decretado así). ¿En qué lengua hablan los separatistas catalanes, vascos y gallegos en sus conciliábulos? No tienen más remedio que hablar en español... o acaso en inglés, en francés, en polaco o en lituano; pues en vascuence difícilmente se entenderían entre ellos. Lo que abre *camino* para que la lengua oficial propia y vernácula sea reconocida a su vez como «idioma vehicular» para la enseñanza («siendo el catalán lengua propia de Cataluña, el idioma

vehicular de la enseñanza en todos los niveles será el catalán»). Y esto a pesar de que el catalán no sea el idioma real de todos los que viven en Cataluña. Sólo oficialmente, y no realmente, la lengua catalana es propia en un sentido territorial y por Decreto, puesto que más de la mitad de las personas que viven en Cataluña son charnegos o inmigrantes que no tienen el catalán como idioma nativo. [Ib.: 173]

Pero el punto que nos interesa considerar aquí, en la línea del proceso de secularización del que también hemos hablado (la secularización del Reino de la Gracia en el reino de la Cultura), es aquel en el que se abren *bifurcaciones* sucesivas que tienen que ver con la unicidad del curso de la transformación. La *Cultura*, heredera de la *Gracia*, habrá de considerarse como única y universal, como ecuménica, a la manera como se presentaba a los católicos el Reino de la Gracia (y entonces la Cultura se concebirá como única, como su estado final, denominado muchas veces «Civilización») o bien habrá de considerarse como múltiple, a la manera como muchos teólogos, sobre todo protestantes, consideran la posibilidad de diversas religiones verdaderas». [Ib.: 174-175]

Por último, y partiendo también del llamado pluralismo, el *camino* que adopta la visión dialéctica del *bellum omnium contra omnes*, del conflicto universal entre las culturas y, por tanto, de una lucha por la vida en la que cada esfera cultural deberá estar preparada para vencer a las otras o morir.

Esta tercera disyuntiva queda también sin base desde el momento en que no reconocemos el carácter sustantivo de ninguna esfera cultural. Por tanto, si una esfera cultural no es una sustancia, carecerá de sentido tratarla como si fuera ella en su totalidad la que se enfrenta a muerte con todas las demás. Y esto es lo que nos lleva, como alternativa más racional, a considerar la concepción materialista y actualista (no sustancialista) de los círculos o esferas culturales como morfodinámicas que se constituyen en el proceso histórico de la interacción de unas y otras; interacciones que suponen a veces coaliciones contra terceros, a veces conflictos, comparables con los de la biocenosis. Pero conflictos en los cuales no se dirime tanto la «sustancia» de cada cultura (y no por otra razón, sino porque tal sustancia no existe) cuanto la persistencia de alguna parte suya (una institución o un conjunto de instituciones) vinculada siempre a otras, y desde luego a determinados grupos sociales frente a otros. [Ib.: 182]

Esta es la razón por la cual podemos afirmar con toda seguridad, que el concepto «actual» de Europa sólo pudo conformarse históricamente, es decir, en el curso de muchos siglos de historia. Europa no es una «realidad perceptible a simple vista», como podrían serlo (si nos atenemos a las leyes de la teoría de la forma) el Sol o la Luna. [...] Sólo a final del siglo XX el «continente» o el «subcontinente» que llamamos «Europa» pudo ser percibido globalmente desde alguna astronave; lo que significa que el concepto geográfico de Europa, que ya estaba conformada mucho antes de que hubiera astronaves, ha sido el resultado de sucesivas acciones y operaciones acumulativas, llevadas a cabo desde diferentes plataformas históricas, que hicieron posible no solo abrir *caminos*,

es decir, itinerarios de ida y vuelta (no se hace *camino* al andar: hay que poder volver al punto de partida y reandar el itinerario), sino también mapas de rutas y de entornos suyos (ríos, valles, montañas) y teorías cosmogónicas capaces de establecer la esfericidad (o, por lo menos, la «discoicidad») de la Tierra. [Ib.: 208-209]

La clasificación de las ideas en 4 tipos I, II, III y IV, aparece *cruzada* en la tabla con la división histórica, según criterio ordinarios, en 3 fases: fase 1 (Edad Antigua y Media), fase 2 (Edad Moderna) y fase 3 (Edad Contemporánea), que figuran como cabeceras de columna. [Ib.: 216]

Se nos abre ahora una dialéctica histórica sobreabundante y en la que no vamos a entrar aquí, que resulta del *cruce* de las Ideas I, II, III y IV de Europa con las fases 1, 2 y 3 de su desarrollo histórico, en la medida en que estas fases pueden ser redefinidas en función de los planes A y B que hemos presentado. [Ib.: 159]

[...] si nos situamos en la perspectiva de las ideas tipo Europa I, podríamos presentar a España como una de las partes de Europa más distinguidas dentro de esta idea. No sólo en la fase 1 —bastaría recordar la batalla de Roncesvalles o el *Camino* de Santiago—, sino sobre todo la fase 2, en la que España ocupa un lugar de avanzada en el desarrollo de la civilización cristiana occidental. [Ib.: 239]

## § 6. El fundamentalismo democrático: democracia y corrupción (2022)

También tenemos que considerar indeterminada o indefinida la idea general de corrupción cuando, aun referida a algún sustrato definido ( $X_1$ ,  $X_2$ ,  $X_3$ ), no se precisa el alcance que a la corrupción se le atribuye con referencia al sustrato. La idea de corrupción se *bifurcará* entonces por lo menos en dos direcciones enteramente distintas: [...]. la dirección catastrófica y la dirección conservativa. [Bueno, 2022: 38]

La distinción que hemos propuesto arriba (como distinción ejercida antes que representada en los debates ordinarios) entre concepciones endógenas (al sustrato de referencia) y corrupciones exógenas, sobre todo si se mantiene con un sentido disyuntivo, abre el *camino* a una indeterminación indeseable en el momento de definir la naturaleza de la corrupción, porque sugiere que el término «corrupción» puede considerarse como el nombre común (homonímico) dado a dos procesos distintos y aún disyuntivos, a saber, la corrupción endógena y la exógena. Pero esta distinción rompería la unidad misma de la idea de corrupción. Es preciso determinar, por tanto, el alcance de esta distinción disyuntiva.

Más aún: para mantener la unidad del concepto (o de la idea) de corrupción, el único *camino* viable sería negar la distinción misma, en cuanto distinción disyuntiva. [*Ib.*: 50]

Porque las cartografía, como los itinerarios o los mapas, son ante todo (en relación con las conductas musculares del sujeto operatorio que las utiliza) contenidos nematológicos. El «*camino* de Santiago», por ejemplo, como institución histórica milenaria, implica además de su momento tecnológico (las calzadas, las vías, las propias marchas y equipos de los caminantes: no se hace *camino* al andar, sino al reandar una vía o calzada ya consolidada) un momento nematológico, en el que figuran las leyendas, los mapas positivos o fantásticos, como pudieran serlo los mapas del Beato de Liébana. Y es muy probable que nuestros antepasados, no ya de hace mil años, sino de hace trece mil, los magdalenienses nómadas que utilizaban la cueva de Abauntz (al norte de Pamplona) ya hubieran institucionalizado las rutas o *caminos* que seguirían en las épocas de caza de animales para obtener pieles; al menos así se deduce del desciframiento de las rayas y dibujos grabados en una piedra de caliza margosa (encontrada en el interior de la cueva) que la paleontóloga Pilar Utrilla ha interpretado como un croquis o mapa en el que figura una silueta identificada con la del monte San Gregorio, tal como se percibe desde la cueva. [*Ib.*: 102-103]

También es cierto que del seno de las iglesias cristianas brotaron, en algunas épocas, fuentes que contribuyeron a obstruir, desviar o incluso corromper el *camino* a la democracia de determinadas sociedades. [*Ib.*: 154]

252

Y por su parte, acabada la Segunda Guerra Mundial, y en los días del juicio de Nuremberg, se abrió *camino* la idea de un Estado judicial, de un «Estado de jueces» apoyado por un ejecutivo enfrentado al poder nacionalsocialista que había sido vencido en la más sangrienta guerra de la historia. Un Estado de jueces que fueran garantía de la libertad y de los derechos humanos. [*Ib.*: 179]

Obviamente, por lo demás, la fórmula del Estado de derecho fue interpretada por cada cual, según su partido, a su manera (como había ocurrido a lo largo del siglo XIX y XX). De hecho, el consenso tendió al eclecticismo entre el Estado de derecho estricto (el «imperio de la ley», reformulado en la Constitución como ley de leyes) y el Estado de jueces; entre un Estado controlado, tras la Constitución, por el poder legislativo y un Estado controlado, tras la Constitución, por el poder judicial; pero siempre como un Estado de derecho orientado a limitar, en la teoría, al poder ejecutivo. En la teoría, porque en la práctica, en la Tecnología de la democracia realmente existente, las cosas irían por otro *camino*, a saber, por el «imperio del ejecutivo» a través del control de los órganos del poder legislativo y del poder judicial a través de la partidocracia. [*Ib.*: 180-181]

La idea de Estado de derecho no implica la doctrina de la separación de poderes, atribuida a Montesquieu. No hay ningún inconveniente para que un Estado, concebido como Estado de derecho,

no incorpore a su sistema de principios el de la separación de poderes. La mejor prueba nos la ofrecen las doctrinas nacionalsocialistas o fascistas del Estado de derecho. Los constitucionalistas retorcieron esta prueba diciendo que precisamente lo que ella demuestra es que el Estado fascista, o nacionalsocialista, no eran Estados de derecho. Pero este retorcimiento no tiene más alcance que el de una petición de principio, el de una proposición de definición dogmática: «Estado de derecho es el Estado que establece la doctrina de la separación de poderes». Esta proposición dogmática ignora la posibilidad interna de *bifurcación* de la Idea misma de un Estado de derecho en dos alternativas suyas: sin separación de poderes y con separación de poderes. [Ib.: 183]

Muchas hipótesis se han barajado. La mayor parte *caminan* en sentido psicológico etológico: sería «el afán de protagonismo» el que habría llevado, no ahora, sino a lo largo de su carrera profesional, a emprender aventuras extraordinarias, es decir, a tratar de llevar su profesión de juez más allá de su «prosaica» jurisdicción ordinaria [...]. [Ib.: 203]

Sin embargo, hoy cabe decir que Marx se equivocó en algunos presupuestos que él consideraba axiomáticos, como por ejemplo: [...] 4) Fue errónea y sin sentido la condenación de cualquier filosofía realista o materialista que enseñara la imposibilidad de borrar la desigualdad, «porque lo que hace falta es cambiar el mundo y no solo conocerlo, como la filosofía ha hecho hasta ahora». Esta tesis famosa es, sin embargo, de todo punto errónea: desde Platón los filósofos quisieron cambiar el mundo, pero había que determinar qué *caminos* eran posibles o deseables. Y lo que los filósofos habían hecho hasta entonces no era tanto intentar conocer lo que es el hombre, sino intentar infructuosamente determinar qué *caminos* eran posibles y cuáles eran imposibles. [Ib.: 226-227]

Este problema ya existía cuando se trataba con células que se reproducían por división o escisión directa (bipartición o disgregación, como era el caso de las amebas); porque en estas células la sustancia o materia del ancestro se conservaba la misma, aun *bifurcada* o dividida en las resultantes de la bipartición o de la disgregación. [Ib.: 251]

Porque en el caso en el cual el tránsito de la potencia del conglomerado totipotente al acto no haya tenido lugar por *bifurcación* o por desintegración, es decir, en el caso, que es el habitual, en el cual el conglomerado celular se transforme en un único embrión, ya diferenciado e irreversible en sus partes orgánicas, entonces la continuidad sustancial o identidad numérica entre el «conglomerado celular» y el individuo resultante de él sería completa. [Ib.: 259]

De este modo, la totipotencia del germen, como «conglomerado de células» (que ya son blastómeros), no tiene por qué ser referida a un número indefinido de individuos que pudieran resultar de su *bifurcación* o de su desintegración. La totipotencia va referida al conjunto de células (dos, cuatro, ocho, dieciséis, treinta y dos... cien) que constituyen el germen, pero solo a los dos

individuos (o a los 3, o 4, en casos de gemelismo) que de hecho hayan resultado de la *bifurcación* efectiva. [*Ib.*: 261]

El *camino* recorrido desde Maastricht hasta el presente es, desde luego, irreversible; pero no puede confundirse irreversibilidad de esta evolución con un «destino manifiesto». Habría que tener en cuenta las alternativas que quedan encubiertas precisamente por una ideología corrompida. [*Ib.*: 289]

La doctrina democrática suele resolver el problema apelando a la idea de «pueblo», sustantivado como unidad capaz de elegir por sí mismo su *camino* (la «voluntad general»). Pero un pueblo que expresa su voluntad a través de sus representantes (incluso en los casos muy simples de decisiones «sí» o «no»), es decir, a través de los partidos, pierde su unidad. La doctrina de la democracia, en cuanto fundada en la unidad del pueblo, es una doctrina contradictoria en sí misma, porque en el mismo instante en el que se supone que el pueblo, su unidad, está dividida en partes, en partidos, es imposible atribuir a una parte la representación del todo, es decir, es imposible atribuir al pueblo las resoluciones que ha tomado una parte suya, aunque sea mayoritaria. [*Ib.*: 314]

## § 7. «Sobre la transformación de la oposición política izquierda/derecha en una oposición cultural (subcultural) en el sentido antropológico» (EC105, 2010)

254

El principal «resultado» que creímos poder ofrecer (frente a la interpretación entonces ordinaria de la oposición izquierda/derecha, como oposición monolítica, maniquea, en el sentido en que la entendió Antonio Machado en una fórmula mitológica que asumió la izquierda y que ha influido y sigue influyendo funestamente como esquema fundamental histórico filosófico —en realidad, como esquema metafísico maniqueo—: «una de las dos Españas ha de helarte el corazón») era el siguiente: que cabía reconocer en el terreno ético una *bifurcación* de la izquierda en dos corrientes (que rotulábamos como blanca y roja); y que esta *bifurcación* era paralela a la que podía reconocerse en la derecha, que rotulábamos como amarilla y negra.

La conclusión del artículo equivalía, por tanto, a una primera crítica interna y radical a la concepción de la izquierda como una opción monolítica, puesto que, por lo menos, habría que distinguir dos izquierdas, la blanca y la amarilla. Es decir, no cabría hablar de «la izquierda», en singular, sino de las izquierdas. Y *mutatis mutandis* podría decirse lo mismo de la derecha. [Bueno, 2010: párrafo 2]

De este modo tanto la izquierda como la derecha, lejos de *caminar* por vías independientes, se *bifurcaron*, ante todo, paralelamente, o bien en la dirección del racionalismo «anatómico» (es decir, holístico: el comunismo soviético o el nacional socialismo), o bien en la dirección convergente del racionalismo «atómico» (holizador), es decir, en los principios democráticos tal como fueron

cristalizando —tras la caída del nacionalsocialismo y del comunismo soviético— en la forma del fundamentalismo democrático. [*Ib.*: pár. 4]

Por de pronto habría que hablar en algunos de estos ejemplos, más que de culturas, de subculturas, dadas dentro del dominio de una cultura común. En nuestro caso, «Occidente» o «España». La oposición entre izquierda y derecha tendría entonces el alcance de una *bifurcación* similar a la oposición que C. P. Snow (en su famosa conferencia de 1959, *Las dos culturas*), atribuyó a la oposición entre las dos «subculturas» que él creyó constatar en la Inglaterra, y aún en la Europa de la segunda posguerra, a saber, las que llamó *primera cultura* (de tradición literaria y humanística) y la *segunda cultura* (de tradición científica e implicada con las «nuevas tecnologías» de la época). [*Ib.*: pár. 6]

En segundo lugar, la oposición izquierda/derecha podría reducirse a la condición de una oposición entre dos *configuraciones culturales* o subculturales formadas históricamente como una *bifurcación* o polarización surgida entre los contenidos de una cultura común, en el propio curso histórico de la concatenación de los fenómenos. Lo que no excluiría la necesidad de establecer la naturaleza de los nexos (¿aleatorios?, ¿estructurales?) capaces de vincular a los fenómenos diferenciales. [*Ib.*: pár. 7]

En cualquier caso, es decir, cualquiera que fuese la interpretación causal sustancial, o bien meramente fenoménica, de la naturaleza de la composición de las señas de identidad de las configuraciones izquierda/derecha, si los entramados de los telones respectivos mantuviesen una consistencia suficiente (sociológica o histórica), habría que concluir que tales configuraciones se dibujan en el dominio de la cultura occidental (como subculturas o *bifurcaciones* dadas en una cultura común, en idioma, nacionalidad o nacionalidades diversas en las cuales pueden constatarse tales configuraciones). [*Ib.*: pár. 8]

Y, desde luego, la tabla de Wissler debería tener también aplicación a las «subculturas» izquierda/derecha de nuestra cultura común. Carecería, en cambio, de aplicación referida a la cultura de los trobriandeses o a la cultura de los macacos de las islas Kiriwinas (que también se *bifurcaron* en «macacos progresistas», que lavaban los boniatos, y «macacos conservadores», que se resistían al progreso). Y no sólo parcialmente (si las subculturas se circunscribiesen sólo a alguna de las categorías, como pudieran serlo la 8, gobierno, o la 9, guerra, o la 5, religión, o bien a dos o tres o más de estas categorías) sino totalmente, cuando las ausencias en alguna categoría pudieran interpretarse como significativas (privativas, respecto de la tabla, y no sólo negativas). Por ejemplo, sería significativa la ausencia de religión (la *asebeia* propugnada por el laicismo) en la izquierda o en la derecha, o bien la ausencia de ejército o de familia. [*Idem*]

### 9. La oposición izquierda/derecha como *bifurcación* subcultural de la Cultura occidental

La formación de la oposición actual entre izquierda/derecha (y dejando de lado las «causas profundas» o incluso el funcionamiento oculto de tal oposición) habría tenido lugar, y seguiría teniéndolo, mediante un mecanismo de *bifurcación* en el amplio dominio de las posibilidades urbanas (principalmente) en dos colectivos estadísticos derivados de la polarización de las estimaciones de los contenidos del flujo cultural en materia indumentaria, musical, literaria, gastronómica, &c. [*Ib.*: pár. 9]

Agreguemos a esta *bifurcación* de la población de lectores de referencia (lectores que además de constituir un colectivo estadístico, visible para los sociólogos, puede generar un grupo o círculo de personas que se comunican en las librerías, en las conferencias o en internet) otras *bifurcaciones* (relativas a los toros, al aborto, a las preferencias musicales), entre las cuales podríamos también considerar *bifurcaciones* políticas. La concatenación más o menos estable de todas estas *bifurcaciones* tendría un fundamento más estético que político, en el supuesto de que el ciudadano desconoce comúnmente los programas políticos, y se orienta por motivos extrapolíticos de simpatía, admiración, esnobismo o repulsión hacia otras alternativas. [*Id.*]

La oposición izquierda/derecha podría interpretarse entonces como la forma más importante (porque podría haber otras) de *bifurcación* de nuestra cultura occidental contemporánea, es decir, la *bifurcación* en dos «subculturas axiológicas» enfrentadas (casi siempre con muchos grados intermedios), que sin embargo mantienen unas relaciones mutuas de oposición correlativa que justificarán hablar también de una unidad dioscúrica entre tales subculturas. [*Id.*]

La que suponemos *bifurcación* de nuestro cultura occidental en dos subculturas denominadas izquierda/derecha, y sin necesidad de que esta *bifurcación* sea interpretada (anacrónicamente, a nuestro juicio) como una *bifurcación* política irreductible, tiene como efectos prácticos una dicotomía de hecho en la sociedad que confiere a la convivencia de las subculturas aludidas la forma de una convivencia polémica, que alcanza en muchas ocasiones intensidades muy fuertes, que implican el desprecio mutuo y la imposibilidad de mantener relaciones mínimas de contacto entre las partes enfrentadas (que mantendrán sin embargo relaciones polémicas)». [*Ib.*: pár. 10]

Se intentará paliar o minimizar estos efectos apelando a las llamadas «virtudes democráticas», tales como la tolerancia, el respeto y el diálogo; sin embargo acaso el paliativo más eficaz de la violencia derivada de tal *bifurcación* sea precisamente la misma ignorancia y desprecios recíprocos. Acaso hay que ver un funcionalismo prudente en el hecho de que las dos subculturas izquierda/derecha se miren la una a la otra como si fueran no ya *bifurcaciones* de una misma cultura, sino como culturas íntegras, en divorcio irreductible, y tan extrañas y lejanas que evitan cualquier

tipo de comunicación y aún de confrontación como el mejor medio para evitar «llegar a las manos». [Id.]

También es verdad que la partición dicotómica de una Nación en las subculturas izquierda y derecha (sobre todo en las naciones europeas cristianas: España, Italia, Francia...), o las similares (tales como la partición demócratas/republicanos en Estados Unidos, o laboristas/conservadores en Gran Bretaña) afecta acaso más a las generaciones que rebasan los cincuenta años que a las generaciones más jóvenes, entre los cuales, por ignorancia o por lo que sea, las particiones izquierda/derecha se *cruzan* con otras particiones (tales como catalanes/españoles, vascos/españoles o jóvenes/viejos) que las neutralizan. [Id.]

### § 8. *El mito de la felicidad (MF, 2005)*

Y cabría dar un paso más en ese *camino* antifaústico. Un *camino* que nos aproximaría, por cierto, al *camino* que dejó abierto Don Quijote, a quién los libros le hicieron vivir mientras creyó en ellos (porque cuando dejó de creer en ellos, murió). Cabría, en efecto, preguntar: ¿Y acaso la clase de los hechos, experiencias, acciones distintas de la literatura «que tienen que ver con la felicidad» no es ella misma, precisamente, la clase vacía? Es decir, la clase denominada como «literatura de la felicidad», ¿no es acaso precisamente el lugar en donde la idea de felicidad ha nacido, y la fuente de la que se realimenta? Ésta es al menos la tesis de este libro. La tesis de que la felicidad es, ante todo, una idea construida mediante una palabra con «sufijo hipostático» (-tad, -dad), una «figura literaria». [Bueno, 2005: 10]

Desde luego, la palabra «literatura» se toma aquí en su sentido técnico (tecnológico o formal) más estricto, a saber, el de los conjuntos o partes de conjuntos contruidos con letras de cualquier alfabeto (latino, griego, gótico, cirílico...), escrito en lenguaje de palabras (sin excluir las transcripciones a las palabras del morse, del lenguaje de signos para sordomudos o del chino de ideogramas) y dibujados en algún «soporte» adecuado (papiro, pergamino, papel, mármol, madera, tela, pantalla de ordenador...). De hecho, éste es el sentido que cobra el término «literatura» cuando se contrapone al término «bibliografía» (que es sólo una subclase de la «literatura»). En la presentación de un nuevo fármaco, por ejemplo, la «literatura» de referencia no se refiere tanto a libros cuanto a prospectos, informes científicos inéditos, cartas o artículos de revistas, mundanas o especializadas. Es cierto que esta acepción del término «literatura» se *crusa* con el sentido que él tiene en la Academia o en la escuela, un sentido de carácter *material* (es decir, referido a algunas *materias* determinadas), más que *formal*. El sentido material que el término cobra en contextos tales como Cátedra» o asignatura de «Literatura», o bien «Historia de la Literatura». [Ib.: 11]

En efecto, la escritura es el *camino* a través del cual los hombres han logrado «despegar» de la contigüidad casi táctil mediante la cual los hombres desarrollan la vida en grupo, así como la sucesión de las generaciones. El lenguaje escrito ha ofrecido una plataforma desde la cual los sujetos individuales pueden mirarse «a distancia» de su propia subjetividad. Por de pronto, gracias a la escritura, los hombres pueden desbordar los límites de sus recuerdos personales (de su memoria episódica) y, por tanto, pueden elevarse a una posición desde la cual les sea posible llegar a contemplar a los hombres ya fallecidos como si estuvieran al mismo nivel en el que están los vivos: un libro de Aristóteles tiene la misma presencia en el anaquel que un libro de Einstein. [*Ib.*: 13]

Un cauce interesante a través del cual parece abrirse *camino* el «principio de la felicidad» es el de la Genética. Brevemente: «buscamos la felicidad porque estamos programados genéticamente para ser felices». [...] Y sin embargo, y aunque esta meta fuera alcanzada, de suerte que el 100% de los ciudadanos de una democracia del bienestar resultaran ser felices, no podría mantenerse la tesis de nuestra programación genética para la felicidad. La razón es que la felicidad es una Idea histórica y culturalmente conformada, como pueda ser la idea de orquesta sinfónica o la profesión de registrador de la propiedad. [...] La influencia de los genes podrá reconocerse en todo lo que concierne a la salud, al «temple», al tono muscular, niveles de ansiedad o depresión. Pero nada de esto puede confundirse con la felicidad, como tampoco la reacción innata en el niño de atención hacia el sonido puede explicar por sí misma el interés por la música sinfónica, ni el reflejo innato de aprehensión del recién nacido puede explicar su vocación ulterior de registrador de la propiedad. [*Ib.*: 24]

La doctrina del espacio antropológico, característica del materialismo filosófico, reivindica la tridimensionalidad de este espacio. Pero no por razones empíricas, como si el carácter ternario de sus ejes fuera el resultado de una descripción enumerativa «de lo que hay». La tridimensionalidad del espacio antropológico se establece en función de una «deducción taxonómica» como la siguiente (fundada en el *cruce* de dos divisiones dicotómicas):

A) La que separa la Realidad en dos sectores: el *interno* (o inmanente) al hombre (considerado como una totalidad compacta, atributiva); y el *externo* (o trascendente) a él.

B) La que separa la Realidad en dos clases de seres: *personales* (o subjetuales, es decir, seres dotados de apetito y conocimiento, a los que luego se agregará el sentimiento) e *impersonales*.

*Cruzando* estas dos dicotomías, y considerando la intersección entre el sector interno al hombre y la clase impersonal como la clase vacía, el espacio antropológico quedará estructurado en las siguientes tres dimensiones o ejes (cuyas denominaciones están tomadas de un diagrama que el lector puede consultar, si le interesa, en *El sentido de la vida*):

1) *Eje circular*, que polariza todos los contenidos del campo antropológico que a la vez sean inmanentes y personales.

2) *Eje radial*, que polariza los contenidos del campo antropológico que sean a la vez externos e impersonales.

3) *Eje angular*, que polariza los contenidos del campo antropológico que sean a la vez externos (o trascendentes) y subjetivos (o «personiformes»). [Ib.: 46]

Éstos son motivos que nos llevan a considerar, con todas las reservas pertinentes, a los léxicos de los lenguajes de palabras como el depósito objetivo más fiable para aproximarnos al estrato conceptual del campo de la felicidad. Aproximación siempre tentativa, porque los *caminos* preferenciales habrían de ser, de acuerdo con las premisas, los *caminos* de la etimología, y de la confrontación etimológica de los lenguajes diferentes (antes que los *caminos* que conducen al «uso ordinario» de un lenguaje concreto, como pueda serlo el inglés, que es el *camino* preferencial de los «analíticos»). [Ib.: 73]

### § 9. *La fe del ateo (LFA, 2007)*

A propósito de la necesidad de criterios objetivos para definir la filosofía y la religión:

Es evidente que no podemos seguir por este *camino*, es decir, por el subjetivismo de los demócratas que defienden, como bien supremo, la libertad de pensamientos y de expresión, ensanchada y diversificada hasta el infinito. No conduce hacia ningún lado partir de una opinión subjetiva sobre la religión o la filosofía, por mucho derecho a creerla que asista al ciudadano que la mantiene. Es necesario atenerse a algún criterio objetivo, aunque sea provisional, y susceptible de ser rectificado, distinguido, ampliado o contraído en su momento. [Bueno, 2007: 340]

Concluimos: la comprensión de los nexos internos entre la religión y el arte requiere regresar a los más profundos estratos de la religión y del arte. Y éste es un *camino* que la mayor parte los mortales —sociólogos, historiadores, políticos— no están dispuestos a recorrer. Pero como ellos tienen que «justificar» de algún modo esta conexión (tienen que justificar, por ejemplo, en los programas electorales o en los planes de gobierno, los motivos por los cuales el Estado tiene que ayudar al mantenimiento, recuperación y proceso del arte religioso), recurrirán a un expediente demasiado oscuro y confuso como para ser eximido de la acusación de impostura ejecutada con falsa conciencia. Recurrirán a la idea de Cultura, y sentenciarán, de modo campanudo: «El Estado tiene y debe mantener las ayudas a las obras o ceremonias de arte religioso porque estas obras de arte o ceremonias religiosas son Cultura». O más en concreto: «Forma parte del patrimonio cultural de España o de la Humanidad». Y se quedarán tan frescos, en sede gubernamental o en sede

parlamentaria, en sede autonómica o en sede municipal. Tal es la medida de su falsa conciencia o, si se prefiere, de su estupidez. [*Ib.*: 296]

## § 10. *El mito de la cultura (MC, 2016)*

Nuestro ensayo no tiene, por tanto, en suma, una intención desmitificadora inmediata, precisamente porque presupone la tesis de que la desmitificación de un mito vigente comienza por otros *caminos*: un mito va extinguiéndose por sí mismo o por las variaciones de su entorno. La intención formal de este libro, en resolución, es, más que desmitificar, analizar la estructura mitológica de la Idea de cultura, así como el origen y las implicaciones principales de una tal Idea. [Bueno, 2016: 61]

Dicho de otro modo, lo que aquí se desmitifica es propiamente la consideración estilística (*etic*) del relato como si él tuviera una intención dogmática susceptible de ser percibida críticamente como un mito por el exégeta; si se reconoce que el estilo del relato es, él mismo, mítico (y este es el *camino* que generalmente sigue el «movimiento de desmitificación de la Biblia»), la desmitificación no podrá dirigirse contra el relato —contra el autor sagrado, en funciones de Epiménides— sino contra los intérpretes del relato que lo calificaban de mítico en su sentido crítico. No habría, por tanto, una desmitificación del relato sino de la interpretación *etic* del relato como mito dogmático». [*Ib.*: 66]

260

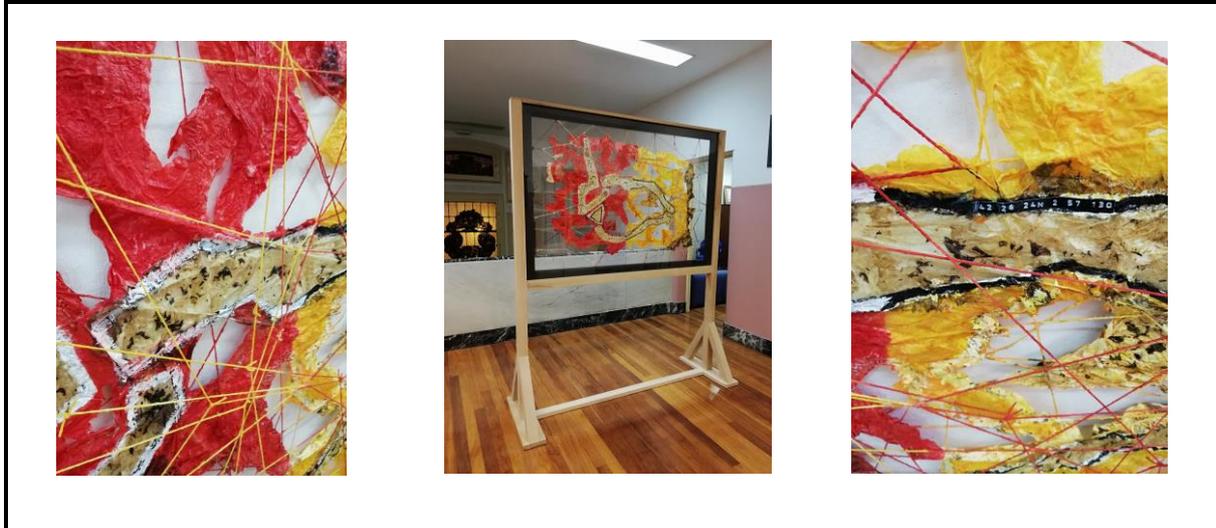
Cabe reconocer, en efecto, la capacidad de algunos mitos —pongamos por caso, el mito de la caverna platónico— no ya para ir más allá de los *caminos* del logos, sino para envolverlos, coordinarlos y hacerlos posibles. Son los mitos filosóficos, o los mitos constituyentes de la propia racionalidad práctica. [*Ib.*: 67]

Como diremos más adelante, la acepción más originaria del término cultura, es decir, el concepto de cultura subjetual, quedará reexpuesta (una vez constituida la idea objetiva de cultura) como una modulación de la idea moderna de cultura. Diremos que el concepto originario, a través de la idea moderna objetiva a la cual él mismo abrió *camino*, asume la forma de una idea o modulación de la idea central, y esta es su dialéctica. [*Ib.*: 78]

Los *caminos* abiertos a la evolución de la Idea metafísica de Cultura al enfrentarse con las Ideas de Hombre y de Naturaleza. [*Ib.*: 111]

El espiritualismo de la cultura puede abrirse *camino*, ante todo, por los cauces del humanismo. El espíritu se identificará precisamente con el hombre, en tanto que éste es «animal cultural»; identificación que no habrá de hacer consistir tanto en la visión del espíritu como humano cuanto en

la visión del hombre como espiritual, definible precisamente por su espiritualidad creadora. Es este espiritualismo el que suele ser confundido muchas veces con el idealismo, y no sin motivos, porque el idealismo absoluto de Fichte —como el de Kant en su terreno— es a la vez un espiritualismo y un humanismo (el espíritu es el yo; el no-yo ni siquiera existe como sustancia, sino únicamente como «posición del yo», de suerte que el mundo es, en cierto modo, la creación misma del yo, por tanto algo muy próximo a un mundo de cultura en el momento en el cual el yo absoluto se determina como yo o como tú, es decir, socialmente; ideas que han renacido en nuestros días entre algunos físicos defensores del llamado «principio antrópico». También Herder, sin perjuicio de la intensa coloración naturalista de su terminología, habría de ser alineado en este tipo de concepciones espiritualistas y humanistas de la cultura: el hombre es hombre en virtud de su cultura espiritual, constitutiva de su segunda naturaleza. La cultura es el mismo contenido del hombre «creándose a sí mismo» o bien «expresándose simbólicamente» a sí mismo o a sus próximos; la cultura es lenguaje, expresión de los hombre en sociedad y reflejo de la sociedad misma, así también como instrumento de socialización y de humanización. De hecho, la cultura se determinará como expresión misma del espíritu de un pueblo, creador de su lenguaje, de sus mitos, de su arte y de sus costumbres. Así Dilthey, o el propio Cassirer, cuyo humanismo se expresa en las fórmulas más explícitas y rotundas, no sólo en lo que concierne a la metodología del conocimiento, sino también a la propia realidad conocida. [Ib.: 117-118]



Detalle del anverso

Anverso

Detalle del anverso

## Bibliografía

Baños, Carmen (2015), «De los «viajes interiores», en *El Catoblepas: Revista Crítica del Presente*, n.º 157, p. 9, <<https://www.nodulo.org/ec/2015/n157p09.htm>>, [05/05/2016].

- Bueno, Gustavo (1953), «Ética de la risa», en *El Gallo: Revista de los Estudiantes de Salamanca*, n.º 1, año I. Salamanca, pp. 8 y 5.
- Bueno, Gustavo (1974), *La metafísica presocrática*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1980), «Imagen, símbolo, realidad (cuestiones previas metodológicas ante el XVI Congreso de Filósofos Jóvenes)», en *El Basilisco*, n.º 9, primera época, pp. 57-74.
- Bueno, Gustavo (1981), *El individuo en la historia: comentario a un texto de Aristóteles, Poética 1451b. Discurso inaugural del curso 1980-81*. Oviedo, Imprenta Cabal.
- Bueno, Gustavo (1991), *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*. Logroño, Cultura Rioja. Biblioteca Riojana, n.º 1.
- Bueno, G.: La esencia del pensamiento español, *El Basilisco* n.º 26, 1999, pp. 67-80, Oviedo
- Bueno, Gustavo (1996), *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1999), «La esencia del pensamiento español», en *El Basilisco*, n.º 26, pp. 67-80.
- Bueno, Gustavo (2005), *El mito de la felicidad: autoayuda para desengaño de quienes buscan ser felices*. Barcelona, Ediciones B.
- Bueno, Gustavo (2007), *La fe del ateo*. Madrid, Temas de Hoy.
- Bueno, Gustavo (2009), «El camino de Santiago como prototipo de la Idea de Camino», en *El Catoblepas: Revista Crítica del Presente*, n.º 83, <<http://www.nodulo.org/ec/2009/n083p02.htm>>, [03/10/2026].
- Bueno, Gustavo (2010), «Sobre la transformación de la oposición política izquierda/derecha en una oposición cultural (subcultural) en sentido antropológico», en *El Catoblepas: Revista Crítica del Presente*, n.º 105, p. 2, <<http://nodulo.org/ec/2010/n105p02.htm>>, [10/01/2025].
- Bueno, Gustavo (2012), «El mapa como institución de lo imposible», en *El Catoblepas: Revista Crítica del Presente*, n.º 126, <<http://www.nodulo.org/ec/2012/n126p02.htm>>, [08/06/2014].
- Bueno, Gustavo (2014), «Estroma», en *Teselas*, n.º 121, *Fundación Gustavo Bueno*, <<https://fgbueno.es/med/tes/t121.htm>>, [20/10/2015].
- Bueno, Gustavo (2016), *El mito de la cultura*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (2021a), *El mito de la izquierda/El mito de la derecha*. Oviedo, Pentalfa. Obras Completas, 3.
- Bueno, Gustavo (2021b), *España no es un mito y otros textos sobre España*. Oviedo, Pentalfa. Obras Completas, 4.
- Bueno, Gustavo (2022), *El fundamentalismo democrático: fundamentalismo y corrupción*. Oviedo, Pentalfa. Obras Completas, 5.
- Fernández del Castro, José I. (coord.) (2017), *Ábaco: Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, n.º 93: «El materialismo filosófico», vol. 3. Gijón, CICEES.
- García López, Tomás (2017), «Pinceladas materialistas», en *El Catoblepas: Revista Crítica del Presente*, n.º 179, p. 1, <<https://www.nodulo.org/ec/2017/n179p01.htm>>, [15/02/2017].
- García Sierra, Pelayo (2021), «Índice de abreviaturas» en *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico: una introducción analítica*. Oviedo, Pentalfa, <<https://www.filosofia.org/filomat/dfabr.htm>>, [07/11/2014].
- Giovine Yáñez, M. A. (2020), «Toda obra de artes visuales es iconotextual: una invitación a pensar la historia de las artes visuales desde la relación entre las obras y sus títulos», en *Hyperborea. Revista de Ensayo y Creación*, n.º 3, pp. 71-95, <<https://www.hyperborea-labtis.org/es/paper/toda-obra-de-artes-visuales-es-iconotextual-una-invitecion-pensar-la-historia-de-las-artes>>, [10/11/2024].
- Medrano, Diego (2016), «Amor más fuerte que la vida», en *El Comercio*, 8 de agosto, p. 39.

- Orejas, Francisco (dir.) (2015), *Biografía intelectual de Gustavo Bueno*. Oviedo, Productora de Programas del Principado de Asturias [1991], en *NoduloTV* (canal de *YouTube*), <[https://www.youtube.com/watch?v=r\\_Z86Dd7pKE](https://www.youtube.com/watch?v=r_Z86Dd7pKE)>, [21/12/2024].
- Pérez García, Ada (2018), «Presentando el n.º 93 de la revista *Ábaco* “El materialismo filosófico”», en *ARTMACEN-Pintura Contemporánea*, <<https://adaperezgarcia.com/2018/03/23/presentacion-de-la-revista-abaco-93/>>, [05/05/2018].
- Rodríguez Moya, Inmaculada (2010), «El retrato contemporáneo. Del realismo a la pérdida del rostro», en *CBN: Revista de Estética y Arte Contemporáneo*, n.º 2.
- Roestel Antigas, Victoria (2004), *El título como parte de la obra de arte*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, <<https://repositorio.unam.mx/contenidos/102535>>, [10/11/2024]. Tesis de maestría.

