

ARTÍCULOS

El sistema del materialismo filosófico después de Gustavo Bueno

José Manuel Rodríguez Pardo

(Universidad de Oviedo)

A Gustavo Bueno (1924-2016),

in memoriam.

Resumen: El sistema del materialismo filosófico, fundado por el filósofo español Gustavo Bueno (1924-2016), lleva desarrollándose desde hace más de cuatro décadas en multitud de países del mundo y a través de muchos seguidores. Pese a la considerable difusión del sistema a través de diversos canales, numerosos problemas siguen abiertos en el materialismo filosófico, tras el fallecimiento del que fuera su acuñador y autor principal.

Palabras clave: Gustavo Bueno, materialismo filosófico, filosofía académica, sistema.

Abstract: The system of philosophical materialism, founded by the Spanish philosopher Gustavo Bueno (1924-2016), has been developing for more than four decades in many countries of the world and through many followers. In spite of the considerable diffusion of the system through diverse channels, numerous problems continue open in the philosophical materialism, after the death of the one that was its coiner and main author.

Palabras clave: Gustavo Bueno, philosophical materialism, academic philosophy, system.

SUMARIO

§ 1. PREFACIO.

§ 2. INTRODUCCIÓN. FILOSOFÍA MUNDANA Y FILOSOFÍA ACADÉMICA.

§ 3. ENSAYOS MATERIALISTAS. POR UNA FILOSOFÍA ACADÉMICA MATERIALISTA.

§ 4. EL ENSAYO COMO FORMA EN LA QUE CRISTALIZA EL SISTEMA DEL MATERIALISMO FILOSÓFICO.

§ 5. EL SISTEMA DEL MATERIALISMO FILOSÓFICO NO ES DEDUCTIVO, SINO «ESTROMÁTICO».

§ 6. LA TEORÍA DE LAS OLEADAS Y EL MATERIALISMO FILOSÓFICO.

§ 7. TEMAS ABIERTOS: LA INVOLUCRACIÓN DE LAS CATEGORÍAS CIENTÍFICAS Y LA FINALIDAD EN LOS ORGANISMOS VIVIENTES.

§ 8. CONCLUSIÓN.

§ 9. BIBLIOGRAFÍA CITADA.

1. PREFACIO.

El 7 de Agosto de 2016 fallecía «con las botas puestas», tras casi 92 años de desbordante actividad, el filósofo Gustavo Bueno, fundador y «obrero máximo» del sistema del materialismo filosófico. Más allá de sus apariciones públicas, ya muy escasas en sus últimos días pese a mantener una lucidez envidiable, Bueno ejerció su magisterio desde finales de la década de 1940 hasta prácticamente el final, con la única preocupación de que los alumnos, tanto los que trató en la enseñanza formal de sus clases como los que le conocieron en la informal de sus charlas y conferencias, se formasen como verdaderos filósofos, frente a la confusión de la filosofía ambiental y de las opiniones acríticas y partidistas propias de la corrección política imperante. Este mero hecho ya sirve para caracterizar a Bueno como un verdadero materialista, un trabajador a pie de obra y no un fantasioso metafísico o, peor aún, como una suerte de personaje mediático o «divo», como le descalificaron algunos y como desgraciadamente han entendido sus autoproclamados «herederos» o «continuadores» la actividad filosófica, hasta degradarla completamente: «Me gusta ser maestro en el sentido más humilde» (Avello, M., 23 de Abril de 1978), afirmó Gustavo Bueno en más de una

ocasión, como prueba de esta visión de su persona.

No obstante, el «maestro humilde» fue capaz de ostentar un considerable prestigio por encima de épocas y etiquetas ideológicas, pues la importancia de su figura se cifra en algo tan aparentemente nimio como demoledor: las muestras de condolencia, obituarios y toda suerte de homenajes que tuvieron lugar desde los primeros días tras el fallecimiento de Bueno fueron innumerables; por el contrario, el obituario de uno de sus más caracterizados polemistas en vida, el embajador Gonzalo Puente Ojea, no menos famoso en tiempos que el propio Bueno, de su misma quinta y fallecido unos meses después, el 10 de Enero de 2017, pasó prácticamente desapercibido para los medios de comunicación y el ambiente académico en general.

Con el fallecimiento del individuo Gustavo Bueno se cerró una trayectoria vital única, y también el ciclo que ha supuesto su obra en el contexto de la Filosofía Contemporánea en general y en la Filosofía Española en particular; sin embargo, la persona Gustavo Bueno sigue «viviendo» en su sistema, que hace ya décadas que desbordó al propio Bueno. Cuando el 1 de Septiembre de 2014 Bueno cumplió noventa años, se publicaron todo tipo de reportajes sobre esta efeméride. En uno de ellos, publicado en el diario ovetense *La Nueva España*, se afirmaba como título que «La filosofía desborda la vida» (Orejas, N., 31-08-2014), todo un acierto a la hora de definir lo que era su doctrina, ya expandida por la práctica totalidad del mundo globalizado. Una idea que informa la revista que iniciamos, *Metábasis*, asumiendo una de las figuras de la dialéctica que enumeró el propio filósofo, y que tiene larga raigambre en la tradición filosófica (*metabasis eis allos genos*, que diría Edmund Husserl) (Bueno, G., 1995c, 48). El desbordamiento de un género inicial para formar algo diferente, el proceso de divergencia, sin duda refleja muy bien la propia trayectoria del materialismo filosófico, que comenzó siendo un sistema enraizado en la España nacional católica y la institución universitaria española donde surgió, para desbordar pronto ese ámbito y convertirse en un edificio filosófico que impregna a cultivadores residentes en buena parte de la comunidad hispánica de naciones y en otros lugares del mundo.

Y es que la arquitectónica del sistema, ya desde trabajos de Bueno tan antiguos como «Para una construcción de la idea de persona» (Bueno, G., 1953), o «Las estructuras metafinitas» (Bueno, G., 1955), publicados respectivamente en 1953 y 1955 en *Revista de Filosofía*, insiste en que las distintas realidades van desbordando sus orígenes para constituir otras nuevas, como la Idea de Persona, que se origina en la máscara que usan los actores en el teatro *per sonare* y se convierte en La propia realidad objeto de la crítica filosófica va transformándose y desbordando diversas épocas: el materialismo filosófico vivió la Transición española a la democracia realmente existente y la caída de la Unión Soviética, y el sistema ha sabido dar buena cuenta de las realidades caducas, y presentarse siempre como una alternativa de análisis capaz de dar cuenta de la complejidad del presente.

Un presente que denominaremos como «nuestro presente», en tanto nos encontramos envueltos en él, influyéndonos los unos a los otros, pero a su vez conectados con quienes desde el pasado nos influyen sin que podamos hacer nada en ellos, y con aquellos a quienes influimos pero no influirán en nosotros, esto es, el futuro. La Revista *Metábasis* nace con esta vocación genuinamente filosófica de analizar y criticar las problemáticas actuales que, sin embargo, se encuentran engarzadas en la tradición que heredamos de nuestro pasado e

Revista *Metábasis*, Número 1 (2018) ISSN 2605-3489 revistametabasis.com

involucradas en el devenir de nuestro futuro; siempre que tomemos en cuenta, como señaló el propio Bueno, que «Al presente podría dársele el radio (tomando como centro nuestra generación) de un siglo, pues más o menos ocupan un siglo los hombres vivos que influyen sobre mi generación y aquellos en los que mi generación influye, así como recíprocamente (los hombres que influyen en mi generación, sin que ésta pueda influir en aquellos, pertenecen al *pasado*; los hombres sobre los cuales mi generación puede influir sin que ellos puedan influir sobre nosotros, pertenecen al *futuro*)» (Bueno, G., 1995, 29).

2. INTRODUCCIÓN. FILOSOFÍA MUNDANA Y FILOSOFÍA ACADÉMICA.

El nombre de Gustavo Bueno, tras una larga etapa vinculado a la Universidad española que finalizó en 1998, siguió prácticamente otras dos décadas más ligado a un sistema filosófico cada vez más prolijo y complejo, con multitud de análisis en todo tipo de materias, que suscitó y aún sigue suscitando tras su fallecimiento el interés de un público muy heterogéneo. No obstante, su concepción de la propia actividad filosófica desbordó desde sus inicios la mera concepción gremial de una filosofía de profesores para profesores.

Es importante destacar de inicio, frente a quienes identifican la Filosofía con la caracterización psicológica de «pensamiento» (ejemplificada en el cartesiano *cogito ergo sum*), que Bueno siempre señaló que toda sociedad atesora alguna forma de «pensamiento», de «reflexión objetiva» sobre los saberes o técnicas que en ella existen. Este pensamiento público se aproxima al término «filosofía» en un sentido mundano, a la filosofía genitiva, y habitualmente a la definición de filosofía en sentido amplio o lato, tal como la entienden muchos antropólogos, equivalente a la *weltanschauung* de un pueblo o de una cultura, pues también esta filosofía mundana es una forma de pensar o confrontar los saberes prácticos.

Para Bueno, ya desde el año 1968, en el que polemizó con el filósofo marxista Manuel Sacristán sobre el papel de la filosofía dentro del saber (o más concretamente dentro de los estudios universitarios de la época en España), hay una distinción entre la filosofía mundana y la filosofía académica, es decir, de la filosofía medioambiental con sus tópicos, y la tradición académica iniciada por Platón en el siglo IV a. c., una filosofía de tradición helénica que, al contrario de otras formas de pensamiento, toma como referencia los saberes científicos y políticos de cada presente histórico (Bueno, G., 1970, 244-251).

Dentro de esta filosofía académica que suponemos iniciada en la Academia de Platón, Bueno encontró, ya en los tiempos donde inició su programa filosófico en la España que se aproximaba a su Transición democrática, una serie de tendencias por las que discurría o degeneraba la tradición filosófica. Así, la filosofía académica (no necesariamente universitaria), tendía a convertirse en una filosofía *exenta* de los problemas del presente; idea cristalizada en las actuales Historias de la Filosofía que se imparten en los centros de enseñanza media e incluso en las Facultades de Filosofía de las Universidades de nuestro presente, convertida la materia en una suerte de filosofía de profesores para profesores. Frente a esta concepción, aparecería la idea de una filosofía «inmersa en los problemas de nuestro presente», donde el tratamiento de temas populares iría dejando aparcada a la tradición filosófica por unas reflexiones más espontáneas y asistemáticas: «Podríamos entender, ante todo, la inmersión o implantación de la filosofía en el presente en un sentido radical, a saber, en un sentido que llegue a negar a la filosofía cualquier tipo de sustantividad, exenta o actual, declarándola como un saber adjetivo. Por tanto, no sólo como

un saber de segundo grado, sino, a la vez, como un saber adjetivo, enteramente inmerso en los saberes mundanos del presente y determinado por ellos» (Bueno, G., 1995, 38).

Sin embargo, Bueno, frente a quienes como Manuel Sacristán consideraban ya entonces la filosofía como una disciplina sustantiva, exenta de los problemas que atañen al presente histórico que nos corresponde, «una doctrina cuya estructura pretenda fundarse en principios axiomáticos e intemporales, exentos de las fluctuaciones del presente y aun del pretérito» (Bueno, G., 1995, 59), señaló que la filosofía es una institución histórica, no espontánea, surgida en el siglo V antes de Cristo, en Atenas, de la mano de Sócrates, Platón y Aristóteles como figuras básicas. El objetivo de esa institución es analizar saberes tenidos por ciertos y cultivados ya en la tradición anterior, tanto egipcia como griega. Se trata de saberes religiosos, geométricos, &c. Institución que parte, en consecuencia, no de la ignorancia absoluta, sino de las problemáticas que plantean otros saberes, principalmente las ciencias, y que no pueden ser resueltas por las propias categorías científicas, puesto que las desbordan en el sentido de las Ideas que se constituyen históricamente en torno a los problemas citados:

La filosofía, en su sentido estricto, no es «la madre de las ciencias», una madre que, una vez crecidas sus hijas, puede considerarse jubilada tras agradecerle los servicios prestados. Por el contrario, la filosofía presupone un estado de las ciencias y de las técnicas suficientemente maduro para que pueda comenzar a constituirse como una disciplina definida. Por ello también las Ideas de las que se ocupa la filosofía, ideas que brotan precisamente de la confrontación de los más diversos conceptos técnicos, políticos o científicos, a partir de un cierto nivel de desarrollo, son más abundantes a medida que se produce ese desarrollo (Bueno, G., 1995, 13).

Asimismo, la filosofía desde el materialismo filosófico podría definirse «*como la disciplina constituida para el tratamiento de las Ideas y de las conexiones sistemáticas entre ellas*». Ideas que, en tanto brotan de las conceptualizaciones de los procesos del mundo (de un mundo que, en la actualidad, y precisamente por la acción del desarrollo tecnológico y científico, se nos ofrece como una realidad *conceptualizada* en prácticamente todas sus partes, sin regiones vírgenes mantenidas al margen de cualquier género de conceptualización mecánica, zoológica, bioquímica, etológica, &c.), no son subjetivas, ni son eternas, aunque son Ideas objetivas. La Idea de Dios, por ejemplo, no tiene más de 3000 años de antigüedad, y la Idea de Cultura objetiva no tiene más de 200 años». (Bueno, G., 1995b, 112).

En consecuencia, y frente a la falsa dicotomía entre una filosofía «analítica» dedicada exclusivamente a la ciencia (o lo que Mario Bunge denomina como «filosofía científica»), frente a una filosofía «continental» dedicada a la interpretación de los textos de autores del pretérito, distinción en realidad entre una filosofía «centrada» en torno a los problemas de la ciencia y una filosofía de carácter cada vez más exento respecto a los problemas del presente, dedicada al análisis de los textos de la tradición filosófica (Bueno, G., 1995, 32-3, 42), el saber filosófico no puede partir de la nada, sino de distintos saberes previos que han conceptualizado nuestro mundo, que no pueden ser sustituidos por la filosofía. Podría decirse que la filosofía estudia precisamente aquellas esferas de la realidad que no pueden

ser conceptualizadas:

Todas las partes de nuestro mundo están *conceptualizadas* (con mayor o menor rigor, sin duda) mediante conceptos tecnológicos o científicos. No es posible ya mirar «ingenuamente», como si las estuviéramos descubriendo por primera vez, a las estrellas, a las ruinas, a las lenguas, a las otras culturas. Todos estos campos han sido ya «pisados» y roturados —*conceptualizados*— y, por tanto, sólo a través de los conceptos, podemos, en nuestro presente, enfrentarnos con nuestro mundo de un modo crítico (una crítica que puede afectar, desde luego, a los propios conceptos). Nosotros, salvo que practiquemos la poesía, no podremos hablar ingenuamente del agua como lo hacía Tales de Mileto; el agua de nuestro mundo está conceptualizada por la ciencia física y química, y sólo a través de sus conceptualizaciones podemos hoy regresar hacia las Ideas que con el agua estén vinculadas. Se comprenderá, según esto, la pertinencia de tomar a «nuestro presente» como criterio para diferenciar las diversas maneras según las cuales puede entenderse la filosofía, en función precisamente a como estas diversas maneras se refieran al presente (Bueno, G., 1995, 30-1).

3. ENSAYOS MATERIALISTAS. POR UNA FILOSOFÍA ACADÉMICA MATERIALISTA.

Tras la publicación de *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (Bueno, G., 1970) pero especialmente tras *Ensayos materialistas* (Bueno, G., 1972), las comparaciones generales entre Bueno y otros autores en su intento sistemático tendían hacia la simplificación: Bueno era una versión «española» y «muy siglo XX» de Hegel. Una de las comparaciones más repetidas, en consonancia con la anterior, fue el considerarle «marxista» por sus referencias constantes a la Unión Soviética ya desde sus primeros años de actividad en Oviedo; en consecuencia, se le atribuía a Gustavo Bueno la pretensión de reconstruir la filosofía marxista sobre las bases filosófico-escolásticas de una filosofía estricta, algo de lo que se habría distanciado en una suerte de «segunda navegación», de «ensayismo político», una vez que dejó de impartir docencia reglada universitaria en 1998 (algunos trasladan el momento arbitrariamente a 1996), por su presunto distanciamiento respecto a la izquierda política comunista, con la que consideran que convergió inicialmente en sus planteamientos filosóficos materialistas.

Precisamente, muchos de los críticos de *Ensayos materialistas* consideraban que Bueno se había convertido en un «prekantiano» por la presunta «estructura centáurica» de su sistema, donde se recuperaban las Ideas de la Metafísica tradicional, las de Alma, Mundo y Dios formuladas por Cristian Wolff bajo la forma de M₁, el Primer Género de Materialidad, que se refiere a la materialidad corpórea, M₂, el Segundo Género de Materialidad, tanto aquello referido a la «conciencia» como a las formas sociales, y M₃, el Tercer Género de Materialidad, referida a las realidades de carácter abstracto, como las formas geométricas, los teoremas científicos, &c. (Bueno, G., 1972, 292-303).

La reunión de estos tres Géneros de Materialidad es lo que Bueno denomina como mundo

de los fenómenos, o *mundus adspectabilis*, dado a la escala humana, bajo la rúbrica de M_i . Asimismo, aparecen en esta obra también otras dos Ideas que tuvieron en su día una gran censura, por atribuírseles una raigambre metafísica, más concretamente hegeliana: la Materia Ontológico General (M), que según Bueno es una totalidad crítica, una suerte de límite de la propia actividad filosófica que nos impide ir más allá (no podemos conocer el origen del Universo, por ejemplo), y el Ego Trascendental (E), que Gustavo Bueno definió como el ejercicio de la conciencia filosófica en cada momento histórico, que reasume el análisis y crítica de M_i .

Desde la perspectiva del materialismo filosófico que ya se estaba desarrollando en *Ensayos materialistas*, la Metafísica no se hacía corresponder con el Ser, sino con el monismo, la negación del principio de *symploké* (entretejimiento) enunciado por Platón en su diálogo *Sofista*, la idea de que ni nada está conectado con nada (el nihilismo), ni todo está conectado con todo (el monismo): «La Idea ontológico-general de Materia la entenderemos, sobre todo, como la Idea de la pluralidad indeterminada, infinita, en la que "no todo está vinculado con todo". Pero esto es tanto como la negación de un orden o armonía universal. "Materialismo", en el sentido ontológico-general, es, por tanto, una posición solidaria de la Idea crítica de *symploké*. Por consiguiente, como posición genuina, disyuntiva del materialismo ontológico-general, consideramos el monismo en el sentido amplio señalado» (Bueno, G., 1972, 45-6).

En virtud de estas tres Ideas fundamentales, E, M_i y M, y de su diferente ordenación, Gustavo Bueno ensayó en 1974 un proyecto de Historia de la Filosofía según el ordenamiento que se les atribuye en diferentes momentos históricos. Así, en la Edad Antigua la Filosofía es un saber que aparece como crítica a las concepciones mitológicas, siendo moduladas a la escala de principios abstractos que segregan a los sujetos operatorios (el logos de Heráclito, el agua de Tales, etc.), de tal modo que se produce la subordinación de la conciencia filosófica a tales realidades, $E \subset M_i \subset M$, que a la postre es su segregación, $M_i \subset M$. En la Edad Media, el Ego se identifica con Dios, el Creador del Mundo, de tal modo que el ejercicio de la conciencia filosófica es la Teología, el desvelamiento de la obra divina, formulado como $M_i \subset M \subset E$. Y finalmente, en la Edad Moderna, la inversión teológica propicia que Dios deje de ser aquello de lo que se habla para ser aquello desde lo que se habla, de tal modo que el ejercicio de la conciencia filosófica es la transformación del mundo, ya sea bajo la forma del materialismo o del idealismo histórico, $M_i \subset E \subset M$. No obstante, el hombre sigue estando limitado por una realidad que no puede totalizar (el *noúmeno* kantiano, por ejemplo) (Bueno, G., 1974, 7-35).

No es de extrañar, por lo tanto, que en el ambiente de la época se pensase que Gustavo Bueno simplemente sustituía la Idea metafísica del Ser por la Idea de Materia. Así lo expresaba Fernando Savater el mismo año 1972 en un comentario publicado inicialmente en la Revista *Triunfo*, que apareció poco después en una recopilación del prolífico escritor vasco: «En el materialismo de Gustavo Bueno, la Idea de Materia ocupa el lugar que se guarda tradicionalmente para la Idea de Ser», aunque él mismo reconociese, ejerciendo el Principio de *Symploké*, que «su concepción de la materia se opone, fundamentalmente, a la idea de *unicidad del ser*, orden, armonía constitutiva del Cosmos; su Idea ontológico-general de materia se entiende como "Idea de la pluralidad indeterminada, infinita, en la que

no todo está vinculado con todo"» (Savater, F., 1974, 162).

Sin embargo, semejante referencia no era más que un esquema clasificatorio para recoger ideas de la tradición filosófica, no una asunción acrítica del realismo escolástico; era una forma de resituar las coordenadas del propio sistema que se encontraba *in nuce* clasificando y analizando elementos que estaban en la propia tradición filosófica. Nunca hubo un bifrontismo marxista-escolástico en Bueno, sino una reasunción de ciertos postulados suyos bajo una forma diferente. Tampoco tiene mucho sentido, salvo que se encarezca a Kant por encima de cualquier otro filósofo, poner como referencia al filósofo de Königsberg como fulcro para reconocer lo bueno frente a lo malo, lo *kantiano* frente a lo *prekantiano* en el caso de Bueno. Precisamente, Bueno señaló, en crítica al kantismo, que el presunto «giro copernicano» que se le atribuye a Kant, es en realidad una «contrarrevolución ptolemaica», un giro hacia una filosofía que no dejaba de ser escolástica en su método:

Sin embargo, bastaría interpretar la supuesta analogía kantiana como una contra analogía, para que la eficacia de su fórmula pudiera ser recuperada. La revolución copernicana, que Kant se autoatribuye, sólo resulta copernicana entonces por su forma (de inversión o permutación de las relaciones entre dos términos dados); por su materia es anticopernicana, y en realidad es una contrarrevolución ptolemaica (para decirlo con B. Russell), en tanto que se orienta, de algún modo, a restituir al hombre el papel central que como habitante de una Tierra situada en el centro del universo, y de una Tierra en la que había tenido lugar la unión hipostática entre Dios y el Hombre, en la figura de Cristo, ocupaba en el Universo; una posición que había ya perdido a consecuencia de Copérnico, como ya lo advirtió, con toda clarividencia, Giordano Bruno (Bueno, G., 2004, 4).

Al fin y al cabo, la crítica a la Metafísica realizada por Kant no la negaba, sino que la situaba en otro nivel: negada como forma de conocimiento, al desbordar cualquier tipo de experiencia posible, las Ideas de la Metafísica tradicional, Alma, Mundo y Dios son convertidas en ilusiones trascendentales (ficciones útiles, que dirían los pragmatistas), que sirven de fundamentación de la moral en la *Crítica de la Razón Práctica*. Por lo tanto, situar a Kant como la criba para distinguir la verdadera filosofía de la falsa filosofía es algo puramente ideológico, pues «el giro copernicano en la Historia lleva el nombre de Humanismo democrático, del hombre como fin y no como medio de la Democracia y de la Paz perpetua. Nuestra época habría ido, según esto, más allá de Kant, precisamente tras el control de la bomba atómica y la supresión de la pena de muerte (asunto que muchos consideran como la *pars pudenda* del pensamiento kantiano)» (Bueno, G., 2004, 5).

4. EL ENSAYO COMO FORMA EN LA QUE CRISTALIZA EL SISTEMA DEL MATERIALISMO FILOSÓFICO.

Gustavo Bueno fue considerado, muy erróneamente sin embargo, por sus contemporáneos universitarios, y también por muchos estudiantes y curiosos que coincidieron con él en los tiempos de la lucha antifranquista, como un filósofo sistemático que tomaba como referencia la idea de sistema que poseyó Hegel. No faltarán profesores que, tras haber conocido a Bueno, señalaran en sus clases que el materialismo filosófico era una suerte de

sistema deductivo, donde se intentaba forzar, como quien intenta introducir un cuerpo en el estrecho lecho de Procusto, la compleja realidad en unos esquemas apriorísticos, sumamente rígidos. No fueron pocos los que criticaron su querencia por el análisis y la crítica de carácter dialéctico, considerando la proliferación de tablas y clasificaciones en sus libros como una manía hegeliana. Ninguno de estos curiosos críticos pareció darse cuenta que el clasificar no es un imperativo dogmático, sino la necesidad de la dialéctica filosófica, el agotamiento de todas las alternativas posibles antes de abordar un problema. La «manía de clasificar» señalada por Platón en el *Sofista* no es simplemente una manía o vicio, sino que viene justificada por una cuestión dialéctica: las clasificaciones mantendrán su vigencia mientras no haya una alternativa mejor. Esto es, las clasificaciones establecidas por el sistema del materialismo filosófico se mantendrán vigentes mientras no se puedan desbordar desde sistemas alternativos, o bien hasta cuando desde el propio sistema se encuentre una alternativa más potente.

Así, no resulta extraño que tras el fin de su docencia reglada universitaria en 1998, los mismos críticos que desde tan misérrimos postulados considerasen a Bueno como un filósofo sistemático al estilo de Hegel, le convirtieran paradójicamente en un ensayista que habría iniciado una suerte de «segunda navegación», dedicado exclusivamente a la publicación de obras «de carácter político y social» o, en el colmo de la miseria analítica, en autor de obras «de filosofía mundana» (demostrando su ignorancia al respecto de la distinción entre filosofía mundana y académica formulada por Bueno ya en 1972); más aún, la fecha de su «deriva mundana» fue trasladada de forma retrospectiva e interesada incluso antes de la citada fecha —concretamente, después de 1995, con la publicación del libro *¿Qué es la filosofía?* (Bueno, G., 1995), cuyas tesis dejaban en evidencia a la filosofía universitaria como exenta de los problemas del presente.

Así, la publicación de obras como *El mito de la cultura* (Bueno, G., 1996), *España frente a Europa* (Bueno, G., 1999), *Telebasura y democracia* (Bueno, G., 2002) *El mito de la izquierda* (Bueno, G., 2003), *Panfleto contra la democracia realmente existente* (Bueno, G., 2004) *España no es un mito* (Bueno, G., 2005), *La fe del ateo* (Bueno, G., 2007), *El mito de la derecha* (Bueno, G., 2008) o *El fundamentalismo democrático* (Bueno, G., 2010), fueron consideradas bien producto de esa deriva mundana, o bien ni siquiera se consideraron dignas de atención. Sin embargo, con semejantes críticas parece darse a entender que obras como los citados *Ensayos materialistas* (Bueno, G., 1972) u otros como el *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»* (Bueno, G., 1991) o *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión* (Bueno, G., 1985), anteriores a esa presunta tendencia, no fueran ensayos sino una suerte de tratados sistemáticos, de verdadera filosofía, frente a una filosofía considerada más «mundana».

Un ejemplo paradigmático de esta miserable interpretación es el artículo obituario del historiador de la filosofía española Gerardo Bolado respecto a Gustavo Bueno, que analizaremos con mayor profusión más adelante:

En este período, [1996-2016] Gustavo Bueno dio rienda suelta a su radicalismo filosófico en una suerte de filosofía mundana [sic], vertida en ensayos, que se ordenaba a triturar dialécticamente los mitos, alimentados a su juicio en la opinión

pública de la democracia española por cierto fundamentalismo socialdemócrata, afin al PSOE, en el cual situaba no sólo a «intelectuales», sino también a influyentes catedráticos universitarios de filosofía. A su juicio, sin esa proyección pedagógica de la filosofía académica, la conciencia individual de los ciudadanos se hundiría en el infantilismo y la irracionalidad (Bolado, G., 2017, 75).

Asimismo, Bolado llega a señalar, desde una considerable *ignorantia elenchi*, que «esta obra ensayística de Bueno pretende desmitificar la conciencia individual de los ciudadanos de la joven democracia española mediante una dialéctica que establece ideas en el lugar de los mitos que confunden su opinión pública, y pueden llevarla a decisiones políticas erráticas que comprometan su destino histórico [sic]» y culmina descalificando de forma velada a quienes «han interpretado estos ensayos críticos como desarrollos del materialismo filosófico y parte esencial de su sistemática» (Bolado, G., 2017, 78). Y es que Bolado, engolfado dentro de su pretendida aunque nula asepsia de análisis pseudosociológico (del que tendremos ocasión de ver otras muestras más adelante), es incapaz de ver que «desmitificar» es el ejercicio genuino de la crítica filosófica, no un mero acto de cortesía académica para con el vulgo (por usar de la orteguiana expresión), sino la misma actividad filosófica, desde Platón hasta nuestros días.

Se nota que Gerardo Bolado, como decimos, está preso de una considerable *ignorantia elenchi*, desconociendo cuáles fueron los motivos, más allá de los burocráticos (obtención de la correspondiente cátedra universitaria por oposición), que condujeron a Bueno en 1960 desde Salamanca hasta Oviedo. Dejando al margen la Revolución de Octubre de 1934, que consideró como un hecho histórico de primera magnitud, Bueno siempre mostró predilección y seguimiento de la obra de Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), especialmente por la redacción de su *Teatro Crítico Universal* (8 tomos, 1726-1740), considerado como el principal hito de la filosofía en lengua española. El propio Bueno fue sumamente explícito en varias ocasiones al señalar que «Feijoo es uno de los motivos esenciales de mi simpatía por Asturias. Lo he dicho muchas veces, en entrevistas» (Avello, M., 23 de Abril de 1978).

La obra del benedictino Feijoo, compuesta por una serie de «ensayos sobre todo género de materias, para desengaño de errores comunes», fundó verdadero estilo y es también algo plenamente reconocido en la Filosofía Española posterior el uso del ensayo como vehículo de expresión. Los famosos Unamuno y Ortega, los filósofos españoles que gozan de mayor prestigio a nivel internacional, siempre tuvieron querencia al ensayismo y no a la obra filosófica en forma de tratado aparentemente cerrado, «científico». Una contraposición también artificiosa, puesto que los ensayos no son necesariamente textos breves, frente a los tratados como textos extensos: «La flexibilidad del nuevo género es inmensa: por la temática, por la estructura interna, por la extensión. Hay ensayos que ocupan unas páginas, como un Discurso de Feijoo; otros ensayos son "de gran tonelaje", como el de Locke» (Bueno, G., 1966, 89).

Sin embargo, muchos de quienes encarecen el valor de la obra de Ortega como el filósofo

más importante de España en el siglo XX, destacan que fue su querencia al ensayismo lo que provocó que su obra careciera de sistematismo —«Ortega no es filósofo; a lo sumo, es un ensayista» (Bueno, G., 1966, 92), se diría como resumen de esta afirmación—, aunque en ello no tuvo nada que ver el vehículo de expresión utilizado, sino más bien la propia impotencia de Ortega en ese sentido, al intentar pergeñar su raciovitalismo como síntesis de dos corrientes en principio yuxtapuestas sin relación entre ellas, el racionalismo y las corrientes vitalistas de la filosofía alemana: «Hasta ahora la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la dimensión vital, histórica, perspectivista, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación» (Ortega y Gasset, J., 1923, 153).

Tal es el caso de una rama más «germanófila» de la filosofía española contemporánea, caso del profesor mejicano de origen español Eduardo Nicol, que considera que el ensayo no es filosofía en un sentido estricto, sino una especie de «centauro» entre la Literatura y la Filosofía: «El ensayo se encuentra, pues, a medio camino entre la pura literatura y la pura filosofía. El hecho de ser un género híbrido no empaña su nobleza, como una banda siniestra en el escudo. Su título es legítimo, pero no es título de soberanía. Quiero decir que el ensayo no puede ser demasiado literario sin dejar de ser ensayo, sin dejar fuera mucho más de lo que en el cabe. El ensayo es casi literatura y casi filosofía. Todos los intermedios son casi los extremos que ellos unen y separan a la vez. Pero como es un género y un artificio, tiene sus caracteres propios y debe cultivarse siguiendo las reglas del arte. Una de las primeras reglas tácitas es la que prohíbe decir algo que no se entienda en seguida. Cada género delimita el campo de sus posibles oyentes o lectores. Siempre hay o debe haber una cierta consonancia entre la forma y el fondo de un género y el carácter de los lectores» (Nicol, E., 1998, 211-2).

No obstante, Nicol reconoce que

El ensayo se dirige a «la generalidad de los cultos». Sea cual sea la especialidad de cada uno, la lectura de un ensayo no requiere en ninguno la especialización. A la generalidad de los cultos corresponde «la generalidad de los temas» que pueden tratarse en estilo de ensayo, y la generalidad en el estilo mismo del tratamiento. El ensayista puede saber, sobre el tema elegido, mucho más de lo que es justo decir en el ensayo. La obligación de darse a entender no implica solamente un cuidado de la claridad formal, sino la eliminación de todos aquellos aspectos técnicos, si los hubiere, cuya comprensión implicaría en el lector una preparación especializada. Esto significa que en el ensayo no se pueden analizar los grandes problemas. O mejor dicho: se puede discurrir sobre algunos grandes problemas, pero no sobre todos, y sin llegar a su fondo (Nicol, E., 1998, 212).

Pero entonces, ¿por qué Nicol restringe el ensayo respecto a la verdadera filosofía? Pues

porque vive preso de la idea germánica de la filosofía como una Ciencia (en el sentido que el idealismo alemán otorgó a la Metafísica), digna únicamente de un tratado vigoroso e interminable: «Lo mismo ocurre con la filosofía. Como el ensayo es una forma menor, no cabe desarrollar en él ningún proyecto majestuoso. Las grandes ideas, con su corte sistemática de ideas subordinadas, requieren mayor espacio. Por tanto, la tarea de llenar este espacio, que es en verdad la tarea de crearlo, emplea unas técnicas completamente distintas que las del ensayo, desde la concepción misma del proyecto» (Nicol, E., 1998, 265). Así, Nicol denigra el ensayo como género menor, marginal: «Es ella, la filosofía sistemática, la que se ofrece siempre *in statu nascendi*. El ensayo filosófico es como una pausa en esa actividad generadora de pensamiento, como una ocupación marginal, respecto de la teoría, aunque sea central respecto de la vocación del ensayista» (Nicol, E., 1998, 261).

Esto es, para Nicol los ensayos son siempre textos menores; dicho de otro modo acorde con lo que aquí estamos discutiendo: el filósofo exiliado en Méjico no consideraría a *Ensayos materialistas*, en caso de haber tenido acceso a él, como un ensayo «de gran tonelaje», por usar la expresión de Bueno en su trabajo de 1966, sino como un tratado escrito por el propio Gustavo Bueno previo a su «deriva mundana», ensayística.

Olvidemos no obstante a estos autores errados y centrémonos en lo importante, en la forma ensayística como la propia del sistema filosófico. Cuando se aborda la lectura de las obras de Feijoo, la primera característica de éstas, al menos en los ocho volúmenes de su *Teatro Crítico Universal*, es la de ser presentadas en forma de ensayos que tratan «de todo género de materias, para desengaño de errores comunes». De hecho, es un lugar común considerar a Feijoo como el fundador del ensayo filosófico en lengua española, o incluso el fundador de la filosofía en lengua española: «el beneditino gallego Benito Jerónimo Feijoo resulta ser, en el XVIII el fundador de la filosofía de lengua española, comprensiva de entonces en adelante, tanto de la filosofía española como de la filosofía hispanoamericana» (Ardao, A., 1963, 41).

Pese a que al movimiento «ilustrado» en el que se ha situado a Feijoo, en contraposición a la filosofía escolar de otras épocas, se le ha atribuido una suerte de *eclecticismo* o mezcla de *empirismo* y *criticismo*, el propio Feijoo señala que su crítica tiene un sentido preciso: la criba, la clasificación de determinadas posturas enfrentadas entre sí. Por algo Gustavo Bueno ha señalado que Feijoo y su *Teatro Crítico Universal* se sitúa en la misma línea histórica que *El Criticón* de Baltasar Gracián y *El Criterio* de Jaime Balmes (Bueno, G., 2002, 137-68). El propio Feijoo afirmaba disponer de sistema filosófico, inspirado en el escolástico:

Yo estoy pronto a seguir cualquier nuevo sistema, como le halle establecido sobre buenos fundamentos, y desembarazado de graves dificultades. Pero en todos los que hasta ahora se han propuesto encuentro tales tropiezos, que tengo por mucho mejor prescindir de todo sistema Físico, creer a Aristóteles lo que funda bien, sea Física, o Metafísica, y abandonarle siempre que me lo persuadan la razón o la experiencia (Feijoo, B. J., 1775, 162).

Este fragmento señala la voluntad de sistema, aunque no sea simplemente la escolástica, del

Padre Feijoo. No por casualidad Feijoo es el principal filósofo español del siglo XVIII, fundador del ensayo filosófico en lengua española y poseedor de una verdadera filosofía crítica, anterior a la filosofía crítica alemana de los siglos XVIII y XIX, y cuyas bases se encuentran en la criba, la clasificación de determinadas posturas enfrentadas entre sí.

El sistematismo de Feijoo, del que bebe Gustavo Bueno, es precisamente la forma del ensayo, forma que es necesario definir. ¿Qué es un ensayo? Para Gustavo Bueno, es el producto lógico de dos clases relativamente independientes: la de los escritos en que se expone de forma discursiva una teoría, y la de los escritos redactados en el idioma nacional. Esto implica dos cuestiones fundamentales: la primera, la necesidad de una serie de nexos de semejanza y causalidad en los que introducir los fenómenos estudiados, es decir, la teoría desde la que se analizan los hechos; la segunda, el utilizar un lenguaje nacional, en este caso el español.

Precisamente, al utilizar de la lengua común, el español, al redactar en un idioma nacional usa la semántica y la sintaxis de este idioma en la época determinada de su desarrollo histórico. De este modo, al usar la lengua común, Feijoo se dirige no a una fracción culta de la población, sino al *vulgo*, entendido como categoría de la ontología humana: «El vulgo es el *pueblo*, ese pueblo a quien Feijoo dedica su primer *Discurso*, no el pueblo infalible de los románticos, ni menos el "pueblo necio" a quien hay que halagar; sino más bien el hombre en tanto que necesita opinar sobre cuestiones comunes que, al propio tiempo, nos son más o menos ajenas: el hombre enajenado, por respecto a asuntos que, no obstante, tiene que conocer (Bueno, G., 1966, 102).

Las temáticas tratadas por Feijoo, que aparecen bajo el rótulo de «discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes», tal y como se muestra en el título del *Teatro Crítico Universal*, señalan su característica filosófica, es decir, ligada a la tradición de la filosofía académica, y que no pueden ser contenidas en ninguna categoría concreta, sino resueltas analizando las Ideas filosóficas que implican. De este modo, es normal que el propio Feijoo afirme que «No niego que hay verdades que deben ocultarse al vulgo, cuya flaqueza más pelagra tal vez en la noticia que en la ignorancia; pero ésas ni en latín deben salir al público, pues harto vulgo hay entre los que entienden este idioma; fácilmente pasan de éstos a los que no saben más que el castellano» (Feijoo, B. J., 1778, LXXX). Vulgo será así todo aquel que no pertenezca al ámbito de la filosofía académica.

Y son estas cuestiones, en las que nadie puede reclamar la autoridad de experto, pues todos son, de una forma u otra, vulgo, aquellas que forman la base y el material a tratar en el ensayo filosófico: «Precisamente el ensayo constituye uno de los lugares óptimos en los que tiene lugar la ósmosis entre el lenguaje nacional y el lenguaje científico, o técnico. El ensayo puede intentar el uso de tecnicismos, a condición de incorporarlos al lenguaje cotidiano» (Bueno, G., 1966, 103). Para decirlo más claramente: es en el ensayo donde se produce no sólo la incorporación del vocabulario académico al lenguaje común, sino donde las diferentes teorías (sociológicas, científicas, míticas, &c.), encuentran una intersección.

Es decir, la lengua nacional será desde entonces el vehículo de expresión de la Filosofía y el

análisis de esas Ideas filosóficas que están intersectadas en los distintos campos categoriales, y que por no ser materia de ningún especialista, nadie puede reclamarlas para uso exclusivo suyo. El ensayo filosófico no admitirá demostración (*convictio*), aunque ello no implica que no pueda ser una forma de conocimiento (*cognitio*):

El ensayo, en tanto que es interferencia de diversas categorías teóricas, aunque teórico él mismo, no es científico. Es decir, el ensayo no admite, por estructura, la demostración, en tanto que una demostración científica sólo puede desarrollarse en el ámbito de una esfera categorial. [...] La analogía —entendida como analogía entre diferentes esferas categoriales— es el procedimiento específico del ensayo y, casi diría, su procedimiento constitutivo. Diríamos que, cuando un escritor ha logrado acopiar varias analogías certeras, tiene ya la materia para un buen ensayo (Bueno, G., 1966, 111).

Pero incluso Ortega, antes que Bueno, señala en sus *Meditaciones del Quijote* exactamente las mismas ideas, que el ensayo filosófico tiene una prueba implícita y no una demostración en sus líneas:

Estas Meditaciones, exentas de erudición —aún en el buen sentido que pudiera dejarse a la palabra—, van empujadas por filosóficos deseos. Sin embargo, yo agradecería al lector que no entrara en su lectura con demasiadas exigencias. No son filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. Y el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita. Para el escritor hay una cuestión de honor intelectual en no escribir nada susceptible de prueba sin poseer antes ésta. Pero le es lícito borrar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas, en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte, la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados. Aun los libros de intención exclusivamente científica comienzan a escribirse en estilo menos didáctico y de remediavagos; se suprime en lo posible las notas al pie, y el rígido aparato mecánico de la prueba es disuelto en una elocución más orgánica, movida y personal.

Con mayor razón habrá de hacerse así en ensayos de este género, donde las doctrinas, bien que convicciones científicas para el autor, no pretenden ser recibidas por el lector como verdades. Yo sólo ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo, que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas: él, pues, en virtud de su íntima y leal experiencia, probará su verdad o su error. (Ortega y Gasset, J., 1914, 31-3).

Pero, al igual que sucede con Ortega, quienes no comprenden la naturaleza del ensayo filosófico tildan a Feijoo de simple polígrafo, de escritor asistemático. Sin embargo, el propio benedictino era consciente de la importancia del ensayo filosófico como marco donde componer sus teorías, como objeto formal donde se van recapitulando materiales muy diversos:

Debo no obstante satisfacer algunos reparos, que naturalmente harás leyendo este

tomo. El primero es, que no van los Discursos distribuidos por determinadas clases, siguiendo la serie de las facultades, o materias a que pertenecen. A que respondo, que aunque al principio tuve este intento, luego descubrí imposible la ejecución; porque habiéndome propuesto tan vasto campo al Teatro Crítico, vi que muchos de los asuntos, que se han de tocar en él, son incomprensibles debajo de facultad determinada, o porque no pertenecen a alguna, o porque participan igualmente de muchas. Fuera de esto hay muchos, de los cuales cada uno trata solitariamente de alguna facultad, sin que otro le haga consorcio en el asunto. [...] De suerte, que cada tomo, bien que en el designio de impugnar errores comunes uniforme, en cuanto a las materias, parecerá un riguroso misceláneo. El objeto formal será siempre uno. Los materiales precisamente han de ser muy diversos (Feijoo, B.J., 1775, LXXIX.).

5. EL SISTEMA DEL MATERIALISMO FILOSÓFICO NO ES DEDUCTIVO, SINO «ESTROMÁTICO».

De este mismo modo, al no poder distribuirse los distintos trabajos en clases, por ser tan vasto el campo a abarcar, puesto que o bien no pertenecen a alguna, o bien participan de muchas, Gustavo Bueno planteó su sistema como una totalidad que no estaba cerrada, sino abierta, susceptible de ser recompuesta a través del tejer y entretejer constante del filósofo, siguiendo la metáfora platónica de la *symploké*.

De hecho, el propio sistema del materialismo filosófico fue redefinido por Bueno después de la publicación de *Ensayos materialistas*, redefinición que cristalizó en un artículo en 2009 como una filosofía que trata del Universo y no de la Materia o del Ser (como falsamente le habían atribuido sus primeros críticos); esto es, que supone grandes tramos de la realidad que no están formalizados institucionalmente, que no se encuentran dados a la escala humana, la del Ego trascendental (E) (el monismo de la sustancia, tan característico tanto del materialismo dialéctico como el idealismo absoluto, carece de sentido, es metafísico), y que por lo tanto impiden la totalización de la *omnitudo rerum*, de la Materia Ontológico General (M):

E es, en cuanto actúa a través de un sujeto operatorio, la «conciencia filosófica», que reúne en la unidad del Mundo (M_i) a $M_1 \cup M_2 \cup M_3$, a título de Géneros supremos de materialidad, de los que se compone el Universo. Esta totalización, es decir, M_i , es resultado de una «operación» (*totatio*) que no podría considerarse ultimada al margen del enfrentamiento del Universo M_i «finito e ilimitado», con lo que no es él, es decir, M, como idea negativa en el terreno gnoseológico. Pero no negativa a título de No ser (ni siquiera de su versión como espacio vacío infinito), puesto que ella es «materialidad ontológica positiva» y no meramente abstracta (al modo como lo es materia prima, inmanente al universo, de Aristóteles), es decir, una materialidad trascendental, una materialidad ontológico general (Bueno, G., 2009, 90).

En este aspecto, el materialismo filosófico no es un sistema axiomático sino *estromático* (siguiendo la idea planteada por Clemente de Alejandría en el siglo III en su libro *Stromata*, literalmente «tapices»), es decir, que es como una suerte de tapiz que va tejiéndose sin un marco definido. Y es que el propio Bueno se distanció frente a la idea sistemática de Hegel

u otros, de carácter puramente deductiva dentro del monismo metafísico del Ser, donde todo se deducía de todo, rompiendo con el principio platónico de *symploké*. En ese sentido, no podía ser que Bueno definiese su Filosofía del Derecho o su Filosofía de la Ciencia como si fueran ya tratados cerrados (como si la suya fuera la filosofía final, el Fin de la Historia), porque el continuo tejer y destejer de la filosofía, siguiendo el principio platónico, puede obligar a rectificar posiciones. De hecho, el propio Hegel es reconocido como un filósofo que habría caído en logomaquias y en una gran contradicción, pues basó su sistema en la existencia del principio de contradicción, esto es, que las cosas pueden ser y no ser a un tiempo, lo que supone paradójicamente el arrumbamiento de toda posibilidad sistemática, como bien reconoce Gadamer al analizar la dialéctica hegeliana:

El *Parménides* destaca por derecho enteramente propio entre las obras de Platón. Es cuando menos problemático decidir si la exhibición de contradicciones en el *Parménides* tiene un sentido positivo de demostración, y no se trata tan sólo de un ejercicio propedéutico que intenta disolver la fijación de las suposiciones ideales y el rígido concepto eleático del ser que late tras esas suposiciones. Pero Hegel procede luego a leer el *Sofista* platónico con la idea preconcebida de que la dialéctica tiene allí el mismo sentido que en el *Parménides*, y sobre la base de esa idea preconcebida encuentra que en el *Sofista* se expresa, de hecho, la positividad de las contradicciones absolutas. Lo decisivo que Hegel cree leer aquí es que Platón enseña que lo idéntico debe ser reconocido, en uno y el mismo respecto, como lo diferente. [...]

Así, pues, el sentido del *Sofista* está bien lejos de inscribirse en la línea del intento de Hegel de instaurar la dialéctica de la contradicción por encima de la llamada lógica formal, como el método de la lógica especulativa superior. [...]

Precisamente aquello que Platón ofrece contra los sofistas como el requerimiento del pensar filosófico, lo llama Hegel la sofistiquería del entendimiento y de la imaginación. ¿No habría que concluir que el procedimiento propio de Hegel, que deja sin especificar los respectos al objeto de exacerbar las determinaciones empujándolas hacia la contradicción, sería llamado sofística por Platón y Aristóteles? (Gadamer, H., 1981, 33-6).

De hecho, la propia Idea de Sistema utilizada por Gustavo Bueno deja en entredicho muchas de las nociones tradicionales que sobre los sistemas se han mantenido. Por ejemplo, la que sostiene Von Bertalanffy en su *Teoría general de los sistemas*, donde considera que la realidad es un todo en el que los distintos teóricos (físicos, biólogos, matemáticos, etc.), aíslan artificiosamente una serie de conjuntos de elementos en interacción mutua, a lo que se denomina como «sistemas»:

La única meta de la ciencia parecía ser analítica: la división de la realidad en unidades cada vez menores y el aislamiento de líneas causales separadas. Así, la realidad física era descompuesta en puntos de masa o átomos, el organismo vivo en células, el comportamiento en reflejos, la percepción en sensaciones puntuales, etc. En correspondencia, la causalidad tenía esencialmente un sentido: nuestro sol atrae a un planeta en la mecánica newtoniana, un gene en el óvulo fertilizado responde de tal o cual carácter heredado, una clase de bacteria produce tal o cual enfermedad, los elementos mentales están alineados, como las cuentas de un collar, por la ley de la

asociación. Recuérdese la famosa tabla de las categorías kantianas, que intenta sistematizar las nociones fundamentales de la ciencia clásica: es sintomático que nociones de interacción y de organización figurasen sólo para llenar huecos, o no apareciesen de plano.

Puede tomarse como característica de la ciencia moderna el que este esquema de unidades aislables actuantes según causalidad unidireccional haya resultado insuficiente. De ahí la aparición, en todos los campos de la ciencia, de nociones como las de totalidad, holismo, organismo, *Gestalt*, etc., que vienen a significar todas que, en última instancia, debemos pensar en términos de sistemas de elementos en interacción mutua (Bertalanffy, L., 2004, 45).

Así, para Bertalanffy, un organismo vivo es un sistema, puesto que «Considerado el organismo como un todo, muestra características similares a las de los sistemas en equilibrio. Hallamos, en la célula y en el organismo multicelular, determinada composición, una razón constante entre los componentes, que a primera vista recuerda la distribución de componentes en un sistema químico en equilibrio y que, en gran medida, persiste en diferentes condiciones, luego de perturbación, con distintos tamaños corporales, etc.; hay independencia de la composición con respecto a la cantidad absoluta de los componentes, capacidad reguladora después de perturbaciones, constancia de composición en condiciones cambiantes y con nutrición cambiante, etc» (Bertalanffy, L., 2004, 124).

Pese a que luego Bertalanffy reconoce que «se dan sistemas en equilibrio en el organismo», esto no niega, a juicio suyo el carácter de sistema, sino su carácter de «sistema abierto». Sin embargo, desde el materialismo filosófico no puede considerarse un organismo, un cuerpo, como un sistema, sino una unidad compuesta de varios sistemas diferentes, una totalidad *sistática*. Los sistemas, por el contrario, son totalidades sistemáticas, distintos elementos entrelazados peculiarmente, pero de distintos órdenes. No es lo mismo el sistema de la tabla periódica de los elementos, compuesto de totalidades suprasistáticas, que el sistema nervioso central, que se encuentran dentro del cuerpo humano, como sistema intrasistático (Bueno, 2000, 83-4).

Desde el punto de vista del sistema del materialismo filosófico, al no ser éste un sistema deductivo, Bueno siempre sostuvo que todo sistema opuesto, por muy metafísico que pueda parecer, contiene en sí mismo algún componente materialista. Más aún, como sostuvo ya en 1972, que solamente un sistema filosófico puede ser filosofía verdadera en tanto que pueda ser caracterizado, aun parcialmente, como materialista: «el materialismo no es una doctrina filosófica más o menos respetable y defendible entre otras. El materialismo estaría tan característicamente vinculado a la conciencia filosófica que toda filosofía verdadera ha de ser entendida como materialista, incluyendo, por tanto, aquellas construcciones filosóficas que pueden ser consideradas como no materialistas, y que habrán de aparecérsenos como necesitadas de una enérgica, aunque rigurosa y probada, reinterpretación» (Bueno, G., 1972, 24).

Es una realidad que en un argumento lógico, dotado de premisas y conclusión, desde premisas verdaderas se puede llegar a conclusiones verdaderas, y desde premisas falsas a conclusiones verdaderas; sólo está prohibido que desde premisas verdaderas lleguemos a

conclusiones falsas. Análogamente, desde premisas idealistas se puede llegar a conclusiones materialistas (la tan invocada influencia del idealismo histórico de Hegel en el materialismo histórico de Marx, la famosa «vuelta del revés»), y por lo tanto, hay ciertas partes de un sistema pueden «transformarse, con ligeros retoques, en un ensayo inteligible al margen del sistema; y no ya porque fuera independiente de todo sistema sino porque podría ser compatible con sistemas diferentes» (Bueno, G., 1993, 14).

Es decir, existen ciertas líneas o tejidos que confluyen en diversos sistemas, que pueden «tejerse y destejerse», sin perjuicio de que haya una serie de hilos básicos o incluso «rúbricas», que pueden coincidir con algunas disciplinas filosóficas históricamente configuradas, como la Filosofía del Derecho, la Filosofía de la Ciencia, la Filosofía de la Historia, Filosofía de la Lógica, etc., que entenderemos como totalidades *sistáticas* que pueden integrarse en una totalidad *sistemática*, el sistema filosófico. Pero no a título de filosofías «centradas» en las ciencias, la Historia, la Lógica, &c., sino como disciplinas involucradas entre sí, por la propia ligazón que confiere el sistema a esas partes suyas.

6. LA TEORÍA DE LAS OLEADAS Y EL MATERIALISMO FILOSÓFICO.

a. La «teoría de las generaciones» de Gerardo Bolado.

Fallecido Gustavo Bueno, los escritos aparecidos en homenaje a su vida y obra han sido numerosos y sumamente diversos. Sin embargo, uno de los temas más habituales dentro de los mismos ha sido la fasificación de su vida y por supuesto de su obra, buscando las principales etapas de desarrollo del sistema en torno a hitos fundamentales en su biografía. El anteriormente citado artículo obituario de Gerardo Bolado, aparte de considerar las últimas dos décadas de la obra de Gustavo Bueno como propias de un período «mundano» (aunque como veremos prolonga bastante más atrás la época), frente al «académico» anterior (confundiendo de manera palmaria la filosofía de tradición académica con la universitaria), pretende periodizar la producción filosófica de Bueno dependiendo de las instituciones a las que se hubiera ligado, especialmente la universitaria que es considerada como la única depositaria de la filosofía académica o, en expresión de Bolado, «oficial».

Bolado traza a grandes rasgos un resumen de la vida y obra de Bueno señalando cuestiones de trazo muy grueso, al tiempo que contrapesa su visión pesimista sobre parte del «oscuro período» que a Gustavo Bueno le habría tocado vivir con otros más «luminosos», relacionados exclusivamente con su etapa universitaria. Así, para Bolado, como para todos los ideólogos del «tiempo de silencio» que según ellos constituyó el franquismo, resulta inaceptable el «afán por defender sus años de formación, docencia e investigación durante el Franquismo»; y es que «Bueno no sólo hizo caso omiso de la desastrosa ruptura cultural y filosófica que se produjo después de la Guerra Civil, sino que sacó la conclusión de que era posible hacer filosofía contemporánea donde la libertad había sido hurtada por el anacronismo cultural y filosófico, y por la represión política e ideológica» (Bolado, G., 2017, 16) y «repitió acríticamente las falsas consignas de la filosofía oficial —esta, al contrario de la filosofía oficial «democrática», no es digna de consideración para Bolado— sobre la vuelta de Ortega a España y la situación de libertad y de privilegio que, según aquella, disfrutaron tanto él y su Escuela, como Xavier Zubiri en la segunda mitad de los

años 40» (Bolado, G., 2017, 17). Planteamiento capcioso, puesto que no sólo es un hecho que Xavier Zubiri, al igual que le sucedió a Julián Marías en otros términos, no fue perseguido por el franquismo por motivos políticos, sino alejado de la universidad por haber pasado de religioso a secularizado, sino que asimismo gozó de amplias simpatías de los jerifaltes principales del régimen franquista. Asimismo, Bueno no sólo atribuyó «libertad de cátedra» a los citados, sino a él mismo: siempre defendió que, mientras no se nombrasen personajes del régimen franquista, en la práctica podía hablarse de lo que uno quisiera.

Gustavo Bueno decidió estudiar Filosofía, motivado al parecer por las cuestiones gnoseológicas y por la positiva influencia del profesor Eugenio Frutos Cortés. Así inició la licenciatura en la Universidad de Zaragoza, y «escribió su tesis doctoral en la Sección de Filosofía de la Universidad Central de Madrid durante la ominosa década de los 40, cuando se estaba produciendo la reorganización de los estudios de Filosofía bajo el signo de la escolástica tomista y la tutela de la Orden de Predicadores, y con un cuerpo docente provisional ocupando las cátedras universitarias». No obstante, Frutos Cortés era diferente al ambiente neoescolástico y nacional católico imperante (era un «orteguiano»), lo que es nombrado positivamente por Bolado: «Frutos se había licenciado en 1925 en la Universidad Central de Madrid, donde tuvo como profesores a García Morente y a Ortega y Gasset, por lo que tenía conocimiento de la tradición filosófica alemana contemporánea, de manera especial de la fenomenología de Husserl. En los años treinta, debió de interesarse por la ontología fundamental de Heidegger, por la literatura existencial francesa de finales de los años treinta y por la incipiente recepción de lógica y filosofía de la ciencia anglosajona en Cataluña que protagonizó antes de la Guerra especialmente García Bacca» (Bolado, G., 2017, 15).

Bolado señala que Bueno vivió hechos muy dramáticos de la España contemporánea: no sólo la Guerra Civil y el primer franquismo, sino que además «era el catedrático de Fundamentos de Filosofía en la Universidad de Oviedo, cuando intervino en la Transición política que siguió a la muerte del dictador, Francisco Franco, proponiendo el materialismo filosófico de una nueva España republicana y socialista [sic]» (Bolado, G., 2017, 14), lo cual se compadece muy mal con la explicación que Bueno aporta en 1972 de lo que él denomina como «socialismo» —¿está quizás recayendo Bolado en lo que Bueno denominó como «secuestro del socialismo» (Bueno, G., 2008, 10-4) perpetrado por la izquierda socialdemócrata, o se refiere al socialismo soviético?—, que es la negación del individualismo y del solipsismo de la conciencia, no el socialismo específico de la Unión Soviética:

El socialismo representa para la conciencia filosófica materialista la condición para la demostración práctica de sus evidencias más genuinas; por tanto, la condición de su realización.

Y por ello mismo, el Socialismo no constituye la cancelación de la Filosofía, sino precisamente su verdadero principio. En tanto la dialéctica de la razón debe siempre pasar —*regressus* y *progressus*— por el episodio del Ego corpóreo (como sujeto de responsabilidad), será siempre necesaria la disciplina filosófica como instrumento mismo de la moral socialista. Porque la disciplina filosófica asume ahora como tarea específica (pedagógica, terapéutica, «pastoral» —y, vista desde fuera,

Más allá de la serie (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος)

«propagandística») la colaboración al proceso de eliminación de las representaciones inadecuadas del Ego (infantiles, pero también gnósticas, o capitalistas-residuales, competitivas), no ya en el sentido de su adormecimiento (propio, p. ej., de la mentalidad del «consumidor satisfecho» del socialismo del bienestar), sino en el sentido de la instauración de juicio personal crítico, sin el cual es absolutamente imposible una sociedad democrática (Bueno, G., 1972, 197).

En general, Bolado puede ser diagnosticado no como un historiador riguroso de la Filosofía Española Contemporánea, sino como mero ideólogo que sólo se preocupa de no transgredir la Ley de Memoria Histórica aprobada por el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero en el año 2007.

Además de toda esta tétrica y partidista presentación, Gerardo Bolado usa de manera tendenciosa el concepto de «escuela», intentando así restringir a Bueno al ámbito puramente gremial universitario, y no el de sistema para hablar del materialismo filosófico: «El catedrático de Fundamentos de la Universidad de Oviedo figuraba como la cabeza de una escuela con una filosofía propia, el materialismo filosófico, por lo que era un centro asimétrico con respecto al resto de catedráticos de posguerra, [...]» (Bolado, G., 2017, 58).

Sentando estas bases, Bolado periodiza en tres etapas la biografía de Gustavo Bueno: la de «formación del catedrático de Fundamentos de Filosofía de la Universidad de Oviedo (1940-1959)», subdividida asimismo en la de «Formación universitaria en una década ominosa (1940-1948)» y «Director y catedrático de filosofía en el Instituto femenino Lucía Medrano de Salamanca (1949-1959)»; la de «Un catedrático con sistema y círculo de doctores y doctorandos (1960-1984)», subdividida a su vez en otros dos epígrafes: «El catedrático de fundamentos de la Universidad de Oviedo en la década prodigiosa» y «El artífice de la facultad de Filosofía y ciencias de la educación de la Universidad de Oviedo (1968-1984)»; y, por último, la denominado «El catedrático de Fundamentos en la caverna (1985-2016)», cuya subdivisión incluye «El catedrático de Fundamentos en los mass media de la España democrática (1984-1996)» y «Gustavo Bueno en su Fundación (1997-2017)» (Bolado, G., 2017, 15-68).

Asimismo, incluye como criterio para hablar de las personas involucradas en el desarrollo del sistema el de «generaciones», presumiblemente inspirado en la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset que pergeña en la obra *En torno a Galileo*. Recordemos que Ortega señala la regla de los quince años o «regla del automatismo matemático» para discriminar los años fundamentales de contacto entre dos generaciones, las que confluyen en el período que abarca de los 30 a los 45 años (etapa de formación) con la que va de los 45 a los 60 años (etapa de predominio); así pues, «la más plena realidad histórica es llevada por hombres que están en dos etapas distintas de la vida, cada una de quince años: de treinta a cuarenta y cinco, etapa de gestación o creación y polémica; de cuarenta y cinco a sesenta, etapa de predominio y mando. Estos últimos viven instalados en el mundo que se han hecho; aquéllos están haciendo su mundo. [...] Por tanto, lo esencial es, no que se suceden, sino, al revés, que conviven y son contemporáneas, bien que no coetáneas» (Ortega y Gasset, J., 1976, 69).

En rigor, siguiendo el planteamiento orteguiano, la etapa de verdadera influencia de Gustavo Bueno sería la que va desde 1969 hasta 1984, esto es, desde los 45 hasta los 60 años de edad. Esta etapa encajaría, seguramente porque Bolado se ha inspirado en Ortega, con el epígrafe «El artífice de la facultad de Filosofía y ciencias de la educación de la Universidad de Oviedo (1968-1984)»: los discípulos influidos directamente por Bueno serían así nombres como Vidal Peña (1941), Julián Velarde (1945) o Pilar Palop (1947), que habrían leído sus tesis doctorales (criterio gremial, propio de la «filosofía administrada», del que usará y abusará Bolado en su exposición) en la década de 1970, cuando rondaban precisamente la treintena, lo que encajaría con la norma orteguiana de encontrarse entre los treinta y los cuarenta y cinco años de edad. Desde este punto de vista, la etapa de «El catedrático de Fundamentos en la caverna (1985-2016)» ya sería una época en la que Bueno no tendría influencia efectiva, siguiendo el criterio orteguiano: la aprobación de la Ley de Reforma Universitaria en 1983, dando paso a otros catedráticos de otras especialidades, sería una plasmación de la teoría de las generaciones.

Gustavo Bueno habría pasado «a la caverna» en el momento en el que cumplió los sesenta años de edad, relegado por estos catedráticos de nueva estirpe y especialidad, y todo lo que se señala a partir de entonces ya sería simple influencia simbólica, como la del padre con los hijos ya emancipados. O, como señala Ortega, «en comparación con las otras edades, los mayores de sesenta años son muy pocos [...]. Pues así es también su intervención en la historia: excepcional. El anciano es, por esencia, un superviviente y actúa, cuando actúa, como tal superviviente. Unas veces porque es un caso insólito de espiritual frescor que le permite seguir creando nuevas ideas o eficaz defensa de las ya establecidas. Otras, las normales, se recurre al anciano precisamente porque ya no vive en esta vida, está fuera de ella, ajeno a sus luchas y pasiones. Es superviviente de una vida que murió hace quince años. De aquí que los hombres de treinta, que están en lucha con la vida que llegó después de esa, busquen con frecuencia a los ancianos para que les ayuden a combatir contra los hombres dominantes» (Ortega y Gasset, J., 1976, 70).

El único criterio para considerar valiosa toda esta etapa, en la que surge, a juicio de Bolado, una segunda generación de discípulos de Bueno, donde se incluye a los «nacidos en torno a 1955», es que «leyeron por lo general sus tesis doctorales dirigidos por el maestro y desde finales de la década de los 80» (Bolado, G., 2017, 63); la tercera generación, que incluye a los «nacidos en torno a 1970» (Bolado, G., 2017, 70), habrían leído sus tesis doctorales en el iniciado siglo XXI. Sin embargo, la cuarta generación, que incluye a los incorporados «a partir del 2008» y «formados en algunos casos en otras universidades españolas» (Bolado, G., 2017, 70-1), ya no contempla rigor alguno, pues ni se apela a una fecha de nacimiento concreta ni a la lectura de la tesis doctoral en fecha alguna.

La propia teoría de las generaciones de Ortega-Marías no constituye algo firme. Señala Marías que «tiene que haber un ritmo, porque la vida humana tiene una duración *media* constante, y una estructura de las edades constantes también. Pero no se trata sólo, ni principalmente, de lo que esto tiene de ritmo biológico, sino de las *funciones sociales* de esas edades; lo importante es que hay una fase de preparación social para la actuación histórica, otra de actuación, otra de retirada. Imaginemos un hombre excepcionalmente longevo, que se mantuviese en plenitud de facultades: no podría seguir en un estadio

indefinidamente; tendría que ir inventando nuevas «edades» o tipos de vida, nuevas funciones sociales. Por otra parte, la determinación de las generaciones no procede de acontecimientos históricos importantes; es el error que se desliza en la idea habitual de "generación del 98", que luego se ha rectificado y perfilado; los acontecimientos son vividos, con funciones distintas, desde la perspectiva de cada una de las generaciones. Algo análogo ocurre con los acontecimientos de la vida personal—perder a los padres, enamorarse, enriquecerse o arruinarse, hacerse famoso—, que se insertan en las edades, con diferente significación según en cuál se producen, y no las determinan» (Marías, J., 1949, 162-3). Por lo tanto, incluso Gustavo Bueno, inventándose nuevas «edades», podría seguir influyendo en su mundo entorno, o salir en ayuda de los más jóvenes «para que les ayuden a combatir contra los hombres dominantes», como diría Ortega, en los conflictos intergeneracionales. Pero eso es tanto como desvirtuar los criterios previos: la regla del automatismo matemático no sirve para nada. Ergo, los criterios de Bolado, sospechosamente coincidentes con los de Ortega-Marías, tampoco sirven de mucho.

Examinemos no obstante lo que afirma Bolado de estas «generaciones» en su trabajo. Así, la primera generación sería la que vivió la primera etapa de Bueno en la Universidad de Oviedo; la segunda generación, la que vivió la renovación dentro del círculo de Gustavo Bueno, ya que «Entre la primera y la segunda edición revisada y aumentada de *El animal divino* (1985-1996), se desarrollaron los últimos años de la docencia universitaria de Gustavo Bueno, en el curso de los cuales se produjo un cambio generacional y de organización dentro de su Círculo, [...]» (Bolado, G., 2017, 58), y junto a la tercera generación sería la que conoció a Bueno ya en lo que Bolado denomina despectivamente como «la caverna»; sin embargo, más adelante ya no hay nada, porque la cuarta generación, siguiendo la teoría de Ortega, habría de incluir a los nacidos desde 1978 en adelante, para cumplir con la regla de los treinta a los cuarenta y cinco años, y es aquí donde la edad de incorporación de los mismos desaparece como criterio...

Bolado, que constantemente cita a Ortega y a Marías, sin embargo no menciona explícitamente su teoría de las generaciones como fuente para su propio análisis, pero tampoco hace alusión ni una sola vez a la teoría de las oleadas expuesta por Sharon Calderón en 2003 (Calderón, S., 2003), señalando a través de diversas décadas la expansión del sistema filosófico acuñado por Gustavo Bueno, al que habría hace ya tiempo desbordado; en dicha teoría no se marcan edades para señalar generaciones, sino fechas de incorporación efectiva al sistema del materialismo filosófico, independientemente de la edad de los protagonistas; un criterio que aparece en la «cuarta generación» señalada por Gerardo Bolado, aunque sin demasiada firmeza, y al que sin embargo no se le extrae apenas capacidad de análisis.

El análisis de Gerardo Bolado sobre la trayectoria vital y sistemática de Gustavo Bueno y el materialismo filosófico no es el único que mantiene criterios parecidos. Tenemos también el caso de Luis Carlos Martín Jiménez, quien en un artículo del año 2009 dedicado a las «Estructuras metafinitas» del año 1955 (Bueno, G., 1955) como obra «preformativa» del materialismo filosófico, adopta «una perspectiva doxográfica o editorial, aún a riesgo de una simplificación excesiva o deformante», en la que distingue dos etapas principales: «-1ª etapa o etapa "preformativa" (1946-1970): la primera etapa de su producción (pero de 24

años de duración) comienza con la tesis doctoral (1946) y consta de artículos y ensayos, obras en general menores, si suponemos que un sistema filosófico se desarrolla en tratados o publicaciones extensas (compendios, libros, &c.).

-2ª etapa o etapa de formación (1970-2004): empieza con *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* de 1970 (aunque se escribe en el 68), y se afianza con los Ensayos materialistas (1972) diversificándose en todo lo que será el sistema filosófico del materialismo, hasta la actualidad (2004)» (Martín Jiménez, L. C., 2009, 49-50).

Dentro de esta etapa, Martín Jiménez distingue lo que él denomina como dos direcciones «editoriales»: «1. Dirección académica (1970-1998): estaría integrada por obras con vistas a la filosofía académica (de 28 años de duración); Desde 1970 (en que aparece su primer libro) hasta 1998 (año en que deja la universidad).

2. Dirección mundana —política— (1998-2004): la última parte de su producción, desde 1998 hasta la actualidad, estaría formada principalmente por obras con un radio temático de proyección más amplio, pero no por eso de menor rigor y profundidad» (Martín Jiménez, L. C., 2009, 50).

Sin embargo, aunque pareciera estar recayendo en el mismo criterio sesgado de Bolado (etapa académica frente a otra mundana), Martín Jiménez aclara que «queremos resaltar que este criterio editorial para dividir la obra del autor (artículos-libros), e insertar el ensayo a criticar, es impropio, pues la producción ensayística y los artículos en revistas no sólo será continuada en la obra posterior (hay que recordar que se funda a tal efecto la revista *El Basilisco* y en la actualidad la revista digital *El Catoblepas*) sino que como intentaremos defender en este análisis, la segunda etapa es continuación, despliegue y rectificación de ideas en buena medida elaboradas por ensayos como el presente; [...]» (Martín Jiménez, L. C., 2009, 50). Y es más, en nota al pie se cuida de señalar que estas etapas no niegan, sino que intersectan, con las oleadas enunciadas por Sharon Calderón: «La relación de estas etapas con las oleadas del M.F. (tal y como lo expone Sharon Calderón Gordo en el artículo del número 20 de *El Catoblepas*: "El Congreso de Murcia y las oleadas del materialismo filosófico" la pondremos en relación con la ampliación del curso "temático" del M.F. (coincidiendo séptima década, tercera oleada y segunda dirección), una vez que la proyección académica se enfrenta a la desaparición del comunismo, y se atiende a ideas políticas e históricas, temas en los que habría que situar las turbulencias entre la segunda y la tercera oleada» (Martín Jiménez, L. C., 2009, 50).

Y es que la teoría de las oleadas, pese a que hoy día parece haber perdido arbitrariamente el peso que se merece, principalmente por el capricho de terceras personas obsesionadas por ostentar un protagonismo que no se corresponde con su pobre bagaje, sirve sin embargo para evaluar el desarrollo y trayectoria del sistema del materialismo filosófico, en sus idas y venidas, con las correspondientes turbulencias. Teoría que además no se queda en la burda correspondencia sociológica de un Gerardo Bolado, sino que permite realizar una reconstrucción exacta de la trayectoria del sistema y de sus hitos principales, prescindiendo de circunstancias biográficas o teorías generacionales arbitrarias y confusas.

b. Primera Oleada (1976-1985).

Así, la Primera Oleada (1976-1985) coincidiría con la etapa más pujante de la Universidad de Oviedo, cuando se implantó el Departamento de Filosofía en la Facultad ovetense y Bueno pudo desarrollar su idea de sistema filosófico gracias a discípulos directos como Vidal Peña (1941), Julián Velarde (1945) o Pilar Palop (1947), y en la que se produjeron importantes hitos, como fueron la elaboración del *Estatuto Gnoseológico de las Ciencias Humanas*, la publicación de la obra *Idea de ciencia desde la teoría del cierre categorial* (Bueno, G., 1976) o el nacimiento de la revista *El Basilisco* en 1978, cuya primera época se cerraría en 1984. Esta década, culminada con la publicación en 1985 de *El animal divino*, vio cómo justo dos años antes, en 1983, fue aprobada la Ley de Reforma Universitaria que tanto encarece Gerardo Bolado, con la que muchos catedráticos jóvenes hasta entonces desconocidos, gracias al surgimiento de las «especialidades» aprobadas por esa ley, distintas de la de «Filosofía», dentro de la filosofía administrada, cobrarían fuerza institucional y presuntamente «superarían» en fama a Bueno por publicar en ciertos medios de comunicación (¿estará pensando Bolado en el diario *El País*?).

No deja de ser curioso que Bolado encarezca la eclosión de los nuevos catedráticos, pero menosprecie las apariciones públicas de Bueno en televisión, que por su resonancia y continuidad no tuvieron parangón con ninguno de esos hinchidos catedráticos. Estas presencias, que ya se habían iniciado años antes y se prolongaron durante varias décadas, deberían en consonancia formar parte de lo que Bolado denomina como «la caverna». ¿O es que los demás catedráticos que bajaban a la arena pública publicando en la prensa convencional y apareciendo en los medios de comunicación, como hacía Bueno, no acudían a «la caverna»?

c. Segunda Oleada (1986-1995).

La Segunda Oleada, surgida en medio de la burocratización reinante en la Universidad española a raíz de la implantación de la Ley de Reforma Universitaria, vio el renacimiento de *El Basilisco* en forma de segunda época en 1989, y coincide también con el momento en que son publicados los cinco primeros volúmenes de la Gnoseología del materialismo filosófico, la *Teoría del Cierre Categorial* (Bueno, G., 1992-93), cuya continuación es desde luego posible para quien sea capaz de unir las diversas «teselas» que fue Bueno diseminando en diversos trabajos de diferentes épocas, y se cerró de forma muy sintomática con la publicación de los opúsculos *¿Qué es la ciencia?* (Bueno, G., 1995b) y *¿Qué es la filosofía?* (Bueno, G., 1995), anunciando en este último que el futuro de la filosofía académica ya no se encontraba en una Universidad burocratizada y estancada en conflictos extrafilosóficos, sino en las aulas de la Enseñanza Secundaria, cuyo alumnado es un fractal de la sociedad donde se producen los problemas filosóficos de nuestro presente, o en las modernas ágoras de los medios de comunicación, cuestiones que no encajan en el rígido esquema de Bolado.

d. Tercera Oleada (1996-2005).

Fue precisamente durante la Tercera Oleada (1996-2005) cuando se produjo la expulsión de Gustavo Bueno de la Universidad en 1998, bajo el argumento de una norma burocrática que le suponía nuevamente jubilado (había pasado a ser parte de las «clases pasivas» con 65 años, en 1989) con 70 años y cuyos contratos de catedrático emérito honorífico se consideraba también, bajo el argumento de una vulgar «ficción jurídica», que habían caducado. Su última lección en la Universidad, el 26 de Octubre de 1998, impartida en las escaleras de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oviedo (de la que este año se cumplen dos décadas), debiera ser mencionada por todo un historiador como Gerardo Bolado como el acta de defunción de la Universidad española, donde el proceso de estandarización en la mediocridad propio de nuestro tiempo, logró expulsar al único «hecho diferencial» que ya quedaba en Oviedo respecto al resto de España...

Ya unos años antes de que se produjese este hecho, comenzó la explotación, tras constatarse que la Universidad quedaba como terreno yermo tanto a nivel local como nacional para la actividad filosófica, de las nacientes para el gran público tecnologías de la información y la comunicación, con el resultado de la puesta en marcha en 1996 del *Proyecto Filosofía en Español* y en el año 2002 con el lanzamiento de la revista digital *El Catoblepas*, publicación donde se producirían las polémicas más importantes dentro del sistema del materialismo filosófico: destaquemos, de entre todas, la que tuvo lugar a propósito de la interpretación del núcleo de la religión, de los númenes de la religión primaria, tal y como se exponía en *El animal divino*, en el año 2005, justo dos décadas después de su publicación; polémica que cierra esta Tercera Oleada y que supuso una considerable turbulencia entre la segunda y la tercera oleadas.

Huelga decir que ésta, junto a los primeros años de la Cuarta Oleada (en un período que demarcaremos desde 1999, justo tras su expulsión de la Universidad de Oviedo, hasta su culminación en 2010), supone la época más prolífica de Gustavo Bueno en publicaciones, no sólo de artículos mensuales sino de libros en editoriales del mayor prestigio nacional: *España frente a Europa* (Bueno, G., 1999), *Televisión: Apariencia y Verdad* (Bueno, G., 2000), *Qué es la Bioética* (Bueno, G., 2001), *Telebasura y democracia* (Bueno, G., 2002), *El mito de la izquierda* (Bueno, G., 2003), *Panfleto contra la democracia realmente existente* (Bueno, G., 2004), *La vuelta a la caverna: Terrorismo, Guerra y Globalización* (Bueno, G., 2004), *El mito de la felicidad* (Bueno, G., 2005), *España no es un mito* (Bueno, G., 2005), *Zapatero y el Pensamiento Alicia* (Bueno, G., 2006), *La fe del ateo* (Bueno, G., 2007), *El mito de la derecha* (Bueno, G., 2008) o *El fundamentalismo democrático* (Bueno, G., 2010). Esto es, a un ritmo de más de libro por año. Sencillamente impresionante... para quien no comulgue con pseudoexplicaciones de derivas mundanas, eso sí.

e. Cuarta Oleada (2006-2015).

Sin embargo, al igual que sucedió tras la Primera Oleada, la Cuarta Oleada (2006-2015) supuso un decaimiento considerable, más acentuado aún al no poder Gustavo Bueno mantener el ritmo de publicaciones tan elevado que había llevado hasta entonces: en 2010 publica Bueno *El fundamentalismo democrático*, su último libro en editoriales de la máxima difusión a nivel nacional, y de aquí a 2016 el ritmo de publicaciones ya no podrá ser el

mismo que antaño. No deja de ser sintomático que Bolado, en su pretensión de menospreciar los años que él denomina «de la caverna», cite como último libro publicado por Gustavo Bueno *El mito de la izquierda* del año 2003, dejando fuera de su análisis varios años de febril publicación dentro del citado ciclo que comienza en 1999, justo tras la expulsión de Bueno de la Universidad, ya iniciada la Tercera Oleada, y se cierra en 2010, en plena Cuarta Oleada. Tras el año 2010, Bueno publicará como libros únicamente su *Ensayo de una definición filosófica de la Idea de Deporte* (Bueno, G., 2014) y la edición en este formato del artículo del año 2009 sobre *El ego trascendental* (Bueno, G., 2016), aparte de la última edición de *El mito de la cultura* ese mismo año, con Prólogo del 23 de Abril de 2016, poco más de tres meses antes de fallecer (Bueno, G., 2016b). Ese breve prólogo de una página es el último escrito original obra de Gustavo Bueno...

No obstante, pese a que Bueno seguirá publicando artículos con regularidad mensual en *El Catoblepas*, la revista digital manifiesta en la Cuarta Oleada una tendencia a la baja preocupante: como detalle «cientiométrico», destacar que la «Revista Crítica del Presente», donde se habían producido importantes polémicas sobre todo género de materias, especialmente sobre el desarrollo del propio sistema del materialismo filosófico, ya no volverá a registrar ninguna a partir del año 2012 (concretamente, desde el número 125, de Julio de 2012). Si desde el año 2002 hasta el año 2005 (números 1 a 46), se registraron la friolera de 28 polémicas diferentes, desde el 2006 hasta el 2012 (números 47 a 130) solamente se produjeron 10.

A estos detalles Gerardo Bolado no presta la más mínima atención, sino que se limita a destacar sociológicamente la presunta renovación de autores de una «cuarta generación» cuya presencia como hemos visto no se justifica de ninguna manera, y que, para nuestra mayúscula sorpresa, un detalle que demuestra la falta de sindéresis de este «historiador»: que la obra de Gustavo Bueno «ha sido discutida durante este período en varios foros universitarios, pues su filosofía no se conocía a fondo fuera de sus círculos y su figura era polémica y controvertida: junto a quienes le exaltan como el filósofo español vivo más original y profundo, están quienes le consideran representante de un patrón filosófico arcaico. Estos foros evidencian a mi juicio que el conocimiento del materialismo filosófico se circunscribe al círculo de sus discípulos y es un tanto escolar, por lo que sigue siendo aún una tarea pendiente su difusión y discusión dentro de nuestra filosofía oficial» (Bolado, G., 2017 74-5).

Sin embargo, ¿cabe ya más difusión del sistema del materialismo filosófico que la realizada desde el año 1996? A nuestro juicio, hace ya muchos años que los límites de la difusión quedaron ampliamente desbordados, ya sea mediante los numerosos y enjundiosos textos que se publicaron, especialmente durante los primeros años de la revista *El Catoblepas*, o mediante todo tipo de contenidos audiovisuales (conferencias, programas televisivos, debates, «teselas»...), cuya visualización total (y ya qué decir de su asimilación, verdadera preocupación para quienes se interesan seriamente por el saber filosófico y no por la propaganda más vulgar y aparente) ya es virtualmente imposible, tanto por su volumen como por la propia naturaleza del medio (el promedio de duración del visionado de un vídeo digital no supera el rango temporal de un videoclip, esto es, cinco minutos). Diríase que, si el objetivo era conseguir que el materialismo filosófico se difundiera todo lo posible,

las instituciones que durante décadas se han dedicado a tal labor han muerto de éxito. Sólo les falta conseguir que el materialismo filosófico sea una filosofía meramente adjetiva, inmersa en el presente, como sucedió con el kantismo en la época de Goethe. Como ya advirtiera sobre estas y tantas cosas el propio Gustavo Bueno: «Es obvio que cuando la filosofía se entiende de tal modo entrañada con las propias prácticas cotidianas de los hombres que concurren en un presente determinado, la "reflexión" sobre sus estrategias, valores, &c., en cuanto alternativas de otras posibles, podría llegar a verse a sí misma como redundante, y como un pleonismo el instituir una "filosofía sustantiva". Goethe expresaba muy bien este punto de vista cuando respondía a una pregunta de Eckermann (16 de febrero de 1827) sobre quién, en su opinión, era el mejor filósofo moderno: "Kant, sin la menor duda"; añadiendo, a modo de advertencia: "aunque no lo haya leído, ha influido en usted. Ahora ya no lo necesita, porque ya tiene lo que pudiera él darle"» (Bueno, G., 1995, 68).

Si la filosofía universitaria, denominada «filosofía oficial» por Bolado (en realidad filosofía administrada), no presta en la actualidad interés al materialismo filosófico y a Gustavo Bueno, no será por falta de difusión sino por el desinterés generalizado de sus protagonistas, que hace ya décadas que se desentendieron por completo del asunto; desinterés que obedece a múltiples motivos (algunos ya enumerados en este trabajo) que debieran ser objeto de análisis de un historiador riguroso. ¿Es que acaso Bolado no se da cuenta que la expulsión de Gustavo Bueno de la Universidad española, donde se encontraba firmemente asentado, al menos en Oviedo, es una consecuencia de la causa (no la única, eso sí) de la propia decadencia de la institución, totalmente cerrada a cualquier desarrollo que no sea el de la filosofía de profesores y para profesores? Es más, a propósito de la difusión, diríase que la visualización de estos contenidos ha provocado la exaltación de un género oral en detrimento de lo que verdaderamente genera peso en un sistema filosófico: la redacción de artículos y libros, que en el contexto del sistema han pasado a un segundo plano en correspondencia con las tendencias y desarrollos de nuestra era digital, pasando internet de ser mero texto a ser sobre todo imagen audiovisual; una era en la que leer ya se considera algo proscrito. Otro detalle que para Bolado resulta lo mismo que para quien oye llover...

Tampoco los autores incorporados en esta Cuarta Oleada han mostrado, ni por su cantidad ni por su calidad, una supuesta mejora o «renovación» de ningún tipo: en la práctica, los autores que llevaban el peso en *El Catoblepas* o en *El Basilisco* vienen a ser los mismos en la Tercera que en la Cuarta Oleada; basta con comprobar los índices para corroborarlo. Sí es cierto, no obstante, que la tendencia del sistema, paralelamente a la explosión de contenidos audiovisuales, ha sido en esta Cuarta Oleada al ensimismamiento, a presentar la apariencia falaz de una obra que sigue expandiéndose sin freno ni límites, y a la repetición de cuestiones ya añejas y superadas. No es casualidad que esta cuarta oleada se cerrase con el documental «La vuelta a la caverna» (Muniente, H., 2015), donde la principal preocupación del guión, pese a que Gustavo Bueno hacía tiempo que había finiquitado ese tema, era situar el sistema y al propio Bueno cerca de un marxismo y una Unión Soviética ya caducos varias décadas atrás, y que el propio Bueno despachó en 1991 en su *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»* (Bueno, G., 1991), y para más inri en los más recientes *El mito de la izquierda* (Bueno, G., 2003) y *El mito de la derecha* (Bueno, G., 2008). También quedó dentro de dicho documental, para sorpresa de propios y extraños, totalmente suprimido el activismo de Bueno en defensa de la Nación Española frente a los

separatismos que la amenazan con especial furia en los últimos años de su vida, plasmado en obras como *España frente a Europa* (Bueno, G., 1999) o *España no es un mito* (Bueno, G., 2005).

f. Quinta Oleada (2016-2025).

Así, la Quinta Oleada, iniciada en 2016 y aún en formación, que culminará en el año 2025, comienza con el hito fundamental del fallecimiento de Gustavo Bueno el 7 de Agosto de ese año, y ello marca decisivamente la suerte del sistema filosófico que él acuñó. Con un sistema cada vez más ensimismado, viviendo de una fama aparente que reportan los innumerables contenidos audiovisuales que se presentan al ancho mundo, pero donde la crítica y la polémica han virtualmente desaparecido, con su «obrero máximo» fallecido, el sistema filosófico que acuñase ha quedado incompleto y falto de rumbo, con la obra de Gustavo Bueno sumamente dispersa y en la práctica buena parte de ella inencontrable (no existe siquiera un proyecto, ni a corto, medio ni largo plazo, de publicación de sus obras completas). Ni siquiera quienes dicen abanderar, como presuntos «herederos», el sistema del materialismo filosófico, obsesionados por su «difusión», parecen acordarse de las afirmaciones del propio Bueno, que figuran en las entrevistas que concedió a diversos medios de comunicación con motivo de sus noventa años cumplidos (o incluso, sin ir más lejos, su discurso ofrecido en su ciudad natal, Santo Domingo de la Calzada, el 1 de Septiembre de 2014): en ese momento afirmó que la expansión de su sistema no le preocupaba, porque era algo aleatorio y totalmente extrínseco, que del mismo modo que se había producido se podía apagar cualquier día: «No es que mi sistema haya "alcanzado" nada. Si lo comparamos con el principio, se puede decir que la difusión es mucho mayor, está más extendido por América y hasta se ha traducido un libro al chino. Eso no tiene por qué cesar, está internet... Pero dadas las condiciones, igual puede apagarse que seguir adelante. [...] Al final es una cuestión aleatoria, meteorológica» (Pérez, L., 01 de Septiembre 2014).

Y es que la difusión y la divulgación del sistema son elementos accidentales y secundarios al mismo, como bien supo establecer Bueno años atrás. Esto es algo tan obvio como evidente para quien conozca el materialismo filosófico, y debiera sonrojar a los que, tras tantos años en contacto directo con Bueno, hayan optado por tan fácil pero misérrima vía: no existe un nivel «científico» frente a un nivel «divulgado» de la filosofía que obligue a difundir un sistema y sus obras como si fueran profundos arcanos que deban ser desvelados; como si existiera un materialismo filosófico «esotérico» frente a otro «exotérico». Como señaló Gustavo Bueno en 1995, justo al terminarse la Segunda Oleada, «la filosofía del presente, tal como pueda ser formulada por los filósofos (y no por cualquier ciudadano), por intensa que sea la disciplina académica que ella comporte, no puede ser "explicada" a modo de "divulgación" de un saber hermético, cuyas pruebas se supone que sólo son accesibles a los "académicos", como ocurre en Matemáticas, en Física o en Biología. Su "explicación pública" —por difícil que pueda resultar— es su misma construcción "divulgada" [...]. Quien escucha o lee una exposición filosófica (necesariamente dada en lenguaje nacional) debe poder juzgar por sí mismo, y no le está permitido al filósofo apelar a saberes de especialista que sólo los académicos pudieran comprender y valorar. En este sentido, una obra de filosofía, no por estar escrita en lenguaje nacional (en francés, en alemán, en

español, en inglés) debe necesariamente considerarse como obra de divulgación, pues ésta es su forma regular de expresión» (Bueno, G., 1995, 90-1).

En resumen, la potencia del sistema del materialismo filosófico es inútil medirla por algo tan genérico y al alcance de cualquiera como son los contenidos audiovisuales o sus visualizaciones, que más que convertirse en un símbolo de distinción homologa al sistema a la mediocridad reinante en nuestra época, donde las telepantallas han sustituido a la lectura. No deja de ser sintomático que el perfil de las personas que se han acercado al materialismo filosófico, a partir de la Cuarta Oleada, es el de consumidores de multitud de vídeos que apenas han leído nada de Bueno o de cualquier otro autor vinculado al sistema. Mayor número de contenidos o de personas a las que ha alcanzado el sistema tampoco implica mayor potencia de análisis. Como señaló literalmente Bueno en 1992 en el comienzo de su *Teoría del Cierre Categorical*: «La mayor potencia de una teoría de la ciencia respecto de las otras, no se mide tanto por el número de adhesiones o ventajas burocráticas que haya alcanzado en un momento dado sino por la mayor capacidad para analizar, en cada caso, una ciencia o una parte de una ciencia dada» (Bueno, G., 1992, 15).

Como vemos, a la luz de la teoría de las oleadas es muy fácil comprender la situación de deriva que vive el sistema del materialismo filosófico; teoría que no cabe menospreciar en defensa de otras de carácter sociológico y cuyo alcance y validez habrá que valorar una vez que haya transcurrido la actual Quinta Oleada al menos, ya la primera sin la presencia efectiva de Gustavo Bueno. Sin embargo, al menos hasta el momento de su fallecimiento es una explicación sumamente válida para entender que la situación actual no es debida solamente a la desaparición del fundador del materialismo filosófico, sino que provenía de bastantes años atrás. No obstante, lo cierto es que la pérdida de Gustavo Bueno inicia necesariamente una nueva etapa en forma de Quinta Oleada del sistema que él acuñó, donde las personas que han conocido el sistema a lo largo del ancho mundo tienen ante sí una gran y doble ocasión: derribar la barrera del ensimismamiento y los falsos «ídolos» (en el sentido baconiano) generados en años anteriores.

Esta Quinta Oleada puede ser, pese a todo, el comienzo de una nueva etapa efectiva de desarrollo del sistema, como antaño, o simplemente constatar la tendencia de la Cuarta Oleada: que el materialismo filosófico, sin la activa presencia del que fuera su acuñador y principal adalid, se ha convertido ya en una filosofía dogmática y exenta de los problemas del presente, con sus ocasionales presencias en la prensa y los medios de comunicación convencionales, bajo la forma de una filosofía «inmersa» en los problemas del presente, pero que ya habría degenerado respecto a la forma canónica de la filosofía de tradición académica; incluso algunos de sus autoproclamados seguidores adoptan la forma que Bueno denominó como «galeata», hablando de «análisis estratégicos» o «análisis del presente» para no hablar directamente de Filosofía, esto es, paradigma de una «actitud antifilosófica mantenida por escritores de temas realmente filosóficos, pero que, por causas diversas, desean segregarse de la filosofía» (Bueno, G., 1970, 54). El único modo de evitar este triste final consiste en prestar atención a aquellos aspectos del sistema que el propio Gustavo Bueno dejó, por múltiples motivos, sin desarrollar, y que constituyen un considerable desafío para los verdaderos materialistas filosóficos.

7. TEMAS ABIERTOS: LA INVOLUCRACIÓN DE LAS CATEGORÍAS CIENTÍFICAS Y LA FINALIDAD EN LOS ORGANISMOS VIVIENTES.

Tras la publicación por parte de Gustavo Bueno de los cinco primeros volúmenes de la *Teoría del Cierre Categorical* (Bueno, G., 1992-93), la Gnoseología materialista que sitúa a las ciencias como una transformación efectiva de nuestro mundo, no como meras teorías relacionadas con unos hechos observables, el proyecto fue objeto de sustanciales modificaciones, a propósito de varias cuestiones que el propio Bueno fue introduciendo en diversas lecciones, a partir del año 2000 hasta el año 2006 aproximadamente. A partir de entonces, se centró casi en exclusiva en trabajar en los libros que se le iban encargando de parte de diversas editoriales de prestigio a nivel nacional, y donde diseminó de forma pública parte de estos desarrollos de forma fragmentaria; obras que fueron informadas con estos nuevos conceptos, a falta de la publicación completa de la *Teoría del Cierre Categorical*, desde el Tomo sexto anunciado pero no editado, hasta el número 15 que se había proyectado en su día. De entre todas estas cuestiones abiertas, destacaremos dos por el considerable tiempo que les dedicó Bueno durante aquellos años, y por su importancia dentro del sistema: la involucración de las diversas categorías y el problema de la finalidad en los organismos biológicos, que obligó a pergeñar nuevos lineamientos cuyos hilos («estromas») pueden recuperarse. Ambos nos servirán para elaborar nuevos trabajos, a publicar en esta revista, pero los mencionaremos aquí a modo de esbozo.

a. La involucración de las categorías científicas.

Una de las cuestiones fundamentales a las que Gustavo Bueno dedicó aquellos años fue la relativa a la involucración entre las diversas categorías científicas. Es decir, el hecho de que las categorías científicas constituidas como tales no son esferas de la realidad aisladas entre sí, en el sentido del megarismo como modulación del monismo metafísico («nada está conectado con nada»), sino que tienen algún tipo de vínculo ya sea compartiendo términos o descomponiéndolos a diversas escalas. Algo que resulta clave a la hora de determinar los «principios medios» de cada categoría científica y el surgimiento de nuevas categorías, que compartirán términos o descompondrán los términos considerados simples en otros más complejos. Así, la Química clásica, cuyos elementos básicos fueron descomponiéndose a medida que surgía la teoría atómica o la Genética, y se van incluyendo dentro de la Biología, la Física, &c:

Porque si «cierre» no es aislamiento o clausura, el hecho de que la Química clásica, lejos de tener que permanecer aislada o clausurada en un campo y escala definidos por la tabla periódica, haya entrado en comunicación con la teoría del calor, con la teoría de la electricidad, y haya sido «inundada» por la teoría atómica, no significa que su cierre categorial se haya roto o se haya desvanecido. Por el contrario, ese cierre permanece en la misma medida en la que permanecen los eslabones de la cadena, los elementos químicos (como la Genética permanecerá en la misma medida en que permanezcan los «eslabones» genotípicos). Que estos elementos no sean átomos simples y primitivos no quiere decir que sus configuraciones hayan desaparecido (Bueno, G., 1993, 135).

No existen muchas referencias publicadas sobre la cuestión de la involucración entre diversas disciplinas. Curiosamente, la primera de ellas en un sentido cronológico no es del propio Bueno, sino de Pelayo Pérez, por aquel entonces un asiduo a las lecciones que cada lunes ofrecía en la Fundación que lleva el nombre del filósofo, del año 2002, en el contexto de una polémica sobre el materialismo:

Intento no escribir con un discurso que corresponde más a los académicos y a quienes mucho mejor que yo dominan la dialéctica del materialismo filosófico, lo que me obliga a discurrir en medio de dos posiciones al menos. Pero conceptos como monismo, sustantificación e hipóstasis, no se pueden dejar pasar. Y sobre todo, ese Sujeto epistémico que mira al mundo, a sus cuerpos, a sus elementos y lo reduce por entero a Objeto (interior se supone): el de su mirada, cuyo saber analítico, positivo, no contempla las dificultades ontológicas de ese Mundo y de Sí mismo, de donde que terminemos por oír cosas como «creación» o dudas entre la fe y el fatalismo como cierre imposible de un texto que ni una sola vez menciona la «Teoría del Cierre Categorical», ni considera las categorías como pertinentes de entrar a formar parte del análisis llevado a cabo (nada digamos, antes de concluir, de la Sympleké inexistente o los problemas al respecto que últimamente Bueno viene introduciendo: la involucración, por ejemplo, tan pertinente creemos en este caso). El materialismo aludido que se representa, se mantiene en el plano analítico, siendo aquí la dialéctica inexistente; no se intenta ni una sola vez oponer unos fenómenos a otros, pues ni siquiera en realidad se intenta una clasificación «específica, genérica» de los mismos. No se ve que los autores se hayan puesto frente a las oposiciones que esos géneros, al menos como hipótesis, plantearían y ni muchos menos, insistimos, se plantean realmente el estatuto ontológico de sí mismos como sujetos cognoscentes (Pérez, P., 2002, 11).

Unos meses después de esta referencia de Pelayo Pérez, Gustavo Bueno se refiere explícitamente a la involucración entre categorías científicas, en el contexto de las posibles vías de constitución de una disciplina doctrinal (en este caso, una categoría científica) en función de campos previamente establecidos:

El modo de la «incorporación» en una categoría dada de contenidos propios de otras categorías o campos, de suerte que una tal incorporación de lugar a contextos determinados nuevos. El término «incorporación» se toma aquí en sentido muy amplio; en todo caso, no se reduce al concepto de «involucración entre categorías», que tiene un alcance más preciso (por ejemplo: hablamos de «involucración de la Biología y de la Cristalografía» en situaciones, gnoseológicamente relevantes, tales como las constituidas por la presencia de cristales no orgánicos de calcita en la especie *Paracentrotus lividus*, que obligan a confrontar las categorías cristalográficas y las biológicas; o bien, hablamos de «involucración de la Aritmética y de la Geometría» en situaciones gnoseológicas relevantes tales como la constituida por la «relación de Leibniz»: $1/1 - 1/3 + 1/5 - 1/7 \dots \rightarrow \pi/4$, que obliga a *comunicar* los géneros matemáticos, tradicionalmente designados como cantidad discreta y como cantidad continua, considerados como incommunicables). (Bueno, G., 2002c, 2)

Varios años después, en 2011, Bueno vuelve a hacer referencia al problema de la involucración a propósito de la pluralidad de las ciencias y de disciplinas nuevas, como la denominada «ciencia enfermera»:

Ahora bien: la característica plural de clase distributiva de las ciencias no es externa. Históricamente no cabe hablar en singular del *factum* de la ciencia, porque el *factum* de la ciencia ha de entenderse como plural. Y la pluralidad de las ciencias es esencial a estas ciencias, no es un mero «hecho empírico» o efímero. Porque precisamente esa pluralidad es la que permite establecer la idea del campo propio de cada ciencia, de los límites de ese campo, según un criterio gnoseológico, inmanente a las ciencias, y no epistemológico o metafísico. Precisamente porque cualquier campo es en gran medida común a ciencias positivas distintas, es por lo que podemos concluir que cada ciencia no agota íntegramente su campo categorial. Conclusión decisiva en todo cuanto concierne a los contextos de investigación, y por tanto a la distinción entre las ciencias cerradas y las ciencias *clausuradas*. La pluralidad de las ciencias, es decir, la pluralidad de sus campos respectivos, establece una discontinuidad gnoseológica, que es un caso particular de la *symploké* de las categorías: es imposible demostrar, partiendo de los principios geométricos, las leyes de composición de los elementos químicos, o viceversa. [...]

Las ciencias categoriales se circunscriben a campos o dominios de contornos específicos, lo que no excluye la posibilidad de reunirlos en círculos genéricos próximos o remotos. En cualquier caso, la discontinuidad entre los campos categoriales de las diversas ciencias no excluye las involucraciones entre ellos (Bueno, G., 2011b, 2).

Siguiendo a Bueno, las categorías «no tendrían por qué entenderse como esferas autónomas que introdujeran discontinuidades absolutas en el Universo, porque las involucraciones entre las categorías o, si se prefiere, los puntos de intersección entre las “esferas” serían la regla y no la excepción. La razón es que las ciencias categoriales no agotan los campos o dominios que cultivan, y esto significa que, sin perjuicio de las categorías, quedan muchos contenidos comunes a diferentes dominios, campos o categorías. Dicho de otro modo: los campos categoriales no han de concebirse como conjuntos de términos pertenecientes a una misma clase homogénea de términos; antes bien, los términos de un campo categorial habrán de entenderse como enclasados en clases diferentes, lo que nos lleva a ver los campos categoriales no como esferas homogéneas o lisas, sino como agregados heterogéneos, en los cuales se han logrado establecer clasificaciones pertinentes. Es lo que la tradición escolástica reconocía, a su modo, al distinguir entre el *objeto material* (los agregados heterogéneos) y el *objeto formal* (*quo* o *quod*) de las ciencias, resultado de la selección de los contenidos materiales» (Bueno, G., 2011b, 2).

De estos fragmentos recuperados para la ocasión se deduce que el problema de la involucración, lejos de haberse resuelto en vida de Bueno, es una cuestión abierta y a desarrollar que todo verdadero materialista filosófico debiera encarecer al máximo.

b. La finalidad en los organismos vivientes.

Uno de los problemas fundamentales que señala Gustavo Bueno a propósito del nuevo proyecto de la *Teoría del Cierre Categorical*, que quedó inconcluso, fue el de la finalidad en los organismos vivientes, que era necesario resolver y al que Bueno dedicó los años 2004 y 2006 principalmente, con vistas a la publicación del Tomo VI de una Teoría del Cierre Categorical ya sensiblemente remozada. En el comienzo de este ambicioso proyecto, Bueno parte de un hecho, señalado a propósito de la finalidad como «fin de algo», de una totalidad (configuracional o procesual): Finalidad dice identidad sintética entre un proceso (o configuración) y su resultado (contexto), una modalidad de la identidad sintética, ya tanto en su modalidad objetiva o propositiva, donde se involucra la conducta proleptica de un sujeto operatorio. Si el referente de un fin es una multiplicidad, un referente definido como entidad simple o un punto, no sirve para la finalidad ni para la teleología (Bueno, G., 1992b).

En este contexto, la finalidad cobró, sobre todo en sus lecciones impartidas alrededor de los años 2004 y 2006, una importancia crucial, sobre todo a la hora de explicar la Biología. Sin embargo, la finalidad que formulan autores como Ernst Mayr o Jacques Monod tiene una tendencia metafísica, cuando se hace referencia a la teleonomía (finalidad por programas o mensaje), o los organismos teleoclinos de Driesch, dirigidos hacia un fin. Es una recuperación de las causas finales del aristotelismo, aunque el Estagirita señaló que no había finalidad en el Universo, sino telos, especialmente en el mundo sublunar, pues en el supralunar, donde las sustancias son eternas e incorruptibles, están actualizadas en su materia totalmente, incluyendo al Motor Inmóvil de la Física y al Acto Puro de la Metafísica. Esta idea aristotélica se mantuvo con Santo Tomás de Aquino y la Quinta Vía para la prueba de la existencia de Dios o el fin final en la Crítica del Juicio de Kant, siendo recuperada por la biología molecular y el ADN: Jacques Monod señala en *El azar y la necesidad* (Monod, J., 1984, 23), que los seres vivos poseen tres características: teleonomía, invariancia reproductiva y morfogénesis autónoma, que indican no sólo una finalidad y una constancia en su estructura, sino que ésta evoluciona partiendo de unas bases genéticas ajenas a las alteraciones del mundo externo.

Esa finalidad en los organismos vivientes ha de darse considerándolos a su vez una suerte de totalidades atributivas, esto es, compuestas de partes, pero a su vez cambiantes, igual que el famoso barco de Teseo seguía siendo el mismo barco pese a que todas sus partes han sido sustituidas, o el río de Heráclito, cuyas aguas se renuevan constantemente pese a ser «el mismo río» siempre. Es lo que Gustavo Bueno denominó como totalidades joreomáticas, donde se podrían incluir también sucesiones de carácter idiográfico, como la sucesión de los Papas del Renacimiento, como diría Heinrich Rickert, «El "conjunto de los papas del Renacimiento" constituye una totalidad atributiva joreomática, en la que cada elemento debe desaparecer para que otro aparezca como elemento de la clase (la misma regla a la que se sometía el ave Fénix, con la diferencia de que las apariciones del ave Fénix no envolvían diferencia de sustancia, sino que suponían identidad sustancial entre el cuerpo del ave viva, sus cenizas y el nuevo elemento viviente que renacía de ellas, mientras que a los papas del Renacimiento se les reconoce una identidad sustancial interindividual» (Bueno, G., 2012, 2).

Es más, la idea de los organismos teleoclinos no encaja con la de los organismos vivientes, puesto que estas hacen referencia a conexiones materiales, «aún cuando muchas veces las conexiones materiales puedan constituir, por sí mismas, un tipo característico de conexiones formales (tal sería el caso de las «conexiones teleoklinas»)); las totalidades joreomáticas son ante todo totalidades analizables desde un punto de vista holótico formal: «son tipos formales de unidad las unidades *sistáticas* (*partes simul sumptae*) y las *joreomáticas* (la unidad del río de Heráclito); las unidades *homogéneas* (la barra de oro del Protágoras platónico) y las heterogéneas (la unidad del rostro, según el mismo Protágoras); las unidades compuestas, continuas (cristales) o discretas (tipo Volvox); las unidades fijas (con partes formales estables, trabadas, &c.) y las unidades permutables (la unidad del barco de Teseo); unidades amorfas, o unidades hilemórficas; unidades plenamente inconexas, o unidades plenamente conexas (en las que cada parte tiene conexión con todas las demás, una idea límite, metafinita)» (Bueno, G., 2012, 2).

En consecuencia, las unidades de los organismos vivientes mantienen así su identidad pese al cambio de sus partes, en tanto que son consideradas como totalidades joreomáticas: «no excluimos la reflexividad de los casos en los cuales las unidades término de la relación, abandonando su aislamiento absoluto, propio de las sustancias absolutas, hayan alcanzado de hecho unas diferencias compatibles con su unidad de conexión. Citamos de nuevo, como ejemplo, a las unidades joreomáticas susceptibles de transformación y composición con unidades de su dintorno tales que sean capaces de reproducir cíclicamente la composición tomada como original. La reflexión tendrá lugar entonces en el contexto de las transformaciones idénticas, en las cuales la unidad sustancial se va componiendo con una serie de unidades del entorno de suerte que sea posible el mantenimiento de la unidad originaria» (Bueno, G., 2012, 2).

Al nivel de la Biología, no cabe duda que hay finalidad en los organismos, de lo contrario serían inexplicables cuestiones tales como las homologías existentes entre las aletas de los anfibios, las extremidades de los mamíferos o las manos y pies de los antropoides o, sin ir más lejos los órganos oculares o los órganos sexuales en los pluricelulares. Sin embargo, esta finalidad no puede plantearse a la escala del individuo, de la ontogénesis (ni siquiera postularse un «Diseño Inteligente»), sino de la filogénesis: los ojos tienen la finalidad de ver porque estos órganos son producto de la evolución de células fotosensibles hasta el desarrollo de los pluricelulares. En consecuencia, tomando a los organismos vivientes como totalidades joreomáticas, susceptibles de modificar sus partes y en constante transformación sin alterar su identidad, cabría atribuir una idea de finalidad objetiva, no propositiva.

En 2010, en un artículo dedicado al problema del aborto, Bueno distingue entre finalidad (etológica), refiriéndose a la finalidad propositiva, y teleología (biológica), pero aclara que no es una distinción dicotómica:

La distinción entre finalidad (etológica) y teleología (biológica) –aún en los casos en los cuales no cabe oponerlas por el criterio de la prolepsis (de la propositividad)–, no es una distinción dicotómica, como lo sería la oposición entre finalidad proléptica y teleología no proléptica, puesto que hay que reconocer situaciones intermedias o

ambiguas. Y esto sin tener en cuenta que tanto la finalidad como la teleología implican movimientos y medidas suyas en el tiempo, pero no en un tiempo orientado, en fórmula de Aristóteles, «según el antes y el después», sino un tiempo orientado «según el después y el antes». [...] Un caso en el cual el finalismo etológico y la teleología fisiológica confluyen profundamente sería el caso del famoso escarabajo pelotero, el *Scarabaeus sacer*: la pelota de estiércol que amasa el escarabajo (por cierto, según una morfología ovoidea), o bien constituye un objetivo dado en el ámbito de un finalismo nutritivo individual –y en este caso el escarabajo utiliza cualquier tipo de estiércol «equifinal»– o bien constituye un objetivo dado en el ámbito de una teleología reproductiva, cuyo objetivo es depositar un huevo en la pelota ovoide (y para este objetivo el escarabajo utilizará no cualquier tipo de estiércol, sino el estiércol de carnero): la larva madura comienza a devorar el estiércol húmedo en el que fue depositado el huevo (Bueno, G., 2010b, 2).

Gustavo Bueno, en aquellas lecciones de 2004 y 2005, tomaba como referencia la idea de la «sopa primigenia», ya señalada por Darwin en 1871, un *totum revolutum* de protoorganismos reconstruible desde los organismos actuales, en la que se recupera la idea de la involucración, en este caso entre Biología y Química, desde una suerte de hipótesis causa sui o de un mundo autogenerado, idea muy metafísica sugerida en un artículo que pasó sospechosamente desapercibido en su día en la revista *El Catoblepas* sobre «la hipótesis *causa sui*» (González Colunga, A., 2004, 17). Así, es muy habitual la metáfora de la vida como un conglomerado uniforme de células (la «sopa primigenia» ya sugerida por Darwin en 1871), aplicada incluso al mundo tras el Big Bang:

al fin y al cabo, las partículas que las formaban también parecen haberse creado, no menos establemente, partiendo de una sopa cósmica inicial. Además, los primeros seres vivos podrían considerarse con toda propiedad, y de manera muy similar a las propias partículas que los formaban, inmortales, únicos seres vivos que de hecho lo han sido. Y esto porque no incorporaban aún en su estructura plazos marcados, curvas de eficiencia, relojes biológicos de ningún tipo que les condenaran a la mortalidad. Estos seres primigenios habrían sido permanentes en el tiempo si no fuera porque el entorno ante el cual reaccionaban habría de sufrir, tarde o temprano, dramáticos cambios (González Colunga, A., 2004, 17).

Esta idea, sin embargo de carácter metafísica por todo lo que implica (principio finalístico cuasi aristotélico), Gustavo Bueno la reinterpreta como paso de lo lisológico o genérico, sin forma definida (la «sopa») a lo morfológico, lo que ya posee una forma específica. Puesto que definir un organismo viviente como un conjunto de elementos químicos define el organismo a una escala lisológica, la definición de este mismo organismo desde categorías anatómicas define el organismo a una escala morfológica. Lo que Gustavo Bueno designa como operación de conformado o transformación de un campo en estado lisológico en el mismo supuesto campo, ahora ya en estado morfológico, una transformación de lo lisológico a lo morfológico, en un proceso de «conformado» que reproduzca un estado morfológico originario: «Este tipo de racionalización es el que encontramos en la explicación científica convencional del curso de evolución de los organismos vivientes: la explicación comenzará por el estado lisológico de la «sopa biogénica» –o bien, por el

«cigoto lisológico» previo a la conformación morular, y a la morfogénesis ulterior— y continuará en el análisis del desarrollo del organismo hasta su descomposición y putrefacción, es decir, por el retorno al estado lisológico (Bueno, G., 2007c, 2).

Así, «Un ejemplo de conformado fuerte lo encontramos en la teoría del proceso de explicación de la biosfera a partir de la sopa primigenia, siempre que se interprete esa sopa primigenia (a la que atribuimos sin esfuerzo el estado lisológico) como una hipótesis de trabajo, a partir de la cual sea posible dar cuenta de conformaciones reales (en el plano ontológico) como pudieran serlo (intencionalmente, al menos) los coacervados (de Oparin), las mitocondrias, las células procariotas o los organismos pluricelulares» (Bueno, G., 2007b, 2).

Cómo avanzar desde la «sopa primigenia» hasta los organismos pluricelulares vivos, es algo sin embargo que no puede definirse a la escala humana, de la materialidad que hemos conformado institucionalmente; pertenece a la Materia Ontológico General (M); y, como parte de ese mundo no formalizado a nuestra escala, no lo podemos conocer, *ignoramus et ignorabimus*.

8. CONCLUSIÓN.

El materialismo filosófico, más que como sistema axiomático, podría ser considerado como un sistema *estromático*, es decir, como un tejido de ideas que, como si fueran sus hilos, se entretejen en una urdimbre formada por hilos paralelos ya establecidos (como núcleo del sistema) y en una trama que va incorporando, para formar el cuerpo del sistema, nuevas Ideas tomadas «del exterior» del sistema (es decir, no deducidas de su urdimbre, en el sentido del idealismo absoluto de Hegel con el que tantas veces fue comparado Bueno). En este sentido, es una tarea planteada para la posteridad el desarrollo de aquellas partes del sistema que quedaron inconclusas por parte del propio Gustavo Bueno.

El sistema filosófico, desde la perspectiva del materialismo filosófico, no es algo exento ni previo a los saberes tecnológicos o científicos, pues bebe de conceptos positivos como el sistema solar o los sistemas de ecuaciones en Matemáticas; menos aún estos saberes proceden de una filosofía prístina a la que se atribuyera la condición de «madre de las ciencias». La filosofía, y sobre todo, en su forma sistemática, no brota de la ignorancia («al margen de todo supuesto») sino de saberes efectivos de primer grado, y por ello la filosofía puede considerarse como un saber de segundo grado. Frente a las distinciones un tanto artificiosas entre una tradición «analítica», centrada en la ciencia, y una tradición «continental», centrada en el análisis de los textos de la tradición, el materialismo filosófico clasifica ambas como una filosofía «centrada» en el análisis de las ciencias, en primer lugar, y una filosofía «exenta» de los problemas del presente, realizada por profesores y para profesores, en el segundo caso.

9. BIBLIOGRAFÍA CITADA.

Revista *Metábasis*, Número 1 (2018) ISSN 2605-3489 revistametabasis.com

Más allá de la serie (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος)

- Ardao, A. (1963). *Filosofía de lengua española*. Montevideo: Alfa.
- Avello, M. (23 de Abril de 1978). *La filosofía está en la calle. Gustavo Bueno y la función social del pensamiento*, La Nueva España.
- Bertalanffy, L. (2004). *Teoría general de los sistemas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bolado, G. (2017). *Gustavo Bueno en contexto*. Scientia Helmantica, N° 7, 14-80.
- Bueno, G. (1953). *Para una construcción de la idea de persona*, Revista de Filosofía, XII, 47, 503.563.
- Bueno, G. (1955). *Las estructuras «metafinitas»*. Revista de Filosofía, XIV, 53-54, 223.291.
- Bueno, G. (1966). *Sobre el concepto de «ensayo»*. Cuadernos de la Cátedra Feijoo, 18 (I), 89.112.
- Bueno, G. (1970). *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Bueno, G. (1972). *Ensayos materialistas*. Madrid: Taurus.
- Bueno, G. (1974). *La metafísica presocrática*. Oviedo: Pentalfa.
- Bueno, G. (1976). *Idea de ciencia desde la Teoría del cierre categorial*. Santander: Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- Bueno, G. (1991). *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*. Logroño: Cultural Rioja.
- Bueno, G. (1992). *Teoría del Cierre Categorial*, Tomo I. Oviedo: Pentalfa.
- Bueno, G. (1992b). *Estado e Historia (En torno al artículo de Francis Fukuyama)*. El Basilisco, N° 11, 3.27.
- Bueno, G. (1993). *Teoría del Cierre Categorial*, Tomo 5. Oviedo: Pentalfa.
- Bueno, G. (1993b). *Prólogo, Miseria de la novedad. El demiurgo en crisis*, Oviedo: Nobel, 11.47.
- Bueno, G. (1995). *Qué es la filosofía*. Oviedo: Pentalfa.
- Bueno, G. (1995b). *Qué es la ciencia*. Oviedo: Pentalfa.
- Bueno, G. (1995c). *Sobre la Idea de Dialéctica y sus figuras*. El Basilisco, N° 19, 41.50.
- Bueno, G. (1999). *España frente a Europa*. Barcelona: Alba Editorial.
- Bueno, G. (2000). *Televisión: Apariencia y Verdad*. Barcelona: Gedisa.
- Bueno, G. (2000). *Sistema*, El Basilisco, N° 28, 81.86.
- Bueno, G. (2001). *Qué es la Bioética*. Oviedo: Pentalfa.
- Revista *Metábasis*, Número 1 (2018) ISSN 2605-3489 **revistametabasis.com**

Más allá de la serie (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος)

- Bueno, G. (2002). *Telebasura y democracia*. Barcelona: Ediciones B.
- Bueno, G. (2002b). *La filosofía crítica de Gracián. Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*. Oviedo: Pentalfa, 137.168.
- Bueno, G. (2002c). *Nota sobre las seis vías de constitución de una disciplina doctrinal en función de campos previamente establecidos*. El Catoblepas, N° 8, 2.
- Bueno, G. (2003). *El mito de la izquierda*. Barcelona: Ediciones B.
- Bueno, G. (2004). *Panfleto contra la democracia realmente existente*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Bueno, G. (2004b). *La vuelta a la caverna: Terrorismo, Guerra y Globalización*. Barcelona: Ediciones B.
- Bueno, G. (2004c). *Confrontación de doce tesis características del sistema del Idealismo trascendental con las correspondientes tesis del Materialismo filosófico*, El Basilisco, N° 35, 12.46.
- Bueno, G. (2005). *El mito de la felicidad*. Barcelona: Ediciones B.
- Bueno, G. (2005b). *España no es un mito*. Madrid: Temas de Hoy.
- Bueno, G. (2006). *Zapatero y el Pensamiento Alicia*. Madrid: Temas de Hoy.
- Bueno, G. (2007). *La fe del ateo*. Madrid: Temas de Hoy.
- Bueno, G. (2007b). *En torno a la distinción «morfológico/lisológico» (2)*, El Catoblepas, N° 63, 2.
- Bueno, G. (2007c). *En torno a la distinción «morfológico/lisológico» (y 3)*, El Catoblepas, N° 64, 2.
- Bueno, G. (2008). *El mito de la derecha*. Madrid: Temas de Hoy.
- Bueno, G. (2009). *El puesto del Ego Trascendental en el materialismo filosófico*, El Basilisco, N° 40, 2009.
- Bueno, G. (2010). *El fundamentalismo democrático*. Madrid: Temas de Hoy.
- Bueno, G. (2010b). *La cuestión del aborto desde la perspectiva de la teleología orgánica*, El Catoblepas, N° 98, 2.
- Bueno, G. (2011). *Algunas precisiones sobre la idea de «holización»*, El Basilisco, N° 42, 19.80.
- Bueno, G. (2011b). *La «ciencia enfermera» desde la TCC*. El Catoblepas, N° 117, 2.
- Bueno, G. (2012). *Identidad y Unidad (y 3)*, El Catoblepas, 121, 2.
- Bueno, G. (2014). *Ensayo de una definición filosófica de la Idea de Deporte*. Oviedo: Pentalfa.
- Bueno, G. (2016). *El ego trascendental*. Oviedo: Pentalfa.

Bueno, G. (2016b). *El mito de la cultura, veinte años después. El mito de la cultura*. Oviedo: Pentalfa, 9.

Calderón, S. (2003). *El Congreso de Murcia y las oleadas del materialismo filosófico*. El Catoblepas, N° 20, 20.

Feijoo, B. J. (1778). *Teatro crítico universal o discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes*, Tomo 1. Madrid: Real Compañía de Impresores y Libreros.

Feijoo, B. J. (1775). *Teatro crítico universal o discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes*, Tomo 4. Madrid: Real Compañía de Impresores y Libreros.

Gadamer, H. G. (1981). *La dialéctica de Hegel*. Madrid: Cátedra.

González Colunga, A. (2004). *La hipótesis «Causa sui»*, El Catoblepas, N° 26, 17.

Martín Jiménez, L. C. (2009). *Influencia de «Las estructuras metafinitas» en el materialismo filosófico*, El Basilisco, N° 41, 49.80.

Marías, J. (1949). *El método histórico de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente.

Monod, J. (1984). *El azar y la necesidad*. Barcelona: Tusquets.

Muniente, H., (2015). Documental *La vuelta a la caverna*.

Nicol, E. (1998). *El problema de la filosofía hispánica*. México: FCE.

Orejas, N. (31-08-2014). *La filosofía desborda la vida, La Nueva España*.

Ortega y Gasset, J. (1914). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes.

Ortega y Gasset, J. (1923). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa Calpe.

Ortega y Gasset, J. (1976). *En torno a Galileo*. Madrid: Revista de Occidente.

Pérez, L. (01 de Septiembre 2014). *Gustavo Bueno: «No tengo tiempo para estar enfermo»*. *El Mundo*.

Pérez, P. (2002). *¿Materialismo o Materialismo cuántico?* El Catoblepas, N° 3, 11.

Savater, F. (1974). *Apología del sofista y otros sofismas*. Madrid: Taurus.