



Fronteras académicas y estatuto epistémico de la antropología en Gustavo Bueno

Academic frontiers and epistemic status of anthropology in Gustavo Bueno

Álvaro Castro-Sánchez (z52casaa@uco.es) Universidad de Córdoba, Facultad de Filosofía y Letras (Córdoba, España) <https://orcid.org/0000-0002-2704-3321> Role: conceptualización, escritura del original

Abstract

The work presented here reconstructs Gustavo Bueno's critique of anthropology as a science, aiming to demonstrate its limited epistemological status from a philosophical perspective. To achieve this, an analysis of Bueno's work is conducted, placing it within the framework of his theoretical system known as philosophical materialism. Additionally, the study examines its connection with the institutional history of both disciplines, starting from the late Francoist period. Utilizing the methodology of sociology of philosophy, it will be demonstrated that Bueno's arguments go beyond mere epistemological interest, also functioning as positions concerning institutional and political aspects.

Keywords: anthropology, Spain, sociology, Bueno, philosophy.

Resumen

El trabajo que aquí presentamos realiza una reconstrucción de la crítica de Gustavo Bueno a la antropología como ciencia, consistente en demostrar su escaso estatus epistemológico desde la filosofía. Para ello se realiza un recorrido por su obra y se inserta la misma tanto en las coordenadas de su sistema teórico, conocido como materialismo filosófico, como se pone en relación con la historia institucional de ambas disciplinas a partir del Tardofranquismo. Usando la metodología de la sociología de la filosofía, se demostrará que las argumentaciones de Bueno traspasan el mero interés epistemológico al funcionar a su vez como posiciones respecto a lo institucional y lo político.

Palabras clave: antropología, España, sociología, Bueno, filosofía.

Introducción

Gustavo Bueno fue un filósofo que hizo de la controversia una de sus señas de identidad, bien en materia estrictamente filosófica, bien en lo cultural, lo social o lo político, especialmente cuando en la última etapa de su vida desarrolló una intensa labor de crítica al sentido común del progresismo, a los nacionalismos periféricos, a la izquierda en general o a derechos como el aborto. Fue a los inicios de esa etapa en la segunda mitad de los años noventa, marcada por libros como *El mito de la cultura*, *España contra Europa* o *Panfleto contra la democracia realmente existente*, cuando puso



sobre el tapete sus ideas acerca del imperio español o de la conquista de América, las cuales han contado con un importante predicamento entre sus discípulos y las plumas que se han apuntado al *boom* editorial de la Leyenda Negra (Straehle [Historia y leyenda de la leyenda negra](#)). Junto a su teoría sobre los imperios generadores o depredadores, se le pueden leer justificaciones de la esclavitud (*España frente a Europa*), arremetidas contra la cultura en el sentido que es defendida por la UNESCO (*El mito de la cultura*) o insultos a los defensores del relativismo cultural o la memoria histórica ([El mito de la izquierda](#)). Recurrente fue, y ello iba unido a las argumentaciones que sostenían tales críticas, tanto su uso de referentes clásicos de la Antropología (como Morgan o Tylor, frecuentes en sus conferencias), como su menosprecio de la disciplina. Defensor a ultranza del lugar privilegiado de la filosofía en el campo académico y en el sistema de enseñanza, la crítica epistemológica de Bueno y sus distancias frente a aquella se remontaban mucho tiempo atrás, esto es, a sus primeros años de catedrático en la Universidad de Oviedo, pues buena parte de sus posiciones futuras estaban ya, al menos en germen, presentes en sus primeras obras. Por tanto, aquí vamos a someter a prueba la hipótesis de que su crítica a la antropología no se puede desligar de su defensa de la filosofía, y que tal controversia no se puede comprender en términos exclusivamente intelectuales.

En el marco metodológico de la sociología de la filosofía, enfoque que aquí adoptamos, ha sido el alemán Martin Kusch quien ha hecho de la “controversia filosófica” tema principal de estudio. Partiendo del conocido *strong program* de la sociología del conocimiento científico, con base en la llamada escuela de Edimburgo, Kusch considera que las teorizaciones o argumentaciones filosóficas pueden funcionar a su vez como instituciones, en tanto que hechos sociales que, por ejemplo, delimitan fronteras académicas. De ese modo, en sus análisis de la disputa del psicologismo alemán de comienzos del siglo XX, observó cómo las críticas de Husserl y su propuesta fenomenológica, dispuesta a devolver a la filosofía al priteo de los saberes, no se puede entender bien sin atender al incremento de cátedras de disciplinas hasta entonces bajo su manto y que ahora estaban en proceso de autonomización (Kusch [Psychologism, The sociology of philosophical knowledge](#)). La vigilancia de fronteras académicas, junto a la purificación de roles en ámbitos como el universitario, está presente en las controversias filosóficas, pues los juegos de lenguaje que las cruzan tienen un carácter polivalente, esto es, institucional y epistemológico a la vez. Así ocurrió y por poner otro ejemplo más cercano, en las distancias intelectuales de los años sesenta entre epistemólogos e historiadores en Francia, esto es, entre la escuela de la epistemología histórica en la que se insertaban filósofos como Gastón Bachelard y la segunda generación de la escuela de Annales (pues Febvre o Rey sí colaboraron con filósofos). Los filósofos acusaban de reduccionistas a los historiadores y estos de especulativos a los primeros, acusaciones que no se podrían entender al margen de la lucha por la pureza (curiosamente, dentro del eclecticismo de ambos colectivos característico de los años sesenta) y la salvaguarda de fronteras frente a intrusos de otros campos del saber. Una excepción, por sus relaciones personales e intelectuales, fue la de Georges Canguilhem ([Vitalismo y ciencias humanas](#), p. 84-92).

Recorreremos aquí los hitos fundamentales en los que el filósofo riojano convirtió a la antropología en objeto privilegiado de controversia para comprobar cómo su crítica tuvo un alcance que supera lo estrictamente epistemológico



El papel de la antropología en el conjunto del saber

En los primeros pasos de nuestra investigación, nos llamó la atención constatar que las primeras críticas de Bueno a la antropología suceden en un momento de incipiente institucionalización de esta en España y de incertidumbre respecto al lugar que, a la vista de los tiempos democráticos, le iba a tocar a la filosofía, la cual no dejaría de perder presencia y valor simbólico en el sistema educativo desde entonces. Aunque no es numeroso el número de trabajos que analizan con distancia crítica y desde la perspectiva de la historia intelectual el desarrollo de la antropología en España, existen algunas monografías (Aguirre [Historia de la antropología española](#), Rodríguez-Becerra [La antropología cultural en España](#), Prat [Ciencias sociales en España](#)) que permiten trazar una panorámica apropiada sobre el asunto y algunos trabajos más específicos que afinan sobre su proceso de profesionalización e institucionalización social y académica (Comelles [De las cátedras a los departamentos](#), Aguilar [Tradiciones y escenarios actuales de la antropología en España](#), Ortiz [Antropología en España](#)). Así, es comúnmente aceptada la división de J. Prat de dicha historia en tres periodos: uno de precursores, mayormente dedicados a estudios dentro del paradigma folclorista o etnográfico originado en el siglo XIX, cuya labor quedaría truncada con la Guerra Civil (1936-1939); un segundo momento de “fundadores” de la disciplina en el contexto académico y cultural, que principalmente fueron Claudi Esteva (1917-2017) y Carmelo Lisón (1928-2020), que básicamente recibieron su formación en el extranjero (Esteva en México y Lisón en Oxford, con Evans-Pritchard), y después ya un tercer momento de consolidación de carreras gracias a las reformas universitarias que siguieron a la transición democrática tras la muerte de Franco. Por su parte, Josep M. Comelles prefiere un modelo “generacional”, diferenciando entre una generación fundadora y una segunda que protagonizaría el proceso institucionalizador en el marco de la *Ley de Reforma Universitaria* de 1983, que es la que creó el área de “Antropología Social” y pudo consolidar laboralmente a dicha segunda generación, organizando departamentos y aprobando una licenciatura de segundo ciclo en Antropología Social y Cultural (Comelles [De las cátedras a los departamentos](#)).

De tal modo que el momento decisivo de la consolidación de la antropología como disciplina en el campo académico español se produjo entre los años sesenta y setenta, cuando en la Universidad de Barcelona se introdujo la asignatura de “Antropología Cultural” (con Esteve) en 1969 y en la Universidad Complutense de Madrid la de “Antropología Social” (con Lisón) en 1974. Durante el Franquismo, la antropología había quedado marginada en las leyes universitarias y en los planes de estudio. La *Ley de Ordenación Universitaria* (LOU) de 1944, que organizó las facultades franquistas, no creó nuevas disciplinas, manteniendo una ausencia que ya se daba desde antes, cuando la profesión de antropólogo era dependiente del trabajo en instituciones como los museos regionales o nacionales. Eso no impidió que el ambiente cultural de la dictadura, sobre todo a las puertas de su etapa aperturista, conociera trabajos antropológicos, como algunos artículos de C. Esteva, las obras de Julio Caro Baroja o los trabajos que empezaron a desarrollar antropólogos ingleses y americanos que tomaron a los españoles como objeto exótico de estudio, como por ejemplo ocurrió con los clásicos de Pitts Rivers sobre Grazalema, en la Sierra de Cádiz (Aguilar [Tradiciones y escenarios actuales de la antropología en España](#) p. 105). Las primeras plazas universitarias de Esteva y Lisón se dieron en el marco de la *Ley General de Educación* (LGE), de 1970, que derogó la LOU, amplió el número de universidades e incrementó la especialización, incorporando las ciencias sociales y permitiendo la contratación masiva de profesores no numerarios (los llamados “penenes”) para atender a la masificación en las aulas. Ambos hicieron un notable esfuerzo por demarcar la antropología respecto a las demás ciencias sociales, apostando por un modelo clásico



de transmisión, posiblemente para dotar a la disciplina del título de nobleza necesario para distinguirse efectivamente de la sociología o especializaciones dentro de la carrera de historia, pues fue habitual que la licenciatura de antropología se mantuviera como opción dentro de la sección de esta (así ocurría en la Universitat de Barcelona, cuya tipología de asignaturas era muy similar a las de Madrid o Sevilla, Comelles [De las cátedras a los departamentos](#) p. 4-6).

En ese contexto de naciente proceso de institucionalización académica, Bueno mostraba fijación por defender el lugar eminente de la filosofía en el sistema de enseñanza y la posición simbólica de la que había gozado gracias al impulso decisivo recibido por las primeras leyes franquistas. Respecto a la misma destacó la obra de Claude Lévi-Strauss y de los estructuralistas franceses (Tuñón [Gustavo Bueno y la Universidad de Oviedo](#)), entre otros motivos, porque Francia era un lugar privilegiado de atención e importación académica, y sus críticas se volcaron en los libros que escribió en la primera mitad de los años setenta, especialmente respecto a las tesis sobre el pensamiento salvaje. Fue entonces, si seguimos la periodización propuesta por F. Dosse, cuando eclosionaba el segundo periodo del estructuralismo, tras la aparición de las obras de referencia de Foucault, Barthes, Lacan, Benveniste o Derrida (Dosse [Historia del estructuralismo](#)). De modo que justo cuando se gestaron los primeros libros del filósofo riojano, como *El lugar de la filosofía en el conjunto del saber* de 1970, *Etnología y utopía* de 1971 o *Ensayos materialistas* de 1972, tenía lugar una abundante recepción de la obra del antropólogo francés en español. Por citar libros de importancia, Fondo de Cultura Económica, en México, publicó *El pensamiento salvaje* en 1964 y *Lo crudo y lo cocido* en 1968. Paidós, en Argentina, publicaba *Las estructuras elementales del parentesco* en 1969 y Editorial Universitaria *Tristes trópicos* en 1970, mientras que Anagrama publicaría en España *Estructuralismo y ecología* en 1974.

El primer libro con el que Gustavo Bueno se significó como filósofo con elaboraciones propias fue *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, publicado por Ciencia Nueva en 1970, aunque fue escrito, mayormente, dos años antes. Se trataba de un texto fundacional que vino mayormente motivado por la publicación del filósofo Manuel Sacristán del opúsculo “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores” en 1968. Pero la obra de Bueno trasciende en mucho el objetivo de contestar a la propuesta de disolución de la filosofía académica que defendía Sacristán, pues presentó una concepción propia del papel y estatus de la filosofía profesional, de la naturaleza de la filosofía como saber sustantivo, de las subdivisiones de esta y un esbozo de la orientación general del materialismo filosófico.

En efecto, el texto de Sacristán era un ataque virulento al estatus de la filosofía oficial del franquismo, que había consolidado desde la Guerra Civil a la disciplina como un campo académico y profesional propio y de amplia presencia en la enseñanza secundaria. En el mismo, el filósofo marxista afirmaba que tras el desarrollo de las ciencias a partir del siglo XIX “no hay un saber filosófico sustantivo superior a los saberes positivos”, y que los “sistemas filosóficos son pseudo-teorías, construcciones al servicio de motivaciones no teóricas, insusceptibles de contrastación científica (o sea: indesmostrables e irrefutables)”, por lo que “es deseable suprimir dicha producción especial de licenciados” (Sacristán [Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores](#)).

Profesor adaptado al régimen, Gustavo Bueno había estado atento desde su puesto anterior en Salamanca en un instituto de secundaria a las diferentes convocatorias de cátedra universitaria y se presentó a varias sin éxito, hasta que obtuvo la de *Fundamentos de filosofía e historia de los sistemas filosóficos* de la Universidad de Oviedo. Fue nombrado catedrático por oposición en abril de 1960 y



se instaló allí con su familia, cuando aún no existía una facultad de filosofía independiente. Más allá de contestar a la intervención de Sacristán, Bueno aprovechó para tomar distancia de su posición (y de paso, de la de Ortega y Gasset defendida en *Misión de la Universidad*), en favor de una legitimación (eso sí, crítica y no total) del espacio filosófico de la enseñanza ganado durante el franquismo, aunque anunciando además una posición original propia.

Según el filósofo riojano, la primera motivación para escribir *El lugar de la filosofía...* le vino a partir de la VI Convivencia de Filósofos Jóvenes de El Escorial en 1968, cuando pudo constatar que las tesis sobre la muerte de la filosofía habían calado hondo entre los reunidos. Bueno intuía que Sacristán tenía a la vista al cuerpo de profesores españoles de la posguerra y a sus herederos en la actualidad, espacio del que efectivamente se encontraba excluido. Su defensa de que la filosofía no era un saber sustantivo se dirigía principalmente contra la filosofía escolástica, bien en su versión cristiana, bien en su versión marxista, esto es, el *tomismo* y el *Diamat*, es decir, el materialismo dialéctico que se había adoptado como filosofía oficial de la URSS (Bueno [El papel de la filosofía en el conjunto del saber](#), p. 24). Inspirado en Ortega, Sacristán quería reducir la filosofía a un “estado gaseoso”, a modo de compañía de las disciplinas científicas, haciendo permutable el lugar de la filosofía por el de la antropología, por ejemplo. Sin embargo, existen diferencias específicas entre la filosofía y las ciencias que las vuelven inconmensurables, ya que operan con categorías o materiales del todo diferentes. Las ciencias se caracterizan porque elaboran una metodología adaptada a la explotación de “las verdades construidas en su campo” y no son ramificaciones a partir de un tronco común donde estaría la filosofía, como en la clásica metáfora del árbol, sino integrantes de una “república de las ciencias” donde ocupan regiones según su estructura lógico-sintáctica, es decir, bajo forma de racionalizaciones sectoriales (Bueno [El papel de la filosofía en el conjunto del saber](#), p. 209). Ninguna ciencia por sí misma cubre la totalidad de la experiencia ya que se limitan a esferas o dominios propios, pero tampoco el agregado de todas ellas deja sin hueco a la filosofía, tal y como Sacristán parecía suponer. Sobre todo, si partimos de una concepción de la filosofía como *dialéctica*. Para Bueno, esta no es otra que la que aparece efectivamente con la Academia de Platón, fundador de la filosofía en cuanto tal, pues cabe recordar que para el riojano antes del ateniense no hubo filosofía y que esta nació al unísono de la geometría. Se presentaba así una de las piezas clave del materialismo filosófico que elaboró a lo largo de su prolífica trayectoria.

Filosofía y etnología

Para su polémica con Sacristán, Bueno recuperó la división de Kant entre filosofía académica y filosofía mundana, entendiendo por esta última toda filosofía elaborada al margen de su campo profesional específico (Bueno [El papel de la filosofía en el conjunto del saber](#), p. 248). Frente a lo afirmado por Sacristán, la academia no pretende encerrar a la filosofía dentro de la misma, sino a los que la cultivan profesionalmente. Su objetivo ya estaba enunciado en sus orígenes: “la explotación de una *symploké* cristalizada en un conjunto concreto de Ideas que han ido decantándose en el proceso histórico mismo de la producción, que han sido arrojadas, por así decir, en el curso mismo de este proceso” (Bueno 1970:251). El programa para el incipiente Círculo de Oviedo, que ya estaba decidido a formar años antes, empezaba a dibujarse en su defensa de la filosofía en sentido estricto bajo una inspiración tomista que conectaba razón mundana y razón filosófica, ya que la filosofía académica encontraba su campo de operaciones en la conexión con lo real, esto es, en la tarea de “triturar” las ideas instaladas en la conciencia y que mudan según la época. Con ello, no solo ofrecía una alternativa a la dicotomía materialismo-idealismo que ha



estructurado la historia de la filosofía, sino que su enfoque racionalista adquiriría una función político-emancipadora (Vázquez [La filosofía española](#), p. 127).

En el nivel profesional, había que dividir a la filosofía en trascendental y regional. La primera (lógica, epistemología, ontología) iría desde las ideas a las regiones concretas de la realidad, mientras que la regional procedería al contrario (desde la física, la biológica y la antropología hasta aquellas). Pues si la filosofía quiere vivir en la “república de las ciencias”, es del todo necesario que sus estudiantes se formen en estas, no con carácter optativo, sino troncal a su propia formación, por lo que habría que trasladar la filosofía de las facultades de letras a las de ciencias, ya que la física y la matemática las consideraba más necesarias que el latín o el griego. Ahí Bueno se distanciaba claramente del canon dominante en el espacio filosófico español y que se va a perpetuar hasta la actualidad: el del filósofo especialista en el comentario de los clásicos o a los filósofos *mainstream* y ajeno a los saberes científicos de su tiempo.

Esta preocupación no era nueva y ya rondaba en el ambiente del CSIC a comienzos de los años 50. De ella surgió la creación de la revista *Theoría*, a cargo de Miguel Sánchez Mazas, con quien Bueno tuvo relación. Juan Zaragüeta, sacerdote filósofo de la época de Ortega y director del Instituto Luis Vives de Filosofía del CSIC, apostó en aquellos años por un plan de diseño del programa de estudios universitarios, proponiendo que el alumnado de filosofía tuviera conocimiento de otras materias obligadamente a la vez de que todo el estudiantado debía de recibir una mínima formación humanística y, por ende, filosófica. En un monográfico de *Revista de Educación* dedicado a la enseñanza de la filosofía y en el que se comentaba la nueva ley de Bachillerato de 1953, Zaragüeta planteaba respecto a la universidad que la filosofía debía de establecerse como contenido común a todas las carreras, pudiendo ser una “rectoría de unos Estudios de Cultura General” para alumnos de todas las facultades. Eso significaba que el personal docente debía de ser “interfacultativo”, más allá de los estudios reglados de licenciatura donde se formarían. El filósofo vasco, profesor de Bueno en el Luis Vives, incluía en su plan como “materias principales” asignaturas como psicología y cosmología (donde se explicarían los conceptos de física fundamentales), así como las materias auxiliares “Principios de Sociología”, “Principios de Matemáticas”, “Principios de Física y Química”, “Principios de Biología” y “Principios de Antropología” (Zaragüeta [Plan de enseñanza de la filosofía en la universidad](#)). Es decir, el alumnado de filosofía necesariamente debía de trascender la formación especializada en el campo hacia otros saberes y ciencias, tal y como en su día reclamaba el modelo orteguiano.

Bueno y Sacristán en realidad habían participado de un debate de calado y que era de índole internacional, el cual arrancó a finales del siglo XIX, cuando la filosofía anglosajona apostó por un modelo de filósofo hibridado con otros saberes mientras que, en el continente, especialmente motivado por la disputa por el espacio académico con la psicología y en el contexto de autonomización de las ciencias sociales, la profesión filosófica pugnó por un espacio especializado propio. En ese sentido, *Etnología y utopía* es un texto clave de delimitación de fronteras entre la filosofía y las ciencias sociales, donde Bueno no solo estableció ya las líneas maestras de la confrontación permanente que va a tener con la antropología cultural, sino también algunas de las que le llevarán a su teoría de los imperios, su crítica del relativismo cultural y de los esencialismos nacionalistas, posiciones todas ellas exacerbadas en su última etapa. Publicado por Azanca en 1971 (aquí seguiremos la edición de Júcar de 1987), en la nota introductoria anunciaba ya la idea clave del libro: “el etnologismo, propicia, el entendimiento de la revolución [...] no como un paso adelante respecto a la estructura de la sociedad industrial, sino, de hecho, como una regresión a la época feliz



de la Barbarie (la edad de oro), en donde, ciertamente, estas diferencias y oposiciones no existían” (Bueno 1971:7).

Para Bueno, la etnología había contribuido como ninguna otra ciencia a la “nostalgia de la barbarie” que presentaban las versiones primitivistas del anarquismo y del comunismo. Muy especialmente, las tesis acerca del “pensamiento salvaje” de Lévi-Strauss. Bueno denunciaba la extensión de la etnología, como efectivamente ocurría en los años sesenta y setenta (Aguirre [Historia de la antropología española](#), p. 49-66), tanto en su versión académica como mundana. En su libro, no solo polemizaba con el estructuralismo, sino también con figuras como Marcel Mauss y Kunz Dittmer. En claro ejercicio de vigilancia de fronteras académicas, Bueno se burlaba de lo difícil que debía ser determinar el campo gnoseológico específico de objetos como “el sistema *Tonga* de cepos polinesios y el sistema *Nuer* de política descentralizada” (Bueno 1971:19), señalando lo complicado que resulta establecer límites entre disciplinas (caso de la sociología) cuando se trata del estudio de las sociedades occidentales. Así, escribió el capítulo tres delimitando los contornos de lo que llamó la “ilusión etnológica”.

El punto de vista etnológico se constituía para Bueno en referencia a culturas en estado de barbarie y familiariza asuntos culturales que son tan extraños entre sí como puedan serlo cualquiera de ellos con relación a los nuestros. La conclusión necesaria de quienes lo sostienen es que el concepto de barbarie o el de salvajismo son de creación civilizada, por lo que deben de abolirse si no se quiere incurrir en el etnocentrismo. Esto hace que la etnología nivele todas las manifestaciones culturales en una “esfera epistemológica” (Bueno 1971:29) en la que la barbarie deja de ser extraña y donde la sociedad civilizada se acaba por encontrar criticada como inauténtica. La ilusión etnológica consiste en la creencia en una ciencia etnológica objetiva, porque situarse en un punto de vista neutral o imparcial aparentemente es hacerlo en un punto de vista no etnocéntrico, pero ocurre precisamente lo contrario: la perspectiva absoluta es un concepto metafísico, y no es posible librarse de la perspectiva de la cultura propia, dice Bueno. ¿Cuál es por tanto el objeto categorial de la etnología? No podía ser otro que un producto de la cultura civilizada.

Aparecía así una concepción de la asimetría entre culturas que volverá a asomar en obras e intervenciones públicas posteriores y es de hecho una de las claves de su defensa de la conquista de América: “El etnocentrismo, como concepto crítico absoluto, se construye, en rigor, sobre la abstracción de la asimetría característica de ciertas relaciones entre culturas, elevándose a un plano en el cual estas relaciones aparezcan como simétricas” (Bueno 1971:39).

Al respecto de la contraposición entre civilización y barbarie, Bueno aplicaba su metodología filosófica. La primera no se entiende sin la segunda, pero supone un orden nuevo respecto a la barbarie: es su negación dialéctica (en el puro sentido hegeliano de *Aufhebung*, de “negación-incorporación”), por lo que el *pensamiento salvaje* tampoco puede ser el mismo pensamiento racional y científico pero aplicado a otra materia. Bajo su visión continuista y evolutiva de la historia, defendía que la civilización “es ahora un proceso progresivo cuya forma dialéctica es siempre la misma: la conexivización de relaciones inter-culturales, a partir de la propagación de relaciones generalmente no-simétricas (de dominación, de explotación) sobre las cuales pueden irse construyendo relaciones simétricas de más alto nivel material, y, con ellas, realizándose transividades de esa ‘identidad’ que consideramos constitutiva de la sociedad humana” (Bueno 1971:16).



Cabe recordar que Claude Lévi Strauss era una de las principales referencias internacionales de la lucha intelectual contra el racismo y el etnocentrismo, como por ejemplo expondrá Manuel Garrido años después en su introducción a la edición española de *Raza y cultura*. La propia ONU le había encargado textos como *Race et historie* o *Race et culture* donde el famoso antropólogo destacaba las falacias morales del racismo y los prejuicios etnocéntricos occidentales. El giro desde la comunidad indígena hacia el estudio etnológico de las sociedades occidentales fue alentado por el libro *Tristes Trópicos* de 1955, donde Lévi Strauss animaba a los antropólogos a convertir a sus propias sociedades en campo de investigación, mientras que en *El pensamiento salvaje* de 1962 trató de desvelar el aparato lógico subyacente a las estructuras mentales compartidas por los supuestos bárbaros y civilizados. Sin embargo, para Bueno, hacer que las diferentes sociedades compartan unas mismas características como si participaran de algún género humano universal era una postura metafísica que volvía simétricas todas las culturas e imposibilitaba que unas se pudieran juzgar desde otras. Tal perspectiva impide entender el desarrollo dialéctico de la historia y de la propia civilización, concepto que incluye necesariamente asimetrías entre sus partes y que es el que incorpora, por la vía de la asimilación, las diferentes sociedades a la historia universal.

Años más tarde, denunciará el papel ideológico que desempeñaría aquella vuelta hacia sí mismos de los estudios antropológicos y su desarrollo académico en la investigación de los rasgos identitarios (en términos de etnografía, cultura etnológica o inmaterial) de las diferentes regiones como un aliado de los nacionalismos identitarios. En su celebrado libro *El mito de la cultura*, vendrá a concluir que la “cultura” no existe gnoseológicamente hablando y que, por tanto, la antropología cultural carece de objeto, pues no hay ninguna unidad de “cultura humana universal” como estructura categorial de partes interconectadas (y menos, cerradas entre sí): “mito gnoseológico que da lugar al fantasma gnoseológico de la ‘ciencia antropológica’; un fantasma inventado por antropólogos y culturólogos. No hay una ‘ciencia de la cultura’, como no hay una ‘ciencia del hombre’; a lo sumo hay diferentes disciplinas científicas, con diverso grado de científicidad [...]. Y eso significa que la cultura, como ‘sistema universal’, es la clase vacía, no existe” (Bueno 2004:172).

Por tanto, la crítica a la etnología era también una crítica política que ponía las bases de su teoría del imperio, desarrollada en *España frente a Europa*, de buena parte de sus consideraciones acerca de lo que también más adelante llamará la “izquierda extravagante” (Bueno [El mito de la izquierda](#)) así como su rechazo del tercermundismo político y el relativismo cultural, los cuales impulsaban en gran medida los movimientos sociales que recorrían la civilización a comienzos de los años setenta.

Materialismo filosófico, cierre categorial y ciencias sociales

Bueno presentaba su filosofía dialéctica como inspirada en Platón y la vuelta del revés de este constituyó un paso importante hacia la delimitación metodológica del materialismo filosófico, el cual, junto a su teoría del cierre categorial, constituyen sus propuestas más singulares y maduras de los años setenta y que marcan tanto su carrera, como la de su escuela.

Programa en evolución, el materialismo filosófico expuesto sistemáticamente en *Ensayos materialistas* de 1972 planteaba una ontología general y una ontología especial, que se inspiró en el materialismo histórico, el platonismo y el hegelianismo, para acabar apoyándose en una filosofía de la religión. Bueno consideró que la filosofía, como geometría de las ideas, tuvo que nacer en Grecia y lo hizo como crítica de las religiones que llamó secundarias (religiones de dioses en las que se apoya el monoteísmo, pero también el politeísmo griego). Su método declarado sería el



“geométrico”, que opera mediante un tipo de análisis regresivo que marcha desde la práctica histórica a las ideas en las que se envuelve, defendiendo la materialidad de estas, que es lo que le permitía defender una ontología no metafísica y la posibilidad de una filosofía académica que aspiraba a renovar. Es decir, las ideas forman sistemas y su objetividad se funda en el hecho de su materialidad no corpórea (Bueno *Ensayos materialistas*, p. 33), lo cual remite a una inspiración netamente platónica al afirmar la existencia objetiva de los números o de las distancias entre los cuerpos. Es por ello por lo que en realidad “toda filosofía verdadera ha de ser entendida como materialista” (Bueno 1972:24).

La ontología general “descubierta” por Bueno se opone al monismo al considerar este igualmente metafísico y presenta una idea de materia como pluralidad y dinamismo dialéctico, lo cual la hace solidaria de su idea de *symploké*, en la que confluyen los tres géneros de materialidad que establece en la ontología especial. Ontología general remite *al ser*, a *lo que hay*, y lo que hay es materia, pero Bueno no entiende dicha materia en el sentido corporeísta o fisicalista clásico, y tampoco en un sentido monista. Platón, de hecho, era un materialista, pues las ideas son tan o más reales que los seres corpóreos. Esa inspiración de un materialismo no monista, en el que no todo está vinculado con todo, Bueno reconoce que la toma del escolástico Domingo Gundisalvo y su obra *De unitate et uno*.

La oposición entre ontología general y especial es la del mundo en sentido práctico y lo de todo aquello que lo envuelve, que es la materia. Frente a la escisión idealista entre naturaleza y espíritu, fruto de la crítica kantiana a las sustancias racionalistas (Dios, Alma, Mundo), Bueno se inspiró en las clásicas distinciones académicas de Christian Wolff. Así, la ontología especial responde a la doctrina de la existencia de lo que llamó Tres Géneros de Materialidad que conforman las dimensiones del mundo: la de los objetos físico-corpóreos (que denominó M_1), la de la “vida interior” en sentido psicológico o histórico (M_2) y la ideal en el sentido platónico ya apuntado, que sería la de los significados (como la idea de Dios) y objetos abstractos (M_3) (Bueno *Ensayos materialistas*, p. 266-270). Así, la primera hace referencia a todas las entidades constitutivas del mundo físico exterior a la conciencia, lo que incluye no solo las cosas, sino también las relaciones entre ellas, las cualidades, tales como los colores o cualquier propiedad ligada a los cuerpos. El segundo género respondería al mundo interior, como las vivencias internas (como las emociones o sensaciones), sin que eso signifique que debe de ser pensado desde un sujeto sustancial o una subjetividad pensada en términos metafísicos, y no atañe solo al sujeto que experimenta interiormente, sino también a ese tipo de experiencias en los demás seres capaces de tenerlas (por ejemplo, el dolor de un perro ante una herida abierta). Respecto a los objetos abstractos (M_3), que no son exteriores ni interiores, la propuesta de Bueno remite a las entidades matemáticas platónicas en las que se inspira: las rectas paralelas, el conjunto de los números primos... y también entidades semánticas que han sido en M_1 o M_2 y su ser actual ha pasado a M_3 (César o Napoleón, por ejemplo).

Respecto a la cuestión del cierre categorial, que es la teoría de la ciencia que se deriva del materialismo filosófico, dedicó ya un capítulo de *Etnología y utopía* a establecer los tres tipos de componentes de una ciencia dada: términos (con sus definiciones), relaciones (con sus axiomas) y operaciones (con sus postulados o axiomas operatorios), de tal modo que por “cierre categorial entendemos la aptitud que un conjunto de componentes gnoseológicos (de tipo 1, 2 y 3) tiene (cuando sus operaciones son cerradas) para construir verdades científicas” (Bueno 1971:104). Alternativa al falsacionismo y al verificacionismo, Bueno planteaba una visión constructivista de la ciencia acorde con su propuesta ontológica en la que las diferentes disciplinas consisten en sistemas



cerrados que operan con objetos en las que unos términos se determinan por otros, haciendo que cada ciencia positiva (matemáticas, física, etc.) sea independiente de otra.

Bueno gustaba del uso del término gnoseología para referirse a la teoría filosófica sobre la ciencia frente al más común de epistemología para distinguirse de autores como Bachelard o Piaget, del mismo modo que se distanciaba tanto del descriptivismo neopositivista como del constructivismo de Popper, Kuhn o Lakatos, porque ninguna de esas posiciones resolvería adecuadamente el problema de la relación entre los hechos y las teorías, siendo por ello que apostaba por un constructivismo materialista (de inspiración piagetiana, añadimos). Además, la posición epistemológica implica una separación sujeto/objeto que sitúa al teórico de la ciencia entre la disyuntiva idealista (por la que el mundo sería representación mental del sujeto) o realista (los hechos del mundo le serían totalmente independientes), mientras que el filósofo riojano se sitúa en una perspectiva que no coloca en el individuo que conoce el punto de partida del quehacer científico, sino en las ciencias mismas como instituciones parceladas que dan cuenta de la realidad material en sus diferentes campos. Asimismo, la ontología materialista implica una reformulación de las ideas de forma y materia, ya que la realidad se ordena según una lógica material: la forma se da en las distintas materialidades que la componen.

No solo en el punto anterior esta teoría de la ciencia remite a Aristóteles, sino también respecto a la cuestión de la inconmensurabilidad de las ciencias (a partir de la incompatibilidad de los géneros analíticos y geométricos expuestos en *Metafísica V*, 13, 1020a10) y con ello, el rechazo de cualquier proyecto de *mathesis universalis*. Para Bueno, las ciencias no proceden de la filosofía, según el tópico del árbol, sino de una organización lógica del mundo, aunque sea vasta, que la especie ha ido operando gracias a la tecnología, la artesanía, etc., las cuales han ido ordenando sus materiales efectivos, previamente a la constitución de aquellas. Hay una consideración ingenua de la historia de las ciencias que explica estas a partir de definiciones que incluyen objetos que se dan por sobreentendidos, tal y como ocurre cuando se define biología como ciencia de la “vida” o antropología como ciencia del “hombre”. Las ciencias no tendrían un único objeto formal que suena metafísico, sino múltiples que se componen entre sí o se arraciman en cadenas de objetos entrelazados en distintos niveles: esos entrelazamientos, cerrados entre sí, significan el cierre o constitución separada de las ciencias.

Dicho cierre categorial sería el que convierte a una ciencia en autónoma. Para el caso de la antropología, este sería algo difícil de establecer a la vista de la diversidad de escuelas antropológicas existentes, cada una con su pretensión de ser científica. La conclusión de Bueno era que la etnología no puede constituirse como la “Ciencia de la Cultura”, ni como ciencia positiva, porque no tiene un sentido preciso desde el punto de vista categorial: “No por construir la palabra ‘Cosmología’ e inscribirla como título de un Departamento universitario tenemos asegurada la ‘ciencia general del Universo’ -salvo que bajo este pabellón se acoja sencillamente la Mecánica” (Bueno 1971:135).

Además, a la etnología le corresponderían, desde el punto de vista de la aplicación a nuestra cultura, no la crítica de esta, sino de las “proposiciones preetnológicas insertas en nuestros patrones culturales” (Bueno 1971:144). Con ello se entiende que, para el materialismo filosófico, las ciencias no tienen objeto, sino campos que pueden formularse, como ya se dijo, mediante un conjunto de términos repartidos entre clases que se relacionan entre sí junto a la presencia de un sistema de operaciones en las que unos términos del campo categorial remiten a otros.



La primera versión acabada de la teoría del cierre categorial fue la aportada por Bueno y su equipo con un voluminoso estudio en cuatro tomos elaborado a partir de una serie de conferencias impartidas en 1978 con el patrocinio de la Fundación Juan March y que tiene por título *El estatuto gnoseológico de las ciencias humanas*, el cual quedó sin publicar. Para entonces dicho grupo ya había adoptado un carácter singular en el panorama filosófico de la Transición. Pocos años después publicó *El animal divino* en 1985, que es importante para comprender su posterior evolución no solo en materia religiosa y respecto al ateísmo, sino hacia puntos que atañerán a su crítica de la cultura, su profundización en el desfundamiento de la antropología o incluso a su teoría del imperio, especialmente en alguno de los escolios que añadió en la segunda edición de 1996.

En vistas a elaborar una “verdadera filosofía de la religión”, Bueno se desmarcó de la tesis clásica del materialismo histórico que la sitúa en la superestructura ideológica de las formaciones sociales. También discutió teorías antropológicas como las de Evans-Pritchard o Marvin Harris, al considerar que el cierre categorial de la antropología no puede explicar la esencia del fenómeno religioso ni sus causas, ya que como mucho aspira a dar a entender el porqué de sus permanencias (Bueno [El animal divino](#)). La tesis general de Bueno situará dicho núcleo en la relación (o religación) que los seres humanos han tenido con los *númenes* (del latín *numen*), esto es, con los seres sobrenaturales que han figurado en las diferentes etapas de su religiosidad y donde los animales tienen el papel primero y destacado. Según ese tipo de relación o consideración de lo numinoso, la historia de la religiosidad se puede ordenar en tres etapas, que Bueno reconoce inspiradas en la clásica triada de Lewis H. Morgan, recogida por Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, esto es, las ya referidas del salvajismo, la barbarie y la civilización.

El mito de la cultura

El mito de la cultura es una de las obras más difundidas (diez ediciones desde su aparición en 1996) y aplaudidas de Gustavo Bueno. En el libro se desarrollan algunas de las ideas ya contenidas en *Etnología y utopía* y otros trabajos anteriores y surgen tesis que van a formar parte del repertorio de su última etapa. Resulta así un entretenido ejercicio filosófico que aplica la metodología materialista al análisis de la idea de cultura, especialmente, a las ideas de una “cultura universal” y a la de “identidad cultural”, con vistas a cuestionar los usos ignorantes que se hace del término, cayendo más del lado de la filosofía mundana que de la académica, lo cual también anticipa parte de su trayectoria final. Así, las conclusiones alcanzan a explicar algunos de los aparejos de su crítica a los nacionalismos identitarios regionales, de la constancia en su discusión con la antropología y su rechazo del relativismo cultural, así como de su denuncia del uso ideológico por parte del PSOE de la cultura en sentido sustantivo a través de la subvención de sus propios “divos” y “profetas”. En ese sentido, *El mito de la cultura* se puede entender como un torpedo a la línea de flotación de la hegemonía cultural progresista que había caracterizado el espacio simbólico español desde los tiempos de la Transición.

La filosofía de Bueno puede ayudar a destapar los usos confusos que de términos investidos de un halo especial se hacen en la sociedad, especialmente, por parte de políticos o agentes institucionales que no saben realmente lo que dicen cuando los pronuncian, en un uso legendario de la filosofía que remite a la figura de Sócrates. Así ocurre con el término “cultura” y a ojos de Bueno, especialmente en el espectro de la “izquierda política” y sus llamadas a “elevar” la cultura, crear espacios culturales (en la ciudad o en los medios de comunicación), favorecer a las “gentes de la cultura” o proteger y fomentar la identidad cultural de un pueblo determinado. Es así como el



filósofo emprendió un recorrido detallado por la génesis e institución de los diferentes usos del término desde sus orígenes en la Roma clásica hasta su consolidación en el romanticismo del siglo XIX, pasando por el impulso decisivo durante el siglo de la Ilustración.

Para Bueno, la *Cultura* se ha convertido en título de nobleza (sobre todo en Europa y, por ende, España) de todo tipo de prácticas, que van desde la singularidad del txakolí al disco bocotudo. Tomado el asunto racionalmente, dicha operación le resultaba absurda desde una perspectiva materialista, ya que normalmente presupone alguna instancia metafísica que habla de fines superiores de la humanidad (Bueno habla de “espíritu UNESCO” en 2004:127) o de expresión de valores espirituales y superiores del “género humano” cuando, adoptando el punto de vista del etólogo, quizás cabe mejor entenderla como ideología de las élites o sermones de *antropólogos-clérigos* o *clérigos-antropólogos* interesados en el monopolio del espíritu absoluto (sean las motivaciones cuales sean) (Bueno 2004, p.26-27).

El “ascenso del prestigio de la idea de cultura (...) no está desvinculado de la indefinición de la idea” (Bueno 2004:31). Respecto a su uso en contextos políticos, administrativos o institucionales, tipo “Ministerio de Cultura”, Bueno habla de “cultura circunscrita” porque esa acepción siempre va a constituir una circunscripción del todo complejo que es, realistamente hablando, la cultura en sentido general (y particular). Aunque los criterios connotativos sean del todo borrosos, abundando definiciones metafísicas del tipo “la cultura es la expresión del espíritu” o presuposiciones que dan por sentada la equivalencia entre “cultura de un pueblo” y la “identidad cultural” del mismo pueblo (p. 32). Así que la operación dignificante de cualquier práctica cultural seleccionada y que consiste en conectarla con esa mistificada expresión de los valores superiores del “género humano” es tarea propia de la antropología, que cuenta con la aquiescencia del Estado: “ocurre como si la Antropología fuera capaz de elevar el disco botocudo a la condición de contenido cultural universal, es decir, un contenido que debe ser reconocido, por su particularidad pintoresca, por todo hombre culto, en sentido circunscrito (el disco botocudo figura en los Museos Etnológicos custodiados por los Ministerios de Cultura y visitados los domingos por el público culto)” (Bueno 2004:35).

Bueno estudia el modo en el que la cultura subjetiva en sentido ciceroniano (o en el del alemán *Bildung*) se fue transfigurando en la cultura en sentido objetivo durante el romanticismo e idealismo alemán a través de las contribuciones, en el marco del nacionalismo conservador en ciernes, de Herder, Fichte y Hegel, con los precedentes de Feijoo, Montesquieu o Mirabeu. En efecto, hay acuerdo general en que algunas obras de Herder constituyen un paso fundamental a la hora de cimentar el uso identitario de la cultura al equipararla al espíritu de una nación y hacerle corresponder la necesidad de su propio Estado. La base de la concepción de Herder se encuentra en su perspectiva histórica, entendiendo la historia como desenvolvimiento de “la cultura según su propia sustancia”, historia tomada de modo suprasubjetiva o como “cadena de individuos” y que se ve identificada como tradición (p. 73-76). Fichte, por su parte, propuso una filosofía de la historia de inspiración kantiana, y acabó postulando por primera vez la idea de una cultura desde el Estado o “Estado de Cultura” que encontrará su más patente eficacia histórica en Bismarck y el posterior pangermanismo con su conocido *Discurso a la Nación Alemana*. Por último, en su recorrido por la idea de cultura en sentido objetivo, queda Hegel, del que considera que su concepto de espíritu objetivo es muy similar, el cual se determinará como espíritu absoluto en el Estado, que es el que hace posible la cultura en sentido subjetivo. Fue con Bismarck cuando el mito de la cultura alcanzó su “mayoría de edad” y desde entonces, diversos estados han ido incorporando el ideal de la cultura en su cuerpo normativo (p. 129).



En *El mito de la cultura* también se vuelve a profundizar en el estatuto científico de la antropología cultural, comenzando por su proceso de constitución como campo académico autónomo bajo la hegemonía del modelo nomotético positivista en tiempos de Edward B. Tylor, retomando pasajes de *Etnología y utopía*, así como del espacio dedicado en *Teoría del cierre categorial*. La antropología arrastraba ya desde su seno el riesgo de perder su objeto de estudio cuando los procesos de homogeneización cultural se vieron disparados con la globalización. Por eso la “mirada antropológica” tuvo que buscar nuevos lugares de trabajo de campo dentro de las sociedades occidentales, tales como los suburbios, la vida urbana o las etnias instaladas en ellas, pero en ese camino, Bueno consideraba que ciencias como la sociología, la economía o la historia cuentan con metodologías más apropiadas que la antropología, la cual seguiría alimentándose en buena medida “por motivos de inercia gremial”, y que en todo caso, debe de abandonar (como de hecho reconocen muchos antropólogos), su pretensión de “proyecto científico-positivo” que aspira asemejarse a un modelo de ciencia dura (p. 118-119).

Una muestra el “espíritu UNESCO” (que no deja de ser una perspectiva emanada desde una sede colonialista) o de la visión pánfila de la diversidad cultural, sería el artículo 1 de la *Declaración de principios de cooperación cultural internacional* de 1966, que postula la dignidad y valor de cada cultura, que obligan a su respeto y protección, sin reconocer que pueden existir culturas “salvajes o perversas”. De tal modo que esas declaraciones institucionales fabrican un “armonismo gratuito, que da por supuesto, además, que las influencias recíprocas no conducen precisamente a la dilución de algunas culturas en otras más potentes o en su reducción al ‘estado folclórico’ de reserva” (Bueno 2004:127).

Estas tesis enlazan con la teoría del imperio que presentó en *España contra Europa* en 1999 y han desplazado el foco desde la vigilancia de fronteras académicas a una crítica mundana que apunta tanto a la izquierda como a las reivindicaciones regionales en el marco español y las culturas políticas complacientes con ellas. Para Bueno, los nacionalismos étnicos, que son aquellos que reivindican una cultura regional propia (y desde ahí, un Estado propio), como pudiera ser el caso vasco, no han comprendido que el proceso de cristalización de todo nacionalismo canónico implica cierta disolución cultural, la cual exageran en términos de “etnocidio consumado”. Todo proceso de constitución de una nacionalidad canónica implica consecuencias de ese tipo, las cuales confunden con la asfixia de naciones que todavía no existían y cuya existencia, de forma mítica, hacen retrotraerse a la prehistoria, olvidando, además, “que esas mismas etnias, si pudieron alcanzar (o si desean alcanzar) el nivel de una nacionalidad política canónica, tienen también que recurrir a la represión, a la intolerancia y al etnocidio” (Bueno 2004:131).

Considerar que hay una correspondencia entre la cultura nacional y la expresión del espíritu y de un pueblo y que eso merece una circunscripción estatal es “simple ideología metafísica”. Primero, porque el concepto de nación no se puede mandar más allá de la Edad Moderna. Y segundo, porque el Estado conlleva en sí mismo la influencia o incorporación de diferentes culturas o naciones que encuentran en él su equilibrio gracias a que ejerce el monopolio de la violencia, lo que a veces implica necesariamente la existencia de etnias dominantes y etnias sometidas (p. 149).

Conclusiones

Las primeras leyes educativas del franquismo, comenzando por la Ley de Bachillerato de 1938, habían otorgado un importante papel a la enseñanza de la filosofía en secundaria, lo que promovió



la creación de un campo profesional específico prácticamente inexistente hasta entonces, el del profesorado de filosofía. Para dotar a este cuerpo, se fue ampliando el número de universidades públicas que ofrecieron la licenciatura, a las que se sumaron las católicas, como Comillas. Estas se convirtieron en verdaderas factorías de profesores, mientras que institutos de investigación como el Luis Vives, del CSIC, o las revistas *Arbor*, *Revista de Filosofía* o *Cuadernos Hispanoamericanos*, constituyeron un mercado intelectual propio. Con la antropología había pasado justo lo contrario, pues el incipiente despegue de la disciplina desde el siglo XIX se vio truncado con la Guerra Civil y no fue hasta el Tardofranquismo y el final de la dictadura cuando aparecieron las primeras plazas de profesorado universitario, mientras que los estudios de grado aún tardarían en llegar.

Gustavo Bueno, que empezó su producción filosófica elaborando exitosos manuales de filosofía para la editorial Anaya, siempre vivió con mucha preocupación los efectos de la importación de determinadas corrientes filosóficas europeas, especialmente las francesas difundidas a partir de los años sesenta, cuando ya era catedrático en Oviedo. Consideró, en numerosas ocasiones, que la filosofía escolástica enseñada secularmente en los seminarios o la reforzada por el propio franquismo tenía una mayor altura intelectual y gozaba de mucha más racionalidad que el estructuralismo o el neo-nietzscheanismo, a través de los cuales habría penetrado la filosofía posmoderna o el ensayismo carente de rigor (de ahí, su menosprecio de la obra de Fernando Savater o José Antonio Marina, por ejemplo). Sin estas consideraciones no se puede entender su permanente esfuerzo por delimitar los contornos académicos de la filosofía frente a la amenaza de verse disuelta en los Estudios Culturales o las Ciencias Sociales, como es el caso de la antropología (cuya asignatura optativa en Bachillerato en España la imparte actualmente el profesorado de filosofía). Por otra parte, su crítica epistemológica desarrollada desde sus primeras obras y presente en ensayos que inauguraron su última etapa, como *El mito de la cultura* o *España contra Europa*, no solo jugaba, siguiendo a Martin Kusch, un papel ambivalente al funcionar a su vez como demarcación académica e institucional, sino que también bizqueaba, siguiendo la conocida tesis de Pierre Bourdieu, hacia lo político. Pues, por ejemplo, su tesis acerca de la asimetría entre culturas, basada en su visión hegeliana de la historia, funcionaba de argumento filosófico para la justificación de los sufrimientos de la población indígena americana con la conquista española, o sus ataques a la “mirada etnológica”, impulsaban la investida contra el relativismo cultural del progresismo en los tiempos del gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero.

Por lo tanto, con nuestro recorrido por los lugares principales en los que el filósofo Gustavo Bueno fue argumentando contra el estatuto epistemológico de la antropología, hemos querido mostrar que la hibridación entre disciplinas y el relajamiento de sus fronteras, en nuestro caso, entre la filosofía, que permite la comprensión de la historia interna de sus problemas, y las ciencias sociales, que permiten la reconstrucción de la historia externa, supone una ganancia epistémica en la que la cortesía intelectual entre campos académicos hermanados produce conocimiento más reflexivo y más consciente de los problemas del presente.

Bibliografía

- Bueno, G. (1970). *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Ciencia Nueva.
Bueno, G. (1971). *Etnología y utopía: respuesta a la pregunta ¿qué es la etnología?* Papeles de Son Armadans.
Bueno, G. (1972). *Ensayos materialistas*. Taurus.
Bueno, G. (2004). *El mito de la cultura*. Prensa Ibérica.



Recibido el 29 Sep 2023
Aceptado el 4 Nov 2023