

«España» como provocación filosófica. Aproximación a la filosofía de Gustavo Bueno

FERNANDO-MIGUEL PÉREZ HERRANZ*

Resumen: Gustavo Bueno es autor de un sistema filosófico en el que las Ideas ontológicas, gnoscológicas y ético-políticas aparecen plenamente articuladas. Ideas referidas, en principio, a un Sujeto Humano Universal. Por eso ha causado cierta extrañeza la incorporación a su sistema de la Idea de «España como problema», que parecía un residuo del pasado. ¿Por qué mirar a «España»? En este trabajo se estudia una de las cuestiones más conflictivas de la filosofía moderna: ¿Son esenciales o accidentales los vínculos entre la ciencia galileano-newtoniana y el sujeto de tipo cartesiano, lockeano o kantiano? Gustavo Bueno, frente al sujeto abstracto cartesiano, reivindica el sujeto corpóreo de la tradición materialista española —Gómez Pereira, Huarte, Vives, Pujassol...—, un cuerpo que iba asimilando, corporeísticamente, los predicados espiritualistas del alma. Este sujeto corpóreo operatorio, según G. Bueno, permite comprender de manera novedosa y potente los componentes internos de las ciencias. En un momento en que la distancia entre los europeos, sean de tradición protestante o católica, disminuye, se muestra cómo desde la filosofía española se fertiliza el proyecto de la civilización occidental.
Palabras clave: Filosofía española, filosofía moderna, sujeto abstracto, sujeto corpóreo, sujeto epistemológico.

Abstract: Gustavo Bueno is the autor of a philosophical system in which the ontological, gnoscological and ethical-political Ideas appear as totally articulated. These Ideas are referred, in principle, to a Universal Human Subject. This is why the incorporation of the Idea of «Spain as a problem», which seemed to be a remainder of the past, to his system has created some astonishment. Why looking at «Spain»? In this paper is studied one of the most conflicting questions of the modern philosophy: Are the links between the galilean-newtonian science and the cartesian, lokean or kantian subject essential or accidental? G. Bueno —against the cartesian abstract subject— claims the corporeal subject of the Spanish materialist tradition —Gómez Pereira, Huarte, Vives, Pujassol...— a body who was assimilating through a corporeal way the soul-spiritualists predicates. This operative corporeal subject, according to G. Bueno, allows the new and powerful comprehension of the inner components of sciences. At a time in which the distance between European people, protestants as well as Catholics, decreases, it is shown how is fertilised the philosophical project of the Occidental civilisation from Spanish philosophy.
Key words: Spanish philosophy, modern philosophy, abstract subject, corporeal subject, epistemological subject.

«Mientras los españoles no se resignen a aceptar el hecho de haber sido como han sido, a percibir el latir de su pasado en su presente, y a rectificar heroica y serenamente lo *noctivo* de su pasado, las discusiones acerca de su futuro se basarán en vocablos y exclamaciones. La secular y falsa imagen del pasado es como una antigua arma de panoplia, inútil frente a las automáticas de nuestros días» [Castro (1975), p. 29].

* **Dirección para correspondencia:** Fernando-Miguel Pérez Herranz. Departamento de Humanidades Contemporáneas. Universidad de Alicante. Ap. Correos 99, E-03080 Alicante. E-mail: Perez.Herranz@ua.es

Un acontecimiento entre cómico e irritante nos está ocurriendo a los habitantes de este País, Nación, Estado, Reino, conjunto de Comunidades o como quiera que se lo llame, precisamente en torno a esta dificultad que tenemos para dar un nombre ajustado a la cosa, a su correlato objetivo. Ya esta misma dificultad para nombrar sustantivamente al territorio llamado «España» es síntoma de que hoy nos hallamos ante un problema. Un artículo de Gustavo Bueno titulado precisamente «España» (1998) y el subsiguiente libro [Bueno (1999)], en el que se analizan mucho más detenidamente las tesis formuladas en el artículo, han provocado un debate en un sector social insospechado para estos asuntos. Pues ha sido el «filósofo marxista» —así le denominan desde E. Haro Tecglen, hasta la revista *Consumer* (véase el número 22 correspondiente a mayo de 1999)— quien ha vuelto a poner en candilero el «problema filosófico de España», levantando más ampollas entre los allegados a su filosofía que entre los ajenos. A éstos —seguramente los nuevos europeístas—, como a los nuevos ricos, les suena a cosas ya superadas e incluso a pensamientos impúdicos y contaminados de casticismos y de idearismos. A aquéllos, los de casa, esas tesis les chirrían con los presupuestos procedentes del materialismo histórico (estándar), que habría de ser el método más cercano al materialismo filosófico de Bueno.

Gustavo Bueno acepta la tesis de que España es un «problema filosófico» en tanto en cuanto se configuró como un Imperio dotándose de un proyecto universal, lo que constituiría un capítulo de la Filosofía de la Historia. Un Imperio que convive con otros dos, el islámico y el protestante. Lo más escandalizable del artículo en cuestión es la distinción conceptual entre Imperio Depredador protestante anglosajón y holandés e Imperio Universal católico español. Una distinción que no parece ajustarse a ninguna categoría del materialismo histórico. A lo sumo, serían apariencias, nombres de una cuestión más básica —la explotación capitalista—, porque Imperios, como las madres, no hay más que uno: extensional e intensionalmente, Imperio y Capitalismo coincidirían. Además, el término «Imperio», que ya en el siglo XVII «tiene un no sé qué de aspereza» según declaraba Jerónimo de Zaballos (en 1623), tras los análisis de Lenin es un término totalmente impresentable, asociado a los imperios despóticos orientales, que acumula sólo connotaciones negativas. El marxismo, en tanto que teoría explicativa del mundo no casa bien con el análisis en términos de Imperios o Naciones —que serían cosa de la burguesía—, sino con el análisis en términos de clases dominante y dominada. Lo importante es la clase social y económica, y si la «nación» asoma por el marxismo es, o bien como Estado-nación en lucha contra otros Estados-nación, cada uno de los cuales trataría de explotar a los trabajadores; o bien como pueblos explotados y oprimidos por otro Estado —incluidas sus burguesías y clases dominantes, que aparecerían como víctimas—: «Una nación no puede ser libre si al mismo tiempo oprime a las demás» dice Engels (1847). «Abolid la explotación del hombre por el hombre y aboliréis la explotación de una nación sobre otra» se dice en el *Manifiesto comunista* (1848).

El materialismo histórico de Bueno es, en todo caso, muy matizado. Como todos los grandes filósofos del siglo XX, me parece, Bueno trata de corregir el marxismo por medio del weberismo y a éste por aquél, o dicho de otro modo, niega tanto el privilegio de la base económica como el privilegio de las superestructuras. El arsenal lógico-material que utiliza el profesor ovetense para conjugar dialécticamente base y superestructura es realmente excepcional: lógica de la totalidad, prolepsis, planes, ortogramas, etc. Léase como muestra ejemplar la interpretación que hace del fenómeno estoico y cristiano en *El sentido de la vida* [Bueno (1996), pp. 121 ss].

1. Acribias histórico-antropológicas

En cualquier caso, es ésta la segunda vez que G. Bueno recibe una crítica que podríamos denominar *x-centrista*. Hace algún tiempo fue criticado por *euro-centrista* y, ahora, de manera paralela,

por *hispano-centrista*. Gustavo Bueno ya había realizado dos *acribias*¹ en profundidad: Una de ellas, dentro de la clásica polémica del origen de la filosofía y de la ciencia. En *La Metafísica pre-socrática*, se defiende la filosofía como una institución vinculada a la Academia platónica frente a la espontaneidad del espíritu humano. Este recorte es más común a la tradición en la que se defiende la filosofía como una institución inaugurada por Platón (tesis compartida con argumentos diferentes por Ortega, Heidegger, Châtelet, Martínez Marzoa... [Pérez Herranz (1998), cap. 2]). La otra, al socaire del debate de los sesenta entre la Antropología y la Dialéctica (C. Lévi-Strauss contra J.P. Sartre), defendiendo la tesis del recorte entre la Barbarie y la Civilización. Esta acribia es la más comprometida. En *Etnología y utopía*, G. Bueno planteaba la dualidad entre la Antropología filosófica y la Filosofía de la Historia, sus pretendidas armonías, sus enfrentamientos e incompatibilidades. Cada una de ellas trataría de debilitar a la otra, ya sea absorbiéndola, ya sea considerándola un capítulo suyo. Si la Filosofía de la Historia se trata como Historia del Hombre, es decir, historia de las constantes de la naturaleza humana, entonces alcanza un significado antropológico (Ibn Jaldún, Vico...). Pero si la Antropología se entiende como desenvolvimiento de la esencia del hombre, entonces se confunde con la Filosofía de la Historia (Dilthey, Altamira, Ortega...).

La Idea de *Barbarie* estaría pensada como un concepto-clase distributivo, lo que significa que las sociedades bárbaras comparten unas mismas características, como si fuesen sustancias que participan de alguna Razón Universal, Espíritu o Cultura, permaneciendo fuera del tiempo histórico. Por eso todas estas sociedades serían consideradas como simétricas, de lo que se sigue que ninguna puede juzgar o valorar a las otras (relativismo moral). Es éste un plano de análisis genérico, en el que se nivelan todas las sociedades. Pero la Idea de *Civilización* ha de pensarse a partir del contacto entre distintas sociedades bárbaras que entran en relaciones asimétricas e implica la *ciudad* donde cabe la *escritura*, al margen de la cual es imposible la Ley, el Derecho, por encima de la subjetividad recta o caprichosa del patriarca, del jefe o del sacerdote. La Civilización se inicia con la pluralidad de ciudades especializadas en determinados productos y con las conexiones que se dan entre ellas, conformando así el concepto de «sociedad universal», que ya no es un concepto-clase de tipo distributivo, sino un concepto-individuo de tipo atributivo, históricamente desarrollado y, por tanto, contempla múltiples asimetrías entre sus partes.

Si este corte ya fue muy criticado, acusando a su autor de sostener tesis eurocentristas (el cuélebre de los progresistas), ¿cómo aceptar este *hispano-centrismo*, que, además, parece tomar un sesgo favorable y positivo desde ciertas coordenadas?

* * *

Yo siempre entendí esta inicial acribia como respuesta a un marxismo de tipo *estalinista*, defensor de la tesis del *socialismo en un único país*, que, en resumidas cuentas, suponía que si la URSS no entraba en el mercado internacional, estrecharía geográfica y económicamente al mercado mundial y así se aceleraría el desmoronamiento del capitalismo, que necesita expansionarse para sobrevivir. Ergo, la lucha por la Revolución se identificaría con la defensa de la Unión Soviética y, en consecuencia, los trabajadores del mundo occidental pertenecerían a la «patria de los trabajadores», su patria esencial². Fuera de ella, no tendrían por qué asumir las relaciones históricas de sus nacio-

1 *Acribia*: formación perfecta, profunda y destacada de los contornos.

2 De ahí que la ideología liberal pudiera dar una solución a los conflictos ideológicos: ¡Márchense los comunistas a la URSS, y tráiganse los EEUU a casa!

nes, patrias aparienciales, y habrían perdido, en consecuencia, las conexiones históricas (ideológicas, filosóficas y aun científicas) con la burguesía y la aristocracia de sus países respectivos: ¿En dónde habrían de buscar sus raíces? Pues prácticamente en la *pre-historia*, en las costumbres, en el folklore... como los pueblos colonizados sin Historia. Ahí es donde entra en liza la Antropología (de lo que se aprovecharán paradójica y astutamente los nacionalismos antiestalinistas).

Historia y Filosofía serán reemplazados, entonces, por la Antropología y la Psicología. De esa manera la Historia y la Filosofía se van convirtiendo en ideologías imperialistas, incluso fascistas, y la Antropología y la Psicología, en las ciencias progresistas y modernas.

Excursus

¿Puede algo doler más al reduccionista antropológico o psicológico que oír del historiador que no se tiene razón histórica simplemente por tener conciencia de estar existiendo, que eso no es sino enfermedad llamada «existencialitis» (Américo Castro)? ¿O bien oír del filósofo que esta o aquella nacionalidad sólo es histórica en tanto en cuanto es parte de Inglaterra, Francia o España (Gustavo Bueno)? Castro apuntó que la salvación de España es posible, pues no depende del exterior; habría que partir del carácter dramático de su existencia, porque todas las castas han ido sucumbiendo: morisca, conversa-castellana, aragonesa-catalana. Bueno denuncia la impostura de quienes hoy día, por encontrarse en una situación privilegiada, ignoran u olvidan unas estructuras históricas que a todos nos afectan. Y si para el historiador los impostores encuentran su coartada en la «existencialitis», para el filósofo la encuentran en la «antropologitis». Porque la Historia es la experiencia continua de los Otros en tanto que se conjugan con Mí Mismo y no un aislamiento de los Otros. Ahora bien, el filósofo enseña que las partes de un todo mantienen con él relaciones distributivas y atributivas, a la vez. Y si, efectivamente, España puede entenderse en ciertos aspectos como un todo distributivo —frente al Islam o al protestantismo—, en otros se ha de entender al modo atributivo, de tal manera que las partes poseen componentes no compartidos por las otras partes —el comercio mediterráneo y el comercio atlántico, etc.—. Así que si puede exigirse históricamente un reconocimiento de una de las partes a las otras, en cuanto poseen todas ellas características distributivas, también las partes deben reconocerse entre sí con independencia de esa distributividad, con sus asimetrías y particularidades: privilegios, fueros, etc. Valga como muestra la relación entre lengua vasca y lengua castellana. Los filólogos han mostrado que el español fue una lengua *koiné*, una lengua de transición entre el latín y el vasco, por lo que la influencia del euskera en el español es esencial, de tal modo que se puede decir que «la suerte histórica de la lengua vasca ha sido verdaderamente notable ... El vasco puso el español, latín vasconizado que con el tiempo llegaría a poseer muchos más hablantes y una extensión territorial mucho mayor de la que jamás hubiera podido soñar la lengua del Lacio». Y así muchas peculiaridades eusquéricas se han propagado a través de la *koiné* del español hasta el catalán o el gallego-portugués. Ese español que a partir de Alfonso X, y luego de Nebrija, y, más tarde, de la Academia de la Lengua, se ha ido fijando y que hoy la Constitución de 1978 conoce con el nombre de «castellano». [López García (1985), pp. 43-56]. Las distintas partes —digamos, para entendernos, las distintas Autonomías dadas u otras posibles— han de ser tratadas como géneros posteriores, sin intentar escapar por la vía genérica de la Antropología, según los géneros anteriores, lo que significa que hay que tomar la Historia de España tal y como es, y no retrotraerse a ciertas características dadas en el principio de los tiempos, las cuales se distribuyeron gratuitamente por cada uno de los territorios sustancializados al modo del *urvolk* fichteano. Territorios a los que se les dota de unas propiedades comunes o identidades, entre las que no se encuen-

tra ninguna responsabilidad histórica, como si, por ejemplo, el País Vasco o Cataluña estuvieran al margen de la conquista de América o de la defensa del Mediterráneo frente a los turcos, etc. etc.

La tesis sobre la «pureza» de los pueblos, por su ausencia de Historia y, por tanto, de las responsabilidades en las guerras y en las paces, podría denominarse «rousseauiano-estalinista», y se ha ido incorporando a las ideologías de muchos grupos de izquierdas, de tal forma que la Filosofía y la Historia se ha ido abandonado en manos de grupos de los que *hic et nunc* sólo diré que son arcaicos y reaccionarios o de otros que simplemente utilizan sus nombres, pero que niegan la materia misma de ambos saberes. Pero hay que salir de esa trampa, que únicamente tiene sentido en la polémica contra un poder absolutamente maligno, como el nazismo, que trataba de negar ontológicamente al Otro.

2. Contra-mito o dos tipos de Imperio

Lo que yo he entendido de G. Bueno es que la izquierda tiene que hacer suya la tradición histórica y filosófica, igual que la cultura europea tiene que hacer suya la tradición filosófica helenística, a la que habría que entender produciéndose por anamorfosis de las cosmologías mediterráneas. Veamos entonces algún supuesto de la segunda acribia:

(A) En el caso de España, hacer propia la tradición exige superar lo que podríamos denominar el «contra-mito» que se forjó en el reinado de Felipe II, ante el mito de la Leyenda Negra. Se comprende fácilmente que Inglaterra y Francia se aprovecharan de los ataques de Antonio Pérez y florecieran libelos y panfletos de toda condición. Se comprende también que los políticos y teólogos españoles fueran asumiendo esa Leyenda Negra a medida que el Imperio iba perdiendo fortaleza, sobre todo a partir de la Guerra de los Treinta Años. Y se comprende muy bien que muchos políticos y teólogos lanzasen un «contra-mito» que vendría a resumirse en el ataque a España, el ataque de las fuerzas del Mal (Europa protestante) a las fuerzas del Bien (España católica). Pero, si hacemos caso a la tesis de Luis Herrero (1971¹), no puede olvidarse que ese contra-mito ni siquiera fue una posición genuina española, sino una mera traducción de la batalla que los católicos franceses e italianos libraban contra el protestantismo y la nueva ciencia de Galileo y Newton (algo parecido volvió a ocurrir con la llamada «generación del 98», que tomará muchos rasgos raciales «quijotescos» de las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche [Sobejano (1967)]):

«Uno de los fines principales de este libro es mostrar que lo que se ha llamado *tradición española* ni es tradición ni es española ... Los autores considerados por Menéndez Pelayo como los grandes defensores de la tradición española no tienen el menor contacto con la España de los siglos XVI y XVII. Son tan europeos como los ilustrados, o quizá más, pues en la Ilustración hay a través de Grocio y Pufendorf ecos de nuestros grandes juristas, pero nada hay de español en los discípulos del abate Barruel ... Nada hay, pues, ni de tradicional ni de español en los «grandes maestros de la tradición española» [Herrero (1971), pp. 22, 24].

Se va asumiendo así, poco a poco, la leyenda de que toda Europa conspira contra España: los jansenistas, los masones o los filósofos (Voltaire, Rousseau) y ésta será la forma que tome el catolicismo español, que es la misma que toman los catolicismos italiano o francés. Los antilustrados de los que el catolicismo español toma los argumentos son los franceses Adrian de Nonnotte (1711-

1793) y Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790) o los italianos Antonio Valsecchi (1708-1791) y Louis Mozzi (1746-1813).

Una de las consecuencias de este enfrentamiento (europeo-español), aunque se dé en el eje fenomenológico —el apariencial— será la división entre las dos Españas, que no han aprendido a convivir con una razonable armonía [Herrero (1971), p. 86]. Una apariencia —«verbalista» la llama Américo Castro— tan viva, tan ideológica, que ha provocado un aluvión de escritos en ese registro dualista de las dos Españas y que, de tanto repetirlo (por ejemplo, en las revistas más progres de este país: *Triunfo*, *La Calle*, *Cambio 16*, etc.), se ha ido asumiendo como la verdadera Historia de España.

(B) Ahora bien; no es necesario enfrentarse a ese mito de la Leyenda Negra mediante el «contra-mito», que se apropia del mito, y aceptar la conclusión de las dos Españas. Pues puede ofrecerse otra vía explicativa separando los contenidos, las materialidades, que se conformaron en esos momentos: los imperios Católico y Depredador. El Imperio Católico Universal, que se está gestando en las luchas contra el Islam, al cual se pretende conquistar y absorber [Bueno (1998), p. 42, y más explícitamente en Bueno (1999); también A. Castro (1975), p. 178], se topa súbitamente con las desconocidas tierras americanas. Y si bien las luchas contra los musulmanes están justificadas desde el cristianismo (tienen la bendición incluso del pacifista Erasmo), no ocurre lo mismo con las guerras contra los indígenas americanos. Este dilema se hace manifiesto cuando Carlos V tiene las primeras dudas sobre la legitimidad de la conquista americana y llega a suspender la conquista y prohibir nuevas expediciones mientras no se haya resuelto la cuestión de la legitimidad. Por el decreto del 16 de abril de 1550, se obliga a estudiar el asunto a la Junta de Valladolid (la del famoso debate entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas). Poco después, el Imperio Depredador protestante holandés e inglés se va gestando —tal es mi tesis—, no ya a partir de la propia materialidad americana —de los indios, de los negros africanos, de los mestizos y hasta de los criollos—, sino a partir de los derechos de posesión de la acción conquistadora de los españoles (los lógicos distinguen entre lenguaje-objeto y metalenguaje). Mientras los españoles, diríamos, se enfrentan a la realidad misma de América y piensan sobre ella, los protestantes actúan y piensan metalingüísticamente, a partir de lo que hacen y piensan los españoles. Una realidad americana que, sin duda, desborda a los españoles por todos lados, desde los intereses subjetivos de los conquistadores (rapiña, rapacidad, deseo de fama...) hasta las enfermedades contagiosas causadas por los españoles o el desequilibrio ecológico provocado por los animales que llevaban (caballos, perros, etc.). Violencia, agresividad y explotación a la que se intenta dar una solución. Las Casas encontraría las armas intelectuales para entablar combate a favor de los indios en la filosofía tomista de la escuela de Salamanca. Pero ingleses y holandeses parten de esa violencia como natural (Hobbes) para construir una teoría política del pacto. ¿Por qué? Porque ingleses y holandeses van a territorios donde están ya los españoles, y así pueden apelar al Derecho de Gentes. Pero los españoles lo tienen más difícil, porque las enseñadas no son puertos, y hay que justificar esa primera conquista. Los corsarios atacan a barcos españoles, pero no van a América a defender a los indios o a los negros, etc. El padre Vitoria o el padre Soto tienen en cuenta los testimonios de Bartolomé de las Casas, pero Grocio o Pufendorf tienen en cuenta los textos de Vitoria o Soto. Etc. etc. Algo de esto le hacía exclamar a De la Fuente:

«[El calvinismo inglés] Levanta el grito en favor de los negros de las colonias, y mata de hambre a millares de irlandeses católicos, que envidiarían la ración de los esclavos» [De la Fuente (1863), p. 21].

Estas dos formas de Imperio serían las dos formas de la Monarquía Universal³ frente al Imperio Medieval. Ahora bien, ambos tipos de imperios responderían a un modelo cuantitativo, como ha demostrado Crosby (1996). Un Imperio que tenía que ir acompañado de excelentes artesanos, cartógrafos, fabricantes de armas, burócratas eficientes, etc. Y aquí es donde se nos presentan los problemas científico y filosófico:

Pues el Imperio Depredador apuesta por y acepta la ontología de la ciencia newtoniana, articulando su filosofía sobre el *cogito* «conciencia abstracta y subjetivista», sobre un espacio y tiempo homogéneos y un Dios matemático. El Imperio Católico, por contra, rechaza la ontología de la ciencia copernicano-newtoniana, articulando su filosofía alrededor de una conciencia objetiva, «una conciencia pública, que apela no a la *voluntad libre*, sino a la *prudencia*», un espacio y tiempo heterogéneos y un Dios preocupado por los hombres, por la libertad de todos ellos.

3. La tesis epistemológica del «hiperrealismo»

Así que aceptando esta división entre imperios Católico y Depredador, es necesario analizar ahora una tesis que afecta no tanto a la estructura formal, como a sus contenidos. G. Bueno sostiene que los diferentes Imperios y Naciones no tienen por qué tener una filosofía superior a las de los demás como tampoco una pintura o una música, etc. Pero, y aquí se produce en principio el asombro, G. Bueno incluye también a la ciencia. En un párrafo esencial del artículo, dice:

«Quedan en verdad, la música, las matemáticas, la **física**, la revolución industrial, pero ni siquiera estos contenidos pueden hoy día ser considerados, sin más, como episodios de una escala progresiva del desarrollo de una humanidad, ni las naciones en las cuales se incubaron estos asombrosos descubrimientos pueden considerarse como las naciones más desarrolladas o adelantadas como si sus raíces no estuvieran hundidas en una sociedad medieval cristiana de la que todas ellas proceden para bien o para mal» [Bueno (1998), pp. 37-38].

¿Por qué G. Bueno yuxtapone la música y la física? A mi modo de ver, es éste el argumento más débil del artículo en cuestión, pues G. Bueno (1993) ha analizado profundamente las ciencias en su *Teoría del Cierre Categorial* y allí defiende la tesis epistemológica denominada «hiperrealismo», que significa, nada más y nada menos, que la realidad se va desarrollando y ampliando a medida que se desarrollan las técnicas y las ciencias. Los fenómenos (apotéticos) cuyas relaciones constituyen los términos del *campo* operatorio de una ciencia, resultados de una acción reiterada, se incorporan al *cuerpo* de las ciencias, de tal suerte que la morfología de la ciencia tiene que estar dada a la escala del sujeto operatorio. Así, en el límite, el cuerpo de una ciencia es idéntico a la ciencia misma. **Las ciencias se refieren a la realidad, porque son partes de esa realidad las que quedan incorporadas al cuerpo de las ciencias.** El desarrollo de una ciencia no está al margen del proceso de hacerse-en-el-mundo, sino que es simultáneo a ese mismo proceso de construcción de la ciencia [TCC., vol. 3, p. 134]. Por eso puede escribir en *El animal divino* a propósito de Espinosa:

3 *Monarquía Universal*: El poder de un príncipe sobre tal extensión territorial, que puede decirse señor de todo el mundo.

«Podría afirmarse que, fuera de Holanda (la Holanda de Juan de Witt, el *Gran Pensionario*), la obra de Espinosa no hubiera podido ser publicada, ni siquiera pensada...» [Bueno (1985), p. 111].

Lo cual parece querer decir que se reconoce la imposibilidad de que Espinosa hubiera podido escribir, incluso pensar, su obra en España. David Alvargonzález, al referirse a la tesis hiperrealista y considerar que las ciencias constituyen partes de la realidad, una realidad que se va ampliando a medida que avanzan las ciencias, comenta:

«Por eso, desde nuestros presupuestos, la verdad de la biología evolucionista ha de entenderse como una verdad que constituye nuestra realidad presente y que constituye también nuestra propia conciencia lógica. Nuestra realidad presente no puede prescindir del teorema científico de la evolución biológica» [Alvargonzález (1996), p. 22].

Y esto no podría decirse gnoseológicamente (por relación a la verdad) de la música o de la pintura. El estatuto gnoseológico y ontológico de las ciencias no es el mismo que el del arte. Así que la cuestión que me plantearía sería la siguiente: ¿Qué pasa con la ciencia en España? Si hay una carencia de ciencia en España, ¿no significaría esto que posee menos *realidad ontológica* que Holanda, Francia o Inglaterra? Y precisamente, ¿no es el deseo de esa realidad lo que hace que los ilustrados españoles no quieran quedarse fuera de la ciencia? ¿No es precisamente el haber comprendido que nos quedábamos fuera de la Realidad lo que da ese tono entre entusiástico y melancólico a los españoles ilustrados? Porque ¿acaso es la Nación española **ontológicamente** menos que las Naciones europeas? Mas, y por otra parte ¿acaso no son los españoles **más personas** que los súbditos europeos? Pues si el estudio de la física de Newton dispone al hombre para ser un perfecto matemático ¿habría de disponerlo también para ser un perfecto ciudadano?

* * *

Quizá pudiera buscarse un punto de bifurcación en la posición que toma Tommaso Campanella en defensa de la Monarquía Universal española; que sería el fin de la historia universal, la resultante del movimiento de los cielos y el cumplimiento de las profecías de Daniel [Campanella (1982), cap. X; también Maravall (1944), p. 91]. Campanella era el Maquiavelo de la Monarquía hispana (de «segundo Maquiavelo» lo calificaba William Prynne), porque mostraba cómo los españoles podían conseguir y conservar ese imperio universal proféticamente ordenado. Campanella defiende la tesis de Sepúlveda (aunque parece que no lo leyó directamente), enfrentándose a la escuela de Salamanca en su concepción de la Monarquía. Pero Campanella defendía además un racionalismo científico, porque:

«no sólo los filósofos puestos a arar aran mejor que los campesinos analfabetos, sino lo que es más importante, un pueblo instruido no soporta fácilmente la tiranía ni se deja engañar con tanta facilidad por sofistas y herejes como un pueblo inculto» [Cfr. Pagden (1991), p. 101].

Campanella ya había avisado a los escolásticos de que la ciencia era un conocimiento práctico que se utilizaría para dar poder al monarca, como había ocurrido con todos los grandes reyes: Nino

el asirio, Ciro el persa, Alejandro Magno, Mahoma, etc. y pide que se abran escuelas «platónicas y estoicas, que son más afines al cristianismo que las aristotélicas» [Campanella (1982), cap. X, p. 65]. Lo que parecía inaceptable de Campanella, a ojos de los teólogos y juristas españoles, era su defensa de la astrología y la hermenéutica profética, que bien pudieron identificarlas con la ciencia *tout court*.

Entonces el retraso de España respecto a Holanda o Inglaterra —«esa grave hipoteca aún no del todo cancelada» según don Américo—, visto desde la perspectiva de la teorías de las totalidades distributivas, quedará marcado no en coordenadas **antropológicas** —como las sacadas, por ejemplo, por las sugerencias de Buffon y que popularizó Cornelius De Pauw (1769), que consideraba a los indios americanos como seres degenerados debido a una regresión biológica, agudizada por las condiciones climáticas de América y que afectaba incluso a los criollos, a los descendientes de españoles que habitaban América—, sino en coordenadas esencialmente **ontológicas** y, particularmente, de la ontología especial; pues seguramente el Barroco fue capaz de absorber tantas cosas, de acceder a tanta realidad, que se colocó en una situación muy cercana a la ontología general, lo que le absolvió de realizar el monótono ejercicio que la ciencia requiere. (Y en esto se distinguió de Pascal, que, aun siendo un filósofo de la ontología general, ejerció la ciencia con la minuciosidad que ella requiere. Regresamos aquí a una idea defendida por G. Bueno según la cual el «recubrimiento» del Islam se llevó a cabo a partir de la tesis científica de la «esfericidad de la tierra» que procede de Eratóstenes-Posidonio y continuó hasta Toscanelli y mediante la que Cristóbal Colón pudo haber convencido a la Junta de Salamanca y éstos a los Reyes Católicos para «coger por detrás a los turcos». Pero, y aquí está la clave, ésa era una Idea ajena a la política circular (antropológica), puesto que requería una ontología difícil de admitir en ese momento: la ontología de la esfericidad de la tierra.

Hay, seguramente, donde elegir los *parámetros* que provocaron la separación de la ciencia y los intereses políticos de la Monarquía española: es tópico ya remitirse a la pragmática extendida por Felipe II en 1559, en la que se prohibía salir de los reinos hispanos a los estudiantes para alcanzar títulos académicos en universidades europeas [Altamira (1997), p. 145]. O bien, el parámetro podría localizarse en la transferencia de la enseñanza de las matemáticas a los jesuitas del Colegio Imperial en 1636 y del control de los Colegios mayores, en los que se regeneraban las castas que disponían de los puestos clave del poder político, eclesiástico y cultural, pero que eran indiferentes al estudio y la cultura, dedicados al juego y al libertinaje, y que fueron renovados por Carlos III tras la expulsión de los jesuitas, así como las propias universidades. Una «tradición» que continuó el juez D. Luis Curiel —luego protector de la universidad de Cervera—, que anuló la validez de los títulos que obtenían jóvenes catalanes en la universidad de Toulouse [Domínguez Ortiz (1990), p. 109]. O bien, simplemente, en la condena de Galileo por el Santo Oficio romano en 1633. No serían éstos los únicos acontecimientos propuestos para officiar de parámetros provocadores de la ruptura entre la ciencia y la política. A su lado podían señalarse otros: por ejemplo, la organización sesgada de las universidades en favor de las carreras eclesiásticas y de jurisprudencia, desdeñando las disciplinas que no servían a este fin [R.L. Kagan (1982), p. 78]. Etc. etc.

Fuera como fuere, el caso es que no se puede negar un cierre de la península a los saberes que se desarrollan en Europa, con un temor especial a las tesis llamadas *copernicanas* (que acogían a Galileo y a Newton). Me parece que el problema medular se encuentra en la falta de recepción de la física de Newton, lo que no es una cuestión meramente metodológica, sino ontológica (y ésta es la gran baza del pensamiento kantiano y, en consecuencia, alemán, que pudo así sintetizar ciencia estricta y filosofía especulativa sin reducirse a un mero positivismo ni a un puro galimatías). Se

enfrentan entonces ontologías alternativas (en paralelo a los dos Imperios, el Católico-Hispánico y el Protestante-Germano): Frente a las ontologías newtonianas, los antiilustrados defienden una ontología teológica. Así por ejemplo, el monje cisterciense Antonio José Rodríguez afirma que si se aplicaran las nuevas teorías científicas (Newton...), entonces se eliminaría del universo a Dios, o se le haría inoperante:

«Como son tan diestros en el manejo físico matemático de las leyes del movimiento y actividades de la materia, que tanto se preconizan entre los filósofos, instituyen al *acaso eterno* por autor del mundo ... Los acasuistas, panteistas y materialistas cara a cara desconocen al Ser supremo, Criador y Conservador del Universo ... Los que quieren ser llamados *deístas*, por hacerse el honor de creyentes de Dios, son peores que los otros, porque creen en un Dios *apático*, estafermo, indiferente en todo; en un Dios que no hay ni puede haber» [A.J. Rodríguez, *El Filoteto. Advertencia preliminar*, III, en Herrero, p. 108].

Fernández de Valcarce [*Desengaños filosóficos* (1787-97)] muestra la futilidad e inutilidad de la ciencia moderna; y si en ella se encontrase algo de valor, es porque ya estaría incorporado en nuestra escolástica. Estos personajes anti-ilustrados pretenderían reemplazar las teorías físicas o matemáticas por narraciones bíblicas. Pero lo más grave del asunto es que incluso los llamados —por los escolásticos— *novatores*, aunque trataban de introducir las nuevas corrientes científicas y filosóficas de Europa, no tenían la preparación suficiente para utilizarlas, por falta de estudio y familiaridad con ellas. El propio Benito Feijóo (1676-1764) reconoce que, en lo concerniente a la física de Newton, se encuentra incapaz de exponerla:

«La primer consiste en la dificultad, o mejor diré, imposibilidad que hallo en explicar al Público Español, ni aun superficialmente, el Sistema Newtoniano. Yo no tengo de Newton sino las Instituciones de su *Philosophia*, que compiló Sgravesande, el cual se abstiene en entrar en aquellos enredosos laberintos del cálculo, que es menester para la aplicación del Sistema a los diferentes fenómenos, y en que no puede dar un paso quien no esté muy instruido en la más sutil, y profunda Geometría. Aun propuesto en aquella generalidad, ¿cuántos se hallarán en cada Provincia capaces de entenderle? Pocos, habrá, que al exponerles las leyes de fuerzas centrales, que es como el A, B, C, de la Filosofía Newtoniana, no huyan horrorizados, como si les pusieran delante un espectro horrendo» [*Cartas eruditas*, II, XXIII].

Ahora bien, una ontología lleva consigo también una concepción determinada del sujeto del conocimiento. G. Bueno insinúa una dialéctica del *yo* —en el sentido del *cogito* cartesiano— y la Inquisición —que controla la superstición—. Una dialéctica muy interesante y peligrosa a la vez. Pues, precisamente el *cogito* se desarrolla en la dirección del sujeto trascendental kantiano, y el control social español, en la dirección de la Inquisición renovada por Fernando VII, que la reintroduce para enfrentarse beligerantemente contra la filosofía ilustrada francesa. Y no deja de ser curioso que Antonio Capmany considere que para elevar el espíritu nacional contra la pacífica racionalidad de la Ilustración, se hayan de exaltar las corridas de toros:

«Prefiero yo esta que llaman fiereza española, que nos puede hacer terribles a la malicia y a la frivolidad filosófica del día» [*Carta a Godoy*].

¡¡Toros contra Filosofía!! El Rey absolutista hará honor a Campmany cerrando algunas universidades y creando la escuela de tauromaquia de Sevilla en 1830.

4. El «problema de la ciencia en España»

De todo esto eran perfectamente conscientes muchos intelectuales ilustrados. El napolitano Paolo Mattia Doria (1661-1746) —seguidor de Espinosa y luego su crítico— se quejaba de que los españoles, al oponerse a la nueva filosofía (la de Descartes y Newton) y obligar a la Universidad a seguir usando la lógica aristotélica «porque no explicaba nunca nada», habían negado el acceso a los conocimientos que necesitaba para llevar a cabo su papel de ciudadano [Cf. Pagden (1991), p. 126].

Eso es lo que se ha llamado «el problema de la ciencia en España» a partir del famoso artículo en la *Enciclopedia* de Nicolás Masson de Morvilliers (1782) [Cf. en García Camarero (1970), pp. 47-53] que quizá se iniciara ya con la crítica de fray Diego López Zúñiga de Alcalá a Erasmo, defendiendo la cultura y ciencia españolas [Bataillon (1986), p. 92]. Por lo general, las respuestas de los defensores de España —Cavanilles, Forner...—, se reducen a mencionar una rapsodia de inventos llevados a cabo por españoles: el matemático padre Tosca; los naturalistas A. Rosell y F. Subiras; ingenieros navales José de Mazarredo y Rafael Clavijo, etc., etc. Es particularmente interesante la contestación de Antonio José Cavanilles de 1784, porque cita la figura de Jorge Juan como muestra suficiente para neutralizar los insultos de Masson:

«Nombrando a este último [Jorge Juan], Masson experimentará quizá alguna sorpresa al haber olvidado que España había producido un hombre cuyas obras han sido traducidas a todas las lenguas, y que han sido conocidas ventajosamente en toda Europa» [García Camarero (1970), p. 57].

Este tipo de argumentos es rebatido de manera radical por L. Cañuelo (1786) mediante un argumento *a fortiori*:

«Háyanse inventado muy enhorabuena entre nosotros algunas de esas ciencias y artes, y si así se quiere, todas; tanto peor para nosotros, porque si esto es verdad, tan lejos está de contribuir a nuestra gloria, que antes bien no sé de qué otro argumento se podría concluir más invenciblemente nuestra ignominia, ni qué otra cosa podría ceder en mayor vituperio nuestro; pues habiendo nacido entre nosotros estas artes y estas ciencias, las hemos dejado perder al mismo tiempo que se han sabido aprovechar las demás naciones de nuestros propios descubrimientos, y han sabido perfeccionarlos» [García Camarero (1970), p. 107].

Pero la polémica se enzarza en una cuestión de nombres propios que se ha prolongado hasta nuestros días: ¿Hay suficientes nombres españoles para incorporar a una historia de las ciencias? ¿Suficientes médicos, navegantes, botánicos? Habrá que esperar casi a Ortega (1906, 1908), quien apunta un poco más lejos y no se queda en el territorio de los *personajes*, sino que va directamente al encuentro del *paisaje*. Para Ortega la cuestión no es de los individuos, sino del clima científico. Lo que Ortega quiere decir con aquello de que en España sólo hay pueblo, podríamos nosotros interpretarlo en términos ontológicos: en España la Realidad es la realidad del sentido común del

pueblo y no el de las construcciones de la ciencia; de las Creencias, que se tienen espontáneamente, pero no de las Ideas, que hay que aprender sistemática y escolarmente.

Y, entonces, podríamos utilizar un criterio para comparar unas filosofías con otras, por medio de la realidad a la que hacemos referencia. En España se habría producido un **defecto ontológico** no tanto por desconocer a Newton como por desconocer la ontología que ponía patas arriba (*umstülpung*) la ontología de la sociedad, de la moralidad, del derecho y de la filosofía de la época. Defecto que ha querido ser corregido en muchas ocasiones, desde la Ilustración en el ámbito filosófico del racionalismo y el empirismo; desde el krausismo en el ámbito filosófico del idealismo; desde la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias de 1908 en el ámbito filosófico del positivismo [García Sierra (1993)]; hasta el Proyecto 2000 en el ámbito filosófico del pragmatismo. Éste será el precio que ha de pagar el cristianismo católico por su oposición a todo lo que viene de la Reforma protestante. Una dificultad de asimilación que, sin embargo, no es propia de la filosofía cristiana, pues, como advierte J.A. Maravall:

«Sólo frente a la Reforma no cabía emplear esa fuerza asimiladora, que, en cambio, respecto al aristotelismo y al islamismo se habría mostrado tan eficazmente» [Maravall (1944), p. 23].

5. El materialismo de Gustavo Bueno

Gustavo Bueno sugiere que los pensadores españoles de los siglos XVII y XVIII tenían cosas más inmediatas en las que pensar que en las ciencias. Digamos que sus preocupaciones pertenecían más al eje circular antropológico, a las relaciones con los otros hombres, a los *acontecimientos* —políticos, administrativos...— que al eje radial antropológico, a las relaciones de los hombres con el mundo físico o con el mundo ideal (los *logoi*). Pero el núcleo de la propia filosofía de Gustavo Bueno ejerce justamente lo contrario: sin un conocimiento adecuado de la ciencia no hay un conocimiento adecuado de la realidad. Porque las categorías del *conocer* se sostienen sobre las del *hacer* y éstas exigen, a la vez, pero no viciosamente circular, un conocimiento *verdadero* y no imaginario de lo real. Precisamente por eso Bueno denuncia la mixtificación de los curanderos, de los hechiceros, etc. defendidos por el relativismo cultural, pero rechazados desde el plano de la ciencia.

¿Cómo explicar entonces la tesis de los diversos ritmos entre las ciencias y las artes? ¿Cómo acogerlas desde el materialismo? Me parece que la filosofía de Gustavo Bueno ha querido mostrar que nuestras raíces peninsulares —helenísticas y cristianas— son las mismas que las de las demás naciones europeas; que no debemos tener ningún complejo y que la propia filosofía cristiana había llevado tan lejos sus críticas a la filosofía griega (por ejemplo, a la teoría aristotélica de la sustancia [Bueno (1993), pp. 94 ss]), que aun los máximos racionalistas europeos —Descartes, Hume o Kant— se mueven en estructuras filosóficas escolásticas. Alguien, entonces, podría ver en G. Bueno un Pablo de Olavide redivivo, escandalizado no ya por la revolución francesa, sino, por ejemplo, por las Autonomías, que conducen a la fractura del Estado español, tratando de compaginar la ilustración y aun el marxismo con la escuela de Salamanca⁴. Pero el planteamiento de Bueno nos remite a una cuestión de mucho mayor calado, que podría formularse así:

4 Don Pablo de Olavide es uno de nuestros más grandes ilustrados, entusiasta reformador en el reinado de Carlos III, repoblador de Sierra Morena y protagonista del proceso que lleva su nombre —«Autillo de Olavide»—, en el que fue condenado por luterano y francmasón.

¿Es una consecuencia necesaria de la ciencia copernicana, kepleriana y newtoniana el sujeto luterano / el *cogito* cartesiano / el sujeto trascendental kantiano? ¿Exige la ciencia un sujeto racionalista o empirista, el mismo tipo de sujeto que exige el liberalismo económico y político para fundamentar la *teoría del contrato*? ¿Hay una conexión necesaria o meramente accidental entre la Ciencia Moderna y el Sujeto racionalista-cartesiano, empirista-lockeano o trascendental-kantiano?

Pues la conexión entre la razón científica y el sujeto fundador no es evidente. Como señala Eduardo Bello, en el mismo momento de la configuración del *cogito*, y excluida la autoridad de la religión y del Estado, hay que hacerse la inevitable pregunta: ¿dónde situar la tarea fundamentadora de la razón práctica? [Bello (1987), p. XVIII]. Más aun: toda la crisis de la Modernidad proveniría de la inconmensurabilidad entre racionalización científica y subjetivación [Un planteamiento general de estas cuestiones puede encontrarse en Touraine (1993)].

Ahora bien, es ése un tipo de Sujeto que ha venido siendo criticado sistemáticamente desde el siglo XVI por los neoescolásticos españoles desde otro sujeto de tipo «operatorio», un sujeto vinculado al saber de los médicos más que al de los astrónomos, en la tradición de Antonio Gómez Pereira, Juan Huarte de San Juan, Luis Vives, Esteban Pujassol o Luis Fernández, quienes habrían ido dibujando un cuerpo humano muy novedoso, el cual iba asimilando corpóreamente los predicados espiritualistas del alma. Véase, como ejemplo de ese proceso consciente de racionalización, este texto del teólogo e historiador del siglo XIX Vicente de la Fuente, en el que se muestra con gran viveza la relación racionalismo/catolicismo:

«Por eso el racionalismo es el término natural y lógico del protestantismo. El anglicano anda la cuarta parte del camino, el calvinista la mitad, el luterano anda tres cuartas partes, el racionalista lo recorre todo y llega a su término: sólo allí puede hacer hincapié en la negación completa del principio sobrenatural; y entonces se rie igualmente del luterano que del calvinista y del católico, quizás menos de este que de aquellos dos». [De la Fuente (1863), p. 21].

Pues bien, desde mi punto de vista, la filosofía de Gustavo Bueno es un intento de mostrar que **no es necesaria la conexión Ciencia Moderna-Cogito y que la Teoría del Cierre Categorical es la prueba**. Y que la crítica al *cogito* no tiene por qué acabar en este o aquel irracionalismo, ni mucho menos en una vuelta a los orígenes o a las esencias, como lo ha querido la hermenéutica heideggeriana [Véase la argumentación de Cerezo (1997)]. Ya Ortega y Gasset vislumbró esa conexión entre la filosofía del siglo XVI y su filosofía anti-intelectualista y vitalista, pero también comprendió la necesidad de ponernos al día con la ciencia:

«La enfermedad de España no es otra cosa que sus alejamiento de Europa; es decir, de la ciencia. Nuestro fracaso no es oriundo del mucho calor ni de la poca agua, de la miseria o de la mala gobernación o de nuestro orgullo y arrogancia; nuestro fracaso es una misma cosa con nuestra incompetencia» [Ortega (1988), vol. X, p. 228].

A Ortega le debemos la comprensión de nuestra falta conceptual científica y su vinculación con otros aspectos de la realidad social y moral. Pero ni Ortega ni sus discípulos más inmediatos se enfrentaron al *factum* de las ciencias. Les faltaron los saberes científicos necesarios para llevar a cabo tan enorme empresa. Lo sorprendente de G. Bueno es que posee esos saberes: matemáticas, biología, física. (¡Pero si sabe tanta física o más que un físico competente! Lo que, por cierto, le

perjudica a ojos de los científicos, porque los saca de sus cómodas posiciones positivistas o popperianas).

¿Por qué conducir a la filosofía, entonces, por la vía de un sujeto aislado, empirista o Absoluto, etc., en la tradición luterana, anglicana o kantiana? Gustavo Bueno, al criticar y absorber al Sujeto trascendental kantiano y reemplazarlo por un Sujeto operatorio, corporal (como ya lo prefiguraban Espinosa y luego ciertos desarrollos de Fichte y Hegel) ha conformado un Sujeto mucho más cercano al sujeto político y moral que defendía no sólo la escolástica española —un Sujeto que es una conciencia corpórea, vital, política, etc. dada entre otras conciencias corpóreas que se co-determinan entre sí—. La tesis más fuerte del materialismo filosófico podría resumirse de la siguiente manera: **No es necesaria la conciencia trascendental kantiana para justificar la ciencia newtoniana.** Este resultado es un enorme avance, porque lo ha demostrado en su *Teoría del Cierre Categorical* desde el interior de la ciencia (gnoseológicamente) y no desde el exterior como lo hizo Hegel y luego el positivismo. Me atrevería a decir que G. Bueno ha sido el primero en proseguir seriamente el camino gnoseológico kantiano en los términos en que Habermas planteó la cuestión en su día:

«En virtud de ello, me atrevería a defender la tesis de que después de Kant la ciencia ya no ha sido seriamente pensada desde una perspectiva filosófica. La ciencia sólo puede ser comprendida epistemológicamente, es decir, como una de las categorías del conocimiento posible...» [Habermas (1982), p. 12]

Así que la filosofía de G. Bueno se ha visto en la obligación (*etic*) de reorganizar la filosofía española de arriba abajo y de acometer dos inexcusables proyectos:

I. Uno más general, poniendo al día la filosofía de tradición escolástico-española en aquellos apartados cuya deficiencia es más escandalosa: la ciencia. De no hacerse así, la filosofía habría que entenderla como una clase megárica, desconectada de los demás saberes. Pero un postulado de G. Bueno es aquel que dice: «Pensar es pensar contra alguien; no podemos entender una proposición filosófica hasta que no sabemos contra quién va dirigida». Y entonces, una de dos: O bien habría que tomar la filosofía según la dejaron los considerados últimos genios de la filosofía —Husserl o Heidegger, Foucault o Derrida, el primer o el segundo Wittgenstein...— y continuarla. O bien construir una teoría de teorías que muestren los problemas filosóficos independientemente de las modas, los lanzamientos editoriales, etc. Éste es el camino que recorrió G. Bueno en *Ensayos materialistas*.

II. Y otro, más específico, que clausure de una vez por todas los caminos abiertos por la ciencia moderna en relación a las tres grandes Ideas tematizadas por Kant: Mundo, Sujeto y Dios.

1. Para responder a la Idea de *Mundo*, G. Bueno construye la teoría del Cierre Categorical [me remito a un artículo que publicará en breve *El Basilisco* y en el que expongo las líneas maestras de la teoría].

2. Para responder a la Idea de *Sujeto*, G. Bueno ha mostrado que la Conciencia trascendental kantiana puede ser reinterpretada en términos de un sujeto «operatorio». Y, como corolario, que la crítica de la razón práctica puede leerse de otra manera —una lectura vinculada a la Escuela de Salamanca o, si se quiere, a la teología trinitaria, en la que las personas no son fines en sí mismos, porque también desempeñan la función de mediación o «comunidad de los Santos», frente a la Persona fin en sí misma de tipo kantiano, que es una secularización de la Persona infinita del unitarismo [Bueno (1996), p. 176]. El misticismo español, por ejemplo, se separa del misticismo protestante

radicalmente, como ha mostrado Patricio Peñalver (1997). Estos hombres y mujeres que fundaban conventos y formaban comunidades nada tienen que ver con el quietismo o el nihilismo. Pues es a través del amor en Cristo como los hombres se vinculan entre sí. Peñalver cita algunos textos espléndidos de esta concepción del hombre vinculado a sus congéneres, no sólo por mediación de Jesucristo sino por amor a los demás hombres, como aquel de Fray Luis de León en donde se dice que el amor del Amado «nos provee a todos y nos rodea de amigos que, olvidados por nosotros, nos buscan, y no conocidos, nos conocen, y offendidos, nos desean y nos procuran el bien, porque su desseo es satisfacer en todo a su Amado, que es el Padre de todos» [Peñalver (1997), p. 56].

Los individuos tienen una forma de ser distinta de la República, porque los individuos no son el todo ni se confunden con él. Los individuos son partes indestructibles de la República. Esta doble relación la ha formalizado Bueno distinguiendo las relaciones de tipo *ético* y las de tipo *moral*: ni individualismo racionalista ni panteísmo misticista bruniano [Bueno (1966b); Hidalgo (1994)]. Así, el orden social es anterior a la acción de gobierno. La estructura social se deriva de la ley natural y el Príncipe actualiza ese orden, frente al pesimismo antropológico de Maquiavelo y de Hobbes o frente al naturalismo «naïf» de Rousseau.

3. Para responder a la Idea de Dios, Bueno ha construido una sorprendente teoría de la religión, eludiendo el lenguaje psicológico y sociológico al uso, y acercándose al lenguaje de la Etología [Bueno (1985)]. Recordemos que Descartes conjuró al Genio Maligno por mediación del *cogito*. En principio, este *cogito* no es un Yo solitario, sino un Yo que se enfrenta al Genio Maligno (a Dios); un Yo que se superpone (yuxtapone) al Mundo. Pero, poco a poco, este *cogito* va confluyendo con un Sujeto vivido en el contexto luterano y calvinista, y se transforma en un Ser Absoluto (sea racional, empírico o trascendental), que no tendrá en cuenta las diferencias ontológicas sino en cuanto que él mismo las subsume. Bueno ha partido de ese momento en que culmina la «soledad» de la persona, para conducir la filosofía por otro camino: el que había sido reprimido por la *res extensa* cartesiana —el mundo de los animales— y rehace el argumento ontológico. El argumento ontológico anselmiano y cartesiano se fundamenta en el «más que», haciendo de Dios el mayor de todos los seres, que, en definitiva, es la conciencia más grande, es decir, un Dios para los filósofos —ante lo que se rebela, escandalizado, Pascal—. ¿Cómo recuperar ahora un Dios que no sea *Abconditus*? Dios ha quedado totalmente desconectado del concepto de donde partió. Lo que ha hecho G. Bueno es recuperarlo materialmente. La ciencia galileana exigió, con Descartes, despejar el mundo de todo tipo de entidades: genios, incubos, súcubos, espíritus, ángeles...y dejar sólo el espacio geométrico; en esta labor se llevó por delante a los animales, a los que convirtió en máquinas, en autómatas. Pero en los animales se encontraba la clave de la religión. La teoría de la religión de Bueno no enseña que los antiguos o los primitivos adoraban a los animales, sino que los animales son el núcleo mismo de lo *numinoso*. Lo numinoso también es «más que», es aquello que envuelve, atemoriza a los hombres, un componente asimétrico de la vida humana.

Y, como corolario, Bueno establece la tesis de la *igualdad humana*. Los hombres son iguales no por un decreto divino o jurídico, sino por relación a los animales. Las relaciones simétricas, transitivas (y luego reflexivas) humanas se van segregando de otras relaciones asimétricas: precisamente las relaciones angulares que mantienen con los animales o las relaciones radiales con plantas, montañas...

Gustavo Bueno ha tenido que realizar una crítica racionalista de la teología católica, prácticamente en los términos planteados en el siglo XVII, en la tradición de Espinosa (quizá forzándolo un poco), para recomponer la conciencia o las conciencias que rodean al hombre, divinas y animales (incluso hoy, extraterrestres), una labor que podría ponerse en paralelo a la crítica cartesiana del

Genio Maligno. Y ha tenido que realizar esta crítica, porque lo que ocurrió realmente —y ése es el **gran defecto ontológico de la Nación española**— es que esa operación no se llevó a cabo por los escolásticos del s. XVII (y no es éste el momento de dilucidar las causas)⁵ y sí, por ejemplo, por Kant [Véase García (1999), pp. 93 y ss].

Lo que ocurre entonces es que por mediación de la potencia de una filosofía tan inmensa como el materialismo filosófico, que ha hecho suyo el saber científico, G. Bueno nos estimula a mantener esa tradición, a fertilizarla y a no caer en manos de una filosofía analítica *desencarnada*, sin perjuicio de su validez desmitificadora y de su esfuerzo por el rigor lógico y analítico.

No hay paradoja ni contradicción alguna cuando Bueno se define como filósofo marxista, pero también tomista. Y la configuración de ese Sujeto social lo ha podido vislumbrar en la revolución comunista que —en la tradición socrática y platónica, tal como queda manifiesto, por ejemplo, en el «Prólogo» a la edición del *Protágoras* platónico— prometía esa co-educación, esa formación de unas conciencias en otras, ese juego de conciencias que conectaba con lo mejor de la tradición de la filosofía española:

«[Sócrates-Platón] Nos orienta hacia la necesidad de redefinir el camino hacia la sabiduría práctica, hacia la virtud, no como un camino que pueda ser trazado por un maestro de virtud —porque nadie es sabio, ni verdaderamente virtuoso—, sino por todos los demás hombres, por la ciudad, por las leyes» [Bueno (1980), p. 81].

Una filosofía que enseña —yo diría que, precisamente, por arrastrar ese defecto ontológico— que España no es un «modo de ser», sino un «modo de estar», de estar a la espera de tiempos mejores, porque, por ahora, ni siquiera se defienden ya las tesis kantianas, sino que está triunfando la tesis *spenceriana*, la tesis que afirma que no hacen falta maestro ni legislador que vayan moldeando la perfectibilidad humana. Una posición que ni siquiera se preocupa por la co-educación entre los ciudadanos, porque la naturaleza humana está sometida a las leyes generales del cambio. Y esos cambios se realizan en el terreno de lo *inconsciente* (en el mercado, llave maestra que cierra toda incomodidad, toda protesta), fuera de la intervención humana. La investigación de la ciencia no tiene ya ningún interés para la vida, sino sólo para satisfacer la curiosidad, etc. En un marco tan bárbaro de pensamiento, la tesis de G. Bueno resuena rara (como resuenan raras las filosofías «irónicas» de los franceses postestructuralistas). Pero precisamente porque G. Bueno ha realizado ese impresionante recorrido por las ciencias modernas y contemporáneas, se puede entender por qué es posible todavía una filosofía griega, europea y, lo que quizá sea más sorprendente, española. Si Ortega dotó al español de terminología filosófica alemana (y francesa, italiana...) y facilitó que se pensara en términos de un Sujeto kantiano hasta normalizarlo, Bueno ha sido capaz de poner en marcha esa misma filosofía y de realizarla por una vía que se suponía impracticable. Por una parte, Bueno, como Kant, ha asimilado las ciencias de su tiempo; por otra, en la tradición tomista, ha salvado al sujeto corpóreo que exige la co-determinación de las otras conciencias igualmente corpóreas. Una filosofía que parece cancelar aquella «grave hipoteca» que nos legó el siglo XVII, quedando así refutados Weber, Sombart o Habermas, quienes supusieron dogmáticamente que es imposible el desarrollo de las técnicas y de las ciencias sin su conversión al espíritu calvinista. Pero también los

⁵ Quizá lo más destacable sería el lenguaje utilizado. Mientras que Vitoria y demás teólogos usaban el latín, Descartes, Galileo o Newton usaban sus lenguas nacionales [Cf. Derrida (1995)]. La mística, por el contrario, utilizó sistemáticamente el español [Peñalver (1997), p. 33].

krausistas españoles, que identificaron Europa con la visión racionalista del mundo y a la que había que incorporarse necesaria y acriticamente.

Bueno, en todo caso, se muestra receloso con Europa y apuesta rotundamente por Hispanoamérica. En su reciente libro *España frente a Europa* (1999) —último desarrollo por ahora de su teoría de las ciencias políticas y que podría considerarse como su «metafísica de las costumbres»— ofrece dos métodos diferentes para estudiar las relaciones de España y América. Si con el mundo hispanoamericano el análisis es de tipo diamérico, es decir, se trata uno de los términos por mediación de las partes en que se ha desarrollado el otro —España y sus relaciones con Chile o Argentina; Galicia y sus relaciones con México, Asturias y sus relaciones con Cuba, etc.—, el análisis de las relaciones entre España y las naciones europeas es de tipo metamérico, es decir, se tratan los términos como totalidades aisladas, que entran en dura competencia, según la metáfora de la biocenosis: diferentes especies disputan un territorio en común. Aquí se podían poner reparos políticos muy serios a su tesis. Es cierto que la Europa del Norte, de cuño protestante, arraigada en el individualismo, y la Europa del Sur, de cuño católica, centrada en torno a la vida en grupo, han estado separadas durante mucho tiempo, porque sus valores y proyectos cristalizaron por caminos muy diferentes —no en vano el Imperio español fundaba ciudades, universidades, bibliotecas, templos o administraciones civiles, comenta Bueno, mientras que el imperio holandés-inglés fundaba factorías y colonias—. Sin embargo, en esta última mitad del siglo, los países europeos, sean de cuño protestante, sean de cuño católico, se están viendo en la obligación de unirse frente a un poderosísimo tercero. Pues difícilmente una nación podría hacer frente a la globalización económica impuesta por Norteamérica, que está logrando homogeneizar y diluir culturas con tanto arraigo y fortaleza como lo son la alemana, la francesa o la española. Y, paradójicamente, el mejor modelo de esta interconexión entre las culturas española y europea nos lo ofrece la propia obra de G. Bueno, que es un diálogo y una polémica permanentes con Descartes, Kant o Fichte..., Popper, Levi-Strauss o Piaget...; en definitiva, con los grandes pensadores europeos.

Lo que Bueno quiere decir, me parece, es que la filosofía y el pensamiento españoles han recorrido un camino que no puede (debe) ser olvidado, porque es un camino muy rico en el que han cristalizado valores morales, políticos y jurídicos (costumbres) proyectados en relación a los «problemas que conciernen a la humanidad». Y cuando la propia Europa está empezando a sentir en su propia casa la insólita experiencia de la colonización por el Capital financiero extranjero, en ese proceso que ha dado en llamarse «la globalización», que vuelve inoperantes nuestras costumbres [Forrester (1997), p. 152], se hace más necesario que nunca recordar que la filosofía española había dado ya una respuesta a los problemas de la Humanidad y que había reconocido a todos los hombres por igual su dignidad corpórea.

Así que resultaría una mixtificación ver en G. Bueno a un menendezpelayista que suelta rápsodias de científicos gloriosos, puesto que ha pensado *seriamente* las ciencias. Sólo que esas ciencias estarían construidas por un Sujeto operatorio dado entre otros sujetos operatorios y no por un Sujeto Absoluto. Esta tenaz tradición anti-luterana y anti-calvinista, tras Ortega, ya está en marcha. Sería un grueso error interpretar esta música en clave noventayochista y confundir la filosofía con un programa político en el que a España le correspondiese encabezar la lucha contra el Satán o Genio Maligno norteamericano. Con G. Bueno la filosofía española ha dado un salto *extra-ordinario*: permite pensar el mundo, la realidad, a la altura de los tiempos (de las ciencias), sin tener que salir de nuestra tradición, sin necesidad de buscar una filosofía en Europa —Heidegger, Wittgenstein o Lenin, por poner tres representantes de las tres grandes filosofías de nuestro siglo: la fenomenológico-hermenéutica, la analítica y la dialéctica—. El punto de contacto fue Ortega, quien, como

explorador, inició esa vinculación de parte a parte entre los pueblos de cuño helenístico, necesarias para establecer relaciones diaméricas entre el pensamiento español y el alemán o el francés, etc., antes de quedar engullidos en el Fin de la Historia o en el Pensamiento Único que sopla por el Oeste. La cuestión más urgente en Europa quizá sea la de encontrar la forma de cerrar ese dualismo tan fértil y tan paralizante a la vez que abrió la época moderna: la racionalización científica y el sujeto absoluto. Quizá, hoy como nunca, se requiera de una «solidaridad fuerte» europea contra un tercero estratégicamente demasiado poderoso que, tras una carrera superacelerada en el terreno de las biotecnologías, no se conforma con uniformizar ideológicamente el mundo, sino que pretende incluso reemplazar el cuerpo humano —tan próximo aún al primate— por un cibercuerpo, un nuevo hombre —transhumano— mejor adaptado a la economía de la globalización que se nos impone. Gustavo Bueno ha cosechado en esa tierra que roturó José Ortega y Gasset con semillas de la más genuina tradición española en orden a la dignificación del cuerpo humano, que articula desde la política hasta la ciencia: «La franja que conocemos científicamente, mínima por su extensión, tiene una estructura que no puede variar si a la vez no se destruye el propio cuerpo humano» [Bueno (1982), p. 163]. La cuestión es: ¿Habrán llegado demasiado tarde? ¿Quedarán en esa tierra agricultores, medieros, almacenes, comerciantes?

Referencias bibliográficas

- ALTAMIRA, R. (1997). *Ensayo sobre Felipe II, hombre de estado*, Fundación Rafael Altamira, Alicante.
- ALVARGONZÁLEZ, D. (1996). «El darwinismo visto desde el materialismo filosófico», *El Basilisco*, nº 20.
- BATAILLON, M. (1986). *Erasmus y España*, FCE, México.
- BELLO, E. (1987). «Prólogo» a R. Descartes, *Discurso del método*, Tecnos, Madrid.
- BELLO, E. (1997). «La función de la experiencia en el discurso del método» en E. Ranch y Pérez Herranz (eds.), *op. cit.*, pp. 109-123.
- BUENO (1980). «Prólogo» a Platón, *Protágoras*, Pentalfa, Oviedo.
- BUENO, G. (1982). «El cierre categorial aplicado a las ciencias físico-químicas», *Actas I congreso de teoría y metodología de las ciencias*, Pentalfa, Oviedo.
- BUENO, G. (1985). *El animal divino*, Pentalfa, Oviedo.
- BUENO, G. (1989). «La teoría de la esfera y el descubrimiento de América», *El Basilisco*, nº 1.
- BUENO, G. (1993). *Teoría del cierre categorial*, 5 vols., Pentalfa, Oviedo.
- BUENO, G. (1996a). *Etnología y utopía*, Júcar, Madrid (Primera edición de 1971).
- BUENO, G. (1996b). *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo.
- BUENO, G. (1998). «España», *El Basilisco*, nº 25.
- BUENO, G. (1999). *España frente a Europa*, Alba, Barcelona.
- BUENO SÁNCHEZ, G. (1991). «Sobre el concepto de «Historia de la Filosofía» española», *El Basilisco*, nº 10.
- CAMPANELLA, T. (1982). *La monarquía hispánica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- CASTRO, A. (1975). *La realidad histórica de España*, Porrúa, México.
- CEREZO GALÁN, P. (1997). «La destrucción heideggeriana del cogito», en E. Ranch y F. Pérez Herranz (eds.), *op. cit.*, pp. 151-181.
- DERRIDA, J. (1995). *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Paidós, Barcelona.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (1986). *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Ariel, Barcelona.

- DORIA, PABLO MATTIA (1973). *Massime del governo spagnuolo a Napoli*, Vittorio Conti, Nápoles.
- ELLIOT, J.H. (ed.) (1982). *Poder y sociedad en la España de los austrias*, Crítica, Barcelona.
- FEIJÓO, B. (1742-1760). *Teatro crítico y cartas eruditas*, Alianza, Madrid. Edición digital en *Proyecto de filosofía en español*, www.filosofia.org/fejoo.htm.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. (1998). *Felipe II y su tiempo*, Espasa, Madrid.
- FORRESTER, V. (1997). *El horror económico*, FCE., Buenos Aires.
- FRANCO, Dolores (1998). *España como preocupación*, Alianza, Madrid.
- FUENTE, Vicente de la (1863). *Comparación entre el catolicismo y el protestantismo en su estado actual, relativamente al dogma y a la disciplina*, Paris-Valencia.
- GARCÍA, Marta (1999). «El ateísmo moral de Kant», *El Basilisco*, nº 26.
- GARCÍA CAMARERO, Ernesto y Enrique (1970). *La polémica de la ciencia española*, Alianza, Madrid.
- GARCÍA SIERRA, P. (1993). «La evolución filosófica e ideológica de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias (1908-1979)», *El Basilisco*, nº 15.
- GONZÁLEZ BLASCO, P., JIMÉNEZ BLANCO, J. y LÓPEZ PIÑERO, J.M. (1979). *Historia y sociología de la ciencia en España*, Alianza, Madrid.
- KAGAN, R.L. «Las universidades en Castilla, 1500-1700», en Elliot (1982).
- KAMEN, H. (1974). *La inquisición española*, Alianza, Madrid.
- HABERMAS, J. (1982). *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
- HERRERO, L. (1971¹). *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Alianza, Madrid.
- HIDALGO, A. (1994). *¿Qué es esa cosa llamada ética? Principales Teorías*, Cives-Aula, Madrid.
- LÓPEZ GARCÍA, A. (1985) *El rumor de los desarraigados*, Anagrama, Barcelona.
- LÓPEZ PIÑERO, J.M. (1982). *La ciencia en la historia hispánica*, Salvat, Barcelona.
- MARAVALL, J.A. (1944). *Teoría española del Estado*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1933). *La ciencia española*, 2 tomos, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1986). *Historia de los heterodoxos españoles*, BAC, Madrid.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1906) «La ciencia romántica», *El imparcial*.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1908) «Asamblea para el Progreso de las Ciencias», *El Imparcial*.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1984). *España invertebrada*, Revista de Occidente, Madrid.
- PAGDEN, A. (1991). *El imperialismo español y la imaginación política*, Planeta, Madrid.
- PAUW, Cornelius de (1769). *Recherches philosophiques sur les américains*.
- PEÑALVER, P. (1997). *La mística española (siglos XVI y XVII)*, Akal, Madrid.
- PÉREZ, Joseph (1999). *Historia de España*, Crítica, Barcelona.
- PÉREZ HERRANZ, F. (1998). *Árthra hē péphyken. Las articulaciones naturales de la filosofía*, Universidad de Alicante.
- RANCH, E. y PÉREZ HERRANZ, F. (eds.) (1997). *Seminario de Filosofía. Centenario de René Descartes (1596-1996)*, Universidad de Alicante.
- REY PASTOR, J. (1934). *Los matemáticos españoles del siglo XVI*, Junta de Investigación Histórico Bibliográfica, Madrid.
- RUBERT DE VENTÓS, X. (1987). *El laberinto de la hispanidad*, Planeta, Barcelona.
- RUBÍN DE CEVALLOS, Agustín, Inquisidor General (1790). *Índice último de los Libros prohibidos y mandados expurgar: para todos los reynos y señoríos del católico rey de las Españas, el señor Don Carlos IV*, Paris-Valencia.

- SCHAUB, Jean Frédéric (1991). «Empieza África en los Pirineos», *El Basilisco*, nº 7.
- SOBEJANO, G. (1967). *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid.
- TOURAINÉ, A. (1993). *Critica de la modernidad*, Temas de Hoy, Madrid.
- VERNET, Juan (1975). *Historia de la ciencia española*, Alta Fulla, Barcelona.
- VITORIA, F. (1998). *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Tecnos, Madrid.