

MATERIALISMO Y PRESOCRÁTICA

Alberto Hidalgo Tuñón

Universidad de Oviedo

EN SUS *Ensayos Materialistas* (obra que, a juzgar por la ausencia casi total de reacciones, cabe sospechar no ha recibido aún en España la atención que merece), G. Bueno traza ya *grosso modo* el ambicioso programa de su nueva y vigorosa doctrina, el "materialismo filosófico", cuya originalidad reside paradójicamente en su firme voluntad de no ser original. Y esto no sólo en virtud de que su doctrina de los Tres Géneros de Materialidad es un "sistema de coordenadas capaz de traducir a sus términos el núcleo esencial de la filosofía clásica",¹ sino, sobre todo, en razón de que su mismo programa incluye una *verificación* de sus tesis sistemáticas en el propio material de la Historia de la Filosofía. En este sentido, la obra que reseñamos no es más que el desarrollo de una parte mínima del citado programa de investigación.

Ahora bien, los cinco capítulos en que está dividida *La Metafísica Presocrática*² constituyen una unidad, esto es, un "ciclo" autónomo enmarcado en un "ámbito" propio, y, por tanto, la potencia interpretativa que el modelo del "materialismo filosófico" manifiesta en este recinto se podrá extender sin violencia a los restantes "ciclos" de la Historia de la Filosofía. De ahí su importancia y de ahí que quepa atribuir este y no otro significado a la brillante introducción del libro, en la que, entre otras cosas, se esboza una Teoría

¹ G. BUENO, *Ensayos Materialistas*, Ed. Taurus, Madrid, 1972, p. 437. V. Ensayo II, Cap. VI.

² G. BUENO, *La Metafísica Presocrática*, Ed. Pentalfa, Madrid-Oviedo, 1974, 367 pp.

general de la Historia de la Filosofía desde los supuestos del "materialismo filosófico".

Comprometido desde el principio en una interpretación *filosófica* o de "contenido" y no meramente *filológica* o "externa" de los textos filosóficos, G. Bueno, tras minuciosos análisis, llega a la conclusión de que el *agua* de Tales, en cuanto *ἀρχή*, "es una imagen de la materia ontológico-general (M), pero una materia que no quiere declararse diferente de las formas, sino que se identifica en ellas en la unidad del mundo" (p. 80), conclusión en la que el materialismo filosófico coincide con una gran parte de la crítica histórica. En cambio, frente a la opinión corriente, el materialismo señala que el *ápeiron* de Anaximandro no es un *ἀρχή* como el *agua* de Tales o el *aire* de Anaxímenes, "porque no es siquiera sustancia, al no ser determinable entre otras sustancias o entre otros fenómenos" (p. 101), pero que "sólo tiene significado dialéctico por la mediación del *cosmos*", aunque no como materia ontológico-general, puesto que "el *ápeiron* figura como *uno*, como una entidad positiva y referida o 'doblada' enteramente sobre el *cosmos*" (106), lo que le da un aspecto mítico al proceso de la génesis de éste a partir de aquél en el *progressus* (110). El tratamiento de la Escuela Pitagórica a través de las Ideas de *cosmos enantiológico*, *mónada* y *vacío* terciogenérica o matemáticamente interpretadas, no cede en sutileza y precisión a los mejores trabajos sobre el tema, posibilitando una comprensión "interna", "doctrinal", de las relaciones entre Pitagóricos y Órficos, por una parte (Kerenyi), y entre esta escuela y la de Elea, por otra (Raven). A propósito de la oposición Heráclito/Parménides, G. Bueno llega más lejos en este sentido al formular la hipótesis de que "la Metafísica pitagórica determina un estado de la cuestión, un campo objetivo de Ideas cuyos límites definen precisamente el campo en que se moverá la ulterior Metafísica Presocrática" (p. 174). En efecto, este campo configura un sistema de oposiciones más amplio, en el que queda reabsorbida como caso particular la clásica oposición mencionada. La conceptualización del "materialismo filosófico" permite cruzar matricialmente la oposición entre (I) *univocismo* y (II) *analogismo*, planteada

a nivel ontológico-general, con la alternativa ontológico-especial entre (A) *principalismo acosmista* y (B) *cosmismo aprincipalista*, resultando de este modo una caracterización esencial, aunque no exhaustiva, de las Metafísicas de Heráclito (I, B), Parménides (I, A), Empédocles (II, A) y Anaxágoras (II, B). Así, además de esto, G. Bueno demuestra textualmente que la Metafísica de Heráclito, construida como está sobre la base de un *principio de disolución*, “ejercita” metódicamente una concepción dialéctica que discrimina ya “diferentes direcciones del pensamiento dialéctico ulterior, a saber, la que media entre *la identidad (o unidad) de los opuestos* y entre *la oposición (o incompatibilidad) de las identidades*” (p. 200). Por otra parte, en disconformidad con la interpretación “onto-teológica” de Jaeger y con la “corporeísta” de Burnet, el “materialismo filosófico” destaca el carácter *metodológico* de las vías de Parménides, pues en su *Poema* “está utilizando reflexivamente una metodología crítica de naturaleza lógica, no ciertamente lógico-formal (algebraica), sino lógico-material, ontológica” (p. 221). La *sabiduría racional* de Parménides, en pugna con la sabiduría pitagórica, se nos presenta así como “una disciplina crítica, que debe ser enseñada y cultivada, puesto que es un método, el método de la regresión dialéctica hacia el Uno” (p. 235); regresión en cuyo contexto los sutiles razonamientos de Zenón —no menos sutilmente analizados por G. Bueno— ponen de manifiesto “el significado de la inconmensurabilidad, descubierta por los pitagóricos contra su voluntad”, al demostrar “que en lo finito está lo infinito, porque jamás llegamos a las unidades pitagóricas” (p. 274). De este modo, las *aporías* del “fundador de la dialéctica” no sólo desmoronan el *racionalismo* del grupo de Pitágoras, sino también el *monismo finitista* del propio Parménides, abriendo el camino a los “analogismos” de Empédocles y Anaxágoras, que explorarán las últimas posibilidades conceptuales de la tesis metafísica de la “unidad del mundo de las formas”. “La ontología de Empédocles —expresada en un lenguaje medio profético, medio taumatúrgico, indicativo en todo caso de una implantación prefilosófica—, se comprende, en sus líneas maestras, por la aplicación del *principio ontológico*

de conservación a un conjunto de argumentos presupuestos como sustancias irreductibles, múltiples pero finitas, aunque postuladas homonímicamente —principalismo— como semejantes a los contenidos del mundo” (p. 296): los cuatro *elementos* eternos, divinos, míticamente separados en la *esfera acósmica*. La *Metafísica* de Anaxágoras, en cambio, se nos hace inteligible a partir del “principio de gravitación lógica” que explica cómo “la energía necesaria para que la *Migma* salga de su estado ideal de equilibrio está depositada —inmanentemente— en sus propios componentes, en tanto son semejantes entre sí, pero separados” (p. 325); y, por tanto, cómo la función del *Nous* es la de ordenar y clasificar, a la manera del “demonio” de Maxwell, atracciones y movimientos según unas direcciones más bien que según otras (causa final), y no la de poner en movimiento la *Migma* (causa eficiente). El atomismo clásico de Leucipo y Demócrito, finalmente, inserto ya en pleno período sofístico, reviste un significado especial, pues, por una parte, supone la sustancialización *en forma metafísica de los patrones mismos del conocimiento racional de los griegos*, y por otra, mantiene una peligrosa ambigüedad entre ciencia categorial y filosofía trascendental (pp. 343-56), que permite interpretarlo como “una antimetafísica que se disfraza de metafísica, un escepticismo que se disfraza de dogmatismo, y un nihilismo en su forma gnóstica, que ha logrado su autorrepresentación en el marco de la *Metafísica cósmica presocrática*” (p. 330).

Ante la imposibilidad de dar cuenta detallada en los estrechos marcos de este comentario tanto del plural significado como de la riqueza y complejidad de matices en el entramado global de la obra, me limitaré aquí a emitir juicios de valor de carácter general. En primer lugar, debo advertir que, independientemente de su valor doctrinal, el correcto uso de las fuentes, el manejo casi exhaustivo del material interpretativo dado hasta el presente y la coherencia interna de las propias explicaciones históricas —no por ello menos originales—, en términos de “escuelas de pensamiento”, hacen de *La Metafísica Presocrática* una indispensable fuente de consulta para todo estudio futuro de este período fundamental de la Historia de la Filosofía. Pero además, debo

añadir que la obra de G. Bueno "realiza" sus objetivos doctrinales dentro del programa expuesto al principio. Dicho de otro modo: si una doctrina filosófica debe probar su valía como modelo explicativo y su potencia interpretativa en la propia Historia de la Filosofía, puede asegurarse que el "materialismo filosófico", por lo que a la Metafísica Presocrática se refiere, cumple satisfactoriamente este requisito mínimo.³

Dos observaciones críticas antes de concluir: 1.^a) El aparato crítico que G. Bueno exhibe en la "Introducción" de su libro, aunque correcto e imprescindible, no basta para justificar sus efectivos resultados, pues su oposición entre *historia filológica* e *historia filosófica* de la filosofía no distingue cabalmente su interpretación de otras interpretaciones doctrinales. Sería deseable, metafóricamente hablando, que además del citado bisturí (*historia filológica/filosófica*) el profesor Bueno nos mostrase el instrumental quirúrgico completo del que se vale para llevar a cabo tan brillantes disecciones históricas. 2.^a) Aunque la tesis de que la filosofía es esencialmente "académica" (pues su sabiduría se transmite a través de "escuelas de pensamiento": milesia, pitagórica, eleática, jónica, italiana, etc.) y, sobre todo, el concepto de "ámbito" que G. Bueno acuña en esta obra, suponen un auténtico *umstülpen* materialista respecto a Hegel, por cuanto su "marco ontológico" no es ya el Espíritu Absoluto, sino el Espíritu Objetivo,⁴ sin embargo creo que la liberación del "yugo" hegeliano en *La Metafísica Presocrática* no es tan absoluta como *Ensayos Materialistas* pretendió. En efecto, a nivel sistemático, la tesis buenista de que la filosofía presocrática es todavía metafísica (como el propio título de la obra deja traslucir) y no verdadera filosofía, recuerda demasiado el tono de Hegel, cuando hablando de Parménides dice que hay en él "algo turbio e inconcreto que no es aún propia-

³ Otra muestra de la aplicación del modelo "materialista" a la Historia de la Filosofía puede verse en VIDAL PEÑA, *El Materialismo de Spinoza*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1974.

⁴ Sobre esta cuestión, *cfr.* G. BUENO: "Sobre el significado de los *Grundrisse* en la interpretación del marxismo", *Sistema*, n.º 2 y 4, Madrid, 1973.

mente filosofía, y que sólo llegará a serlo al desarrollarse".⁵ Similarmente, a nivel metodológico da toda la impresión de que la preferencia que por el testimonio de Aristóteles muestra G. Bueno viene dictada por la recomendación hegeliana de que "para la filosofía griega, lo mejor es guiarse por el primer libro de su *Metafísica*".⁶ Tanto la tesis sistemática como la preferencia metodológica por los testimonios endógenos a la propia filosofía, podrían interpretarse en el sentido de la *aufgehoben* dialéctica, pero desgraciadamente el propio instrumento de superación es también hegeliano.

⁵ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Ed. F. C. E., México, 1955.

⁶ *Ibid.*