

Atlas materialista

Una introducción al Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno



Atelier Velázquez

Ensayo introductorio

Julio David Rojas

5/21/26

*“No es la Filosofía la que tiene que construir las referencias individuales,
porque éstas son dadas por la práctica política, social, científica.”*

— Gustavo Bueno, Ensayos materialistas

“ὁ κόσμος ἀλλοίωσις, ὁ βίος ὑπόληψις.”
“El cosmos, transformación; la vida, juicio.”

— Marco Aurelio

Atelier Velázquez

Índice

1. Introducción
2. Planteamiento del problema y delimitación
3. Materiales del campo y symploké mínima
4. Marco conceptual y estado de la cuestión
 - 4.1. La filosofía como saber de segundo grado
 - 4.2. Conceptos científicos e Ideas filosóficas
 - 4.3. Ontología materialista: M, Mi, M1, M2, M3
 - 4.4. Gnoseología y cierre categorial
 - 4.5. Técnica, ciencia y tecnología
 - 4.6. Sujeto operatorio, individuo y persona
 - 4.7. Espacio antropológico
5. Reglas de prueba
6. Campos de aplicación
 - 6.1. Religión: el eje angular y los númenes
 - 6.2. Política: Estado, eutaxia, Imperio y crítica del moralismo
 - 6.3. Ética, moral y derecho
 - 6.4. Arte y estética materialista
 - 6.5. Cultura y crítica del culturalismo
 - 6.6. Ciencia moderna, cristianismo y Newton
 - 6.7. Mitos modernos
 - 6.8. Casos frontera
7. Aparato crítico: objeciones y matices
8. Síntesis interpretativa
9. Conclusión
10. Glosario operativo
11. Bibliografía

1. Introducción

El presente está saturado de palabras enormes. **Ciencia, Cultura, Humanidad, Naturaleza, Mercado, Inteligencia Artificial, Progreso, Democracia, Religión, Arte, Libertad, Conciencia.** Circulan en titulares, discursos políticos, programas universitarios, sermones laicos, anuncios publicitarios y conversaciones cotidianas. Se pronuncian con una seguridad extraña, como si nombrarlas bastara para resolver aquello que prometen explicar. Quien invoca la Ciencia parece cerrar la cuestión de la verdad; quien invoca la Cultura parece cerrar la cuestión del sentido; quien invoca el Mercado parece cerrar la cuestión de la justicia; quien invoca la Naturaleza parece cerrar la cuestión de la vida buena. El problema empieza ahí: esas palabras suelen llegar justo donde el análisis todavía no ha comenzado. Muchas de esas palabras funcionan como fetiches. Cubren con solemnidad procesos que habría que desarmar con paciencia: operaciones, cuerpos, instituciones, disputas, técnicas, intereses, cierres científicos, ceremonias, mercados, aparatos. La Cultura que “salva”, la Naturaleza que “enseña”, la Ciencia que “dicta”, el Mercado que “castiga” o la Inteligencia Artificial que “decide” realizan la misma maniobra: convierten una red de procesos materiales en un falso sujeto. La abstracción gana mayúscula; el análisis pierde objeto.

Pensar materialistamente exige reconstruir los campos donde cuerpos, operaciones, instituciones y formas se traban entre sí. La cultura no se disuelve en química; la política no se agota en economía; la religión no queda explicada por neurología; el arte no nace de un impulso emocional puro. Cada campo posee materiales propios, ritmos propios y errores propios. Las grandes Ideas no descenden sobre la historia como nubes luminosas: se forman como nudos en tramas ya activas. Materia, en este uso técnico, nombra todo aquello que ofrece resistencia, espesor, pluralidad y conflicto. El programa filosófico recorrido aquí es el Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno. Hablamos de un sistema construido desde la lengua española, en diálogo con la tradición grecolatina, la escolástica, el marxismo, la filosofía moderna, las ciencias positivas y las instituciones efectivas del presente.

La clave está en que la filosofía no parte de una conciencia flotante ni de una intuición privada, sino de materiales ya dados por prácticas científicas, políticas, técnicas, religiosas y sociales. En ese sentido, Bueno entiende la filosofía como un saber crítico

que regresa sobre esos materiales para reconstruir las Ideas que los atraviesan (Bueno, 1972; Bueno, 1995).

Lllamarlo hispanogrecolatino no implica convertirlo en identidad cultural decorativa. Implica reconocer que sus problemas, sus términos y sus combates fueron elaborados desde una tradición situada, polémica y sistemática, capaz de discutir con los monopolios anglosajón, franco-alemán y posmoderno sin pedir permiso.

Hace falta un atlas materialista porque la cantidad de palabras gigantes que circulan supera con mucho la capacidad de cualquier lector medio para situarlas. Un atlas no es una enciclopedia ni un manual. No promete cubrir todo. Promete orientar. Indica fronteras, escalas, regiones, relaciones. Permite mirar el conjunto sin perder el detalle, y permite mirar el detalle sin perder el conjunto. Un atlas materialista, entonces, no es una colección de capítulos sobre temas separados —ciencia, religión, política, arte— sino un mapa operatorio que muestra cómo se conectan esos campos sin disolverse unos en otros, y cómo cada uno produce sus propias resistencias, sus propios cierres y sus propias formas de error.

Conviene anticipar el tipo de error que este atlas intenta evitar. Buena parte de la filosofía contemporánea oscila entre dos formas opuestas de pereza. Por un lado, un idealismo difuso para el cual todo es discurso, todo es interpretación, todo es construcción social. Por otro, un fisicalismo igualmente difuso para el cual, a fin de cuentas, todo se reduce a procesos cerebrales, neuronas, partículas o algoritmos. Los dos extremos coinciden en algo: ninguno toma en serio el espesor de los campos concretos. El primero disuelve la realidad en un magma de significados; el segundo la aplasta en un sustrato común. Entre uno y otro casi nada queda en pie: ni la ciencia como ciencia, ni el arte como arte, ni la política como política, ni la religión como religión. Quedan etiquetas y reducciones.

Su punto de partida no es la conciencia aislada del sujeto solitario que mira el mundo desde dentro; es el sujeto corpóreo que ya opera, desde siempre, en campos materiales, históricos e institucionales. La filosofía, en esta clave, no comienza preguntándose qué puedo conocer, sino qué se está haciendo cuando se conoce, qué se está haciendo cuando se cree, qué se está haciendo cuando se manda, qué se está haciendo cuando se pinta, cuando se reza, cuando se gobierna, cuando se calcula. Las operaciones aparecen primero; las Ideas aparecen como cristalizaciones, prolongaciones y abusos de esas operaciones.

Por eso este atlas no es una biografía intelectual ni una historia exhaustiva del sistema. No se propone reconstruir todas las polémicas en las que el autor participó, ni enumerar todos los libros que escribió, ni rastrear influencias y discípulos. Asume, en cambio, una tarea más modesta y más útil para el lector nuevo: presentar las herramientas centrales del Materialismo Filosófico de forma que puedan usarse. Después del recorrido, el lector debería ser capaz de mirar un debate público —sobre inteligencia artificial, sobre identidad, sobre laicidad, sobre energías limpias, sobre arte conceptual, sobre democracia, sobre verdad histórica— y reconocer qué Ideas están en juego, en qué campos se sostienen, qué operaciones las producen y qué mitos las acompañan.

La tesis rectora del atlas puede formularse así: el Materialismo Filosófico analiza Ideas nacidas del choque entre ciencias, técnicas, religiones, instituciones, Estados, artes, mitos y operaciones reales. Su punto de partida no es la conciencia aislada, sino el sujeto corpóreo que opera en campos materiales, históricos e institucionales. Este ensayo no pretende reconstruir todo el sistema de Bueno ni sustituir la lectura directa de sus obras. Su propósito es más modesto y útil: ofrecer una entrada ordenada a varias piezas decisivas —ontología, gnoseología, antropología, religión, política, cultura y arte— para que el lector pueda empezar a usarlas. El peor modo de introducir el Materialismo Filosófico sería convertirlo en una nueva lista de palabras sagradas. Si este atlas sirve de algo, será porque ayuda a operar con distinciones.

No prometemos descubrir el sentido de la vida, ni instaurar una nueva espiritualidad, ni proponer un programa político, ni resolver con un golpe de elegancia los enigmas de la conciencia. Prometemos algo más modesto y, por modesto, más decisivo: una caja de herramientas para distinguir cuándo una palabra grande está iluminando algo y cuándo está sustituyendo al análisis.

El recorrido tendrá diez momentos. Primero se delimitará el problema general. Después se presentará la *symploké*, principio que impide tanto el holismo como el aislamiento de los campos. El marco conceptual expondrá la filosofía como saber de segundo grado, la distinción entre conceptos e Ideas, los géneros de materialidad, el cierre categorial, la técnica, el sujeto operatorio y el espacio antropológico. Luego vendrán las reglas de prueba y los campos de aplicación: religión, política, ética, arte, cultura, ciencia moderna y mitos contemporáneos. El cierre recogerá objeciones, síntesis, conclusión y glosario. No como decoración escolar, sino como caja de

herramientas. No se pide al lector adhesión: se le pide atención. La adhesión es asunto suyo. Lo que el atlas ofrece es la posibilidad de pensar con instrumentos más finos y de no quedarse, en el debate público, en la repetición de frases ya hechas. Si al final del recorrido el lector decide que algunas tesis del Materialismo Filosófico le parecen insostenibles, habrá ganado al menos la capacidad de discutir las con precisión. Si decide que muchas de ellas le parecen acertadas, dispondrá de un sistema articulado para sostenerlas. En cualquiera de los dos casos, la filosofía habrá cumplido su oficio: arrancar al pensamiento del estado de minoría en el que las palabras gigantes lo mantienen.

Una nota final sobre el estilo. El atlas no procederá por intuiciones líricas ni por golpes de efecto retórico. Tampoco se complacerá en la jerga por la jerga. Cada concepto técnico se presentará con un ejemplo y se discutirá su utilidad. Cuando aparezca un término poco familiar —cierre categorial, sympleké, eje angular, numen, identidad sintética— se lo introducirá con cuidado y se lo volverá a usar pronto, para que la repetición operatoria fije el sentido. El lector encontrará pocos atajos y muchas correcciones. Esa es, posiblemente, la única manera de transmitir una filosofía que se quiere a sí misma sobria.

Atelier Velazquez

2. Planteamiento del problema y delimitación

El problema filosófico al que responde este atlas no es exclusivamente contemporáneo, pero adquiere en el presente una intensidad inédita. Se trata del modo en que la modernidad produce Ideas totalizantes —Cultura, Ciencia, Estado, Naturaleza, Humanidad, Tecnología, Mercado, Democracia, Religión, Progreso— y, una vez producidas, las trata como si fueran realidades simples, evidentes y unitarias. Esa operación, casi siempre tácita, recibe nombres distintos según el tipo de pereza intelectual que la sostenga: idealismo, psicologismo, moralismo, sociologismo, cientificismo, culturalismo. El sustrato común consiste en sustituir el análisis efectivo de los campos por la invocación de una totalidad ya pre-armada.

Tomemos el caso de la palabra Cultura. En la conversación pública aparece a menudo como un sujeto que actúa: la cultura nos define, la cultura nos protege, la cultura nos enriquece, hay que defender nuestra cultura, hay que respetar todas las culturas. Si se preguntara, en cualquiera de esas frases, qué prácticas concretas, qué instituciones, qué técnicas, qué relaciones de poder, qué herencias materiales se invocan bajo ese rótulo, lo más probable es que el hablante no supiera responder con precisión. La palabra opera como un comodín. Lo mismo ocurre con la Ciencia. Quien apela a la Ciencia para zanjar un debate raramente se detiene a explicar qué ciencia particular, con qué cierre categorial, con qué instituciones de control, con qué historia interna, con qué relación con la técnica, con qué grado de consenso interno. El comodín ahorra el trabajo. Y el trabajo es, precisamente, lo que la filosofía debería hacer.

El Materialismo Filosófico propone otra vía. Las grandes Ideas no se contemplan como totalidades pre-armadas: se reconstruyen como resultados de conflictos entre campos categoriales, instituciones, técnicas y operaciones. Lo que llamamos Ciencia no es una sola cosa, sino el cruce entre laboratorios, comunidades de investigación, financiación pública y privada, sistemas educativos, prácticas de publicación, instrumentos materiales, marcos teóricos, controversias internas y aplicaciones técnicas. Lo que llamamos Cultura no es una sustancia compartida, sino la trama efectiva de costumbres, lenguas, técnicas, normas, artes, religiones, instituciones y conflictos en un territorio histórico determinado. Lo que llamamos Estado no es la encarnación de una voluntad popular, sino una configuración de poder con territorio, administración, fuerza coactiva, instituciones jurídicas y proyectos históricos. Cada

Idea grande se descompone en una pluralidad de operaciones reales, y solo desde esa descomposición se la puede juzgar con precisión.

Este atlas, por tanto, no es propaganda filosófica. No se propone convencer al lector de que el Materialismo Filosófico sea la única manera correcta de pensar. Tampoco quiere convertirse en un culto a su autor principal. La hagiografía es un mal síntoma en filosofía. Lo que el texto intentará mostrar es que ciertas herramientas conceptuales —ontología plural, cierre categorial, espacio antropológico, distinción entre concepto e Idea, sujeto operatorio, symploké— ofrecen un rendimiento crítico superior a las herramientas que circulan habitualmente en el debate público. Si el lector encuentra mejores herramientas en otra tradición, deberá usar esas; pero el tipo de exigencia que aquí se propone debería sobrevivir al cambio de armario.

Conviene, en este punto, delimitar con claridad lo que el texto no es. No es una biografía intelectual del autor del Materialismo Filosófico. No es una historia exhaustiva del sistema, con sus polémicas internas, sus discípulos, sus rupturas. No es una exposición técnica de todas las distinciones del sistema, sino una selección de las que dan más juego para un lector nuevo. No es una apología, en el sentido decimonónico de la palabra. Tampoco es una refutación. Es, ante todo, una introducción operatoria: un mapa para usar.

Para que el mapa pueda usarse hace falta haber recorrido al menos una vez sus regiones principales. Por eso el atlas se ordena alrededor de unos pocos objetos centrales que el lector encontrará una y otra vez. La filosofía como saber de segundo grado: la filosofía no se ocupa directamente de células, de masas o de fonemas, sino de las Ideas que aparecen cuando esos objetos chocan con otros. La distinción entre conceptos —que viven dentro de un campo categorial— y las Ideas —que cruzan varios campos y exigen tratamiento filosófico—. La ontología en sus distintos niveles, con los tres géneros de materialidad que serán fundamentales para entender por qué este materialismo no es fisicalismo. La symploké, como principio antiholista y antiatomista. La teoría del cierre categorial, que permite distinguir ciencias de cuasiciencias, técnicas de tecnologías, saberes constituidos de saberes en formación. El sujeto operatorio, que sustituye al sujeto trascendental de las filosofías de la conciencia. El espacio antropológico con sus tres ejes —circular, radial, angular—. Las grandes regiones temáticas: religión, política, ética y moral, derecho, arte, cultura.

Y, en último término, una teoría de los mitos que permite criticar las hipóstasis sin caer en un nihilismo abstracto.

La delimitación no es académica solamente; es también una promesa al lector. No se le prometerá un sistema acabado del que se desprenden todas las respuestas a todos los problemas. Se le ofrecerán instrumentos. Cada instrumento será presentado, ilustrado con ejemplos, contrastado con sus alternativas y matizado en sus límites. El lector que termine el atlas habrá adquirido un vocabulario y un estilo de análisis, no un dogma. Esa es, quizá, la principal diferencia entre un atlas operatorio y una enciclopedia doctrinal: el primero se valora por lo que permite hacer; la segunda por lo que pretende contener.

Hay, sin embargo, una promesa más fuerte que conviene formular desde el comienzo. El atlas asumirá que pensar es un trabajo, no una intuición. El lector encontrará pocas concesiones a la mitología del pensamiento como iluminación súbita, como vivencia profunda, como apertura mística. La filosofía, en la clave que aquí se ofrece, se parece más al oficio de quien desarma un mecanismo y vuelve a montarlo, comprendiendo cómo funcionan sus engranajes, que al oficio de quien contempla una puesta de sol y la describe. Lo poético y lo místico tienen su lugar en la vida humana; no aquí. Aquí se desmonta y se reconstruye, y se acepta que muchas Ideas, una vez desmontadas, dejarán de tener el aura que las protegía.

La modernidad nos ha legado un repertorio de Ideas muy potentes y un repertorio igualmente potente de hipóstasis. Una hipóstasis es una abstracción que se trata como si fuera un sujeto. Cuando alguien dice «la Naturaleza nos enseña», «el Mercado decide», «la Historia juzgará», «la Ciencia avanza», «la Cultura nos hace humanos», está poniendo a una abstracción en el lugar gramatical del sujeto y atribuyéndole acciones, intenciones, juicios. Esa figura, sintácticamente cómoda, oculta procesos reales. La crítica de las hipóstasis no es un puritanismo gramatical: es una exigencia analítica. Cada vez que aparece una hipóstasis, el atlas pedirá descomponerla. Y cada vez que se la descompone se gana algo en claridad y se pierde algo en consuelo. Esa pérdida de consuelo, repetida muchas veces, define el estilo del materialismo aquí propuesto.

Conviene, por último, anticipar el destinatario implícito de estas páginas. El atlas se dirige al lector culto que no es especialista. Al universitario que estudia humanidades o ciencias sociales y nunca ha leído filosofía sistemática. Al profesional, periodista,

abogado, médico o programador que se siente desbordado por el ruido conceptual del debate público. Al lector aficionado a la filosofía que ha leído fenomenología, marxismo, pragmatismo o filosofía analítica, y desea contrastar esas tradiciones con una alternativa de habla hispana. Al estudiante de filosofía que quiere disponer de un mapa rápido antes de meterse en obras técnicas. A todos ellos se les pide la misma cosa: paciencia ensayística. El atlas no se lee en una tarde, pero tampoco exige meses. Avanza despacio cuando hace falta y deja respirar al lector cuando puede.

Una última observación sobre el alcance. Aunque el texto se concentre en presentar herramientas, no se priva de tomar partido cuando las herramientas exigen tomarlo. La filosofía sin posición no existe; lo que existe es la filosofía que disimula su posición. El atlas no disimulará la suya. El lector encontrará tesis, críticas y rechazos. No se le pedirá que los suscriba, pero tampoco se le ofrecerá una neutralidad falsa. La honestidad ensayística consiste, entre otras cosas, en dejar que la voz del autor se oiga sin invadir el texto y sin esconderse detrás de él.

Atelier Velázquez

3. Materiales del campo y symploké mínima

Antes de exponer cualquier concepto técnico conviene aclarar con qué materiales se va a trabajar. Un atlas materialista articula muchos planos que la conversación corriente suele separar: ciencias, técnicas, instituciones, religiones, Estados, cuerpos, operaciones, arte, cultura, mitos, lenguaje, normas, historia. La lista podría ampliarse. Lo importante no es completarla sino entender que el atlas no privilegia uno solo de esos planos como fundamento de los otros. No reduce la ciencia a economía, ni la religión a psicología, ni la cultura a biología, ni el arte a mercado. Tampoco los considera totalmente desligados, como si cada plano flotara en su propio cielo. La articulación entre los planos exige una idea técnica que el sistema toma de la filosofía griega y reorganiza: la symploké.

La palabra symploké aparece en Platón, en un pasaje del Sofista, para nombrar el entrelazamiento de las ideas. Se la suele traducir como tejido, trama, entrelazamiento. El Materialismo Filosófico la recupera en un sentido preciso: la realidad no está toda conectada con toda, ni completamente aislada en compartimentos estancos. Hay conexiones efectivas, parciales, históricas, materiales; y hay separaciones efectivas, parciales, históricas, materiales. La symploké es ese estado intermedio, mucho más exigente intelectualmente que sus dos caricaturas habituales —el holismo y el atomismo—. Pensar con symploké significa preguntarse, en cada caso, qué se conecta con qué, en qué grado, mediante qué operaciones y bajo qué condiciones. Una pintura permite verlo con claridad. Decir que una obra “expresa su época” parece profundo, pero la fórmula se deshace en cuanto se la toma en serio. ¿Qué época? ¿La del Estado que financia museos, la del mercado que fija precios, la de los talleres que transmiten procedimientos, la de los públicos que aprenden a mirar, la de las técnicas disponibles, la de las academias que separan arte de artesanía? Una obra no flota fuera de esas mediaciones, pero tampoco se reduce a ninguna. Un cuadro puede depender de pigmentos, soportes, encargos, compradores, tradiciones iconográficas y disputas críticas; aun así, ninguna de esas partes agota lo que el cuadro hace. Ahí empieza la symploké: en rechazar al mismo tiempo el “todo lo explica todo” y el “cada cosa va por su lado”.

La symploké impide dos errores simétricos: creer que todo se explica por una sola cosa, o creer que nada tiene que ver con nada.

El primer error, el del holismo, es muy frecuente en la cultura del bienestar contemporánea. La salud se explica por todo a la vez: la alimentación, la familia, el trabajo, las emociones, las relaciones, la espiritualidad, la naturaleza, la sociedad. Esa lista es probablemente correcta, pero, en cuanto se aplica como criterio explicativo, deja de explicar. Si todo influye en todo, ninguna intervención puede ser decisiva. La conclusión práctica del holismo blando es la pasividad informada: se sabe mucho, se hace poco. Variantes más sofisticadas del holismo aparecen en la teoría política —donde todo es discurso, todo es poder, todo es ideología— o en la filosofía de la ciencia popular —donde todo es paradigma, todo es contexto, todo es construcción social—. La conclusión vuelve a ser la misma: ya no se distingue nada de nada, y la crítica pierde filo.

El segundo error, el del atomismo, parece opuesto pero produce resultados análogos. Cada cosa se explica por sí misma, sin conexión efectiva con las demás. La ciencia se ocupa de la ciencia, la religión de la religión, el arte del arte, la política de la política. Cada disciplina trabaja en su parcela, y entre parcelas no hay puentes. El atomismo es cómodo institucionalmente: separa los departamentos universitarios, los ministerios, los programas, las comisiones. Pero es falso. La ciencia moderna se sostiene sobre técnicas que se sostienen sobre formas de producción que se sostienen sobre instituciones jurídicas que se sostienen sobre Estados que financian, regulan y arbitran. La religión nunca está sola: se enreda con derecho, política, economía, arte, técnica. El arte no flota: depende de mercados, públicos, mecenas, instituciones, materiales, técnicas. Cualquiera de estos campos se entiende mal cuando se lo aísla.

La *symploké*, entonces, exige un trabajo doble. Conectar lo que la división burocrática del saber separa; separar lo que la pereza holista mezcla. No es un programa fácil. No basta con afirmar que «todo está relacionado, pero hay relaciones de grados distintos». Hay que mostrar, caso por caso, qué conexión existe, qué fuerza tiene, en qué dirección opera, en qué nivel se produce. La *symploké* es un principio formal: la realidad está parcialmente trabada. Su uso es operatorio: hay que reconstruir las trabazones concretas.

Algunos ejemplos ayudan a ver el alcance del principio. La ciencia, en su sentido moderno, no se reduce a consenso entre expertos, a discurso ideológico ni a producción cultural. Es un cierre operatorio sobre un campo de fenómenos materiales

mediante instrumentos, prácticas, comunidades y teorías. Pero esa ciencia tampoco flota en un éter: se sostiene sobre aparatos técnicos que solo existen en determinados niveles de desarrollo industrial; sobre instituciones —universidades, academias, agencias de financiación— que tienen historia, política interna y dependencias económicas; sobre lenguajes formales que se transmiten en sistemas educativos; sobre mercados de revistas y reputaciones; sobre Estados que regulan y financian. Reducir la ciencia al consenso —«la ciencia es lo que los científicos aceptan»— es ridículo, porque ignora la presencia operatoria de los fenómenos en los instrumentos. Reducir la ciencia a sus instituciones —«la ciencia es lo que las universidades producen»— es igualmente ridículo, porque ignora el cierre interno de los campos. Hay que pensar la ciencia como un nudo en una trama, no como una sustancia ni como un mero síntoma sociológico.

La religión ofrece otro caso instructivo. La religión, históricamente, se entrelaza con la política. Los Estados premodernos casi siempre tienen alguna religión oficial; los movimientos religiosos casi siempre adquieren formas políticas; la legitimación del poder ha pasado, durante milenios, por dispositivos religiosos. Pero de ahí no se sigue que la religión sea solo política, ni que se reduzca a un instrumento ideológico al servicio del poder. Una religión articula, además, una relación con realidades que sus practicantes consideran no humanas y vivientes: dioses, espíritus, fuerzas, númenes. Esa relación tiene su propia consistencia, su propio léxico, sus propias técnicas —ritos, mitos, sacrificios, oraciones, peregrinaciones—. Reducirla a política es no haber entendido qué se está haciendo cuando alguien reza, cuando un pueblo construye un templo, cuando una comunidad organiza una festividad anual alrededor de un patrono.

El arte, a su vez, se conecta con la técnica y con el mercado, pero no se reduce a ninguno de los dos. Un cuadro requiere pigmentos, soportes, herramientas, una técnica adquirida por aprendizaje, un conocimiento de la tradición pictórica anterior, una sensibilidad para las posibilidades del medio, una situación institucional —encargo, taller, academia, galería, museo, internet— y un público con códigos compartidos. El precio del cuadro en el mercado del arte es un dato sociológico interesante, pero no constituye su valor artístico ni explica sus propiedades formales. Reducir la pintura al precio es el equivalente, en estética, de reducir la ciencia al consenso: una operación cómoda y vacía.

La biología, otro ejemplo, se conecta con la química, ya que los procesos vitales se apoyan en reacciones químicas; pero no desaparece en la química. La explicación bioquímica de la fotosíntesis no agota la pregunta biológica por qué hace una planta cuando hace fotosíntesis, qué función cumple en su ciclo vital, qué relación tiene con otros organismos del ecosistema. La biología tiene su propio cierre, su propio campo, sus propias operaciones. Reducirla a química equivale a perder el nivel propiamente biológico de los fenómenos.

La política se conecta con la moral, ya que toda comunidad humana presupone normas compartidas; pero no es moral ampliada. La política tiene sus propias categorías —poder, Estado, territorio, soberanía, eutaxia— que no se derivan sin más de la moral. Juzgar la política como si fuera una rama de la ética conduce al moralismo, una de las plagas intelectuales del presente. Tratar la moral como si fuera ya política conduce, en el otro extremo, al cinismo. Ambos errores se evitan con *symploké*: conectar moral y política, sí; identificarlas, no.

Este principio antiholista y antiatomista atraviesa todo el atlas. Cada vez que aparezca una pregunta del tipo «¿cómo se relacionan X e Y?», se rechazarán las dos respuestas perezosas —son lo mismo, no tienen nada que ver— y se exigirá reconstruir las conexiones efectivas. La *symploké* no es una doctrina ontológica abstracta: es un mandato metodológico que se ejerce en cada análisis concreto. Su práctica produce un estilo de pensamiento. Ese estilo es lo que el atlas intenta transmitir.

Los materiales con los que el atlas trabaja son, por tanto, los siguientes. Ciencias particulares y sus cierres categoriales. Técnicas en sus distintos grados de complejidad. Instituciones, desde las más informales hasta el Estado. Religiones, en sus distintas configuraciones históricas. Estados, con su territorio, su población, su administración. Cuerpos, animales y humanos, en su existencia operatoria. Operaciones, que son las acciones efectivas que producen los campos. Arte, en sus diferentes ramas. Cultura, no como sustancia sino como tejido de prácticas. Mitos, entendidos no como narrativas pintorescas sino como hipóstasis funcionales. Lenguaje, en su uso operatorio. Normas jurídicas, morales y técnicas. Historia, entendida como espesor temporal de las operaciones humanas. Todos estos materiales se irán articulando en las secciones siguientes. Cada uno tendrá su lugar, sus categorías, sus operaciones, sus relaciones con los demás.

La idea de *symploké*, por modesta que parezca, basta para introducir una corrección importante en la forma habitual de hablar. Nada permite afirmar, sin examen, que dos fenómenos cualesquiera estén conectados ni que estén desconectados. Hay que ir a ver. Esa ida a ver es lo que distingue al pensamiento filosófico serio del comentario rápido. Quien quiera sostener que la decadencia del cine, el auge del populismo, la crisis ecológica y la inteligencia artificial responden a una misma causa deberá mostrar la trabazón concreta y resistir la tentación de cubrir la falta de evidencia con metáforas pomposas. Quien quiera afirmar que ninguna de esas cosas tiene que ver con ninguna otra deberá ofrecer también pruebas. En ambos casos, la responsabilidad del análisis recae sobre quien afirma. La *symploké* es, en este sentido, una vacuna contra dos enfermedades simétricas: la mística del Todo y la pereza del aislamiento.

Una consecuencia importante de este planteamiento concierne a la imagen que el lector debe hacerse del Materialismo Filosófico como sistema. No es un edificio con cimientos únicos del que dependen todas las plantas. No es tampoco un archipiélago de doctrinas independientes. Es, más bien, una red de conceptos cuya consistencia se mide por las articulaciones que permite. Las herramientas no valen por sí mismas, valen por lo que dejan hacer cuando se las pone a trabajar. El atlas, fiel a esa idea, no insistirá demasiado en la pureza interna de los conceptos. Insistirá en sus usos. Si un concepto no da juego en ningún caso concreto, no merece su lugar en la red. Si lo da en muchos, se quedará. Esa economía operatoria es lo opuesto del adorno escolástico.

Con estos materiales sobre la mesa, y con la *symploké* como criterio articulador, podemos pasar al marco conceptual propiamente dicho. La sección siguiente expondrá los conceptos centrales —filosofía como saber de segundo grado, ontología plural, cierre categorial, sujeto operatorio, espacio antropológico— que constituirán el armazón teórico del resto del ensayo. El lector debería leerla con paciencia y sin prisa. Las distinciones que ahí se introducen serán las palancas con las que después se moverán los grandes temas: religión, política, arte, cultura, ciencia, mito. Sin esas palancas, el desarrollo posterior sonaría a discurso de opinión bien organizado. Con ellas, sonaría a análisis.

4. Marco conceptual y estado de la cuestión

Esta sección es el corazón teórico del atlas. En ella se introducen, ordenadamente, los conceptos que después funcionarán como instrumentos de análisis. La presentación procede del más general al más específico. Primero se define el lugar de la filosofía respecto de los demás saberes. Después se establece la distinción decisiva entre conceptos científicos e Ideas filosóficas. A continuación se expone la ontología plural —los tres géneros de materialidad—. Luego se desarrolla la gnoseología, con el concepto de cierre categorial y la distinción entre ciencias alfa y ciencias beta. Más adelante se sitúan las relaciones entre técnica, ciencia y tecnología. La sexta subsección introduce la noción de sujeto operatorio, que reorganiza por completo el problema clásico del yo. La séptima cierra el marco con el espacio antropológico y sus tres ejes.

Conviene leer estas páginas con detenimiento. Cada concepto se construye sobre los anteriores. Saltar uno de ellos haría perder el hilo de los siguientes. El esfuerzo, sin embargo, no es enorme. Se trata de unas pocas distinciones bien hechas, no de un sistema enciclopédico. Una vez asimiladas, el resto del ensayo —los capítulos sobre religión, política, ética, arte, cultura, mito— se leerá casi por sí solo.

4.1. La filosofía como saber de segundo grado

La filosofía no es opinión profunda ni introspección bien escrita. Cuando alguien dice «mi filosofía de la vida» en una entrevista de revista, no está haciendo filosofía: está exponiendo, con buena voluntad, una colección de máximas personales. Esa confusión, antigua y persistente, ha contribuido a empobrecer la idea pública del oficio filosófico. Para situar el oficio en su lugar conviene una imagen: la filosofía es un saber de segundo grado. Esto significa que la filosofía no se ocupa directamente de cosas, sino de saberes que ya se ocupan de cosas.

Otros saberes —las ciencias, las técnicas, el derecho, la economía, la teología, la lingüística, la historia— se ocupan de objetos relativamente delimitados. La biología estudia organismos vivos, la física estudia cuerpos en movimiento, la lingüística estudia lenguas, el derecho estudia normas jurídicas, la economía estudia procesos de producción, intercambio y distribución. Cada uno de esos saberes tiene su campo, sus conceptos, sus métodos, sus criterios. Cuando un biólogo habla de células, sabe a qué se refiere. Cuando un físico habla de masas, sabe qué operaciones lo justifican.

Cuando un lingüista habla de fonemas, no necesita justificar metafísicamente la existencia del fonema: el concepto funciona en su campo.

Las ciencias, sin embargo, no se bastan a sí mismas para todos los problemas que su propio ejercicio plantea. Hay preguntas que ningún saber particular puede contestar desde dentro de su campo. ¿Qué es la materia en general, más allá de la materia tal como la trata la física? ¿Qué es la vida en general, más allá del organismo tal como lo trata la biología? ¿Qué es el hombre, cuando se considera a la vez como cuerpo biológico, sujeto que habla, miembro de una comunidad política, productor de instrumentos, fiel de una religión, ciudadano de un Estado? ¿Qué es la verdad, cuando se la considera al mismo tiempo en la matemática, en la física, en la historia, en el derecho y en la conversación cotidiana? ¿Qué es la libertad, cuando se la analiza a la vez desde la psicología, la filosofía moral, la teoría jurídica y la antropología cultural?

Esas preguntas no se contestan con más biología, ni con más física, ni con más derecho. Tampoco se contestan inventando una disciplina aparte llamada metafísica que las despachara mediante intuiciones. Se contestan con un trabajo específico, el filosófico, que toma como materia prima los saberes ya constituidos y reconstruye las Ideas que aparecen en sus zonas de fricción. La filosofía aparece, entonces, en los puntos donde dos o más saberes chocan y producen una Idea que ninguno puede cerrar solo. La Idea de Materia surge donde la física, la química, la biología y la cosmología comparten zona; pero ninguna de esas ciencias puede ofrecer por sí misma una teoría general de la materia. La Idea de Hombre surge donde la biología, la psicología, la antropología, la sociología, el derecho, la política, la economía, la lingüística y la historia se cruzan; pero ninguna de esas disciplinas puede definir al Hombre desde dentro. La Idea de Dios, la Idea de Verdad, la Idea de Cultura, la Idea de Estado, la Idea de Naturaleza, la Idea de Libertad: todas funcionan en esa zona intermedia.

Decir que la filosofía es un saber de segundo grado implica varias cosas. Primera: la filosofía depende de los saberes que la preceden. No hay filosofía sin ciencias, sin técnicas, sin religiones, sin sistemas jurídicos, sin tradiciones artísticas. La filosofía es un saber sobre saberes, no un saber autosuficiente. Segunda: la filosofía no compete con esos saberes particulares en su propio terreno. No corrige a la física en problemas de física, ni a la biología en problemas de biología. Lo que hace, en cambio, es

analizar las Ideas que esos saberes ponen en circulación y las relaciones que mantienen entre sí. Tercera: la filosofía no es opcional. En cuanto los saberes humanos alcanzan un cierto desarrollo, producen, casi inevitablemente, Ideas que se desbordan sobre los demás campos. Donde hay Ideas hay filosofía, aunque sea filosofía implícita y mal hecha.

Esta caracterización tiene consecuencias inmediatas para la idea popular de la filosofía. Si la filosofía es saber de segundo grado, entonces no se aprende leyendo solo a los filósofos. Para hacer filosofía hace falta saber algo —y, a ser posible, mucho— de aquello sobre lo que se filosofa. Un filósofo de la ciencia que no tiene ni la más mínima idea de física, de biología o de matemáticas habla del vacío. Un filósofo de la religión que nunca ha leído los textos sagrados ni estudiado la práctica concreta de los creyentes habla del vacío. Un filósofo del arte que no ha mirado cuadros, escuchado música ni leído poesía habla del vacío. La filosofía sin saberes previos es, en el mejor de los casos, un ejercicio retórico; en el peor, una superchería con vocabulario técnico.

Esta exigencia no debe confundirse con la doctrina de que la filosofía es ciencia. No lo es. La filosofía utiliza materiales científicos, pero su producto no es un cierre operatorio sobre un campo concreto. Su producto son Ideas reconstruidas. Una buena tesis filosófica no se mide por su éxito predictivo —no es ese su oficio—, sino por su capacidad de articular materiales heterogéneos sin reducirlos unos a otros, por su capacidad de distinguir donde el lenguaje confunde, por su capacidad de criticar los mitos que sustituyen al análisis.

Si la filosofía se entiende así, no hay nada de extraño en que aparezca tarde en la vida de las sociedades. Las grandes filosofías han surgido siempre en culturas con un alto desarrollo previo de saberes prácticos: en Grecia, después de siglos de poesía, geometría, astronomía, derecho y comercio; en China, en una constelación parecida; en el Islam medieval; en la Europa cristiana; en la modernidad occidental. La filosofía es un fruto tardío, no una flor primordial. Quien quiera filosofar a partir de cero, sin tradición y sin saberes, está condenado a reinventar mal lo que otros ya han pensado mejor.

Esta primera caracterización basta para distinguir el atlas materialista de muchas filosofías populares. No se trata aquí de proponer una visión inspiradora del mundo.

Se trata de trabajar críticamente sobre las Ideas que el mundo, en su funcionamiento efectivo, produce. La inspiración, si llega, es un subproducto; no es el objetivo.

Esta manera de entender la filosofía evita dos errores simétricos. El primero consiste en convertirla en una ciencia total, como si pudiera competir con la física, la biología o la historia en su propio terreno. El segundo consiste en rebajarla a opinión culta, comentario de actualidad o literatura de ideas. En **Ensayos materialistas**, Bueno insiste en que la filosofía trabaja sobre materiales ya dados por la práctica política, científica, técnica y social. No construye sus referencias desde la nada: regresa sobre ellas, las reorganiza y las somete a crítica. Por eso puede ser abstracta sin ser vacía: su abstracción nace del regreso sobre operaciones que ya están funcionando en el mundo. (Bueno, 1972)

4.2. Conceptos científicos e Ideas filosóficas

De la caracterización anterior se sigue una distinción fundamental que el atlas usará constantemente: la distinción entre conceptos científicos e Ideas filosóficas. Es una distinción técnica, no escolar. Permite organizar el trabajo y, sobre todo, evitar confusiones extendidas en el debate público.

Un concepto funciona dentro de un campo categorial. Significa esto que el concepto tiene un uso operatorio en una disciplina concreta, con criterios internos para aplicarlo o rechazarlo. La masa pertenece al campo de la física: hay procedimientos para medirla, ecuaciones que la incluyen, fenómenos donde su valor importa. La célula pertenece al campo de la biología: hay técnicas para observarla, criterios para distinguir tipos celulares, teorías que explican su funcionamiento. El contrato pertenece al campo del derecho: hay normas que lo definen, jurisprudencia que lo interpreta, prácticas profesionales que lo aplican. El fonema pertenece al campo de la lingüística: hay procedimientos —pruebas de oposición, análisis de pares mínimos— para establecerlo. En cada caso el concepto vive dentro de un campo, donde es manejado con un grado razonable de control.

Una Idea, en cambio, atraviesa varios campos. La Idea de Materia no pertenece exclusivamente a ninguno: aparece en la física, sí, pero también en la química, en la biología, en la cosmología, en la metafísica, en la teología, en la antropología cultural. La Idea de Hombre no pertenece a ninguna ciencia particular: aparece en la biología (como organismo de la especie *Homo sapiens*), en la psicología (como sujeto

consciente), en la sociología (como miembro de una sociedad), en el derecho (como persona jurídica), en la antropología (como agente cultural), en la teología (como criatura), en la economía (como agente racional), en la lingüística (como hablante). La Idea de Dios atraviesa religión, filosofía, teología, antropología, historia, sociología. La Idea de Verdad cruza lógica, matemáticas, ciencias empíricas, derecho, retórica, ética. La Idea de Cultura cruza antropología, historia, sociología, política, estética. La Idea de Estado cruza derecho, política, historia, sociología, economía. La Idea de Libertad cruza filosofía moral, derecho, política, teología, psicología.

Las Ideas son objetos típicamente filosóficos. No porque sean más profundas que los conceptos, sino porque su uso requiere un trabajo de articulación entre campos, y ningún campo particular puede realizar ese trabajo por sí solo. Cuando un físico habla de materia oscura, está manejando un concepto físico —aunque polémico— dentro de su campo. Cuando un teólogo habla del Espíritu, está manejando un concepto teológico dentro de su campo. Cuando un filósofo habla de Materia, está obligado a reconstruir las relaciones entre los usos físicos, biológicos, antropológicos, históricos y metafísicos de esa palabra. La tarea es distinta.

Tomemos un ejemplo central. ¿Qué es el Hombre? Como concepto biológico, el hombre es un primate de la familia de los homínidos, con ciertas características anatómicas y genéticas. Como concepto psicológico, es un sujeto con conciencia, lenguaje, memoria, emociones, capacidad de planificación. Como concepto sociológico, es un miembro de una sociedad estructurada por instituciones, normas, jerarquías. Como concepto jurídico, es una persona, con derechos y deberes reconocidos. Como concepto antropológico, es un productor de cultura, capaz de transmitir técnicas, lenguas, mitos, ritos. Como concepto teológico, es una criatura, hecha a imagen de Dios, mortal pero abierta a la trascendencia. Como concepto económico, es un agente racional —o, en versiones más sofisticadas, parcialmente racional— que produce, intercambia, consume.

Ninguna de estas caracterizaciones agota la Idea de Hombre. Cada una lo enfoca desde su campo, con los instrumentos de ese campo. La filosofía no añade un nuevo concepto científico de hombre. Lo que hace es preguntarse cómo se articulan todos los conceptos científicos del hombre, qué tensiones aparecen entre ellos, qué Idea unitaria —si alguna— puede sostenerse después de tomarlos en serio, qué mitos se cuelean cuando uno de ellos se absolutiza. Reducir el hombre a su biología es un mito

—el mito biologicista—. Reducirlo a su sociología es otro —el sociologicista—. Reducirlo a su economía es otro más —el economicista—. Reducirlo a su psicología es otro —el psicologista—. Cada reducción simula una solución y produce una caricatura.

La distinción entre concepto e Idea es, por tanto, un instrumento esencial. Permite señalar con precisión qué tipo de trabajo se está haciendo. Un periodista que escribe sobre inteligencia artificial puede estar manejando un concepto técnico —cierto tipo de algoritmo de aprendizaje automático— o una Idea filosófica —la Inteligencia, sin más, comparable o no a la humana—. Suele estar manejando ambos a la vez, sin distinguirlos. El atlas exigirá esa distinción cada vez que aparezca una palabra grande. ¿Es un concepto técnico que vive en algún campo? ¿Es una Idea filosófica que cruza varios? ¿Es ambas cosas a la vez? Sin esa pregunta, casi cualquier debate público se enreda en falsos acuerdos y falsos desacuerdos.

4.3. Ontología materialista: M, Mi, M1, M2, M3

Llegamos a una pieza decisiva del marco. La ontología materialista que aquí se expone no es fisicalismo. No dice «todo son átomos» ni «todo es materia física». Dice algo más sutil y más exigente: la materia no se reduce a materia física, porque la materia incluye también niveles que no pueden ser reducidos al primero sin pérdida de contenido. Esta tesis se desarrolla en una arquitectura conceptual que conviene presentar despacio.

La distinción entre Materia ontológico-general, Mundo y géneros de materialidad procede de la ontología plural desarrollada por Bueno en **Ensayos materialistas** (Bueno, 1972). Su función principal es impedir que el materialismo se degrade en fisicalismo, psicologismo o formalismo.

La idea de fondo es que cuando se habla de materia en filosofía hay que distinguir, al menos, dos sentidos. Hay una Materia entendida como concepto ontológico-general, que llamaremos M. Y hay un Mundo, organizado operatoriamente, que llamaremos Mi. La M es la realidad pluralista y no reducible a un solo principio, la realidad como negación de la concepción monista —no hay un Uno que englobe y unifique todo—. El Mi es el conjunto articulado de las realidades con las que efectivamente operamos: cuerpos, organismos, instituciones, lenguas, leyes, máquinas, números, símbolos. Estas dos nociones no se solapan: la M es más amplia que Mi —incluye

negativamente lo que está más allá del mundo organizado—, y Mi es lo que la actividad humana, a lo largo de su historia, ha logrado articular operatoriamente.

Dentro del Mi, el Materialismo Filosófico distingue tres géneros de materialidad. No son tres regiones separadas, ni tres niveles ontológicos jerárquicos. Son tres tipos de realidad que aparecen entrelazados en cualquier campo concreto, y cuya distinción permite evitar reducciones perezosas.

El primer género, M1, comprende lo físico-corpóreo: cuerpos físicos, aparatos, señales, organismos vivos, ondas, partículas, tejidos, máquinas. Es el género de materialidad que está delante de los ojos en sentido más inmediato: el martillo que pesa, el músculo que se contrae, la onda que se propaga, el chip que conmuta, el árbol que crece. Comprende lo que las ciencias físicas, químicas y biológicas describen, pero no se identifica con ninguna de ellas: M1 es un género ontológico, no una disciplina.

El segundo género, M2, comprende lo operatorio, lo subjetivo, lo práctico, lo institucional. Es el género de las operaciones, las prácticas, los actos sociales, los sujetos que actúan. Aquí están las acciones humanas, las costumbres, las instituciones, los lenguajes en uso, los proyectos, las decisiones, las relaciones de poder, las creencias compartidas, las normas vividas. Aunque M2 esté anclado en cuerpos —no hay operación sin cuerpo que opera—, no se reduce a M1: una asamblea no es solo un conjunto de organismos en una sala, una conversación no es solo unas ondas sonoras, un contrato no es solo unas marcas de tinta. Son operaciones con estructura propia.

El tercer género, M3, comprende lo lógico-formal: estructuras matemáticas, normas, teorías, modelos, sistemas formales, esquemas. Aquí están los números, las funciones, las proposiciones, los axiomas, los códigos jurídicos en cuanto sistemas, las gramáticas, las teorías científicas. M3 no es una creación arbitraria del sujeto: las verdades matemáticas tienen una consistencia que se impone al operador, y no dependen de su voluntad. Tampoco es un cielo platónico: las estructuras formales solo existen efectivamente al ser ejercidas por sujetos que operan con ellas en cuerpos. M3 mantiene, con M1 y M2, relaciones complejas y mutuamente irreducibles.

Género	Qué incluye	Error al absolutizarlo
---------------	--------------------	-------------------------------

M1	Cuerpos, aparatos, señales, organismos, materia física, química y biológica.	Fisicalismo: reducir todo a partículas, química o biología, ignorando operaciones e instituciones.
M2	Operaciones, prácticas, sujetos, instituciones, normas vividas, comunicación efectiva.	Psicologismo o sociologismo: reducir la realidad a vivencias subjetivas o a hechos sociales blandos.
M3	Matemáticas, teorías, normas formales, lenguajes, estructuras lógicas.	Formalismo o idealismo: convertir las estructuras formales en realidades autónomas que producirían el resto.

La tabla anterior debe leerse despacio. Cada género se define por lo que incluye y por el error filosófico característico al que conduce su absolutización. Quien absolutiza M1 cae en el fisicalismo: cree que basta con explicar los cuerpos, las partículas y los procesos químicos para haber explicado todo lo demás. La conciencia, la sociedad, las matemáticas serían, según él, epifenómenos sin consistencia propia. Quien absolutiza M2 cae en el psicologismo o en el sociologismo: cree que la realidad es ante todo experiencia vivida o constructo social, y que la materialidad de los cuerpos o las estructuras formales son derivados, ilusiones operativas, ficciones útiles. Quien absolutiza M3 cae en el formalismo o en el idealismo: cree que las estructuras lógicas o matemáticas son la realidad primera, y que los cuerpos y las operaciones se siguen, en algún sentido, de ellas.

El mundo humano no está hecho solo de cuerpos, ni solo de vivencias, ni solo de fórmulas. Está hecho de cuerpos, operaciones y formas trabadas.

Esta tesis se ilustra mejor con ejemplos concretos. Considérese una clase de matemáticas en una universidad. ¿De qué está hecha esa situación? Hay un edificio, unas paredes, una pizarra, unos cuerpos —el profesor, los estudiantes—, unos

instrumentos —tiza, ordenador, proyector—, unos sonidos —la voz del profesor— y unas tintas y luces —las marcas en la pizarra, las imágenes en la pantalla—. Todo eso pertenece a M1. Pero la situación tiene también un nivel M2: hay una institución universitaria, un calendario académico, una jerarquía docente, unas costumbres pedagógicas, una práctica de tomar apuntes, una relación contractual implícita entre profesor y alumnos. Y tiene un nivel M3: lo que se enseña en la pizarra son teoremas, demostraciones, definiciones, ecuaciones —estructuras lógico-formales con consistencia propia—. Pretender que la clase consiste solo en los cuerpos y los sonidos, o solo en la institución, o solo en las fórmulas, sería ridículo en cualquier caso. La clase es la trabazón de los tres géneros.

Considérese ahora una operación quirúrgica. M1: el cuerpo del paciente, los tejidos, los instrumentos, la sangre, los aparatos de monitorización. M2: la institución hospitalaria, la jerarquía profesional, los protocolos de actuación, la práctica clínica, la relación médico-paciente, el consentimiento informado. M3: los conocimientos anatómicos, los modelos fisiológicos, los protocolos farmacológicos, las escalas de evaluación de riesgo, las clasificaciones diagnósticas. Reducir la operación a la anatomía sería absurdo —faltaría el hospital, el equipo, el protocolo, el consentimiento—. Reducirla a su institución sería igual de absurdo —faltaría el cuerpo del paciente y el conocimiento médico—. Reducirla al saber científico sería absurdo del mismo modo —faltarían el cuerpo, los instrumentos y la organización—.

Considérese, por último, una elección democrática. M1: las papeletas, las urnas, los pabellones, los ordenadores, los cuerpos de los votantes. M2: el sistema electoral, los partidos, las campañas, los candidatos, las prácticas de voto, las instituciones del Estado. M3: las leyes electorales en cuanto sistema formal, los procedimientos de recuento, las fórmulas matemáticas de asignación de escaños, las teorías de la representación. Reducir la elección a sus papeletas y urnas, o a sus instituciones, o a sus fórmulas, sería igualmente caricaturesco.

Estos ejemplos muestran que la distinción de los tres géneros no es un capricho terminológico. Tiene rendimiento analítico inmediato. Permite saber dónde se está produciendo el reduccionismo y cómo corregirlo. Cuando alguien afirma que la conciencia es solo actividad neuronal, está absolutizando M1. Cuando alguien afirma que la matemática es solo una convención social, está absolutizando M2. Cuando alguien afirma que el mundo físico se sigue de estructuras matemáticas

independientes, está absolutizando M3. La crítica materialista de estos errores no consiste en proponer una cuarta solución superior; consiste en mostrar que cualquiera de los tres géneros, tomado aisladamente, deja afuera dimensiones reales irrenunciables.

Una palabra más sobre la M, la Materia ontológico-general. La M no es la suma de M1, M2 y M3, ni una sustancia oculta detrás de ellos. Es, más bien, la idea-límite que niega la posibilidad de un Uno englobante. La realidad es plural y conflictiva. No hay un principio último del que todo se derive. Esta tesis ontológica, aparentemente abstracta, tiene consecuencias prácticas inmediatas: descarta todos los monismos, sean materialistas en sentido vulgar —todo es materia física—, espiritualistas —todo es espíritu—, fenomenológicos —todo es experiencia— o lingüísticos —todo es discurso—. El materialismo filosófico aquí presentado es, en este sentido, un materialismo pluralista, no un materialismo monista de inspiración fisicalista.

La doctrina de los tres géneros de materialidad sirve, ante todo, para impedir reducciones precipitadas. Un dolor físico, una frontera política, una estatua, una fórmula matemática, una institución jurídica y una ceremonia religiosa no pertenecen al mismo tipo de materialidad, aunque puedan cruzarse en procesos concretos. El materialismo pierde fuerza cuando se limita a declarar que “todo es materia”. Gana precisión cuando distingue qué tipo de materia está operando, en qué plano, con qué mediaciones y bajo qué conflictos. Su pluralismo ontológico no debilita el materialismo; lo salva del monismo barato.

4.4. Gnoseología y cierre categorial

La ontología plural de los tres géneros encuentra su correlato gnoseológico en la teoría del cierre categorial. Esta teoría constituye la respuesta de Bueno al problema de cómo se forman las ciencias como campos operatorios relativamente autónomos, capaces de producir identidades sintéticas estables (Bueno, 1992-1993).

La gnoseología, en este sistema, no es una teoría del conocimiento entendida como reflexión sobre las facultades del sujeto. Es una teoría sobre cómo se constituyen las ciencias en cuanto saberes materialmente organizados.

La pregunta clásica de la teoría del conocimiento —cómo es posible que el sujeto conozca el objeto— está mal planteada según esta perspectiva. Presupone que hay un sujeto en un lado y un objeto en el otro, y que entre ambos se establece una

relación misteriosa llamada conocimiento. El materialismo gnoseológico parte de otra imagen. No hay un sujeto que conoce un objeto independiente; hay un campo material en el que ciertas operaciones producen identidades sintéticas, y ese campo se constituye como ciencia cuando alcanza un cierre operatorio relativo. Veamos qué significa esto.

Una ciencia, en sentido fuerte, se constituye cuando un campo material —un conjunto de fenómenos, objetos, procesos— se organiza mediante operaciones —prácticas materiales, manipulaciones, mediciones, transformaciones— que producen identidades sintéticas. Una identidad sintética es la igualación de términos que, en principio, parecían distintos. La geometría euclidiana es una ciencia porque establece, mediante operaciones constructivas —dibujar, medir, comparar—, identidades entre figuras: dos triángulos son iguales si cumplen ciertos criterios. La química es una ciencia porque establece, mediante operaciones de laboratorio, identidades entre sustancias: el agua es H₂O, dos cuerpos con la misma fórmula reaccionan del mismo modo. La física newtoniana es una ciencia porque establece identidades sintéticas entre movimientos: la caída de un cuerpo y el movimiento de la luna son casos de la misma ley.

Atelier Velazquez

Cuando un campo categorial se organiza así, alcanza lo que se llama cierre categorial. Cierre no significa que la ciencia esté acabada, ni que sus teorías sean definitivas, ni que su verdad sea absoluta. Cierre significa que el campo se ha vuelto operatoriamente autónomo: dentro de él, las operaciones generan resultados estables, las identidades sintéticas funcionan, los conceptos del campo se aplican con criterios internos. Una ciencia con cierre puede seguir creciendo, corrigiéndose, encontrando límites; pero ha logrado un nivel de articulación interna que la distingue de las pseudociencias, de las protociencias y de los discursos sin cierre.

El cierre categorial es siempre histórico, operatorio y relativo. Histórico, porque las ciencias no nacen plenamente formadas: la mecánica clásica tarda siglos en cuajar, la química moderna requiere las revoluciones del siglo XVIII, la biología se constituye como ciencia con la teoría celular y la teoría de la evolución. Operatorio, porque el cierre depende de las operaciones efectivas que la comunidad de practicantes realiza; no es una propiedad puramente lógica de las teorías, sino una propiedad de la articulación entre teoría, instrumento y práctica. Y relativo, porque ningún cierre es

total: las ciencias se cruzan con otras, con problemas filosóficos abiertos, con campos en formación.

La teoría del cierre categorial permite, además, distinguir dos tipos de ciencias que el atlas tendrá presentes en varios momentos: las ciencias alfa y las ciencias beta. Las ciencias alfa son aquellas cuyas operaciones pueden, en sentido amplio, prescindir del sujeto operatorio que las realiza: las identidades sintéticas que producen no dependen de la peculiaridad del operador. Geometría, física, química, parte de la biología funcionan en gran medida como ciencias alfa: una vez establecida la teoría y las operaciones, los resultados son reproducibles por cualquier operador suficientemente entrenado. Las ciencias beta, en cambio, son aquellas en las que el sujeto operatorio mismo forma parte del campo: la psicología, la sociología, la economía, la antropología, la historia trabajan sobre realidades que incluyen sujetos operatorios humanos. Esta inclusión introduce dificultades específicas para el cierre: las identidades sintéticas se consiguen con mayor esfuerzo, los resultados son más sensibles a las condiciones del operador, las teorías compiten más visiblemente.

Conviene insistir en una aclaración que evita un malentendido frecuente. Que una ciencia sea beta no la convierte en inferior ni en pseudociencia. Significa solo que sus condiciones de cierre son distintas. La psicología no es química mal hecha; es una ciencia con un campo donde los sujetos son a la vez objeto y operador. Esa peculiaridad obliga a teorías y métodos específicos. La sociología no es física mal hecha; es una ciencia que trabaja sobre estructuras producidas por sujetos colectivos. La historia no es física mal hecha; es una ciencia que reconstruye procesos pasados a partir de huellas materiales y testimonios. Cada una tiene su nivel de cierre y sus dificultades. Confundir ciencias alfa y beta, esperando del comportamiento humano la misma reproducibilidad que del comportamiento de un péndulo, es un error muy común y muy productivo de discursos vacíos.

La teoría del cierre categorial tiene aplicaciones críticas inmediatas. Permite distinguir ciencia, técnica, pseudociencia y mito. Una ciencia tiene cierre operatorio sobre un campo material. Una técnica tiene eficacia operatoria sobre un campo material, sin necesariamente alcanzar el grado de cierre teórico de la ciencia: la cerámica, la herrería, la navegación premoderna son técnicas con eficacia probada y un grado bajo de cierre teórico. Una pseudociencia imita el lenguaje de una ciencia sin producir cierre operatorio: usa terminología técnica, aparenta procedimientos, pero no

consigue identidades sintéticas estables ni resultados reproducibles. Un mito articula una representación globalizadora del mundo o de algún campo, sin pretensiones de cierre operatorio: no es necesariamente una mentira, pero tampoco es ciencia. Estas distinciones son imprescindibles para juzgar disputas contemporáneas sobre la cientificidad de la economía, la psicología, la sociología, la historia, los estudios culturales o cualquier disciplina nueva.

Una última precisión sobre el cierre. La idea no debe confundirse con el dogma. La ciencia, en cuanto saber con cierre categorial, revisa sus teorías a la luz de nuevas operaciones, nuevos instrumentos y nuevos datos. El cierre no garantiza una verdad final; garantiza una articulación operatoria suficiente para reconocer cuándo algo falla. Quien atribuye a la ciencia una autoridad absoluta se equivoca. Quien le niega cualquier autoridad operatoria se equivoca también. El materialismo filosófico sostiene ambas cosas a la vez: alta valoración de las ciencias concretas y crítica permanente del cientificismo.

Esta concepción distingue la ciencia de tres caricaturas frecuentes. El empirismo ingenuo cree que los datos hablan solos; los datos requieren operaciones, instrumentos, escalas y teorías. El formalismo cree que basta un modelo elegante; un modelo puede ser impecable y no cerrar ningún campo material. El sociologismo reduce la verdad científica al consenso de una comunidad; una ciencia necesita instituciones, laboratorios, revistas y financiación, pero su verdad no se disuelve en sociología del conocimiento. La ciencia exige datos, formas y operaciones trabadas en un campo categorial. Cuando falta esa trabazón, aparece el decorado de la ciencia, no la ciencia.

4.5. Técnica, ciencia y tecnología

La relación entre técnica, ciencia y tecnología suele tratarse en el debate público de forma confusa. Se dice que la tecnología es ciencia aplicada, o que la técnica es ciencia menor, o que la ciencia es tecnología teórica. Ninguna de esas fórmulas resiste el contacto con los casos concretos. El atlas propone una articulación distinta.

La técnica es, ante todo, una capacidad de operar materiales para producir efectos deseados. Antes de cualquier ciencia hubo técnicas: hacer fuego, tallar piedra, modelar arcilla, cultivar plantas, construir embarcaciones, fundir metales. Estas técnicas no derivaban de teorías científicas; derivaban de aprendizajes prácticos,

transmisiones generacionales, ajustes por ensayo y error, conocimientos tácitos del oficio. Funcionaban porque funcionaban, no porque alguien hubiera demostrado por qué. La técnica, en este sentido, tiene una autonomía operatoria que la ciencia no le añadió: la cerámica neolítica era buena cerámica sin teoría química.

La ciencia, como se ha dicho, reorganiza campos materiales mediante operaciones que producen identidades sintéticas. Su producto no es directamente un objeto útil: es un cierre categorial sobre un campo. La física newtoniana no produce puentes ni aviones; produce un cierre operatorio sobre los fenómenos del movimiento. Lo que sí permite ese cierre es la transformación posterior de las técnicas existentes en nuevas formas: la ingeniería moderna usa la física para diseñar puentes con criterios más finos, para construir aviones, para calcular trayectorias. Pero la ciencia no se reduce a su aplicación técnica, ni la técnica espera a la ciencia para existir.

La tecnología, en su sentido moderno, es algo más complejo. No es la mera aplicación de la ciencia a problemas prácticos. Es, más bien, la articulación sistemática entre técnicas, ciencias, industria, instituciones, mercados y Estados. La tecnología nuclear no es simplemente la aplicación de la física nuclear a la generación de energía: implica reactores, centrales, redes de distribución, sistemas de seguridad, marcos regulatorios, acuerdos internacionales, formación de personal especializado, gestión de residuos. La tecnología informática no es la aplicación de la lógica matemática y la electrónica al cálculo: implica fábricas de semiconductores, ingeniería de software, telecomunicaciones, plataformas globales, modelos de negocio, regulaciones. La tecnología es, por su propia estructura, un fenómeno trabado en *symploké* entre los tres géneros de materialidad: cuerpos físicos (chips, máquinas), operaciones e instituciones (empresas, Estados, profesionales), formas (algoritmos, normas, lenguajes formales).

Esta distinción tiene consecuencias críticas importantes. La primera es que no toda tecnología necesita una ciencia previa: muchas tecnologías premodernas funcionaban perfectamente sin teoría científica. La segunda es que no toda ciencia se traduce en tecnología: hay ciencias —la cosmología, la paleontología— cuyo cierre categorial no produce, o no produce directamente, técnicas nuevas. La tercera, quizá la más importante, es que la tecnología moderna, por su carácter trabado, exige análisis materialistas plurales: ningún enfoque puramente técnico, ni puramente económico, ni puramente sociológico, agota su funcionamiento. Quien quiera

entender la inteligencia artificial, la biotecnología, las plataformas digitales o las redes energéticas necesita articular cuerpos, operaciones, instituciones, formas y conflictos. Un ejemplo ilustra el alcance. Considérese la medicina contemporánea. ¿Es ciencia o técnica? Es ambas, pero de modo articulado. Hay técnicas médicas con larga historia: la cirugía, la farmacopea, la obstetricia. Hay ciencias médicas con cierre: la fisiología, la bioquímica, la microbiología, la farmacología, la inmunología. Hay tecnologías médicas: los hospitales modernos, los equipos de diagnóstico por imagen, los protocolos clínicos, las redes de información sanitaria, los sistemas de seguros, las agencias reguladoras de medicamentos. La medicina, en cuanto fenómeno social, es la trabazón de todo eso. Quien analiza la medicina como si fuera solo ciencia pierde su dimensión institucional. Quien la analiza como si fuera solo institución pierde su cierre operatorio sobre los cuerpos. Quien la analiza como si fuera solo tecnología pierde la historia profunda de la técnica médica. La distinción técnica-ciencia-tecnología sirve precisamente para no perder ninguna de esas dimensiones.

Otros ejemplos significativos: el taller medieval combina técnica con escasa ciencia y nula tecnología en sentido moderno. El laboratorio del siglo XIX combina ciencia con técnicas instrumentales propias y empieza a articular tecnologías. La arquitectura mezcla técnicas antiguas, ciencias modernas —resistencia de materiales, dinámica estructural— y tecnologías —software de diseño, materiales industriales, sistemas de gestión—. La agricultura industrial articula técnicas ancestrales, ciencias agronómicas y tecnologías agroindustriales. La ingeniería de software combina lógica, técnica de programación, y tecnologías de despliegue. La computación es un caso paradigmático de tecnología plural: matemática (M3), máquinas (M1), instituciones, comunidades, mercados (M2).

4.6. Sujeto operatorio, individuo y persona

Pasamos ahora a un eje decisivo para la filosofía: la cuestión del sujeto. Aquí el Materialismo Filosófico se aparta de las filosofías de la conciencia que han dominado buena parte de la modernidad. No habrá, en estas páginas, una teoría del cogito ni una fenomenología del yo. Lo que habrá es la noción de sujeto operatorio, y unas distinciones que permitan no confundir niveles.

Conviene partir de una observación trivial. Cuando alguien escribe esta página y otro alguien la lee, lo que está haciendo no es flotar como conciencia pura por encima del mundo. Está usando un cuerpo —dedos que pulsan teclas, ojos que recorren líneas, cerebro que articula sentido—, unas herramientas —ordenador, libro, lengua española—, unas instituciones —editorial, universidad, sistema educativo—, unas técnicas adquiridas —alfabetización, lectura crítica—, unas convenciones —ortografía, sintaxis—, una historia personal y colectiva. Aislar la actividad mental de todo ese entramado, considerarla como un puro acto interior, es construir una abstracción tan radical que pierde de vista lo más obvio: que pensar es siempre pensar con algo, en algún lugar, en algún momento, dentro de algún campo.

El sujeto operatorio es ese cuerpo que opera. No la conciencia interior, sino la realidad concreta que escribe, mide, calcula, discute, construye, reza, vota, pinta, cocina, programa. El sujeto operatorio es, por definición, un cuerpo entre cuerpos, un cuerpo con instrumentos, un cuerpo en instituciones, un cuerpo en historia. No tiene sentido pensarlo aislado: aislarlo es construir un fantasma.

El hombre no es una conciencia encerrada mirando representaciones.

Es un cuerpo operatorio entre cuerpos, signos, instituciones y técnicas.

Esta tesis tiene consecuencias considerables. Reordena el problema de la subjetividad. Permite distinguir niveles que la tradición ha tendido a mezclar. Conviene introducir, a partir de aquí, una serie de distinciones funcionales: individuo, sujeto operatorio, persona, ego psicológico, Ego trascendental.

El individuo, en sentido biológico, es un organismo de cierta especie: un Homo sapiens concreto, con su biología, su edad, su historia clínica. El individuo no es todavía, en sentido pleno, sujeto: el recién nacido es un individuo de la especie humana, pero su capacidad operatoria es mínima. Para llegar a sujeto hace falta integrarse en operaciones con instrumentos, lenguaje, instituciones.

El sujeto operatorio es ese individuo en cuanto opera. Habla, calcula, manipula, ordena, decide. Sus operaciones no son privadas en el sentido fuerte: usan signos compartidos, instrumentos disponibles, normas reconocibles. Un niño se vuelve sujeto operatorio progresivamente, al aprender a usar el lenguaje, las herramientas, las normas, los códigos de su comunidad. Un adulto sano es sujeto operatorio en muchas situaciones; un enfermo en estado de coma deja de serlo sin dejar de ser individuo.

La persona es el sujeto operatorio reconocido jurídicamente, moralmente, socialmente. No coincide enteramente con el sujeto operatorio biológico. Una corporación puede ser persona jurídica sin tener cuerpo individual; un esclavo en una sociedad antigua podía ser sujeto operatorio sin ser reconocido como persona plena; un recién nacido es persona jurídica sin haber alcanzado todavía sujeto operatorio pleno. La categoría de persona es histórica e institucional, no biológica.

El ego psicológico es la imagen que el sujeto operatorio se hace de sí mismo, con su historia personal, sus recuerdos, sus deseos, sus proyectos, sus identificaciones. Es objeto de la psicología, de la psicoterapia, de la introspección. No coincide con el sujeto operatorio: hay decisiones del ego que el sujeto operatorio no puede ejecutar (por límites materiales, institucionales, históricos), y hay operaciones del sujeto que el ego no reconoce como propias.

El Ego trascendental, finalmente, es una categoría heredada de cierta tradición filosófica. Designa al sujeto como condición pura de toda experiencia posible: el yo pienso que acompaña a toda representación, en la formulación clásica. El Materialismo Filosófico critica esta noción cuando se la trata como una entidad real autónoma. El Ego trascendental, en su uso útil, no es un ente sino una función operatoria: el lugar lógico desde el cual se articulan las identidades sintéticas. No es un sujeto privado interno; es una posición operatoria abstracta.

La distinción entre estos niveles permite evitar errores de bulto. Reducir la persona al individuo biológico es bárbaro y dogmático. Reducir el sujeto operatorio al ego psicológico es psicologismo. Reducir el sujeto operatorio al Ego trascendental es idealismo trascendental. Reducir el ego al cerebro es fisicalismo. Cada nivel tiene su campo, sus operaciones, sus problemas específicos.

Una consecuencia política y moral, antes de cerrar este apartado. Si el sujeto operatorio es un cuerpo en operaciones, no una conciencia aislada, entonces las decisiones políticas y morales no se juegan en el foro interior, sino en las condiciones materiales, institucionales y técnicas que hacen posibles o imposibles ciertas operaciones. La libertad no es un atributo interno; es un margen efectivo de operación. La dignidad no es una propiedad metafísica; es un estatuto institucional con consecuencias materiales. La responsabilidad no es un sentimiento; es una imputación institucional. Esta clave reordena buena parte de los debates contemporáneos sobre derechos, capacidades, vulnerabilidades, identidades.

4.7. Espacio antropológico

La última pieza del marco conceptual es el espacio antropológico. Bueno desarrolla este marco especialmente en *El animal divino*, donde distingue los ejes circular, radial y angular para situar las relaciones humanas con otros humanos, con realidades no humanas y con númenes o cuasi-sujetos (Bueno, 1985/1996).

Si el sujeto operatorio no es una conciencia aislada sino un cuerpo en operaciones, entonces conviene preguntarse en qué tipo de relaciones está envuelto cuando opera. La respuesta del Materialismo Filosófico es que el sujeto humano se constituye en tres ejes simultáneos, no reducibles entre sí. Estos tres ejes definen el espacio antropológico.

El primer eje es el eje circular: la relación entre humanos y humanos. Aquí se sitúan todas las relaciones interhumanas: lenguaje, familia, parentesco, economía, política, derecho, guerra, moral, lealtad, amistad, enemistad, Estado, ciudad, comunidad. El eje circular es el más visible en la conversación pública: cuando se habla de sociedad, suele entenderse el eje circular. Es el dominio de la sociología y de gran parte de la filosofía política. Aquí el sujeto humano se relaciona con otros sujetos humanos, que tienen, como él, capacidades operatorias, instituciones compartidas, lenguaje común. El segundo eje es el eje radial: la relación entre humanos y realidades no humanas que no son tratadas como sujetos. Aquí se sitúan todas las relaciones del hombre con la naturaleza, con los cuerpos físicos, con las máquinas, con los territorios, con las herramientas, con las plantas, con los animales no personificados, con las fuerzas. El eje radial es el dominio de la técnica, de las ciencias naturales, de la ingeniería, de la medicina en cuanto trata con cuerpos, de la arquitectura, de la agricultura, de la minería, de la industria. El hombre, en este eje, opera sobre lo que no es humano y no es tratado como sujeto: arroja una red al mar, ara un campo, fabrica un puente, mide una estrella, modela un metal.

El tercer eje es el eje angular: la relación entre humanos y entidades no humanas que son tratadas como sujetos o como númenes. Aquí se sitúan las relaciones con dioses, espíritus, demonios, ancestros, ángeles, animales sagrados, fuerzas personificadas. La religión, en sentido estricto, vive en este eje. Pero también vive aquí, en formas seculares modernas, la relación con marcas tótem, con celebridades como

mediadores, con algoritmos fetichizados, con la Naturaleza tratada como sujeto moral, con el Mercado tratado como instancia decisora. Donde hay numen, hay eje angular.

Eje	Relación	Ejemplos modernos
Circular	Humano - humano	Estado, mercado interhumano, derecho, familia, escuela, partido, sindicato, plataforma social.
Radial	Humano - naturaleza o cosas	Técnica, industria, ciencia natural, agricultura, infraestructura, energía, computación material.
Angular	Humano - númenes o cuasi-sujetos	Religión organizada, fetiches del mercado, IA mitificada, Naturaleza divinizada, marcas tótem.

La tesis fuerte del espacio antropológico no es que estos tres ejes existan —cualquier antropología medianamente sensata los reconoce de algún modo—. La tesis fuerte es que los tres ejes son irreducibles entre sí. Ninguno puede explicarse desde otro sin pérdida de fenómenos reales. El eje circular no se reduce al eje radial: la relación entre humanos no es solo un caso particular de la relación con cuerpos físicos, porque incluye reconocimiento mutuo, lenguaje, instituciones, normas, política. El eje radial no se reduce al eje circular: la relación con la naturaleza tiene su propia consistencia operatoria, no es solo un constructo social. El eje angular no se reduce ni a uno ni a otro: la relación con dioses, númenes o cuasi-sujetos tiene su propia gramática y no es ni mera política humana camuflada ni mera ignorancia sobre el mundo natural.

Esta irreducibilidad es importante porque permite criticar reducciones extendidas. Cuando algún sociólogo afirma que la religión es solo una proyección de las relaciones sociales, está reduciendo el eje angular al eje circular. Cuando algún biólogo evolucionista afirma que la religión es solo un subproducto adaptativo del cerebro humano, está reduciendo el eje angular al eje radial. Cuando algún antropólogo cultural afirma que la naturaleza es solo una construcción social, está reduciendo el eje radial al eje circular. Cuando algún filósofo trata las relaciones sociales como prolongaciones del trato con cosas, está reduciendo el eje circular al eje radial. Todas estas reducciones son cómodas y todas son falsas.

Esta sección es clave para no reducir el ser humano a biología, psicología o sociología. La biología trabaja al hombre como organismo en el eje radial. La psicología trabaja sus operaciones internas, parcialmente en el eje radial —cuerpo, cerebro— y parcialmente en el eje circular —comunicación interpersonal—. La sociología trabaja sus relaciones en el eje circular. Ninguna de las tres llega, por sí sola, al eje angular. Y, sin embargo, en cualquier sociedad humana —antigua o contemporánea— el eje angular está presente: hay dioses, hay tótems, hay fetiches, hay rituales, hay festivos, hay ídolos. Eliminar este eje del análisis es perder la mitad de la antropología.

La modernidad ha intentado, durante varios siglos, suprimir el eje angular o reducirlo a versiones residuales del eje circular —religión como cohesión social— o del eje radial —religión como ignorancia científica—. Esa tentativa ha fracasado en términos descriptivos: las sociedades modernas tienen sus propios númenes, aunque hayan cambiado de nombre. Donde hubo dioses, hay Mercado, Naturaleza, Ciencia, Algoritmo, Humanidad. Más adelante, en la sección sobre religión, se desarrollará la tesis con detalle. Aquí basta con dejar establecido el armazón conceptual: tres ejes, irreducibles, simultáneos.

El espacio antropológico tiene, además, un sentido temporal. Cada eje tiene su historia interna. El eje circular se transforma con las revoluciones políticas, los cambios en las estructuras familiares, la aparición del Estado moderno, el desarrollo de los mercados, las grandes migraciones. El eje radial se transforma con el desarrollo de las técnicas, la consolidación de las ciencias, la aparición de las tecnologías modernas. El eje angular se transforma con los cambios religiosos, la aparición de las religiones secundarias y terciarias, las laicizaciones parciales, las nuevas mitologías. Estas transformaciones no son sincrónicas: una sociedad puede tener un eje radial muy desarrollado y un eje angular arcaico, o al revés. La historia humana es, en buena medida, la historia desigual de los tres ejes.

Un caso difícil para los tres ejes aparece con los animales no humanos. ¿Dónde situar a un perro doméstico, un toro de lidia, una ballena protegida jurídicamente o un chimpancé de laboratorio? Una respuesta rápida los colocaría en el eje radial: cuerpos vivos que se domestican, cazan, protegen, explotan o estudian. Pero el caso no se agota ahí. El animal sagrado de una religión primaria opera en el eje angular; el perro integrado en una familia entra parcialmente en relaciones circulares debilitadas; el

chimpancé protegido por protocolos éticos o por campañas jurídicas aparece como cuasi-sujeto.

Esto no destruye el marco de los tres ejes. Al contrario: muestra su utilidad. Algunos fenómenos no caen limpiamente en un solo eje, sino que se distribuyen entre varios con grados distintos. El toro de lidia puede ser cuerpo técnico del oficio taurino, resto angular de un rito antiguo y participante no humano en una coreografía operatoria codificada. El perro familiar puede ser organismo cuidado, miembro afectivo del hogar y casi numen doméstico. Estos casos obligan a tratar los ejes como coordenadas analíticas, no como cajones rígidos.

Con el espacio antropológico cerramos el marco conceptual. Tenemos, ahora, en la mesa, lo siguiente: una idea de la filosofía como saber de segundo grado; una distinción entre conceptos científicos e Ideas filosóficas; una ontología plural con tres géneros de materialidad —M1, M2, M3— y la idea de M y Mi; una teoría del cierre categorial con la distinción entre ciencias alfa y beta; una articulación entre técnica, ciencia y tecnología; una noción de sujeto operatorio con sus distinciones internas; y un espacio antropológico de tres ejes irreductibles. Con estas herramientas se puede pasar al desarrollo de los grandes temas. Antes, sin embargo, conviene fijar algunas reglas de prueba que disciplinarán el resto del ensayo.

5. Reglas de prueba

Antes de entrar en el desarrollo de los grandes campos —religión, política, ética, arte, cultura, ciencia moderna, mitos— conviene explicitar las reglas con las que el ensayo va a trabajar. No se trata de un protocolo técnico. Se trata, más bien, del conjunto de disciplinas internas que el autor se impone para que el texto no se desgaste en opinión decorada. Toda filosofía seria opera con reglas implícitas; el atlas prefiere hacerlas explícitas.

La primera regla, y la más importante, es que el atlas no se sostendrá en opiniones sobre el autor del Materialismo Filosófico ni en repeticiones reverentes de sus tesis. Se sostendrá en distinciones operatorias que el lector pueda verificar consigo mismo. Cada vez que aparezca un concepto técnico —cierre categorial, eje angular, identidad sintética, M2— el lector debería poder reconocer al menos un caso donde el concepto se aplica con ganancia. Si no lo reconoce, el concepto está mal expuesto, o el ejemplo es insuficiente, o el lector necesita más tiempo. Pero la verificación no se delega en una autoridad: se delega en el rendimiento del concepto sobre casos concretos.

De aquí se desprenden varias exigencias secundarias. Cada concepto que aparezca en el atlas deberá responder, con mayor o menor explicitación, a cinco preguntas. Primera: qué problema resuelve. Un concepto sin problema asociado es un adorno. Segunda: qué error evita. Casi todo concepto técnico se construye contra alguna confusión; saber cuál es ayuda a manejarlo bien. Tercera: qué ejemplo lo aclara. Sin ejemplo, un concepto se queda en jerga. Cuarta: qué mito permite desmontar. Si el concepto no permite ver bajo otra luz alguna creencia extendida, su rendimiento es bajo. Quinta: qué relación tiene con otros conceptos del sistema. Un concepto aislado se evapora; un concepto bien articulado contribuye a una red.

Estas cinco preguntas no son un cuestionario que el lector deba aplicar mecánicamente. Son, más bien, el horizonte de exigencia que el texto se propone. No siempre aparecerán cumplidas con la misma intensidad —algunas secciones serán más expositivas, otras más críticas—, pero el lector advertirá que, a lo largo del recorrido, esos cinco ángulos vuelven una y otra vez.

A las cinco exigencias generales se añaden diez reglas más concretas, que el atlas pretende respetar. Son sencillas en su formulación y exigentes en su práctica. Conviene tenerlas a la vista.

1. No definir sin ejemplo. Toda definición técnica que aparece en el texto se acompaña, lo más pronto posible, de un caso concreto. Un concepto sin ejemplo es un cheque sin fondos: existe en el papel, no sirve para nada.
2. No usar una Idea como fetiche. Las palabras grandes —Cultura, Ciencia, Naturaleza, Mercado, Humanidad, Progreso— no se invocan; se descomponen. Cuando aparecen, se preguntan: qué operaciones reales sostienen su uso aquí, qué supone su sustitución por un análisis más fino.
3. No reducir un campo a una sola causa. La religión no es solo política, ni solo psicología, ni solo ignorancia. La ciencia no es solo institución, ni solo consenso, ni solo método. El arte no es solo emoción, ni solo mercado, ni solo técnica. Cada campo tiene varias dimensiones que hay que mantener juntas.
4. No confundir moral con política. Las relaciones entre normas compartidas dentro de un grupo no son lo mismo que las relaciones de poder, territorio y administración entre Estados. Tratar la política como si fuera moral ampliada conduce al moralismo; tratar la moral como si fuera política conduce al cinismo.
5. No confundir ciencia con consenso. Una ciencia tiene cierre operatorio sobre un campo; un consenso de expertos puede coincidir con ese cierre o no. La autoridad científica se apoya en operaciones reproducibles, no en encuestas internas a un gremio.
6. No confundir religión con creencia subjetiva. Una religión es una práctica articulada en un eje del espacio antropológico —el eje angular— con sus ritos, instituciones, mitos y operaciones. Reducirla a opiniones privadas de los fieles es ignorar su materialidad histórica.
7. No confundir arte con expresión del alma. El arte se fabrica en una trama de técnicas, materiales, instituciones, mercados, públicos y tradiciones. La supuesta expresión del alma es un mito romántico tardío, no una descripción del oficio artístico.
8. No confundir cultura con salvación. La Cultura con mayúscula no redime, no humaniza necesariamente, no garantiza nada. Hay culturas concretas con prácticas concretas, algunas admirables y otras crueles. La invocación salvífica de la Cultura es un mito laico tan ingenuo como la idea de que la educación universitaria por sí sola produce ciudadanos virtuosos.

9. No confundir técnica con aplicación de ciencia. La técnica existe antes y al margen de la ciencia; la ciencia no produce automáticamente técnicas; la tecnología moderna articula técnica, ciencia, industria e instituciones. Despreciar la técnica por considerarla ciencia rebajada es no haber entendido nada del oficio.
10. No confundir materia con materia física. La materia, en el sentido filosófico aquí adoptado, abarca cuerpos, operaciones y formas. Reducirla a partículas es perder dos tercios del campo. El materialismo filosófico no es fisicalismo.

Estas diez reglas no son originales en su contenido —cualquier filosofía sería las suscribiría, formuladas de otro modo—; son particulares en su uso. El atlas las aplicará una y otra vez, en cada sección, como instrumentos de corrección automática. Cuando el lector se vea tentado de pensar «todo es cultura» o «todo se reduce a economía», debería ver levantarse alguna de estas reglas como un freno operatorio. Cuando el ensayo se vea tentado de hablar bonito sin definir, debería oírse la voz de la primera regla.

Hay, finalmente, una regla de tono. El atlas evitará la solemnidad. No porque la solemnidad sea siempre falsa, sino porque, en filosofía, suele acompañar a la pereza. La gravedad enfática reemplaza al análisis cuando este se cansa. Preferiremos, en lo posible, una prosa sobria, capaz de tomar en serio sin volverse pomposa. La filosofía, hecha así, no promete consuelo automático: orienta, distingue y obliga a reconstruir mediaciones. Eso ya es bastante.

6. Campos de aplicación

Llegamos a la parte del atlas donde las herramientas se ponen a trabajar sobre los grandes campos. Cada subsección recoge un dominio amplio del análisis filosófico contemporáneo —religión, política, ética y derecho, arte, cultura, ciencia moderna, mitos— y lo recorre con las distinciones del marco conceptual. No se busca la exhaustividad: cada campo merecería un libro propio. Se busca, en cambio, mostrar el tipo de análisis que el Materialismo Filosófico permite, y exhibir los resultados que produce frente a las versiones perezosas que circulan en el debate público.

6.1. Religión: el eje angular y los númenes

La religión es uno de los campos donde el Materialismo Filosófico se separa con mayor claridad de la crítica vulgar. El punto de partida procede de **El animal divino**: la religión no se define primariamente como creencia subjetiva, sino como relación operatoria con númenes en el eje angular del espacio antropológico (Bueno, 1985/1996).

El racionalismo corriente suele reducirla a creencia privada, consuelo psicológico o error intelectual. Esa reducción parece crítica, pero muchas veces solo cambia el templo por el gabinete psicológico. Si la religión queda encerrada en miedo, esperanza, angustia o proyección, desaparecen sus cuerpos, animales, templos, sacrificios, calendarios, especialistas, guerras, reliquias e instituciones.

La entrada materialista es más paciente. La religión ocupa el eje angular del espacio antropológico: la relación operatoria entre humanos y entidades no humanas tratadas como sujetos o númenes. El núcleo no está en la creencia interior, sino en la práctica efectiva con dioses, espíritus, ancestros, animales sagrados, fuerzas personificadas o figuras numinosas. Donde hay relación práctica con un numen, hay religión en sentido antropológico. Donde esa relación desaparece, queda otra cosa: opinión teológica, identidad cultural, costumbre residual o literatura espiritual.

La oración, el rito, el sacrificio, la peregrinación, la fiesta, el templo, el sacerdocio, los textos sagrados, las prohibiciones y las jerarquías no adornan una fe interior. Constituyen la realidad efectiva de la religión. La creencia importa, pero llega tarde cuando se la separa de esas mediaciones. Una religión no vive dentro de la cabeza del creyente: vive en operaciones repetidas, cuerpos disciplinados, objetos sagrados, tiempos rituales e instituciones capaces de durar. Desde esta perspectiva se puede

proponer una división histórica de las religiones en tres etapas: religión primaria, religión secundaria y religión terciaria. La división no es valorativa; es operatoria, en función del tipo de númenes implicados.

Las religiones primarias son aquellas en las que el numen es directamente un viviente no humano: el animal sagrado, la planta totémica, la fuerza de la tormenta, el espíritu del bosque, el demonio del río. El cazador que ofrece parte de la caza al espíritu del animal cobrado, el pastor que celebra el rito del rebaño, el agricultor que ofrenda a la tierra: todos están operando en una religión primaria. El numen es próximo, inmediato, asociado a la experiencia operatoria del eje radial —caza, agricultura, pesca, ganadería— pero desplazada al eje angular. Estas religiones no son supersticiones residuales; son la forma originaria de toda religión, y persisten, transformadas, en muchas religiones modernas.

Las religiones secundarias son aquellas en las que el numen se separa del viviente concreto y se constituye como entidad espiritual abstracta: dioses olímpicos, dioses egipcios, dioses védicos, dioses del panteón mesopotámico. El numen ya no se identifica con un animal singular o un fenómeno natural concreto, sino con un sujeto sobrenatural que tiene voluntad propia, historia mítica, atributos morales, intervenciones en los asuntos humanos. Las religiones secundarias suelen tener panteones, mitologías articuladas, sistemas sacerdotales, templos urbanos, conexiones con la política del Estado.

Las religiones terciarias son aquellas en las que el numen se eleva a la categoría de absoluto: un único Dios trascendente, creador, todopoderoso, eterno. Las grandes religiones monoteístas —judaísmo, cristianismo, islam— son religiones terciarias. También algunas formas filosóficas de la divinidad —el Uno neoplatónico, el Dios de los filósofos— pertenecen a esta categoría. En las religiones terciarias el numen se aleja máximamente del viviente concreto, se vuelve invisible, omnipresente, abstracto. La transición de una religión secundaria a una terciaria es una transformación de fondo, no un mero refinamiento.

Esta clasificación tiene rendimientos analíticos importantes. Permite ver que muchas críticas contemporáneas a la religión están dirigidas, sin saberlo, solo a las religiones terciarias. Quien argumenta que no hay pruebas de la existencia de un creador omnipotente está discutiendo en clave de religión terciaria; pero la religión, en su

mayor parte y en su mayor extensión histórica, no se ha jugado en esa cuestión. La religión es, antes que cualquier otra cosa, la práctica del eje angular con sus númenes. Llegamos así al punto más crítico para el presente. La modernidad no elimina el eje angular; lo redistribuye. La secularización, entendida como el proceso por el cual las sociedades modernas pierden las religiones terciarias tradicionales como autoridad principal, no implica el fin de la religión en sentido amplio. Implica, en muchos casos, la sustitución de los antiguos númenes por nuevos númenes seculares.

La secularización no elimina los númenes; muchas veces solo les cambia el disfraz.

Los ejemplos abundan. El Mercado, en buena parte del discurso económico y político contemporáneo, se trata como un sujeto con voluntad y juicio: el mercado castiga, el mercado premia, el mercado decide, el mercado tiene confianza o desconfianza. Esta personificación no es una metáfora inocente; es una operación angular. Lo que ocurre en los mercados es resultado de millones de operaciones humanas, decisiones de Estados, instituciones financieras, tecnologías de información, contratos. Atribuirle voluntad propia es construir un numen secular, una providencia immanente sin Dios pero con consecuencias morales.

La Inteligencia Artificial moderna se presta, hoy, a una operación parecida. Cuando se habla de la IA como si fuera un sujeto que aprende, decide, juzga, comprende; cuando se le atribuye una opinión sobre cualquier cosa solo porque sus salidas textuales se parecen a opiniones; cuando se la consulta como un oráculo capaz de dar respuestas finales sobre cuestiones humanas, se está realizando una operación angular. No se trata de negar que los sistemas de IA produzcan efectos reales —los producen, y enormes—; se trata de no confundir esos efectos con una subjetividad numinosa. La IA fetichizada es un numen contemporáneo.

La Ciencia, cuando se la trata como sacerdocio infalible capaz de zanjar disputas políticas, éticas y existenciales, opera en el eje angular. La Ciencia con mayúscula no es lo mismo que las ciencias concretas con sus cierres categoriales. Las ciencias concretas son saberes operatorios; la Ciencia abstracta y personificada es un numen secular. Quien dice «la Ciencia dice» como si fuera una sentencia oracular suele estar haciendo religión, aunque la haga sin saberlo.

La Cultura, tomada como salvación, redentora del alma y horizonte de sentido, también opera en el eje angular. La Cultura no es ninguna de las culturas concretas, con sus prácticas específicas. Es una abstracción a la que se atribuyen propiedades providenciales: hace mejores a los hombres, los humaniza, los libera. Esta sustantivación es religiosa en su estructura, aunque sus templos sean museos y sus oficiantes profesores.

Las marcas, en el capitalismo contemporáneo, funcionan como tótems modernos. El logotipo no es solo un signo identificatorio; es un emblema con valor afectivo, social, identitario. Las grandes marcas tecnológicas, deportivas, de moda, articulan comunidades de devotos, ceremonias —lanzamientos de productos, eventos exclusivos, peregrinaciones a flagship stores—, jerarquías —fundadores tratados como sumos sacerdotes—, dogmas internos. La estructura es totémica, y la palabra no es metáfora suelta: es descripción analítica.

La Naturaleza, tratada como madre sabia, fuente de toda bondad, modelo moral inapelable, opera también en el eje angular. La distinción entre lo natural —presuntamente bueno— y lo artificial —presuntamente sospechoso— es una operación moralizada cargada de connotaciones religiosas. La Naturaleza así divinizada no es la naturaleza estudiada por las ciencias; es un numen ecológico que ofrece criterios de conducta y juicios sobre la vida humana.

La consecuencia analítica importante es que el debate público contemporáneo está más poblado de eje angular de lo que sus protagonistas suelen reconocer. Lo que se presenta como discusión racional secular es, a menudo, conflicto entre devociones modernas: devotos del Mercado contra devotos del Estado, devotos de la Naturaleza contra devotos del Progreso, devotos de la IA contra devotos de la Tradición, devotos de la Identidad contra devotos de la Universalidad. Cada bando construye sus númenes y se escandaliza de los del otro. El Materialismo Filosófico no propone, frente a esto, ningún numen propio. Propone solamente identificar las operaciones angulares allí donde aparecen y no confundirlas con análisis del eje circular o radial.

Una observación final sobre la religión. Reconocer la religión como práctica del eje angular no equivale a defenderla ni a atacarla. Las religiones concretas se juzgan, como cualquier otra cosa, por sus efectos materiales, históricos, políticos, éticos. Hay religiones civilizadoras y religiones devastadoras; religiones que articulan instituciones de cuidado y religiones que articulan instituciones de matanza. Lo

mismo, exactamente, vale para los númenes seculares contemporáneos. Lo que el atlas combate no es la religión en cuanto fenómeno; es la confusión entre análisis y devoción.

6.2. Política: Estado, eutaxia, Imperio y moralismo

Si la religión está mal entendida cuando se la psicologiza, la política está peor entendida todavía cuando se la moraliza. El discurso político contemporáneo está dominado por una operación que el Materialismo Filosófico considera filosóficamente insostenible: tratar la política como si fuera el escenario de una lucha entre buenos y malos, almas virtuosas y almas viciosas. Esta clave, eficaz para la propaganda, es desastrosa para la comprensión.

La política, materialistamente entendida, no es ética ampliada. No es la prolongación natural de la conciencia moral del individuo al ámbito colectivo. Tiene categorías propias —Estado, poder, territorio, instituciones, eutaxia, soberanía, fronteras, alianzas, enemistades, programas, proyectos— que no se derivan sin más de los conceptos de la moral. Confundir ambos planos lleva a un moralismo paralizante o a una sermónica perpetua, según el temperamento del que confunde.

Conviene empezar por el Estado. El Estado no es la encarnación de una voluntad popular ni el resultado de un contrato originario imaginario. Es una configuración histórica con elementos identificables: territorio, población, fuerza coactiva, administración, sistema jurídico, sistema fiscal, capacidad de mantener una unidad política frente al exterior y de regular conflictos en el interior. Esta caracterización no es valorativa; es descriptiva. Un Estado puede ser eficaz o ineficaz, justo o injusto, antiguo o moderno; en cualquier caso, su realidad se juzga por sus operaciones.

El poder, en sentido político, no es solo capacidad de coacción; es capacidad de organizar, ordenar, dirigir, fijar prioridades, recaudar, distribuir, defender, expandirse. Un Estado sin poder real es un Estado en disolución; un Estado con poder pero sin proyecto histórico es un Estado mecánico. La política consiste, entre otras cosas, en la articulación de poderes parciales en un proyecto político de conjunto.

Las categorías de Estado, poder político y eutaxia deben leerse desde el marco desarrollado por Bueno en *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas* (Bueno, 1991).

La eutaxia es uno de los conceptos más útiles del sistema. Designa el buen orden de un Estado, su capacidad de durar bien, de mantenerse como organización política a lo largo del tiempo, sin disolverse en guerra civil, en colapso administrativo o en absorción por otra potencia. La eutaxia no es lo mismo que la justicia, ni que el bienestar, ni que la libertad individual; es un concepto político específico, ligado a la duración orgánica del Estado. Un Estado puede ser injusto y duradero —la eutaxia no implica virtud moral—, o justo y efímero. La eutaxia es objeto propio del análisis político materialista: ¿qué condiciones la sostienen?, ¿qué procesos la erosionan?, ¿qué decisiones la promueven o la destruyen?

La política no se entiende desde almas buenas y malas, sino desde planes, programas, Estados, alianzas, enemigos, instituciones, territorios y eutaxia.

La distinción entre *finis operantis* y *finis operis* permite afinar este punto. Un gobernante puede actuar buscando prestigio, enriquecimiento, venganza o permanencia personal en el poder: ese es su *finis operantis*. Pero una medida política debe juzgarse también por su *finis operis*: qué produce objetivamente en el orden del Estado, qué instituciones fortalece o debilita, qué efectos tiene sobre la eutaxia. La política no se entiende leyendo el alma del gobernante; se entiende reconstruyendo operaciones, programas y consecuencias. Esto no elimina la responsabilidad moral del agente, pero impide reducir el análisis político a psicología de intenciones.

Estados e Imperios: la dialéctica política a gran escala

La distinción entre Imperio generador e Imperio depredador se articula especialmente en *España frente a Europa*, donde Bueno analiza la escala imperial como una forma política irreductible tanto al Estado nacional como a la mera dominación colonial (Bueno, 1999).

El análisis político quedaría incompleto si el Estado se estudiara como una unidad aislada. Ningún Estado existe en el vacío. Todo Estado se constituye frente a otros Estados, contra otros Estados, mediante alianzas con otros

Estados o bajo la presión de Estados más poderosos. La política, en sentido materialista, no ocurre solo dentro del Estado; ocurre también entre Estados. Ahí aparece la dialéctica imperial.

La Idea de Imperio no debe confundirse con una condena moral inmediata ni con una apología nostálgica. En sentido filosófico-político, el Imperio nombra una forma de articulación entre sociedades políticas, Estados subordinados, territorios, lenguas, instituciones, rutas comerciales, ejércitos, religiones y programas de universalización. Un Imperio no es simplemente un Estado grande. Tampoco es solo una nación que domina a otras. Es una estructura política que desborda la escala estatal ordinaria y reorganiza a otros cuerpos políticos bajo un proyecto más amplio.

Desde esta perspectiva, la oposición cómoda entre “Estado bueno” e “Imperio malo” resulta pobre. Hay imperios depredadores, coloniales, extractivos, que reducen a otros pueblos a fuente de tributo, mano de obra o materias primas. Pero también hay imperios generadores, capaces de fundar ciudades, transmitir derecho, construir instituciones, estabilizar rutas, expandir lenguas comunes y producir formas de universalidad histórica. La pregunta materialista no es si el Imperio nos gusta o nos disgusta, sino qué operaciones realiza, qué instituciones deja, qué eutaxia produce o destruye, qué tipo de relación establece con los pueblos incorporados.

La dialéctica entre Estados e Imperios permite corregir dos errores habituales. El primero es el moralismo antiimperialista, que llama “imperio” a cualquier forma de poder político expansivo y cree haber explicado algo por haberlo condenado. El segundo es el romanticismo imperial, que convierte la expansión histórica en destino sagrado o misión civilizadora sin analizar sus costos, violencias y contradicciones. Ambos sustituyen el análisis por devoción: uno por devoción negativa, otro por devoción positiva.

Un análisis materialista debe preguntar, en cada caso, qué tipo de Imperio está en juego. No es lo mismo el Imperio romano que el español, el británico, el soviético o el estadounidense. Sus formas de dominación, incorporación, administración, lengua, derecho, religión, economía y propaganda son

distintas. Tampoco es lo mismo un imperio que destruye las estructuras políticas subordinadas que un imperio que las reorganiza, las incorpora o las transforma. La diferencia no se decide por simpatía ideológica, sino por reconstrucción histórica y política.

Esta distinción importa porque muchos mitos modernos se organizan en torno a la Idea de Imperio. El mito nacionalista imagina pueblos puros anteriores al Estado y oprimidos por toda unidad política superior. El mito globalista imagina una humanidad unificada por mercados, derechos o tecnologías, como si la universalidad pudiera existir sin potencias políticas concretas que la sostengan. El mito antiimperialista imagina que toda expansión política es crimen. El mito imperial romántico imagina que toda expansión propia es civilización. La dialéctica de Estados e Imperios corta esos cuatro mitos: obliga a analizar poder, instituciones, escala, eutaxia, conflictos y resultados históricos.

Por eso la política no puede reducirse a administración interna ni a moral pública. La eutaxia de un Estado depende también de su posición en la dialéctica entre Estados, de sus alianzas, enemigos, fronteras, dependencias económicas, capacidades militares, lengua internacional, tecnología y memoria histórica. Un Estado incapaz de entender la escala imperial del mundo queda condenado a interpretar como moral lo que muchas veces es geopolítica.

La izquierda y la derecha, en este marco, no son esencias eternas ni dos visiones del mundo equilibradamente opuestas. Son familias históricas de programas políticos, surgidas en circunstancias concretas —la Revolución Francesa, las revoluciones industriales, las consolidaciones nacionales— y transformadas por su propia historia. Cada familia incluye corrientes muy distintas. La izquierda incluye desde social-democracias estatales hasta libertarismos antiautoritarios, pasando por marxismos diversos. La derecha incluye desde conservadurismos institucionales hasta liberalismos económicos, pasando por nacionalismos diversos. Pretender que la izquierda o la derecha tienen una esencia inalterable es proyectar sobre la historia una geometría imposible.

De esta caracterización se siguen varias críticas. La primera, contra el fundamentalismo democrático. Tratar la democracia como un valor absoluto,

ahistórico, autoexplicativo, es convertirla en numen. La democracia es una forma política con su historia, sus condiciones, sus límites. Hay democracias que funcionan razonablemente y democracias formales que ocultan oligarquías; hay decisiones democráticas razonables y decisiones democráticas catastróficas. La crítica del fundamentalismo democrático no es antidemocrática; es la condición para evaluar la democracia realmente existente sin reverencia ciega.

La segunda crítica es contra el progresismo mítico. Hay un cierto tipo de discurso político que opera como si la historia tuviera una flecha moral —la dirección del Progreso—, como si las generaciones futuras siempre fueran a juzgar mejor que las presentes, como si cada avance institucional fuera por definición bueno y cada retroceso fuera por definición regresivo. Esta mitología, con larga historia en el pensamiento moderno, ignora la complejidad real de los cambios políticos. Hay progresos que son ganancias claras y progresos que son pérdidas disfrazadas; el criterio no se da por la dirección temporal sino por las consecuencias materiales.

La tercera crítica es contra el reaccionarismo mítico. El reverso simétrico del progresismo es la añoranza de una edad de oro perdida, un orden anterior idealizado, un mundo natural que la modernidad habría corrompido. Esta mitología comparte con la anterior la confusión entre análisis histórico y juicio moral global sobre la historia. Hay reacciones legítimas contra problemas modernos concretos —el deterioro de la vida común, la pérdida de oficios, la disolución de vínculos—; pero la idealización de un pasado que nunca existió es propaganda, no análisis.

Una consecuencia del materialismo político es la desconfianza hacia el moralismo en política. Cuando un debate político se reduce a denunciar el carácter moral del adversario, sin discutir sus programas, sus medidas, sus alianzas, sus efectos previsibles, se ha abandonado el análisis político en favor del juicio moral. Lo mismo ocurre cuando se justifica una medida apelando solo a la virtud de quien la propone. El materialismo recuerda que las medidas se juzgan por sus efectos en la eutaxia del Estado, en las condiciones de vida de la población, en las relaciones con otros Estados, en la estructura institucional —no por la pureza de intenciones del proponente.

Esta clave no equivale a cinismo. Un análisis materialista de la política no excluye preferencias políticas sustantivas: caben todas las opciones legítimas dentro del marco institucional. Lo que excluye es el simulacro de discusión política reducido a

juicio moral. La diferencia entre análisis y moralismo es la diferencia entre estudiar un Estado y predicar sobre él.

6.3. Ética, moral y derecho

La sección anterior dejó establecida una separación entre política y moral. Conviene precisarla añadiendo dos distinciones más: la distinción entre ética y moral, y la distinción entre derecho y los anteriores. El Materialismo Filosófico opera con cuatro capas, no con una sola. Confundirlas es la causa de buena parte de los discursos vacuos que circulan sobre la vida humana.

La ética, en este sistema, tiene como unidad el cuerpo individual. Sus problemas centrales son los problemas de la conservación, el daño, la integridad física, la salud, la vida y la muerte del organismo. La ética se ocupa de lo que un sujeto debe hacer o no hacer en relación con su propio cuerpo y con los cuerpos de los demás considerados como organismos. No matar, no infligir daño innecesario, cuidar de la propia salud, asistir al herido, alimentar al hambriento, abrigar al desnudo. Estas exigencias éticas son, en su núcleo, exigencias corporales.

La moral tiene como unidad el grupo, no el cuerpo individual. Sus problemas son los problemas de las normas compartidas dentro de una comunidad: la lealtad, la honestidad, la justicia entre miembros, las reglas de convivencia, las obligaciones recíprocas, las prohibiciones colectivas. La moral varía históricamente y culturalmente, mucho más que la ética. Una moral comunitaria fija lo que está permitido y lo que está prohibido para los miembros de ese grupo. Diferentes grupos tienen diferentes morales, y la circulación entre grupos plantea problemas morales específicos.

El derecho tiene como unidad la institución jurídica. Sus problemas son los problemas de la legalidad formal: lo que la ley permite o prohíbe, lo que es jurídicamente exigible, lo que la coerción institucional puede imponer. El derecho codifica y formaliza, con procedimientos públicos, normas que en parte se solapan con la moral pero no se identifican con ella. Hay normas morales no jurídicas —la prohibición de mentir entre amigos no está en el código penal— y normas jurídicas que no son morales en sentido estricto —el plazo de un trámite administrativo no es objeto de juicio moral—.

La política, finalmente, tiene como unidad el Estado y sus categorías propias —ya estudiadas en la sección anterior—. La política no se reduce ni a ética ni a moral ni a derecho; los engloba y los usa, pero opera con criterios distintos.

Capa	Unidad	Problema central
Ética	Cuerpo individual	Conservación, daño, vida, integridad, salud.
Moral	Grupo	Normas compartidas, obligaciones recíprocas, convivencia.
Derecho	Institución jurídica	Legalidad, exigibilidad, coerción formal.
Política	Estado	Eutaxia, poder, territorio, programa histórico.

La distinción de las cuatro capas tiene rendimientos críticos inmediatos. Permite identificar errores muy comunes en el discurso público.

Confundir ética y moral conduce, por ejemplo, a tratar el daño físico como si fuera un asunto cultural negociable, o a tratar las normas culturales como si fueran tan inviolables como la integridad corporal. La mutilación genital infantil, por ejemplo, plantea un conflicto entre ética —daño al cuerpo— y moral —norma compartida en algunas comunidades—. Tratarlo solo como problema moral —respetar la cultura— ignora la dimensión ética del daño corporal. Tratarlo solo como problema ético —imponer la norma universal— ignora la realidad antropológica del conflicto entre comunidades. El análisis materialista distingue las capas y permite ver las tensiones reales.

Confundir moral y derecho lleva a tratar el código jurídico como si fuera espejo de la conciencia colectiva, o la conciencia colectiva como si fuera mero reflejo del derecho. Ni una cosa ni la otra. El derecho tiene su autonomía formal: hay leyes injustas que cumplen las formas, y hay convicciones morales muy fuertes que el derecho no codifica. La distinción entre moralidad y legalidad es uno de los grandes logros de la modernidad jurídica.

Confundir moral y política lleva al moralismo político ya criticado en la sección anterior. La invocación de la pureza moral de los gobernantes, la denuncia del adversario como malvado, la transformación de cada decisión política en un juicio moral global del proponente, son síntomas de esta confusión. El materialismo recuerda que los gobernantes se juzgan por sus medidas, sus efectos, sus alianzas, su gestión de la eutaxia, no por su santidad personal.

Confundir derecho y política es otro error frecuente, en sentido contrario. Tratar el derecho como si fuera política camuflada lleva a despreciar la autonomía formal del sistema jurídico; tratar la política como si fuera derecho ampliado lleva a no entender que muchas decisiones políticas operan en márgenes que el derecho deja abiertos, en zonas de discrecionalidad, en cálculos estratégicos.

La distinción de las cuatro capas no significa que estén completamente separadas. Al contrario: en cualquier sociedad concreta están profundamente trabadas. Una norma puede tener componente ético, moral, jurídico y político simultáneamente. La prohibición del homicidio es a la vez exigencia ética sobre el cuerpo, norma moral comunitaria, prescripción jurídica codificada y elemento constitutivo del orden político. Lo que el atlas pide no es separar estas dimensiones en compartimentos estancos — ya quedó claro con la *symploké*—, sino distinguirlas conceptualmente para no reducir unas a otras. Los casos bioéticos muestran con especial claridad la utilidad de la distinción. La eutanasia no se entiende si se la reduce a “decisión individual”: intervienen el cuerpo doliente, los profesionales sanitarios, los protocolos hospitalarios, el derecho positivo, las morales comunitarias y la política sanitaria del Estado. En el plano ético aparece el cuerpo individual que sufre; en el plano moral, las normas del grupo que aprueba o rechaza esa decisión; en el plano jurídico, los procedimientos que permiten, limitan o prohíben la práctica; en el plano político, la responsabilidad del Estado sobre el sistema sanitario y la eutaxia social.

El aborto tampoco se resuelve desde un solo plano. Cruza el cuerpo gestante, el estatuto biológico y jurídico del embrión o feto, las normas morales de las comunidades, la legislación vigente y los efectos políticos de la regulación. Reducirlo a pura autonomía corporal, a pura doctrina religiosa o a pura técnica jurídica empobrece el conflicto. La vacunación obligatoria agrega otro caso difícil: la integridad corporal individual entra en tensión con la protección colectiva, y el derecho debe traducir esa tensión en reglas públicas. En todos estos casos, el Materialismo

Filosófico no produce una respuesta automática; impide que una sola capa secuestre el problema.

Una observación final. La filosofía moral académica contemporánea ha hecho un trabajo enorme sobre estas distinciones, en algunas tradiciones —Kant, los neokantianos, los neoaristotélicos, los utilitaristas, los contractualistas—. El Materialismo Filosófico dialoga con esas tradiciones, pero no se identifica con ninguna. Su contribución específica es insistir en la materialidad institucional de las capas: la ética no es solo un asunto del foro interior, la moral no es solo principios universales, el derecho no es solo procedimientos formales, la política no es solo deliberación racional. Cada capa es, también, un entramado material de cuerpos, prácticas, instituciones y formas. Sin esa materialidad, las distinciones se vuelven figuritas teóricas sin uso.

6.4. Arte y estética materialista

El arte es otro campo donde el materialismo filosófico corta con fuerza. La idea corriente oscila entre dos clichés: el arte como expresión del alma y el arte como mercancía cultural. Ambos fallan en el mismo punto: ignoran la materialidad del oficio.

La estética materialista empieza desconfiando de la palabra “expresión”. Decir que una pintura expresa el alma del artista, la sensibilidad de una época o el inconsciente colectivo puede funcionar como metáfora; filosóficamente sirve poco si no se explican las operaciones que hacen posible esa supuesta expresión. Un cuadro aparece por preparación de soportes, elección de formato, composición, dibujo, capas de materia, cálculo de luces, tradición iconográfica, aprendizaje técnico, expectativas de recepción y circulación institucional. Incluso la pintura que parece espontánea arrastra una disciplina material que no cabe dentro del estado mental del pintor.

Desde este punto de vista, la obra artística posee una consistencia propia. Reorganiza materiales visibles, técnicas heredadas y formas de recepción. Su verdad no coincide con la verdad de una ciencia; no produce identidades sintéticas como la geometría o la química. Tampoco queda entregada al gusto privado. Una obra gana potencia por la densidad de operaciones que concentra, por la precisión con que organiza sus materiales y por su capacidad de sostener nuevas miradas sin deshacerse en anécdota.

El realismo pictórico permite verlo con crueldad. Pintar una mano, una calle nocturna o un rostro no consiste en copiar “lo que está ahí”. Consiste en construir una presencia visible mediante operaciones que seleccionan, jerarquizan, corrigen y estabilizan apariencias. La semejanza fuerte no es servidumbre óptica; es una victoria técnica sobre la dispersión de lo visible. Por eso el realismo serio no es lo contrario de la inteligencia formal. Es una de sus pruebas más duras.

Finis operantis y finis operis: intención y obra

Bueno recupera esta distinción escolástica para separar el fin subjetivo del agente y la trayectoria objetiva de la obra o del proceso producido (Bueno, 1996).

La distinción permite precisar mejor la crítica al psicologismo estético. El finis operantis es el fin del que opera: la intención, motivo o propósito del agente. El pintor puede querer prestigio, dinero, reconocimiento, devoción religiosa, provocación política o simple dominio técnico. Todo eso importa para reconstruir su situación operatoria, pero no agota la obra.

El finis operis es el fin de la obra: su estructura objetiva, su funcionamiento interno, sus efectos posibles y su trayectoria una vez producida. Un cuadro puede haber sido pintado para agradar a un mecenas y, sin embargo, terminar funcionando como obra maestra de composición, luz y forma. Una novela puede haber sido escrita por dinero y terminar reorganizando una tradición literaria. Una arquitectura puede nacer de un encargo administrativo y convertirse en símbolo político, religioso o urbano. La obra entra en circuitos que desbordan la psicología de su autor.

La distinción es decisiva para una estética materialista. Si todo se explica desde el finis operantis, caemos en psicologismo: la obra queda reducida a lo que el autor quería, sentía o imaginaba. Si se ignora por completo al agente, caemos en formalismo abstracto: la obra aparece como estructura flotante sin operaciones históricas de producción. El análisis fuerte mantiene la symploké entre ambos: intención, operación, obra, recepción e instituciones. La obra procede de sujetos operatorios, pero una vez hecha adquiere consistencia propia.

Esta tesis no significa que el arte sea solo mercancía. La crítica al cliché de la expresión interior no implica la aceptación del cliché economicista. El precio de una obra en el mercado del arte contemporáneo es un dato sociológico, pero no agota el valor artístico de la obra ni explica sus propiedades formales. Un cuadro de Velázquez

no se entiende reduciendo su análisis a las prácticas de coleccionismo del siglo XVII, ni a los precios actuales en subastas internacionales. La sociología del arte y la economía del arte son disciplinas legítimas, pero no son estética. La estética se ocupa de las propiedades formales y operatorias de las obras como obras.

Conviene recorrer brevemente algunas ramas del arte para ver el alcance de la propuesta materialista. La pintura. Un cuadro implica soporte —tela, tabla, papel, muro—; preparación del soporte —imprimaciones, aparejos—; pigmentos —cuya disponibilidad, costo y comportamiento condicionan las técnicas posibles—; aglutinantes —aceites, yemas, gomas—; instrumentos —pinceles de diversos tipos, espátulas, dedos—; técnicas —veladura, empaste, claroscuro, escorzo—; tradiciones formales —composición, perspectiva, color, claroscuro—; espacios institucionales —taller, encargo eclesiástico, academia, salón, galería, museo, mercado privado—; públicos —patrones, concededores, curiosos, turistas—; críticos —que interpretan, evalúan, jerarquizan—. Quien analiza un cuadro ignorando algunas de estas dimensiones lo entiende mal.

La música. Una obra musical implica sistema sonoro —escalas, modos, temperamentos—; instrumentos —cuyas posibilidades materiales determinan las texturas posibles—; partituras —códigos formales para conservar y transmitir—; ejecutantes —cuyo entrenamiento técnico y sensibilidad interpretativa son condición de la obra realizada—; espacios —salones aristocráticos, iglesias, salas de concierto, estudios de grabación, festivales—; tecnologías de reproducción —que en el siglo XX y XXI transforman radicalmente la experiencia musical—; mercados —editores de partituras, discográficas, plataformas de streaming—; públicos —que adquieren competencias auditivas a lo largo de generaciones—. La música no es emoción derramada en sonido; es un entramado material de enorme complejidad.

El cine. Lo que se ve en una sala es el resultado de una cadena industrial extraordinariamente articulada: guion, dirección, fotografía, sonido, montaje, interpretación, producción, distribución, exhibición. Cada uno de esos eslabones requiere técnicas, profesionales, instituciones, mercados. El cine es, quizá, el caso más claro de arte como tecnología en sentido moderno: la articulación entre técnica, ciencia y mercado es indisoluble de la obra. Esto no implica que las películas no tengan valor estético; implica que su valor estético se entiende mejor reconociendo la materialidad de su producción.

La literatura. Un texto literario implica lengua —con su gramática, su léxico, sus tradiciones formales—; soportes —códices, libros impresos, periódicos, revistas, pantallas—; oficios —escritura, edición, corrección, traducción—; instituciones —editoriales, librerías, bibliotecas, academias, universidades, premios—; mercados —del libro, de los derechos de autor, de las traducciones—; públicos —alfabetizados de distintas profundidades, formados en gustos diversos—. La idea romántica del escritor solitario que destila sentido en hojas blancas oculta toda esta trama. La novela no se entiende ignorando la industria editorial; el poema no se entiende ignorando la lengua y la tradición.

La arquitectura. Combina técnica, ciencia y arte en una articulación particularmente densa. Implica programas funcionales —vivienda, templo, oficina, fábrica, hospital—; materiales —piedra, madera, ladrillo, hormigón, acero, vidrio—; técnicas constructivas —que han cambiado profundamente a lo largo de la historia—; conocimientos científicos —resistencia de materiales, mecánica estructural—; instituciones —gremios, escuelas de arquitectura, colegios profesionales—; encargos —públicos o privados, con sus presupuestos y sus jerarquías—; entornos —urbanos, naturales, históricos—; sistemas normativos —urbanismos, códigos técnicos, normativas de seguridad—. La arquitectura es uno de los casos donde la separación entre arte y técnica es más obviamente artificial.

El diseño industrial y gráfico. Articula consideraciones funcionales, productivas, comerciales y estéticas. Una silla, una tipografía, un logotipo, una interfaz digital son productos del diseño contemporáneo, con propiedades formales analizables estéticamente y con condiciones materiales de producción y distribución analizables tecnológicamente. El diseño no es arte menor; es un arte cuyo cierre material lo hace, quizá, más visible que el de las llamadas bellas artes.

Una observación crítica antes de cerrar el apartado. El arte contemporáneo, en muchas de sus manifestaciones más institucionalizadas, ha tendido a desplazar el centro del oficio desde la fabricación material hacia la operación conceptual. La obra ya no es un objeto fabricado con técnicas reconocibles; es una idea, una performance, una intervención, una instalación. Esta evolución no es necesariamente errónea, pero plantea problemas estéticos específicos: ¿qué queda del oficio cuando el oficio se vuelve conceptual?, ¿cómo se evalúa una obra cuya materialidad es mínima?, ¿qué relación tiene esta evolución con el mercado del arte y sus mecanismos de

consagración? El materialismo filosófico no responde sin más a estas preguntas; las plantea con instrumentos que permiten no resolverlas con eslóganes.

6.5. Cultura y crítica del culturalismo

La Cultura, escrita con mayúscula, es una de las palabras más sospechosas del vocabulario contemporáneo. La crítica de la Cultura como hipóstasis moderna encuentra su formulación más directa en *El mito de la cultura*, donde Bueno desmonta la función ideológica y mitológica que la Idea de Cultura puede adquirir en las sociedades contemporáneas (Bueno, 1996).

Su peligro no está en la mala intención de quien la usa, sino en su capacidad para cerrar el análisis antes de empezarlo. Se la invoca como horizonte de sentido, criterio de identidad, salvación de la humanidad o justificación de prácticas muy distintas. Donde aparece la Cultura, muchas veces el pensamiento ya se cansó.

El Materialismo Filosófico reconoce culturas concretas: lenguas, técnicas, estilos, ceremonias, instituciones, costumbres, artes, religiones y conflictos históricamente situados. Una cultura concreta puede analizarse por sus prácticas alimentarias, formas familiares, oficios, instituciones, mitos, conflictos internos y modos de transmisión. Lo que se rechaza es la Cultura convertida en sustancia explicativa, sujeto moral o divinidad laica. La diferencia entre culturas efectivas y Cultura mayúscula decide todo el análisis. La Cultura con mayúscula, en cambio, es una abstracción que se trata como si fuera un sujeto y que se invoca para evitar el trabajo de análisis. Decir «la Cultura nos hace humanos» suena profundo, pero no dice nada operativo: ¿qué cultura concreta?, ¿con qué prácticas?, ¿con qué efectos?, ¿comparado con qué alternativa? Decir «hay que respetar todas las culturas» suena tolerante, pero esconde un dilema: ¿también las culturas que practican mutilaciones, esclavitudes, exclusiones brutales? ¿Cuál es el criterio para distinguir respeto crítico de complicidad? Decir «defendamos nuestra cultura» suena combativo, pero esconde otra ambigüedad: ¿cuál de las muchas prácticas heterogéneas reunidas bajo ese rótulo se está defendiendo?

La Cultura con mayúscula puede convertirse en un Dios laico: se la invoca para no analizar qué prácticas concretas contiene.

Esta tesis no equivale a un relativismo trivial —«todas las culturas valen lo mismo»— ni a un eurocentrismo trivial —«hay una cultura superior»—. Equivale, más

modestamente, a exigir trabajo de análisis donde antes se conformaba con eslóganes. Para juzgar una cultura concreta hay que conocerla en sus prácticas, sus instituciones, sus efectos materiales. Y hay que tener algún criterio explícito —ético, político, moral— desde el cual emitir el juicio. La invocación a la Cultura abstracta no proporciona criterio; lo simula.

El culturalismo es, en este atlas, el nombre del error filosófico característico: reducir las explicaciones a la dimensión cultural, tratar a las culturas como sujetos con voluntad, atribuir a la Cultura propiedades providenciales. El culturalismo se ha vuelto, en buena parte del debate público contemporáneo, un sustituto popular del antiguo idealismo: donde antes se invocaban el Espíritu, la Razón, la Conciencia, ahora se invoca la Cultura. La operación es la misma: poner una hipóstasis donde debería haber análisis.

Conviene aplicar la crítica a varios usos extendidos. «Todo es cultura». Esta fórmula, popularizada en el siglo XX, tiene en su origen un núcleo razonable —contra el biologicismo y el psicologismo, recordar que las prácticas humanas tienen una dimensión cultural significativa—; pero en su uso popular se ha vuelto autocontradictoria. Si todo es cultura, la palabra cultura no distingue nada. Cuando todo es cultura, nada es cultura específicamente. Lo mismo le ocurre a la palabra discurso, a la palabra construcción social, a la palabra ideología, cuando se las usa con la misma promiscuidad. La generalización las vacía.

«La cultura salva». Esta es la versión devota del culturalismo. Atribuye a la Cultura abstracta una función providencial: la cultura nos protege de la barbarie, nos humaniza, nos hace mejores. La historia desmiente este eslogan con una facilidad casi cruel. Las culturas más refinadas han producido a veces las peores barbaries — el régimen nazi prosperó en una sociedad de altísima cultura científica, técnica, musical, literaria—. Las grandes obras culturales no garantizan ningún progreso moral: se puede tocar a Bach por las mañanas y dirigir un campo de exterminio por las tardes. Esta observación incómoda no es para deslegitimar la cultura, ni para invitar al rechazo de las artes y las ciencias; es para impedir que se las trate como talismanes éticos.

«Hay que respetar todas las culturas». La fórmula relativista contemporánea oculta un dilema. Si se la toma en serio, prohíbe criticar prácticas concretas justificadas en nombre de la cultura: ablación femenina, esclavitud doméstica, exclusiones étnicas,

sacrificios humanos. Si no se la toma en serio, se convierte en un eslogan vacío que cada uno ajusta a sus propias intuiciones. El materialismo filosófico no es indiferente a las culturas concretas, pero rechaza la fórmula como criterio. Hay que estudiar cada práctica con detalle y aplicar criterios éticos, políticos, jurídicos explícitos. El respeto no es un imperativo abstracto; es una actitud frente a prácticas concretas, que puede ser razonable o no según el caso.

«La cultura es la esencia de un pueblo». La fórmula esencialista —cara a ciertos nacionalismos y a algunos movimientos identitarios contemporáneos— atribuye a una cultura concreta una unidad sustancial que la historia no avala. Las culturas son entramados heterogéneos, internamente conflictivos, en permanente transformación. No hay un alma andaluza, ni una esencia mexicana, ni un espíritu francés. Hay procesos históricos en territorios concretos, con conflictos internos, herencias diversas, transformaciones continuas. El esencialismo cultural es una variante del culturalismo y produce los mismos errores: simula análisis donde no hay análisis.

¿Qué propone, frente a esto, una mirada materialista sobre las culturas? Proponer análisis. Reconstruir, para cualquier cultura concreta, sus prácticas técnicas, sus instituciones, sus normas, sus artes, sus ciencias, sus religiones, sus economías. Reconocer las heterogeneidades internas, los conflictos, las jerarquías, las herencias. Aplicar criterios explícitos cuando se quiere juzgar. No huir del juicio en nombre del respeto, pero no juzgar tampoco desde la mera intuición de la propia cultura. La crítica cultural seria es lenta, paciente, exigente. La invocación a la Cultura es, por contraste, rápida, fácil, vacía.

6.6. Ciencia moderna, cristianismo y Newton

Pocas tesis del Materialismo Filosófico han sido tan controvertidas, y a la vez tan mal comprendidas, como la relación entre el cristianismo y la ciencia moderna. Conviene exponerla con cuidado para no caer en dos errores simétricos: el de quienes ven en la ciencia moderna un resultado directo de la teología cristiana, y el de quienes ven en la ciencia moderna un fruto independiente, surgido por generación espontánea contra la religión.

Comencemos por el segundo error, que es el más extendido entre el lector contemporáneo. Suele suponerse que la ciencia moderna nace en el siglo XVII por una especie de despertar súbito de la razón humana, que rompe con las

supersticiones medievales y, especialmente, con el control eclesiástico. El esquema, popularizado por cierta historiografía ilustrada, dibuja una oposición frontal entre razón y religión: la Iglesia sería el obstáculo, los científicos serían los héroes, la ciencia avanzaría a pesar del cristianismo. Este esquema, históricamente, es falso en muchos aspectos. Los principales artífices de la revolución científica —Copérnico, Galileo, Kepler, Newton— eran hombres profundamente religiosos, formados en universidades vinculadas a la Iglesia, que entendían su trabajo científico, en parte, como descubrimiento del orden divino de la naturaleza.

Pero el error opuesto es igualmente equivocado: suponer que la ciencia moderna se deriva, de algún modo necesario, de la teología cristiana. No se deriva. La química moderna no se deduce del Génesis, ni la mecánica newtoniana del Evangelio. Una vez constituidas las ciencias, su validez no depende de la verdad de las afirmaciones teológicas con las que dialogaron históricamente. La física newtoniana no se sostiene porque haya un Creador; se sostiene porque sus ecuaciones describen con enorme precisión un campo de fenómenos, y porque las predicciones que produce son verificables experimentalmente. El cierre categorial de la física no depende, hoy, de ninguna premisa religiosa.

¿Qué relación hay entonces? El materialismo filosófico la formula así: el cristianismo europeo generó, durante varios siglos, una atmósfera intelectual con ciertas características que facilitaron el surgimiento de la ciencia moderna sin determinarla. Esa atmósfera tenía rasgos identificables. Primero, la idea de un mundo creado, finito, ordenado por un Creador racional. La creación no era arbitraria: respondía a un plan inteligible. Esto generaba una expectativa de inteligibilidad del mundo natural —el mundo se puede entender porque ha sido creado por una Inteligencia—. Segundo, la idea de un Dios personal pero distinto del mundo. Esa distinción permitía estudiar el mundo natural sin temor sacrílego: la naturaleza no era ella misma divina —no como en algunos paganismos—, sino obra de Dios, y por tanto podía ser examinada, manipulada, conocida sin profanación. Tercero, la herencia escolástica de la lógica aristotélica y de las disciplinas universitarias —medicina, derecho, teología— que habían desarrollado durante siglos hábitos de razonamiento riguroso. Cuarto, las técnicas concretas, monásticas y artesanales, que la cristiandad había sostenido: agricultura, arquitectura, metalurgia, navegación, óptica, mecánica.

El cristianismo puso una atmósfera de orden; Newton convirtió parte de esa atmósfera en mecánica.

Esta fórmula condensa la relación con precisión. La atmósfera de orden inteligible facilitó la pregunta científica, pero no la respondió. La respuesta —las ecuaciones del movimiento, la teoría de la gravitación universal— exigió un trabajo operatorio específico, con experimentos, mediciones, matemáticas, instrumentos. Lo que hizo Newton fue convertir intuiciones generales sobre el orden del cosmos en una mecánica con cierre operatorio. La intuición religiosa —el mundo es inteligible porque está ordenado— se transforma en una matemática verificable. Esta transformación no era automática: hubiera podido no producirse. Que se produjera no demuestra que la teología fuera el motor; demuestra que la atmósfera permitió el motor cuando éste fue construido.

Una consecuencia importante de esta tesis: la ciencia moderna no es propiedad ideológica de ninguna religión. Una vez constituida con cierre operatorio, la física newtoniana funciona igual para creyentes y no creyentes, católicos y protestantes, cristianos y musulmanes, religiosos y ateos. Su validez no depende de la fe de quien la usa. Pero su génesis histórica está vinculada, de hecho, a la atmósfera cristiana europea de los siglos XVI y XVII. Negar esta vinculación histórica es ingenuo; deducir de ella alguna prioridad teológica permanente es ridículo.

Esta lectura tiene también consecuencias para la comprensión de otras tradiciones. La pregunta de por qué la ciencia moderna no surgió antes en China, en el mundo islámico medieval —que tuvo un florecimiento extraordinario de matemáticas, astronomía y medicina— o en otras civilizaciones, es una pregunta histórica legítima y compleja. Hay factores múltiples: institucionales —estructura de las universidades, función de la enseñanza—, sociales —papel de los gremios, mecenazgo—, técnicos —disponibilidad de instrumentos—, conceptuales —presencia o ausencia de ciertas atmósferas intelectuales—. Ninguna respuesta monocausal funciona. El materialismo filosófico desaconseja tanto la respuesta culturalista perezosa —«lo hicieron porque eran europeos cristianos»— como la respuesta puramente azarosa —«fue una coincidencia»—. Hay condiciones de posibilidad reconstruibles, y hay también un margen de contingencia histórica que no se elimina.

Una observación final, importante para evitar confusiones políticas. La tesis sobre la atmósfera cristiana no es propaganda confesional. No implica que el cristianismo sea

verdadero, ni que sea moralmente superior, ni que sea condición necesaria para el desarrollo científico en otros contextos. La ciencia ha florecido, después, en sociedades con religiones diversas y con ninguna religión dominante. La tesis es histórica y limitada: cierta configuración atmosférica europea facilitó cierto desarrollo específico en cierto momento. Esto es todo. Más que esto es propaganda. Menos que esto es ingenuidad.

6.7. Mitos modernos

Cerramos el desarrollo argumentativo con una sección destinada a una operación crítica concreta: el desmontaje de algunos mitos modernos. Por mito, en el sentido aquí adoptado, no se entiende una narrativa pintoresca de tiempos antiguos. Se entiende una operación filosófica frecuente en el discurso público: la conversión de una abstracción en sujeto autónomo —una hipóstasis— que se trata como si tuviera voluntad, juicio o sustancia propia, y que se invoca para sustituir el análisis.

Los mitos modernos no son menos potentes que los antiguos. Quizá son más potentes, porque circulan con un aire de cientificidad o de razón que los hace pasar desapercibidos. La operación crítica que el atlas propone es, en cada caso, la misma: identificar la hipóstasis, mostrar qué absolutiza, qué oculta y qué operaciones reales habría que reconstruir en su lugar.

Mito de la Naturaleza

La Naturaleza, escrita con mayúscula, se invoca a menudo como criterio moral, fuente de bondad, instancia normativa última. Lo natural sería lo bueno; lo artificial, lo sospechoso. La Naturaleza tendría sabiduría propia, equilibrios espontáneos, juicios implícitos sobre la vida humana. Esta hipóstasis absolutiza una abstracción —no hay La Naturaleza, hay procesos naturales diversos— y oculta varias cosas. Oculta que muchos procesos naturales son brutales: terremotos, epidemias, depredaciones, extinciones masivas no provocadas por humanos. Oculta que la distinción entre natural y artificial es históricamente cambiante y dependiente de prácticas concretas: la agricultura es artificial respecto del bosque salvaje, pero natural respecto de la hidroponía urbana. Oculta que los criterios morales no se derivan de la naturaleza — el llamado salto del ser al deber, conocido desde Hume—. Las operaciones reales que habría que reconstruir incluyen: estudio científico concreto de los ecosistemas, política ambiental razonada con criterios explícitos, técnica agrícola y forestal con sus

propios problemas, ética del trato con animales y plantas. Donde se invoca a la Naturaleza, suele faltar todo esto.

Mito de la Ciencia

La Ciencia, escrita con mayúscula, se invoca como autoridad oracular: «la Ciencia ha demostrado», «según la Ciencia», «contra la Ciencia». Esta hipóstasis absolutiza un fenómeno —el conjunto de las ciencias concretas— y le atribuye unidad, voz y juicio que no tiene. Oculta que las ciencias son varias, con cierres categoriales distintos, en estados de desarrollo diversos, con controversias internas. Oculta que el consenso científico es una propiedad sociológica, no un criterio de verdad operatoria, y que en la historia ha habido consensos científicos parcialmente erróneos. Oculta que las decisiones políticas y éticas no se derivan automáticamente de las ciencias: una vez establecido un hecho científico, queda la cuestión política de qué hacer con él. Las operaciones reales que habría que reconstruir: estudio de las ciencias concretas con sus métodos, identificación del nivel de consenso en cada cuestión, distinción entre cuestión científica y cuestión política, evaluación de la robustez de los hallazgos. La Ciencia hipostasiada sustituye todo esto por una invocación.

Mito de la Cultura

Ya se ha tratado en la subsección anterior. La Cultura, como hipóstasis, absolutiza el entramado de prácticas humanas y le atribuye función salvífica, identitaria, identificadora. Oculta la heterogeneidad interna de las culturas concretas, sus conflictos, sus jerarquías, sus prácticas a veces brutales. Las operaciones a reconstruir: análisis de prácticas concretas, evaluación crítica explícita, comparación histórica, atención a las disidencias internas dentro de cada cultura.

Mito del Progreso

El Progreso, escrito con mayúscula, supone que la historia humana avanza, en su conjunto, hacia mejor; que cada generación supera a la anterior; que las novedades técnicas, sociales, políticas son por defecto mejoras. Esta hipóstasis absolutiza ciertos cambios y oculta otros. Oculta que algunos cambios han sido pérdidas claras —desaparición de oficios, deterioro de vínculos comunitarios, degradaciones ambientales—. Oculta que el progreso en un ámbito puede coincidir con regresión en otro: progreso técnico y regresión política, progreso económico y regresión cultural. Oculta que el criterio de progreso depende de qué se valore: no hay progreso sin

criterio explícito de valor. Operaciones a reconstruir: análisis sectorial de los cambios, identificación de ganancias y pérdidas en cada dominio, criterios explícitos de evaluación, atención a las externalidades.

Mito del Mercado

El Mercado, personificado, decide, juzga, premia, castiga, tiene confianza o desconfianza. Esta hipóstasis absolutiza un conjunto de procesos —intercambios económicos, decisiones de actores diversos, regulaciones, contratos, instituciones financieras— y le atribuye unidad subjetiva. Oculta que los resultados del mercado dependen de configuraciones institucionales concretas, de poderes desiguales, de regulaciones específicas. Oculta que la eficiencia mercantil no garantiza la justicia, ni la sostenibilidad, ni la equidad. Oculta que el mercado real no se parece al mercado ideal de los manuales económicos: hay monopolios, asimetrías de información, externalidades, manipulaciones. Operaciones a reconstruir: análisis de mercados concretos con sus jugadores, sus reglas, sus historias; política económica con criterios explícitos; evaluación de los efectos distributivos; control institucional.

Mito de la Democracia

La Democracia, en mayúscula y en abstracto, se invoca como valor último, autoexplicativo. Toda decisión democrática sería buena por democrática; toda objeción a una decisión democrática sería antidemocrática por definición. Esta hipóstasis absolutiza un procedimiento —la elección periódica de representantes mediante votación— y le confiere una autoridad moral que el procedimiento por sí solo no garantiza. Oculta que las democracias reales tienen condiciones materiales —educación de la ciudadanía, libertad de prensa, instituciones independientes—, sin las cuales el procedimiento se vacía. Oculta que las mayorías pueden equivocarse, oprimir minorías, votar contra sus propios intereses, ser manipuladas. Oculta que hay decisiones que la democracia delega a expertos —juicios técnicos, decisiones médicas, decisiones jurídicas— y que el procedimiento democrático no es universal. Operaciones a reconstruir: análisis institucional de las democracias concretas, evaluación de sus condiciones materiales, crítica de los procedimientos cuando fallan, atención a las áreas no democráticas de la vida social.

Mito de la Inteligencia Artificial

La Inteligencia Artificial ofrece un mito moderno casi perfecto. Hay sistemas técnicos reales, operaciones estadísticas, infraestructuras de cómputo, bases de datos, empresas, usuarios, efectos económicos y transformaciones en el trabajo intelectual. Precisamente por eso el mito resulta eficaz: se apoya en una potencia técnica verdadera y la convierte en sujeto.

Cuando se dice que “la IA piensa”, “aprende”, “quiere”, “decide” o “crea”, se traslada al sistema técnico una gramática tomada de los sujetos operatorios. El resultado es una hipóstasis elegante: una red de operaciones humanas, máquinas, electricidad, datos, capital, protocolos y empresas aparece condensada en un falso agente.

El análisis materialista reconoce la potencia de estos sistemas sin atribuirles conciencia. Una cosa es producir textos, imágenes, predicciones o clasificaciones; otra muy distinta es tener mundo, intención, responsabilidad o juicio. El mito de la IA nace cuando esa diferencia se borra. Y se borra por motivos materiales: publicidad, inversión, competencia empresarial, fascinación pública y necesidad política de simplificar procesos que casi nadie entiende.

Mito del Arte

El Arte, en abstracto, se invoca como esfera del espíritu, ámbito de la libertad creativa, refugio frente al utilitarismo del mundo. Esta hipóstasis absolutiza un conjunto de prácticas heterogéneas y les atribuye dignidad espiritual unitaria. Oculta la dimensión técnica y material del oficio artístico, ya tratada en la sección 6.4. Oculta los mercados, las instituciones, los mecanismos de consagración. Oculta las grandes diferencias entre las artes y dentro de cada arte. Operaciones a reconstruir: análisis material de las prácticas artísticas, estudio de las instituciones del arte, análisis crítico de las obras concretas, atención a las economías del arte.

Mito de la Humanidad

La Humanidad, con mayúscula, se invoca como sujeto colectivo unitario, con intereses comunes, destino compartido, dignidad universal. Esta hipóstasis absolutiza una abstracción —la especie humana— y le atribuye subjetividad política o moral que el conjunto de los seres humanos, en cuanto tal, no posee. Oculta las divisiones reales entre comunidades, Estados, clases, regiones, intereses. Oculta que la Humanidad como sujeto político no existe: no hay instituciones globales con poder suficiente para representar a la especie en su conjunto, ni decisiones que vinculen a todos sus

miembros. Oculta los efectos retóricos del término: a veces se invoca a la Humanidad para legitimar intervenciones que, en realidad, sirven intereses particulares. Operaciones a reconstruir: análisis de las instituciones internacionales realmente existentes, identificación de los actores concretos en cada negociación global, criterios explícitos de evaluación, atención a las condiciones materiales de cooperación internacional.

Esta colección de mitos modernos no agota la lista: podrían añadirse el Pueblo, el Yo, la Identidad, la Conciencia, la Libertad, la Justicia. En cada caso el procedimiento crítico sería el mismo. Identificar la hipóstasis. Mostrar qué absolutiza. Mostrar qué oculta. Reconstruir las operaciones reales que la hipóstasis sustituye. Este procedimiento no es una técnica retórica: es la aplicación concreta de las herramientas del marco conceptual al ruido conceptual del presente. Y es, quizá, el rendimiento más visible del materialismo filosófico para el lector contemporáneo.

6.8. Casos frontera: donde el sistema debe mostrar si realmente opera

Una caja de herramientas se mide por los casos difíciles. Las secciones anteriores han presentado el sistema sobre ejemplos relativamente claros. Esta subsección lo somete a casos donde el rendimiento no está garantizado. No se busca demostrar una victoria automática del Materialismo Filosófico, sino mostrar qué permite ver y qué deja todavía abierto.

Economía neoclásica: ¿ciencia con cierre, técnica o ideología?

La economía neoclásica presenta rasgos que la convierten en un caso frontera para la teoría del cierre categorial. Por un lado, dispone de aparato matemático sofisticado, modelos formalizados, predicciones cuantitativas y comunidades académicas internacionales con prácticas comunes. Por otro lado, sus predicciones agregadas fallan reiteradamente en momentos críticos; sus supuestos —agentes racionales, información perfecta, equilibrio— son discutibles; sus heterodoxias internas son numerosas y persistentes.

El análisis materialista no zanja el problema con una etiqueta. Obliga a examinar tres planos. Primero: qué identidades sintéticas estabiliza realmente. Segundo: qué aparatos de medición y cálculo sostienen sus modelos. Tercero: qué instituciones — bancos centrales, ministerios, universidades, organismos internacionales— convierten esos modelos en técnicas de gestión política. La respuesta provisional es

mixta: ciencia beta con cierres parciales, técnica de gobierno e ideología en ciertos usos. Reconocer ese estatuto mixto no descalifica la economía; impide tratarla como física social o como simple propaganda.

Psicoanálisis: ¿ciencia, técnica clínica o hermenéutica?

El psicoanálisis presenta otro caso difícil. Tiene una tradición clínica reconocible, una comunidad profesional, técnicas específicas y un vocabulario estable: inconsciente, transferencia, síntoma, asociación libre. Pero su capacidad de producir identidades sintéticas reproducibles es discutible. Dos analistas pueden interpretar el mismo material de modos incompatibles; sus predicciones son limitadas; su contrastación externa resulta problemática.

Desde el cierre categorial, el psicoanálisis no parece ciencia fuerte en sentido alfa ni beta robusta. Se acerca más a una hermenéutica clínica: práctica interpretativa con eficacia parcial, técnica propia y compromisos teóricos discutibles. Esto no lo vuelve inútil. Lo coloca en su sitio. Puede tener valor terapéutico o interpretativo sin presentarse como ciencia dura. La ganancia materialista consiste en evitar dos exageraciones: convertirlo en ciencia total de la psique o descartarlo como pura charlatanería.

Inteligencia Artificial: técnica, ciencia, tecnología y mito

La inteligencia artificial contemporánea permite usar casi todas las herramientas del atlas. Como técnica, produce efectos eficaces en dominios delimitados: clasificación, predicción, generación de texto, traducción aproximada. Como ciencia, se apoya en campos matemáticos con cierres fuertes: probabilidad, optimización, álgebra lineal, teoría de la información. Como tecnología, articula fábricas de chips, centros de datos, empresas, programadores, usuarios, mercados, regulaciones y Estados.

Pero como mito moderno opera en el eje angular cuando se la trata como sujeto que piensa, entiende, decide o crea. Los grandes modelos producen salidas coherentes, y esa coherencia provoca atribuciones espontáneas de subjetividad. La pregunta filosófica relevante no es preguntar, en abstracto, si la IA “tiene conciencia”, sino reconstruir qué hace, dónde lo hace, para quién, con qué materiales, bajo qué instituciones y con qué efectos políticos. El sistema permite delimitar el problema; la decisión sobre cómo regularlo pertenece ya al orden político.

La lección de estos casos es clara: el Materialismo Filosófico no funciona como máquina de respuestas automáticas. Funciona como instrumento de descomposición. Donde descompone con ganancia, conviene usarlo. Donde encuentra un problema abierto, conviene reconocerlo y buscar herramientas adicionales. Esa honestidad es mejor que la escolástica defensiva.

Atelier Velázquez

7. Aparato crítico: objeciones y matices

Cualquier sistema filosófico medianamente articulado debe defenderse de las objeciones que casi inevitablemente se le dirigen. Algunas de esas objeciones nacen de malentendidos sobre su contenido; otras de desacuerdos sustantivos. Es honesto distinguir unas de otras. El atlas dedica esta sección a recoger las cinco objeciones más previsibles al Materialismo Filosófico y a responderlas con la franqueza que el lector merece. No se pretende cerrar el debate: se pretende formular las posiciones con suficiente precisión para que el debate pueda continuar sin caricaturas.

Cada objeción se presentará en su versión más fuerte, sin debilitarla previamente para hacerla cómoda. Esta práctica, frecuente en buena filosofía y rara en propaganda, exige tomar al adversario en serio. Sin esa toma en serio, la respuesta vale poco.

Objeción 1. El Materialismo Filosófico reduce todo a materia física.

Esta objeción es probablemente la más extendida. Se dirige contra el rótulo de la doctrina: si se llama materialismo, parece razonable suponer que reduce todo a materia. La objeción, sin embargo, no toca el sistema realmente expuesto. El materialismo filosófico, como se ha desarrollado en la sección 4.3, distingue tres géneros de materialidad —M1, M2, M3— irreducibles entre sí. La materia, en este uso técnico, no es solo materia física: incluye operaciones, instituciones, normas, estructuras lógicas y matemáticas. Reducir todo a M1 sería precisamente uno de los errores que el sistema combate, bajo el nombre de fisicalismo.

La aparente paradoja se disuelve cuando se entiende que la palabra materia, en filosofía, tiene un uso amplio que no coincide con su uso en física. La química trabaja con materia, pero no toda la materia química es reducible a la materia física en sentido estricto; las propiedades emergentes de los compuestos no se predicen siempre desde las propiedades de los átomos. La biología trabaja con materia, pero los organismos tienen propiedades operatorias que no se reducen a las de sus moléculas. Por la misma razón, la sociología, la lingüística, la economía o la antropología trabajan con materia en sentido filosófico —operaciones, instituciones, signos— que no se reduce a la materia física.

Quien dirige esta objeción suele tener en mente un materialismo del siglo XVIII o del XIX —el de los enciclopedistas franceses, el de los mecanicistas— donde la palabra materia se asociaba a una concepción restrictiva. Aquel materialismo ha quedado superado por desarrollos científicos y filosóficos posteriores. El Materialismo Filosófico contemporáneo, en la línea aquí expuesta, recoge esos desarrollos: la teoría de la evolución, la mecánica cuántica, la teoría de la información, la lingüística estructural, la antropología cultural, el desarrollo de las ciencias sociales. La materia filosófica de hoy no es la de Diderot ni la de Holbach.

Por todo ello, la objeción se basa en una confusión terminológica. Quien la formula no ha leído con atención la distinción entre M, M1, M2 y M3, ni ha entendido la noción de symploké. Una vez aclarado el sentido técnico de los términos, la objeción se disuelve. Si se mantiene, será porque el objetor rechaza la propia distinción de los tres géneros, y entonces la discusión debe trasladarse a ese punto: ¿qué objeción sustantiva tiene contra la pluralidad de la materia filosófica? Esa es ya una discusión seria.

Objeción 2. El autor es solo un filósofo ateo contra la religión.

Esta objeción suele formularse en contextos confesionales o cuasiconfesionales. Reduce al pensador a una posición personal sobre la existencia de Dios y descarta el sistema en bloque por consideraciones ideológicas. La objeción es doblemente mala: como ad hominem, descarta argumentos por consideraciones sobre la persona; como caracterización, ignora el contenido específico de la teoría de la religión que el sistema ofrece.

La teoría de la religión expuesta en la sección 6.1 no es una versión más de la crítica racionalista común a las creencias religiosas. No se limita a decir que los dioses no existen o que las creencias religiosas son irracionales. Hace algo mucho más exigente: reconstruir la religión como práctica del eje angular del espacio antropológico, con su gramática propia, sus operaciones, sus mediaciones materiales. La división entre religiones primarias, secundarias y terciarias no procede del catálogo del ateísmo militante; procede de un análisis antropológico que toma en serio el fenómeno religioso en toda su extensión histórica. Y la tesis sobre los númenes seculares contemporáneos —el Mercado, la Ciencia, la IA, la Cultura como númenes modernos— es mucho más incisiva que cualquier ateísmo común: muestra que el eje angular sobrevive a la secularización aparente, cambiando solo de disfraz.

Esta teoría puede usarse, claro está, para criticar las religiones terciarias tradicionales. Pero también puede usarse para criticar el cientificismo, el culturalismo, el mercadotría, la mitología de la IA. Un análisis materialista de la religión es indiferente, en su núcleo, al credo de quien lo realiza. Lo importante es la fineza del análisis, no la posición confesional del analista.

Si la objeción se formulara con más cuidado, podría dirigirse no contra el sistema sino contra ciertas tomas de partido de su autor en debates concretos. Allí cabe discutir caso por caso. Pero descartar el sistema en bloque por ateísmo es ignorar lo que ese sistema dice sobre la religión, que es muchísimo más que una negación de Dios.

Objeción 3. El cierre categorial vuelve rígida la ciencia.

Esta objeción procede de quienes sospechan que la noción de cierre categorial congela el conocimiento, lo convierte en dogma, lo cierra al cambio. La objeción supone que cierre significa fin de la indagación. No es así. Como se aclaró en la sección 4.4, el cierre categorial es histórico, operatorio y relativo, no dogma final.

Una ciencia con cierre operatorio puede seguir creciendo, revisándose, encontrando límites, corrigiéndose. El cierre garantiza que el campo se ha vuelto operatorialmente autónomo: dentro de él hay procedimientos estables para producir identidades sintéticas. Pero ese cierre no impide el desarrollo histórico de la ciencia. La mecánica clásica tiene su cierre, y la mecánica relativista o cuántica añade nuevos cierres que extienden, completan o redefinen el campo original. La química del siglo XIX tiene su cierre, y la química actual lo amplía y refina. La biología clásica tiene su cierre, y la biología molecular añade nuevos cierres internos.

Lo que la noción de cierre rechaza no es el desarrollo de las ciencias, sino dos imágenes opuestas y igualmente ingenuas. Por un lado, la imagen de la ciencia como construcción social sin consistencia operatoria: la ciencia sería solo consenso, ideología, narrativa, sin nada material que la distinga de otras narrativas. Esta imagen, popular en ciertos sectores de los estudios culturales del último cuarto del siglo XX, no resiste el contacto con la práctica científica real. Por otro lado, la imagen positivista de la ciencia como espejo objetivo de la realidad, sin condiciones operatorias ni instituciones, una vía directa de la mente al hecho. Esta imagen tampoco resiste el contacto con la historia de la ciencia.

La noción de cierre categorial ocupa una posición intermedia entre las dos imágenes. Reconoce la consistencia operatoria de las ciencias —y por eso las distingue de las pseudociencias y de los discursos sin cierre— y reconoce, al mismo tiempo, su carácter histórico, situado, sostenido en instituciones, técnicas e instrumentos. No es rigidez: es articulación. Quien acuse al cierre de rigidez no lo ha leído con cuidado.

Objeción 4. El sistema es demasiado duro para interpretar arte, cultura o literatura.

Esta objeción procede sobre todo de lectores formados en tradiciones hermenéuticas, fenomenológicas o posestructuralistas. Suponen que un materialismo, por su atención a operaciones, técnicas, instituciones y mercados, no puede hacer justicia a la riqueza interior de las obras de arte, a la dimensión subjetiva de las experiencias culturales, a la singularidad de los textos literarios. La objeción tiene cierto peso retórico, pero su fundamento es débil.

Lo que el materialismo filosófico aporta al análisis del arte, la cultura y la literatura no es una reducción brutal, sino precisamente la cura contra ciertas reducciones que han dañado a estas disciplinas. Contra el psicologismo, que reduce las obras a expresiones del alma del autor, el materialismo recuerda la materialidad del oficio. Contra el culturalismo, que reduce las obras a manifestaciones de la Cultura abstracta, el materialismo exige reconstruir las prácticas concretas. Contra el moralismo, que reduce las obras a juicios morales sobre sus autores o personajes, el materialismo distingue capas. Contra el sociologismo crudo, que reduce las obras a mecanismos del campo cultural, el materialismo reconoce la consistencia formal de las obras.

Lejos de empobrecer el análisis literario o estético, este enfoque lo enriquece. Permite leer una novela atendiendo a su lengua, su tradición formal, su público, su edición, su circulación, su crítica, sin reducirla a ninguna de esas dimensiones. Permite analizar una película atendiendo a su técnica, su economía, sus formas, su efecto, sin que ninguna dimensión devore a las otras. Permite estudiar una catedral como obra arquitectónica, religiosa, política, técnica y económica, sin que la mirada se desvíe a una sola de esas líneas.

Lo que el materialismo descarta es el comentario impresionista que se contenta con expresar la emoción del lector o del espectador. Esa expresividad es legítima como

práctica privada, pero no es análisis. Quien quiera análisis tendrá que mojarse los pies en la materialidad de las obras. Eso no es dureza; es seriedad.

Objeción 5. El Materialismo Filosófico es solo otra ideología.

Esta objeción es la más radical. Sostiene que cualquier sistema filosófico, por su propia condición, es una ideología, es decir, un conjunto de creencias condicionadas por intereses sociales, históricos o políticos, sin pretensión legítima de verdad. El Materialismo Filosófico no escaparía a esa condición.

La objeción tiene un núcleo de verdad y una caricatura mucho más amplia. El núcleo de verdad es que ningún sistema filosófico se construye en el vacío: todos se inscriben en contextos históricos, dialogan con tradiciones previas, responden a problemas situados. El Materialismo Filosófico no es excepción: se construyó en España, en la segunda mitad del siglo XX, en diálogo con el marxismo, la escolástica, la fenomenología, la filosofía analítica, con polémicas explícitas frente a posiciones contemporáneas. Reconocer esto no debilita el sistema; simplemente lo sitúa históricamente, como cualquier producto humano serio.

La caricatura, en cambio, está en suponer que esta situación histórica anula la pretensión de los argumentos. Una teoría matemática situada históricamente —y todas lo están— no es por eso falsa. Una hipótesis científica producida en un contexto social concreto —y todas lo son— no se invalida por el contexto. Lo que importa es si los argumentos resisten el examen, si los conceptos producen rendimiento crítico, si las distinciones permiten ver cosas que sin ellas no se verían. El Materialismo Filosófico pide ser juzgado por estos criterios, no por su situación histórica.

Una observación adicional. La objeción de ideología tiene una dificultad reflexiva. Si toda filosofía es ideología, también lo es la filosofía que afirma esa tesis. La objeción se vuelve contra sí misma. Para escapar del bucle hace falta o bien matizar la tesis —algunas filosofías son más ideológicas que otras, lo cual ya admite criterios— o bien renunciar a usarla como argumento. En cualquier caso, el Materialismo Filosófico admite, sin escándalo, que puede usarse ideológicamente, como cualquier otro sistema. Su potencia no está en escapar de esa posibilidad, sino en obligar a explicitar operaciones, campos, géneros de materialidad y mitos. Esa explicitación es, en sí misma, una vacuna contra los usos ideológicos perezosos.

Estas respuestas no agotan el catálogo posible de objeciones. Queda todavía una objeción más amplia: la que procede de las filosofías rivales. El idealismo trascendental, desde Kant, preguntaría por las condiciones de posibilidad de toda experiencia antes de aceptar el punto de partida operatorio (Kant, 1787/1978). La fenomenología, en la línea de Husserl y Merleau-Ponty, reclamaría la primacía del cuerpo vivido y de la experiencia tal como se da (Husserl, 1913/1949; Merleau-Ponty, 1945/1975). El marxismo objetaría que el sistema puede desactivar la crítica de los modos de producción al repartir demasiado el análisis entre géneros de materialidad (Marx, 1867/1976). El pragmatismo pediría evaluar las ideas por sus consecuencias prácticas, no solo por su arquitectura ontológica (James, 1907/1975). La filosofía analítica y la tradición de la demarcación científica exigirían mayor precisión lógico-semántica y criterios más explícitos para separar ciencia, pseudociencia y metafísica (Popper, 1934/1962). La hermenéutica recordaría que la comprensión humana opera dentro de tradiciones y horizontes de sentido (Gadamer, 1960/1977; Ricoeur, 1986).

Estas objeciones no liquidan el sistema, pero señalan límites reales. El Materialismo Filosófico es especialmente fuerte para descomponer hipóstasis, distinguir planos y reconstruir operaciones. Es menos suficiente cuando se trata de describir la textura vivida de la experiencia, desarrollar una teoría fina del lenguaje o decidir criterios políticos sustantivos. Reconocer esos límites no debilita el atlas; lo salva de convertirse en catecismo. El lector interesado deberá buscar discusiones más técnicas en otros textos. Lo que el atlas ofrece aquí es la base conceptual desde la cual esas discusiones pueden producirse sin caer en malentendidos elementales..

8. Síntesis interpretativa

Después de haber recorrido las grandes regiones del atlas, conviene detenerse y mirar el conjunto. El lector que haya seguido las páginas anteriores con paciencia debería poder ver, en este momento, cómo las piezas se sostienen entre sí. La síntesis no será una repetición; será una vista panorámica desde la altura.

El Materialismo Filosófico, tal como se ha presentado, articula varias capas. Una capa ontológica, con la distinción entre M, Mi y los tres géneros de materialidad —M1, M2, M3—. Una capa gnoseológica, con la teoría del cierre categorial, la distinción entre ciencias alfa y beta y la articulación de técnica, ciencia y tecnología. Una capa antropológica, con el sujeto operatorio y el espacio antropológico de tres ejes —circular, radial, angular—. Una capa filosófica-religiosa, con la teoría de la religión como práctica del eje angular y la división en religiones primaria, secundaria y terciaria, además de la crítica de los númenes seculares contemporáneos. Una capa política, con la noción de Estado, eutaxia, izquierda y derecha como familias históricas, y la crítica al moralismo. Una capa ética-moral-jurídica, con la distinción de las cuatro unidades —cuerpo, grupo, institución jurídica, Estado—. Una capa estética, con la materialidad del oficio artístico contra el cliché de la expresión interior. Una capa crítica cultural, con la denuncia del culturalismo como sustituto contemporáneo del idealismo. Una capa de teoría de los mitos, con el desmontaje de las hipóstasis modernas. Una capa metodológica, con la *symploké*, la distinción entre concepto e Idea, la filosofía como saber de segundo grado y las reglas de prueba.

Ninguna de estas capas funciona aisladamente. Todas se sostienen mutuamente por relaciones de *symploké*. La ontología plural permite distinguir géneros de materialidad que la gnoseología utiliza para diferenciar tipos de cierres categoriales. La antropología del espacio en tres ejes permite distinguir el campo de la religión sin reducirlo ni a sociología ni a psicología. La crítica del moralismo político se apoya en la distinción entre ética, moral, derecho y política, que a su vez se apoya en la antropología del sujeto operatorio. La crítica de los mitos modernos aplica la teoría del eje angular a las hipóstasis seculares. Cada concepto vale por lo que permite hacer cuando se lo articula con los demás.

Esta articulación es lo que justifica llamarlo sistema, y no mero conjunto de tesis. Un sistema filosófico no es una colección de afirmaciones que un autor sostiene; es una red de conceptos en la que cada nudo tiene su lugar y su función. Un sistema, en este

sentido fuerte, es lo opuesto del eclecticismo: no se elige según el gusto del momento entre tesis sueltas; se piensa con el sistema en su conjunto. Esta exigencia, hoy poco frecuente, es una de las virtudes del Materialismo Filosófico.

El Materialismo Filosófico no sirve para repetir palabras difíciles, sino para impedir que las palabras difíciles sustituyan al análisis.

Esta frase condensa el sentido del conjunto. Las palabras difíciles —cierre categorial, eje angular, identidad sintética, sujeto operatorio, M2, eutaxia— no son adornos del estilo filosófico. Son instrumentos que permiten ver lo que sin ellos pasaría desapercibido. Una palabra técnica vale por lo que distingue: si no distingue nada, sobra; si distingue mucho, merece su lugar. Las distinciones del Materialismo Filosófico merecen el suyo, no por elegancia, sino por rendimiento.

¿Para qué sirve, en suma, un sistema así? Para varias cosas. Para no perderse en los grandes debates contemporáneos sobre ciencia, técnica, religión, política, arte, cultura, identidad. Para reconocer, en cada uno de esos debates, qué tipo de operación filosófica está en marcha bajo la superficie. Para identificar las hipóstasis que circulan y desmontarlas con precisión. Para escribir, hablar, leer y juzgar con un nivel de discriminación que los discursos perezosos no permiten. Para sostener posiciones políticas, éticas y estéticas con razones articuladas, no con devociones.

No sirve, en cambio, para todo. No proporciona criterios concretos de acción en cada situación de la vida cotidiana. No reemplaza el aprendizaje de las ciencias particulares, de las técnicas específicas, de los oficios concretos. No ofrece consuelo espiritual, ni promete sentido último, ni asegura felicidad. No garantiza que sus tesis sean las únicas verdaderas. Saber dónde un sistema no llega es tan importante como saber dónde llega. La sobriedad sobre sus límites es una virtud del sistema que aquí se ha intentado transmitir.

Una observación final sobre la síntesis. El lector que haya llegado hasta aquí dispone ya, en cierto sentido, del atlas completo. No tiene todas las distinciones técnicas en la cabeza —ni hace falta—, pero tiene el mapa general. Puede volver a las secciones específicas cuando un debate concreto lo requiera. Puede aplicar el procedimiento de desmontaje de hipóstasis cada vez que aparezca una palabra grande. Puede preguntarse, ante cualquier afirmación, en qué eje del espacio antropológico opera, qué género de materialidad concierne, qué tipo de cierre categorial supone. Esa capacidad práctica es el resultado del atlas, no su recitación memorística.

9. Conclusión

Este atlas ha intentado una tarea limitada: ofrecer una entrada operatoria al Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno sin convertirlo en catecismo ni rebajarlo a repertorio de frases útiles. Si el recorrido ha funcionado, el lector no habrá obtenido una doctrina para repetir, sino una serie de distinciones para trabajar: conceptos e Ideas, materia ontológico-general y géneros de materialidad, ciencia y filosofía, técnica y tecnología, religión y psicologismo, política y moralismo, cultura y culturalismo, arte y sentimentalismo estético.

La ganancia principal no está en acumular términos. Está en cambiar el modo de preguntar. Ante una palabra grande —Ciencia, Cultura, Naturaleza, Democracia, Religión, Arte, Inteligencia Artificial—, la reacción materialista consiste en desmontarla: ¿qué operaciones la sostienen?, ¿qué instituciones la administran?, ¿qué cuerpos intervienen?, ¿qué técnicas la hacen posible?, ¿qué conflictos oculta?, ¿qué conceptos científicos la atraviesan?, ¿qué Ideas filosóficas la desbordan?

Esa forma de preguntar no ofrece consuelo inmediato. Tampoco promete una neutralidad imposible. Produce algo más sobrio: orientación crítica. La orientación crítica no sirve para flotar por encima del mundo, sino para entrar en sus campos con menos ingenuidad. La filosofía, entendida así, trabaja sobre los problemas que aparecen cuando las ciencias, la política, el arte, la religión, las técnicas y las instituciones chocan entre sí y generan Ideas que ya no pertenecen por completo a ninguno de esos campos.

El Materialismo Filosófico tiene una virtud incómoda: obliga a mirar las mediaciones. Donde el discurso público dice “la Ciencia demuestra”, “la Cultura salva”, “la Naturaleza enseña”, “el Mercado decide” o “la IA piensa”, el análisis materialista pregunta por laboratorios, Estados, empresas, ceremonias, aparatos, cuerpos, escuelas, algoritmos, financiación, técnicas y conflictos. Sin esas mediaciones, el pensamiento se vuelve teatro de abstracciones.

El atlas termina aquí como texto. Su prueba empieza cuando sus distinciones se aplican a casos concretos: una política educativa, una exposición de arte, una pseudociencia, una ceremonia religiosa, una discusión sobre España, una tecnología presentada como destino, una moral convertida en ley, una obra pictórica reducida a expresión subjetiva. Allí se verá si el mapa orienta o si solo era un dibujo ordenado.

La filosofía honesta no promete salvarnos de la confusión para siempre. Promete algo menos espectacular y más raro: enseñar a reconocerla cuando vuelve con otro nombre.

Atelier Velázquez

10. Glosario operativo

Este glosario no es un anexo escolar destinado a memorización. Es un instrumento de uso para volver a leer el ensayo desde dentro. Cada entrada incluye una definición sintética, un ejemplo breve y el error característico que el concepto permite evitar. El lector debería consultarlo cuando, en alguna sección, un concepto le resulte oscuro, y debería usarlo también como repertorio de criterios cuando aplique las herramientas del atlas a casos concretos. Las entradas siguen, en lo posible, el orden de aparición en el texto. Los términos enumerados aquí no agotan el vocabulario del Materialismo Filosófico —que es más extenso—, pero cubren lo esencial para un lector nuevo.

Campo categorial

Definición. Conjunto de fenómenos, objetos y procesos sobre los cuales una ciencia ejerce sus operaciones específicas, y dentro del cual produce sus identidades sintéticas. Cada ciencia tiene su campo.

Ejemplo. El campo categorial de la biología son los organismos vivos; el de la lingüística, los sistemas de signos lingüísticos; el de la economía, los procesos de producción, intercambio y distribución de bienes.

Error que evita. Confundir campos categoriales entre sí —tratar problemas biológicos como si fueran físicos, o problemas económicos como si fueran morales— sin justificar la traducción.

Ciencia alfa

Definición. Ciencia cuyas operaciones, una vez establecidas, pueden prescindir relativamente del sujeto operatorio que las realiza: los resultados son reproducibles por cualquier operador entrenado.

Ejemplo. Geometría, física, química y buena parte de la biología funcionan como ciencias alfa: las identidades sintéticas que producen no dependen de la peculiaridad del operador.

Error que evita. Suponer que la objetividad de las ciencias alfa equivale a una independencia total del sujeto. Las ciencias alfa también se sostienen en comunidades, instituciones y técnicas

Ciencia beta

Definición. Ciencia cuyo campo incluye al sujeto operatorio humano como objeto: psicología, sociología, economía, antropología, historia. El cierre se obtiene con dificultades específicas, ya que el observador forma parte del campo.

Ejemplo. Cuando un sociólogo estudia una institución de la que él mismo es miembro, opera en condiciones beta: su análisis afecta a la realidad analizada.

Error que evita. Confundir ciencia beta con pseudociencia. La beta no es menos ciencia que la alfa, sino una ciencia con condiciones de cierre distintas.

Cierre categorial

Definición. Estado operatorio de una ciencia cuando su campo material se organiza mediante operaciones que producen identidades sintéticas estables. No es verdad absoluta ni dogma final, sino autonomía operatoria relativa de un campo.

Ejemplo. La mecánica clásica alcanza cierre categorial cuando las ecuaciones del movimiento y las prácticas experimentales producen resultados reproducibles. La química moderna lo alcanza en el siglo XVIII–XIX con el sistema de elementos y reacciones.

Error que evita. Tratar el cierre como dogma absoluto y final. O, en sentido inverso, negarlo y reducir la ciencia a mero consenso o construcción social.

Cientificismo

Definición. Error filosófico consistente en absolutizar las ciencias como autoridad oracular, tratarlas como sujeto unitario —la Ciencia— y atribuirles juicios sobre cuestiones que no pertenecen a su campo categorial.

Ejemplo. Fórmulas como «la Ciencia ha demostrado» o «contra la Ciencia» como recurso retórico para zanjar debates políticos o éticos son síntomas cientificistas.

Error que evita. Confundir el respeto al cierre operatorio de las ciencias concretas con la veneración de la Ciencia abstracta como sustituto del análisis.

Concepto

Definición. Término que funciona dentro de un campo categorial concreto, con criterios internos de aplicación. Pertenece a una ciencia, técnica o disciplina determinada.

Ejemplo. Masa pertenece a la física; célula a la biología; contrato al derecho; fonema a la lingüística. Cada uno se maneja con procedimientos propios de su campo.

Error que evita. Confundir un concepto científico con una Idea filosófica. Las dos son distintas en su uso y en sus condiciones de validación.

Culturalismo

Definición. Error filosófico consistente en reducir las explicaciones a la dimensión cultural, tratar las culturas como sujetos con voluntad y atribuir a la Cultura propiedades providenciales.

Ejemplo. Fórmulas como «todo es cultura», «la cultura salva», «hay que respetar todas las culturas», «la cultura es la esencia de un pueblo» son síntomas culturalistas.

Error que evita. Aceptar las invocaciones culturalistas como sustitutos del análisis. Las culturas concretas son entramados materiales heterogéneos, no sujetos providenciales.

Derecho

Definición. Capa normativa cuya unidad es la institución jurídica. Sus problemas son la legalidad formal, la exigibilidad coactiva, la procedimentalidad pública.

Ejemplo. El código civil, el código penal, los estatutos de una sociedad, la jurisprudencia de un tribunal pertenecen al derecho.

Error que evita. Identificar derecho con moral. Hay normas morales no jurídicas y normas jurídicas que no son morales en sentido estricto.

Ego trascendental

Definición. Categoría filosófica heredada de cierta tradición que designa al sujeto como condición pura de toda experiencia posible. En el Materialismo Filosófico se reinterpreta como función operatoria abstracta —el lugar lógico desde el que se articulan las identidades sintéticas— y no como entidad real autónoma.

Ejemplo. Cuando un teórico afirma que «hay un yo que acompaña a toda representación», está apuntando a una función formal, no a un sujeto privado interior.

Error que evita. Tomar el Ego trascendental como una entidad real que existiría detrás del sujeto operatorio concreto. Esa hipóstasis conduce al idealismo trascendental.

Eje angular

Definición. Eje del espacio antropológico que articula las relaciones entre humanos y entidades no humanas tratadas como sujetos o númenes: dioses, espíritus, ancestros, animales sagrados, fuerzas personificadas, fetiches modernos.

Ejemplo. La práctica religiosa tradicional opera en el eje angular. Pero también la mitología del Mercado, la divinización de la Naturaleza, la consulta a la IA como oráculo, la devoción a marcas tótem.

Error que evita. Negar que el eje angular siga activo en sociedades secularizadas. Cambia de disfraz, no desaparece.

Eje circular

Definición. Eje del espacio antropológico que articula las relaciones entre humanos: lenguaje, familia, política, derecho, economía, guerra, moral, Estado, ciudad, comunidad. Es el dominio típico de la sociología y de la filosofía política.

Ejemplo. Una asamblea ciudadana, un mercado interhumano, una escuela, un sindicato, una sesión parlamentaria operan sobre el eje circular.

Error que evita. Reducir la antropología a su sola dimensión circular, eliminando la relación con la naturaleza (radial) y con los númenes (angular).

Eje radial

Definición. Eje del espacio antropológico que articula las relaciones entre humanos y realidades no humanas no tratadas como sujetos: cuerpos, máquinas, plantas, animales no personificados, territorios, materiales, fuerzas.

Ejemplo. La técnica industrial, la agricultura, la medicina cuando opera sobre el cuerpo orgánico, la astronomía, la ingeniería pertenecen al eje radial.

Error que evita. Tratar al hombre como si solo operara en este eje —reduciéndolo a productor o consumidor— sin atender a sus relaciones con otros humanos ni con sus númenes.

Espacio antropológico

Definición. Marco que organiza las relaciones del sujeto humano en tres ejes irreducibles: circular (humano-humano), radial (humano-naturaleza/cosas) y angular (humano-númenes o cuasi-sujetos).

Ejemplo. Una sociedad puede tener un eje radial muy desarrollado (alta tecnología) y un eje angular arcaico (devociones premodernas), o al revés.

Error que evita. Reducir el ser humano a uno solo de los ejes —biología pura, socialización pura, religiosidad pura—. Cualquier antropología seria debe sostener los tres.

Estado

Definición. Configuración histórica de poder con territorio, población, fuerza coactiva, administración, sistema jurídico y fiscal, capacidad de mantener unidad política frente al exterior y regular conflictos en el interior.

Ejemplo. El Estado español, el francés, el chino, el brasileño son Estados concretos con sus instituciones, su historia y su eutaxia específica.

Error que evita. Tratar el Estado como encarnación de la voluntad popular o como resultado de un contrato originario imaginario. Es una realidad histórica e institucional, no metafísica.

Ética

Definición. Capa normativa cuya unidad es el cuerpo individual. Sus problemas centrales son la conservación, el daño, la salud, la integridad, la vida y la muerte del organismo.

Ejemplo. No matar al inocente, no infligir daño innecesario, cuidar la salud propia y ajena, asistir al herido son exigencias éticas en sentido estricto.

Error que evita. Confundir ética con moral o con derecho. La ética opera al nivel del cuerpo, no del grupo ni de la institución jurídica.

Eutaxia

Definición. Buen orden de un Estado: su capacidad de durar bien como organización política a lo largo del tiempo, sin disolverse en guerra civil, colapso administrativo o absorción exterior. No equivale a justicia ni a bienestar, sino a duración orgánica.

Ejemplo. Un Estado puede ser injusto y duradero —eutáxico— o justo y efímero. La eutaxia se valora desde criterios políticos, no morales en sentido estricto.

Error que evita. Confundir eutaxia con virtud moral del Estado. Son cuestiones distintas, aunque puedan coincidir parcialmente.

Hipóstasis

Definición. Abstracción que se trata como si fuera un sujeto sustancial. La crítica filosófica de las hipóstasis consiste en mostrar qué absolutiza, qué oculta y qué operaciones reales habría que reconstruir en su lugar.

Ejemplo. «La Historia juzgará», «la Ciencia avanza», «la Cultura nos define», «el Mercado decide» son hipóstasis típicas. Su crítica consiste en descomponerlas en operaciones reales.

Error que evita. Tomar hipóstasis por descripciones legítimas. La operación sintáctica de sustantivar y atribuir verbos a una abstracción ya es decisión filosófica.

Idea

Definición. Término filosófico que atraviesa varios campos categoriales y exige un trabajo de articulación entre ellos. No pertenece a ninguna ciencia particular y obliga a reconstrucción filosófica.

Ejemplo. Materia, Hombre, Dios, Verdad, Cultura, Estado, Libertad, Naturaleza son Ideas: cruzan biología, antropología, psicología, derecho, política, religión, historia.

Error que evita. Tratar una Idea como si fuera un concepto cerrado dentro de una sola disciplina. Esa confusión produce reduccionismos y debates falsos.

Identidad sintética

Definición. Igualación operatoria entre términos que, a primera vista, parecían distintos. Es el producto característico de una ciencia con cierre categorial.

Ejemplo. Dos triángulos con tres lados iguales son la misma figura en geometría. El agua y H₂O son la misma sustancia en química. La caída de un cuerpo y el movimiento de la Luna son casos de la misma ley en mecánica newtoniana.

Error que evita. Confundir identidad sintética con identidad analítica trivial. La identidad sintética se gana mediante operaciones, no se da por definición.

Imperio

Definición. Idea filosófico-política que designa un sistema de sociedades jerarquizadas en torno a una sociedad política dominante. Un Imperio no es simplemente un Estado grande ni una nación que se expande: es una estructura política que coordina, subordina o reorganiza otras sociedades bajo una escala superior de poder, administración, lengua, derecho, economía, guerra y proyecto histórico.

Ejemplo. El Imperio romano, el Imperio español, el Imperio británico, el Imperio soviético o el Imperio estadounidense no son equivalentes entre sí. Cada uno articula

de manera distinta territorios, pueblos, instituciones, ejércitos, rutas comerciales, lenguas, técnicas de administración y formas de legitimación.

Error que evita. Reducir el Imperio a una condena moral automática —“imperio = mal”— o a una apología romántica —“imperio = civilización”—. La pregunta materialista no es si el Imperio gusta o disgusta, sino qué operaciones realiza, qué instituciones produce, qué eutaxia sostiene o destruye y qué relación establece con las sociedades incorporadas.

Imperio depredador

Definición. Tipo de Imperio que mantiene con las sociedades coordinadas una relación estructural de explotación. Aprovecha sus recursos económicos, sociales, militares o territoriales sin favorecer su desarrollo político pleno. Tiende a mantenerlas subordinadas, dependientes o políticamente inmaduras; en el límite, puede destruirlas como sociedades políticas.

Ejemplo. El Imperio británico y el Imperio holandés de los siglos XVII a XIX pueden interpretarse, en la clasificación de Bueno, como ejemplos eminentes de Imperios depredadores: organizan rutas, comercio y administración, pero tienden a conservar a las sociedades subordinadas como fuentes de recursos, mano de obra, tributo o enclaves estratégicos.

Error que evita. Confundir toda expansión imperial con construcción política generadora. Un Imperio puede producir orden, comercio y administración sin transformar a las sociedades subordinadas en cuerpos políticos de pleno derecho. El orden imperial, por sí solo, no prueba carácter generador.

Imperio generador

Definición. Tipo de Imperio que, aun incluyendo violencia, explotación, imposición y conflicto, tiende estructuralmente a promover el desarrollo social, económico, cultural y político de las sociedades incorporadas, haciendo posible su transformación en sociedades políticas de pleno derecho. No se define por ausencia de violencia, sino por el tipo de resultado histórico-político que produce.

Ejemplo. Bueno considera al Imperio romano y al Imperio español como ejemplos principales de Imperios generadores. Su acción histórica no puede idealizarse: hubo violencia, extorsión, esclavización y dominación. Pero también hubo fundación de ciudades, derecho, lengua común, instituciones, incorporación política, mestizaje,

cristianización, universidades, administración y transformación de sociedades previas en nuevas sociedades políticas.

Error que evita. Confundir “generador” con “bondadoso” o “moralmente puro”. Un Imperio generador no es un imperio angelical. Es una estructura política cuya resultante histórica no se reduce al saqueo, porque produce instituciones, derecho, lengua, integración y nuevas formas de vida política.

Imperio heril

Definición. Término asociado a la distinción clásica recuperada por Bueno desde Ginés de Sepúlveda. Designa el Imperio que trata a las sociedades subordinadas como instrumentos serviles, orientados al aprovechamiento del dominador. Se aproxima al Imperio depredador.

Ejemplo. Un poder imperial que administra territorios únicamente como fuente de materias primas, tributos o mano de obra, sin incorporarlos políticamente ni promover su desarrollo institucional, opera bajo una lógica heril.

Error que evita. Pensar que toda coordinación imperial produce ciudadanía, derecho o integración. Puede haber dominación imperial sin generación política.

Imperio civil

Definición. Término opuesto al Imperio heril en la distinción recuperada por Bueno. Designa el Imperio que tiende a incorporar políticamente a las sociedades subordinadas, promoviendo formas de derecho, administración, ciudadanía, lengua común e instituciones compartidas. Se aproxima al Imperio generador.

Ejemplo. La incorporación de pueblos conquistados mediante derecho, lengua administrativa, ciudades, instituciones educativas y formas de ciudadanía expresa una lógica civil o generadora, aunque esa incorporación haya ocurrido atravesada por violencia y conflicto.

Error que evita. Idealizar el Imperio generador como si fuera pura concordia. La generación política no elimina la violencia histórica; la diferencia está en si la sociedad incorporada queda reducida a recurso o si puede transformarse en sociedad política.

M1 (materia física, corpórea)

Definición. Primer género de materialidad: cuerpos físicos, aparatos, señales, organismos vivos, partículas, ondas, tejidos, máquinas. Es el género estudiado por las ciencias físicas, químicas y biológicas, sin identificarse con ninguna disciplina particular.

Ejemplo. El cuerpo del paciente en un quirófano, los electrones en un cable, el organismo de un árbol, los pigmentos en un cuadro pertenecen a M1.

Error que evita. Absolutizar M1 conduce al fisicalismo: la creencia de que basta describir cuerpos y partículas para haber explicado la conciencia, las instituciones y las matemáticas.

M2 (materia operatoria, práctica, institucional)

Definición. Segundo género de materialidad: operaciones, prácticas, sujetos en actos, instituciones, normas vividas, comunicación efectiva, relaciones de poder, creencias compartidas.

Ejemplo. Una asamblea, una conversación, un contrato, una práctica clínica, una jerarquía universitaria, una costumbre familiar pertenecen a M2.

Error que evita. Absolutizar M2 conduce al psicologismo o sociologismo: tratar la realidad como pura vivencia subjetiva o como mero constructo social, ignorando los cuerpos y las estructuras formales.

M3 (materia lógico-formal)

Definición. Tercer género de materialidad: estructuras matemáticas, normas formales, teorías científicas, modelos, lenguajes, axiomas, gramáticas, sistemas lógicos. Su consistencia se impone al operador, sin ser por ello un cielo platónico autónomo.

Ejemplo. Un teorema de geometría, un algoritmo, un código jurídico en cuanto sistema, una ecuación de la mecánica, una gramática lingüística pertenecen a M3.

Error que evita. Absolutizar M3 conduce al formalismo o idealismo: tratar las estructuras formales como realidades autónomas que producirían los cuerpos y las operaciones.

Materia ontológico-general (M)

Definición. Idea filosófica que designa la realidad pluralista, irreducible a un Uno englobante. Es una idea-límite que niega cualquier monismo: no hay un principio único del que todo se derive.

Ejemplo. Cuando alguien sostiene que «todo en última instancia es energía» o «todo es información» o «todo es mente», la noción de M opera como freno crítico: la realidad excede cualquier principio único.

Error que evita. Confundir M con un sustrato físico universal. La M no es la materia de los físicos, sino la negación filosófica de toda totalización.

Materialismo Filosófico

Definición. Sistema filosófico que articula una ontología plural —tres géneros de materialidad irreducibles—, una gnoseología del cierre categorial, una antropología del sujeto operatorio en un espacio de tres ejes, y una crítica permanente de las hipóstasis. No es fisicalismo ni doctrina cosmovisional, sino máquina crítica para analizar Ideas que cruzan ciencias, técnicas, religiones, instituciones, Estados, artes y mitos.

Ejemplo. Aplicado a un debate sobre inteligencia artificial, el sistema distingue: el sustrato físico (M1: chips, redes), las operaciones humanas e institucionales (M2: empresas, usuarios, regulaciones) y las estructuras formales (M3: algoritmos, modelos matemáticos), sin reducir el fenómeno a ninguna de ellas.

Error que evita. Reducir el sistema a una cosmovisión personal o a una opinión sobre Dios. Confundirlo con un materialismo del siglo XVIII de tipo mecanicista.

Mito

Definición. Operación filosófica que convierte una abstracción en sujeto autónomo —hipóstasis— y la trata como si tuviera voluntad, juicio o sustancia propia. No es necesariamente narrativa antigua: los mitos contemporáneos son hipóstasis modernas.

Ejemplo. La Naturaleza tratada como madre sabia, el Mercado como decisor, la Ciencia como sacerdocio, la Cultura como salvadora son mitos contemporáneos.

Error que evita. Confundir mito con narrativa pintoresca. El mito, en este sentido, es operación filosófica todavía activa en el debate público presente.

Moral

Definición. Capa normativa cuya unidad es el grupo. Sus problemas son las normas compartidas, la lealtad, la honestidad, la convivencia, las obligaciones recíprocas y las prohibiciones colectivas.

Ejemplo. Las reglas de honor en una familia, los códigos profesionales de una comunidad gremial, las prácticas religiosas regulares de una congregación pertenecen al campo moral.

Error que evita. Confundir moral con ética: tratar el daño físico como negociable según costumbre, o tratar las costumbres como tan inviolables como la integridad corporal.

Mundo (Mi)

Definición. Conjunto articulado de las realidades con las que efectivamente operamos: cuerpos, organismos, instituciones, lenguas, leyes, máquinas, símbolos, números. Es el campo operatorio donde se ejercen los sujetos y donde la filosofía trabaja.

Ejemplo. Una clase universitaria, un quirófano, una elección democrática son fragmentos del Mi: trabados en cuerpos, operaciones e ideas formales.

Error que evita. Confundir Mi con la suma de los datos físicos, o con un constructo puramente social, o con un campo de significados sin materialidad.

Numen

Definición. Entidad no humana tratada por humanos como sujeto, como potencia personalizada, como instancia que decide, juzga o protege. Puede ser tradicional (dios, espíritu) o moderno y secular (Mercado, Naturaleza, IA, Marca).

Ejemplo. Cuando un analista dice «el mercado castiga la mala gestión», está atribuyendo al Mercado propiedades numinosas.

Error que evita. Tomar la metáfora por descripción inocente. La personificación de hipóstasis es ya operación angular.

Persona

Definición. Sujeto operatorio reconocido jurídica, moral y socialmente. No coincide enteramente con el individuo biológico ni con el sujeto operatorio en acto: una corporación es persona jurídica sin ser cuerpo individual; un recién nacido es persona jurídica sin haber alcanzado plena capacidad operatoria.

Ejemplo. Una sociedad anónima, un menor de edad o un ciudadano son personas en sentidos jurídicamente distintos pero todos reconocibles.

Error que evita. Identificar persona con individuo biológico o con conciencia interior. La persona es categoría institucional, no biológica.

Psicologismo

Definición. Error filosófico consistente en reducir fenómenos sociales, lógicos, científicos o políticos a vivencias subjetivas individuales. Ignora la materialidad institucional, formal y operatoria de los campos.

Ejemplo. Tratar las matemáticas como meras representaciones mentales del matemático, o la política como suma de psicologías individuales son síntomas psicologistas.

Error que evita. Aceptar que la experiencia subjetiva agota la realidad de un fenómeno. Las instituciones, las normas y las estructuras formales tienen consistencia propia.

Religión primaria

Definición. Forma de religión cuyo numen es directamente un viviente no humano — animal sagrado, planta totémica, fuerza natural personificada—. Asociada a operaciones del eje radial desplazadas al eje angular.

Ejemplo. Cazadores que ofrecen parte de la caza al espíritu del animal, pueblos que veneran un árbol concreto, sociedades agrarias que ofrendan a la tierra.

Error que evita. Confundir religión primaria con superstición residual. Es la forma originaria de la religión y persiste, transformada, en muchas religiones posteriores.

Religión secundaria

Definición. Forma de religión cuyo numen se separa del viviente concreto y se constituye como entidad espiritual abstracta con voluntad propia, atributos morales y mitologías articuladas. Suele organizarse en panteones y sacerdocios.

Ejemplo. Religiones olímpica, egipcia, védica, mesopotámica, mesoamericana.

Error que evita. Tratar las religiones secundarias como mero politeísmo confuso. Son sistemas elaborados con su propia coherencia.

Religión terciaria

Definición. Forma de religión cuyo numen se eleva a la categoría de absoluto trascendente: único Dios creador, omnipotente, eterno. Las grandes religiones monoteístas son terciarias.

Ejemplo. Judaísmo, cristianismo, islam. También algunas concepciones filosóficas como el Uno neoplatónico o el Dios de los filósofos.

Error que evita. Suponer que toda crítica al monoteísmo agota la crítica de la religión. La religión se juega también en formas primaria y secundaria, y en numerosos númenes seculares contemporáneos.

Sociologismo

Definición. Error filosófico consistente en reducir fenómenos lógicos, científicos, técnicos o estéticos a meros productos de relaciones sociales, ignorando los cierres operatorios y las estructuras formales propias de cada campo.

Ejemplo. Decir que la verdad matemática es solo convención social, o que la ciencia es solo discurso de poder, son síntomas sociológicos en sentido peyorativo.

Error que evita. Confundir la dimensión social real de los saberes con su explicación exhaustiva. Lo social condiciona, pero no agota, los cierres operatorios.

Sujeto operatorio

Definición. Cuerpo que opera. No conciencia interior ni yo trascendental, sino realidad concreta que actúa con herramientas, lenguaje, instituciones, técnicas, normas, máquinas, signos y dinero en campos materiales.

Ejemplo. El cirujano operando, el ingeniero calculando, el votante en la urna, el músico ensayando, el programador depurando código son sujetos operatorios en acto.

Error que evita. Confundir el sujeto operatorio con una conciencia aislada o con un mero efecto neurológico, ignorando los instrumentos, los signos y las instituciones que lo sostienen.

Symploké

Definición. Principio filosófico —tomado de Platón y reorganizado— según el cual la realidad no está toda conectada con toda ni completamente aislada. Hay conexiones efectivas y separaciones efectivas, que deben reconstruirse caso por caso. Es a la vez principio antiholista y antiatomista.

Ejemplo. La ciencia se conecta con la técnica y con las instituciones, pero no se reduce a ninguna de ellas. La religión se conecta con la política, pero conserva una gramática propia.

Error que evita. Caer en el holismo —«todo está conectado con todo»— o en el atomismo —«cada campo es independiente del otro»—. Ambos errores producen análisis vacíos.

Técnica

Definición. Capacidad operatoria de actuar sobre materiales para producir efectos deseados, transmitida por aprendizaje práctico y refinada por la experiencia, con autonomía respecto de la ciencia.

Ejemplo. La cerámica neolítica, la metalurgia antigua, la cirugía premoderna, la carpintería, la navegación a vela son técnicas eficaces sin necesidad de teoría científica previa.

Error que evita. Tratar la técnica como ciencia aplicada o como ciencia menor. La técnica tiene historia y autonomía propias.

Tecnología

Definición. Articulación moderna entre técnicas, ciencias, industria, instituciones, mercados y Estados. Fenómeno trabado en los tres géneros de materialidad: cuerpos físicos, operaciones institucionales y formas matemáticas.

Ejemplo. La medicina hospitalaria, la industria informática, las redes energéticas, la biotecnología actual son tecnologías en sentido pleno.

Error que evita. Reducir la tecnología a aplicación de la ciencia. Ignorar su dimensión industrial, institucional y mercantil.

Finis operantis

Definición. Fin del operante: intención, motivo o propósito subjetivo del agente al actuar. Pertenece principalmente al plano operatorio e intencional del sujeto, aunque pueda expresarse en discursos, programas o justificaciones públicas.

Ejemplo. Un pintor puede pintar para ganar dinero, alcanzar prestigio, agradar a un mecenas, competir con otro artista o cumplir una promesa religiosa. Un gobernante puede promulgar una ley para mantenerse en el poder o mejorar su imagen.

Error que evita. Confundir la intención del agente con la realidad objetiva de la obra o de la acción. Reducir una pintura, una ley, una institución o una técnica a “lo que el autor quería” conduce al psicologismo.

Finis operis

Definición. Fin de la obra: estructura objetiva, funcionamiento propio, efectos y trayectoria que una obra, institución, acción o sistema adquiere una vez producido. No coincide necesariamente con la intención del agente que lo produjo.

Ejemplo. Una obra pintada para un encargo privado puede convertirse en pieza central de una tradición artística. Una ley aprobada por cálculo partidista puede fortalecer o debilitar objetivamente la eutaxia del Estado. Una técnica inventada para un uso limitado puede abrir un campo tecnológico imprevisto.

Error que evita. Creer que la obra queda explicada por la psicología del autor o, en sentido contrario, olvidar que toda obra procede de operaciones concretas. El análisis materialista debe distinguir intención, operación, estructura y efectos.

Con este glosario se cierra el atlas. El lector dispone ahora del mapa completo, de las herramientas críticas, de las distinciones operativas, del repertorio mínimo de objeciones y respuestas. El uso queda en sus manos. Lo único que el texto puede añadir, en su línea final, es la invitación a no devolver el libro al estante hasta haberlo aplicado al menos una vez sobre alguna palabra gigante del presente. Solo entonces se sabrá si el atlas sirve. Y solo entonces se sabrá si las palabras gigantes resisten.

Atelier Velázquez

11. Bibliografía

Bueno, G. (1972). **Ensayos materialistas**. Taurus.

Bueno, G. (1985/1996). **El animal divino: Ensayo de una filosofía materialista de la religión** (2.ª ed.). Pentalfa.

Bueno, G. (1991). **Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas**. Cultural Rioja.

Bueno, G. (1992-1993). **Teoría del cierre categorial** (Vols. 1-5). Pentalfa.

Bueno, G. (1995). **¿Qué es la ciencia? La respuesta de la teoría del cierre categorial**. Pentalfa.

Bueno, G. (1995). **¿Qué es la filosofía? El lugar de la filosofía en la educación**. Pentalfa.

Bueno, G. (1996). **El mito de la cultura: Ensayo de una filosofía materialista de la cultura**. Prensa Ibérica.

Bueno, G. (1999). **España frente a Europa**. Alba Editorial.

Bueno, G. (2003). **El mito de la izquierda**. Ediciones B.

Bueno, G. (2016). **El Ego trascendental**. Pentalfa.

Obras de tradiciones rivales y comparativas

Gadamer, H.-G. (1977). **Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica** (A. Agud Aparicio & R. de Agapito, Trads.). Sígueme. (Obra original publicada en 1960).

Husserl, E. (1949). **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica** (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1913).

James, W. (1975). **Pragmatism: A new name for some old ways of thinking**. Harvard University Press. (Obra original publicada en 1907).

Kant, I. (1978). **Crítica de la razón pura** (P. Ribas, Trad.). Alfaguara. (Obra original publicada en 1787).

Kuhn, T. S. (1971). **La estructura de las revoluciones científicas** (A. Contín, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1962).

Marx, K. (1976). **El capital: crítica de la economía política** (Tomo I) (P. Scaron, Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1867).

Merleau-Ponty, M. (1975). **Fenomenología de la percepción** (J. Cabanes, Trad.). Península. (Obra original publicada en 1945).

Popper, K. R. (1962). **La lógica de la investigación científica** (V. Sánchez de Zavala, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1934).

Ricoeur, P. (1986). **Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II**. Seuil.

Atelier Velázquez