

EL BASILISCO

Revista de materialismo filosófico

Nº 49 (2017), páginas 31-55

Pablo Huerga Melcón

Epistolario entre Gonzalo Puente Ojea y Pablo Huerga Melcón (1996-1999)

Resumen:

Con motivo de la muerte de Gonzalo Puente Ojea acaecida el día 10 de enero de 2017, recuperamos aquí el conjunto de cartas que intercambié con Gonzalo Puente Ojea entre 1996 y 1999. Las cartas tienen dos temáticas diferentes, pero todas ellas relacionadas con el trasfondo del Materialismo Filosófico. La primera serie (1996-97) trata sobre la Filosofía de la Religión que Gustavo Bueno desarrolló en su obra *El animal divino*, y la segunda (1997-99) sobre cuestiones de ontología y gnoseología materialista. Puente Ojea sigue una perspectiva filosófica ilustrada y monista, típica del materialismo dialéctico soviético, y alejado del materialismo histórico dualista europeo occidental que ha derivado en el izquierdismo indefinido de los partidos populistas actuales. La respuesta contra Puente Ojea tiene que ver con una defensa sistemática del pluralismo y una crítica contra su enfoque metafísico acerca de la idea de Materia. En total, son 17 documentos, entre cartas y notas. Aunque todas fueron escritas para mi uso personal, finalmente Puente Ojea acabaría publicando más adelante dos de las más extensas para hacer públicas sus discrepancias contra el materialismo filosófico que generaron posteriormente polémicas públicas.

Palabras clave: Gustavo Bueno, Gonzalo Puente Ojea, materialismo, filosofía de la religión, materialismo histórico, ontología, gnoseología, materia.

Abstract:

On the occasion of the death of Gonzalo Puente Ojea on January 10, 2017, we recover here the set of letters that I exchanged with Gonzalo Puente Ojea between 1996 and 1999. The letters have two different themes, but all of them related to the background of Philosophical Materialism. The first series (1996-97) deals with the Philosophy of Religion that Gustavo Bueno developed in his work *El animal divino*, and the second (1997-99) on issues of ontology and materialistic gnoseology. Puente Ojea follows an enlightened and monistic philosophical perspective, typical of Soviet dialectical materialism, and away from the Western European dualist historical materialism that has resulted in the undefined leftism of the current populist parties. The response against Puente Ojea has to do with a systematic defense of pluralism and a criticism against its metaphysical approach to the philosophical idea of Matter. In total, there are 17 documents, between letters and notes. Although all were written for my personal use, finally Puente Ojea would eventually publish two of the most extensive to make public their discrepancies against the philosophical materialism that subsequently generated public controversy.

Keywords: Gustavo Bueno, Gonzalo Puente Ojea, materialism, philosophy of religion, historical materialism, ontology, gnoseology, matter.

EL BASILISCO

Fundador

Gustavo Bueno

Director

Gustavo Bueno Sánchez (Universidad de Oviedo)

Secretaría de Redacción

Clara Bueno (Fundación Gustavo Bueno)

Consejo de Redacción

Ismael Carvalho (Facultad de Filosofía de León, México)

Jesús G. Maestro (Universidad de Vigo)

José Arturo Herrera Melo (Universidad Veracruzana, México)

Patricio Peñalver (Universidad de Murcia)

Elena Ronzón (Universidad de Oviedo)

Pedro Santana (Universidad de La Rioja)



Todos los artículos publicados en esta revista han sido informados anónimamente por pares de evaluadores externos a la Fundación Gustavo Bueno.

EL BASILISCO se publica con periodicidad semestral. Véanse las normas para los autores en: <http://www.fgbueno.es/edi/basnor.htm>

<http://www.fgbueno.es/bas>
basilisco@fgbueno.es

ISSN 0210-0088 (vegetal) - ISSN 2531-2944 (digital)
Depósito Legal: O-343-78



© Fundación Gustavo Bueno * Avenida de Galicia 31 * 33005 Oviedo (España)



Epistolario entre Gonzalo Puente Ojea y Pablo Huerga Melcón (1996-1999) (Dedicado a la memoria de Don Gonzalo Puente Ojea)

Pablo Huerga Melcón

El 10 de enero de 2017 murió en Guecho Gonzalo Puente Ojea, embajador de España y ensayista de amplio espectro, comprometido con la causa del laicismo y particularmente especializado en temas religiosos e historia del Cristianismo. Tenía 92 años. Admirado por nuestra generación, por sus obras dedicadas a la historia del Cristianismo y el Estoicismo, leído y estudiado por su metodología marxista ortodoxa, por su liberalismo político, fue sin duda un referente para profesores y alumnos dedicados al estudio de la Filosofía académica. En 1995 publicó en la editorial siglo XXI un libro titulado *Elogio del ateísmo*, que por su temática y contenidos nos resultó, como siempre, profundamente interesante. En él se recogían muchos trabajos menores, “artículos dispersos”, decía, que “pueden contribuir a *fortalecer* las razones que muchos españoles ya tienen para no creer”. Aquel libro incluía un extenso ensayo en el que discutía la filosofía de la religión que Gustavo Bueno había desarrollado en su libro *El animal divino*, publicado en 1985 por la editorial Pentalfa, y que también había dado lugar a una interesante polémica en diversos medios. Era una sorpresa para nosotros, pues dábamos por hecho, al menos yo así lo hacía, que ambos autores habrían de estar de acuerdo en ese asunto, puesto que ambos se definían como ateos. Sin embargo, el ensayo de Puente Ojea venía a mostrar cuán profundas pueden ser las diferencias relativas a la interpretación del fenómeno religioso, tomando como referencia diversas metodologías que a su vez se presentaban igualmente como materialistas. Hablo aquí de dos personas a las que he querido y admirado y cuya pérdida, en cuestión de seis meses, es para mí triste y lamentable. Lo cierto es que, por mi parte, consideré necesario mediar en el debate, el *gran debate de los noventa* en la filosofía española, con un artículo

que se publicó en la revista *El Basilisco*, señalando las contradicciones y tratando de mostrar y argumentar cómo efectivamente el enfoque materialista de Gustavo Bueno era más potente y comprensivo con el fenómeno religioso y sus variedades, que el enfoque netamente marxista de Gonzalo Puente Ojea. A consecuencia de aquel artículo, tuvo lugar entre nosotros un intercambio privado de cartas dedicadas a cuestiones filosóficas que fue muy intenso y prolijo. Aunque las cartas han permanecido inéditas, Gonzalo Puente Ojea llegó a publicar dos de ellas (las más extensas) con diversas modificaciones. Una apareció en 2002, en su obra *Opus minor*, con el título “Crítica al “materialismo filosófico” de Gustavo Bueno” (págs. 62 a 71), que corresponde al texto enviado con la carta número 13 de este epistolario, fechada en 26 de marzo de 1998. La otra carta apareció publicada en su obra de 2003, *La andadura del saber*, con el título “Apostillas a mi “Crítica al “Materialismo Filosófico” de Gustavo Bueno” (págs. 405-425). El mismo texto había aparecido también en el número 10 de la revista *El Catoblepas*, en diciembre de 2002, y corresponde con la carta número 11 de este epistolario, enviada el 23 de febrero de 1998.

Cuando la Fundación Gustavo Bueno me invitó a participar en el acto que estaba organizado como Homenaje a la figura de Gonzalo Puente Ojea para el día 6 de Marzo, me acordé de aquellas cartas. Me puse a revisar los archivos con pocas esperanzas, pero finalmente y, contra todo pronóstico, conseguí encontrar no sólo las cartas que me envió él, sino también los borradores de las cartas que yo le había enviado en aquellos años, borradores que, en todo caso, no corresponden con las cartas finales, que estarán entre sus archivos, supongo;

en cuanto a mis respuestas, sin duda Gonzalo Puente Ojea tuvo que leerlas con condescendencia suma y admirable paciencia. Aunque son bastantes los textos recuperados, creo que faltan algunas cartas –por aquel entonces no les otorgué la importancia que ahora, sin embargo, me parece que tienen. En definitiva, consideré la conveniencia de mostrar el contenido de estas cartas, netamente filosófico, como una forma más de honrar su memoria y su legado en aquel acto, y finalmente Gustavo Bueno Sánchez me ofreció la posibilidad de publicar en *El Basilisco* este epistolario. La serie de cartas tiene claramente dos partes. La primera, correspondiente a los años 1996 y 1997, trata fundamentalmente del problema de definir una filosofía de la religión materialista basada en la defensa común del ateísmo. La segunda, correspondiente a los años 1998 y 1999, se centra en las discusiones ontológicas y gnoseológicas derivadas del envío que a principios de 1998 le hice de mi tesis doctoral, que había sido defendida en 27 de junio de 1997 en la Universidad de Oviedo. Estas cartas incluyen documentos extensos por parte de los dos autores, relativos a la problemática acerca de la noción de Materia, así como a la cosmovisión propia de un materialismo filosófico situado en el presente histórico, en el horizonte de la transformación radical del mundo por la mediación de las ciencias y las tecnologías.

I. Sobre Filosofía de la Religión

1. 10/4/1996 *Nota manuscrita de Puente Ojea en tarjeta cuartilla.*

Madrid, 10 Abril 1996

Don Pablo Huerga
Oviedo

Distinguido amigo:

Gracias por la crítica de mi *Ateísmo...* Habrá muy pocos lectores que le hayan prestado tanta atención como usted. Soy sensible al respeto y cordialidad que inspira toda su crítica, aunque me parece disentir en algunos de sus juicios, en especial el cargo de formalismo y pragmático-transcendentalismo.

Estoy muy ocupado con una réplica a la crítica malévola y pedestre que publicó en *Razón y Fe*, en Enero pasado, un tal Enrique Romerales.

Releeré de nuevo con mucha atención la crítica suya y le enviaré unas líneas sobre mi impresión final.

Disculpe que no haya querido contestarle en el mismo *El Basilisco*. Pero no deseo enredarme en polémicas públicas. Tengo bastantes años y soy perezoso. Un cordial saludo,

Gonzalo

2. 15/4/1996 *Carta de Pablo Huerga. Respuesta a la nota anterior*

Gijón, 15 de Abril de 1996

D. Gonzalo Puente Ojea
Madrid

Estimado Señor:

Cuando en mi Instituto enseñé el artículo que le he dedicado, un compañero me advirtió de la temeridad de dicha empresa: “¡Te mueves entre dos montañas, Bueno y Puente Ojea!” Así lo creo yo también. A mis veintinueve años tengo nada que enseñar y mucho que aprender de gigantes como ustedes.

Por eso es todo un honor para mí recibir esta distinguida nota de su puño y letra. No puedo negar la admiración que le profeso desde que en cuarto de carrera cayó en mis manos esa tremenda obra *La formación del Cristianismo como fenómeno ideológico*, que abrió para mí muchos horizontes en torno a los problemas de filosofía de la religión, pero también de historia de la Filosofía, etc. Luego vinieron los demás, le seguí la pista y creo que al menos los que ha editado en siglo XXI, he leído casi toda su obra.

En mis clases de Filosofía de COU utilizo sus libros y procuro que mis alumnos aprendan a distinguirlo y respetarle. Algunos que han ido a la facultad de Filosofía ya leen alguna cosa suya.

Espero que las críticas que le he realizado tengan al menos alguna razón de ser, pero ya le digo que no debo discutir con quien es un maestro indiscutible. Con todo, teniendo en cuenta el ambiente que se respira en nuestra patria, creo que entre quienes mantenemos la tradición del ateísmo y del materialismo, una tradición, a mi entender, muy española, no cabe otra cosa que el respeto y la cordialidad. Pero a usted le incumbe otra tarea aun, me refiero a la docencia. Espero que su pereza no nos prive de lo que aún puede enseñarnos.

Tengo mucho interés en recibir la impresión que le ha causado mi artículo. Sepa que es el segundo que publico en mi vida. El primero fue una reseña sobre el libro de Althusser, *L'avenir dure longtemps*, en el número 1 de la 2ª época de *Los papeles de la FIM*.

No puede darse idea del ánimo que me ha infundido su nota. Gracias por todo.

Pablo Huerga

3. 30/4/1996 Carta de Gonzalo Puente Ojea a Pablo Huerga contestando críticamente al artículo de Pablo Huerga sobre la crítica de Gonzalo Puente Ojea a la tesis del materialismo religioso de Gustavo Bueno. (Tres hojas manuscritas fotocopiadas.)

Madrid, 30 Abril 1996

Dn. Pablo Huerga Melcón

Gijón

Querido amigo:

Gracias por su afectuosa y vibrante carta del día 16. Es el espejo de una finísima inteligencia, pero también de un corazón generoso y magnánimo. Aunque no merezco el grado de admiración con que Vd. me distingue –¡ni mucho menos!–, no le oculto mi emoción al comprobar que hay lectores sensibles, que aprecian mi lucha por liberar al ser humano de los múltiples grilletes de la religión. Cada día conozco nuevos testimonios de que mi libro de 1974 cubrió mis objetivos y pudo, tal vez, ser simiente fecunda para impulsar la trayectoria intelectual de minorías de las que Vd. forma parte tan brillantemente.

Soy poco inclinado al cultivo del género epistolar, pero le debo un breve comentario sobre su trabajada crítica a algunas de las posiciones que mantengo en *Elogio del ateísmo*. Permítame, para comenzar, que le remita a los dos escritos que dirigí a los profesores Bueno y Tresguerres, que aparecerán probablemente en el próximo número de *El Basilisco*. Reformulo allí mi enfoque animista, y al mismo tiempo matizo –o corrijo, si se prefiere esta expresión– la literalidad de los pasajes del libro relativos al psiquismo animal. Sin desconocer –por el contrario, reconociéndola– la fertilidad de las tesis de Bueno sobre el “animal divino”, sigo convencido de que el ombligo mismo de la “explicación” religiosa del mundo –sigamos sacrificando en el altar de una convención semántica milenaria– se centra en el fenómeno animista.

Como buen discípulo de Bueno, Vd. muestra –y es su derecho– un marcado gusto por los etiquetados académicos al adjudicarme una orientación formalista y pragmático- [2] transcendental. No discuto su pertinencia como instrumentos de análisis, pero creo que las etiquetas suelen ser como cestos que dejan

inevitablemente escapar el agua del propio manantial personal del autor, por lo que son con frecuencia unilaterales y, en esta medida, falseadoras. Es posible que mi interpretación de la religión discurra por una perspectiva pragmatista en cuanto que estimo que la explicación animista brindó al ser humano capacidad para “explicar” –aunque ilusoriamente– el mundo circundante y ordenar su conducta con coherencia; y también para abrir en forma alienatoria el camino del ser humano en busca de un segundo mundo fantástico sin las frustraciones del mundo real. Los númenes animales son una faceta de esa actividad proyectiva, pero no podrían explicarse sin ella.

Apunto ahora telegráficamente lo que considero tergiversaciones en su crítica:

- En ningún lugar de mi libro utilizo el concepto de “mentalidad prelógica”, de Lévy-Bruhl. Al contrario, lo rechazo en la p. 96-97, pues el hombre prehistórico demostró, al imaginar la explicación animista, su estimable capacidad para razonar según esquemas de inferencia lógica.
- Tampoco afirmo que “Dios siempre ha de ser una entidad superior” o sublime, como Vd. me atribuye en la p. 83 de su artículo. El paso a esta idea es un fruto muy tardío en los avatares del “animismo”, que inicialmente proyectó almas, espíritus o númenes sobre referentes de varias clases (objetos naturales, animales), pero siempre tras el gran invento del alma propia de cada ser humano y sus congéneres. La idea del “ánima” no pudo haber nacido de la simple contemplación de los animales, y mucho menos de la observación de las cosas. Es una idea que emerge en la mente humana mediante sus íntimas experiencias y sus relaciones con los demás. ¿De dónde, si no, pudo haber emergido?...
- No entiendo por qué la hipótesis animista entraña una petición de principio. Señalo el contexto intelectual y emocional en el cual el ser humano va forjándola –sueños, alucinaciones, terrores, etc. Es evidente que dichas experiencias nacieron con [3] el propio “homo sapiens”, y también es evidente que él tuvo que habilitar muy pronto algún esquema explicativo de experiencias cruciales de las que dependía su equilibrio anímico. Los númenes animales no ofrecen una hipótesis de capacidad explicativa de ese universo vivencial. La explicación animista ideada por el hombre prehistórico no entraña ninguna petición de principio, y constituye una inferencia muy razonable dado el desarrollo intelectual de aquellos hombres. Tampoco se incurre en petición de principio al asumir la explicación animista originaria para entender el origen de la religión en cuanto escisión del mundo.
- Finalmente, mi asunción de las líneas básicas de la filosofía de la religión de Feuerbach no pienso que me cargue con trascendentalismo alguno, como tampoco le sucedió al filósofo germano. Decir que, como “género”, la humanidad se toma como infinita, no debe entenderse más que como un razonamiento “por hipótesis” que permite desvelar nítidamente una contradicción esencial de la ontoteología. Feuerbach supera toda posible acusación de idealismo porque no es él quien practica una

reducción idealista del fenómeno religioso genéticamente considerado, sino que, en todo caso, sería el hombre prehistórico quien se entregara a una idealización animista en su intento de explicación de experiencias que reputaba extraordinarias. La tesis proyeccionista de Feuerbach pertenece fundamentalmente al campo de la psicología. Para mí, bienvenida sea, pues el cargo de psicologismo no me inquietara cuando las explicaciones psicológicas se insertan adecuadamente en una visión materialista de la realidad. Mi posición no desmiente la exhortación de Bueno hablando de Tales de Mileto. Creo que el enfoque animista no niega la realidad de la religión, sino que la afirma como un fenómeno de la conciencia alienada –tan real, como conciencia, que nadie podría negarla.

Un abrazo de su sincero amigo,
Gonzalo

P/S: Ruégole me autorice para la publicación de ésta en un posible libro titulado “Contrapuntos” que quizás publique el próximo otoño.

4. 28/5/1996 (dos copias a mano) Carta de Pablo Huerga a Gonzalo Puente Ojea. Copiada incompleta en 25/6/1996 que es la fecha definitiva de la carta

25 de Junio de 1996

D. Gonzalo Puente Ojea

Estimado Señor:

Nuevamente me dispongo a contestarle animado por su estima y le agradezco de antemano la posibilidad de mantener con usted este estimulante intercambio de ideas.

No le he contestado antes porque esperaba la pronta aparición del siguiente número de *El Basilisco*. Aunque tampoco puedo dedicar mucho tiempo a estas cuestiones pues, en la actualidad, estoy tratando de culminar lo que será mi tesis doctoral sobre la comunicación de Londres en el II congreso de Historia de la Ciencia de Boris Hessen. Un tema que no está muy relacionado con éste que nos preocupa aquí. Cuando lo termine espero que no le importe que le envíe una copia para su consideración.

He leído con atención su carta y su crítica. Ante todo, tengo que decirle que no sólo le autorizo, sino que para mí es un honor que publique esta carta en su próximo libro, que tengo mucho interés en leer.

Como usted dice, no cabe introducirnos en discusiones de etiqueta y el presupuesto común es

indiscutible. Si he leído bien, usted acepta la explicación psicológica del fenómeno religioso. Explicación que presupone el animismo como fenómeno de conciencia. En su crítica, sin embargo, queda, a mi vez, sin contemplar lo que en mi artículo yo consideraba lo esencial. Lo de las etiquetas, tiene usted razón, y aunque soy un “ferviente” discípulo de Bueno, soy, como decía Newton, más amigo de la verdad (o al menos lo intento). Siempre me ha turbado un poco el uso de etiquetas porque hay que saber usarlas, y aunque Bueno las usa de manera admirable, sus discípulos no pueden decir lo mismo. Éste puede también ser un reto para mí. De todas formas, recurrí a las etiquetas para “encorsetar” una interpretación que no correspondía con la de Bueno, pero que era un presupuesto necesario para el ejercicio eficiente de un análisis materialista. Tengo que decirle que por mi experiencia personal la crítica más capaz contra la Religión siempre se asienta sobre presupuestos psicologistas. Pero creo, y siento disentir con usted, que en la explicación psicologista existe una falacia insalvable, parecida a la que hacían los psicoanalistas: “Un inconsciente que “yo” sólo puedo definir y relatar, que explica “tu” problema sin que tú mismo puedas verlo porque es inconsciente para ti.”

Lo que quiero decirle es lo que ya apuntaba en el artículo: por qué ese animismo es religioso, y de dónde procede el animismo. Si procede del psiquismo humano, aparece sin duda el “círculo vicioso”. El psiquismo produce el animismo, y el animismo es el resultado del psiquismo. Pero de aquí, ¿cómo explicar la inmensa variedad de la fenomenología religiosa? El psiquismo, el animismo, como condición (“trascendental”, en sentido kantiano) general del “homo sapiens”, provocado por el contexto emocional de sueños, alucinaciones, terrores, etc., actúa efectivamente como una función general cuyas variables pueden ser cualquier cosa. En todo caso, el problema está en segregar ese contexto emocional del marco material en el que se forja. ¿De dónde provienen los terrores, alucinaciones o sueños, las emociones que forma la explicación animista del mundo? ¿Es sólo casualidad que la inmensa mayoría de las alucinaciones mitopoyéticas primitivas tengan por contenido sujetos animales? Y éste era, a mi ver, el contenido fundamental de mi crítica. La crítica metodológica. El materialismo. Dice usted que no se inquieta por el cargo de psicologismo si éste viene insertado en una visión materialista de la realidad. Ahí es donde quiero ir a parar. Porque la perspectiva materialista debe dar cuenta efectiva de la diversidad de fenómenos religiosos. Bueno parte del siguiente supuesto: si la religión existe, como relación del Hombre con los Dioses, si es un contenido antropológico verdadero, los dioses deben existir. Opciones: que sean materiales o inmateriales. Si son inmateriales y existentes, estamos ante el espiritualismo, etc. Si son materiales, qué tipo de sujetos no humanos pueden haber actuado como

Madrid, 30 Abril 1996

Dn Pablo Huerga Melcón.
Gijón

Querido amigo:

Gracias por su afectuosa y vibrante carta del día 16. Es el espejo de una finísima inteligencia, pero también de un corazón generoso y magnánimo. Aunque no merezco el grado de admiración con que Vd. me distingue — ¡ni mucho menos! —, no le oculto mi emoción al comprobar que hay lectores sensibles que aprecian mi lucha por liberar al ser humano de los múltiples grilletes de la religión. Cada día conozco nuevos testimonios de que mi libro de 1974 cubrió mis objetivos y pudo, tal vez, ser tinte fecunda para impulsar la trayectoria intelectual de minorías de las que Vd. forma parte tan brillantemente.

Soy poco inclinado al cultivo del género epistolar, pero le debo un breve comentario sobre su trabajada crítica a algunas de las posiciones que mantengo en *El libro del ateísmo*. Permítame, para comenzar, que le remita a los dos escritos que dirigí a los profesores Bueno y Tusquero, que aparecerán probablemente en el próximo número de *El Basilisco*. Reformulo allí mi enfoque animista, y al mismo tiempo matizo — o corrijo, si se prefiere esta expresión — la liberalidad de los pasajes del libro relativos al psiquismo animal. Sin desconocer — por el contrario, reconociéndola — la fertilidad de las tesis de Bueno sobre el «animal divino», sigo convencido de que el ombligo mismo de la «explicación» religiosa del mundo — sigamos sacrificando ^{en el altar} de una convención semántica nulemática — se centra en el fenómeno animista.

Como buen discípulo de Bueno, Vd. muestra — y es su derecho — un marcado gusto por los etiquetados académicos al adjudicarme una orientación formalista y pragmático-

dioses originalmente provocando tener alucinaciones, etc.: los animales. De aquí la proyección animista a otros fenómenos no animales que se explican igual: fenómenos astronómicos, geográficos (volcanes, etc.), dendrolatría, etc. Lo que usted niega precisamente no es que los dioses sean animales, sino la religión misma, reduciéndola a contenido de conciencia alienada. Niega la religión porque ella no es más que contenido confuso de la conciencia alienada, por esos terrores. Porque en rigor, esa relación Hombre-Numen es una proyección animista, no una relación ontológica, real.

Con ello se cierra el paso, gnoseológicamente, a una explicación concreta de los distintos fenómenos religiosos, porque en todo caso, la explicación y clasificación de los mismos fenómenos religiosos habrá que atribuirlos a las distintas proyecciones mitopoyéticas ilusorias y psicológicas de los hombres en distintas etapas históricas, y en distintos contextos culturales. Y esto da como resultado un *reduccionismo* que da paso al *formalismo*, que es lo que yo le atribuyo fundamentalmente.

Para evitarlo, deberá acabar recurriendo no sólo al animismo, sino también a otros presupuestos filosóficos distintos, eludiendo siempre la relación esencial Hombre-Numen.

La pregunta es: ¿si en distintos contextos naturales, los hombres construyen distintos dioses adecuados a

- 3 -

el propio «homo sapiens», y también es evidente que el tuvo que habilitar muy pronto algún esquema explicativo de experiencias cruciales de las que dependía su equilibrio anímico. Los numenes animales no ofrecen una hipótesis de capacidad explicativa de ese universo vivencial. La explicación animista ideada por el hombre prehistórico no entrana ninguna petición de principio, y constituye una inferencia muy razonable ~~data~~ del desarrollo intelectual de aquellos hombres. Tampoco se incurre en petición de principio al asumir la explicación animista originaria para entender el origen de la religión en cuanto escisión del mundo.

Finalmente, mi asunción de las líneas básicas de la filosofía de la religión de Feuerbach no pienso que me cargue con trascendentalismos algunos, como tampoco le sucedió al filósofo germano. Decir que, como «género», la humanidad se toma como infinita no debe entenderse más que como un razonamiento «por antítesis» que permite develar nitidamente una contradicción esencial de la ontoteología. Feuerbach supera toda posible acusación de idealismo porque no es él quien practica una reducción idealista del fenómeno religioso genéticamente considerado, sino que, en todo caso, sería el hombre prehistórico quien se entregara a una idealización animista en su intento de explicación de experiencias que reputaba extraordinarias. La tesis proyeccionista de Feuerbach pertenece fundamentalmente al campo de la psicología. Para mí, bienvenida sea, pues el cargo de psicologismo no me inquieta cuando las explicaciones psicológicas se insertan adecuadamente en una visión materialista de la realidad. Mi posición no desmiente la exhortación de Bueno hablando de Tales de Mileto. Creo que el ^{enfoque} animista no niega la realidad de la religión, sino que la afirma como un fenómeno de la conciencia alienada — tan real, como conciencia, que nadie podría negarla.

Un abrazo de su sincero amigo,
Pablo Huerga

P/S: Ruego me autorice para la publicación de esta (en un posible libro titulado «Contrapuntos») que quizás publique el próximo otoño.

su contexto, escarabajos, culebras, águilas, volcanes, ello se debe al animismo, o el animismo se debe a la existencia de una relación real, no ilusoria, entre los hombres y esos animales? Relación que no se establece ni como domesticación ni como estudio etológico de su comportamiento, sino como veneración, fe, esperanza, terror, etc. En todo caso, la proyección animista comenzará a funcionar cuando se divinizan referentes no operatorios sino aparentemente operatorios. Pero para ello, ese animismo deberá tener un fulcro, un apoyo real. Ese apoyo podrá ser la semejanza estructural entre ciertos fenómenos y ciertas actividades de sujetos operatorios animales o humanos: el rayo, como una acción dirigida, el volcán, como un grito o un gruñido, el árbol, como un gran hombre de mil brazos, etc. Sólo entonces el animismo deja de ser el fruto de una conciencia alienada o fruto de un «desarrollo intelectual» ínfimo, para ser un instrumento de clasificación y organización del mundo circundante dotado de gran eficacia vital, generado por la propia experiencia real, no ficticia, de los hombres en un medio plagado de animales de todo tipo dotados de características sublimes y venerables. En este sentido es muy interesante el relato de Protágoras, en el *Protágoras* de Platón, cuando se presenta al hombre sin ninguna capacidad frente a los animales admirablemente equipados para sobrevivir.

Para mí, lo más interesante del planteamiento de Bueno es que con él podemos explicar particularmente la permanencia actual “con nuestro grado de desarrollo intelectual” de fenómenos religiosos de total vigencia. Si el animismo es fruto de una época desgraciada y muy lejana, cómo hoy sigue perviviendo aun en sociedades tan avanzadas como la nuestra, etc., en la que se supone un suficiente desarrollo intelectual. Si me dice que es fruto de la alienación de la conciencia estamos otra vez ante una petición de principio. Cabe decir que la religión permanece porque es real, no como falsa conciencia. Porque configura nuestro mundo, nuestro espacio antropológico. Desde este punto de vista, es imposible hacer desaparecer la religión sin que desaparezca el propio hombre.

Una de las críticas que Bueno ha dirigido siempre al marxismo, aun viniendo de él, es su concepción del final, de la terminación. Nunca, ni siquiera en una sociedad en la que virtualmente desapareciera la alienación de la conciencia, desaparecería el fenómeno religioso.

Para terminar, el ateísmo que profeso es el que se enfrenta al dios ontoteológico, concepto configurado históricamente (excuso explicaciones tediosas que le pueden ofender) porque éste sí es el resultado ilusorio de una proyección animista, inspirada en presupuestos filosóficos, etc. Y los animales han perdido todo el misterio nouménico que les caracterizó a lo largo de la historia. La Etología es así una especie de teología natural que disuelve las esperanzas del hombre, y con ello, nos hemos quedado más solos en el universo, a la espera de “mensajes extraterrestres” de sujetos que siempre hemos deseado y temido.

De alguna forma, esto también me sirve para aclarar un poco lo que pienso, pero sigo creyendo que la explicación psicologista es inevitable, aunque no suficiente. Ahora bien, ¿lo que Bueno considera esencial para la configuración del espacio antropológico (el eje angular) es esencial para el hombre? Puede que el mantenimiento de este supuesto (o prejuicio) exija mi obstinada defensa, no lo discuto. En todo caso, prefiero negar la realidad ontológica de la religión, ahora bien, ¿es ello posible? Si es sólo real como conciencia (alienada) no es más real que cualquier otra alucinación, pero toda alucinación tiene un fulcro real, y el fulcro real de la alucinación religiosa ¿no puede ser precisamente la relación del Hombre con los animales? ¿No pueden serlo los animales mismos? [El manuscrito se interrumpe aquí]

5. 2/7/1996 *Carta de Gonzalo Puente Ojea*

Madrid, 2 de Julio 1996

Dn. Pablo Huerga Melcón

Gijón

Querido amigo: Me alegra recibir su carta del 25 del pasado mes. Le adelanto que me interesa conocer su estudio sobre el marxismo y las ciencias, y le agradezco su intención de facilitarme una copia en su momento.

Su carta me hizo reflexionar sobre su crítica a mis argumentos sobre el animismo. He pensado que mi respuesta la refundiré con mi carta anterior. La carta-síntesis de nuestro diálogo la incluiré en mi próximo librito, pero le enviaré a Vd. una copia tan pronto esté redactada¹. Aprovecharé para reformular la tesis de Tylor con sus propios textos, pues aunque no sean novedad para Vd., mis lectores me lo agradecerán.

Sigo sin ver la prioridad de los númenes animales, concepto que me parece sin fundamento ni función si antes no está disponible la fabulación animista forjada por el hombre prehistórico. Sus argumentos contra el psicologismo me parecen débiles, porque el animismo no entraña ninguna petición de principio ni es tributario del fenómeno “convencionalmente” llamado religioso, sino al revés. Prefiero plantear el asunto en términos psicológicos, pues el término “trascendental” despierta un tufillo “normativo” que invita a creer que la religiosidad es un universal antropológico, lo que yo niego. Queda para mí escrito un intento de crítica de sus posiciones. Lo cual no implica que yo esté dogmáticamente convencido de tener la razón.

Cordialmente,

G.

6. 23/4/1997 (*Manuscrito*) *Carta de Pablo Huerga donde se informa sobre la tesis doctoral y le contesta a su crítica que sacará según él en el próximo libro*

Gijón, 23 de abril de 1997

D. Gonzalo Puente Ojea

Madrid

(1) Este artículo apareció finalmente en el libro de 1997 *Ateísmo y religiosidad*, con el título “Animismo. Notas para una respuesta a Pablo Huerga” (pp. 11-63). En este artículo hace referencia Gonzalo Puente Ojea a dos cartas mías de 16 de abril y de 25 de junio de 1996, para luego dedicarse a una exposición sistemática de la “hipótesis animista” a partir de Edward B. Tylor.

Estimado Señor:

Ante todo le pido disculpas por haber tardado algo más de un mes en enviarle esta que pretende ser una felicitación por la publicación de su nuevo libro *Ateísmo y religiosidad*.

Fue una sorpresa muy agradable encontrar en él un reconocimiento de la crítica que yo le dediqué en *El Basilisco*. Le agradezco muchísimo la distinción (no merecida) que me ha dedicado. El agradecimiento sirve también para el propio libro, pues, como le dije, siempre es un motivo de satisfacción leer sus trabajos.

Todavía no he podido, sin embargo, dedicarme a leerlo como es debido, ya que durante estos últimos meses he estado culminando mi trabajo de Tesis Doctoral que por fin he presentado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo, firmada por Don Gustavo Bueno, como sabe. El título final ha quedado así: "Análisis filosófico de "Las Raíces socioeconómicas de los "Principia" de Newton", de Boris Hessen". El título es un poco largo pero así describe más o menos el contenido real del trabajo. Hice en él un estudio de la repercusión del trabajo de Hessen en la corriente de la Historia de la ciencia moderna, y un estudio de las raíces filosóficas del propio Hessen, profundizando un tanto en las fuentes del marxismo soviético, concretamente, en la polémica generada en la URSS durante los años veinte

entre los llamados "mecanicistas" y los "dialécticos" o "deborinistas". Al mismo tiempo dediqué más de un treinta por ciento del trabajo a analizar la filosofía de Newton encarnada en su obra los *Principia*... Sobre todo estudié la cuestión de la idea de Dios en la física de Newton, a raíz de la acusación que Hessen realizaba en su obra, atribuyendo a Newton una posición idealista.

Yo, sin embargo, he creído poder demostrar que la metodología newtoniana, a pesar de lo que el mismo pretendía, era fundamentalmente atea, nada menos.

Don Gustavo está bastante satisfecho con mi trabajo. Casi no he podido creer los calificativos que le ha dedicado. Espero que, si tiene a bien leerlo, me diga su sincera opinión; en cualquier caso, soy consciente de las limitaciones que tiene. Por cierto, hay algún lugar donde le cito a usted, para explicar la función de los puritanos en Inglaterra, porque parece que en este complejo movimiento hubo un proceso ideológico de transformación desde una actitud revolucionaria a mediados del siglo XVII, hasta la actitud acomodaticia y conservadora que demuestra Newton (sociniano o arriano) y todos los que participaron en las "Boyle's Lectures" de los años 90. Tomé la referencia de su trabajo "La formación del cristianismo como fenómeno ideológico", en la parte en la que estudia la transformación ideológica del cristianismo hacia la "iglesia triunfante", etc.

Madrid, 2 julio 1996

GONZALO PUENTE OJEA
Embajador de España
Dr. Pablo Huerga Melcón
Gijón

Querido amigo: me alegro recibir su carta del 25 del pasado mes. Le adelanto que me interesa conocer su estudio sobre el marxismo y las ciencias, y le agradezco su intención de facilitarme una copia en su momento.

Su carta me hizo reflexionar sobre su crítica a mis argumentos s/ el animismo. He pensado que mi respuesta la refundiré, en mi carta anterior. La carta-síntesis de mis debates dialógicos la incluiré en mi próximo librito, pero le envío a Ud. una copia tan pronto esté redactada. Aprovecharé para reformular la tesis de Tylor con sus propios textos, pues aunque no sean novedad para Ud., mis lectores me lo agradecerán.

Ligo sin ver la primaridad de los mímicos animales, concepto que me parece sin fundamento ni función si antes no está disponible la fabulación animista forjada por el hombre prehistórico. Sus argumentos contra el psicologismo me parecen débiles, porque el animismo no entraña ninguna petición de principio ni es tributario del fenómeno "convencionalmente" llamado religioso, sino al revés. Prefiero plantear el asunto en términos psicológicos, pues el término "trascendental" despierta un hufillo "normativo" que invita a creer que la religiosidad es un universal antropológico, lo que niego.

Ahora que estoy un poco más tranquilo porque ya he finalizado la tesis, espero dedicarle tiempo a la lectura de su libro y retomar de manera general todo el contenido de la polémica abierta por su trabajo *Elogio del ateísmo*. Sin embargo, todavía queda por pasar la lectura y defensa de la tesis ante el tribunal que hemos dispuesto. En el tribunal estarán Alberto Hidalgo y David Alvargonzález por la Facultad de Filosofía de Oviedo; Francisco Erice de la Facultad de Historia y Eloy Rada que viene de la UNED de Madrid; aunque este profesor no ha recibido aún la petición, espero que pueda venir porque ha realizado varias traducciones de Newton y es un profesor muy interesante. Como presidente del tribunal vendrá Carlos Baliñas, de la Universidad de Santiago de Compostela. La fecha de lectura está aún por determinar pero supongo que podrá ser quizás a finales de junio.

Todavía no me han entregado los ejemplares de la encuadernación, pero en cuanto me lleguen quisiera enviarle uno para su consideración, como ya le dije en otra carta.

Tengo que decirle además que suelo seguirle a usted en las tertulias de Luis del Olmo por las mañanas.

Sin más me despido de usted agradeciéndole de nuevo la atención que me ha dedicado, que es para mí todo un honor y motivo de orgullo. Asimismo le felicito por su nuevo libro y espero enviarle pronto mi tesis y la opinión más concreta sobre su libro.

Un saludo cordial y perdone por la verbosidad de mi carta.

Pablo Huerga

II. Sobre Ontología

7. 28/12/1997 *Carta manuscrita de Gonzalo Puente Ojea*

Madrid, 28.12.97

Mi querido amigo:

He leído atentamente las primeras 50 páginas de tu tesis doctoral, y hojeado por encima el resto, y me he percatado de la gran maestría con que has elaborado su tema y el alto nivel académico de tu obra. Enhorabuena, no me extraña su calificación unánime *cum laude* y el interés de G. Bueno en que se publique.

Me gustaría muchísimo poder ayudar en este sentido, pero te anuncio de antemano que la situación empresarial de Siglo XXI es más bien calamitosa. Hace más de un año les recomendé la publicación de 3 libros, dos de ellos en mi opinión muy buenos, sin otro

resultado que su reciente devolución a sus respectivos autores con respuestas como la que me comunica uno de ellos, Salvador Rodríguez, cuya carta te envío², a título reservado, para tu ilustración. La Editora no se ha comportado como debía, y ha quedado bastante mal conmigo. La sola atenuante es el hecho de que como consecuencia de una reducción drástica de plantilla, lleva 6 meses sin editar nada. No obstante, la próxima semana hablaré con ellos, (Siglo XXI) para conocer la nueva situación de la Empresa y de sus proyectos, y sondearé con todo interés las posibilidades “reales” de que se encarguen de publicar tu importante libro. Te informaré.

Mi salud marcha razonablemente bien, pero con muchos cuidados para mantener a raya mi hipertensión y mi colesterol, añadiendo la carga de pasear 2 horas al día y el subsiguiente descanso, lo cual ha arruinado mi programa de lecturas y la suspensión de un libro del que llevaba ya escritos un centenar de folios antes de mi crisis de coronarias. Todo ello repercute negativamente, sin duda, en mi estado de ánimo.

Te desea el seguro y mayor éxito en la difusión de tu tesis –trabajos poco vistos por su rigor y calidad en nuestras tierras–, y te envía un gran abrazo tu amigo y admirador,

Gonzalo

8. 26/1/1998 (*dos copias a máquina*) *Carta de Pablo Huerga*

Gijón, 26 de Enero de 1998

Mi estimado amigo:

Ante todo, me alegro mucho de que se haya recuperado de sus afecciones y que pueda retomar nuevamente su trabajo.

No puede imaginarse la alegría y el orgullo que me produce leer la opinión que le ha merecido mi trabajo de tesis doctoral. Es una satisfacción para mí que usted haya estimado así mi trabajo. Ciertamente me esmeré mucho, casi que no sé si podré conseguir recuperar el tono con el que la realicé.

Con relación a su publicación, entiendo que la situación en Siglo XXI es bastante complicada, aparte de que este tipo de empresas no suelen ser precisamente rentables, teniendo en cuenta la difícil salida que tienen estos libros. En cualquier caso, agradezco sinceramente

(2) La carta incluye este documento al que hace referencia Gonzalo Puente Ojea.

su interés y sus indagaciones en este sentido, y espero que no le haya resultado molesto tratar este asunto. La carta de Salvador Rodríguez que me ha enviado me ha dejado perplejo y un poco desolado. Por cierto que no sé si debo devolvérsela, o quedarme con ella.

Como le decía en mi anterior carta, Gustavo Bueno tenía intención de publicar mi tesis en la editorial Pentalfa y, a pesar de las dudas que le manifesté entonces, parece que esta intención se mantiene. De hecho, Gustavo junior me ha dado de plazo hasta finales de enero para entregarle el material de mi tesis en formato wp, con una serie de modificaciones básicas que me pedía hiciera para la preparación de las pruebas de imprenta y demás (abaratando así bastante el proceso de edición). Esta petición me la hizo con el objetivo primero de sacar mi tesis publicada en Semana Santa (seguramente con las notas al final de los capítulos, aunque esto no me preocupa especialmente). La idea que tiene Gustavo es que coincida la publicación de mi tesis con el Encuentro de la Sociedad de Hispanismo Filosófico, en la que se presentará la Fundación Gustavo Bueno (que suscribiría de alguna forma esta publicación). Con estas indicaciones que me hizo a principios de año, parece que la intención de publicar mi tesis es firme.

Dadas las circunstancias, creo que debo aprovechar esta oferta y tratar de publicar aquí mi tesis, desechando, en principio, otras posibilidades. Sé que le alegrará saber esto. Si todo sale bien, me encantaría poder enviarle mi trabajo publicado después de Semana Santa. No obstante, le agradezco su interés, y su sincera ayuda.

Espero que no le resulte penosa la dieta médica y que, además de cuidarse como le conviene, pueda seguir trabajando en sus interesantes libros como siempre. Sepa que poco a poco aquí voy introduciéndole entre mis alumnos, que están atentos a todos sus trabajos.

Nuevamente, le doy las gracias por su ayuda y por la valoración que le ha merecido mi tesis doctoral. Es para mí un gran honor contarme entre sus amigos.

Le saluda afectuosamente,

Pablo Huerga Melcón

9. 6/2/1998 *Pequeña nota de cuarto de folio donde muestra mucho interés por la tesis. Aquí comienza el segundo debate*

Madrid, 6 Febrero 1998

Querido amigo: Tanto me ha interesado tu tesis doctoral, que he decidido leerla entera y con calma. Me enseña muchas cosas, y me pone de nuevo en contacto con la

doctrina de Bueno y el materialismo filosófico, gran hazaña intelectual, pero que a mí no me ha dejado satisfecho. El concepto de MT me parece un aristotelismo disfrazado: el ser como trascendental, en su doble función de “generalizante” ontológico y de “primer principio”. La teoría de los tres géneros me parece una vía de escape hacia un materialismo metafísico (¡). Me inclino hacia un monismo que se despliega en modo pluralista como “progressus”, pero se reencuentra como “regressus” (en el léxico de Bueno). Hablar de una Materia Trascendental restaura la metafísica, por mucho que esta grave acusación la descargue Bueno sobre el materialismo en sentido físico. El materialismo “dialéctico” de Engels me parece una interpretación “ad hoc”, sobre añadida e indemostrable. La naturaleza es de formas y cualidades inagotables, pero su base es materialista en el sentido primario y fundamental sin leyes dialécticas.

Un abrazo,
Gonzalo

10. 12/2/1998 *Respuesta de Pablo Huerga*

Gijón, 12 de Febrero de 1998

A Don Gonzalo Puente Ojea.

Estimado Señor:

Acabo de recibir su carta y pospongo todas mis actividades hasta contestarle. Me ha sorprendido mucho recibir esta nota tan escueta y concentrada directamente dirigida a problemas filosóficos. No puedo negarle también la emoción que me ha producido el interés que le está mereciendo mi tesis doctoral. Se lo agradezco mucho.

Leyendo su carta veo que ha entrado directamente en el «meollo de la cuestión» como se suele decir. Yo pensaba que las cuestiones de Ontología iban a aparecer más diluidas entre el farrago de datos y de análisis concretos, aunque, por supuesto, me movía constantemente la intención de proyectar sobre él la problemática fundamental de la ontología materialista, tal y como yo he entendido a Gustavo Bueno (que no tiene por qué ser la opinión más generalizada).

Su carta me pone ante el problema más enjundioso, aquel en el que es necesario, a mi entender, tener muy en cuenta las perspectivas abiertas por la historia de la ciencia. De hecho, yo he tratado de enfocar este problema desde la perspectiva que nos ofrecía la interpretación que Hessen (y el materialismo engelsiano y leninista) hacía de Descartes y de Newton (aunque también he tenido

en cuenta con menos profundidad los problemas de la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad de este siglo). Cuando me enfrenté a la interpretación de Newton fue, digámoslo así, cuando encontré por fin el camino que debía guiar finalmente mi trabajo. Le ruego que relea el capítulo dedicado a este problema clave (el capítulo XVIII) y quizás lo que se introduce en el capítulo XVII, porque aquí es donde culmina realmente todo mi análisis.

Mi contestación a sus cuestiones se podría dividir en dos partes:

Primero me referiré a aspectos genéricos. La postura metodológica de mi trabajo consistía, fundamentalmente, en tomar la filosofía de Bueno como «solución de contraste» para resaltar y perfilar con claridad las posiciones de: el marxismo, Descartes, Newton, en relación al problema de la materia, la causalidad, el movimiento, y en general el mundo (es decir en relación a sus diversas concepciones del mundo).

Yo creo que el resultado de este análisis me permitía quizás forzándolo un poco (como me dijo un profesor del tribunal, David Alvargonzález) delimitar las profundas diferencias que pueden percibirse entre Descartes y Newton. Con ello, una vez perfilada la interpretación de Descartes, saber por qué el materialismo marxista tipo Hessen, Engels, o Lenin tenía preferencia por Descartes, me permitiría entender qué tipo de concepción materialista utilizaban Engels, Lenin y el propio Hessen (y su maestro Deborin) –yo creo que, en general, todo el marxismo soviético. De paso, una vez definidas estas diferencias, quedaba Newton delimitado perfectamente, y así podía entender por qué existe esta repugnancia marxista ante el supuesto «descripcionismo» newtoniano.

El siguiente paso fue entender la filosofía de Newton como punto de partida de un materialismo más complejo e interesante, el materialismo que luego representará Bueno, según mi opinión, aunque Newton sólo pondría, diríamos, la primera piedra. En este sentido, debo comentarle que un capítulo completo dedicado al «materialismo de Newton» no fue incluido en mi tesis por miedo de que resultara extemporáneo e incluso un tanto pretencioso. Después se lo di fotocopiado a Eloy Rada (Decano de la Facultad de Filosofía de la UNED), que estuvo también en mi tribunal, para un posible artículo –esto fue en el verano pero no he vuelto a tener noticias. En todo caso, pienso que será conveniente que se lo envíe a usted porque encontrará allí seguramente mejor desarrollada la concepción del materialismo que atribuida a Newton, encuentro antecedente –lógico (aunque no necesariamente biográfico)– del materialismo de Bueno.

Esto por lo que respecta a la primera parte. La segunda parte de mi respuesta se refiere concretamente a los puntos que usted comenta en su carta:

Ante todo, debo decirle que el concepto de la MT de Bueno está constituido precisamente *contra* el

aristotelismo, contra la concepción de la *sustancia* de Aristóteles. La función de la MT no es, ni ha sido nunca definida como «generalizante», porque es la *negación* de toda generalización: la MT sería más bien la expresión misma de las contradicciones *irreducibles* que configuran el mundo. Nunca diría Bueno que MT es primer principio. Esto, ante todo, porque la MT es un concepto que sólo se puede construir por la vía de *regressus*, y, parafraseando a Bueno, si es posible reconstruir el mundo a partir de la MT, esto sólo es posible porque previamente hemos construido MT a partir del mundo. Lo que significa que desde ese concepto es absolutamente imposible reconstruir el todo (entre otras cosas porque MT significaría la negación de cualquier posible totalización positiva del mundo).

Con respecto a la doctrina de los tres géneros, no considero que pueda ser una vía de escape hacia el materialismo metafísico, al estilo aristotélico o cartesiano (tal como lo vieron los materialistas dialécticos –que también son materialistas metafísicos, monistas), sino que, desde mi comprensión de la Ontología de Bueno, la doctrina de los tres géneros viene a subrayar el carácter plural, contradictorio e irreducible –inconcebible– del mundo. Viene a confirmar, gnoseológicamente, la tesis del *ignorabimus* de Du Bois-Reymond. Ello dicho aunque, al tiempo, esta misma doctrina nos permita entender que nada puede salirse de su marco. Lo que supone, al mismo tiempo, un *reconocimiento* explícito del valor del conocimiento y de la ciencia, de la objetividad del mundo, de la verdad. El mundo, cada ente se despliega en tres coordenadas contradictorias y opuestas entre sí, cuya combinación perfila el mundo de las cosas, de las acciones, de los conceptos irreducibles entre sí, pero inevitables.

Don Gonzalo, usted afirma inclinarse «hacia un monismo que se despliega de modo pluralista como «progressus» pero se reencuentra como «regressus»». Permita interpretarlo desde mis coordenadas: si esto es así, su concepción no puede ser pluralista, en el sentido que ofrece el materialismo filosófico. Quiero decir, si las partes que configuran el mundo (pluralidad) se presentan como coherentes entre sí y articulables en un todo (monismo – es decir: si todo está relacionado con todo), sea entendido este todo como principio explicativo, etc., estaría usted acercándose directamente hacia ese materialismo metafísico que para mí representa el marxismo con su doctrina de la posibilidad omnicomprendensiva del hombre. Le pido que note cómo recupera Bueno, en su concepto de MT, el concepto kantiano de «trascendental», que me parece, es una grave expresión del *ignorabimus!* No creo que esto restaure la metafísica, o al menos le ruego que me explique en qué sentido cree usted que la restaura.

Sobre lo que dice de Engels, estoy completamente de acuerdo y por eso precisamente, porque el materialismo de Engels recupera al *idealista* Descartes para su materialismo, es por lo que me pareció ver en la filosofía marxista soviética todo ese tráfigo formalista metafísico de

la unidad metafísica del mundo, etc. Aceptando con usted, que la naturaleza es «de formas y cualidades inagotables», diría que también es contradictoria e irresoluble en ningún principio explicativo omnicomprendivo. Lo que no entiendo exactamente es lo que quiere decir en su nota con la frase: «su base es materialista en el sentido primario y fundamental, sin leyes dialécticas». Si este sentido primario y fundamental se refiere a lo que llama Bueno «primer género de materialidad» podría estar de acuerdo con usted, aunque no tiene por qué ser el sentido fundamental de materia.

No quiero continuar con esta conversación porque me gustaría rogarle que explicara un poco más la crítica que hace a la filosofía de Bueno. Yo, en cualquier caso, he querido (y pienso que eso mismo pretende Bueno) ver la ontología de Bueno como una crítica radical a la metafísica, como la más genuina defensa del pluralismo ontológico, que si puede serlo ha de ser irreductible. A lo largo de mi trabajo de tesis fui confirmando cada vez más esta posición de Bueno y comprendiendo con mayor profundidad el punto de partida y el argumento que guía toda su filosofía (al menos, tal como yo la veo). Bueno hablaba en estos términos, supongo, en su libro *Materia*, publicado bastante después de sus *Ensayos materialistas*.

Desde luego, lo más importante de su materialismo, para mí, es el esfuerzo de articular una defensa a ultranza de las posibilidades cognoscitivas del hombre, de la ciencia, pero también una explicación *no* metafísica de los límites trascendentales del conocimiento, de la imposibilidad de conocerlo todo.

Insisto con respecto a Aristóteles: para Aristóteles (según dice Bueno en el artículo del *Basilisco* sobre el problema del *Ignorabimus!*) el conocimiento sólo es universalmente válido si su objeto es necesario (la sustancia). Bueno trataría de construir una filosofía que dé cabida al conocimiento universal y necesario, siendo su objeto tan irreductible y fugaz como el agua en nuestras manos.

Nuevamente le agradezco su carta, sus comentarios y su interés por mi trabajo. A pesar de reiterarme, tengo que decirle que es un orgullo para mí ser partícipe de sus reflexiones y tener la posibilidad de dialogar con usted sobre temas tan interesantes. Espero, por otra parte, que la extensión de esta carta no le canse demasiado. Reitero, asimismo, mis deseos de que se haya restablecido plenamente de sus dolencias.

Su sincero amigo y admirador,
Pablo Huerga Melcón

11. 23/2/1998 *Respuesta de Gonzalo Puente Ojea, que incluye una nota con fecha 23 de febrero de 1998 y un texto fotocopiado manuscrito completo con fecha de 20 de febrero. Esta nota viene acompañada de un texto: "BREVE APUNTE CRÍTICO SOBRE EL MATERIALISMO FILOSÓFICO DE GUSTAVO BUENO" (para conocimiento exclusivo de Pablo Huerga). Este texto de Puente Ojea apareció publicado con el siguiente encabezamiento en el libro Gonzalo Puente Ojea, La andadura del saber, S. XXI, 2003: "APOSTILLAS A MI "CRÍTICA AL "MATERIALISMO FILOSÓFICO" DE GUSTAVO BUENO" (Añade que ha sido publicado en El Catoblepas, nº 10, de diciembre de 2002.) Pero el texto de 2003 es un poco más amplio, tanto en los tres primeros puntos, como en el añadido que se hace de un cuarto punto respondiendo a Pelayo García Sierra y otros*

NOTA:

Querido amigo: En la medida de mis posibilidades – muy limitadas– cumplo tu deseo de que te informe, con toda reserva, de mi insatisfacción con el materialismo filosófico de mi admirado y querido Gustavo Bueno. Mis observaciones son probablemente poco rigurosas y mal expresadas, pero son sinceras. Mi deseo hubiera sido coincidir en todo con el maestro. ¿Podrías encargarme una fotocopia de su artículo “El ignorabimus...”, de Dubois Reimond? ... Me sería muy útil [aparte: dime su importe]. A mi regreso de Bilbao, para un nuevo cateterismo, pasaré por Siglo XXI para hablarles de tu tesis doctoral. Ya te informaré. Ahora están de traslado a su nueva sede en la C/ Príncipe de Vergara.

Un fuerte abrazo, Gonzalo
23.2.98

Texto fotocopiado manuscrito

20.2.1998

BREVE APUNTE CRÍTICO SOBRE EL MATERIALISMO FILOSÓFICO DE GUSTAVO BUENO (para conocimiento exclusivo de Pablo Huerga).

Agradezco muy sinceramente a mi amigo Pablo Huerga el envío de su tesis doctoral, su carta del 12.2.98 y su escrito “El materialismo filosófico de Newton”. Accediendo a su ruego, le envío este apunte breve y, sin duda, insuficiente, *destinado a su uso exclusivo*, pues no deseo, ni me encuentro en condiciones para medir mis armas argumentales con las que posee el Profesor G. Bueno en virtud de su superior competencia filosófica y científica.

En mi modesta opinión, el *materialismo filosófico* de Bueno se inscribe en la dilatada tradición escolástica derivada, sobre todo, del aristotelismo, y aparece lastrada por la perspectiva metafísica de la interpretación de la ontología. El concepto de una *Materia Trascendental* (MT) es, en el fondo, una peculiar versión del concepto aristotélico de un *Ser Trascendental* (ST), aunque pasado por sus desarrollos históricos. EL ST (=el ser en cuanto ser) no es el género supremo sino un concepto que les pertenece a todos los entes (y por ello “trascendental”), porque el *Ser* “puede decirse de muchas maneras”. Según este concepto, el ser no es ni mera materialidad ni simple unidad lógica formal. El ST son las sustancias y lo que no son sustancias (los universales, por ejemplo). Algo equivalente sucede con la MT de Bueno. La *trascendentalidad* del Ser desborda las categorías aristotélicas y, aún más, los predicados genéricos y específicos. Lo mismo le ocurre a la MT de Bueno. Las propiedades de la Materia, en la Ontología General, no son propiedades genéricas supremas o predicados categoriales, como tampoco para Aristóteles las propiedades del ente en cuanto ente son predicados categoriales, genéricos, etc. El Ser aristotélico, en su definición suprema, solo admite un predicado: trascendentalidad; lo mismo que la *Materia* de Bueno. La Ontología general o fundamental es así, en Aristóteles, una *Metaphysica generalis* o, en muchos y prominentes aristotélicos, una *Theologia* (si se identifica al Ser con la Unidad Divina). En versión lógica, Aristóteles pudo haber dicho que el Ser es la clase universal de los entes: la clase de todas las clases. No lo hizo, quizás, porque barruntó la trampa de la paradoja de los conjuntos “extraordinarios”. En rigor, el Ser Trascendental *no es una realidad, ni un existente, sino un concepto de razón*: el modo de ser de toda realidad. ¿No es este también el caso de la MT?... La *Materia* de la Ontología General de Bueno es *pura materia, indeterminada y pasiva*. Pero *algo indeterminado, por definición, no existe, no tiene realidad, no es ni siquiera una realidad definida mínimamente como “partes extra partes”*. Para que algo real tenga partes, éstas tienen que estar de algún modo determinadas. [2]

Aristóteles cree salir del atolladero de “lo trascendental” inventando el concepto de *sustancia*, y aplicando tanto al *Ser* como a la *Sustancia* la relación de *analogía*: puede decirse que “*son*” tanto las sustancias (las cuales existen) como lo que no son sustancias, tal como los universales (los cuales realmente no existen). Recuerda Ferrater que J. Maritain, explicando la doctrina del ST, decía que el Ser es “esa inmaterialidad más dura que las cosas”. El uso de bellas metáforas resuelve falsamente las aporías intratables. El profesor Bueno, después de condenar la materia bruta e indeterminada de su Ontología General, intenta recuperarla a través de ese ente (idealista) de razón que ha bautizado como *Materia Trascendental*, para

cubrir con un manto pseudomaterialista y trascendental todo lo que fue encontrando en su doble recorrido por el mundo: progressus-regressus. En Aristóteles, el ST era el concepto y el objeto superior de la Ontología en virtud de su *trascendentalidad*, pero al mismo tiempo su determinación era nula, con lo cual quedaba reducido a no ser *nada*. Inventar la sustancia como *ousia próte, substantia prima*, en cuanto categoría privilegiada y por encima de todas las demás categorías, otorgaba al ST un contenido ontológico real, pero tiñendo a la vez a la Sustancia de *un oculto sabor de trascendentalidad*: nada podría ser o existir si no existieran las sustancias primeras. La sustancia es lo individual, único, irreductible y que se determina a sí mismo. Quizás por verlo así, los estoicos estimaron acertadamente que las nociones de sustancia, cualidad, modo y relación no eran sino formas de un solo género de ser, pues toda forma podía quedar comprendida en un género común. En Aristóteles, la metafísica como “filosofía primera” parte de un concepto, la *sustancia*, que también él *funciona más o menos indirectamente como un trascendental*. Pero no puede definirse técnicamente como un ST, porque ostenta ya una determinación ontológica primera –lo que no poseía el ST. La *sustancia* en Aristóteles no es, como tal, materialidad, y menos aún materia prima, como resulta patente del hecho de que él sigue usando el término *substantia* para referirse a entidades que no son, propiamente hablando, sustancias.

El materialismo filosófico de Bueno inventa el concepto de MT imitando (¿inconscientemente?) el concepto aristotélico de ST. Y así como Aristóteles cree escapar de la *indeterminación o inanidad ontológica* recurriendo al multívoco concepto metafísico de *sustancia*, Bueno huye de la inanidad o *indeterminación* de la materia prima entendida en términos filosóficos, y no científicos, mediante el recurso de la *construcción de tres géneros de materialidad* (Ontología Especial), superando así la vaciedad ontológica de la MT (paralela a la vaciedad de determinaciones que presenta el concepto metafísico de materia pura). La ontología fundamental de Aristóteles es una metafísica, en el sentido tradicional de este término, porque intenta trascender la física como fundamento de la realidad. [3]

Aristóteles habla mucho de *sustancias*, acumulando matices divergentes que generan bastante confusión conceptual. De un lado, llama sustancia a la causa inmanente de la existencia de las cosas naturales; o a la esencia expresada en su definición; o al sujeto último que no se afirma de ningún otro de modo que [¿con?] la forma de cada ser; o que, en cuanto tal sujeto, es, en cierto sentido, la materia; en otro sentido, es la forma; y en un tercer sentido es el compuesto de materia y forma o “todo concreto” (*synolon*). De otro lado, niega que los universales o las ideas sean sustancias, pero afirma que los géneros, las especies y las formas –amén de los compuestos– son sustancias. Y para colmar

este galimatías, sostiene que hay sustancias sensibles (móviles, corruptibles) y sustancias no sensibles (inmóviles, incorruptibles, objeto de la metafísica). ¡Añadiendo que la sustancia no sensible no posee ningún principio común con las demás clases de sustancias!... Ésta última tesis es una de las afirmaciones más claras que impulsan a configurar también a la sustancia como *un transcendental*. Aristóteles, en el libro VI de su *Metafísica*, pone de manifiesto literalmente que “el objeto de todas las investigaciones pasadas y presentes, la pregunta que eternamente se formula: ¿qué es el ser?, viene a reducirse a ésta: ¿qué es la sustancia?”. Me parece que aquí resulta diáfana la asimilación del concepto de sustancia a un concepto transcendental de índole similar a ST. Comenta reveladoramente Ferrater que “la integración de las cuestiones relativas a la noción de sustancia... se lleva a cabo a base de articular las diversas maneras como se puede preguntar de “algo”...”. *Sustancia* es así, en sentido general, la riqueza propia de cada algo, su *positividad* –sea ésta cualquiera en particular.

No veo yo en qué se funda la afirmación de que “el concepto de la MT de Bueno está constituido precisamente *contra* la concepción de la *sustancia* de Aristóteles” (Huerga), pues de hecho la MT se desliza conceptualmente, aunque no lo desee Bueno, hacia las mismas funciones que el ST y la sustancia aristotélicas. Ferrater dice con razón, en su artículo sobre la “Substancia”, que “en vista de todo ello, puede concluirse que Aristóteles usa la noción de sustancia o de modo ambiguo y confuso o de un modo analógico”. La inanidad del ST queda socorrida mediante una noción metafísica, la *sustancia*, sin definición precisa. Esta ambigüedad le abre la puerta a un pluralismo semejante al que busca Bueno con su *Materia transcendental* como clave conceptual de su materialismo filosófico. Rechazado el materialismo monista (a partir de la materia prima), y también el radical dualismo cartesiano de las sustancias (*res cogitans-res extensa*), Bueno ideó una alambicada noción, la MT, que sitúa su materialismo en un terreno ambiguo, ecléctico y confuso, además de analógico. Si, en paralelismo con el ST, se dice que “la materia se dice de muchas maneras” –o que la sustancia aristotélica no puede servir como modelo para el materialismo filosófico–, uno se sitúa en el ámbito de la *Metafísica*. Por el contrario, si, como debe procederse, uno dice que “la materia *se estructura* [4] de muchas maneras, en función de diversos niveles de complicación o complejidad, a partir de sus constituyentes elementales (cuales fueren)”, entonces uno se sitúa en el ámbito de la *Física* o naturaleza. Este segundo enfoque lleva a una *concepción monista de la materia* que se hace posible, solamente mediante su despliegue pluralista infinito. El materialismo científico no conoce los conceptos metafísicos de materia, forma, sustancia, *synolon*, etc., sino *entes naturales* que se mueven (mecánicamente

o dialécticamente) en virtud de su propia constitución *material*. Desde este punto de vista, puede profesarse un *monismo ontológico* (la materia como generadora de todo lo que hay) y simultáneamente un *pluralismo epistemológico* (la explicación de las estructuras de la materia mediante la formulación de teorías que den cuenta de las peculiaridades de los niveles de complejidad material, en el contexto categorial correspondiente a la región ontológica a la que se consagra cada disciplina científica). Esta es la perspectiva en la que se instala la filosofía materialista de la ciencia, ajena a toda especulación de instancias verbalistas como *ser, transcendental, sustancia, espíritu*, etc., que son abstracciones mentales que exceden de los límites gnoseológicos y metodológicos del realismo científico. Estas especulaciones son hijas, como las que produce la teología, de una inclinación de la mente humana a sustituir el paciente y austero trabajo de observación, reflexión y experimentación sobre la realidad material en su inagotable despliegue de estructuras, figuras y dinamismos que componen los plurales niveles y perfiles de un mundo que se presenta ante nuestros ojos como infinito –tendencialmente, al menos, tanto hacia lo más grande como hacia lo más pequeño.

Este es el mundo que el hombre se esfuerza por *conocer*, sabiendo que el incesante trabajo de la *natura naturans* impedirá siempre el conocimiento pleno de la *natura naturata*, es decir, el ámbito de *lo que hay* como clase universal de todos los existentes, clase abierta que, como conjunto ordinario, no es miembro de sí mismo, ni necesita implicar un número cerrado de sus miembros. Esta apertura constitutiva de *lo que hay* cancela la posibilidad de interpretarlo como un *cosmos*, es decir, como un mundo autocontenido o cerrado en virtud de la decisión de un legislador diferente y externo al mundo. [5]

Parece que el rechazo de Bueno a la *substancia* aristotélica (*ousía proté*) –que, como se vio, funciona como pivote fundamental de cada ser, pero que se va extendiendo por analogía a todas las formas o manifestaciones del ser, mediante su transcendentalización implícita– se debe a su decisión de rehusar a la materia prima o elemental la función única de “*soporte*” como cualidad eminente que Aristóteles atribuye a la sustancia su primerísimo término. Para éste, la *sustancia* es para todo ser la condición de su existencia en cuanto que *sub-sistencia* (estar debajo, soportar, *sub-stare*). Bueno no acepta que la *materia* (física) desempeñe esta función fundamental y general en la constitución de la realidad, y por consiguiente desecha el concepto metafísico de *substancia* aristotélica como infraestructura de su materialismo filosófico, y construye su idea de MT mediante un discurso dialéctico de progreso y regreso que, en definitiva, no hace más que resucitar el viejo panorama de las familias ontológicas, agrupadas en una taxonomía trimembre de tres “materialidades”

(M1-M2-M3), que evoca intensamente la disposición popperiana de los tres mundos (W1-W2-W3). Pero en mi modesta opinión, Bueno no advirtió que la notoria problematización del concepto de *sustancia* en Aristóteles delataba un concepto también *trascendental*, que hubiera servido igualmente para inventar una MT que le permitiera huir del materialismo físico de las ciencias modernas. El paralelismo implícito del ST con la MT no queda desvirtuado por la amarga querrela de Bueno con la *substantia* aristotélica.

La ontología filosófica de Bueno exorciza una interpretación simplista del *materialismo monista* como el mal absoluto, no dando por sentado que el principio reduccionista debe tomarse como un postulado que no genera automáticamente, como una varita mágica, la inmediata explicación circunstanciada de la dinámica evolución de cada estrato o nivel de la materia. El monismo materialista, con el apoyo crecientemente acelerado del conocimiento científico contemporáneo, niega radicalmente la antigüedad filosófica del *dualismo de las sustancias* –preparado por la tradición escolástica y culminado por Descartes y la dogmática cristiana–, y afirma sin ambages la *positividad del pluralismo fenomenológico de la materia*. El pensamiento enciclopédico de Bueno y su admiración por las tradiciones filosóficas derivadas de la escolástica, lo sitúan en una actitud antipositivista y especulativa que le lleva a una filosofía trascendentalista que está a caballo, en cuanto a sus precedentes, del idealismo objetivo kantiano y el constructivismo de ciertas tendencias actuales de la filosofía de la ciencia.

Madrid, 20 Feb., 1998

12. 6/3/1998 *Respuesta de Pablo Huerga a su carta del 20 de febrero en respuesta a su vez a una de Pablo Huerga fechada el 12 de febrero*

Gijón, 6 de marzo de 1998

Estimado Señor:

He recibido su carta fechada el 20 de febrero en respuesta a la que le envié el día 12. Ante todo espero que su salud se recupere completamente y que no le resulte demasiado penosa la prueba a la que se ha sometido en Bilbao. Asimismo, le doy nuevamente las gracias por haberme dirigido personalmente un documento tan importante respondiendo a mi ruego de que desarrollara más las críticas que le merece la Ontología de Gustavo Bueno. Con respecto a la publicación de mi tesis, le diré que desgraciadamente voy confirmando mis reservas, pues, en efecto, su publicación se posterga fuera de los plazos

convenidos y no hay seguridad de cuándo se *iniciará* su tratamiento informático (maquetación, etc.), por ello espero con interés sus noticias al respecto.

Aunque no quisiera importunarle con polémicas tediosas, le ruego que me disculpe si le envío en esta carta algunas notas en respuesta a las opiniones que ha expuesto usted en su crítica, junto al número de *El Basilisco* que me ha pedido. Ello se debe, ante todo, a que creo que en su crítica, además de elaborar sólidos argumentos contra la ontología de Bueno, ha acertado usted a señalar los postulados ontológicos centrales que fundamentan mi trabajo de tesis doctoral. No obstante, su crítica y la atribución a la Ontología de Bueno de una recaída en la metafísica no me han convencido.

Tengo que reconocer que no me creo capaz de mantener una discusión sobre la interpretación de la sustancia de Aristóteles con usted, habida cuenta del profundo conocimiento que tiene de estas cuestiones. Quiero decir que su crítica ha sido para mí profundamente enriquecedora, aunque no acepte sus conclusiones. Por otra parte, la interpretación que sobre Aristóteles yo quisiera defender tampoco es mía, sino del profesor Bueno, siendo como es que tampoco estoy muy seguro de haberle entendido a él. Procuraré por tanto que, además de breve, sea prudente mi respuesta.

En principio, me parece que sería conveniente partir de la definición del término «metafísica» que propone y maneja Bueno, pues acaso no sea la misma que la que usted deja entender en su escrito. Bueno dice: «Llamamos «metafísico» a todo pensamiento que hipostatiza cualquier idea» (p. 46 de sus *Ensayos Materialistas*)³. Esta noción que ofrece Bueno está tomada de Bradley, y también puede entenderse como aquel concepto que designa «el monismo» (en el que se produce la «sustancialización» del «Todo»), etc. Una vez tomado este criterio, Bueno pasa a representar la idea de Materia en sentido Ontológico General diciendo (p. 59): «La idea de Materia desempeña en la Ontología General materialista, las funciones que corresponden a la Idea del Ser en la metafísica clásica no materialista». Esto, en efecto, es lo que usted mismo ha dicho en su carta, casi literalmente. Sin embargo, Bueno añade: «Pero la Idea de Materia sólo puede entenderse como término de un proceso crítico regresivo. En el instante en que la materia sea pensada como una entidad o conjunto de entidades que puedan ser consideradas en sí mismas, recaeríamos en la metafísica.» Desde luego, si identificamos la materia de la que habla Bueno, con el concepto de sustancia de Aristóteles, podemos atribuirle a Bueno una recuperación de la Metafísica, pero Bueno se opone a ello explícitamente en la propia presentación de su Idea de Materia. Y ello, porque, tengo para mí que el concepto de sustancia aristotélica, en la medida en que soporta la *eternidad* del Mundo expresada en el concepto

(3) En lo sucesivo, las citas se refieren a Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, ed. Taurus, Madrid 1972.

de *Acto Puro*, nos remite a una visión cosmista y monista del mundo, además de remitirnos a «entidades» que pueden ser consideradas «en sí mismas», aunque sólo sea en la medida en que la *sustancia* nos remite al *Acto Puro* como «*noesis noeseos*».

De hecho, si Bueno identifica su Idea de Materia en sentido Ontológico General con algún concepto aristotélico, no es precisamente con la sustancia, ni con los universales, sino con la *materia prima*, justo aquello que usted dice que no es sustancia: «La sustancia en Aristóteles no es, como tal, materialidad, y menos aún materia prima». De hecho, la materia en sentido Ontológico General en Bueno pretende presentarse como pura *indeterminación*, frente a la sustancia, precisamente.

Ahora bien, decir de la Idea de Materia en sentido Ontológico General que es indeterminación pura no significa, para Bueno, lo que usted afirma en su carta: «La Materia de la Ontología General de Bueno es *pura materia, indeterminada y pasiva*. Pero *algo indeterminado, por definición, no existe, no tiene realidad*.» A este respecto, Bueno podría contestarle con el siguiente párrafo que tomo de la p. 60 de los *Ensayos materialistas*: «[La idea de materia] se constituye como una idea dialéctica [...] se nos muestra como una destrucción de los propios límites de lo particular, y se mueve, por tanto, en el sentido de la misma regresión hacia materialidades que ni siquiera están dadas en el mundo, aun cuando el conocimiento que de estas materialidades pueda alcanzarse sea estrictamente negativo.»

En el instante en que la severa disciplina del materialismo crítico se relaja en un solo punto, caeríamos en la metafísica. Pero sería un grave error identificar las determinaciones negativas de la Idea de Materia ontológico-general con la negación de toda determinación de la Idea de Materia: sería desconocer la esencia de la dialéctica el identificar la negatividad absoluta de la Idea de Materia ontológico-general con la negación de la Materia como Idea ontológico-general. Es un conocimiento negativo el que nos ofrece el teorema de la infinitud de los números primos («no es posible pensar un número primo tal que por encima de él no haya otro»), pero este conocimiento negativo no es, en modo alguno, la negación de un conocimiento.

«[...] Como negación dialéctica, sólo puede alimentarse de afirmaciones de positividad dadas –la materia cósmica, mundana, «lo que hay». Pero la negación dialéctica no brota de la negación global de lo que hay, del Mundo –lo que equivale a la utópica pretensión de comparar la Materia, el Ser, con la Nada.»

Precisamente esta noción que ofrece Bueno de la Idea de Materia en sentido Ontológico General quiere alejarse de cualquier consideración de la misma como «clase de clases».

Por otra parte, es necesario señalar alguna nota sobre el concepto de Trascendental que Bueno ha utilizado en libros como *El papel de la Filosofía...*, o los *Ensayos*, porque «trascendental» se usa en distintos contextos en español, aparte del que proviene de la tradición kantiana. En todo caso, «trascendental» atribuido a la materia en sentido ontológico-general proviene de su carácter de «constructo negativo», porque este proceso regresivo en el que se construye la Idea de Materia Ontológico General dice Bueno «sólo puede comprenderse regresivamente a partir de sus contenidos (M1, M2, M3), pero en tanto que este *regressus* pasa precisamente por la mediación de un Ego (E), definido precisamente como el proceso o ejercicio mismo de la regresión de este conjunto de Géneros de Materialidad hacia la Idea de Materia ontológico-general.» (p. 67 de los *Ensayos*).

Esto es así, porque ese Ego, aunque debe circunscribirse en el ámbito de un Ego corpóreo y psicológico (no divino), es también, ante todo, un Ego Trascendental. De esta manera, cuando se añade «Trascendental» a la Idea de Materia OG, se está significando que añadimos a la idea de Materia «el propio contexto de la idea de materia», es decir, el esquema epistemológico de su construcción. Un Ego Trascendental que es la expresión, a su vez, del ejercicio (de índole histórico-social) en el cual el Mundo se constituye como objeto (véase, p. 65).

Así pues, el apelativo «trascendental» no evoca aquí ese significado metafísico, según el cual es aquello de lo que «participan» todos los entes (o «lo que les pertenece a todos los entes», como afirma en su carta). Ello es así, porque trascendental aquí se refiere al mismo proceso crítico regresivo que otorga toda la beligerancia a las contradicciones irreductibles del Mundo.

Por ello, frente al concepto de «ser» aristotélico o de sustancia, Bueno afirma que la idea de materia en sentido OG «equivale a la prohibición crítica de sustancializar cualquier género» (p. 57); y por supuesto, añadiríamos, la prohibición de sustancializar la propia idea de materia ontológico general. Es en este sentido en el que yo consideraba que la idea de MOG está construida contra la sustancia de Aristóteles. Pues, para Bueno, esta idea expresa fundamentalmente una concepción monista del mundo. Y ello, porque –según Bueno– «Aristóteles ha construido la categoría de sustancia sobre el modelo del Ser inmóvil, del Ser que permanece en los cambios; por tanto, que los presupone: por ello, los modelos de sustancias que sostienen el sistema aristotélico son los astros inmóviles, incorruptibles. Por ello también –sigue Bueno– la «nueva astronomía», que, siguiendo la tradición jonia, reconoce la corruptibilidad de los astros, derrumba el fundamento, no ya de la Física, sino de la Metafísica aristotélica de la sustancia.» (p. 75). Así, no es que Bueno «imite inconscientemente el ST de Aristóteles» (como dice usted en su crítica), sino que, más bien, construye su MT *negando conscientemente* la idea de ser de Aristóteles.

He notado, además, en su crítica, una ambigüedad que quisiera señalar porque permite insistir en una cuestión importante. Por un lado, advierte que el concepto de MT de Bueno «se desliza conceptualmente, aunque no lo desee Bueno, hacia las mismas funciones que el ST y la sustancia aristotélicos.» Por otro lado, cuando explica su propia posición materialista, afirma que «puede profesarse un *monismo ontológico* (la materia como *generadora* [subrayado por mí] de todo lo que hay) y simultáneamente un monismo epistemológico».

Es decir, atribuye usted a la materia (concretamente a sus «constituyentes elementales (cuales fueren)»), la función de *generadora* de «*todo lo que hay*». Mi opinión es que esta representación de las cosas, tal como se ha expresado, sí que corresponde a una posición *metafísica*, en la que la materia –representada ante todo por unos supuestos constituyentes elementales (que la física moderna va retrotrayendo cada vez más hacia algo más parecido a «la nada»)– se entiende sustancialmente, hipostatizando esos supuestos constituyentes elementales, y además, convirtiéndolos en *generadores* de todo lo que hay.

Me parece importante señalar que el *monismo* es incompatible con el pluralismo. Es decir si, por un lado, se rechaza epistemológicamente el monismo (como usted dice en su carta), ¿por qué habrá de recuperarse ontológicamente ese monismo en la Ontología General?

Creo que la razón que explica esta forma de plantear las cosas procede de esa representación causal que usted atribuye a la idea de materia. Sin embargo, hacer esto así es suponer que esa idea se despliega *ordenadamente*, «de muchas maneras», –dice usted–, sí, pero no contradictorias: En sus palabras: «estructurada [...] en función de diversos niveles de complicación o complejidad a partir de sus constituyentes elementales (cuales fueren)». Es decir, esa unidad originaria sirve, en todo caso, para mantener una visión *cosmista* del Mundo como un Todo ordenado, aunque este Todo sea *infinito* («tendencialmente»). Esta, yo creo, es la cuestión fundamental. En mi opinión, su posición se acerca a la que yo criticaba en el capítulo XVIII de mi tesis, así como en el capítulo XX (utilizando para ello, entre otros, el artículo que le envió). Allí criticaba yo los fundamentos filosóficos del materialismo de Lenin o Engels, en lo que me parece que tienen de común con la propia opinión expresada por usted en su crítica. Me explico:

Koyré, en su conocido libro, *Del mundo cerrado al universo infinito*, trataba el paso de una visión cosmista cerrada a la visión infinita del mundo de un Descartes, Leibniz, Spinoza o Newton, como la expresión del verdadero significado de la gran Revolución Científica. Sin embargo, estas posiciones no son equivalentes entre sí, como mostré, yo creo, el profesor Vidal Peña.

Le contesto a su carta con estos planteamientos: usted dice «la apertura constitutiva de lo que hay cancela la posibilidad de interpretarlo como un cosmos.» Ésta podría ser la tesis que defiende Bueno, pero, usted ha partido de la consideración de la materia como «causa» generadora de todo lo que hay, dando lugar a los diversos órdenes de desarrollo de la misma. Según esto, hay que decir que la manera de cancelar aquella posibilidad de interpretar el mundo como un cosmos no es precisamente la de Descartes o la de Leibniz, en quienes las leyes conocidas debían de valer para cualquier mundo posible (dando expresión a la «mala infinitud» de Hegel).

En efecto, un universo infinito, pero ordenado por las mismas regularidades, *sigue siendo un cosmos uniforme aunque no sea cerrado*. Esta es la idea que me permitió interpretar a Newton y su propio materialismo como más poderoso que el de Descartes y totalmente inmune a las críticas del materialismo soviético.

Por otro lado, la posición de Bueno al respecto, es tomar en consideración primeramente las ciencias y reconocer desde ellas las contradicciones e irreductibilidad de lo que hay, y al tiempo, la negación de que pueda existir un orden o armonía universal (finita o infinita). Es decir, si los contenidos categoriales manifiestan una pluralidad irreductible no tiene sentido tratar de ordenar esta pluralidad bajo un principio monista ontológico con carácter generador de aquella misma pluralidad, pues su peculiaridad es que manifiesta contradicciones irreductibles, inexplicables e incapaces de ser reestructuradas bajo ningún principio generador.

La idea de materia OG sólo puede entenderse como término de un proceso crítico regresivo, a partir de los datos categoriales, pero *no* como *causa* generadora de lo que hay. Porque esto significaría atribuirle capacidad explicativa y reconstructora del todo, y significaría, nuevamente, incurrir en metafísica. Es imposible, tomando como punto de partida la idea de Materia OG, reconstruir el mundo, porque sencillamente, su realidad está construyéndose regresivamente, negativamente, a partir de las contradicciones irreductibles que los propios contenidos categoriales van mostrándonos a medida que las ciencias avanzan. La idea de MOG «Es el *resultado* –dice Bueno– de un proceso dialéctico que resumimos aquí como una confrontación, precisamente, de las tres materialidades ontológico-especiales en las que se revela su *incommensurabilidad* mutua.» (p. 51). Pero esto mismo puede decirse de cada una de aquellas materialidades: «el análisis interno de las propias relaciones autocontextuales de nuestro mundo físico nos remite a la consideración de un estado en el que el mundo no existió, y de otro estado en el que no existirá, salvo que sea realimentado por medio material envolvente –es decir, a su vez, fuera del propio contexto del que habíamos partido.»

Por otro lado, si, como usted defiende (y en lo que estamos completamente de acuerdo), negamos el cosmos

y afirmamos el infinito, entonces, hemos de negar el Mundo como Unidad, y por tanto, reconocer la tesis de la «pluralidad de los mundos» y la negación del concepto de «mundo de mundos» que de alguna manera queda recogido en su acepción de la materia «generadora» de todo lo que hay.

Queda, sin embargo, en pie el problema de la legitimación y de la validez de los propios contenidos gnoseológicos que nos remiten precisamente a la negación de todo orden y por tanto, a la eliminación, en principio, de cualquier argumento para justificar su validez universal (según la concepción de la sustancia de Aristóteles). Esto lo expone Bueno en el artículo sobre el *Ignorabimus!* que le envío.

Perdone la extensión y desorganización de esta respuesta poco clara y precisa; quizás pueda explicarlo la complejidad y la dificultad de estos temas. Su crítica no será conmovida por mis argumentos como yo quisiera, porque quizás tampoco le haya entendido bien en su agudísima exposición. Le ruego que perdone si he interpretado mal sus argumentos y espero no haberle cansado demasiado con los míos. En todo caso, yo considero el «antipositivismo» de Bueno como una de las posiciones filosóficas más actuales y solventes contra el terrible positivismo aséptico y peligrosamente neutral que tantas veces han criticado ustedes. No conviene que le exponga en firme mi opinión sobre la filosofía de Bueno, pero si su ontología se asienta sobre su gnoseología, como él no se cansa de repetir, su esfuerzo por valorar «gnoseológicamente» la importancia histórica de las ideologías en la configuración de las ciencias es de gran interés filosófico. Si a esto añadimos que ello no supone renunciar a la validez gnoseológica de las ciencias, podemos ver su filosofía como el reflejo de esa lectura nada triunfalista y entusiasta de las ciencias, aunque también severa, firme, y profundamente respetuosa con ellas.

Perdone si en mi contestación he recurrido a extensos párrafos de la obra de Bueno. No quiero que me interprete como un doxógrafo que piensa siguiendo el sendero marcado por todas y cada una de las palabras del «maestro». Prefiero seguir la senda de las ideas sólidamente reconstruidas a su través. Mi tesis no es, en cierto sentido, más que un esfuerzo por ajustar aquellas ideas en argumentos propios, por confirmarlas más allá de la «Autoridad». Es más, creo que gracias a aquel estudio pude acercarme a comprender su filosofía. Sin embargo, reconozco que aquella solidez es, hoy por hoy, tan sólo una ilusión, una meta.

Espero que le agrade la revista. Gracias por su sinceridad, su apoyo y su confianza.

Su sincero amigo y admirador,

Pablo Huerga Melcón

13. 26/3/1998 *Carta de Puente Ojea con texto completo fotocopiado de crítica al Materialismo. Agradece carta de Pablo Huerga del 6 de marzo y el envío del artículo sobre Ignorabimus! que había solicitado. Este texto apareció publicado como “inédito” en Opus minor, siglo XXI, 2002; pp. 62-72. Sólo falta el encabezamiento que se refiere a nuestras cartas, y la terminación de la última frase que dice así en el libro: “pese a su decisiva ruptura con las concepciones mítico-religiosas del mundo.” (pág. 71). Volvió a aparecer en la revista El Catoblepas, en diciembre de 2002: <http://nodulo.org/ec/2002/n010p15.htm>.*

Madrid, 26 de marzo 1998

Querido amigo: Ayer presenté tu libro en Siglo XXI, en su nuevo local y ya en marcha después de su laboriosa reforma empresarial. Aunque tienen pendientes numerosos compromisos, no rehusaron encargarse su lectura por un experto, y si el juicio fuera favorable, publicarlo... pero no antes de dos años aproximadamente. Les indiqué que me parecía una espera demasiado larga, pues Pentalfa no se quedaba con el libro porque a ti precisamente te urgía publicarlo mucho antes. Espero tus instrucciones.

Gracias por tu carta del 6, por la fotocopia del *Ignorabimus!*, y por el interesante capítulo sobre Newton. Aunque mi conocimiento de la obra de G. Bueno es escaso y mi formación filosófica deficiente, intentaré modestamente comentar tus agudas y documentadas réplicas a mi carta anterior.

En términos generales, el materialismo filosófico de Bueno se me antoja algo así como una imponente combinatoria de aristotelismo bien filtrado por Kant y sutilmente dialectizado por Hegel, todo ello acompañado de una portentosa erudición de cátedra y apoyado en un gran talento. Se elimina la idea aristotélica del Acto Puro, se asume la liquidación del *noúmeno* kantiano y se acomoda la andadura dialéctica hegeliana al proyecto de deducir la MT.

El punto inicial y decisivo radica en el sesgo metafísico que adquiere su discurso ontológico tan pronto como Aristóteles pasa a desempeñar el papel fundamental. Louis Rougier, en su libro *La Métaphysique et le Langage* (1973), ofreció una crítica demoledora de la ontología escolástica derivada del Estagirita, que a mí me parece difícilmente refutable. “Un humorista – escribe Rougier– ha podido declarar: “la historia de la filosofía no es más que una serie continuada de juegos con la palabra ser”. La ironía es en gran parte verdadera de la filosofía occidental. No lo sería de la filosofía china, pues en chino no hay signo para designar el Ser y la Nada. La ontología escolástica y el existencialismo

serían allí cosas impensables.” Rougier recuerda la frase lapidaria del gran lingüista Émile Benveniste: la idea del Ser “es un hecho de lenguaje”. Transformando el uso del verbo *ser* (típico del lenguaje apofántico) en una forma *sustantiva* o *nominal*, es decir, anteponiéndole el artículo definido, se comenzó a jugar con este lexema y a atribuirle alternativamente un triple sentido: como un ser concreto, como un siendo, o como la totalidad de los seres existentes en el mundo real despojados de sus determinaciones (el ser en tanto ser). Parménides inventó esta fabulosa mercancía, Platón la dialectizó a su [2] modo, y Aristóteles la trascendentalizó. En rigor, cualquier lenguaje puede prescindir del verbo *ser* como *cópula*. La nueva yuxtaposición cumple esta función. Si se sigue la senda de los griegos y, como Parménides, se *sustantiva* y seguidamente se dice que “el ser es”, consumamos la tentación de hablar mediante tautologías sin el menor valor informativo. Platón no pudo evadirse del monismo “contra natura”, que le legara Parménides, pues el realismo de las Ideas es una trampa facilona. Aristóteles imaginó un conjunto de soluciones para salir de la cárcel eleática, pero no menos falaces, pues se fundan en la sustantivación nominal del verbo *ser*. El Ser Trascendental (ST) no pasa de ser un garlito del lenguaje, un razonamiento en círculo, una petición de principio: el ser es. Es una tautología monumental y paradigmática que carece de sentido sintáctico y sentido semántico. No posee sentido sintáctico, pues escribir $(\exists x) f(x)$ –“hay al menos un x que verifica la función f”– es ofrecer una fórmula manifiestamente constructible. En cambio, escribir $\exists x$ resulta ser una fórmula patentemente inconstructible, en la que si x representa el *ser* como trascendental, desaparece todo sentido. Pero tampoco posee sentido semántico, ya que no hay ninguna experiencia vivida que corresponda a una aprehensión de “ser en sí”. Los humanos solo aprehenden “siendos”, entes determinados, existentes. Aristóteles, “engañado por la lengua”, “rechazó la teoría de la comunicación de las Ideas” y “le fue necesario imaginar otros subterfugios” (Rougier). En Parménides, el “impasse” era insuperable: “el Ser es, el No-Ser no es”. Aristóteles construye cinco teorías que funcionan como arbitrarios expedientes para salir del “impasse”. Rougier los enumera así: teoría de las categorías y de los trascendentales; teoría del acto y la potencia; teoría de la materia y la forma; y teoría de la substancia y los accidentes. Estas teorías, presididas por el ST, son los mismos anclajes, aunque pueda varias a veces la terminología, que emplea el materialismo filosófico de Bueno.

La ficción ontologista mediante la cual los griegos inventan la metafísica –el pensamiento de Oriente prefirió la religiosidad mística enclavada en el Todo– descansa en la idea del Ser como instancia única e indivisible o como instancia trascendental. Ahora bien, si el ST no es ningún algo en particular, ni tampoco el conjunto de todos los posibles algos en particular –en cuyo supuesto

se caería en las paradojas lógicas de las clases–, entonces no es sino una abstracción verbal sustantivada sin referente real: un *nomen*, un *flatus vocis*. Hipostatizar una abstracción es –usando el lenguaje de Bueno– el colmo de la especulación metafísica cuando se trata el ST como el Todo, porque es una clamorosa tautología que no produce conocimiento. [3] Pero la MOG, en cuanto pura indeterminación, equivale al ST (=ser indeterminado, lo no particular). Por consiguiente, huir de la hipostatización metafísica lleva inexorablemente a hacer del ST y de la MOG puras abstracciones tautológicas, tomadas, en definitiva, como soportes del Todo, y de todo, a través al dialectizarlas, de su despliegue como negatividades.

El Ser, concebido como el Trascendental por antonomasia, es la puerta real de la Metafísica, desde Aristóteles hasta Heidegger. La teoría del *regressus*, de Bueno, como vía del Sujeto Trascendental (E) hacia la constitución de la MT, se sitúa en el cauce de una ontología de fundamento metafísico. La MOG se convierte en el horizonte imaginario del trabajo de la CT como demiurgo de la procesión de negatividades. También Husserl, que debutó con el lema *zu der Sachen selben*, acabó desliziándose desde la conciencia fenomenológica hasta la conciencia trascendental, es decir, en el puro idealismo. En mi opinión, el ST es mera entelequia –en el segundo sentido vulgar de la Real Academia, o sea, algo irreal, un producto de los sueños del pensamiento; y lo mismo ocurre con la MT. Bueno no oculta que “la idea de Materia desempeña en la Ontología General materialista, las funciones que corresponden a la idea de Ser en la metafísica no materialista”. En ambos casos, se propone algo indeterminado, del que no puede afirmarse que exista, como la idea que *se hipostatiza*. Luego, por mecanismos de deducción trascendental, se va segregando el infinito mundo de las determinaciones ontológicas –que Bueno, como homenaje a su propuesta filosófico-materialista, denomina *materialidades*.

El verdadero *materialismo* afirma sin concesiones que la materia es siempre, por definición, *materia determinada*, incluso en sus niveles originales y más pobres, lo mismo que el ser –lo que realmente existe– es siempre *ser determinado*. La naturaleza no conoce más que materialidades, y el término *materia* es la generalización lingüística de la clase universal de las *materialidades* –al margen de la paradoja de si la materia debe ser o no considerada como miembro de su clase, aunque parece evidente que la clase no puede concebirse como materia porque no posee una particular determinación identificativa. La *materia* solo existe como *positividad concreta*, solo así realmente es. Hablar de MT, como una especie de producto de la Conciencia Trascendental, como cadena sin fin de negatividades, equivale a recaer en una dialéctica de corte hegeliano, aunque el fin perseguido sea diferente. El Sujeto Trascendental va almacenando y trascendiendo dialécticamente “lo que hay”, pero en forma de Ideas,

o de materialidades en forma [4] de contenidos de conciencia. Aristóteles, de modo parcialmente análogo, inventa la supercategoría *substancia* para poner a andar las positivities y transformar en realidad el Ser espectral. Bueno se habría ahorrado la operación paralela de la MT, si hubiese partido de la Materia como determinación, como positividad, haciendo así superflua su ardua lucha con la noción aristotélica de substancia. La física nada sabe de sustancias –a no ser que hablemos de sustancias físico-químicas en su sentido literal–, porque la noción metafísica de substancia, o de esencia, pertenece a un mundo que no es el suyo. La filosofía de la ciencia nada tiene que hacer con una MT.

Ahora bien, “*lo que hay*” no es sólo entidad física, sino también entidad física con las propiedades fenomenológicas peculiares de lo que tradicionalmente se llama “lo mental”. Lo físico puede existir sin lo mental, pero lo mental no puede existir sin lo físico. *La materia en movimiento es todo lo que hay*. Esta afirmación es el núcleo definitorio del *materialismo*. La mente, el pensamiento, son manifestación de los más altos niveles de complejidad estructural de lo físico. En esta definición *no se hipostatiza ningún elemento determinado de la materia, y aun menos la materia en general como fundamento común de lo que hay, sino que se interpreta la realidad como un movimiento incesante de lo existente, sin principio ni fin conocidos*. Si se desea calificar esta visión de lo real como materialismo vulgar, o como metafísica disfrazada, o como monismo cósmico, cada uno es libre de usar el lenguaje a su gusto, lo cual no significa que todos los enunciados sean fieles a la naturaleza de sus referentes. El materialismo monista, no sólo no es incompatible con el pluralismo epistemológico, sino que lo exige, pues la materia en movimiento entraña estructuras y niveles de complejidad que imponen relaciones o conexiones nuevas o cambiantes entre el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente. Las facultades cognoscitivas de los seres vivos se despliegan con su propia evolución y se adecúan a los entes cognoscibles –también sometidos a procesos evolutivos. El proceso gnoseológico no está regido por principio alguno de orden o armonía, no está constreñido por ningún despliegue ascendente o descendente de carácter jerárquico o cósmico. Las ciencias tematizan ciertas áreas de la realidad, y se constituyen, mediante su marco axiomático y metodológico respectivo, en sistemas regionales de conocimiento, obedientes a su legalidad categorial y a sus exigencias de cierre. El proceso causal de la materia configura estructuras y niveles de complejidad incesantemente diferentes, y que fenomenológicamente pueden presentarse como abiertos, diversos o contradictorios. Estas *fracturas epistemológicas* [5] *gicas* no quedan excluidas por la concepción del materialismo como monismo ontológico. La infinidad de materialidades en que consiste la materia son objeto del esfuerzo de explicación racional a partir

de la observación, el análisis y la experimentación, en el marco categorial de cada ciencia, sin perjuicio de que la capacidad de pensamiento reflexivo conduzca a la construcción y formulación de hipótesis especulativas que permitan una más profunda y problemática comprensión de todo lo que hay. Pero en esta tarea reflexiva –habitualmente entendida como “filosófica”– los resultados de las ciencias son las pautas que marcan, a pesar de su posible problematicidad y revisibilidad, el camino del conocimiento.

El conocimiento científico no conoce la noción de una MOG, pura indeterminación y negatividad, ni la noción de una MT que pone en la Materia prima una ristra de negatividades interpretadas como materialidades o determinaciones. Al enfoque de la Materia como positividad *en sí misma* no parece lícito objetar que adolece del error de “identificar la negatividad absoluta de la Idea de Materia ontológico-general con la negación de la Materia como una Idea ontológico-general”. El mero hecho de que Bueno se tome la cautela de consignar esta réplica anticipada indica que se esconde aquí una grave aporía en su discurso, pues si la negatividad absoluta es la que caracteriza a la Idea de Materia, ésta última queda finalmente *nulificada* al término de la arribada de un proceso en el que la Idea de materia –y también la Materia– va perdiendo *todas* sus determinaciones. Así, la MOG resulta de hecho *negada*, y se transmuta en un referente nominal puramente imaginario de la Idea de MT. Estimo que si la Materia no es siempre y en sí misma *positividad, determinación, observable* al menos en principio, e investigable por las ciencias, entonces el materialismo carece de fundamento. La *Idea de Materia indeterminada* es el expediente ficticio que pone en marcha, como sucede con el ST, la especulación metafísica y la perversión idealista del ejercicio de la razón. Hegel pudo interpretar así el Ser en términos de Nada mediante una confusión semántica que le venía servida desde Parménides y Aristóteles. Confundiendo el Ser en su función nominal con el Ser en cuanto cópula predicativa, Hegel no tuvo escrúpulos en identificar el Ser con la Nada, como preludio del proceso dialéctico del Espíritu. Cuando Bueno dice que la Idea de Materia “se constituye como una idea dialéctica”, los horrores de todo pensamiento metafísico se hacen de nuevo presentes.

[6]

El conocimiento es el producto de la interacción entre los objetos del mundo externo y las facultades que despliega el sistema nervioso –que es resultado evolutivo de la más alta complejidad estructural de la materialidad física. Este resultado evolutivo conoce discontinuidades, saltos, etc., que son investigados y categorialmente integrados por las ciencias correspondientes. La conexión de los hechos se apoya en relaciones de causalidad –que no obedecen necesariamente al principio estricto de bicondicionalidad lógica en términos contrafácticos–

interpretadas en el sentido de que nada procede de la nada sino de la existencia de la materia en movimiento, la cual incluye oposiciones, saltos, mutaciones, etc., que no ponen en cuestión la omnipresencia de la materia en sus diversos niveles de complejidad. En la investigación de todo lo que hay prima el principio del reduccionismo, aunque se cuente con dificultades insuperables para realizarlo plena y satisfactoriamente en todas las áreas y niveles de la realidad. El éxito del conocimiento científico se medirá por el grado de capacidad reductora de propiedades emergentes que rompen provisionalmente el principio de conexión de los hechos en el proceso de su generación. Vivimos hoy en una rápidamente creciente *era de la complejidad*, porque en breve tiempo se han detectado potentísimos generadores de orden y de desorden, cuya acción se resuelve con frecuencia en nuevas complejidades estructurales creativas de orden. Estos nuevos mecanismos derivan del “comportamiento” de interacciones no-lineales, que se asocian a factores de orden mucho más clásicos, como subraya el profesor Juan Antonio Aguilera. Las contradicciones que aparecen en el estudio de la estructura de la materia, y que Bueno pone legítimamente de relieve en su notable teoría del corte categorial en las ciencias, deben interpretarse en el contexto de la complejidad y no en el marco tradicional de un determinismo de tipo laplaciano. Ahora, el problema de la “predicción” no es sólo un problema de conocimiento y medida de las condiciones iniciales, pues hay que añadir otras dos fuentes de incertidumbre: las descubiertas por la mecánica cuántica en las estructuras subatómicas, y las derivadas de la “impredecibilidad a gran escala”, que nada tiene que ver con el principio de Heisenberg: algunos fenómenos a gran escala son predecibles y otros no lo son. Como lo expresa Aguilera, “algunos sistemas deterministas (esto es, dadas unas condiciones iniciales exactas el futuro está absolutamente prefijado) muy simples, con unos pocos elementos, pueden generar comportamiento impredecible. La no predecibilidad es fundamental, en el sentido de que la información no la esfuma. A la no predecibili [7] dad así generada se la llama hoy caos”. Pero se da la paradoja de que “el caos es determinista, pues está generado por reglas fijas que no encierran ningún elemento de azar... Hay que insistir en que, en principio, el futuro está enteramente determinado por el pasado, pero *en la práctica*, la más pequeña incertidumbre se agranda, de manera que, aunque la evolución de un sistema sea predecible a muy corto plazo, no lo es en un plazo más largo”. La causa de esta aparente quiebra de las predicciones deterministas reside en las mencionadas interacciones no-lineales y en el crecimiento exponencial de los errores –aun mínimos– en el transcurso del tiempo. “Haría falta para evitar la aleatoriedad, un conocimiento perfecto de las condiciones iniciales, cosa imposible no sólo desde un punto de vista práctico”. “En resumen –concluye Aguilera–: la mecánica cuántica afirma que las

mediciones iniciales no pueden ser totalmente precisas, y el caos asegura que las imprecisiones darán muy pronto al traste con la capacidad de predecir”. Estudios matemáticos recientes indican con certeza que bajo el comportamiento errático subyacen elegantes formas que generan apariencias de azar. El determinismo inherente en el caos muestra que muchos fenómenos reputados como aleatorios son predecibles. La teoría de los *atractors* explica el orden generado por procesos aleatorios, sin perjuicio de que estos mismos atractores sean también caóticos, de modo que nunca se producen exactamente los estados, casi cíclicos, previos.

En consecuencia, dilemas como o causalidad o indeterminismo, o como o sistemas abiertos o sistemas cerrados, nada tienen que ver con el principio fundamental del monismo materialista, el cual no resulta afectado en su validez general por el pluralismo gnoseológico o epistemológico necesario para investigar la materia. Ahora parece resucitar, en un más alto nivel del conocimiento científico, el ideal causalista y determinista del pensamiento de Einstein. La materia en movimiento *es* la realidad globalmente infinita, pero investigable como un conjunto de finitudes con sus propias legalidades naturales. Una decisión metafísica sobre si el mundo está ordenado (cosmos) o desordenado (caos), sobre si es abierto o es cerrado, sería un atentado (idealista) contra las inagotables potencias generadoras de la materia. Se trata de cuestiones que hay que resolver sin tregua en la investigación *empírica* sometida a métodos científicos cada vez más refinados. Pero el principio inspirador que debe guiar el esfuerzo para conocer la naturaleza es el *reduccionismo* [8] ontológico, a partir de una progresiva lectura interteórica que permita ir explicando las propiedades de los sucesivos niveles de la realidad como factores emergentes en conexión causativa en estructuras subyacentes de la materia. El *emergentismo* como principio que afirma la ruptura de la unidad fundamental de la materia no me parece válido. Como es sabido, la hipótesis de las propiedades emergentes encuentra sus más furibundos defensores en quienes propugnan una visión dualista de la realidad. El binomio mente-cerebro es la forma más común de afirmar esta escisión metafísica del universo. En los últimos años, los científicos han abandonado en su inmensa mayoría los esquemas dualistas: “es improbable –escribe el moderado filósofo Heinz R. Pagels– que exista una teoría profunda del conocimiento, a no ser que se base directamente en la estructura material real del cerebro o del ordenador”.

El cerebro es un sistema alejado del equilibrio, con interacciones y realimentaciones claramente no-lineales. Debe ser analizado, por consiguiente, desde el enfoque de la termodinámica del no equilibrio. Como escribe el biólogo Aguilera, “en el cerebro, con multitud de “componentes” (10^{11} - 10^{12} neuronas –no iguales–, cada una de las cuales viene a ser un microprocesador analógico...) y multitud

de interconexiones estructuradas entre ellos (en promedio, 10^3 - 10^4 conexiones por neurona), las señales se procesan en muchas redes de forma simultánea: es un sistema de procesamiento masivo de información en paralelo". El PDP (Proceso Distributivo Paralelo) de la fisiología cerebral le otorga un poder fascinante característico de la no-linealidad. Las dificultades de simulación en laboratorio se deben al hecho de que los ordenadores ordinarios son secuenciales y trabajan en forma seriada. Stuart Kauffman, que desarrolló las redes aleatorias de Boole, explicó las propiedades autoorganizativas de la materia. Son redes de procesamiento en paralelo. Lo cual tiene un valor mayúsculo para el origen y la evolución de la materia viva. Cuando un sistema de sustancias químicas sencillas alcanza cierto grado de complejidad o interconexión, el sistema experimenta un cambio de fase, y las moléculas comienzan a combinarse espontáneamente, creando moléculas de creciente complejidad... Por estos mecanismos de la materia se desarrolló el sistema nervioso central y surgió la mente humana como función biológica del cerebro. Así, la explicación materialista del mundo alcanzó una cota teórica ya inexpugnable, aunque aún estemos en el comienzo de la explicación plenamente satisfactoria de la explicación materialista de la mente como *res cogitans*. En definitiva, para conocer [9] tanto las estructuras primordiales de la materia y sus componentes fundamentales, como las estructuras de la mayor complejidad y su funcionamiento, son las ciencias fisico-químicas los instrumentos indispensables. El hecho de que el sistema categorial de cada ciencia delimite las peculiaridades de un área de la realidad no comporta la necesidad de introducir el concepto metafísico (kantiano-hegeliano) de una MT que se despliega dialécticamente en un *regressus* que transita por negatividades que reconstruyen a contrapelo la Idea de MOG como indeterminación y pasividad. El método empírico-constructivista, connatural a la formalización de las ciencias, cumple una función gnoseológica que deriva de la necesidad de la razón científica de ir revelando la inagotable riqueza estructural que genera la materia en cuanto movimiento incesante, y abierta a procesos en los que caos y orden, previsibilidad e imprevisibilidad, continuidad causal estricta y relaciones de conexión de los hechos mediante saltos y mutaciones, se alteran o combinan infinitamente en un cosmos que se estructura y desestructura, y del que no puede dictaminarse filosóficamente su estado de orden o de desorden en tiempos concretos de su devenir. El monismo materialista no prejuzga respuestas a preguntas que solo tienen sentido desde el lenguaje metafísico convencional que es, en gran parte, la herencia intelectual de los griegos.

Se despide con un abrazo, tu amigo

Gonzalo Puente Ojea

Madrid, 27 Marzo 1998

P/s: Pido excusas por las tosquedades de este texto, que solo se propone esbozar una introducción a mi desacuerdo básico con el materialismo filosófico del siempre admirado sabio que es Gustavo Bueno.

14. (17)/4/1998 Carta de Pablo Huerga

Gijón, 17 de Abril de 1998

Estimado amigo:

Todavía recibí ayer tu carta. La he leído con calma, aunque no voy a contestarla ahora, porque todo lo que se trata en ella es demasiado complejo para abordarlo "sobre la marcha".

Escribo esta carta a vuelta de correo para darte nuevas y buenas noticias sobre el asunto de la publicación de mi tesis. Estos días ha habido en Oviedo una reunión de la Asociación de Hispanismo Filosófico, y en ella me encontré con la sorpresa de que Gustavo Bueno Sánchez ha empezado ya la maquetación del texto. De hecho, entre los actos de la reunión figuraba la presentación formal de la Fundación "Gustavo Bueno". En la presentación se comentaron cuáles serán los proyectos de esta institución para este año y, entre ellos, se han referido públicamente a la edición de mi trabajo, como puedes ver en las fotocopias adjuntas. Me ha sorprendido muchísimo la decisión; pienso que mi última visita a Bueno debió llevar a Gustavo a plantearse la cuestión seriamente. La maquetación se inició justo durante la Semana Santa, pero creo que no hay duda de que esta edición podrá ver por fin la luz. Creo que no merece la pena que intentemos entonces la opción de Siglo XXI, de la que te estoy profundamente agradecido. Siento, sinceramente, haberte molestado tanto con este asunto.

Con respecto a la visita que te hice en Madrid, debo decir que me siento muy honrado y agradecido por las palabras y las expectativas que pusiste en mí. Procuraré no defraudarlas. Me alegro, además, de que, como pude observar, te hayas recuperado plenamente de tus problemas de salud.

Tu sincero amigo y admirador,

Pablo Huerga Melcón

PD: Gustavo Bueno dio una conferencia titulada "España" muy interesante. Adjunto te envío la fotocopia de la extensa y bastante fiable reseña de *La Nueva España*.

15. 30/4/1998 Carta de Gonzalo Puente Ojea:

Querido amigo:

Me ha alegrado mucho tu noticia de que tu libro será publicado en breve por Pentalfa, bajo el título “La ciencia en la encrucijada”. Es la mejor solución, y además el título me parece atractivo. Enhorabuena.

Leí con interés, pero escaso fruto, las referencias a la conferencia del concepto de España, pronunciada por Bueno. ¿Se publicará (¿tal vez en *El Basilisco*?) el texto completo?... Lo que he leído me ha parecido confuso y, en algún punto, no muy convincente, sobre todo las conclusiones, referidas al momento político actual. Como te dije, me siento muy poco solidario de los valores que han informado la historia de nuestro país, y no me inquieta lo más mínimo el posible desguace de la unidad política peninsular, aunque creo que no es un suceso inminente. En la fraseología de Bueno sin duda resuenan conceptos muy derechoides, aunque evidentemente el fondo del pensamiento de Bueno es inequívoco y afín a nosotros.

Recibe un abrazo,

Gonzalo

16. 26/5/1998 Carta a Puente Ojea

Gijón, 26 de mayo de 1998

Estimado amigo:

No es la deuda de tus caras mayor causa para esta contestación que la estricta curiosidad por continuar con esa crítica al materialismo de Bueno. Lo cierto es que no pude contestarle antes porque estuvo aquí Sergei Kara-Mourza, un profesor de la Academia de Ciencias de Rusia que me ayudó mucho cuando trataba de documentarme para la tesis. Con esta carta te envío el número original en el que salió el artículo de Bueno para que puedas liberarte de aquellas fotocopias provisionales. Te agradezco mucho la alegría con que has recibido la noticia de la publicación de mi libro. Tengo que añadir aquí, por cierto, una mala noticia referida a mi tesis y es que en la deliberación por el Premio de Doctorado que cada facultad otorga todos los años, y habiendo dos tesis en litigio, no se me otorgó aunque al parecer la mía era mejor [...].

No puedo negar el desasosiego y la frustración. Estos premios son poco relevantes, pero razón de más para no sufrir este ultraje. Por el contrario, veo con placer que los alumnos de la facultad en sus publicaciones citan y recitan, copian y fusilan mi tesis, y todos quieren hablar de Hessen, de Newton, Dios o Bueno.

Con relación a tu pregunta, parece ser que Bueno quiere publicar un libro titulado así: *España: contra Europa y por América*. Estoy absolutamente de acuerdo contigo en el asunto de la conferencia de Bueno [...]. En el instituto donde trabajo soy co-director de la Revista que funciona ya desde hace unos cinco años. Como este año hemos hecho un ciclo de conferencias dedicado a la Idea de España, hemos decidido publicar un monográfico con las conferencias de José María Laso Prieto, Gustavo Bueno Sánchez, Manuel Camarero, y el propio Sergei Kara-Mourza, que ofreció una conferencia muy interesante sobre la visión de España desde la cultura rusa.

Todavía esperamos alguna colaboración esporádica durante octubre y noviembre. Cuando la terminemos te mandaré uno de nuestros modestos ejemplares. El interés que ha suscitado el tema de España entre los alumnos es inusitado, desde luego ni yo mismo lo esperaba. Creo que las nuevas promociones irán más ligeras de los prejuicios que aquí en Asturias se arrastran sobre los nacionalismos, etc. De todas formas, Gonzalo, si te gustaría enviarnos algún escrito en firme sobre España, no excesivamente complejo, sería un honor para nosotros celebrar así el aniversario del 98.

En fin, esto por lo que respecta a España y asuntos afines. Quería también contestar a tu carta del 30 de marzo en relación al materialismo de Bueno y tus propias posturas. Confieso que esta carta me ha costado mucho asimilarla por la profusión de ideas, así como por las dificultades inherentes y la complejidad añadida con nuevas cuestiones de filosofía de la ciencia, etc., que es necesario considerar.

Tengo que empezar diciendo que para mí no hay duda de que gran parte de las ideas que defiendes en tu carta serían compartidas por Bueno, me refiero ante todo a la parte final y tu interpretación de la ciencia, y del papel que en ella le corresponde a la filosofía. En lo esencial creo que habría acuerdo. Desde luego, la visión de la ciencia que Bueno maneja no es laplaciana y está muy al tanto de todos los resultados actuales, etc. Sin embargo, no creo que las divergencias puedan considerarse solo de nombre, aunque giran, como a lo largo de otras cartas, en torno a la misma concepción de la Idea de Materia. Creo que es aquí donde se concentra todo el problema y donde la discusión permanece estancada. Puede que sean posturas irreconciliables; en todo caso, insistiré una vez más en estos asuntos:

1. Con respecto a Aristóteles doy por zanjada la cuestión acerca de la sustancia, pero debo añadir que las teorías que señalas en tu carta enumeradas por Rouger, aunque son anclajes que aparecen en Bueno, ellos en él tienen un significado que claramente se distingue del planteamiento aristotélico. En concreto, las categorías son utilizadas por Bueno, pero en un sentido diverso al aristotélico. Las categorías son para Bueno las propias

ciencias en su constitución histórica en constante transformación, crecimiento, fusión, desaparición, etc. Parten del ejercicio científico mismo y no se distinguen de las verdades construidas en cada campo científico o categorial. El tomo II de su *Teoría del cierre categorial* discute con mucha prolijidad su distanciamiento de Aristóteles y Kant con respecto a la teoría de las categorías. La teoría de la materia y la forma, acto potencia es considerada por Bueno desde una perspectiva que a un materialista tiene que convencer inevitablemente pues es la única solución posible a estas dualidades comúnmente tratadas de modo metafísico (lo mismo decir de la dualidad mente/cuerpo, etc.). Bueno ha configurado una teoría (la teoría de los Conceptos conjugados) en donde defiende la desaparición de la contraposición metafísica de la materia y la forma, sujeto/objeto, etc. (incluso tú mismo has utilizado esta distinción en este sentido metafísico hablando del conocimiento).

Según Bueno, hay una forma metafísica y una forma crítica de tratar estas dualidades. Metafísica: tratar cada parte como un todo, como una sustancia (metaméricamente). Y una forma materialista: diamérica, a través de sus partes. Así, la forma no es más que la disposición de la materia entendida como un complejo de partes. De la misma manera, en el conocimiento no opera un Sujeto frente a un Objeto en abstracto, sino diversos sujetos organizados a través de objetos y diversos objetos cuyas relaciones sólo pueden establecerse a través de Sujetos operatorios (gnoseológicos, científicos, por ejemplo, productores, etc.).

De modo que habría que decir: la terminología puede parecer la misma, pero su significado, su concepción no sólo es diferente, sino contradictoria. Yo creo que la teoría de los conceptos conjugados fue la base lógica sobre la que se asentó mi comprensión de la filosofía de Bueno.

2. Vamos ahora al tema de la concepción de la materia. El concepto de materia que utilizas corresponde a la teoría de Engels, como “generalización lingüística de la clase universal de las materialidades”. Engels lo dice exactamente igual en la *Dialéctica de la Naturaleza*, con su ejemplo de “la fruta”. La cuestión vista así, “la clase no puede ser materia”, obliga a reconocer como material solamente los términos del mundo corpóreo fisicalista. Ahora bien, el reconocimiento de relaciones objetivas (independientes de los sujetos) entre los cuerpos, obliga a tomar posición: o bien esas relaciones son “pura forma”, fruto de un “Ego trascendental” que en rigor no puede ser humano, o bien son materiales, pero con una materialidad que se opone y es irreductible a la materialidad corpórea. De hecho el propio mundo de los cuerpos acaba siendo contradictorio consigo mismo, porque si me dices que los átomos, o las partículas subatómicas son corpóreas, son materiales, es necesario reconocer que su materialidad no corresponde a la

materia determinada corpórea. Pero por el hecho de que sean productos de la acción operatoria del hombre, no podrán considerarse como subjetivas. Su objetividad las hace materiales en el mismo sentido que lo son otros cuerpos, pero no son cuerpos fenoménicos. Lo que supone el materialismo en Bueno es precisamente que no hay nada definitivo ni nada es absolutamente inestable.

Aceptemos que la materia sólo existe como positividad concreta, pero es necesario reconocer que las positividades concretas se oponen y se niegan entre sí. Y esa negación, al igual que las leyes objetivas construidas no son sólo ni en primer término “contenidos de conciencia”.

Si te fijas en el artículo que te envié sobre Newton y el Materialismo, digo ahí que Newton se enfrentó a un problema terrible desde el punto de vista filosófico: el problema del concepto de vacío: ¿es el vacío material o es el no ser parmenídeo? Por supuesto, el vacío es ser, es material, pero como eso no podía entrar en el ámbito de una visión de la materia como materia determinada, postuló en ese espacio a Dios. Un Dios que, sin embargo, al final identificó con el éter. Y ahí está la cuestión: el éter no es materia en sentido mecanicista (determinado), porque no puede ejercer rozamiento alguno, tal como demuestran los experimentos, “pero suponer acciones a distancia es algo absurdo que nadie aceptaría”, dice Newton a Bentley; y sin embargo es un postulado exigido por la propia evidencia de los fenómenos: Newton tuvo que postular, además del atomismo mecanicista, una materialidad equívoca desde sus postulados (el vacío, pero no como no ser, sino tan real como la materia determinada y sin embargo, contradictorio con ella). Aparte del hecho de que los átomos en Newton son invisibles, con lo que la abstracción es tan grande que no sé cómo la física puede ir tan campante con conceptos tan escurridizos.

Dices “la materia en movimiento es todo lo que hay”; bien, pero todo lo que hay es precisamente materia porque es contradictorio e irreductible. Sin embargo, afirmas que las ciencias actúan reduciendo. Dices “las ciencias tematizan ciertas áreas de la realidad”, lo que implica suponer como dado lo que hay que demostrar. Quiero decir que, en cierto modo construyen o inventan áreas nuevas, nuevas realidades. La fuerza newtoniana es una nueva realidad en la física, que sin embargo sigue representando el mismo tipo de fenómenos que podría haber visto Aristóteles.

Bueno no sólo no niega que la tarea de la filosofía pueda ser otra cosa que la reflexión que se construye a partir de las ciencias. Pero esto no significa que la idea de materia pueda reducirse claramente sin contradicción a alguna categoría o a alguna ciencia: “Estimo – dices– que si la Materia no es siempre y en sí misma positividad, determinación, observable al menos en principio, e investigable por las ciencias, entonces, el

materialismo carece de fundamento”. Lo importante es el hecho de que observable no corresponde a toda la materia de modo claro: ¿es acaso observable la fuerza de atracción? No. Puede observarse cómo caen los cuerpos, u otros fenómenos, pero la fuerza como tal no. ¿Acaso significa eso que la fuerza no sea una entidad real? Depende: si reducimos lo real a lo corpóreo, positivo, determinado y observable, desde luego que no es real. Pero si reconocemos su realidad física, matemática: $F=m \times a$ entonces es otra cosa. Porque la fuerza es la misma relación proporcional, etc. ¿Acaso la ley de Hooke es real? Depende: por un lado sólo podrá decirse cómo en cada caso concreto tal peso corresponde con tal medida, pero ¿y la ley que vale para todo caso posible? Etc. Pero estas realidades no son fenoménicas, sin que por ello dejen de ser materiales, pero eso significa que es necesario, si queremos seguir filosofando desde las ciencias, reconocer otras materialidades distintas a la corpórea.

3. En relación a tus conclusiones finales diré que el reduccionismo como ejercicio de las ciencias es consustancial al monismo y me hace suponer que el pluralismo metodológico es sólo un sentido provisional en un supuesto camino hacia un conocimiento completo al que se aspira y que se justifica precisamente por el monismo ontológico de partida, lo que nuevamente te sitúa en la misma línea del materialismo dialéctico del Diamat. Esa unidad a la que aspira el conocimiento (en tu propia versión del gnosticismo gnoseológico viene referida por el párrafo que dice: “En la investigación de todo lo que hay prima el principio del reduccionismo, aunque se cuente con dificultades insuperables [supongo históricas] para realizarlo plena y satisfactoriamente en todas las áreas y niveles de la realidad. El éxito del conocimiento científico se medirá –dices– por el grado de capacidad reductora de propiedades emergentes...” (pág. 6)).

Con relación a la teoría de Bueno te diré que su teoría no corresponde con el “corte epistemológico”. No es corte, es cierre, porque “corte” se refiere a una presunta realidad anterior sobre la que se recorta un espacio “para estudiarlo mejor”, etc. Esta es la teoría de Althusser y Bachelard, que parte de que el origen de la ciencia está en la filosofía (como árbol de las ciencias, etc.). Sin embargo, la tesis de Bueno, más bien viene a decir que entre determinadas partes se establecen relaciones tan fuertes que se cierran en un circuito más o menos clausurado y opuesto a otras partes diferentes.

Bueno no interpreta las contradicciones de la materia en el contexto del marco tradicional del determinismo Laplaciano. Al contrario, es justamente porque este determinismo permanece en campos en los que a otra escala han aparecido formas diferentes de indeterminismo por lo que la idea de materia se ha complicado. Lenin, con su crisis de la física, ya daba cuenta de parte de la situación y posteriormente con más razón. Tú mismo

(Para conocimiento exclusivo de Pablo Huerga).

Agradecer muy sinceramente a mi amigo Pablo Huerga el envío de su tesis doctoral, su carta del 12.2.98, y del escrito «El materialismo filosófico de Newton». Accediendo a su ruego, le envío este apunte breve y, sin duda, insuficiente, destinado a su uso exclusivo, pues no deseo, ni me encuentro en condiciones para discutir mis armas argumentales con las que poseo el Profesor G. Bueno en virtud de su superior competencia filosófica y científica.

En mi modesta opinión, el materialismo filosófico de Bueno se inscribe en la dilatada tradición escolástica derivada, sobre todo, del aristotelismo, y aparece labrada por la perspectiva metafísica de la interpretación de la ontología. El concepto de una Materia Transcendental (MT) es, en el fondo, una peculiar versión del concepto aristotélico de un Ser Transcendental (ST), aunque pasado por sus desarrollos históricos. El ST (=el ser en cuanto ser) no es el género supremo sino un concepto que les pertenece a todos los entes (y por ello «transcendental»), porque el Ser «puede decirse de muchas maneras». Según este concepto, el ser no es ni mera materialidad ni simple unidad lógica formal. El ST son las sustancias y lo que no son sustancias (los universales, por ejemplo). Algo equivalente sucede con la MT de Bueno. Las trascendentalidades del ser desbordan las categorías aristotélicas y, aún más, los predicados genéricos y específicos. Lo mismo le ocurre a la MT de Bueno. Las propiedades de la Materia, en la Ontología General, no son propiedades genéricas supremas o predicados categoriales, como tampoco para Aristóteles las propiedades del ente en cuanto ente son predicados categoriales.

Quiero decir: De la realidad de mis posibilidades –mis limitadas–, cuando te des de que fue el informe, con toda honestidad, es mi insatisfacción con el aristotelismo, no filosófico de sus divisiones y que no me filológico de sus observaciones, sino profundamente poco rigurosas y mal aplicadas, pero son verdaderas. Me desee, definitivamente, conocer su todo con el Método Bueno, pero como una función de su ser, no como una función de su actividad, sino como una realidad, ni un existente, sino un concepto de razón: el modo de ser de toda realidad.

¿No es este también el caso de la MT... La Materia de la Ontología General de Bueno es pura materia, indeterminada y pasiva. Pero algo indeterminado, por definición, no existe, no tiene realidad, no es ni siquiera una realidad definida mínimamente como «partes extra partes». Para que algo real tenga partes, éstas tienen que estar de algún modo determinadas.

reconoces que el determinismo y el indeterminismo se presentan paradójicamente juntos –señalando una contradicción: “el caos es determinista”. Ahora bien, cuando abordas esta cuestión deberías distinguir las opciones posibles que apuntas: o bien no se puede predecir porque la realidad de los materiales así lo exige, o bien es simplemente falta de conocimiento actualmente. O bien, *ignorabimus*, o bien *ignoramus*. Dices que el dilema causalidad/indeterminismo, o sistemas abiertos/cerrados, no tiene nada que ver con el principio fundamental del monismo materialista. Pero yo creo que sí, porque si a determinada escala es necesario, como pretende la escuela de Copenhague, reconocer la indeterminación objetiva que sin embargo subyace a fenómenos deterministas, eso expresa una contradicción en “lo que hay” (dado a distinta escala pero física, determinable y observable en principio) que no se puede soslayar. Aquí el monismo, es decir, la unidad coherente de estas escalas, es imposible objetivamente. Ahora bien, cabe optar por la posición einsteiniana, según la cual estas contradicciones, esta determinación es solamente fruto de nuestra incapacidad actual de “reducirlo”? a nuestras categorías, lo que significaría otra vez optar por aquella concepción según la cual el conocimiento es un proceso en constante acercamiento a la verdad (ésta sí, metafísica) a través de aquel programa de reducción. De donde, nuevamente, el pluralismo que concurre ante el indeterminismo subatómico es puramente circunstancial y temporal.

Dices “una decisión sobre si el mundo está ordenado o desordenado, o abierto o cerrado sería un atentado idealista”. Yo creo que esta decisión es necesaria, no cabe no plantearse, máxime cuando las ciencias nos brindan esa oportunidad. Quizás cabría decir que el ejercicio de la ciencia nos pone ante dos posibles interpretaciones: la cosmista-monista, que implica una concepción de las contradicciones como resolubles en un proceso reductivo que ya se alcanzará con el tiempo, lo que supone un simple *ignoramus*, un optimismo gnoseológico y una idea de verdad metafísica postulada como resultante en el tiempo infinito (Lenin); o bien la acosmista-pluralista, que supone una aceptación de las contradicciones como irresolubles porque manifiesta la propia realidad contradictoria de la materia, de modo que la unidad del conocimiento es inalcanzable (*ignorabimus*) –y ello a partir del reconocimiento de la validez de las ciencias–, y la negación de la verdad metafísica, reconociendo la verdad como relaciones alcanzadas y construidas dentro de cada campo y completamente resistentes en su campo correspondiente, pero contradictorias con otras (Bueno).

Date cuenta de que la indeterminación o el propio problema del caos es incapaz de decidir precisamente sobre si la cuestión es falta de conocimiento o la propia realidad del material tratado. Ya sé que Heisenberg, Bohr, fueron tachados de idealistas como fue considerado materialista Einstein por lo contrario, pero creo que eso se produjo precisamente desde una visión metafísica de la ciencia (la del Diamat).

Date cuenta de que tu versión responde a la concepción metafísica de la realidad: “el reduccionismo ontológico a partir de una progresiva lectura...” (p. 8).

Ahora bien, el emergentismo tampoco es la solución. No se trata de que la materia produzca cualitativamente realidades distintas y contradictorias en un proceso generativo: ¿a partir de qué principios? ¿cuáles son las materialidades originales y cuáles las derivadas? Esto es absurdo. Es que la materia se realiza de diversas y contradictorias maneras, tantas cuantas construye el hombre en su proceso de construcción de categorías nuevas: átomo, quark, caos, fuerza, proteína, etc. No creo que atribuyas a Bueno “emergentismo” o dualismo en este sentido.

4. En todo caso, el reduccionismo tal como lo pones en marcha al final de tu carta con relación al pensamiento no puede dar cuenta de por qué Cervantes escribió el Quijote o por qué tú escribiste la carta. Y es que las realidades son irreducibles y contradictorias. La explicación materialista de la mente como “res cogitans” no explica en absoluto por qué la mente crea determinados conceptos, pensamientos, palabras y no otras, etc. Es decir, es incapaz de distinguir y explicar fisiológicamente estas distinciones.

Observo una diferencia clave en los discursos de Bueno y el tuyo: las realidades de las ciencias no son áreas preexistentes, son campos construidos en el desarrollo y crecimiento de la nueva ciencia, diría Bueno.

Si finalmente el monismo materialista no prejuzga respuestas a preguntas metafísicas, *ad hominem*, ¿por qué da respuesta metafísica [monismo] a una pregunta elaborada por la propia realidad histórica de las ciencias tal y como se presentan (teniendo en cuenta las interpretaciones de Franco Selleri o de John Horgan)? Y teniendo en cuenta que, al menos hoy por hoy, las ciencias se contradicen, son campos diversos, múltiples y complejos. [Aquí finaliza el manuscrito.]

17. 17/5/1999 Nota manuscrita en tarjeta de Puente Ojea

“Emocionado por el envío de tu hermoso libro y su dedicatoria, que no merezco, pero que me honra y satisface mucho. Deseo releerlo con calma. Esa relectura será el homenaje a su rigor admirable y su hondura filosófica. Recibe un gran abrazo, con amistad y máximo aprecio”.

Gonzalo

17.5.1999

Recibido: 18-10-2017

Aceptado: 26-10-2017

