

EL MATERIALISMO CRÍTICO Y SOCIALISTA DE GUSTAVO BUENO

Alain Guy

Profesor en la Universidad de Oviedo (Asturias) desde 1960, y Director de la Sección de Filosofía, Gustavo Bueno Martínez (se le llama, más frecuentemente: Gustavo Bueno) nació en 1924 en Santo Domingo de la Calzada, cerca de Logroño, y realizó sus estudios en Zaragoza y Madrid. Primeramente enseñó en el Instituto Lucía de Medrano de Salamanca, del que fue Director, entre 1949 y 1960 Lógico consumado primero se dio a conocer por artículos de lógica clásica y de lógica; sus contribuciones en Congresos (especialmente en los "Convenios de filósofos jóvenes españoles") pronto fueron muy notados. Pronto le atrajeron también la filosofía social y la economía política; por lo demás, en la conversación que tuve con él en su casa de Salamanca, frente al Campo San Francisco, el domingo 25 de octubre de 1959, durante un bello atardecer soleado, me confiaba su vivo interés por el marxismo de Enrique Tierno Galván (cuyo *Boletín informativo del Seminario de Derecho Político*) dirigía el combate y cuyo *La realidad como resultado* acababa de aparecer) y más ampliamente, por la inserción de la filosofía en pleno corazón de la lucha proletaria.

Con sus dotes, extremadamente raros, de lucidez y de vigor, Gustavo Bueno se afirma hoy como una notable figura del progresismo marxistizante español, en esta pléyade de grandes espíritus que forman Aranguren, Xavier Rubert de Ventós, Manuel Sacristán, Joaquín Sempere, Eugenio Triás y tantos otros... Su *quid proprium* me parece ser una concepción original del materialismo, que quiere ser crítica y esencialmente filosófica, ávida de "recuperar" toda la tradición de la filosofía clásica occidental (comprendida en ella una cierta teodicea) cernida por los conceptos lógicos más estrictos, al servicio de la revolución mundial. Heterodoxo respecto a todo *establishment* de su país, Gustavo Bueno resulta igualmente sospechoso para los marxistas dogmáticos, aunque afirma una leal adhesión al materialismo histórico y dialéctico y evitando toda concesión a la "nueva izquierda" y a los "irresponsables" (1).

(1) Obras principales de Gustavo Bueno: "Una nueva exposición de la silogística" *Revista de Filosofía*, C.S.I.C., X, 39, 1951, pp.605-640.

"Para una construcción de la idea de persona", *Revista de Filosofía*, C.S.I.C., XII, 47, 1953, pp.503-563.

"La esencia del teatro", *Revista de Ideas Estéticas*, Madrid, No.46, 1954, pp.111-135.

"Las estructuras metafinitas", *Revista de Filosofía*, XIV, No.53-54, pp.223-291.

"Análisis lógico de la idea de libertad", *Semanas Españolas de Filosofía* C.S.I.C., tercera semana (1955), Madrid, 1957, pp.43-57.

Filosofía, Salamanca, Ed. Textos Anaya, 1959, 338 p.

Desde 1970, su libro *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* se plantó contra la pretendida muerte de la filosofía y trataba de mostrar el papel combativo de la especulación filosófica en la toma de conciencia universal de la explotación del hombre por el hombre y en la inmensa tarea emprendida por la humanidad para acabar con el desorden establecido y la injusticia. Manuel Sacristán, su amigo, en un volumen titulado *sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, (Ed. Nova Terra, Colección "Debates Universitarios", 1968, n.2) acababa de proceder a un verdadero harakiri de la filosofía, clamando por la supresión de esta disciplina, que, según él, no es un verdadero saber y que por lo demás debería estar diluída en un Instituto Superior de ciencias. Gustavo Bueno se alza contra el "nihilismo filosófico" de Sacristán (p.58), al que trata de "reaccionario". Por el contrario, en su opinión, la filosofía, en una perspectiva marxista auténtica, será cuidadosamente conservada como especialidad universitaria, a fin de informar a la sociedad socialista y de ayudarla a llegar a ser cada vez más consciente de sí misma y cada vez más crítica. La investigación filosófica es "una totalización trascendental" (p.114), pero no tiene nada de un saber absoluto y definitivo; siempre es relativa al tiempo y al espacio. "No construimos conexiones *geométricas* entre las ideas filosóficas para que reflejen un saber absoluto que no existe, sino para que reflejen nuestro propio saber en cada momento histórico, a fin de conocer en cada momento la estructura de nuestra conciencia objetiva que es una estructura cambiante... (...)... Filosofar no es tanto mirar el pasado con nostalgia, o el porvenir con la esperanza de que reemplace utópicamente la realidad actual. Filosofar es existir en el *presentológico*, en tanto que unidad contradictoria del pasado y del porvenir, del movimiento de retroceso y del movimiento de progreso, los cuales, en verdad, no forman más que un solo y único movimiento" (p. 310).

Pero por desgracia hay muchas deformaciones de la filosofía. Gustavo Bueno se ha entregado, en otra de sus obras, *Etnología y Utopía* (1971), a denunciar el peligro de la rápida extensión actual del punto de vista etnológico, con el que algunos pretenden abusivamente, sustituir el punto de vista filosófico. Ciencia auxiliar y marginal en otro tiempo, la etnología reivindica hoy el rango de "ciencia fundamental, en tanto que perspectiva reductora de todas las demás ciencias humanas" (p.10). ¿Cómo sin embargo, no considerar inaceptable e incluso escandalosa tal pretensión? El "dulce epicureismo de la barbarie" no puede ser erigido en la ley de la civilización, pues esta última constituye la negación misma de toda barbarie. La antropología cultural de un Lévi-Strauss goza, ciertamente, de una prodigiosa popularidad, sobre todo entre los medios poco cultivados de nuestras sociedades de consumo, que ven con simpatía en él una invitación a dejarse llevar a la inocencia pretendidamente original, tal como la concibió por ejemplo J.-J. Rousseau. "La ilusión etnológica" (p.26) debe ser desenmascarada, lo mismo que la del "etnocentrismo" (p.37). La reivindicación de una *cultura bárbara* no puede ser aceptada, pues nos conduciría a la era pre-crítica, de la que por desgracia muchos de nuestros contemporáneos parecen tener nostalgia. El análisis profundo, a la luz del marxismo, de la oposición ciudad-campo lleva a Gustavo Bueno a concluir que debe ser superada mediante los progresos de la urbanización, que permiten, a pesar de sus molestos inconvenientes, el desarrollo de la vida espiritual y colectiva. Las sociedades bárbaras, las

El papel de la filosofía en el conjunto del saber, Madrid, Ciencia Nueva, Cruz Verde, 22, 1970. Colección "Los complementarios" de Autores Españoles contemporáneos, 320 p.

Etnología y Utopía, Palma de Mallorca, Azanca, Papeles de Son Armadans, 1971, 160 p.

Ensayo sobre las categorías de la economía política, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1972, 204 p.

Ensayos materialistas, Madrid, Taurus, 1972, No.86, 474 p.

"El concepto de implantación de la conciencia filosófica. Implantación gnóstica e implantación política", *Homenaje a Aranguren*, Volumen colectivo, Madrid, Rev. de Occidente, 1972, pp.36-71.

cuales ignoran todas las escrituras, están fuera del tiempo y por tanto de la Historia. La etnología, que como toda ciencia positiva, es básicamente neutra, no tiene el derecho de cambiarse en filosofía, como trata de hacerlo mediante una tendenciosa “hermenéutica”, tras la cual se oculta la restauración de un dogmatismo teológico ciertamente fradulento. En este estadio, la etnología está emparentada con las más funesta de las sofísticas.

De manera semejante, en su *Ensayo sobre las categorías de la economía política* (1972), fruto de un seminario dirigido por él en 1969/1970 y en 1970/1971, en la Universidad de Oviedo, sobre “la razón económica”, Gustavo Bueno se pregunta cómo se oponen entre sí la axiomática de la economía capitalista y la de la economía socialista; establece que, a fin de cuentas, la racionalidad económica nos obliga a subir a la racionalidad dialéctica es decir, que la filosofía es, en último análisis, el plano de selección de las opciones político-sociales (pp.186-187).

Pero el pensamiento profundo de Gustavo Bueno se revela mucho más todavía en el más reciente— y también el más voluminoso— de sus escritos: *Ensayos materialistas* (1972); a esta obra deseo dedicar lo esencial de mi exposición, pues se trata ciertamente de un libro—maestro, que contiene el manifiesto de una doctrina vigorosa y *sui generis*. Citemos, para comenzar, el siguiente texto, que nos dará la intención general. “La inspiración de estos *Ensayos* simplemente es la de colaborar a la constitución de una filosofía académica materialista. Esta filosofía todavía no existe, salvo en estado embrionario. La filosofía académica, en general, no es materialista, y el materialismo vive sobre todo en forma no académica. El *Diamat* (2) es ciertamente el esfuerzo más destacado en la dirección de una doctrina académica (escolástica) materialista, pero las condiciones en que se ha desarrollado —y que han marcado profundamente su estado actual— han fijado su aspecto dogmático y simplista, estableciendo a menudo el monismo metafísico (concepción de la realidad como un proceso de desarrollo dialéctico *ascendente* que culmina con la aparición del hombre), aunque se encuentran en él elementos válidos. Las nuevas orientaciones no dogmáticas, del tipo Havemann, tienen el mayor interés, pero acaso están desarrolladas desde categorías más bien científicas que filosóficas. El método al que quieren recurrir estos *Ensayos* es el método geométrico, el método de construcción de ideas, pero que se obtiene a partir del análisis *regresivo* de la conciencia científica, política, *mundana* del presente, tal como éste nos es accesible” (p. 10-11).

Este análisis, ciertamente, en la práctica misma de los físicos, médicos, políticos, etc., “en tanto que realidad dada como un *hecho* histórico” (p.11). No hace frente a la materia en abstracto, sino en concreto, en “la efectividad” misma de la idea de la materia, realizada objetivamente: no para llegar así a conclusiones, sino más bien para *regresar* desde ella a los componentes trascendentales que nos reenvían frecuentemente a las ideas de la tradición filosófica más clásica. “Estos *Ensayos* constituyen una reivindicación de la ontología tradicional como contenido principal de la filosofía materialista” (p.12). La paradoja es la siguiente: cuando ya se había enterrado para siempre la vieja ontología, es necesario, de buena fe, darse cuenta ahora de que la ciencia, madre de la nueva filosofía logicista o epistemologista, está reducida más cada día a recaer en la ontología y a recurrir más cada vez a los especialistas en los temas ontológicos. Por ejemplo, los cibernéticos utilizan el concepto de causalidad circular (*feed back*); los físicos hablan de homeomerías; los biólogos invocan el holismo; etc.

Una vez discernidas estas ideas, se pasará a extraer su sistematicidad concreta. Ahí interviene la operación de la construcción *geométrica*. “Partimos de la hipótesis de que las ideas forman un *sistema*, más o menos riguroso, es decir, que no todas pueden ser compuestas con todas, de cualquier manera, y mantienen conexiones por encima de la

(2) El *Diamat* es un tratado oficial del Partido Comunista de la URSS.

voluntad de quienes las utilizan. Esta hipótesis es, en realidad, el postulado mismo de la posibilidad de una filosofía académica” (p.13).

Gustavo Bueno recusa pues aquí —y lo declaro explícitamente— a la vez el formalismo exclusivo o imperialismo —que plantea que todo lo real puede ser reducido a la lógica predicamental— y el espontáneo, llamado intuitivo, de la *opinión* —que se imagina que se puede despreciar todo esquema formal, abandonándose a no sé qué “laissez—aller” *hippy*. De hecho, la tarea fundamental es ciertamente la experiencia de la vida cotidiana, la *praxis*, pero la filosofía tiene como tarea comprenderla racionalmente, es decir, con rigor. “El *rigor formal* no es, para la filosofía, sino un caso particular del *rigor material*, y por esto es igualmente inoportuno divinizarla que ignorarla” (*ibid.*). El rigor es la condición de inteligibilidad de la realidad *mundana* integral. Los conceptos enunciados de esta manera no lo serán únicamente en función de las significaciones que poseen las palabras del lenguaje, sino también y sobre todo en función de los *hechos* más concretos, que pertenezcan a la física más reciente o a la política actual. En efecto, las significaciones puestas así en evidencia nunca nos son dadas de una vez, sino que emanan de la práctica social misma, de la *praxis* diaria, y requieren incesantes retoques, revisiones y puestas a punto, bajo la iluminación de los hechos científicos, técnicos, políticos, etc. Como vio el filósofo soviético I.B. Novik, la filosofía no tiene como oficio el *informarnos* sobre el presente, sino, suponiendo conocida esta información, proceder entonces a su análisis, que nos conducirá a reencontrar complejos de ideas muy antiguas, ya perceptibles en Demócrito o en Platón. “Únicamente sobre el postulado de la efectividad, históricamente dada, de las ideas objetivas (es decir, no subjetivas, que no son simples *pensamientos* o simples *contenidos mentales*), ideas objetivas dadas en el seno mismo del material constitutivo de la realidad, puede ser comprendida la posibilidad de una filosofía académica, en tanto que disciplina dotada de un rigor *sui generis*, que se ha forjado en una tradición milenaria” (p.15).

A este nivel no hay que preguntarse si tales ideas —como las de causalidad, estructura, espacio, identidad, posibilidad, etc. —son verdaderas o falsas, válidas o no, buenas o malas, eficaces o inútiles; “basta constatar que están dadas, que nos rodean y que no podemos considerarnos liberados de ellas” (*ibid.*); por ejemplo, un paleontologista que clasifica huesos de la era jurásica se encuentra necesariamente incluído en una idea del Tiempo —sea la que sea—; si la representación que se hace de esta dimensión temporal es totalmente mítica, esto no impedirá de ninguna manera que su clasificación esté marcada por el sello del rigor científico más estricto.

En esta perspectiva, la filosofía no será solamente el amor de no importa cuál sabiduría, sino la investigación de una sabiduría *académica*, tan lejos del dogmatismo como del escepticismo. No tendrá como finalidad la elaboración de nuevas doctrinas, ofrecidas a la curiosidad de un público ávido, sino “La acción, la edificación”; no como una parenética, en que los hombres serían convidados a realizar ulteriormente tal o tal ideal, sino como una sabiduría que surge de la trama misma del discurso. “Si la filosofía es acción, se trata de la acción que emana de la eficacia del mismo discursos, en las condiciones adecuadas; se trata de la acción que, a través de la palabra, se dirige a las conciencias, a la reforma del entendimiento” (p.17).

Una vez bien establecidos tales prolegómenos, Gustavo Bueno expone el “materialismo filosófico” (pp.20 y *passim*) que profesa y del que espera la regeneración de nuestra humanidad del siglo XX. Esta actitud quiere estar alejada tanto del “nihilismo” (como el indeterminismo y la creencia de que la nada es el principio y el fin de la realidad) como del “espiritualismo” (religioso/o no), como del “monismo cósmico” (para el cual el hombre sería el fruto supremo de la evolución), como también del cientificismo (incluso

el de Bachelard al enunciar su frágil “materialismo racional”, o el de Piaget, al creer ilusoriamente en una ciencia “neutra”). “La práctica científica, es, sin ninguna duda, materialista, pero afirmar esto es ya un materialismo filosófico” (p.23). Y el materialismo filosófico no surge simplemente de la reflexión sobre la práctica científica; proviene igualmente de otras fuentes, que se alimentan todas en la Crítica filosófica misma.

En este punto de su mayéutica, Gustavo Bueno declara muy francamente sus opciones, heterodoxas respecto a su medio social y nacional, en cuanto netamente hostiles a todo espiritualismo e incluso, parece, a todo cristianismo (institucional o no). “No se trata de defender, en este *Ensayo*, el materialismo como una filosofía que reivindica democráticamente. el derecho, cuando menos su capacidad, de figurar como cualquier otra entre los sistemas filosóficos; esta reivindicación sacaría su justificación del veredicto de quienes, apoyándose en una tradición milenaria, declaran que el materialismo es incompatible con la filosofía. La tesis de este *Ensayo* es mucho más radical; el materialismo no es una doctrina filosófica más o menos respetable o defendible entre otras. El materialismo estará ligado de una manera tan característica a la conciencia filosófica que toda filosofía verdadera debe ser considerada como materialista, incluyendo las construcciones filosóficas que pueden ser consideradas como no materialistas y que deberán mostrársenos como necesitadas de una reinterpretación enérgica, aunque rigurosa y comprobada” (pp.23–24).

Si todos los verdaderos filósofos son materialistas, esto, sin embargo, no quiere decir que todos los sabios sean fatalmente materialistas; por el contrario, hay auténticos científicos espiritualistas o religiosos: y no solamente en las ciencias consideradas neutras, como las matemáticas, la astronomía o la biología, sino también entre las que se califican de comprometidas, como la historia, la sociología o la ciencia comparada de las religiones. El equilibrio mental de los hombres de ciencia dados a lo sagrado a menudo puede mostrarse perfecto; el conflicto entre su fe y su ciencia no surgirá sino cuando se pondrán a filosofar; ciertamente será entonces cuando el materialismo reclamará imperativamente sus derechos (p.25).

Por el contrario, aunque el conocimiento filosófico llegado a adulto implica el materialismo, la recíproca no es completamente verdadera. El materialismo no implica, por sí mismo, la conciencia filosófica. “Hay un materialismo afilosófico, un materialismo pre-filosófico, mitológico incluso, que tiene muy poco que ver con el materialismo filosófico” (ibid.); tal es el caso de la mentalidad de los Dogon, estudiados por Marcel Griaule, e incluso de numerosos pueblos civilizados. El materialismo vulgar se da en todos los tiempos y en todos los países. Tal fue, por ejemplo, el materialismo mecanicista burgués del siglo XVIII, como también el materialismo pseudo-místico del flogisto, del magnetismo (a lo Mesmer), del calorismo y del *corporeísmo* (p.26), que reducían todo tipo de realidad a la forma de un cuerpo (pp.26–33).

No me es posible seguir aquí en todos sus meandros el caminar de Gustavo Bueno, especialmente en su brillante descripción del materialismo mundano y del materialismo académico; en su distinción de los dos sentidos del materialismo filosófico (el sentido ontológico-general y el sentido ontológico especial, en su crítica despiadada del idealismo (pp.83–87); no dispongo tampoco del espacio deseado para trazar su evocación del “materialismo de la conciencia” (p.140), su radical crítica de Jacques Monod (pp.156–157), su notable concepción de la “rotación lógica” y su aplicación a la dialéctica del dueño y del esclavo (pp.201–235), su doctrina de la implantación gnóstica y política de la conciencia filosófica (pp.235–265, reelaboración de su magistral contribución en el *Homenaje a Aranguren*), su *excursus* sobre el concepto de esfera (pp.298–327), sus profundos capítulos sobre la *symploké* empírica y la *symploké* dialéctica de los géneros de materialidad (pp.361–435) y tantas otras páginas innovadoras y que sacuden. Me dedicaré, en cambio, al nervio central y motor de toda su

Weltanschauung, a saber: la teoría de los tres géneros de materialidad.

He aquí cómo se presenta esta concepción de sopro poderoso, en la que la vocación fundamentalmente lógica de nuestro autor se manifiesta a cada paso. Según Gustavo Bueno, “la filosofía como ontología —es decir, el conjunto de doctrinas que giran en torno a la idea de Ser ha encontrado en la sistematización de Wolff el reconocimiento de su más sólida estructura” (p.267). A este gran pensador alemán, discípulo él mismo por excelencia de Leibniz, el filósofo español va a tomarle el cuadro general de su meditación. Sabemos como Christian Wolff (1679–1754), heredero de una tradición milenaria, dividía la Ontología (o Metafísica) en dos partes fundamentales y exhaustivas a la vez: la ontología general (la lógica del Ser) y la ontología especial (el estudio de los tipos ontológicos, en número de tres: el mundo, el alma y Dios, y que dan, consiguientemente, nacimiento a tres ramas distintas: la cosmología, la psicología racional y la teología natural). La crítica instaurada por Kant no ha hecho más que “transportar” este edificio y orientarlo diferentemente, pero la estructura íntima ha quedado la misma. El idealismo de los post-kantianos, por su parte, recogiendo la inspiración básica de Espinoza, solamente ha modificado la tripartición wolffiana con una bipartición radical: por un lado la naturaleza, por otra el espíritu (a menudo designado como siendo la cultura, la historia, las costumbres). En fin, el materialismo histórico, aunque modificando profundamente la marcha de la filosofía, ha sacado del idealismo su distinción entre una dialéctica de la naturaleza y una dialéctica de la historia.

Sin embargo, Gustavo Bueno se propone revisar esta arquitectura binaria volviendo a la arquitectura ternaria, “pero sin que el contenido de estas tres partes tenga nada que ver con el de las tres partes de la ontología especial de Wolff” (p.269). La correspondencia que postula punto por punto, no implica ninguna identidad, sino solamente una profunda analogía. El Ser aquí es la *materialidad*; ésta comprende tres géneros.

El primer género (M1) reúne todas “las entidades físico-empíricas” y corresponde al mundo; el segundo género (M2) connota “todos los fenómenos de la vida interior psicológica e histórica”, es decir, el alma; el tercer género (M3) designa a Dios, el de los estoicos, el del Cleanto de los *Diálogos sobre la religión natural* de David Hume, en fin, el de los filósofos, y no el de los creyentes o de los místicos: se trata del sujeto de todos los predicados positivos, de la región de las ideas, del lugar de las esencias eternas.

Este tercer género de la materialidad merece una atención especial. “A partir de una perspectiva materialista, la recuperación filosófica de esas construcciones racionales teológicas, ingenuamente consideradas por tantos pensadores de las Luces y por tantos positivistas, como mitológicas y transmundanas, es una de las tareas ampliamente abiertas de las más urgentes, si queremos restituir a la filosofía su verdadero contenido”. En sus grandes líneas suscribiríamos con gusto la fórmula de este diagnóstico, ordinariamente pronunciado desde las posiciones tradicionalistas y reaccionarias: *si la filosofía moderna —y la conciencia moderna, en general— está realmente vacía, es porque Dios le falta*. Sin el conocimiento de la tercera materialidad (M3), no es posible hablar de una formación filosófica, de una sabiduría filosófica —aunque por lo demás esta sabiduría no sea más que la fuente de donde saldrá un torrente de enigmas filosóficos” (p.271). Desde este ángulo, el caso del siglo XVII es típico; nos ofrece una pléyade de especialistas de la física matemática en camino de genial constitución, que son al mismo tiempo maestros eminentes de la teología natural: Descartes, Malebranche, Leibniz, Espinoza, Newton; y el colmo es que estos matemáticos progresaban precisamente en física matemática con la ayuda de su razonamiento teológico, como, por ejemplo, Malebranche, que corregía la doctrina cartesiana del reposo del cuerpo recurriendo a la voluntad positiva de Dios.

“Por eso (continúa Gustavo Bueno, p.274), al exponer la doctrina de los tres géneros de materialidad, de ninguna manera pretendo descubrir una sabiduría nuna antes oída, sino solamente reexponer, desde una perspectiva materialista, una sabiduría tan antigua como la filosofía misma, y recuperar para el materialismo la masa enorme de verdades que demasiado frecuentemente pasan por ser simples errores espiritualistas o idealistas, o simplemente una insoportable cháchara metafísica. Se podría decir que la doctrina de los tres géneros de materialidad ha sido empleada prácticamente por toda la tradición filosófica entera, y que aparece ya explícitamente formulada por Platón”.

Sin embargo, es necesario destacar en estas afirmaciones algunos matices. Fijémonos en el idealismo alemán; sin duda práctica de hecho, esta distinción, pero sin exponerla nunca abiertamente. “Aparece en él como el esqueleto de las extremidades de los mamíferos terrestres aparece en los órganos homólogos de los mamíferos acuáticos: no porque los huesos aparezcan soldados y deformados dejan de ser reconocidos; es indispensable distinguirlos para comprender su funcionamiento” (ibid.). Así es como Hegel confiere a la Idea las funciones del género M3, a la Naturaleza las funciones del género M1 y al Espíritu las funciones del género M2. En conjunto, bajo el dominio de la Crítica kantiana del noumenon, el idealismo alemán tiene la tendencia a identificar el tercer género de materialidad con el segundo; hay que pasar al plano de la substancia (M3) el reino del sujeto. En Hegel, entre otros, la Idea absoluta, que corresponde al tercer género de la materialidad, se confunde con la naturaleza y con el espíritu.

Examinemos ahora el materialismo; también él ha operado esta reducción, pero en sentido inverso. Por ejemplo, el empirio—crítico ha reducido M3 a M2, reduciendo las ideas objetivas a simples contenidos de conciencia. En el marxismo es aún más complicado. Sin duda, el esquema dualista del mundo y de la conciencia, tomado de Hegel, está siempre presente en Marx, pero si uno se limita a este esquema, no explica suficientemente la originalidad de la posición que asume el gran profeta del socialismo moderno. Vayamos, pues, a la tesis doctoral de Marx, defendida en Bonn en 1841, sobre la diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro. Tratando de juzgar a Hegel y el neohegelianismo, por medio de un paralelo con la Antigüedad, en la cual la tríada Sócrates, Platón, Aristóteles corresponde a la tríada Kant, Schelling, Hegel, Marx ve en los sistemas clásicos de la Antigüedad una admirable puesta de sol; consiguientemente, se siente autorizado para mirar hacia atrás cuando examina a los jóvenes hegelianos y a Hegel mismo, es decir, Aristóteles—Demócrito. Gustavo Bueno hace aquí referencia al “importante libro de Jean—Marc Gabaude sobre *El joven Marx y el materialismo antiguo* (Toulouse, Ed. Privat, 1970), el cual, como A. Cornu, opera en su análisis con la misma ontología binaria del espíritu y del mundo (p.276). Aunque reconoce la seriedad y la profundidad de la exégesis practicada por el profesor de la Universidad de Toulouse —Le Mirail, el filósofo español reconoce que se separa de él, para encontrar en el joven Marx un esquema ternario, único susceptible de dar cuenta de la distinción hegeliana entre tres sistemas de la conciencia de sí (epicureísmo, estoicismo, escepticismo) por un lado y por otro las oposiciones halladas por Marx: Demócrito—Epicuro y Estoicismo—Epicuro.

Lleguemos, por lo demás, a la filosofía alemana de fines del siglo XIX (como el neokantismo de la Escuela de Marburgo, que frecuentó Ortega y Gasset, o como el diltheyanismo) y a la de comienzos del siglo XX (fenomenología, axiología, Simmel, *Wienerkreis* Popper, etc.). Se verá en ella la reaparición de los tres géneros del ser y al mismo tiempo, “el vertiginoso acercamiento de este pensamiento hacia la metafísica” (p.281) o sea, hacia el espiritualismo, lo cual permite comprender la desconfianza de los positivistas a la distinción de las tres materialidades...Pero, como lo repite hasta la saciedad Gustavo Bueno, su propósito es precisamente “recuperar”, desde un punto de vista materialista, esta ontología especial ternaria y “hacer ver hasta qué punto la temática y la problemática del materialismo (teoría de la infraestructura y de la superestructura,

teoría de la praxis, teoría de la falsa conciencia) se mueve, con todo rigor, en el marco de esta ontología ternaria y, por consiguiente, cómo esta doctrina es el entramado axiomático indispensable para situar cada uno de los conceptos materialistas dentro de sus quicios respectivos" (p.281).

La idea de materia se presenta, por lo demás, "como una idea crítica, como el esquema de la actividad crítica misma" (p.284), en tanto que, al oponerse a la forma, procede a un *regressus* crítico. Así se encuentra "recuperada" la distinción metafísica entre materia y forma, al partir de "las materialidades regresivas" (p.289) que permiten luego reconstruir las configuraciones del comienzo, pero que nunca pueden ser postuladas ellas mismas como originarias. Gustavo Bueno propone, a este respecto, tres ejemplos. En cosmología, la "trituration" de las formas del mundo (a partir de una multitud de conceptos mitológicos) conduce al concepto de un *Plasma* original. En bioquímica, el estudio de las configuraciones estructurales más diversas (por ejemplo, los componentes de la célula) nos conduce al concepto de "uniformidad química" del diagrama de Pirie. En biología, el examen de formas como la tetrapodia de las vértebras nos encamina regresivamente al concepto de "repliegue continuo", propuesto por Balfour.

El filósofo español se encuentra en ese momento obligado a deshacer un bloqueo: el de la idea de materia con la de cantidad y también con la de medida. Se alza contra el prejuicio cartesiano que define la extensión por lo numerable y por lo mensurable. A sus ojos, "la esencia de la materia de ninguna manera es la cantidad" (p.308). Hay tamaños que se componen de cualidades (colores, sensaciones, etc.); muchos de los tamaños físicos son intensivos y no extensivos (las temperaturas, por ejemplo). Más aún, "hay medidas que no implican la cantidad, sino solamente la igualdad, sin la suma por lo demás" (p.311). "La cuantificación solo es, por lo demás, un método destinado a permitirnos establecer los cierres categoriales" (p.319).

Por otra parte, la doctrina de los tres géneros de materialidades no agota, como lo concede Gustavo Bueno, el contenido de la ontología. "Hay otras muchas ideas ontológicas, como el todo y la parte, la forma y la materia, etc. que pueden ser analizadas ampliamente desde la doctrina de los tres géneros de materialidad" (p.327). Pero estas ideas mantienen con las de los tres géneros de materialidad una *symploké*, es decir, una comunicación parcial. Así es como las nociones de holismo y de atomismo se componen perfectamente con los tres géneros de materialidad. Igualmente el determinismo, que no es más que un determinismo formal, "no excluye el azar" (p.346). La materia ha sufrido diversas vicisitudes de interpretación en la historia de la filosofía. En una primera etapa (los Presocráticos), la materia fue considerada a la vez como pasiva y activa; era al mismo tiempo masa (de trigo o de madera) y madre; en una segunda etapa (el platonismo), llegó a ser exclusivamente pasiva; en una tercera etapa (el estoicismo) por el contrario llegó a ser exclusivamente activa. El cristianismo reunió las dos corrientes: por su preocupación de trascendencia, recoge la tradición espiritualista, que tiene propensión a no percibir más que el lado inferior de la materia; pero, por su preocupación de inmanencia, coincidió con la tradición materialista. "Es importante subrayar, en este contexto, la significación *materialista* del cristianismo en su polémica contra el formalismo metafísico neoplatónico, en cuya línea se desarrolla por ejemplo la herejía docetista. El dogma central del cristianismo, el dogma del verbo encarnado, supone una elevación del *estatuto ontológico* del cuerpo, que deja de ser una casi-nada (apariencia, principio del mal, etc.) para transformarse en una realidad positiva divinizada" (p.350). Por ello el Canon 50 de los *Cánones de los Apóstoles* excomulgó a quienes se abstuvieran, por desprecio, del matrimonio, de la carne o del vino.

Para mostrar toda la riqueza de los puntos de vista de Gustavo Bueno tendríamos

que trazar en detalle el movimiento de su pensamiento respecto a la dialéctica y las contradicciones (pp.371–389), las ideas de pluralidad y conexión (pp.393–395), de la *symploké* como paralelismo, del inconsciente, de la inconmensurabilidad de los géneros en la constitución del mundo, del realismo opuesto al idealismo (pp.410–423), de la igualdad (pp.423–427), de la verdad, de las doctrinas no materialistas de Popper y de Simmel (en tanto que reflejan de los tres géneros de materialidad), de la producción (que no debe confundirse con la fabricación), etc.

En su conclusión, Gustavo Bueno se concentra en demostrar que la distinción moderna, aportada por el idealismo alemán, entre la naturaleza y la cultura, “es ontológicamente menos profunda que la de los tres géneros de materialidad, tomados de dos en dos” (p.467). Incluso revela un “residuo de monismo teológico (metafísico)” (p.466), es decir, un monismo cósmico en el que el hombre aparece como el término final y el fruto de la naturaleza, contra la cual está llamado a plantarse y a combatir. Reviste una significación “pragmática” (p.467), por la oposición de los primates humanos a los otros primates, y más tarde la de los Griegos a los Bárbaros; en Hegel, será la apología de la escala de las unidades del proceso cultural, con la unidad suprema de la Historia, la cual es la Nación (Intermediaria entre el individuo y la humanidad). De hecho, es imposible oponer la cultura a la naturaleza, pues “la cultura misma nos es dada en el seno de la naturaleza” (p.468), y recíprocamente. “Sugiero, escribe Gustavo Bueno (*ibid*), que el cuerpo humano, en tanto que unidad delimitada históricamente también, es el criterio verdadero de la oposición entre naturaleza y cultura”.

Ciertamente, los contenidos sacados de la realidad pertenecen a los dos grupos. Por una parte están los que se organizan según líneas dadas a una “escala” en la cual, hablando con propiedad, el cuerpo humano desaparece: tales son las formas animales o las formas supra corporales (Cíclopes, Marcianos, Micromegas, etc.); a este nivel, el cuerpo humano se reduce a un conjunto de células o a un sujeto termodinámico o incluso a una masa sujeta a las leyes de la gravedad. Por otra parte están los contenidos que se organizan según líneas dadas a una escala en la cual el cuerpo humano propiamente hablando se perfila: un género de vida, un vestido, una técnica: es lo que Ernst Cassirer llama “las formas simbólicas”; tales contenidos no provienen de un sujeto interior que sería el Espíritu y que trataría así de *expresarse* en abstracto, como equivocadamente cree el espiritualismo; según el materialismo, nacen “de un organismo dotado de sistemas nerviosos, ciertamente, pero que entra en relación con otros organismos a su escala, al expresarles algo, si se quiere, pero con tal que los contenidos expresados sean precisamente contenidos precisamente también a escala del cuerpo mismo” (p.469). Así, pues, “el ideal del humanismo no tiene nada de metafísico, sino que se reconoce extrañamente positivo: la preservación de nuestro propio cuerpo mediante el arte, la medicina, el derecho” (*ibid*), y definir el hombre por la racionalidad no se escapa de este criterio, puesto que la racionalidad necesariamente tiene estrechos lazos con la escala del cuerpo humano.

A este nivel, el proceso evolutivo surge bajo la forma de la *Producción*, que es una idea filosófica absolutamente central y no solamente una categoría de la Economía política. La gloria de haberla descubierto es innegablemente de Karl Marx, quien, desde sus *Manuscritos de 1844*, ha sabido unir la idea de objetivación, tomada de la filosofía clásica alemana, con la de fabricación, tomada de la Economía política y de la tecnología. “El análisis de la idea de *Producción* es una de las tareas que se plantean a la filosofía materialista del porvenir” (p.470, última frase de la obra).

Tras haber esbozado de esta manera a grandes trazos el itinerario de Gustavo Bueno,

para acabar conviene dar la llave, que es el *socialismo*. Lo proclama él mismo: “deseo defender la tesis de la unidad interna entre la conciencia filosófica y la práctica del socialismo” (p.188). Ciertamente reconoce que la afirmación del lazo entre la filosofía y el socialismo es una tesis rigurosamente clásica en toda la tradición académica, la cual, en este punto, en general ha seguido a Platón; es verdad que se trata de un socialismo bastante indeterminado, “que se limita a promover una sociedad sin clases”. Pero a este nivel se puede decir, como lo ha establecido recientemente A. Wildermuth (*Marx und die Verwirklichung der Philosophie*, la Haya, Martinus Nijhof, 1970, 2 volúmenes), que “el socialismo necesita de la filosofía, lo mismo que la filosofía lo necesita a él” (p.191).

A partir de posiciones socialistas, se ha recurrido muy a menudo al materialismo. Pero también se recurrirá, algunas veces, con la misma intención, al espiritualismo y a las diversas religiones: por ejemplo, hay un socialismo cristiano, un socialismo musulmán, un socialismo budista, etc. Los motivos por los que los socialistas no materialistas rechazan el materialismo se resumen en general en el reproche de egoísmo, dirigido a los sustentadores del materialismo burgués o epicúreo del siglo XVIII, cuyo *ego* se puso en su esfera autónoma, sin comunicación con los otros *ego*. Pero este materialismo vulgar es rechazado por los materialistas del siglo XX.

Desde la investigación filosófica, a menudo se ha recurrido al socialismo: es el caso de Platón y de sus discípulos, próximos o lejanos. Sin embargo, también hay un buen número de pensadores, desde Aristóteles a Hegel, que han condenado el socialismo... Por lo demás, *pendent omnia interrupta et adhuc sub iudice lis est...* No me parece posible deducir argumentos de una u otra de esas situaciones de hecho.

En realidad, “no es en el *progressus* desde el *ego* corporal como podremos encontrar la conexión entre la conciencia filosófica y el socialismo; por el contrario, la descubriremos en el *regressus* crítico de esta conciencia corporal hacia la materialidad trascendental” (pp.194–195): solo este movimiento ontológico podrá inmergirnos en la corriente misma de la revolución socialista.

Ciertamente, la razón crítica requiere previamente la constitución del *ego* corporal, pero no comienza a ser sabiduría socialista sino cuando este *ego* corporal deja de ser una substancia individual, superándose “por una identificación dialéctica con el logos universal” (p.195), para hablar como el Pórtico. “Es el camino cartesiano, cuando, el *cogito* Descartes reencuentra regresivamente a Dios; en el camino kantiano de la identificación con el *ego trascendental*; es el camino hegeliano que conduce del sujeto a la sustancia; es el camino de Marx, que lleva del individuo al animal genérico y luego al ser social del hombre” (*ibid*). Solamente porque los otros *ego* residen, como componentes, en el seno mismo del *ego* personal, es razonable interesarse por el destino y los asuntos de los demás, es decir, por las generaciones futuras; de ninguna manera es por amor, en el sentido de una pasión sobreañadida a nuestro *ego* individual. La destrucción de mi *ego* como sustancia hará surgir lentamente mi *ego* como fenómeno, “por un *progressus* característico en el que mi libertad ganará su rostro completo” (p.196). Véase cómo el socialismo se presenta como filosofía, racional y en absoluto mística; no acusa a los egoístas de tener mala fe, sino que los cuida como verdaderas víctimas de un defectuoso sistema de reflejos, transmitidos por la educación feudal y capitalista.

Por lo demás, una vez realizada la sociedad socialista, la filosofía continuará siendo, según Gustavo Bueno, tan indispensable como antes, a fin de desarrollar, entre los ciudadanos al fin liberados del capitalismo, “el juicio crítico personal” (p.197) y a fin de iluminar siempre más la moral socialista. Se trata de que “las ideologías se reproducirán en la sociedad socialista” (p.198), como el reflejo de los grupos sociales: generaciones, razas, pueblos de lenguas diferentes, etc.; para ordenarlos y asimilarlos, la disciplina crítica filosófica será necesaria: “y esta disciplina no puede realizarse sino desde una sólida ontología materialista, capaz de ofrecer los esquemas de interpretación de los materiales siempre renovados” (*ibid*). En el seno de tal sociedad, la filosofía no será ya

una ocupación arbitraria de algunos privilegiados, sino un estricto deber que deberá cumplir el Estado: todos los profesores de filosofía se transformarán en funcionarios, en el sentido exacto del término.

Y apuntando seguramente al famoso libro de Thuillier, Gustavo Bueno exclama: "Así como es ridículo que Sócrates sea un funcionario de un Estado explotador, así es necesario que una sociedad socialista tenga como funcionario, no ya un Sócrates único, no susceptible de ser repetido, puramente individual, sino cientos de Sócrates, que constituirán el núcleo del verdadero *poder espiritual* de la sociedad socialista" (p.200). Pero que no se piense en los "perros guardianes" de que hablaba Nizan. Se trata, por el contrario, de militantes celosos que cuidan la toma de conciencia permanente de todos los miembros de la comunidad al fin liberada: nunca usan la coerción, sino solamente la persuasión y la razón iluminadora. Por lo demás, según el filósofo de Oviedo, el verdadero socialismo siempre debe respetar la libertad, pero la libertad real, y no la libertad formal, verbal y despreciable, de las sociedades capitalistas. Como decía Gustavo Bueno desde 1955, en su comunicación sobre el "Análisis lógico de la idea de libertad", en la *Tercera Semana Española de Filosofía* (p.49), "La libertad real implica no solo la inmunidad del yo respecto del orden determinista, sino además la identificación del yo autónomo y causa de sus actos con este orden". También ahí la línea de la filosofía tradicional que nos enseñaba que ser libre no consiste en obrar caprichosamente, sino en hacer el bien, es reencontrada.

En fin de cuentas, el materialismo crítico y socialista de Gustavo Bueno nos ofrece una muy rica ocasión de reflexión, en tanto que representa una tentativa muy personal de renovación de la filosofía contemporánea. Sin duda es permitido a cada uno interrogarse sobre el acierto de la opción materialista, afirmada desde el comienzo. "En una filosofía materialista, fuera de la Materia, no hay nada", reconoce francamente Gustavo Bueno (*Ensayos Materialistas* p.62). ¿Quiere decir esto que el materialismo excluye categóricamente el más allá, la vida de ultratumba, esa exigencia imprescriptible según Unamuno? Teilhard de Chardin que exclama "¡Santa Materia!" y que a veces es clasificado bajo la etiqueta de materialista, admite sin embargo la dimensión de la sobrevida, incluso la resurrección sobrenatural de la carne...También sin duda alguna desconfían de todo socialismo, que sea crítico, liberal o contestatario, y disientirán básicamente de los alcances sociales ahora expuestos. Sin duda, en fin, los materialistas, de cualquier clase que sean, y los socialistas, desde la familia doctrinal a la que pertenezcan, discutirán la legitimidad, y el éxito, de la audaz recuperación de la filosofía clásica por la filosofía progresista, que Gustavo Bueno nos propone con convicción...A pesar de tales reservas, queda que el esfuerzo dialéctico del filósofo de Oviedo, no se le puede negar, es conducido con un brío extraordinario y muestra una sólida coherencia, que no quiere dejar perderse nada de las adquisiciones del pensamiento occidental de tres milenios. Bajo estos variados títulos, me parece que su —conformismo emerge límpidamente de la inmensa ola de vanguardia de la joven filosofía española actual, cuyos aportes son muy desiguales, y que merece ser estudiada con la más escrupulosa atención y con la mayor simpatía (3).

(3) Guy Alain, "Le matérialisme critique et socialiste de Gustavo Bueno". *Penseurs hétérodoxes du Monde Hispanique*, Publ. Univ. Toulouse. —Le Mirail, serie A, tomo 22, 1974, pp.311–328. Traducción de Constantino Láscaris.