

Principios y problemas abiertos del materialismo discontinuista

JAVIER PÉREZ JARA
BEIJING FOREIGN STUDIES UNIVERSITY

In Memoriam
Gustavo Bueno (1924-2016)

Recibido: 6 de septiembre de 2016

Aceptado: 5 de octubre de 2016

Abstract: This paper starts briefly presenting the “ontological pillars” above which Gustavo Bueno’s philosophical materialism stands as a discontinuous materialism. After this, I analyze some important philosophical problems related to the ontological idea of discontinuity, such as the classical problems about Diodorus Cronus’ Master Argument and the future contingents, the “relationship between the brain and the mind,” and the ontological structure of death. Finally, this paper analyzes the utility of offering a new tipology of the main types of ontological discontinuities that we can find in reality. Since Bueno’s philosophy holds the discontinuous structure of matter, my paper defends the convenience of solving these problems in the future in order to expand the philosophical capacity of this worldview.

Key words: Gustavo Bueno; materialism; discontinuity; ontology; open problems.

Resumen: Este artículo comienza presentando brevemente los “pilares ontológicos” sobre los que reposa el materialismo filosófico de Gustavo Bueno. Después de dicha presentación, analiza algunos importantes problemas filosóficos clásicos relacionados con la idea ontológica de discontinuidad, tales como los que giran en torno al Argumento Victorioso de Diodoro Cronos y los futuribles, las “relaciones entre el cerebro y la mente,” o la estructura ontológica de la muerte. Finalmente, analiza la utilidad de ofrecer una nueva tipología de las principales discontinuidades ontológicas que podemos encontrar en la realidad. Dado que la filosofía de Bueno sostiene la estructura discontinua de la materia, mi artículo defiende la conveniencia de resolver estos problemas en el futuro con objeto de expandir la capacidad filosófica de esta visión del mundo.

Palabras clave: Gustavo Bueno; materialismo; discontinuidad; ontología; problemas abiertos.

1. Introducción

El materialismo filosófico de Gustavo Bueno (1924-2016), por su envergadura, rigurosidad y profundidad, se encuentra no sólo entre los grandes sistemas filosóficos del siglo XX, junto con Edmund Husserl, Martin Heidegger, Henri Bergson o Bertrand Russell, sino también entre los grandes sistemas de pensamiento de todos los tiempos.

No es ésta una afirmación retórica, o grandilocuente, ni tampoco meramente “subjetiva” o “dogmática,” fruto de percibir la realidad de un modo distorsionado, como pueda ser el caso de tantos “discípulos hipnotizados” por pensadores que, en el fondo, cuando se los analiza detenidamente, se muestran como “encantadores de serpientes.” Por el contrario, es una afirmación que cuenta con múltiples fundamentos y razones, aunque no sea éste el lugar de exponerlos: baste esta afirmación para comenzar este artículo “exponiendo mis cartas sobre la mesa.”

Gustavo Bueno ha fallecido con cerca de 92 años, después de una larga y fructífera vida. Desde hace aproximadamente unos trece años, él mismo afirmaba que aunque sabía perfectamente que los dientes de la muerte se acercaban, debido a su avanzada edad, necesitaría aún muchos años para completar los proyectos más inmediatos que tenía entre manos, tales como el sexto volumen del Cierre Categorical, futuros artículos o libros acerca de la redefinición del materialismo filosófico, filosofía del lenguaje, análisis crítico de la cosmología moderna, filosofía de las relaciones, o de la finalidad y la teleología. Ahora bien, ni en diez, veinte, cien o mil años pretendía Bueno “terminar” el materialismo filosófico como *mapamundi* de la realidad.

Todo mapamundi filosófico es incompleto en el ejercicio, pero sólo algunos de la tradición lo son también en la representación. El materialismo filosófico de Gustavo Bueno reconoció esto desde el comienzo; en ningún momento pretendió construirse como un sistema cerrado y concluido que aclarase, más allá de donde habían llegado los sistemas filosóficos anteriores, todos los principales enigmas y misterios de la Realidad. En su último libro, *El Ego trascendental*, Bueno volvió a insistir en esta idea: “Será suficiente que [el materialismo filosófico] se crea capaz de levantar un ‘mapamundi’ de esta realidad, orientado más que a fingir que en él se aclaran todos los enigmas del Universo, a representar los lugares del mapa en los cuales los enigmas se delimitan como grietas o como agujeros que rasgan la superficie del propio mapa” (Bueno, 2016: 310).

Por ello, la expresión “filosofía incompleta” es una redundancia. Y esto ha sido puesto de manifiesto no sólo por filósofos escépticos, nihilistas, o posmodernos. Por poner un ejemplo conocido: una de las obras maestras de la filosofía del siglo XX, *Ser y tiempo* de Heidegger, insiste en que la “ontología fundamental” allí expuesta no sólo no está completa, sino que es provisional (Heidegger, 2013). Es decir, en espera de que futuros análisis puedan desbordar, al ser más potentes, ciertas ideas o análisis allí expuestas (como de hecho el propio Heidegger hizo, por ejemplo al criticar décadas más tarde en su conferencia *Tiempo y ser* la reducción de la espacialidad a la temporalidad originaria defendida en *Ser y tiempo* (Heidegger, 2011)). Éste es, sin duda, el lento y difícil discurrir de la filosofía a lo largo no sólo de las décadas, sino de los cientos de años y aun de los milenios.

Todo mapamundi filosófico reposa sus cimientos en pilares ontológicos. Por este motivo, de entre los múltiples problemas abiertos de cara al futuro que el materialismo filosófico tiene, en este artículo he seleccionado para su breve análisis problemas pertenecientes a la ontología. Y, más específicamente, en torno a la ontología de la discontinuidad, pues el materialismo filosófico de Gustavo Bueno se redefine como un materialismo discontinuista (y ahí, y no al revés, reposa su pluralismo ontológico), al subrayar, como característica fundamental de toda estructura real, su estructura discontinua.

2. Breve presentación de los pilares fundamentales del materialismo filosófico

Es común en muchos sistemas filosóficos y metafísicos de la tradición buscar los elementos últimos de la realidad, presentándolos como los cimientos en los que sustentar sus respectivas cosmovisiones. Sin embargo, desde la perspectiva del materialismo filosófico, es vana la pretensión de buscar el “tejido último de lo real.” En esta filosofía, la idea de Materia, en sus diversas modulaciones, nunca ocupa el papel de un *arjé*. Y no porque éste nos sea inaccesible de todo modo, dada nuestra condición de mamíferos insignificantes y efímeros; las razones son otras: desde el pluralismo ontológico materialista, la idea de unos constitutivos últimos o fundamentales de la materia no es sino una concepción arcaica de la realidad. Esta concepción es fruto de una metáfora arquitectónica que, cuando se la toma realmente en serio, se convierte ella misma en un mito oscurantista. La materia, en esta filosofía, sólo tiene una “unidad verbal,” pero en absoluto ontológica. La idea de materia está vinculada a la idea de discontinuidad fuerte y a la

negación de estratos ontológicos de lo real al modo neoplatónico. No hay materialidades “más reales que otras.” Esta ontología discontinua “horizontal” se enfrenta, por tanto, a aquellas concepciones teológicas “verticales” de lo real, según las cuales se parte de “lo más real,” el *Ipsum esse* divino, hasta llegar, en línea descendente, a los estratos más degradados ontológicamente, lindantes a la Nada. En vez de una pirámide o jerarquía de realidades, el materialismo filosófico habla de un Universo empírico común percibido a distintas escalas finitas, y por ello desbordado por una Materia ontológico general, entendida como pluralidad discontinua infinita en la que no hay, desde un punto de vista ontológico, “elementos privilegiados” en un sentido absoluto.

De este modo, cuando aquí hablamos de los “pilares” del materialismo filosófico, no nos referimos a los “pilares de lo real,” sino a los pilares del *mapa* de lo real. A su vez, estos “pilares” del mapamundi materialista no son un punto de partida absoluto. El materialismo filosófico no parte de unos axiomas o principios primeros, como la teología dogmática, sino de alternativas teóricas ofrecidas históricamente que habrá de analizar y elegir de modo dialéctico. Su metodología crítica apagógica, por tanto, dista mucho de sustentarse en un *primum cognitum*, como pueda ser el *ego cogito* de la filosofía cartesiana o el Dios del ontologismo. Todo sistema filosófico parte en el *ejercicio* del mundo fenomenológico tal como nos es dado en un determinado momento histórico y cultural. Sin embargo, sólo algunos, como el materialismo filosófico, lo hacen también en la representación.

Por tanto, los “pilares” del materialismo filosófico son más bien un punto de llegada alcanzado dialécticamente que un punto de partida absoluto. Una vez alcanzados de modo apagógico estos principios, podrán servir de base para analizar otros sistemas filosóficos o problemas del presente en una circularidad no viciosa (como no vicioso se presenta el “círculo hermenéutico” defendido por Heidegger en *Ser y tiempo*, inspirándose en la “hermenéutica” de Friedrich Schleiermacher y Wilhelm Dilthey (Heidegger, 2013)). Un ejemplo de esta “circularidad no viciosa” se da con la propia esencia ontológica del materialismo, en tanto contradistinto del espiritualismo. Sin duda, la esencia del materialismo filosófico, en tanto materialismo, es la negación del espiritualismo tanto etnológico como metafísico, redefinido como la creencia en vivientes incorpóreos (gaseosos o luminosos en el espiritualismo etnológico, y no físicos en el espiritualismo metafísico). Pero esta negación no es un punto de partida absoluto (es decir, una suerte de *primum cognitum*, axioma, dogma o petición de principio),

sino de llegada (a través de la constatación, por numerosas razones, de la imposibilidad de vivientes incorpóreos). Una vez fundamentada dialécticamente la tesis de la imposibilidad del espiritualismo, el materialismo podrá entonces servir de punto de partida de análisis de otras cosmovisiones y problemas filosóficos.

Los pilares del materialismo filosófico se dibujan, en el seno del espacio ontológico, como un mapa compuesto por la siguiente secuencia de seis símbolos algebraicos: $\langle M, M_1, (M_1, M_2, M_3), E \rangle$. Dado que el proyecto de un mapa de la realidad en toda su generalidad es contradictorio, el “mapa” de la realidad esbozado por el materialismo filosófico no es mapa sino en un sentido analógico; o, si se quiere, “mítico.” Pero es éste un mito formal luminoso, y no tenebroso (empezando por su “autoconciencia” de la condición de mito sustentado en una metáfora no superficial).

Analizaré brevemente el significado de este mapa. La primera letra, M , designa a la Materia ontológico general como la realidad más amplia que cabe conceptuar desde el materialismo. La realidad, en toda su generalidad, es concebida por el materialismo filosófico como una pluralidad actual discontinua infinita, impersonal y eterna, aunque nunca inmutable. Por ello, la idea de M , en esta filosofía, sería coordinable con ideas clásicas de la tradición, como las de Realidad o Ser, aunque no en todos los sistemas. Por poner de nuevo un ejemplo relacionado con Heidegger: en su filosofía, la idea de Ser implica, contra la ontoteología tradicional, una necesaria correlación con la existencia humana. Por ello, usando los símbolos algebraicos anteriormente citados, podríamos traducir la idea de Ser heideggeriana desde las coordenadas del materialismo filosófico como el resultado de la operación $M \cap E$, es decir, como la intersección entre la realidad en general y el “Ego trascendental” generado por la existencia humana histórica e intersubjetiva (no podemos entrar aquí en hasta qué punto la moderna etología haría arcaicos algunos análisis de Heidegger).

Contra toda forma de hipostatización metafísica, el núcleo del materialismo filosófico es el *regressus* a esta Materia ontológico general (M). Por este motivo, conviene aclarar aquí tres grandes acepciones de esta idea:

1. M denota a la realidad en toda su generalidad (aunque ésta no sea ni pueda ser una totalidad), incluidos el Universo (M_1) y el Ego Trascendental (E). Es la primera acepción de la que hemos hablado.
2. M denota a las realidades y procesos materiales que se dan al margen del Universo recortado a nuestra escala antrópica (M_1).

3. M denota a las realidades y procesos materiales que se dan dentro del Universo, pero en sus momentos, dimensiones o fases desbordantes del carácter antrópico de éste.

La idea de M se construye de modo regresivo y dialéctico a través del análisis de las morfologías que encontramos en el mundo dado a nuestra escala, que es lo que se designa en esta filosofía por M_1 . De este modo, el segundo símbolo algebraico del mapa, M_2 , designa a aquellas dimensiones de la realidad (M) filtradas o dadas a escala de los sujetos operatorios. Esta escala no es constante, sino que va ampliándose o reduciéndose según situaciones históricas y culturales determinadas. A su vez, este mundo dado a escala humana (o animal en sentido amplio) está compuesto por múltiples materialidades o contenidos que el materialismo filosófico agrupa en tres grandes rúbricas o Géneros: las materialidades físicas (designadas por la letra M_1), las psicológicas (designadas por M_2), y las eidético-abstractas (las designadas por M_3).

Cuando hablamos del Mundo, o del Universo, hablamos, sobre todo, del “ente finito,” por decirlo en términos clásicos. Sin embargo, desde las coordenadas ontológicas del materialismo filosófico, “ente finito” es una expresión redundante, y “ente infinito” un oxímoron. Ente dice, necesariamente, “pluralidad de entes,” y por tanto finitud. Por ello, la realidad en su generalidad (es decir, M) no puede ser considerada como un ente, una cosa, o una totalidad. Hacerlo sería caer en un “error categorial,” es decir, proyectar de modo sofístico las propiedades de unos contenidos de lo real a la realidad en general.

La idea de ente implica la idea de discontinuidad en su sentido fuerte. Es decir, no en un sentido meramente fenomenológico o apariencial, como el defendido por el monismo ontológico de Gonzalo Puente Ojea, compatible, según él, con un “pluralismo gnoseológico o fenomenológico.” Sólo desde una metafísica monista acosmista radical, como la de Parménides, podría negarse la discontinuidad de lo real, pero al precio de reintroducirla a nivel de las “apariencias.” Desde estas premisas, si un ente no fuese finito, no sería un ente. Y esto dando por supuesto, como es natural, que la idea de ente no es unívoca. Esta idea se encuentra asociada en muchas ocasiones, por ejemplo, a una metafísica de las sustancias. Por ello, el materialismo filosófico prefiere hablar de materialidades o “estromas” (*tejidos*) de lo real, para recalcar la idea de su discontinuidad y falta de sustancialidad metafísica. Lo que no niega, por otra parte, que el materialismo filosófico pueda hablar de un “actualismo sustancial” sin el cual “el mundo se convertiría en un caos, en una sucesión acausal y fantasmagórica de fenómenos sin

conexión interna entre sí” (Bueno, 2006). La metáfora de *estromas*, en tanto tejidos o tapices que recubren el Mundo, tiene también la virtud de encontrarse ligada a la idea de M, en tanto aquello que estaría “recubierto” o se encontraría en el “reverso” de los tejidos cósmicos.

Desde las coordenadas del pluralismo ontológico materialista que reconoce los estromas como “sustancialidades actualistas” en el Universo, una pregunta obligada es: ¿cuál es la unidad de las materialidades o estromas cósmicos? Una silla es una materialidad (o estroma), por ejemplo, pero también lo son sus partes materiales y formales, como también podemos tratar como estromas al planeta Tierra, al sistema solar, o a la galaxia. El único modo de evitar los postulados de una metafísica arcaica es apelar siempre a parámetros operatorio-pragmáticos, dados en función de los sujetos operatorios, sus acciones y necesidades en determinados contextos históricos y culturales.

Todos los sistemas de clasificación de los estromas son realizados desde una perspectiva antrópica o zootrópica. Incluso cuando hablamos de “materialidades desconocidas” dadas en M, lo hacemos desde una perspectiva antrópica: la perspectiva del Ego trascendental que totaliza las materialidades dadas a escala humana o animal en la unidad del Universo (M_i). Una totalización finita que, por ello, está vinculada necesariamente a la clase complementaria de lo que no es M_i , es decir, está vinculada a M en su acepción de realidad que desborda la escala antrópica o zootrópica de nuestro mundo. O dicho en otros términos: dado que el Universo no es una realidad absoluta, cerrada y autocontenida, sino que siempre está dada a escala zootrópica o antrópica, por ello, y de modo necesario, la idea de Universo está no sólo vinculada a la idea de sujetos operatorios egoiformes, sino también a la idea de aquello que desborda esa “escala mundana,” animal o humana, ya sea actuando dentro del propio Universo, o al margen de él, y que es lo que aquí se designa por Materia ontológico general (M).

Finalmente, la última letra del mapamundi materialista, E, designa al propio ego operatorio humano (siempre social e histórico) en cuanto demiurgo del propio mapa, dado que es el propio sujeto el que filtra, o recorta a su escala, los contenidos de M que constituyen M_i , organizando y clasificando dichos contenidos en los tres géneros de materialidad (M_1 , M_2 , M_3). Estos géneros son totalizados por E en la unidad del Mundo antrópico, constantemente desbordado por una Materia ontológico general de la que prácticamente sólo podemos tener un conocimiento negativo, al no tener acceso directo a ella.

El materialismo filosófico divide el análisis ontológico de las realidades presentadas arriba en dos grandes campos, a saber, el de la ontología general y el de la ontología especial. El análisis (ya sea éste morfológico, abstracto o lisológico) de las materialidades agrupadas en M_1 , M_2 y M_3 (es decir, pertenecientes al Universo M_1) correspondería a la ontología especial, mientras que la Materia ontológico general (M) constituiría el campo de la ontología general. En tanto esta división implica la diferencia entre la escala antrópica y lo que la desborda, E se presenta como el eslabón imprescindible entre la ontología especial y la general, constituyendo un circuito circular no vicioso. Las seis grandes ideas del materialismo filosófico pueden reagruparse, por ello, en tres grandes ideas: E , M_1 y M .

3. Sobre la discontinuidad de la vida psíquica

El materialismo filosófico recalca la estructura discontinua de la vida psíquica, junto con su inseparabilidad respecto del organismo que la sustenta, como principal prueba de su materialidad. El psiquismo no se circunscribe al hombre y los animales superiores, sino que se extiende por la escala zoológica (aun con algunas excepciones “arcaicas,” como en el caso de *parazoa* y *mesozoa* tales como poríferos, placoos y mesozoos). Estas discontinuidades en M_2 son estructurales, es decir, constitutivas de su propia “naturaleza.” Pueden encontrarse tanto de modo diacrónico como sincrónico. Por lo pronto, el “tapiz psicológico” que podemos encontrar en el Universo se encuentra dado de modo discreto, es decir discontinuo, entre los diversos organismos pertenecientes a la escala zoológica. La vida psíquica que se agita en la “concavidad” de cada organismo es discontinua respecto de las vidas psíquicas de otros organismos. La influencia que unos organismos ejercen constantemente sobre otros (por ejemplo a través de la incitación al miedo, la risa o la ira “compartidas”) no es prueba de la continuidad entre sus contenidos psíquicos. Para que pudiese hablarse de una continuidad real habría que conectar, por medio de tecnologías modernas o futuras, sus sistemas nerviosos. Y aun así esa continuidad no sería total, sino sólo dada a escala de algunos de sus contenidos, pues éstos son discontinuos respecto de otros.

A su vez, la discontinuidad de M_2 no sólo se da a escala del “corte” en el psiquismo entre organismos distintos (tesis muy subrayada, aunque de modo metafísico, por Leibniz y su monadología). Por el contrario, el materialismo filosófico también subraya la estructura discontinua entre los contenidos psíquicos de un mismo viviente. La

discontinuidad de nuestra vida psíquica se aprecia claramente a través de su despliegue en el tiempo. Nuestros deseos, aun los más “primarios,” como el hambre, la sed, la libido, o la necesidad de sociabilidad, se dan de modo discontinuo, como se da nuestro temperamento anímico, o los contenidos e intensidad de nuestros pensamientos. Nuestros enamoramientos, rencores, deseos y miedos de nuestra infancia raramente se mantienen en la edad adulta, por no decir en la vejez. Pero la discontinuidad de nuestra vida psíquica también se muestra diacrónicamente, tesis defendida por Platón, milenios antes de Schopenhauer y su “metafísica de la sexualidad,” por no hablar de Freud y el Psicoanálisis. Es cierto que Platón defendió en el *Fedón* la tesis de la simplicidad del alma (tesis naturalmente incompatible con el materialismo), pero en el Libro IX de la *República* habló explícitamente de la discontinuidad entre la parte “feroz y animal” del alma (que, despierta en sueños, nos induce a actos monstruosos), y la parte racional y sobria del alma (Platón, 2003). Es decir, Platón no sólo defendió la dialéctica, no siempre armónica, entre las “tres almas” asociadas a partes orgánicas distintas del individuo, sino también la tesis de la discontinuidad entre nuestros miedos o deseos monstruosos, incluidos los incestuosos, y nuestros proyectos racionales. Importantes escuelas escépticas, como la de Hume, también atacaron a la tesis espiritualista de la simplicidad y sustantividad metafísica del ego o de la conciencia.

Ahora bien, que el individuo humano, tanto en su psiquismo como en su cuerpo orgánico, sea una estructura discontinua, no significa que carezca de unidad procesual entre los diversos contenidos, dimensiones o estructuras que lo componen. Desde los postulados ontológicos del materialismo, la discontinuidad no excluye la unidad (aunque tampoco la incluye de modo necesario). Hay multiplicidades discontinuas que carecen por completo de unidad (como la constituida por la Materia ontológico general), y hay multiplicidades discontinuas que poseen unidad atributiva (como puedan ser un organismo, un continente geográfico o un Estado). La unidad siempre implica la pluralidad de partes o contenidos.

Es común considerar como criterio fundamental de la unidad del individuo humano en su dimensión corpórea a la trabazón que componen las distintas partes de su organismo como totalidad atributiva, mientras que la unidad entre los diversos contenidos de su psiquismo estaría constituida por el ego. Un ego que, desde el actualismo materialista, no estaría dado previamente a la “trabazón” entre los diversos

contenidos de nuestra vida psíquica. Pero el ego psicológico no sólo está desbordado por otros contenidos de nuestro psiquismo, sino que tiene él mismo una estructura discontinua. Esto se ve claramente si atendemos al desarrollo ontogenético de un individuo desde su gestación hasta la muerte. Un feto no tiene ego, como tampoco lo tiene un niño de meses, como tampoco lo tiene alguien con daños cerebrales severos. Incluso, en el caso de cualquier persona normal, su ego se eclipsa diariamente, de modo discontinuo, durante las fases de sueño más profundo. También sabemos que, en multitud de ocasiones, no tenemos que esperar a la muerte biológica de alguien para asistir a la “progresiva muerte” de su identidad personal, como nos muestran tantos y tantos ancianos con enfermedades neurodegenerativas (enfermedades que ofrecen un amplio campo fenomenológico para estudiar las discontinuidades del ego).

4. La muerte como discontinuidad ontológica

En este contexto, la muerte se explicaría como una consecuencia necesaria de la estructura discontinua del individuo humano, que a su vez es un subcaso de estructuras discontinuas más amplias, como las de los organismos vivientes en general, las de los estromas cósmicos, o las dadas en M.

La muerte supone una discontinuidad en el hombre, aunque no total. Para empezar, la muerte no supone la discontinuidad total de la influencia de la persona; por el contrario, y como es bien sabido, la influencia de muchas personas se disparó históricamente después de su fallecimiento. Tampoco supone una discontinuidad absoluta en el cuerpo orgánico. Éste, en la muerte biológica, no se aniquila, sino que sus partes se reorganizan de un modo distinto: el de un cadáver.

El problema ontológico no surge con el cuerpo orgánico, sino con la vida psíquica que de él dependía. Dado que el espiritualismo se fundamenta en una grosera hipostatización de M_2 , el materialismo niega cualquier pervivencia de los contenidos psíquicos después de la muerte biológica. Ahora bien, si con la muerte biológica el organismo se transforma en un cadáver, que es un estroma primogenérico, ¿qué ocurre con los contenidos psíquicos en la muerte cerebral? El materialismo filosófico no puede aceptar ni que pervivan ni que se aniquilen. Si los contenidos psíquicos de un viviente aparecen en la intersección ontológica entre materialidades diversas tales como organismos vivientes, ecoentornos, estímulos físicos, etc., cuando falte

alguno de estos elementos, la vida psíquica desaparecerá. ¿Pero cómo conceptualizar ontológicamente esta desaparición?

La única solución no contradictoria parece ser, por tanto, la de defender que dichos contenidos “se transforman.” Pero la claridad de esta respuesta es puramente aparente. Aunque los tres géneros de materialidad son inseparables, también son discontinuos entre sí. Esto quiere decir que las composiciones y divisiones dadas en cualquiera de los géneros arrojan siempre contenidos pertenecientes a ese mismo género. Es imposible “pasar” de los contenidos de un género de materialidad a los de otro, porque pertenecen a órdenes ontológicos distintos, aunque necesariamente involucrados entre sí. El cuerpo orgánico vivo primogenérico se transforma en un cadáver igualmente primogenérico. Pero dado que M_2 se encuentra siempre existiendo en ciertos cuerpos orgánicos, no puede decirse que, con la muerte de estos organismos, los contenidos segundogenéricos se transformen en otro tipo de contenidos segundogenéricos. Este problema ontológico no sólo se circunscribe a la muerte; también afecta a la desaparición de contenidos psíquicos en las etapas del sueño profundo, o en un coma cerebral, cuando la actividad cerebral se reduce al mínimo.

El problema inverso resulta cuando se trata de dar cuenta de la génesis de M_2 no en general, sino de modo específico en cada organismo perteneciente a la escala zoológica. Resumiendo una tesis presentada en mi libro *La filosofía de Bertrand Russell*: “no sólo es necesario regresar al cerebro en la constitución de la vida psíquica, es necesario además, y de modo fundamental, regresar al cuerpo orgánico y al medio entorno físico en que éste está inserto. Es aquí donde podemos entender los esquemas causales como procesos objetivos estudiados por las ciencias positivas. Regresando al medio entorno físico, se desactivarán las posibles hipóstasis que pretendan realizarse sobre la vida psíquica o el cerebro respectivamente. Un feto, por ejemplo, comienza a desarrollar ‘contenidos psicológicos’ no sólo cuando tiene un desarrollo neurológico suficiente (desarrollo a su vez marcado por su programa genético contenido en el genoma), sino cuando además empieza a recibir estímulos ‘de fuera’ de su estuche epidérmico, fundamentalmente de la madre a través de la alimentación, los latidos del corazón, la temperatura, la voz, etc. Estos estímulos físicos empezarán a generar una actividad electroquímica en el sistema nervioso del feto capaz de hacer surgir, por anamorfosis (es decir, no por emergencia creadora) los primeros atisbos de actividad psíquica. Sin estos estímulos externos, el feto, aislado, jamás podría comenzar

a desarrollar contenidos psicológicos ni conciencia de ningún tipo. La vida psíquica, en suma, es fruto de un conjunto de dispositivos neurológicos que sólo puede comenzar a funcionar como tal conciencia psicológica por medio de los constantes estímulos físicos exteriores, por eso el individuo flotante de Avicena o el cogito cartesiano son fantasías metafísicas incompatibles con las ciencias biológicas del presente” (Pérez Jara, 2014: 154).

Si se pusiese entre paréntesis a M_1 , y se identificase nuestro Universo antrópico con el Universo absoluto, el problema de la génesis de M_2 en un organismo sólo podría tratar de resolverse apelando a esquemas emergentistas o reduccionistas. Pero estos esquemas, aplicados a la génesis absoluta de un género de materialidad, son vías cerradas. Ahora bien, sabemos que el Universo en que habitamos no es un Mundo absoluto autocontenido que agote lo real, sino, por el contrario, una realidad “filtrada” o “seleccionada” a escala animal en general y humana en particular. Por eso la solución al problema de la génesis de M_2 en un feto humano (o en el desarrollo ontogenético de otro organismo animal) se abre paso a través de la idea de anamórfosis absoluta: M_2 no sólo depende enteramente de M_1 y M_3 , sino también de otros contenidos y fuerzas desconocidas que desbordan la escala antrópica de nuestro Universo (M_i). M_i es fruto de una totalización finita realizada por E (que no es una actividad que exista “al margen” o “por encima” de la actividad de una red de millones de sujetos humanos determinados históricamente). Y dado que esta totalización está recortada a nuestra escala finita, la tesis de que haya procesos materiales desconocidos que ejerzan influencia en el Universo no tiene misterio alguno. El materialismo filosófico traduce desde sus coordenadas la tesis clásica de la *docta ignorantia*. Ésta, en cuanto saber finito, no es en modo alguno subterfugio para el fideísmo o el espiritualismo: el saber finito (y “saber infinito” no es sino un oxímoron respecto de la Teoría del Caos y muchas otras perspectivas) es lo suficientemente potente como para demostrar la imposibilidad y contrasentido de espíritus o dioses incorpóreos “trascendentes al Universo.”

5. El Nomos de la muerte

En todo caso, están presentes los problemas de la determinación de esquemas ontológicos más precisos que de los que disponemos actualmente para explicar la desaparición total de la vida psíquica en la muerte de un organismo animal. La determinación de estos esquemas parece necesaria para una profundización en la estructura

ontológica de la muerte. Es decir, la muerte presenta una serie de problemas filosóficos que desbordan la consideración biológica de la “transformación de un organismo viviente en un cadáver,” como es el caso de la “pervivencia” de la persona, a través de determinadas instituciones culturales, por respecto al individuo corpóreo muerto. Sin duda, esto abre la problemática de una tipología de los tipos fundamentales de influencia que una persona pueda ejercer social e históricamente tras la muerte del individuo, considerando: 1) que la idea de persona es una idea análoga, y no unívoca; 2) los casos de “despersonalización” o “persona cero” que, sin embargo, tras la muerte de los individuos (acaso asesinos horrendos, según parámetros culturales distintos), nos siguen influyendo. Desde esta perspectiva, ¿cómo una “persona cero,” tras la muerte del individuo, podría seguir influyéndonos? Su innegable influencia, ¿obligaría a retirar la consideración de “persona cero”? Contestar a esta pregunta implicaría ahondar en la estructura análoga de la idea de persona en sus conexiones con diversas situaciones (morfológicas) históricas y culturales.

Pero no menor problema ontológico es la determinación de la total desaparición de nuestra vida psíquica con la muerte sin caer en una metafísica de la aniquilación, dado que descartamos, por contradictoria, cualquier forma de continuidad de nuestro psiquismo individual tras la muerte biológica. Si hablamos de anamórfosis absoluta para explicar la génesis de contenidos de nuestro Universo antrópico irreductibles a otros estromas o materialidades cósmicos, ¿podríamos acaso hablar de anamórfosis absolutas negativas para explicar el proceso contrario, es decir, el de la desaparición completa de un contenido cósmico? ¿Sería lícito aplicar estos esquemas ontológicos a otros contenidos o procesos cósmicos más allá de la desaparición de contenidos M_2 en la muerte de los organismos animales?

Otro problema relacionado es éste: si las entidades pertenecientes a un género de materialidad nunca pueden transformarse en los contenidos de otro género, ¿la “transformación” en la muerte biológica (o en un coma profundo) de contenidos psíquicos en contenidos desconocidos (no psíquicos) pertenecientes a M , no rompería la discontinuidad de M_2 ? Y dado que desde la “concavidad” de nuestra existencia, considerada como una suerte de “esfera” (Bueno, 1972), la muerte se nos presenta como la inevitable (y a cada minuto más cercana) desaparición total de nuestra vida psíquica, es decir, como un *no-ser* (de nuestros contenidos M_2), ¿acaso sería lícito despachar, como “meros sinsentidos metafísicos,” a la “nihilidad” de la muerte de la que

hablan Heidegger y otros “filósofos existenciales”? Y esto aun contando, contra pensadores como Unamuno o Sartre, que la imposibilidad de la vida eterna, Dios, o un sentido meta-cósmico de la existencia no es vista por el materialismo filosófico como una “privación” que nos abocase al pesimismo, sino como una simple negación de sinsentidos míticos.

6. A vueltas de nuevo sobre el problema clásico de las involuciones entre la vida psíquica y el sistema nervioso

Desde lo expuesto más arriba, se abrirían una serie de problemas ontológicos importantes. Por un lado, la pertinencia de determinar esquemas ontológicos más precisos para explicar la involución necesaria y constitutiva entre los contenidos de nuestra vida psíquica y el cuerpo orgánico en general y el sistema nervioso en particular (o el cerebro, después del proceso evolutivo de cefalización). Estos esquemas serían necesarios para ahondar en el problema tradicional de “las relaciones entre el alma y el cuerpo,” que en la época moderna toma la forma de las relaciones o conexiones entre la vida psíquica y el sistema nervioso. Dado que los esquemas de causa y efecto no son apropiados para hablar de las involuciones entre la vida psíquica y el sistema nervioso, ¿qué otros esquemas ontológicos podrían aplicarse, además de las relaciones de presencia y copresencia, y de esquemas de intersección ontológica, para dar cuenta de estas involuciones, partiendo de las más sencillas, como los “actos reflejo,” a las más complejas, como las dadas en las llamadas “grandes mentes” en la historia de las sociedades humanas?

Por otro lado, y dado que si no se constatare empíricamente que organismos dotados de sistema nervioso neuronal experimentan contenidos psíquicos en la “concavidad” de sus organismos, no podríamos “pasar” nunca de las conexiones bioquímicas dadas en las sinapsis neuronales a M_2 , ¿se podría hablar entonces de vida psíquica en organismos no neuronales? Algunos científicos actuales hablan de la capacidad de “aprender” de organismos unicelulares como el *Physarum polycephalum*. Pero las “respuestas” de tales organismos unicelulares, gracias a los receptores químicos ubicados en sus membranas plasmáticas, ¿no habría que considerarlas como puramente mecánicas, dadas únicamente en M_1 ? Desde la teoría del origen trófico del psiquismo, sabemos que M_2 no es un epifenómeno de determinadas partes de la biosfera terrestre, sino un conjunto de dispositivos biológicos (tales como hambre, sed, miedo o recuerdos)

de determinados vivientes que resultan totalmente necesarios para su supervivencia en el ecoentorno. ¿Hasta qué punto entonces podríamos hablar de M_2 en organismos unicelulares? ¿Sería esta consideración “animismo” (similar a los que proyectan vida psíquica en las inteligencias artificiales)? ¿O por el contrario negarla sería caer en el “mecanicismo”? ¿Cuál sería el criterio más firme para solventar esta cuestión?

Y en caso de que circunscribamos la vida psíquica, tal como la conocemos, a organismos neurales, ¿qué tienen de especial las sinapsis entre neuronas para dar cuenta, al menos en parte, de la génesis y estructura de M_2 en un organismo animal? El desconocimiento actual sobre esta cuestión más allá de la mera constatación empírica, ¿obedece a alguna limitación temporal de nuestro conocimiento, o más bien habría que explicarla por medio de la estructura discontinua de nuestro saber, solidaria no ya del *ignoramus* clásico, sino del *ignorabimus!*, por usar la famosa expresión de Emil du Bois-Reymond?

7. Discontinuidad y ontología de la posibilidad: sobre el Argumento Victorioso de Diodoro Cronos

La problemática ontológica que gira en torno a la idea de discontinuidad también tiene un papel crucial en la ontología de la posibilidad. A su vez, esta ontología de la posibilidad ha de enfrentarse al problema clásico del determinismo y el fatalismo. Debido al carácter contradictorio de las ideas de emergencia creadora y de *causa sui*, el materialismo filosófico defiende apagógicamente la necesidad del determinismo ontológico (ligado, además, al problema de la libertad humana, pues en un mundo indeterminista nuestras acciones serían imposibles). ¿Pero qué ocurre con el fatalismo ontológico (es decir, no mitopoiético), tal como es defendido, por ejemplo, por Diodoro Cronos, los estoicos o Spinoza? ¿Sólo lo que existe, o llegará a existir, puede ser considerado como posible?

Dicho de otro modo, ¿hay una discontinuidad fuerte entre lo posible y lo existente, o existe una continuidad entre lo posible y lo que existe? Para las ontologías contingentistas, como la de Leibniz, lo posible se da, de algún modo, “antes” de lo existente, mientras que desde el Argumento Victorioso de Diodoro Cronos, la posibilidad se extrae retrospectivamente de aquello que existe: *lo que no se da en la realidad es que es imposible*.

Resumiendo la doctrina clásica de la posibilidad del materialismo filosófico, tal como se presenta en el escolio 7 de la segunda edición de *El animal divino* (Bueno, 1996: 372-374):

1) Posibilidad es un término sincategoremático, es decir, posibilidad es siempre posibilidad *de algo*; 2) la idea de posibilidad absoluta es un desarrollo límite y metafísico de la idea de posibilidad positiva u originaria; 3) la idea de posibilidad positiva se estructura en torno a la idea de com-posibilidad, es decir, “compatibilidad de A con otros términos o conexiones de términos tomados como referencia.” Es sobre esta idea pluralista de posibilidad (que implica por tanto la discontinuidad de unos términos respecto de otros) sobre la que el materialismo filosófico podrá traducir la definición clásica de posibilidad “como ausencia de contradicción.” La probabilidad (por ejemplo la defendida por Russell), presupone la posibilidad, pero no recíprocamente.

Es sin duda desde esta doctrina de inspiración leibniziana (en lo que respecta a la idea de *composibilidad*) desde la que se defiende, en la filosofía de la religión del materialismo filosófico, la existencia posible de algunos dioses de la religiosidad secundaria, o incluso de los extraterrestres o del *Numen Absconditus* presentado en *La fe del ateo* (Bueno, 2007). Estos entes, se sostiene, pueden existir siempre que sean corpóreos y finitos, dado que un viviente incorpóreo o infinito es, desde esta filosofía, algo así como un círculo cuadrado o un decaedro regular.

Ahora bien, en los últimos años, Gustavo Bueno subrayó en múltiples textos que la ontología de la posibilidad del materialismo filosófico es muy afín a la del Argumento Victorioso de Diodoro Cronos (Bueno, 2014b; 2014a; 2013; 2010b; 2010a). Bueno traducía la ontología megárica de la posibilidad del siguiente modo:

Si nos atenemos a la idea de posibilidad que definió Diodoro Cronos: la posibilidad de un hecho o de un proceso es una idea retrospectiva, porque sólo se abre cuando este hecho o proceso ya se ha realizado. La posibilidad es una modalidad del ser que hay que ponerla más que en el futuro, en el pasado, en cuanto idea retrospectiva. César sólo pudo saber que le era posible pasar el Rubicón cuando de hecho lo pasó (Bueno, 2013).

O dicho de otro modo: “dadas dos o más posibilidades disyuntivas A, B, C, de las cuales sólo llega a realizarse la primera, A, las otras habrán de considerarse como imposibles, salvo que estemos dispuestos a aceptar que de lo posible puede derivar lo imposible” (Bueno, 2010a). Según esto, el materialismo filosófico sería solidario de una *ontología actualista* (Bueno, 2006) en la que los “mundos

posibles” y los “futuribles” no serían sino combinatorias imaginarias extraídas de nuestro único mundo real, compuesto por múltiples corrientes materiales discontinuas dadas siempre *en acto*, es decir, sin que existan “esencias posibles,” en sentido absoluto, “por encima” o “por debajo” de la materia “que hay.” Por ello, no cabría confundir la “posibilidad verbal” (por ejemplo la contenida en un libro de ciencia-ficción), con la posibilidad ontológica real, que siempre estaría en función de la materia en acto, y no al revés.

Con objeto de evitar una posible ambigüedad, una breve aclaración es necesaria. En este artículo se habla de “megárico” referido al origen histórico de esta idea de posibilidad, no en el sentido, muchas veces utilizado en otros contextos, de absolutismo o incomunicabilidad entre los géneros. Además, la idea de posibilidad megárica no sólo es traducida por el materialismo a sus propias coordenadas, sino que es aplicada de tal modo que no se pierda nunca de vista el horizonte morfológico (es decir, no “lisológico”), tal como el constituido por los procesos de teleología orgánica (2010b). Cuando se pierde de vista la escala morfológica, toda ontología de la posibilidad se vuelve metafísica o excesivamente indeterminada (lo que no significa que no se pueda rebasar el horizonte morfológico, como pretende el empirismo ingenuo, pero siempre partiendo de este horizonte y volviendo a él en el circuito del *regressus/progressus*). Y dada (por motivos estructurales) la falta de “conocimientos positivos” que tenemos sobre la Materia ontológico general que desborda la escala antrópica de nuestro Mundo, el materialismo filosófico circunscribe la ontología actualista de la posibilidad al horizonte de la ontología especial, es decir, al constituido por M_i , en tanto totalización finita llevada a cabo por E de los estromas dados a escala antrópica.

Desde esta ontología actualista solidaria de la ontología megárica de la posibilidad, podríamos abrir dos cuestiones filosóficas fundamentales:

- 1) Desde la ontología megárica de la posibilidad, si los dioses olímpicos, egipcios o sumerios no existen, ni hay motivo alguno para pensar que existirán en el futuro, es que son imposibles. Que estos dioses se presenten como “composibles,” al no guardar contradicción entre sus partes, o con el contexto en el que “pudieran” existir, es fruto de una mera combinatoria de la imaginación. Según esto, podríamos demostrar la imposibilidad de algo de dos modos distintos: A) de modo “a priori,” es decir, demostrando la imposibilidad de su esencia, o la imposibilidad de que dicha esencia pudiese co-existir con otros proce-

sos del Mundo: es la vía del ateísmo esencial total, o de la negación del espiritualismo; B) de modo “a posteriori,” es decir, demostrando que si algo, aun presentándose imaginariamente como componible, no ha existido ni hay motivos para pensar que existirá, es que es imposible: es la vía del actualismo megárico.

Combinando estas dos acepciones de la idea de imposibilidad, al modo de Spinoza, los problemas ontológicos que se presentarían serían los siguientes:

1) Tomar en serio el actualismo megárico, ¿no obligaría acaso a hacer algunas modificaciones sobre la filosofía de la religión materialista, fundamentalmente en torno a las ideas sostenidas sobre la fase secundaria o mitológica de las religiones (en tanto las entidades mitológicas corpóreas y finitas también resultarían imposibles, al carecer de existencia)? Desde el actualismo megárico, el ateísmo existencial también implicaría la imposibilidad de los dioses corpóreos, aunque se presentasen como com-positibles en la imaginación. Este debate, a su vez, tendría un importante eco en las religiones terciarias, en tanto ellas están ampliamente involucradas con elementos mitológicos de la fase secundaria. En todo caso, estas consideraciones no harían sino ahondar en la designación de las fases secundarias de las religiones como propias del delirio.

2) De modo similar, ¿cómo evitar el fatalismo ontológico, y por tanto la negación de la contingencia, desde la ontología de la posibilidad del Argumento Victorioso? Sin duda, el monismo continuista causal implica el fatalismo, y el materialismo filosófico niega la doctrina binaria tradicional de la causalidad desde un pluralismo discontinuista radical (aunque no absoluto, pues sin conexiones y relaciones parciales el Universo y la vida serían imposibles). Por ello, las fundamentaciones del fatalismo sostenidas por el monismo ontológico se desploman. Ahora bien, aun partiendo de la estructura pluralista y discontinua de los procesos causales y estructurales de la realidad, ¿cómo evitar el fatalismo si se niega, con Diodoro Cronos, que sólo es posible lo que de hecho existe o llegará a existir? Los futuribles tendrían el mero estatus de combinatorias imaginarias propias de la ciencia-ficción; el “que pasaría si...” tendría un estatus parecido al “que hubiese pasado si...” de tantas novelas o películas de fantasía. El futuro resultaría necesario (aunque impredecible por la *Teoría del Caos* y otras razones); la contingencia, en este contexto, un mero fantasma gnoseológico (lo que no eliminaría, por otra parte, ni su imprescindible funcionalismo pragmático ni su pertinencia en otros contextos ontológicos).

Sin duda, estas cuestiones se fundamentan, a su vez, en una problemática central, a saber: ¿cuáles son las pruebas apagógicas fundamentales de la “verdad” del Argumento Victorioso? O dicho con otras palabras: dado que la fundamentación de dicho argumento aparece en los textos de la tradición filosófica de modo fragmentado e incompleto, ¿cuáles serían las razones fundamentales *que desde la ontología del materialismo filosófico* podrían darse para “traducir” y defender el Argumento Victorioso de Diodoro Cronos? El materialismo filosófico, en tanto solidario del actualismo ontológico, niega las “metafísicas de la posibilidad” según las cuales las esencias posibles, mundos posibles y futuribles se darían (antes de “actualizarse” en la realidad) en la mente de Dios, o en una suerte de mundo platónico eterno de “posibilidades esenciales.” Por cada esencia posible, mundo posible o futurible que llegue a actualizarse, infinitos otros se quedarán en el etéreo reino de la posibilidad. Pero semejante reino no es sino fruto de una grosera hipóstasis. La posibilidad ontológica carecería de sentido sin los sujetos operatorios. Son estos sujetos los que, con sus *prolepsis* (es decir, con sus planes y programas), abrirían el horizonte de la posibilidad en la realidad. Sin sujetos operatorios, la realidad se daría en una suerte de “actualismo ciego necesitarista,” pues es absurdo pensar que haya “creatividad bergsoniana” en la codeterminación en *symploké* de los contenidos (desconocidos) de M.

La existencia humana es una existencia abierta al futuro a través de las *prolepsis*; pero estas “posibilidades,” o anticipaciones, que se nos abren en función de nuestras operaciones (y que constituyen el núcleo de lo que Heidegger denominó *die Sorge*, o “cuidado” en *Ser y tiempo*) no son sino combinatorias de la imaginación tomadas de nuestros recuerdos. Es decir, la idea de “posibilidad creadora” es un *flatus vocis*; nuestras *prolepsis* siempre son fruto de transformar nuestras *anamnesis* (o recuerdos). Por ello, nadie, “ni el más grande genio de la Historia de la Humanidad,” puede saltar más allá de las *anamnesis* que su estado histórico y cultural puedan ofrecerle. Todas las historias de ciencia-ficción no son sino combinaciones transformadas de recuerdos del pasado. Pasado, presente y futuro no tendrían sentido sin la existencia de los vivientes prolépticos. A su vez, esta correlación esencial entre temporalidad y existencia animal “avanzada” es la que impide la hipóstasis, en una suerte de mundo platónico o de mente divina agustiniana, de las posibilidades ontológicas (dado que al margen de dichos vivientes se evaporarían).

Sin duda, estas cuestiones están involucradas con una ontología de la existencia. Gustavo Bueno, en la segunda edición de *El animal divino*, en el escolio 7, defendía que “existencia es ‘existencia de algo’ (de una esencia posible)” (Bueno, 1996: 374). También liga la idea de existencia a la idea de contingencia. Sin embargo, desde la plataforma de los desarrollos posteriores elaborados por Bueno sobre la ontología megárica de la posibilidad, resultaría de gran interés reformular la idea de contingencia. La relación entre existencia y posibilidad podría seguir manteniéndose, sin duda, pero siempre que se leyese “al revés” respecto de la lectura que harían las “metafísicas de la posibilidad”: frente a estas metafísicas, el actualismo materialista defendería que la posibilidad no sería el fundamento de algunas existencias, sino, al revés, las existencias de determinados procesos materiales serían el fundamento de determinadas posibilidades.

Ahora bien, la cuestión fundamental que surge al paso es ésta: ¿se deduce necesariamente del actualismo ontológico materialista la imposibilidad real de todo aquello que no se dé o haya de darse en el Mundo? Si se quiere profundizar en estas cuestiones, futuros desarrollos han de ser elaborados en torno a la ontología de la posibilidad del materialismo filosófico.

8. Conveniencia de una tipología de los tipos fundamentales de discontinuidades ontológicas dadas en el Universo

La profundización en los importantes problemas ontológicos expuestos arriba podría ligarse a la problemática más general de la necesidad de una tipología de los tipos fundamentales de discontinuidades ontológicas que podemos encontrar en la realidad. En efecto, la muerte, la posibilidad y la necesidad, o la idea misma de existencia están ligadas a la idea de discontinuidad como idea central sobre la que se sustenta el materialismo filosófico frente a los monismos continuistas, ya sean espiritualistas, ya sean materialistas (en tanto nieguen vivientes incorpóreos).

Por motivos metodológicos, esta tipología tendría que circunscribirse a la ontología especial, es decir, al campo de estudio designado por M_1 . Sobre las discontinuidades ontológicas que, por motivos dialécticos (es decir, no dogmáticos o gratuitos), postulamos en M , no sabemos ni podemos saber nada. Es decir, pertenecen a lo que, desde la doctrina de la *docta ignorantia* propia del materialismo filosófico, conocemos como *ignorabimus!*. Pero sin estas discontinuidades, el *progressus*

desde M al Universo antrópico sería imposible (como imposible es el *progressus* al Mundo desde el Ser de Parménides).

Así pues, una tipología sobre las discontinuidades ontológicas fundamentales ha de girar en torno a la ontología especial, cuyo núcleo fundamental es la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad. Gustavo Bueno ha expuesto en varios lugares ejemplos nucleares de discontinuidades inter-géneros e intra-géneros (Bueno, 2016). La cuestión que queda abierta es la de una clasificación de discontinuidades ontológicas más allá de este criterio. Por ejemplo: una clasificación útil se abre paso al cruzar los criterios de discontinuidad y separabilidad o independencia. Esta clasificación, a su vez, abre importantes problemáticas filosóficas.

Según esto, podemos distinguir:

1) *materialidades discontinuas entre sí, pero inseparables*: el ejemplo más obvio son los propios géneros de materialidad cósmicos, los cuales no pueden existir los unos sin los otros, pero a la vez son discontinuos entre sí. La cuestión es, pues, como clasificar esta inseparabilidad: si, por ejemplo, las reacciones electroquímicas en el cerebro siempre tienen un correlato psíquico y recíprocamente, ¿acaso podemos decir que el sistema nervioso y la vida psíquica son materialidades discontinuas en algunos aspectos pero continuas en otros? ¿Con qué criterios ontológicos clasificar esta inseparabilidad o involucración necesaria? ¿Se podría hablar de discontinuidades cósmicas compatibles con determinadas (y desconocidas) continuidades anamórficas absolutas que explicasen que lo que está dado de modo discontinuo en M_i , se encuentra sin embargo trazado por continuidades desconocidas en M? El propio Gustavo Bueno defendía en su último libro (cursivas mías):

Sólo será posible desbordar esta identidad, $E = M_i$, partiendo de ella, cuando podamos reducir la igualdad a la condición de relación abstracta o parcial, es decir, no absoluta. Lo que implica la consideración de M_i y de E como entidades que no quedan “agotadas” en su igualdad recíproca, al considerarlas como poseyendo un residuo indeterminado que es capaz de desbordar el propio horizonte finito e ilimitado determinado por M_i , E; *es decir, de continuarse de algún modo con algunas realidades distintas de M_i y de E*. Lo que ya no podrá concebirse, partiendo del supuesto de una unidad continua extra-cósmica (establecida al modo del Ser eleático o del Acto Puro aristotélico, o incluso del *Deus absconditus*), sino partiendo del supuesto de una multiplicidad discontinua que denominamos “materia ontológico general,” M (Bueno, 2016: 78-79).

Esta idea, en todo caso, no haría sino ejemplificar la utilidad de la idea de estroma, en tanto los tejidos que componen el Mundo no son realidades autocontenidas, sino que estarían “recubriendo” contenidos dados en M.

2) *materialidades discontinuas entre sí, pero separables, o de hecho independientes*: esto está ejemplificado perfectamente por el principio platónico de Symploké: no todo está relacionado o conectado con todo lo demás; lo contrario sería el holismo absoluto, con sus consecuencias disparatadas: las relaciones sexuales de unos campesinos en Camboya teniendo efectos sobre la bolsa de Nueva York, o el movimiento de un sistema solar de otra galaxia a una distancia gigantesca de la nuestra afectando nuestro rendimiento en un examen de conducir.

3) *materialidades continuas entre sí, pero separables*: por ejemplo, todas aquellas totalidades atributivas que podemos romper o dividir mediante operaciones quirúrgicas. Hay una continuidad entre las partes de un organismo hasta que un carnicero las divide (acaso por sus junturas naturales), las embala y distribuye de modo independiente.

4) *materialidades continuas e inseparables entre sí*: en este campo podríamos situarnos en el caso de que para explicar la inseparabilidad estructural entre los géneros de materialidad tuviese sentido hablar de continuidades anamórficas o meta-antrópicas dadas en M compatibles con discontinuidades cósmicas u ontológico-especiales dadas en M_i . Ahora bien, si nos circunscribiésemos únicamente a M_i , es decir, al campo de la ontología especial, ¿habría que declarar a este conjunto de estromas como la clase vacía?

9. Conclusión. La Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad y la ontología megárica de la posibilidad

Sin duda alguna, la clasificación expuesta arriba necesita, ella misma, ser profundizada. Por ejemplo: ¿cuáles serían los criterios fundamentales para clasificar continuidades o discontinuidades ontológicas más allá de criterios empíricos, “factuales”? En *Ensayos materialistas*, Gustavo Bueno ofrecía la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad como una doctrina empírico-trascendental (Bueno, 1972). Es decir, es imposible deducir desde cero los géneros de materialidad y sus discontinuidades, relaciones o conexiones mutuas; el mundo siempre nos es dado. La ontología especial materialista parte de la constatación empírica, “factual,” de los estromas o

materialidades dados en estos mismos géneros. A partir de ahí, analiza sus involucraciones y discontinuidades mutuas.

Pero criterios meramente empíricos nos llevarían a un contingentismo (como por ejemplo el defendido por Hume o Russell). Esto implicaría, a su vez, la propia demolición del materialismo filosófico como sistema de ontología, al tener que reconocer la propia posibilidad de vivientes incorpóreos. Pero el materialismo filosófico no es un materialismo postulador o “probabilístico,” sin por ello ser dogmático. Éste es el aspecto de la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad que en *Ensayos materialistas* es designado como “trascendental” (por contraposición al criterio meramente empírico). Para ello, Bueno defendía la vía del “experimento mental”: si suprimiésemos uno o dos de los géneros, el Mundo, tal como lo conocemos, sería inimaginable. Por otro lado, si proyectásemos a M algún aspecto positivo nuclear dado en el Mundo, tal como el pensamiento, tendríamos, por sympleké, que reconstruir el Mundo en su integridad (Bueno, 1972). De esto se deducía que los tres géneros de materialidad totalizados por E forman una unidad estructural, no meramente contingente, como estructural es también la diferencia entre la ontología general y la ontología especial, en la que E es un eslabón imprescindible.

Ahora bien, en otros textos, como la *Teoría del Cierre Categorical*, Bueno defendía que la expresión “experimento mental” es un oxímoron (Bueno, 1992). Todo experimento implica, asertivamente, operaciones quirúrgicas, aunque sea a través de la manipulación de aparatos y máquinas. Esto, naturalmente, no invalidaba la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad como doctrina empírico-trascendental, es decir, como doctrina que estudia los aspectos estructurales y no meramente empíricos del Universo. Si la expresión “experimento mental” resultaba un oxímoron, sólo habría que utilizarla como metáfora. O, simplemente, buscar una expresión mejor para designar al tipo de argumentación según la cual la hipostatización de alguno de los componentes de los géneros, o algún género en su integridad, resultase contradictoria. Sencillamente, partiendo de una vía empírica, pueden determinarse aspectos estructurales del Universo, o aun de la realidad en su generalidad, de modo no dogmático: es el caso de los cierres categoriales constituidos por las ciencias positivas, o las verdades filosóficas demostradas por vía apagógica.

Pero, ¿hasta qué punto estos análisis habrían de ser revisados si se tomase realmente en serio la ontología megárica de la posibilidad? Cualquier relación, conexión y estructura dada en el Universo resulta-

ría necesaria desde el actualismo megárico. Cualquier configuración que no se diese en el Universo sería imposible. La contingencia, por decirlo al modo de Spinoza, resultaría ser la medida de nuestra ignorancia. O dicho con las palabras de la *Ética* (II, proposición XLIV, corolario): “sólo la imaginación puede hacer que consideremos las cosas, tanto en lo que se refiere al pasado como relativamente al futuro, como contingentes” (Spinoza, 2011). Pero no se puede olvidar, por otro lado, que el actualismo spinozista, en lo referente a la causalidad, es solidario de un “monismo de la armonía” (Pérez Jara, 2014), mientras que el actualismo materialista, contra toda forma de “residuo teológico,” reconoce como constitutivas de la realidad las discontinuidades entre procesos causales y estructurales.

La cuestión en la que habrá que profundizar es, pues, ésta: dado que el materialismo filosófico reposa en cimientos ontológicos, y éstos (tanto en su vertiente ontológico-general como ontológico-especial) en postulados discontinuistas, la idea ontológica de discontinuidad merece futuros desarrollos, investigaciones y clasificaciones. Es en estas profundizaciones, ligadas a confrontaciones con sistemas filosóficos alternativos, como el materialismo filosófico podrá seguir demostrando, después del fallecimiento de Gustavo Bueno, que es el mapamundi más potente de nuestro presente.

Obras citadas

- Bueno, Gustavo. *El Ego trascendental*. Oviedo: Pentalfa, 2016.
- . *Ensayo de una definición filosófica de la Idea de Deporte*. Oviedo: Pentalfa, 2014b.
- . “El derecho natural *al puesto de trabajo* en la época de los millones de parados.” *El Catoblepas* 152 (2008), <<http://nodulo.org/ec/2014/n152p02.htm>>. Acceso 2 diciembre 2016.
- . “El *Reino del Hombre* desde las coordenadas del materialismo filosófico.” *El Catoblepas* 138 (2013), <<http://nodulo.org/ec/2013/n138p02.htm>>. Acceso 2 diciembre 2016.
- . “La cuestión del aborto desde la perspectiva de la teleología orgánica.” *El Catoblepas* 98 (2010), <<http://nodulo.org/ec/2010/n098p02.htm>>. Acceso 2 diciembre 2016.
- . “El porvenir de la filosofía en las sociedades democráticas (1).” *El Catoblepas* 100 (2010), <<http://www.nodulo.org/ec/2010/n100p02.htm>>. Acceso 2 diciembre 2016.
- . *La fe del ateo*. Madrid: Temas de Hoy, 2007.
- . “Filosofía de las piedras.” *El Catoblepas* 58 (2006), <<http://nodulo.org/ec/2006/n058p02.htm>>. Acceso 2 diciembre 2016.
- . *El animal divino*. Oviedo: Pentalfa, 1996.
- . *Teoría del cierre categorial*. Oviedo: Pentalfa, 1992.
- . *Ensayos materialistas*. Madrid: Taurus, 1972.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2013.
- . *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2011.
- Pérez-Jara, Javier. *La filosofía de Bertrand Russell*. Oviedo: Pentalfa, 2014.
- Platón. *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos, 2003.
- Spinoza, Baruch. *Ética*. Madrid: Alianza, 2011.

