

Cartografías del Mundo, de Dios y del Alma. Sobre dos libros de verdadera filosofía materialista

Cartographies of de World, of God and of the Soul. On two books of true materialistic philosophy

Íñigo Ongay de Felipe
Universidad de Deusto
ongaydefelipe@gmail.com

Resumen

Este ensayo ofrece una hermenéutica filosófica de los motivos fundamentales de dos libros de filosofía publicados recientemente en lengua española, por ver de examinar su vinculación interna situándolos en un contexto teórico de mayor generalidad ontológica. Por un lado, se atiende a la monografía de Atilana Guerrero Sánchez, *Pedro Sánchez de Acre. Un ortodoxo español*, y por otro, el trabajo considera el último libro de Gustavo Bueno, *El Ego trascendental*. Se sostiene que el trabajo de Atilana Guerrero debe comprenderse como una relectura interpretativa del pensamiento filosófico de Sánchez de Acre desde las coordenadas ontológicas materialistas de la filosofía de Gustavo Bueno. De este modo estaríamos ante la confrontación crítica de dos mapas en las que las ideas de Dios, de Alma y de Mundo quedan internamente reorganizadas de modos diversos.

Palabras clave: ontología; materialismo; espiritualismo; historia de la filosofía; Gustavo Bueno; Renacimiento.

Abstract

This essay provides a philosophical hermeneutics of the core themes of two philosophical books that have been recently published in Spanish in order to examine the relationship they bear to each other and to a broader theoretical context in ontology. First of all, it considers Atilana Guerrero Sánchez's monography on Pedro Sánchez de Acre. Un ortodoxo español. Secondly, the author examines Gustavo Bueno's last book: El Ego trascendental. It will be argued that Atilana Guerrero's piece is to be understood as a reinterpretation of Sánchez de Acre's philosophical thought from the standpoint of the ontological tenets of Gustavo Bueno's materialist philosophy. The author points out that

Atilana Guerrero confronts two philosophical conceptual maps in which ideas such as those of God, Soul and World are internally organized in contrasting ways.

Keywords: *ontology; materialism; spiritualism; history of philosophy; Gustavo Bueno; Renaissance.*

Los mapamundis y la filosofía

Comencemos por poner sobre la mesa nuestro propósito: el presente comentario no es, en modo alguno, una “reseña bibliográfica”. Se trata más bien de un ensayo hermenéutico que tiene por objeto entresacar el hilo conductor ontológico que vincula, dos de las obras filosóficas más importantes publicadas en los últimos años en nuestro idioma. Me refiero a los libros *Pedro Sánchez de Acre. Un ortodoxo español* (Guerrero, 2018) de la profesora madrileña Atilana Guerrero Sánchez por un lado, y *El Ego trascendental* (Bueno, 2016) del gran filósofo español Gustavo Bueno (1924-2016) por otro.

No se trata en modo alguno de dos libros que disimulen sus afinidades electivas mutuas, puesto que al contrario, el libro de Guerrero se presenta como el ensayo de una interpretación filosófica del pensamiento del polígrafo toledano del siglo XVI, Pedro Sánchez de Acre, a la luz de las coordenadas ontológicas y gnoseológicas de una de las apuestas más solventes y espectaculares de la historia reciente de la filosofía hispánica. Nos referimos al sistema filosófico conocido como *materialismo filosófico*, tal y como este pudo ir desarrollándose a lo largo de la ingente producción bibliográfica de Gustavo Bueno desde la década de los setenta, hasta culminar, precisamente con la publicación de *El Ego trascendental* en el año 2016 –último año de la vida de Bueno–. De este modo, *El Ego trascendental* vendría a poner, por decir así, una suerte de broche de oro al sistema filosófico cuyas herramientas críticas subyacen a la base del análisis de la obra de Pedro Sánchez de Acre llevado adelante en el libro de Atilana Guerrero Sánchez. Y es que, para decirlo rápidamente, si es verdad que –según tesis fundamental de Gustavo Bueno– todo sistema filosófico al menos desde Anaximandro de Mileto (circa 610 a.C.–circa 545 a.C.) supone por de pronto una suerte de *mapa del mundo*, entonces nos atreveríamos a calibrar la importancia de la contribución del libro de Atilana Guerrero en lo que tiene justamente de *commensuración crítica* (esto es, etimológicamente, clasificatoria) de los perfiles mismos de *un mapa* –el levantado por Pedro Sánchez en el Toledo renacentista de finales del siglo XVI– desde las coordenadas cartográficas características *de otro* –el materialismo filosófico de G. Bueno.

Aprovechando esta analogía cartográfica, cabe comenzar por advertir aquí que toda reconstrucción de un sistema filosófico desde los presupuestos de otro permite

sin duda conservar las propiedades métricas (en nuestro caso, las ideas filosóficas fundamentales como la de mundo, Dios y alma), sin perjuicio de que tal equivalencia métrica sin la que ningún mapa podría mantener sus funciones pragmáticas respecto del terreno representado, sólo salga adelante a través de las distorsiones inevitables que son propias de toda proyección cartográfica (sea cilíndrica, cónica o acimutal).

En todo caso, lo central es no perder de vista que las coordenadas filosóficas de partida –sin perjuicio de hacer posible la reinterpretación del pensamiento filosófico del pretérito– sólo podrán quedar muy dialéctica y críticamente vindicadas *a posteriori*, en virtud de su potencia reconstructiva de los contenidos doctrinales de alguien como pueda serlo, entre otros muchos, Pedro Sánchez de Acre. No es otro, en resumidas cuentas, el objetivo de toda historia filosófica (no meramente filológica) de la filosofía.

Pedro Sánchez de Acre: la reorganización del mundo en el renacimiento español

Pero, ¿por qué centrar monográficamente la atención precisamente en Pedro Sánchez de Acre y cuyo interés sea justificable sólo quizás para los intereses particulares de una especialista en las tribulaciones del renacimiento español de la *modernidad temprana*? ¿No resultará a la postre mucho más provechoso medir el vigor del sistema de Bueno con la obra de autores de *mayor enjundia filosófica* como puedan serlo Edmund Husserl, Martin Heidegger o Friedrich Nietzsche? Creo que en este punto uno de los méritos más destacados del libro de Atilana Guerrero consiste en hacer ver con total contundencia que este no es en modo alguno el caso.

Y ello dado, entre otras cosas, a que si es verdad que Pedro Sánchez de Acre, maestro racionero de la catedral de Toledo y autor de tres libros de prosa miscelánea a los que la autora pretende hacer la debida justicia, comparece en nuestros días como una referencia prácticamente *olvidada* con las honrosas excepciones a las que esta monografía pasa revista, tal *olvido*, en lo que tiene de categoría lógica y no meramente epistemológica o psicológico-subjetiva, consistirá justamente en la dificultad “semántica” de insertar su obra (como una suerte de “dato flotante” según Guerrero) en el decurso de la historia de la filosofía en la que se insertan nombres como los de Descartes o Leibniz pero también Hegel, Nietzsche o Husserl.

Ahora bien, esta condición *flotante* reside sobre todo, tal y como lo demuestra Guerrero, en las propias premisas interpretativas desde las que nos acerquemos a los materiales doctrinales, puesto que estos, sin perjuicio de su aparente humildad miscelánea, adquieren su verdadera figura, ahora ya enteramente engranada, en el

curso de la historia del pensamiento filosófico, cuando son percibidos a la luz de un sistema como el de Bueno en lugar de, pongamos por caso, los presupuestos un tanto monomaniacos en su “erasmismo” de Marcel Bataillon.

Formulemos de otro modo esta surte de cambio *gestáltico* de perspectiva: la reinterpretación de Atilana Guerrero, efectuada a su vez desde las premisas del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, permite corroborar que los sillares encastrados en la prosa miscelánea de un autor como pueda serlo Pedro Sánchez no son otros que ideas tales como las de *Dios, mundo y alma*. Ideas, adviértase, cuya preeminencia filosófica, desde Christian Wolff o Leibniz hasta David Hume, George Berkeley o John Locke, desde Descartes hasta Kant o Hegel, desde Fichte hasta Heidegger, Bertrand Russell o Markus Gabriel, no puede, en absoluto, ser puesta en duda.

En el libro de Guerrero se podrá comprobar el modo cómo el despistante carácter efectivamente misceláneo de la prosa de Pedro Sánchez,¹ es lo que confiere a su pensamiento el carácter de precedente remoto del género ensayo filosófico. Pero contra lo que pudiera parecer, no se trata, con todo, de una panoplia tan amplia como caótica y asistemática de “intuiciones” más o menos felices sobre problemas diversos. Al contrario: según el estudio de Atilana Guerrero logra determinarlo con toda precisión, la perspectiva sistemática que hace las veces de hilo de Ariadna, sosteniendo los anudamientos del abundante tapiz de Sánchez de Acre, es ante todo una perspectiva *de cuño histórico*.

En efecto, tanto en el caso de Pedro Sánchez de Acre con su *Arbol de varia doctrina*, su *Historia moral y filosófica* o su *Triángulo de las tres virtudes* como en la selecta nómina de precedentes que el libro que nos ocupa desflora con impecable erudición,² nos encontramos con modelos ejemplares del ejercicio de la racionalidad filosófica en su aplicación al tratamiento de ideas vinculadas a la historia universal. No se trata de pretender reivindicar, de manera tan anacrónica como ridícula, a estos autores y otros muchos (comenzando por el Padre Mariana: véase Ongay, 2018) a título de *historiadores profesionales* en el sentido positivo de este

¹ Pues en sus tres obras se arraciman con promiscua fecundidad lo mismo admoniciones morales en torno a problemas cotidianos que digresiones históricas o consideraciones sobre la muerte o la salud corporal, es decir, su condición de prosa dirigida a una audiencia *curiosa*, esto es, no especialista en ninguna de las facultades mayores de la *ratio studiorum* clásica, pero, y precisamente por ello, interesada necesariamente en temas variados de los que nadie, proceda de la facultad de donde proceda, puede pretender desentenderse.

² Entre estos precedentes habría que incluir a todo lo largo del siglo XVI al menos los nombres de Antonio de Torquemada con su *Jardín de flores curiosas* o Pedro de Mexía con *Silva de varia lección* además de Alejo Venegas de Busto quien fuera por lo demás maestro del propio Sánchez de Acre.

término, puesto que más que de historia positiva estamos hablando de filosofía de la historia. Ciertamente, la miscelánea española del siglo XVI nos obliga a habérmolas con una de las modulaciones posibles de lo que se ha dado en llamar, con expresión tan vaga como oscura y confusa en su generalidad lisológica, “humanismo renacentista”: aquella modulación que apunta morfológicamente a la idea *universal* de hombre definida, no ya desde la *humanidad en sí misma* (pues afectar situarse en este punto de vista sería por sí mismo algo tan abiertamente metafísico y *estratosférico* como pretender poseer la perspectiva de Dios), sino desde una de sus *partes* en la medida en que esta *parte* pueda sin embargo aspirar en el límite a recubrir el *todo*. Esta es evidentemente la tesisura en la que se moverían los imperios universales diapolíticos según el análisis de Gustavo Bueno (1999) en su libro *España frente a Europa*.

Se trata de un análisis que la autora del libro que nos ocupa reaprovecha de la manera más fértil posible para extraer de ella pingües beneficios interpretativos ante el trámite de reconstruir la importancia filosófica de la miscelánea renacentista. Y es que, efectivamente, es lo cierto que Pedro Sánchez se ubica en el decurso de un proceso por medio del cual el género medieval de los *espejos de príncipes* –del *Libro de los doce sabios* al *Conde Lucanor* de Don Juan Manuel (Bueno Sánchez, 1993)– se *vulgariza* en virtud de la introducción de la imprenta, dando de sí lo suficiente como para transformarse en el verdadero *espejo de la nación* dirigido a cualquier *lector curioso*.

Pero, y esto es central, la nación histórica española a la altura del siglo XVI se establece según el tipo de identidad política propio de un imperio universal (esto es, precisamente católico) cuyos límites recursivamente in-definidos nos ponen delante de ideas filosóficas –no ya puramente de conceptos histórico positivos– tales como la idea de historia universal o la idea de humanidad. Lo de menos en este contexto es que un tal imperio católico *fracasase* ante el trámite de recubrir el mundo, puesto que este *fracaso* –medido en relación justamente al alcance intencionalmente universal de su programa–, al igual que el fracaso del imperio alejandrino, del romano o del soviético, en rigor demostraría precisamente el carácter *imposible*, asintótico, límite, de semejante imperialismo literalmente *des-mesurado*; puesto que *todo* habría de conformarlo y deglutirlo, conmensurándolo a su escala según la consabida consigna adoptada por Felipe II tras la unión con la corona portuguesa en 1580: “*non sufficit orbis*”. En su decurso, y sin perjuicio de haberse podido demostrar imposible en su universalidad efectiva, el imperio hispánico, muy lejos de disiparse sin resto alguno (de quedar simplemente aniquilado), permanecería en el ser bajo la forma –ya no imperial– de las repúblicas hispanoamericanas del presente (Insua, 2013).

Siguiendo la estela de Gustavo Bueno (1999), Atilana Guerrero Sánchez dedica páginas a aquilatar esta misma temática de los límites del imperio católico, en relación por ejemplo al celeberrimo *Libro de Alexandre* escrito a la altura del siglo XIII, pero también a las consideraciones de Pedro Sánchez sobre el imperio helenístico, el imperio alejandrino o los hechos de guerra de la reconquista. ¿Cómo no iba interesarse por el pretérito romano o alejandrino, y ello por no hablar de Alfonso I el Católico o de Fernando I el Santo, una literatura filosófica tan decisivamente instalada en la plataforma de un proyecto imperial que habría tenido que extraer la energía que pudo alimentar sus planes y programas de la única fuente disponible, a saber: la historia de otros proyectos similares dibujados en el pretérito?

Ciertamente, si Pedro Sánchez de Acre se nos presenta, sin perjuicio de su carácter aparentemente menor, como una figura inserta por completo en la tradición filosófica, ello se deberá a la circunstancia de que la sociedad política en la que se habría movido mantenía el radio de acción característico de un imperio *él mismo concebible en tanto que imperio filosófico*, de un cuerpo político imperial cuya universalidad le obligaba a hacerse cargo de ideas de cuño netamente ontológico midiéndose con la *humanidad y con el mundo*; una humanidad y un mundo ahora entendido como el resultado de la construcción incesante de unos grupos de hombre frente a otros.

Sobre Dios y la muerte como conceptos ontológicos

Por lo que se refiere a *Dios*, tiene el máximo interés interpretar el catolicismo de un autor como Pedro Sánchez –un *ortodoxo español* tal y como la autora ha decidido titular su obra efectuando una sabia torsión irónica al Menéndez Pelayo de *Historia de los heterodoxos españoles*– a la luz de la noción de “inversión teológica” introducida por Gustavo Bueno (1972). Esta sería la clave del problema según me es posible reconocerla aquí: mientras que en el seno del cristianismo medieval (justamente tanto en Santo Tomás, como a su manera en San Buenaventura o en Duns Scoto), Dios aparecería como aquello acerca de lo que se habla *desde el mundo* (citaríamos aquí los célebres *sense constat* con las que se abre cada una de las cinco vías de Santo Tomás).

Pues bien, en este sentido la *modernidad* podrá quedar caracterizada en contraste, no tanto en virtud de una facilona apelación a la exitosa tesis de la secularización (puesta hoy contra las cuerdas por muchos y muy eminentes sociólogos e historiadores), cuanto por la transformación de Dios tras la consolidación de las distintas *razones de Estado* que hacen colapsar la coordinación cristiana de las monarquías medievales, en la perspectiva misma desde la que podrá ahora tratarse del *mundo*.

Desde la perspectiva de Dios se habla, por ejemplo, del mundo de la mecánica de Newton envuelta por el espacio y el tiempo absolutos a título de *sensoria Dei*, o

de la economía política de Smith o de Ricardo mediadas por una “mano invisible” (que recuerda muy oportunamente a la armonía preestablecida de la teodicea leibniziana, o de la política de Richelieu o de Olivares). Es seguro que, como Guerrero lo demuestra, el Dios de Sánchez de Acre es el resultado de una tal inversión desde la que comenzará a hacerse en efecto posible adoptar la perspectiva divina, esto es, universal para proceder a hacerse cargo del mundo (en este caso, desde un imperio católico hispánico en enfrentamiento constante con otras sociedades políticas) sin iniciar en absoluto el trámite de ninguna *fuga mundi* transmundana. Digamos esto de otro modo: el catolicismo de la miscelánea renacentista, sin perjuicio de la recurrente temática del “menosprecio del mundo”, sobre la que volveré, no pasa en ningún caso por una remoción mística de los contenidos mundanos, dado que, antes al contrario, sus páginas contienen ejemplos particularmente modélicos de un interés incesantemente renovado por explorar esos mismos contenidos de forma exhaustiva y sistemática.

Sin embargo, subsiste un punto que permite a Atilana Guerrero acertar a diagnosticar la compatibilidad de una visión filosófica de la historia como la desarrollada por Sánchez de Acre con el ateísmo esencial sostenido por el materialismo filosófico de Bueno. Nos gustaría traer a colación aquí su reconstrucción, extraordinariamente interesante, de la doctrina del toledano sobre “la vida de la muerte”.

En la *meditatio mortis* de Pedro Sánchez hay cierta tendencia a ejercitar una visión de la muerte no tanto como un tránsito hacia la vida eterna (según la doctrina tradicional de la inmortalidad del alma), algo que según puede comprenderse convertiría la muerte en una mera apariencia falaz, en una suerte de espejismo, cuanto como en un “remate de la vida biográfico-biológica” del individuo. Un *remate* que permitiría justamente, y sin perjuicio del fin de la vida biológica, la persistencia de la vida personal a través de los circuitos, institucionalizados por la escritura, de influencia transitiva del pretérito sobre el presente que mantienen anudadas a unas generaciones históricas con otras. Estos circuitos, bien se ve, se conocen como *tradición* y la perspectiva histórica desde la que procede Sánchez de Acre no podría pasarse sin ellos. No conocemos mejor manera de expresar esta idea de supervivencia personal a través de la tradición, sobre la reivindicación del amor conyugal por parte de Pedro Sánchez, que en palabras de Atilana Guerrero:

En Pedro Sánchez precisamente a lo que asistimos es a una “dignificación” del amor mundano, dentro de la “dignificación” del mundo típica del humanismo. El capítulo en que se tratan las mujeres ilustres en la *Historia moral* es la de la vida de las Sibilas, pero en todos sus libros aparece este tema de la mujer honesta y virtuosa. ¿Cómo no

poner en relación con esta idea materialista de la muerte personal (*fallecimiento*) la promoción del matrimonio y de la familia en cuanto que institución destinada a la *trascendentalidad positiva* de los sujetos corpóreos españoles, solo mediante cuya existencia renovada se pueden poner en marcha los planes y programas de un Imperio pensado para no tener fin? (Guerrero, 2018, pp. 295-296)

Se trata de la “vida de la fama” de la que también nos habla celébrimamente Jorge Manrique en sus *Coplas*. Con ello, la idea tradicional de la supervivencia *post-mortem* del individuo, en sí misma desquiciada desde un punto de vista ontológico materialista, queda reinterpretada positivamente a través de la tradición histórica. Pero con ello, cabrá concluir que mientras que la historia sólo se abre paso a través de una escala temporal de organización de los fenómenos que no resulta posible al margen de la misma muerte de los individuos, la perspectiva atemporal y metafísicamente archi-fijista de la vida eterna de Dios (léase en este contexto la consabida fórmula *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* del Boecio de las *Consolatione Philosophiae*) resulta un punto de vista anegador, por su condición ucrónica, de tales fenómenos históricos. ¿Y cómo hacer compatible la historia fenoménica como *res gestae* no ya con el ateísmo esencial total (pues esta compatibilidad no supone problema alguno sino que justamente habrá que darla por sobreentendida en todo momento) sino con la propia posibilidad de la perspectiva teológica? ¿No se disuelve el sentido de las reliquias vivas –por la tradición– que atraviesan el campo de la historia ante la presencia del *archivo* infinito y simplicísimo en el que consiste el intelecto divino con su previsión omnisciente de los futuros contingentes desde toda la eternidad? Si Dios existe, diríamos parafraseando a Dostoievski, entonces nada está permitido en la historia, precisamente porque no habría historia sino un *presente eterno* ontológicamente imposible.

Gustavo Bueno: hacia un mapa filosófico del mundo

Pero si estamos, como lo sostiene Atilana Guerrero, ante un modelo de filosofía hispánica caracterizada (sin perjuicio de su neta inspiración “cristiana”), no tanto, para decirlo con la terminología de Nietzsche, por la *huida transmundista* hacia un horizonte *hiperuránico* que no permitiera el regreso al “mundo”, cuanto por una inmersión constante en la pluralidad irreductible de los mismos contenidos mundanos (y de ahí su carácter de miscelánea), lo que habrá que aclarar es la recurrente presencia de la temática del “menosprecio del mundo” (*de contemptu mundi*) en autores como Pedro Sánchez de Acre. Según lo estudia Atilana Guerrero, se trata de un tópico heredado de la literatura cristiana medievalizante (por ejemplo, del *Libro*

de *Aleixandre* o de las *Coplas* de Jorge Manrique) que la autora de la monografía que nos ocupa reinterpreta a la luz de la filosofía de Gustavo Bueno. Así, tal y como Atilana Guerrero aquilata a propósito del *Libro de Aleixandre* en la magnífica “Coda ontológica” al capítulo IV de su libro, la censura moral de figuras históricas como las de Alejandro –con su insaciable apetito imperial– se justifica evidentemente desde el punto de vista cristiano “piadoso”, por cuanto toda conformación terrenal (incluyendo los imperios intencionalmente universales) estarían llamados a perecer, a disiparse irremediabilmente en su caducidad mortal dando con ello ciento y raya a la pecaminosa *soberbia* y *vanidad* de sus fautores. Se trata de la sabiduría ascética del cristianismo tradicional muy bien representado, sin duda, por la formulación del tópico del *ubi sunt* en las *Coplas* de Manrique.

Sólo que esta sabiduría, en la medida en que aparece fundada sobre la contraposición entre un “más allá” y un “más acá” del mundo (es decir, sobre la tesis archimetafísica de que “allende el mundo aparente reside el mundo verdadero”), resulta intratable, al menos *in recto*, desde el materialismo ontológico que ejercita Guerrero. Pero a su vez, ¿cómo reinterpretar significativamente tales conceptos teológicos, sólo que ahora ya más bien *in obliquo*? Sólo, responderíamos, pasando de la condena teológica moral a la crítica ontológica. Esto es, haciendo ver que las categorías de la ontología cristiana, sin perjuicio de su carácter metafísico y aun mitológico, nos permiten advertir los peligros de sustancializar el *mundo* –entiéndase el mundo construido entre otras cosas por proyectos imperiales como los de Alejandro Magno o Felipe II– como si este constituyese a su modo una conformación ontológicamente estable que agotase la realidad omnimoda.

Este es precisamente el significado crítico de la filosofía cristiana tal y como esta puede quedar reinterpretada desde unas coordenadas ontológicas materialistas como las de Bueno: justamente el haber interpuesto los exactos límites críticos de todo mundanismo metafísico posible (del necessitarismo eternalista del cosmos de Aristóteles al idealismo absoluto hegeliano –“todo lo racional es real, todo lo real es racional”– pasando por sistemas ontológicos tan variados como el estoico, el materialismo positivista decimonónico, o el *Diamat* soviético) mediante la introducción de la idea de un Dios trascendente al mundo, de suerte que este no pueda ya quedar tematizado por más tiempo en tanto que totalidad sustancial, auto-suficiente, eterna. Se trata de la reivindicación de un pluralismo radical en el ejercicio que nos permite poner el puente de plata con el último libro de Gustavo Bueno.

Y es que, como es conocido, Gustavo Bueno desde la década de los setenta habría puesto el acento en una concepción de la filosofía como un saber de segundo grado, que muy lejos de ocuparse de los *principios primeros o supremos o del ser en cuanto ser*

al modo de la tradición escolástica, o bien de comparecer como un *saber radical* a la manera de la tradición de Ortega y Gasset, hace pie sobre el tratamiento sistemático de las ideas que atraviesan los intersticios de las categorías científicas, tecnológicas, políticas, mitológicas y teológicas en cuyo seno se desarrolla el “hacerse” del mundo en marcha. En los últimos años, sin embargo, y muy en particular en obras como *El Ego trascendental*, Bueno pudo insistir en que, a diferencia de los saberes positivo categoriales definidos a la escala de un aparataje conceptual (científico, tecnológico, mitológico o teológico, en todo caso competencia de especialistas), la filosofía tiene como *campo* de estudio el propio *universo* en cuanto plano práctico y fenoménico al que se circunscriben necesariamente las operaciones de los sujetos humanos o animales. Se trata de un *campo muy peculiar*: su peculiaridad consiste en que no es un campo.

Acaso la mejor manera de hacerse cargo de la situación en su carácter esencialmente dialéctico sea certificando, con el último Gustavo Bueno (2012), que el *mundo* (es decir, la *omnitud* *rerum* cuyo mapa construye cada sistema filosófico a su manera) no puede entenderse, fuera de la metafísica, en tanto que una totalidad de-limitada respecto a un entorno englobante que la contuviera al modo de su *locus* aristotélico (*terminus continentis immobilis primus*), y ello sobre todo porque *fuera del mundo*, en el exterior de su *convexidad*, no hay literalmente *nada* (entiéndase, nada en efecto categorizable).³

El materialismo y la crítica del mundanismo

En este punto Gustavo Bueno, así como algunos de los miembros más destacados de su escuela (véase Madrid, 2018), converge con algunos de los recorridos críticos del filósofo de Bonn, Markus Gabriel (2015), en su radical negación acosmista de la *ex-sistencia* del *mundo* al no aparecer este como totalidad ubicable en ningún horizonte ontológico de sucesos. De esto se trata, el *mundo* como espacio práctico de las operaciones es precisamente aquello que no tiene continente categorizable alguno que lo circunde, puesto que para cruzar sus límites —como en el famoso grabado de la *Meteorología popular* de Flammarion de 1888— sería preciso fingir de modo contradictorio *otro mundo* (otro entorno práctico) fuera del mundo. Según nos parece no es otro el sentido de la celeberrima crítica del idealismo absoluto de

³ No por nada en efecto, Platón se resiste irónicamente en el *Timeo* a atribuir a la forma perfectamente esférica del mundo anfractuosidades correspondientes a la boca, la nariz o las manos, puesto que, en verdad, razona el demiurgo con toda razón, ¿qué función podrían cumplir tales apéndices respecto de un nódulo como el mundo radicalmente privado de cualquier entorno sobre el que operar?

Jacobi, de Fichte o de Hegel a la noción kantiana de *cosa en sí*. En efecto: *el límite que se conoce como límite está de suyo ya más allá del límite*.

Ahora bien, esto no significa en absoluto que, carente de límites o fronteras, el universo como *omnitudo realitatis* pueda concebirse en cambio en tanto que unidad sustancialmente auto-contenida desde el interior de contornos. Frente a toda hipostatización posible de los contenidos mundanos, Gustavo Bueno apuesta por una concepción radicalmente discontuista de los *pragmata* (esto es, de las cosas con respecto a las que operar prácticamente) que componen el dintorno del *mundus adspectabilis*. Y ello frente a cualquier tentación continuista de signo presocrático —así el “todo está en todo” de Anaxágoras tal y como este resuena todavía en nuestros días en el monismo cientifista de autores como Richard Dawkins (2004) o Daniel Dennet (2017)—. Sencillamente unos campos operatorios están desconectados de otros puesto que entre las texturas que componen el espacio práctico en el que movemos subsisten tantas conexiones causales como inconmensurabilidades mutuamente irreductibles. Por ello, Gustavo Bueno ha apelado constantemente al principio de la *Symploké* con el que Platón, en textos tan pluralistas como el *Sofista* pero también en otros diálogos como el *Filebo* o el *Parménides*, pone coto al monismo eleático consumando con ello su consabido “parricidio” contra Parménides.

Las desconexiones entre las partes del mundo se reproducen cada vez más en la medida misma en que este continúa desenvolviéndose merced a las ciencias y a las técnicas. Por ejemplo, nótese la inconmensurabilidad entre la diagonal y el lado del cuadrado conocida ya por los geómetras de la antigüedad y que pudo liquidar los fundamentos programáticos del racionalismo aritmético pitagórico, pero también la desconexión entre la teoría cuántica y la relativista en la física actual o entre la genética de poblaciones y la biología evolutiva del desarrollo en el contexto de la teoría de la evolución darwiniana; repárese asimismo en las conexiones y desconexiones que median entre los fenómenos psicológicos y conductuales (incluyendo aquí los mecanismos consabidos de la psicología de la percepción, las sensaciones cenestésicas, propiceptivas y nociceptivas, etc.), las legalidades físico-químicas y las estructuras lógico-matemáticas. Al margen de los entreveramientos mutuos entre tales morfologías, por otro lado recíprocamente inconmensurables, los contenidos mismos del mundo que los hombres compartimos con los animales se desvanecerían hasta desaparecer.

¿Cómo dar cuenta cartográficamente de una totalidad tan tremebunda e irreductiblemente inconsistente, internamente contradictoria como esta? Tan sólo, responde Gustavo Bueno, coincidiendo con ello ampliamente con aportes tan excelentes como los de John Dupré (1993) o Peter Galison y David J. Stump (1996),

resistiéndonos a trazar un mapamundi en el que el universo quede clausurado como una sustancia autosuficiente. El mundo en la ontología del materialismo filosófico (Bueno, 2016) terminará apareciendo como el resultado de un *filtrado* antrópico y zootrópico de una *realidad* inagotable y enteramente refractaria a cualquier categorización que lo desborda infinitamente. En relación a un tal filtrado del que resulta el mundo, demos la palabra al propio Bueno:

Mediante la metáfora del “filtro” de M a través de E, se dice también que la morfología de los contenidos de Mi (en sus distintos géneros de materialidad) no ha de entenderse como absoluta, sino como determinada en función de los otros contenidos dados a su escala, que en nuestro caso es la escala antrópica (o la escala zootrópica). En este sentido hablamos de la estructura antrópica (o zootrópica) de Mi, recogiendo una concepción que, procedente de Protágoras, toda una escuela de físicos actuales (inspirados en las llamadas ecuaciones adimensionales de Dirac, como Brandon Carter, Barrow, &c.) han desarrollado ampliamente, y muchas veces (a propósito de la llamada interpretación fuerte del principio antrópico) al modo de una metafísica antropocéntrica que llega alcanzar límites delirantes (nos referimos, sobre todo, a la teoría del Punto Omega de Tipler, en su *Física de la inmortalidad*). (Bueno, 2016, p. 298)

Gustavo Bueno ha denominado materia ontológico general (M) a esta instancia crítica, canceladora de toda sustanficación de las morfologías mundanas cuyo recorte antrópico y zootrópico da lugar al *mundus adspectabilis* (Mi). Como idea límite, M supone la negación de cualquier hipóstasis posible, representando la cifra incesantemente renovada del resto incategorizable y nunca conceptuado que cancela toda tentación sedicentemente metafísica de conferir a nuestros mapamundis el sello de lo definitivo. De donde ya se ve que, sin perjuicio de las coordinaciones puntuales que siempre cabrá establecer entre la noción de M y otros conceptos procedentes de la historia de la filosofía (tales como la *cosa en sí* kantiana o el *incognoscible* spenceriano, pero también la *materia prima* aristotélica, la *voluntad* de Schopenhauer o el *ser en falta* de Heidegger), denominarla *realidad* (de *res*: *cosa*, pero también, muy crucialmente, *causa*) o identificarla con el Dios de la ontoteología o con el ser en cuanto ser de Aristóteles es tanto como traicionarla; sería tanto como pretender—bien contradictoriamente—conceptuar precisamente aquello que se define exclusivamente por permanecer incategorizable.

Remitámonos de nuevo en este punto a las conclusiones de Atilana Guerrero en su reivindicación materialista de las virtualidades críticas del tópico medieval del “menosprecio del mundo”: M no es simplemente el trasunto del Dios cristiano

en una ontología materialista por mucho que en efecto recoja, pero sólo tras una enérgica reinterpretación de las categorías ontológicas del cristianismo medieval, las funciones barrenadoras de la idea de Dios respecto a cualquier pretensión de clausurar el mundo dentro de sus mismos límites. M más bien representa el resultado crítico de reconocer que la *omnitud realitatis*, sin perjuicio de no poder contemplarse ciertamente desde el exterior de su convexidad como si nos fuese dado adoptar el punto de vista de Dios –un punto de vista en realidad ucrónico y por tanto imposible por contradictorio respecto de la ubicación que hace posible todo punto de vista positivo–, se termina desfondando *desde dentro* dado el carácter irreductible de las inconmensurabilidades entre sus partes que da al traste con todo programa monista de categorización del *todo*.

Dios, el *alma* y el *mundo*, probablemente estas sean las ideas de tradición más venerable y acrisolada de entre las roturadas a todo lo largo del curso de la historia del pensamiento filosófico (téngase en cuenta por ejemplo, dejando por un momento al margen el milenarismo ciclo escolástico con sus inagotables recorridos, la ontología leibniziano-wolffiana, a su vez heredera de Descartes y sobre la que Kant reaccionará en su *Crítica de la razón pura*). Ahora bien, si es verdad, tal y como hemos procurado poner de manifiesto, que el mapa del mundo levantado por el materialismo filosófico cuenta con la potencia suficiente como para reinterpretar en sus propios términos las ideas de *mundo* y de *Dios*, ¿qué decir en cambio de la idea de *alma*? Precisamente, si no nos equivocamos demasiado, el propósito de Gustavo Bueno en *El Ego trascendental* es demostrar que una ontología materialista no puede pasarse sin una idea de Ego, poniendo con ello, como decíamos, un broche de oro –en modo alguno exterior o contingente– al desarrollo del materialismo filosófico.

La razón que exige la interposición de una idea de Ego trascendental desde el interior del propio sistema de coordenadas ontológicas del materialismo filosófico, es que el universo, en tanto que totalidad límite de partes inconmensurables entre sí, sólo puede recorrerse auto-contextualmente desde dentro; y ello dado entre otras cosas porque no existe propiamente ningún “fuera” desde donde contemplarlo en cuanto todo. Pero, ¿qué tipo de Ego podrá asumir el cometido literalmente *hercúleo* de recorrer el mundo hasta sus columnas, componiendo con ello un mapa a la escala de tal totalización? Gustavo Bueno organiza en su último libro un recorrido clasificatorio, apabullante tanto por su mastodóntica erudición como por su implacable juicio crítico, de las diferentes doctrinas del Ego que se abren camino en la historia de la filosofía, en la historia de las ciencias y aun en los saberes etnológicos de las sociedades pre-estatales. No es cosa de reproducir aquí sus itinerarios. Tan

sólo diremos, arriesgándonos a reconstruir aquí a nuestro modo la respuesta del filósofo español, que el Ego capaz de totalizar el tapiz inestable e internamente contradictorio que compone universo y ponerlo por lo tanto en contacto con su *otra cara* incategorizable e in-finita, no puede ser sino justamente un Ego dado a la escala del mismo mundo e identificable puntualmente con él en extensión lógica.

Al fin de cuentas, nunca está de más recordar frente a todo realismo ingenuo, que el propio universo no puede en verdad concebirse al margen de su condición enteramente antrópica y zootrópica como dado a la escala de los sujetos operatorios que actúan en él. Esto no obsta para que el materialismo filosófico no deje de reconocer al mismo tiempo, evitando con ello cualquier recaída en el idealismo material berkeleyano (*esse est percipi*), que estos sujetos –humanos tanto como animales– sólo aparecerán a su vez como individuos corpóreos recíprocamente reductibles, por vía biológica, fisiológica, bioquímica y metabólico-termodinámica, al mundo que los contiene y que ellos mismos constituyen perceptiva y operatoriamente. Digámoslo lo más rápido posible: que el universo, incluyendo el plano de la materialidad corpórea en él contenido, no sea independiente en absoluto en sus morfologías más precisas de los sujetos operatorios que pueden percibirlo y operar con él; no empiece para dar cuenta de la circunstancia igualmente central de que estos mismos tampoco pueden entenderse al margen de aquel. Y ello dado que, entre otras cosas, todo sujeto operatorio dotado de conducta sólo podrá concebirse como un cuerpo entre los cuerpos, y no ya desde luego al modo de un *espíritu*, es decir, de un viviente incorpóreo cuya posibilidad nos apresuraríamos a impugnar del modo más terminante desde el materialismo (Bueno, 2005).

¿Cómo entender, sin embargo, el Ego trascendental al que apela Gustavo Bueno a modo de idea medular de la ontología materialista? El cristianismo pero también el judaísmo o el islam tienen un nombre muy preciso, aunque de cuño mito-poético, para semejante Ego trascendental que desborda por completo los egos categoriales (etológicos, psicológicos, sociológicos, gramaticales, jurídicos, etc.) de los que tratan las ciencias del presente. Nos referimos a Dios en funciones de Sujeto creador y conformador del mundo (*dator formarum*), y cuyos designios providentes y omniscientes habrían de gobernar el curso de la creación como totalidad procesual hasta su fin (hasta su fin del mundo por *apocatástasis*). Se trata de un sujeto que frente al tú representado por Moisés, pudo decir de sí mismo en el Sinaí: *Ego sum qui sum*, y que tras su encarnación hará justicia a su propia condición de señor Pantocrátor bajo la divisa *Ego sum lux, veritas et vita*. Y no se trata tanto de conceder la existencia de semejante Ego teológico, puesto que una ontología materialista, sin perjuicio de negar absolutamente la consistencia

de la misma idea de Dios, procede más bien recogiendo su fulcro de verdad, su verdadero *fundamentum in re*. Puede que Dios sea, en efecto, el nombre de una pseudo-idea cuyas partes resultan incompatibles entre sí y con los contenidos que se arraciman en nuestro mundo fenoménico, según concluye el ateísmo esencial de Gustavo Bueno (Bueno, 2007; Pérez Jara, 2005; Ongay, 2014); pero esto no obsta para que resulte necesario reinterpretar sus servicios de totalización del universo a cambio de atribuírselos ahora a un sujeto trascendental que sólo aparece dado en el curso histórico político de los imperios universales.

Son estas instituciones imperiales, dadas en la historia, las que al paso de su propia roturación práctica del mundo en marcha y de la ampliación indefinida de los límites del terreno (piénsese en la presencia helenística en la India o en el Cáucaso tras la *Anábasis* de Alejandro Magno, piénsese en las campañas de Escipión en Cartago, piénsese en el descubrimiento de América) componen incesantemente desde dentro *mapas del universo* enfrentados entre sí en su potencia reductora mutua.

Dicho de otro modo: es completamente cierto que ninguno de estos mapas podrá medirse nunca con el terreno cartografiado en su totalidad como si por ficción mito-poética, le estuviese dado a alguien incursionar allende los límites del terreno para comparar su orografía con el mapa mismo. Esto no es posible pues se trata ahora de un terreno literalmente uni-versal (el terreno del universo), que sólo puede entenderse como *campo* en un sentido límite. No obstante, lo que siempre resultará posible es medir un mapa con otros, corroborando críticamente su capacidad ante el trámite de triturarlos, de subsumirlos, de entenderlos y reconstruirlos con mayor o menos limpieza crítica dentro de sus propias líneas maestras.

Conclusión: dos mapas del mundo frente a frente

Quisiera finalizar este comentario regresando por un momento al libro de Atilana Guerrero sobre Pedro Sánchez de Acre con el que comenzaba. Según nos hemos hecho cargo de la situación en este trabajo, las herramientas analíticas del materialismo filosófico habrían permitido a la profesora madrileña entender el pensamiento del racionero de la catedral de Toledo reinterpretándolo del modo más penetrante. Ello en absoluto podría decirse, bien se ve, recíprocamente del propio Pedro Sánchez de Acre, sin perjuicio de que las ideas cardinales que se abren camino en su obra sean enteramente coordinables con las del materialismo filosófico.

Ahora bien, si ello es así, entonces parecería obligado concluir que el libro de Guerrero constituye un verdadero modelo de historia filosófica de la filosofía, en la que podrá encontrar succulentas sugerencias cualquier lector interesado por las ideas del *alma*, del *mundo* y de *Dios*; ideas que, por otra parte, nos conciernen a todos

al permanecer efectivamente cortando transversalmente todos los saberes especializados. Finalmente, ¿no es esta comparación entre mapas del universo la actividad misma en la que tendríamos que hacer consistir la verdadera crítica filosófica?

Referencias bibliográficas

- Bueno, G. (1972). *Ensayo sobre las categorías de la economía política*. Barcelona: La Gaya Ciencia.
- _____ (1999). *España frente a Europa*. Madrid: Alba.
- _____ (2005). *El mito de la felicidad*. Barcelona: Ediciones B.
- _____ (2007). *La fe del ateo*. Barcelona: Ediciones B.
- _____ (2012). “El mapa como institución de lo imposible”. *El Catoblepas*, 126, 2. Recuperado de <http://nodo.org/ec/2012/n126p02.htm>
- _____ (2016). *El Ego trascendental*. Oviedo: Pentalfa.
- Dawkins, R. (2004). *El cuento del antepasado*. Barcelona: Antoni Bosch.
- Dennet, R. (2017). *De las bacterias a Bach. La evolución de la mente*. Madrid: Pasado y Presente.
- Dupré, J. (1993). *The Disorder of Things. Metaphysical foundations of the Disunity of science*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gabriel, M. (2015). *Por qué el mundo no existe*. Madrid: Pasado y Presente.
- Galison, P. & Stump, D. J. (Eds.) (1996). *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts and Power*. Stanford: Stanford University Press.
- Guerrero Sánchez, A. (2016). *Pedro Sánchez de Acre, un ortodoxo español*. Vigo: Editorial Academia de Hispanismo.
- Insuza, P. (2013). *Hermes católico. Ante los Bicentenarios de las naciones hispanoamericanas*. Oviedo: Pentalfa.
- Madrid, C. (2018). *Filosofía de la cosmología. Hombres, teoremas y leyes naturales*. Oviedo: Pentalfa.
- Ongay, I. (2014). “El uso del argumento ontológico en la filosofía de Duns Scoto, Gottfried Leibniz y Gustavo Bueno”. *Revista española de filosofía medieval*, 21, 153-161.
- _____ (2018). “¿Es la *Historia general de España* del Padre Mariana una verdadera historia sin perjuicio de representar una historia verdadera?”. En F. J. Gómez Díez et al. (Coords.), *La actualidad del Padre Juan de Mariana* (pp. 48-56). Madrid: Universidad Francisco de Vitoria.
- Pérez Jara, J. (2005). “Materia y racionalidad: sobre la inexistencia de la idea de Dios”. *El Basilisco*, 36, 27-64. Recuperado de <http://www.fgbueno.es/bas/bas36d.htm>