# III. LA FILOSOFIA COMO ESPECIALIDAD ACADEMICA

## —A—

### Posibilidad y realidad de la Filosofía académica

En el capítulo primero hemos discutido los diferentes sentidos que podían atribuirse a la expresión "sustantividad del saber filosófico". El capítulo segundo ha sido un intento de demostración de la posibilidad de un saber filosófico sustantivo en el sentido gnoseológico: los saberes científicos no recubren la experiencia según sus partes alícuotas, sino solamente —para servirnos del concepto matemático— según sus partes proporcionales. La experiencia —el "mundo"— no queda agotada por la enciclopedia de las ciencias, como quedaba agotada por las especializaciones de la praxis surgidas en la diferenciación del trabajo social: por ello, es necesario un saber filosófico, cuyo tema no se sitúa, ciertamente, más allá de la experiencia, sino en su propio interior, regresando, por así decir, a los componentes trascendentales, a las



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

"ideas", en tanto dan no ya un sistema, sino una "symploké". Ahora bien, la demostración de la *posibilidad* de una sustantividad gnoseológica de la sabiduría filosófica no debe confundirse con la demostración de la realidad efectiva de ese contenido. En rigor, la posibilidad del saber filosófico es un concepto negativo: es la negación de la imposibilidad de ese saber, tal como lo defienden los objetantes —en particular, Sacristán, en su ataque a la Filosofía como especialidad—. Por ello, es necesario presentar el material *positivo* de la "especialidad filosófica": sólo esta presentación puede valer como prueba efectiva, y a ello se consagra este esquemático tercer capítulo.

## —B—

### Filosofía "mundana" y Filosofía "académica"

Ahora bien, de acuerdo con la fundamentación que del saber filosófico hemos ofrecido, es utópico todo intento de "deducir" el material mismo de la especialidad filosófica. Las *Ideas* —tal como las hemos concebido— no son previas al proceso mismo de la producción: por tanto, sería vana empresa tratar de ofrecer un diseño "a priori" de las mismas, incluso un diseño sistemático. Tan sólo es posible extraerlas del mismo proceso material e histórico que las determina.

Por este motivo, no veo otro método para nuestro asunto que la vuelta al propio contenido históricamente



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

dado de la Filosofía, a fin de extraer de él mismo, al menos, un núcleo de ideas cuya "explotación" constituya la tarea de la especialidad en Filosofía. En rigor, no hacemos con esto sino seguir el método denotativo, que es el común, y en última instancia, el primitivo, que utiliza todo especialista que quiere informar a otro acerca de la naturaleza de su trabajo. Cuando visitamos el taller de un óptico, quedamos inmediatamente informados de que su tarea consiste en tratar con lentes, microscopios o cámaras fotográficas, aunque todavía no poseemos un concepto claro y distinto de este oficio. El "taller" de un geómetra contiene triángulos, cosenos y razones dobles. Cuando un físico quiere decirnos qué sea la Física como oficio —es decir, renunciando a las dificultades teóricas de una definición en forma—, responderá con Eddington: "Física es lo que se contiene en el *Handbuch der Physik*". Lo que tratamos de hacer aquí es presentar los instrumentos del taller filosófico, instrumentos que hemos llamado, en general, *Ideas,* y que sólo falta por tanto, ahora, especificar (50).

(50) El hecho de que atribuyamos a la Filosofía una *temática* peculiar, no debe confundirse con la tesis según la cual a la Filosofía le correspondería alguna región de "objetos" para su explotación en exclusiva —v. gr.: el Espíritu, el Subconsciente, o las nebulosas transgalácticas—. Es imposible atribuirle ninguna región de objeto a la Filosofía, pero no ya porque no le interese ninguna, sino porque le interesan todas. Por tanto, la Filosofía se diferenciará por el "objeto formal", como decían los antiguos, o por el "punto de vista" como dice Ferrater Mora en su magnífico libro *La Filosofía en el mundo de hoy,* p. 100 (edición española. Revista de Occidente, 1963). Pero nosotros aquí tratamos de determinar la peculiaridad de la Filosofía como oficio, basándonos no ya tanto en las peculiaridades de los objetos en cuanto estos objetos —aunque sean "objetos formales"— son aspectos de la realidad, sino basándonos en las peculiaridades de los objetos de la "esfera" o "taller" de la Filosofía. Se



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

Ahora bien: las ideas filosóficas ya aparecen en dos niveles diferentes, dado que también la sabiduría filosófica aparece en dos perspectivas distintas: en tanto que independiente de las disciplinas científicas —de la racionalidad científica, aunque no al margen de toda racionalidad crítica— o en tanto que dependiente de esa racionalidad, asumiéndola según el modo que hemos establecido. Esta doble presentación de la Filosofía tiene un paralelo en nuestra cultura, en la casi totalidad de las especialidades, dadas en la división del trabajo social, lo que es fácilmente explicable, teniendo en cuenta la influencia ilimitada que la racionalidad científica ha ejercido en la configuración de nuestra cultura. También en la Medicina podemos distinguir una medicina popular, casi "espontánea" —aunque esta espontaneidad es puramente relativa por cuanto se reduce a un conjunto de patrones culturales recibidos tradicionalmente—, y una

---

trata simplemente de *reducir* la cuestión de la diferencia entre la Filosofía y las Ciencias —y las demás especialidades—, desplazándola del plano *ontológico* —en el que se sitúa incluso Ferrater— al plano *tecnológico*, del plano, en el cual los objetos aparecen como "figuras del mundo", al plano en el que los objetos aparecen como "figuras de una práxis especializada" —como *filosofemas*—. La Filosofía es un punto de vista concebido. Pero este punto de vista, si efectivamente es característico, tiene que manifestarse en "productos también característicos". Supongamos, por absurdo, que el punto de vista filosófico se concretase en *teoremas* geométricos —no en *filosofemas*—, entonces la Filosofía se reduciría a Geometría. Por el contrario, si no se reduce a Geometría, ni a ninguna otra especialidad es porque tiene sus *objetos* propios, en el sentido dicho. Cuando aquí hablamos de las Ideas, queremos movernos en el plano tecnológico, no en el ontológico. La gran fuerza que late en las caracterizaciones que de la Filosofía ofrecen los filósofos "lingüístas" británicos, reside, si no me equivoco, en el hecho de moverse en el plano tecnológico, aun cuando por otras razones las perspectivas de esta filosofía lingüística no nos parezcan siempre adecuadas.



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

medicina profesional, académica. Sería absurdo identificar a la "medicina popular" como un conjunto de errores, frente a la medicina académica como conjunto de aciertos. A veces ocurre lo contrario, sin que esto invalide en absoluto la necesidad de los especialistas en Medicina. Otro tanto habría que decir de la Filosofía. Podemos adoptar aquí, a estos efectos, la distinción kantiana entre una Filosofía en sentido "cósmico" y una Flosofía en sentido "escolástico". La distinción kantiana contiene entrevistos un conjunto de problemas muy ricos que necesitan análisis. Comenzaremos, para no estar atados a la letra de Kant, por traducir libremente su distinción de este modo: Filosofía en sentido *mundano* y Filosofía en sentido *académico,* de acuerdo con la orientación que hemos ido dando a estas palabras. La Filosofía en el sentido mundano no tiene, sin embargo, el alcance de una sabiduría filosófica, popular, primaria, originaria con la misma conciencia, digamos "paleolítica", en un sentido parecido al que presupondríamos en la obra de Radín *(El hombre primitivo como filósofo).* Desde nuestras hipótesis, la Filosofía —y, por tanto, la Filosofía mundana— aparece en un cierto estadio de la evolución cultural, cuando se han diferenciado ya otros oficios y especialidades, y cuando, concretamente, ha cristalizado la "conciencia corpórea individual" (concepto que, por cierto, aparece explícitamente vinculado por Kant a su idea de una Filosofía cósmica). La Filosofía mundana podemos entenderla, sencillamente, como la Filosofía ejercitada al margen de la disciplina científica —es decir, en particular, de la disciplina científica constituyente de la propia Filosofía académica—, la cual no excluye que



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

ella sea la verdadera "legislación de la razón", como dice Kant, es decir, la verdadera fuente de donde manan las ideas de la razón; por lo demás, el "mundo" puede interpretarse tanto como la clase social (de suerte que la conciencia de la clase *legisla* las ideas verdaderamente filosóficas) o como una especialidad que regresa sobre sí misma, comparándose con las de su entorno, o el *pueblo,* en el sentido que Unamuno daba a esta expresión ("Sobre la filosofía española"). Según esto, la Filosofía desarrollada por los matemáticos o por los físicos en cuanto tales —es decir, elaborada en ese "instituto superfacultativo" que propone Sacristán—, sigue siendo Filosofía mundana. Pero también será Filosofía mundana la producida en nuestra sociedad al margen de la disciplina científica directa, pongamos por caso, por un club de trabajadores, o por una organización política. Siempre hay, por cierto, una nostalgia "populista", ligada con el anarquismo, que propende a mirar con recelo a toda actividad que "profesionaliza" una función mundana: es la misma enemistad del místico contra el sacerdote, es decir, contra el especialista religioso —"¿cómo (preguntaba Eustacio) atreverse a encerrar a Dios, que es ubicuo, en los templos?"—, o a la enemistad del anarquista contra los profesionales de la política —que llama "burócratas"—, o la de los cínicos contra los médicos —porque cada cual debe ser el médico de sí mismo—. Encuentro una cierta afinidad entre la postura de Sacristán ante la Filosofía y la que Eustacio mantenía ante la vida religiosa: si la Filosofía está disuelta por todas partes, si es, por sí decir, "ubicua", ¿cómo atreverse a encerrarla en una especialidad? Pero el Concilio de



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

Cangras vino a responder a Eustacio: "No encerramos a Dios en el templo, sino a los fieles". Diremos aquí: no pretendemos encerrar la Filosofía en la Academia, para que ésta monopolice la sabiduría filosófica, sino a sus cultivadores. Con palabras de Kant: el filósofo académico es el "artista de la razón", no su legislador. Puede incluso concebirse que todas las ideas filosóficas (ser "idola theatri") proceden del "mundo". No por ello pierde importancia la Filosofía académica, como tampoco pierde importancia la Sociología científica por el hecho de que su materia de estudio sea dada por la vida social misma (51). Precisamente es esta procedencia "munda-

---

(51) No podemos estar de acuerdo con Revel, quien exagera el "mundanismo" hasta el extremo de negar la técnica misma del vocabulario filosófico académico. Así, cuando dice: "... no se da un ejemplo que permita poner en evidencia una diferencia real entre la reflexión moral "ordinaria" y el pensamiento denominado filosófico" (*Pourquoi des philosophes,* cap. I). Es tan ambigua la distinción, en el plano moral, de aquello que es mundano (en un momento dado, pero que históricamente puede ser efecto, al menos en parte, de la Academia) y de lo que es académico, que la observación de Revel es por completo inoperante, es un simple grito, como casi todos los de su pintoresco libro. (Véase el *Traité de l'argumentation,* en dos tomos, de PERELMAN y OLBRECHTS-Tyteca, París, 1958.) En todo caso, esta proximidad entre las *Ideas académicas* y las *Ideas mundanas,* lejos de representar una debilidad de la Filosofía académica constituye la mejor garantía de su fortaleza. En su virtud, las "Ideas de los filósofos" no podrían ser consideradas por el público tanto como "opiniones privadas" de especialistas, cuanto como formulaciones de la estructura de las propias opiniones o de las opuestas y, por consiguiente, como el mismo sistema de opciones entre las cuales es preciso elegir. Todo el mundo de la sociedad industrial tiene, por ejemplo, opiniones ("mundanas") sobre la educación — se critican los planes de estudio vigentes, se proponen reformas, Las grandes *Ideas* sobre la educación que aparecen cristalizadas en torno a los nombres de Rousseau, Herbart, Dewey o Makarenko dejaran de ser, entonces, tema de un mero conocimiento



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

na" de la Filosofía académica la que confiere su profundidad, ya que por esto el análisis filosófico se constituye en un verdadero análisis de la conciencia social en proceso. Pero tampoco se infiere que el análisis académico

---

"histórico" de las "opiniones privadas" de estos pensadores — como habría que deducir de la exposición de Sacristán — y, por tanto, ajenas a nosotros, cuanto *opciones* entre las cuales es preciso elegir. Y sólo eligiendo, por tanto, reflexionando, podemos advertir el significado de nuestras propias "opiniones mundanas", y, eventualmente, rectificarlas. La Filosofía académica ejerce de este modo la función de un *Psicoanálisis lógico* de la conciencia mundana, dentro de la consigna socrática del *Conócete a ti mismo,* cuando este *sí mismo* es algo más que un reducto psicológico, es una conciencia lógica y moral más que una conciencia psicológica. En general, los sistemas filosóficos *clásicos* representarían, desde este punto de vista, para la conciencia *mundana,* no tanto la exposición de esotéricas doctrinas sobre temas reservados a especialistas, y de un interés meramente técnico, cuanto la sistematización de nuestros propios esquemas de opiniones, recortados sobre los esquemas de quienes piensan de otro modo. El sistema de las mónadas, de Leibniz, por ejemplo, no se reduciría a una extravagante teoría barroca sobre el mundo, provista de un interés meramente arqueológico para quienes se consumen en la "contemplación de la historia artesanal de su oficio", sino que conservaría una impresionante actualidad como formulación transcendental del proceder de todo aquel que propone a entender cualquier materia "monadísticamente" — el mendelista, frente al lamarckista; el "analista del Destino", en el sentido de Szondi, frente al reflexólogo, en el sentido de Eysenck; el psicólogo del desarrollo al estilo de Gesell, frente a quien se asimila a las ideas de Kurt Lewin; quien sobrevalora la importancia de la herencia, frente a quien pone el acento sobre la educación. Así entendidas, las *mónadas* de Leibniz designan, más que entes reales, modelos de conductas "mentales", modos de considerar el material de la experiencia, *Ideas* configuradoras de nuestros propios pensamientos — Ideas transcendentales, en un sentido próximo al de Kant. La teoría de las mónadas de Leibniz, que es una doctrina arcaica desde un punto de vista metafísico, resulta ser acaso una teoría actual desde un punto de vista transcendental. Por tanto, una referencia inexcusable para la propia descripción de nuestra conciencia presente.



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

de las ideas filosóficas mundanas debe ser inoperante y funcione como mero epifenómeno, aunque aquí no podemos estudiar los mecanismos sociales y psicológicos de esta influencia. En todo caso, supongamos que ese instituto que propugna Sacristán tuviese una vida intensa: sus trabajos serían codificados en exposiciones más o menos provisionales —pero, al menos, con algunos años de vigencia— y, después, divulgadas y publicadas. Ya tendríamos otra vez reinventada la "especialidad de Filosofía", que ahora tendría el aspecto de una institución pedagógica, orientada a extender las doctrinas procedentes de esos centros de investigación filosófica, de filosofía "mundana", aunque en un sentido que comporta una restricción completamente arbitraria. En ningún caso, el instituto propugnado por Sacristán excluye la "especialidad en Filosofía", sino que más bien la incluye.

—C—

## Las "Ideas", objetos del "taller" filosófico

La Filosofía académica tiene, pues, como tarea profesional 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: estas Ideas no son eternas, ni siquiera inmortales. De hecho, algunas de estas Ideas se han desintegrado y, por tanto, no constituyen hoy temas propios



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

de la Filosofía académica —pongamos como ejemplos discutibles: la idea de acto puro ("Dios ha muerto"), la de átomo—, pero, en todo caso, su desintegración ha determinado la constitución de las Ideas presentes, que no serían comprensibles sin aquéllas, que las contiene, por así decir, en su propia esencia histórica. De aquí la interna exigencia en el "taller" de la Filosofía académica, de la Historia de la Filosofía. No es ésta una "historia artesanal" consumida en la contemplación de sus glorias pasadas, como sugiere Sacristán, sino que es la ejecución del programa de la "*Fenomenología del espíritu*", como análisis regresivo, histórico, digamos "embriológico", de la propia conciencia filosófica actual.

Sin embargo, un tema siempre abierto a la consideración de los filósofos —aunque aquí necesitan la colaboración de los filólogos— para medir las transformaciones de los materiales mismos del taller filosófico, es la determinación de las Ideas que el propio Platón nos ofreció, en tanto que aparecen transformadas en la historia académica posterior. Las cinco ideas supremas (μεγιστον ειδως) del *Sofista* siguen acaso estando vivas para quienes definen la Dialéctica como "ciencia del movimiento". (En *El Sofista,* estas ideas son: el movimiento — κινησις —, reposo — στασις —, el ser — ὄν —, lo mismo — ταυτον — y lo otro — ἕτερον —. Estas dos últimas ideas, p. ej., están sin duda presentes en toda la problemática dialéctica contemporánea sobre la enajenación.) Pero la cuestión, "¿cuáles son las Ideas actuales, las Ideas del taller filosófico?", sólo puede responderse a partir de una encuesta. Aquí sólo ofrezco una lista a título de referencia: la Idea de Tiempo, la Idea de Li-



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

bertad, la Idea de Historia, la Idea de Enajenación, la Idea de Estructura, la Idea de Evolución, la Idea de Individuo, la Idea de Identidad, la Idea de Lenguaje, la Idea de Posibilidad, la Idea de Probabilidad, la Idea de Ciencia, la Idea de Materia, la Idea de Inercia, la Idea de Universo, la Idea de Substancia, la Idea de Justicia, la Idea de Causa... ¿Es posible ofrecer alguna característica común a todas estas Ideas con las cuales trabajan los filósofos? Ante todo, una característica negativa: *las Ideas "filosóficas" no son Ideas generales;* en cuyo caso, la Filosofía podría quedar definida, dentro del espíritu del positivismo clásico (Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo,* § 59), como una "especialidad en Ideas generales". En efecto, el hecho de que las Ideas sean comunes, no significa el que sean generales —pueden ser comunes en un sentido distinto al de la generalidad porfiriona; pueden ser comunes sólo a algunas categorías, no a todas—. En la enumeración que antecede, hay Ideas que no son, en modo alguno, "generales" —en el sentido de la generalidad que Aristóteles atribuyó a la Idea del "Ser", "la más universal de todas"— (*Met.,* B 4, 1001 a 21): por ejemplo, la Idea de *Justicia,* o la Idea de *Probabilidad.* Incluso hay Ideas que pueden ser "objetos" de taller filosófico, tan particulares y *empíricas,* como la Idea de *Mesa,* o la Idea de *Marco* (Ortega) (52). Nuestra

(52) "Y en lo que se refiere a estas otras cosas que pudieran parecer bajas (dijo Parménides) como, por ejemplo, pelo, fango, basura, e incluso lo más vil e innoble, ¿te hallas en la misma perplejidad? ¿Hay o no hay razón para que reconozcamos respecto de cada una de esas cosas una idea distinta con existencia independiente de aquellos objetos con quienes mantenemos comercio? "Nada de eso —replicó Sócrates...—. "Es que todavía eres joven, Sócrates —dijo Parménides—, y la filosofía no ha tomado aún posesión de



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

formulación de la tarea filosófica —como "Geometría de las Ideas"— tiene vigor suficiente para incorporar la abundante producción salida de las escuelas fenomenológicas, culturalistas o de los analistas del "lenguaje cotidiano". Pero ¿no sería posible señalar alguna característica que permita formular el por qué una idea, por *humilde* que aparezca, entra a formar parte del taller filosófico? Apelar a la noción de *esencia,* como hacen los fenomenólogos, es excesivamente metafísico, y, sobre todo, constituye una respuesta verbal para nuestros efectos (¿por qué algunas significaciones son *esencias* y otras no?). La respuesta que yo podría ofrecer aquí, no es sino una aplicación de la tesis mantenida arriba (cap. I, 1) sobre "forma canónica" de los problemas filosóficos. Una *Idea,* para serlo —para tejerse en la *symploké* de las Ideas, o de las realidades—, debe ser totalizadora, en el sentido que hemos atribuido a esta expresión: que no es el sentido *metafísico,* sino *dialéctico.* (*Totalizar* no es "abrazar" el mundo, sino formular una contradicción en la cual esté comprometida la conciencia lógica total.) Si se quiere, la única Idea filosófica "general" que utilizamos es la Idea de esta contradicción dialéctica, que, por otra parte, es una Idea concreta, la de la experiencia de la praxis, del cógito.

La Filosofía —como especialidad académica con sustancialidad gnoseológica— podríamos decir que se ocupa del análisis de estas ideas y de otras análogas, en la

---

ti. Vendrá el tiempo, si no me equivoco, en que la filosofía te tendrá más firme en sus garras y entonces no despreciarás ni las cosas más humildes" (Platón: *Parménides,* ab., cap. 130 b). La discusión entre Parménides y Sócrates se mueve en el plano "ontológico": reduzcamos el texto al plano "tecnológico".



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

perspectiva de la "symploké". No es necesario, por tanto, que todas estas Ideas constituyan un "sistema", que estén vinculadas todas a cada una. Lo que se exige para que la Filosofía académica pueda aproximarse al ideal de una "Geometría de las Ideas", es precisamente, y ante todo, una condición negativa: que existan ciertas incompatibilidades entre estas ideas que su conjunto no tenga, por así decir, un comportamiento "blando", de suerte que cualquier composición entre ellas sea posible (en general, la condición de "coherencia semántica" en un lenguaje L, es que no todas las proposiciones formulables en él sean verdaderas). Por ello, debemos saludar como un resultado cargado de significación, el descubrimiento de cualquier sutil incompatibilidad entre Ideas, por débil que éste sea, y todavía mucho más, la constatación de cualquier conexión entre ellas, pongamos por caso, la Idea de derivar la Idea del Reposo a partir de la Idea del Movimiento, más bien que viceversa. Las Ideas, en la "symploké", no constituyen un sistema tan riguroso y rico como las ideas geométricas, pero de ello no tienen la culpa, por así decir, los propios filósofos, sino la misma naturaleza de la "symploké" de las Ideas, por tanto, la misma realidad.

La concepción de la Filosofía académica como "Geometría de las Ideas" parece la negación de la concepción de Kant, cuando contrapuso terminantemente las Matemáticas (y, en particular, la Geometría), como "conocimiento racional por construcción de conceptos" y la Filosofía, como "conocimiento racional por conceptos", previniendo a los filósofos de la tentación de revestirse



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

de falsos ropajes ("Die philosophische Erkenntnis ist die Vernunfterkenntnis aus Begriffen, die mathematische ausder Konstruktion der Begriffe. Einen Begriff aber konstruiren heisst: die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen". *Crítica de la Razón Pura.* Disciplina de la Razón). En conexión con esto, añade Kant que más que la Filosofía —como Geometría— es posible sólo el filosofar. En el párrafo final de la *Crítica de la Razón práctica* compara el método filosófico con el análisis de los químicos, cuando, sobre un material empírico, se proponen regresivamente la determinación de los elementos.

Ahora bien: la oposición kantiana entre Geometría y Filosofía está moldeada sobre una peculiar concepción constructiva, y un constructivismo que podríamos llamar "sustancialista", por oposición a un constructivismo "estructuralista" o funcional. Además, el constructivismo kantiano está pensado desde una perspectiva psicológico-operatoria, más que lógico-operatoria. Kant, como otros muchos (por ejemplo Weyl, en su conocida *Philosophy of Mathematics and Natural Science.* Princeton Univ. Press, 1059, § 2) analiza el proceso del conocimiento geométrico reduciéndolo a la perspectiva —legítima, por otra parte, sólo que no exclusiva— de un curso temporal de fases constructivas, en virtud de las cuales, a partir de ciertos datos podemos alcanzar otros datos distintos (sintéticamente), no contenidos en los primeros. Según lo entiendo, Kant piensa que lo esencial del conocimiento geométrico consiste en lo siguiente: Un proceso constructivo tal en el que, a partir de ciertos entes dados en un Universo lógico (por ejemplo, los dos puntos A y B de un plano, en cada uno de



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

los cuales se intersectan tres rectas; *a*, *b*, *c* y *a'*, *b'*, *c'*, respectivamente para componer la configuración del teorema de Brianchon, como dual del teorema de Pascal), podemos construir *otros* entes del Universo lógico del mismo nivel lógico que aquellos de que partíamos (en nuestro ejemplo, el punto U de intersección de las rectas que unen las intersecciones, dos a dos, de *a*, *b*, *c* y *a'*, *b'*, *c'*). Entendida de este modo la construcción geométrica, se comprende que Kant niegue a la Filosofía la posibilidad de construir, sino quiere recaer en la metafísica mitológica. Dados los entes A, B, C ... N del "espacio ontológico" (por ejemplo, los entes contingentes del mundo real), jamás podremos, por "construcción filosófica ", determinar un ente U (v. gr. Dios) oponible a los dados, y no contenido en ellos. Dados los antes A, B, C ... N del espacio psicológico (por ejemplo, las sensaciones, los órganos de los sentidos, y las *ideas*), jamás podremos, por construcción filosófica, determinar un ente U (tal como el "Entendimiento agente" de los escolásticos) "oponible" a los entes A, B, C ...N y no contenido en ellos.

La teoría kantiana de la construcción geométrica discrimina eficazmente la Geometría y la Metafísica y pocos se atreverían, despues de Kant, a defender la construcción filosófica en el sentido de la "metafísica mitológica", de la metafísica mitopoyética o constructora de entes nuevos, en el sentido dicho. Pero ¿acaso la noción misma de construcción racional, incluso de construcción geométrica, queda suficientemente analizada en los términos kantianos? A mi entender, en modo alguno.

La teoría kantiana de la "construcción de conceptos" depende de sus tesis peculiares sobre la conexión



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

entre las *Categorías* y las *intuiciones puras*, en particular del *Tiempo*, como esquema transcendental de todo proceso racional. El constructivismo de Kant es "sustancialista" —la función de sustancia estaría desempeñada, en el ejemplo anterior, por el punto U. Pero si abstraemos el Tiempo, la propia "construcción de conceptos" geométrica se nos aparecerá, más que como un proceso orientado a introducir "entes nuevos", como un engranaje o encaje estructural de relaciones entre entes ya dados (en nuestro ejemplo: el punto U del teorisma de Brianchon figurará, no tanto como un ente nuevo, en el sentido dicho, sino como una relación entre los entes dados (A, B; *a*, *b*, *c*, *a'*, *b'*, *c'*). La Filosofía, entonces, no puede ciertamente construir entes nuevos que desborden un Universo lógico, pero no por ello deja de ser constructiva; tampoco la Geometría deja de ser una construcción de conceptos, aunque ningún geómetra pueda, combinando poliedros, obtener, no ya un cierto sólido, sino un matiz del color azul.

Es en este sentido del "Constructivismo estructural" en el que defiendo la tesis de la Filosofía como "Geometría de las Ideas". Con esto quiero subrayar más que su semejanza a nivel "sintáctico" —axiomas, reglas de deducción, teoremas...— el hecho de que la Filosofía, como la Geometría, no apoya sus evidencias en la "experiencia inductiva", sino en la "conctrucción estructural", en los ajustes e incompatibilidades de las partes de su *material*, que está previamente trabajado por la conciencia lógica. La Filosofía académica no consiste sólo en el análisis "químico" de Ideas elementales, sino que, como oficio, pretende, sobre todo, investigar los "ajustes" o incompatibilidades entre las Ideas que ha



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

analizado y sólo es posible si efectivamente se dan tales ajustes o incompatibilidades, es decir, si las Ideas componen un conjunto de elementos no de todo punto "blandos", si se me permite la expresión. El material de la Filosofía académica es más heterogéneo que el de la Geometría y esta circunstancia es suficiente para explicar sus diferencias, pero no para encubrir sus analogías.

## —D—

### Sobre la διαφονια τῶν δόξων

El primer tropo atribuido por Sexto Empírico a Agripa es *escéptico*, se refiere a la disparidad de los filósofos — de los filósofos académicos—. Si cada filósofo, o cada escuela filosófica, en el análisis de las Ideas comunes llega a resultados distintos, que se combaten los unos con los otros, debemos concluir que la Filosofía no es posible como actividad académica, que no nos enseña nada.

Se diría que las ciencias particulares han ido escapando poco a poco a la influencia del tropo de Agripa, pero que la Filosofía permanece enteramente bajo su jurisdicción. "No ha habido progreso en Filosofía", se dice con frecuencia. Todavía hoy subsisten las viejas querellas entre platónicos y aristotélicos, o entre atomistas y continuistas. El primer tropo de Agripa reviste hoy una forma diferencial: "mientras que los especialistas de cada ciencia particular están de acuerdo, en lo fundamental,



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

en los resultados de su investigación, los especialistas en Filosofía, los filósofos, pasan su vida objetándose los unos a los otros. En las ciencias particulares hay, al menos en lo fundamental, un "consensus" entre sus cultivadores. En la Filosofía no se da el "consensus". Esto es escandaloso desde el punto de vista académico. Por consiguiente, "la Filosofía no puede ser considerada como una especialidad académica".

Si retiramos, en lo posible, todo cuanto puede sonar a partidismo, yo comenzaría por reducir el tropo diferencial de Agripa a un nivel, digamos estilístico: las ciencias particulares ofrecen, por lo general, su doctrina de un modo "didascálico" —definiciones, divisiones, demostraciones—, mientras que los libros de Filosofía acostumbran a desenvolverse de un modo "polémico" o "contencioso". En general, en los libros de Matemáticas, o de Física, o de Historia, encontramos proposiciones, teoremas, informaciones, ofrecidas como admitidas por todos —y la diversidad de opiniones aparece, de vez en cuando, en los lugares aún no definitivamente roturados— (pero, en cambio, no encontramos, tras la exposición del teorema de Apolonio, la de su antítesis). En las exposiciones filosóficas aparece casi siempre la tesis propuesta polémicamente frente a las tesis contrarias, lo que aproxima el estilo filosófico académico no parece que pueda reducirse a un azar. En Platón —sobre todo en sus grandes diálogos: *Parménides, Sofista*— encontramos esta disposición polémica, que ha llegado a ser una tradición universal del estilo filosófico: recogido por la Filosofía escolástica ("sic et non") llega a la Filosofía moderna; la misma *Etica* de Spinoza, pese a su estilo geométrico,



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

contiene grandes porciones polémicas, sobre todo en los escolios, en donde se deposita, por cierto, acaso lo principal de la doctrina spinozista.

Reducido el tropo diferencial a su nivel estilístico, se desvanecen en gran medida sus intenciones críticas en torno a la eliminación de la Filosofía como especialidad académica. Por de pronto, si lo que llamamos Filosofía académica es un "género literario", que viene dado en estilo polémico, será preciso reconocerlo como un hecho, en vez de tratar de disimularlo, o disfrazarlo con "estilos geométricos", como si no "debiera" ser así. Parece poco probable que un oficio que tradicionalmente ha utilizado el método polémico pueda, de la noche a la mañana, abandonarlo.

Ahora bien, ¿cómo interpretar las consecuencias de estas diferencias entre el estilo de las ciencias positivas y el estilo de la Filosofía académica?

Un camino abierto para atenuar los efectos corrosivos del tropo de Agripa en su forma diferencial será, acaso, el de "defenderse atacando" (el método "tu quoque"): reconociendo el estilo polémico del pensamiento filosófico, atribuírselo también a las ciencias particulares. Pudiera observarse, por ejemplo, que también las ciencias particulares presentan el fenómeno de la "diversidad de opiniones", si bien esta diversidad se aprecia más bien diacrónicamente que sincrónicamente. Podríamos ensayar este esquema: las doctrinas filosóficas son sincrónicamente diversas, pero se mantienen doctrinalmente iguales a si mismas en el transcurso del tiempo (el idealismo, el materialismo, el monismo... se mantendrían, en lo fundamental, iguales a sí mismos en los griegos, en la época



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

moderna y en la contemporánea). Por el contrario, las doctrinas científicas, aunque uniformes sincrónicamente, cambian, pongamos por caso, cada cincuenta años en la Física, cada veinticinco años en la Química, etc. Este esquema, sin embargo, sólo es aproximativo: significa la inserción de las ciencias particulares en una perspectiva histórica (de la que prescinde deliberadamente, y acríticamente, con frecuencia el especialista). Por ello, la historia de la ciencia, de acuerdo con lo que dijimos en el capítulo V, es una tarea, por sí misma, más próxima a la Filosofía que a la ciencia misma, en cuanto contiene una crítica de la ciencia, y, desde luego, una designación metalingüística de la misma. Pero este esquema utiliza planos heterogéneos de comparación —diacronía, sincronía—. Siempre habría que explicar por qué se produce el "consensus" sincrónico en las ciencias, y por qué la "diafonía" es diacrónicamente uniforme. La explicación de esta diferencia reside, me parece, precisamente en el carácter abstracto de las especialidades científicas, y en el carácter concreto de la Filosofía, que, al mantenerse en posiciones mucho más "generales" de la conciencia, las hace relativamente más inmunes al movimiento de las especialidades.

Un segundo camino —muy transitado en nuestros días— para atenuar los efectos críticos del tropo diferencial, sería éste: reconocer dos tipos de pensamiento, por ejemplo, el analítico y el dialéctico, o, si se quieren utilizar los términos katianos, dos facultades intelectuales: el *entendimiento* ("Verstand") y la *razón* ("Vernunft"). El pensamiento analítico sería el propio de las ciencias especiales; el pensamiento dialéctico —eminen-



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

temente antinómico— sería característico de la Filosofía. Pero este esquema tampoco me parece aceptable, porque supone establecer una diferencia de principio entre un pensamiento analítico científico y otro dialéctico filosófico, excluyendo, por tanto, el pensamiento científico del método dialéctico. Ahora bien, el proceder dialéctico está tan presente en las Matemáticas o en la Física como en la Psicología. Lo que ocurre es que este segundo esquema sobreentiende una correspondencia entre el pensamiento dialéctico y el pensamiento polémico. Pero se trata de un grave error. El pensamiento no polémico puede seguir siendo igualmente dialéctico.

¿Qué podemos concluir? Lo que propongo sencillamente es la apelación a la distinción entre los objetos de las especialidades científicas y el objeto de la Filosofía académica. Si los objetos de las especialidades científicas son las esferas abstractas dadas a la conciencia trascendental, la dialéctica combinatoria aparecerá al nivel de estos objetos, pero de suerte que pueda ser compartida por todos los cintíficos de una época (sincronía); pero si el "objeto" de la Filosofía incluye a la conciencia misma, en tanto que enfrentamiento, "symploké", de las esferas contradictorias, entonces comprenderíamos que los elementos de ese nuevo objeto son, precisamente, en términos psicológicos, las "opiniones", y que la combinatoria aparece ahora como una enumeración de opiniones, y su enfrentamiento, como polémico. Según esto, el estilo polémico de la Filosofía no sería sino la forma que asume el método dialéctico cuando se aplica a un material especial, a saber, la propia conciencia objetiva trascendental, lo que no significa que ésta pueda situarse



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

en una zona neutral a todas las opiniones enfrentadas. El concepto de "espíritu de partido" ("Partiinost") encuentra aquí una justificación filosófica. La diferencia de opiniones —la διαφονια τῶν δόξων — representa, en la esfera de la conciencia trascendental, lo que, por ejemplo, las "diferencias de sentidos" en el espacio vectorial, o lo que, en un conjunto de elementos, las diferentes formas combinatorias compatibles con las reglas de combinación. De otro modo, la Filosofía sería polémica por la misma razón que es discursiva o combinatoria la Geometría: porque los "elementos" de la conciencia trascendental están ellos mismos en conflicto; estos elementos son, por ejemplo, las Ideas ligadas a las clases sociales, aunque no sólo a sus "conciencias" respectivas de clase. De otro modo: si la Filosofía académica asume las direcciones impuestas por la Filosofía mundana, como legisladora de la razón, como quiera que esa Filosofía se produce en sí misma según la estructura del conflicto, también la Filosofía académica deberá adoptar la forma polémica. ¿Se concluirá de aquí que la Filosofía académica no puede demostrar nada; no puede, por ejemplo, *refutar* a la otra parte? Cierto de algún modo, porque no se trata de refutaciones verbales (académicas). Pero exigir más sería tanto como exigir a la Física que derive de sus propias fórmulas algebraicas el desencadenamiento de fuerzas de la Naturaleza, por vía, digamos, "mágica". Las fórmulas físicas sólo son reglas de operación para que esas fuerzas se desencadenen, pero mediante otras fuerzas. Asimismo la Filosofía. Por ello, sólo la "realidad" puede demostrar qué Filosofía es la verdadera (Marx, tesis 2 y 8 sobre Feuerbach).



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

## —E—

### Sobre la división de la Filosofía académica

Si hemos asignado a la Filosofía, en cuanto actividad desarrollada en la república de las ciencias, la misión de analizar las Ideas, y presuponemos que las Ideas están trabadas según el esquema de la "symploké", difícilmente podría aceptarse la noción de una división de la Filosofía, en disciplinas, a la manera como el todo se divide en sus partes alícuotas. Las Ideas, como hemos dicho, no componen un todo, no son un organismo en el que pueda distinguirse miembros —los criterios de esta división serían, a su vez, Ideas que ya no pertenecerían a ninguna disciplina. Desde este punto de vista, presentar la Filosofía como dividida en partes —al modo de Wolff, que es, más o menos, el modo que preside la organización burocrática de las secciones de Filosofía: Metafísica General, Teología Natural, Filosofía Natural, Antropología, Filosofía Moral, Filosofía del Lenguaje...— es una falsificación completa de la naturaleza de la Filosofía. Esta distribución burocrática de la Filosofía ofrece la engañosa apariencia de que estamos ante un saber dividido en partes, en subespecialidades, que pueden seguir siendo filosóficas (el "especialista en Moral" y el "especialista en Filosofía Natural"), en ciencias filosóficas autónomas o, por lo menos, internamente organizadas, aunque mantengan relaciones de subalternación con alguna ciencia filosófica (la Metafísica).



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

¿Hay que concluir, entonces, que carecen de todo sentido las distinciones tradicionales entre la Filosofía Moral, la Ontología, la Epistemología, la Antropología filosófica? ¿Qué sentido pueden conservar estas distinciones, desde la perspectiva de la Filosofía académica, como análisis de las Ideas trabadas en "symploké"?

Aunque no podemos dividir un hipotético "todo" —el "universo de las ideas"— en sus partes, puesto que esas partes no son primariamente tales, sino que están compuestas muchas veces, por así decir, por acumulación las unas al lado de las otras, sí que parece posible, en cambio, *agrupar* las Ideas según relaciones que ellas guarden (p. ej., relaciones de contradicción: la Idea de Verdad habría que vincularla a la Idea de Falsedad; la Idea de Ser, a la Idea de Nada) a algunas Ideas que se toman como referencais, según las conveniencias en cada caso. Esta "agrupación de las Ideas" daría como resultado una "estructuración de la "symploké" de las Ideas, en el sentido de que su conjunto, en lugar de presentársenos como indiferenciado, aparecerá como "polarizado" o "arracimado" en torno a algunas Ideas seleccionadas como puntos de referencia. El peligro que amenazará constantemente será el de confundir este agrupamiento con una división de tipo deductivo.

Tratamos de ofrecer a continuación un esbozo de "agrupamiento" de las Ideas que constituyen el tema de la Filosofía académica, y que se adapte, en lo posible, a las distinciones más usadas en la vida universitaria.

La primera "división" podemos basarla en la consideración de la doble relación de las Ideas a los materiales que caen bajo su campo. Las Ideas no son, en modo



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

alguno, sustancias, ni significan nada al margen de sus materiales —digamos: de las *categorías* cultivadas por las ciencias particulares—. (Distingamos tres grupos de categorías científicas, tres grupos por tanto de ciencias naturales: las físicas —incluyendo las Matemáticas—, las biológicas y las antropológicas.) Esto significa que las Ideas deben siempre explorarse "progresivamente", a través de sus materiales, del mismo modo que los materiales, regresivamente analizados, nos remiten a las Ideas. Es el mismo proceso dialéctico platónico en sus dos fases, digamos la misma *dirección* del pensamiento filosófico, con sus dos *sentidos* contrarios. Ahora bien, a cada uno de estos sentidos podemos hacer corresponder una primera agrupación de la Filosofía académica en *Filosofía trascendental* y *Filosofía regional*. No podemos dar a esta distinción la interpretación habitual: la Filosofía trascendental se ocupa de las ideas "más generales y comunes" —v. gr., la Idea de Ser, la Idea de Causalidad, la Idea de Verdad, la Idea de Estructura...—, mientras que la Filosofía regional se atiene a las áreas "particulares", como "Metaphysica specialis" (la Psicología racional, la Cosmología) o bien la Filosofía del Lenguaje, la Filosofía de la Historia, etc. La única interpretación compatible con nuestros presupuestos es la siguiente: la Filosofía trascendental adopta la perspectiva de las Ideas —en tanto que están ya acuñadas por una tradición, en la medida que su desarrollo nos conduce a diferentes regiones; la Filosofía regional adopta la perspectiva de esas regiones —partiendo de los criterios categoriales de las ciencias— para regresar necesariamente a las Ideas. Se trata, por lo tanto, del mismo recorrido en sentidos



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

opuestos, aunque estos sentidos ya darían lugar a una repartición, en el trabajo social, por ejemplo, en cátedras universitarias diferentes, cátedras por cierto afectadas constantemente por el riesgo de la reificación.

Si nos atenemos no ya a la distinción según los *sentidos* en los que pueden transitarse las Ideas, sino a la distinción según el "arracinamiento" de las mismas, del que hemos hablado, podemos destacar, entre otros muchos criterios posibles, algunas Ideas referenciales, por ejemplo —para tomar una trilogía clásica—, la Idea de Unidad (o Identidad), la Idea de Verdad y la Idea de Ser (preferimos decir la Idea de Realidad o de Materia). (¿Hasta qué punto no cabe coordinar esas tres ideas a las tres funciones del lenguaje que anteriormente hemos considerado: la unidad a la función apelativa, la realidad a la función representativa y la verdad a la función expresiva? Por supuesto, "coordinación" no significa "reducción"). Tendríamos entonces:

1.º El conjunto de las Ideas "polarizadas" en torno a la Idea de Unidad, de la Identidad —este conjunto sería el tema de la Lógica trascendental.

2.º El conjunto de Ideas que se ordenan preferentemente en torno a la Idea de Realidad —y que constituiría el "recinto" académico de la Ontología trascendental (muy próxima a la Topología).

3.º El conjunto de las Ideas que se sitúan en los alrededores de la Idea de Verdad, componiendo el campo de la Epistemología trascendental.

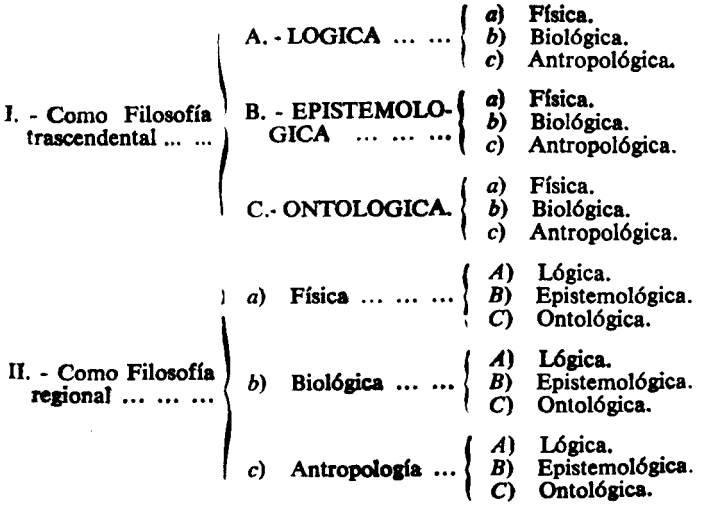
(La división trimembre de la Filosofía académica así obtenida se aproxima notablemente a la clásica división, de origen platónico-estoico, de la Filosofía en Lógica,



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

Física y Moral, si tenemos en cuenta la estrecha conexión —al menos desde una perspectiva socrática— entre la Idea de Verdad y la Idea del Bien.)

Combinando los diferentes criterios que hemos introducido, obtendríamos esta *clasificación* de las disciplinas filosóficas —de la Filosofía académica— que, en todo caso, y en virtud del circularismo dialéctico del método filosófico, tendrá siempre la estructura de una clasificación reversible, distributivamente y, por tanto, susceptible de ser entendida, esencialmente, en dos versiones diferentes:






φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

—F—

## Algunos argumentos sobre la conveniencia de la Filosofía como especialidad académica

La mejor demostración de que las Ideas constituyen el material propio de una especialidad académica y, por tanto, que es conveniente que esta especialidad esté instituida, es formular la siguiente pregunta: ¿qué disciplina académica, distinta de la Filosofía, podría asumir su tarea? La respuesta es la siguiente: ninguna. Y no porque estas Ideas estén "por encima" de las especialidades científicas particulares, ni siquiera porque se den en una inmanente comunidad de las ciencias, sino precisamente porque aparecen en el enfrentamiento de grupos de ceincias y, por supuesto, en el enfrentamiento con otras especialidades no científicas (técnicas, políticas, etc.). Suscribimos la pintoresca ocurrencia de Revel: "Filosofar no es reinar sobre los conocimientos del resto del género humano, como un latifundista sobre terrenos que administra negligentemente y jamás visita" (*Pourquoi des philosophes*, capítulo 2.º). Y lo que añade en el capítulo 3.º: "...a mí me parece con una evidencia estallante que, si sólo se leen libros de Filosofía, no se puede en modo alguno ser filósofo". Precisamente aquí reside el gran problema de la Filosofía académica futura: que su campo, cada vez más rico, precisamente a medida que las ciencias se desarrollan, convierte a la especialidad en Filosofía en una empresa cada vez más titánica, y problemática, cuando



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

la tarea recae sobre personas no preparadas para asumirla. Pero, en todo caso, la posibilidad del análisis de las Ideas queda siempre abierta, y en ningún caso corresponde a cada especialista en cuanto tal. Consideremos, por ejemplo, la Idea de *estructura*: aparece en las Matemáticas, en la Lingüística, en la Sociología, en la Biología, en la Geología... Ni el matemático, ni el lingüista, ni el biólogo, ni el geólogo puede interesarse, en cuanto tal, en el enfrentamiento de estos distintos usos de una misma Idea. Dígase lo mismo de la Idea de Tiempo, de la Idea de Causa, de la Idea de Evolución. También es cierto que cuando ejercitamos el análisis filosófico de un material dado, y regresamos por tanto de las categorías de las diversas ciencias, en modo alguno podemos suponer que estas categorías están previamente dadas a las propias ciencias, y con ello mucho menos las Ideas. Es muy probable, en todo caso, que los resultados a los que pueda llegar la Filosofía, por ejemplo, como Ontología, sean muy modestos, muy pobres: pero en ello tienen tanta culpa los filósofos como la realidad misma. En todo caso, la misma supuesta "pobreza" "ideológica" es un componente más de la realidad de la sociedad en que la Filosofía vive.

La necesidad de una especialización en Filosofía se deriva también de la misma naturaleza de su material, y se confirma por la propia experiencia histórica. Sin duda hay que citar la influencia de los grandes especialistas en ciencias particulares en el desarrollo de la Filosofía académica —Descartes, Darwin, Marx, Einstein—, pero esto sólo confirma nuestra hipótesis. Genios que han "cristalizado" Ideas nuevas, que han incoado ellos mis-



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

mos su análisis filosófico: pero sólo incoado, porque para desarrollarlo han tenido que consagrarse a la Filosofía como especialidad: tal es el caso de Husserl, antiguo profesor de Matemáticas; el caso de Lotze (médico), o el de Whitehead (profesor también de Matemáticas) y de otros tantos. Acerca de los argumentos que Sacristán insinúa sobre la insignificancia de la influencia de la Filosofía universitaria —sólo, dice, tuvo importancia en los tiempos de Hegel— me limitaré simplemente a decir que los ejemplos de Sacristán son totalmente insuficientes y "sectarios". Bastaría citar a Heidegger, Husserl o Bergson, y sobre todo, no se trata, al hablar de Filosofía académica, de considerarla instalada burocráticamente en un departamento universitario. Sartre no es menos filósofo académico que Heidegger, Adorno o Marcuse. Tampoco la ciencia, para serlo, ha de cultivarse en una Universidad: la mayor parte de la investigación física, biológica o matemática se desarrolla, en algunos países, en las industrias.

Como contraprueba de lo que venimos diciendo, sería preciso subrayar que, salvo contadas excepciones —las de aquellos que han conseguido precisamente una disciplina filosófica académica—, el estado en que los científicos se encuentran ante las "ideas generales" puede ser comparable, por lo menos, al que ellos —algunas veces— atribuyen a los filósofos respecto de las "ideas particulares". Es un estado de inconsciencia en ocasiones —y según las especialidades— verdaderamente asombroso: un estado, se diría, a veces infantil. Tomando esta palabra incluso en un sentido histórico: se da el caso de que la "Filosofía" elaborada por muchos cultivadores de



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

las Ciencias naturales —pongamos por caso: Büchner, Ostwald o Teilhard de Chardin— reproduce los esquemas más arcaicos de la metafísica presocrática, es decir, precisamente de la etapa "prefilosófica" griega, anterior a la constitución de la Filosofía académica. El padre Teilhard de Chardin, por ejemplo, produce la impresión, muchas veces, de que piensa como si Kant no hubiese existido.

Las consideraciones que estamos haciendo en defensa de la sustantividad de la Filosofía como especialidad están basadas en motivos "intrínsecos", más bien que en motivos "extrínsecos", tales como el de la "utilidad" de la Filosofía "para el progreso de las ciencias", que es la perspectiva que adopta Sacristán. Desde nuestra perspectiva, el planteamiento extrínseco es, en principio, inoportuno. "¿Qué beneficios —se pregunta— ha determinado la Filosofía en el progreso de las ciencias?" La pregunta debe ser hecha siempre, por supuesto, pero en modo alguno hay que subordinar a su respuesta "positiva" el juicio acerca de la sustantividad de la Filosofía. Supongamos que alguien pregunta: "¿qué beneficios ha comportado la Bioquímica a la Geometría proyectiva?" El interés de la Bioquímica no se mide por las aplicaciones a la Geometría proyectiva, ni el de la Filosofía por sus aplicaciones a las ciencias, porque el "campo de aplicación" de la Filosofía no es exclusivamente el conjunto de las demás ciencias. Y, sin embargo, no sería difícil señalar multitud de conexiones e influencias de la Filosofía en las ciencias: Hegel, y el darwinismo; Kant, y el relativismo, etc. En particular: la influencia catártica de la Filosofía académica ha sido mucho mayor de lo que



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

cabe imaginar: la Filosofía como crítica, como filtro que ha impedido obras necias o monstruosas —que, por no haberse producido, no se ven—. (Personalmente, tengo la evidencia de haber colaborado modestamente, con mi crítica académica, a que dejaran de escribirse algunas novelas y dramas teatrales, que acaso hubieran podido seguir, por otra parte, "felicísimamente su carrera".) Estos resultados, decimos, no se ven, pero quizá se trate de un efecto tan importante —la "catarsis"— como los que pueden demostrarse en orden a la colaboración en el desarrollo de un teorema. Se echa de ver esta importancia de la Filosofía académica en su labor de *ilustración* y catarsis contra las mitologías imperantes. Es muy importante advertir al respecto que, ni cada una de las ciencias particulares, ni el conjunto de las mismas, incluye una actitud de ataque a la superstición. De ordinario, las ciencias se cultivan por personas que, al mismo tiempo, comparten prácticas y creencias supersticiosas, sin que sean estorbadas por sus investigaciones científicas. La coexistencia de una ideología supersticiosa con el cultivo de las ciencias es, precisamente, una situación muy frecuente en nuestros días (véase, por ejemplo, Jordan, *La Física del siglo XX*, pág. 139 de la edición del Fondo de Cultura, o bien, *Religion without revelation*, de Julian Huxley, "passim"). La *coexistencia* es un esquema que preside la singular actitud de quien es "positivista" en su dominio particular, y que, al mismo tiempo, alimenta ideas generales, por decirlo de algún modo, neolíticas.

Pero la significación práctica principal de la Filosofía, la que justifica la conveniencia de su cultivo como institución académica, no debe buscarse, ni en su influen-



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

cia en las ciencias positivas, ni en las perspectivas que pueda abrir o cerrar a la novela, ni siquiera en las directrices a los programas políticos, sino, sobre todo, en la influencia directa de la Filosofía institucional en la edificación misma de la propia conciencia individual, que, a su vez, es una categoría política de primer orden en nuestra cultura. La Filosofía se nos revela así como uno de los componentes imprescindibles en la instauración de la *paideia*: tal es la herencia socrática. La Filosofía académica tiene, entonces, una función eminentemente pedagógica, pero en el sentido más profundo de esta palabra, *en el sentido en que la Pedagogía es una parte de la Política. Es imposible una educación general al margen de la disciplina filosófica.*

La Filosofía, como *paideia,* es una disciplina crítica, se sitúa precisamente en el momento en que los mecanismos de maduración y equilibrio de la conciencia individual deben comenzar a funcionar, a desprenderse de la "matriz social", que es siempre una matriz mítica. Sin duda, la acción de la Filosofía debe ir ligada a otro complejo conjunto de procesos que hacen posible la estructura misma de la conciencia individual, elemento de toda sociedad democrática. Pero, supuesta esta estructura, la Filosofía es precisamente el ejercicio crítico y coordinador de los múltiples estímulos que llegan a la conciencia, de los grandes esquemas generales. Aquí es donde no cabe en absoluto confundir la *paideia,* como educación filosófica general, crítica, con la *polimatía,* el saber enciclopédico de los ganadores de los concursos de televisión. No se trata de un saber acumulativo, sino de una disciplina crítica y regresiva. Es aquí donde la Filosofía



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

comienza a ser aquella "medicina del alma" que inspiró la acción filosófica de Sócrates y Platón. Desde esta perspectiva la supresión de la Filosofía como especialidad académica (incluyendo en la Academia los propios estudios del Bachillerato superior) abriría un hueco que sólo podría ser rellenado por una mitología dogmática, religiosa o política, o por una acumulación tecnocrática de conocimientos y saberes; es decir, por el adiestramiento del individuo en los valores de una sociedad de consumo, por la orientación del individuo hacia el nivel del "consumidor satisfecho". La supresión de la disciplina filosófica en la Academia es un acto de barbarie.

En todo caso, sería absurdo sobreentender que esta misión que asignamos específicamente a la Filosofía como *paideia,* como colaboración a la edificación de la "conciencia individual", sea algo así como una función "intimista", psicológica. Por el contrario, es una misión de altísima significación social y política; al menos, en una sociedad y en una política en la cual la producción está planeada a través de estas "válvulas" que son las conciencias individuales. Por ello, la disciplina filosófica es inexcusable en aquella que Rousseau llamaba la "edad de la razón": cuando ya se presuponen experiencias previas, cuando se trata de cristalizar las esferas, y se tiene noticia de los grandes desarrollos entre los intereses individuales y los sociales, entre los pretéritos y los presentes; en suma, en la época del "descubrimiento moral del mundo". Porque la conciencia que la Filosofía busca formar no es una conciencia psicológica, sino la conciencia del ciudadano, que sólo puede respirar en una atmósfera universal. La conciencia que la Filosofía trata de



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

edificar es el juicio preparado para que los individuos convivan en el conflicto social. La Filosofía mundana, en esta perspectiva, no es tanto una "doctrina" —un conjunto de tesis— cuanto un "método"; es decir, la posesión de una *disciplina* crítico-lógica por el ciudadano, disciplina que le haga capaz de plantear el sentido de las cuestiones, orientarse acerca de los *principia media,* de cada asunto, estar consciente de las propias limitaciones —por ejemplo, del tipo de informaciones necesitado en cada caso—. También es imprescindible una "experiencia intelectual" sobre las relaciones entre los grandes conjuntos de ideas, sus consecuencias tipificadas, sus implicaciones; en una palabra, lo que en términos aristotélicos podría llamarse los tópicos de la discusión. Todo ello es componente "sentido crítico"; y por supuesto, esta experiencia es solidaria de una formación histórica (de la Historia de la Filosofía). La Filosofía entonces, como *paideia,* la Filosofía académica, es una institución social.

Podrá decirse que esto es cierto, pero que cada cual ya filosofa a su manera, y que esta labor, casi filológica, es "espontáneamente" ejercitada por todos los individuos de una sociedad civilizada —Filosofía "mundana"—. Sin duda, esto es en parte verdad, pero la Filosofía académica puede ayudar a acelerar y —aunque a veces pueda equivocarse— en general está instituida para promover el proceso espontáneo hacia la Filosofía. También aquí la Filosofía académica debe seguir siendo, como en la tradición socrática y platónica, "medicina del alma".

En el proceso de la *identificación personal* —el "conócete a ti mismo socrático", entendiendo el *ti mismo* no tanto como un concepto psicológico, cuanto como un



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

concepto ético— la acción de la Filosofía es insustituible. Aunque fuera simplemente en la medida en que el análisis de las *Ideas* se redujera a ser algo así como una actividad secundaria, orientado a entretener y elaborar la energía excedente que resulta del choque de categorías heterogéneas, casi como una música. La actividad filosófica, aun en esta hipótesis límite, no tendría ya una influencia directa en la praxis política o económica —praxis que obedecería a sus propias leyes técnicas; pero no por ello esa labor de "ajuste" incesante de las Ideas podría ser considerada como un mero epifenómeno, desprovisto de interés político, como un "hobby" individual, como una simple corriente inducida que brilla al escaparse por las puntas; sino que, más bien, constituiría un mecanismo intercalado en el proceso mismo de identificación de la *esfera* y, en consecuencia, un mecanismo de significación política de primer orden. Desde esta perspectiva, podría decirse que el practicismo político de la Filosofía no va orientado primariamente a construir criterios globales políticos o económicos, de suerte que sólo por este servicio fuese posible *justificarla* (la Filosofía como "teoría" necesaria para la praxis, a la manera como el plano del edificio es necesario para la edificación). La significación práctico-política de la Filosofía la pondríamos, primariamente, en el punto en que ella colabora a la construcción de las mismas unidades políticas —de los sillares mismos del edificio, más que de los planos según los cuales los sillares se disponen— de las conciencias personales, en tanto que estructuras esencialmente históricas, en tanto que no son simplemente "conciencias individuales", psicológicas, sino universales, ló-



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

gicas. A través de esta *reducción lógica,* la Filosofía incorpora al campo de su consideración crítica a los propios políticos *prácticos,* y en el momento en que el político *práctico* decide amordazar cualquier tipo de crítica procedente de la perspectiva filosófica, se hace enemigo de la Filosofía y la refuta de la única manera que cabe refutarla: como la *refutó* Justiniano en Atenas, cuando, hacia el año 529, clausuró las escuelas filosóficas.

De lo que antecede se desprende que la cuestión de la "importancia" de la Filosofía académica no es una cuestión empírica y meramente cuantitativa. Desde un punto de vista histórico, la escasez o insignificancia cuantitativa de la Filosofía en una sociedad determinada no sólo es un argumento *contra* la función de la Filosofía, sino que también puede ser un índice en el que apoyar un juicio de valor adverso sobre esa sociedad. El número de lectores de una sociedad puede ser muy escaso, incluso nulo: por tanto, la *importancia cuantitativa* de la lectura, referida a una sociedad agrafa, puede ser muy pequeña, incluso nula. Pero esta cantidad —o, la que es equivalente, la cantidad de analfabetos— define un tipo de sociedad, y eso es todo.



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

—G—

## Filosofía y Escatología. El concepto de una Filosofía escatológica

1. Las relaciones entre la Filosofía y la Escatología son clásicas. Si llamamos "Escatología" al proceso mismo de acabamiento de la "Humanidad histórica" —o "prehistórica", según como se interprete la "humanidad" viviente hasta la fecha— y acabamiento en el sentido de su plenitud, a sus postrimerías, que anuncian una vida nueva; acabamiento de las postreras calamidades de la Humanidad o, por lo menos, las de su porción considerada por el escatólogo como más significativa —la "decadencia de Occidente", su estado crepuscular en tanto que anuncia la aurora de un mediodía radiante, como profetiza el Trakl de Heidegger—, entonces la Filosofía ha tenido mucho que ver con la Escatología. Tanto porque la Filosofía se ha considerado como una técnica para alcanzar esta plenitud —a veces también se han considerado como un estorbo: *eadem rationes sunt contrariorum*— cuanto porque la plenitud escatológica de la Humanidad es interpretada comúnmente como final de la propia Filosofía. Cuando hablamos de *Filosofía escatológica* queremos referirnos no sólo a una filosofía que prevé las postrimerías de la Humanidad, sino también a una Filosofía que, al prever estas postrimerías de ple-



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

nitud, conoce sus propias postrimerías, el *quiliasmo filosófico* (53).

La Filosofía de la plenitud escatológica es el final escatológico de la Filosofía. La Filosofía habrá sido un puente necesario, una escala imprescindible: pero al fiinal, resulta superflua, porque su servicio ha acabado, como acaba el servicio de una escalera que se arroja una vez que estamos "arriba".

Es cierto que los modelos escatológicos son muy heterogéneos —desde la αποκαταστασις παντων, la reconciliación de todos los hombres entre sí y con la Deidad, tras el fuego purificador, hasta la "revolución total"; la reconciliación de todos los hombres entre sí y con la naturaleza, tras la lucha final— y ello complica extraordinariamente las relaciones entre Filosofía y Escatología. Pero es imprescindible tocar aquí la cuestión, porque la noción misma de Filosofía plantea el problema mismo de los límites de la Filosofía como especialidad académica. Dicho directamente: aquí, en este libro, no suscitamos la cuestión de la "Filosofía escatológica" porque estamos, por así decirlo, especialmente interesados en la Idea de Escatología —hay escatologías puramente mitológicas, apocalípticas, que no tienen directamente que ver con la Filosofía—, sino porque estamos interesados en analizar la Idea de Filosofía como institución, que requiere, por tanto, de un *material recurrente*. Y, para decirlo con nuestras palabras, la Escatología

---

(53) El concepto de una "Filosofía escatológica" que estamos exponiendo, puede ponerse en conexión con el concepto kantiano de *quiliasmo* filosófico, que desarrolla en Idea una historia Universal desde el punto de vista cosmopolita (Octavo Principio), aunque en Kant el concepto toma una dirección diferente.



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

parece que se presenta como la definitiva limitación de recurrencia del material filosófico, como el paso al límite de un proceso recursivo que, en el límite, deja de serlo.

Sin embargo, creo que las relaciones entre Filosofía y Escatología son extremadamente sencillas y claras: y esta sencillez y claridad no deja de ser sorprendente cuando estamos inmersos en la enmarañada trama de determinaciones que pueden ser consideradas desde la perspectiva de estas relaciones. Mi propósito aquí es contribuir a aclarar estas relaciones, presentando el campo en el que verdaderamente respiran, y estudiando, después, la conexión de este campo con quienes nos emplazamos fuera del mismo.

2. La tesis principal que propongo al respecto es la siguiente:

"El campo de las relaciones clásicas entre la Filosofía y la Escatología es un campo de conceptos metafísicos."

Entiendo aquí por conceptos metafísicos (de acuerdo con la *Nota terminológica* de la introducción) aquellos conceptos que se terminan en objetos inmóviles, idénticos a sí mismos, no contradictorios, por consiguiente, objetos que desempeñan la función de sustancias, objetos absolutos. La sustantividad de estos conceptos —desde un punto de vista dialéctico— aparece ligada al carácter abstracto que estos objetos han adquirido al ser desconectados de la "symploké". Esto es tanto como afirmar que, tras la conciencia metafísica, hay que suponer operando potentes mecanismos de bloqueo de circuitos y relaciones de los objetos en la "symploké": mecanismos de bloqueo que pertenecen, a su vez, a una conciencia interesada, individual y social.



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

La conciencia metafísica —la conciencia que se mueve en un campo sembrado de objetos metafísicos— no es sólo, por tanto, un episodio individual, una inadvertencia, un error por desatención a relaciones que se tiene "ante la vista": es un episodio de la "Fenomenología del espíritu".

Ahora bien: los conceptos metafísicos que están a la base de estas relaciones clásicas entre Filosofía y Escatología, lo son reduplicativamente —por decirlo así, en segunda potencia—. No se trata ahora de pensar algún objeto "particular" —el Sol, Mercurio o Júpiter— con conceptos metafísicos, es decir, como si fueran sustancias, esferas eternas e inmóviles (Aristóteles, *Met.*, libro 12). Se trata de pensar ciertos objetos "privilegiados", tales como "Hombre", "Ser", "Naturaleza", "Saber", con estos conceptos metafísicos. De este modo es como queda instaurado, si nuestro análisis es correcto, el campo de las relaciones "clásicas" entre Filosofía y Escatología.

3. La Idea de Filosofía escatológica, resultante en este campo metafísico de objetos, acaso puede reducirse a los siguientes componentes:

A) El concepto de un "saber absoluto". El "saber absoluto" es un concepto típicamente metafísico en el sentido dicho. El saber absoluto se construye siempre con referencia a un *ser absoluto* y, más o menos, esta referencia tiene también el aspecto absoluto de una identidad: *el saber absoluto es la identidad con el ser absoluto* (Bergson, *Introduction à la Métaphisique,* en "Revue de Métaphisique", 1903, pág. 4, incluso venía a entender por "metafísica" precisamente esa "intuición" que nos depara absolutamente la posesión de una realidad). Bien sea porque el saber absoluto se "reabsorbe"



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

en el ser absoluto — τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι "una y la misma cosa es ser y pensar", de Parménides— bien sea porque el ser absoluto se realiza en el propio saber absoluto —"Diese letze Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts gibt, und dadurch seinem Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wisen; es ist der sich in Geistesgestalt, wissende Geist oder das *begreifende Wisen*"— (Hegel, *Phä. d. G.*, VIII, pág. 556 de Meiner). Lo verdaderamente significativo, desde nuestro punto de vista, es que el *ser absoluto* debe comprometer, de algún modo, el ser del hombre.

Por lo demás, el ser absoluto correspondiente al saber absoluto, puede, en su ἐπιστροφή, presentarse bajo diversos aspectos, según las determinaciones sociales e históricas de quien está forjando el concepto metafísico: puede tener el aspecto de una persona, como en San Agustín, o el aspecto impersonal de un astro radiante, de una "bola de Fourier", como en los neoplatónicos, o el aspecto de un magna oscuro y viviente, como en Büchner, y hasta un aspecto mucho más sombrío, negativo, como negación de toda relación, voluntad pura, la nada absoluta, como en Schopenahuer o Heidegger.

B) El concepto de Filosofía es presentado como un concepto que, en todo caso, debe ser forjado por referencia al concepto de un *saber absoluto*: la Filosofía es un saber "radical", un saber que sólo puede ser mensurado por la única rasante del saber absoluto. Con esto, la Filosofía adquiere, desde luego, un sentido *soteriológico*.



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

C) La Filosofía "histórica" —la Filosofía temporal, la de Platón y Descartes— será simplemente la *privación* de este saber absoluto. Por tanto, un saber —el filosófico— definido por no ser un saber absoluto, pero por ordenarse a serlo. Como tal privación —la privación es una negación dialéctica— la Filosofía aparece como ignorancia (*docta ignorantia*. En el *banquete* platónico, sólo el hombre, porque no es sabio, filosofa: los dioses, no). La Filosofía no es sabiduría, sino ignorancia: pero no incualificada, sino *amante de la sabiduría*. Como tal privación, la Filosofía incluye un estado de *enajenación* —es decir, la Filosofía es, por de pronto, una forma de la conciencia enajenada, secularización acaso de la enajenación religiosa—, pero está orientada a la cancelación de la enajenación.

4. El argumento que nos conduce ahora al núcleo de lo que llamamos "Filosofía escatológica" se nos presenta con una extremada sencillez: la Filosofía, como privación del saber absoluto, no puede menos de trabajar por su propia destrucción, por su propia negación como ignorancia o enajenación. Mas, como la propia Filosofía había sido ya concebida en sí misma como una negación (en cuanto que es ignorancia —privación de sabiduría— o enajenación —privación de plenitud—), su propia negación, como negación de la negación, nos deparará el saber y la plenitud. Ahora bien, como quiera que la negación de esta enajenación (o ignorancia), en tanto nos confiere el acceso a la sabiduría absoluta, es un proceso ontológico —es decir, no un proceso "mental", en cuanto opuesto al "ser"; ver punto A)—, la concelación de la Filosofía va también vinculada al proceso escatológico del ser histórico (o prehistórico) huma-



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

no, mediante su transfiguración en ser absoluto, en superhombre.

5. Los múltiples modelos de este ser absoluto escatológico que han ido apareciendo a lo largo de la Historia del ser "enajenado" son muy heterogéneos en cuanto a su diseño, pero podemos arriesgarnos a esbozar una taxonomía de los mismos. Distinguiremos tres tipos generales, de los cuales dos ocupan los lugares extremos y el tercero un lugar intermedio.

a) *Modelos trascendentes.* El Ser absoluto está "más allá" del ser temporal e histórico —"Oh, hermano mayor de la Madre que estás más allá del horizonte de las focas", dice una tradición esquimal del Padre Nuestro— es Dios trascendente, el Ser. La identificación con el Ser absoluto supone el abandono "de la Tierra". Lo *terreno* carece de interés (Plotino: "Los asesinatos, las matanzas, el asalto y saqueo de las ciudades... Todo ello debemos considerarlo con los mismos ojos con que en el teatro vemos los cambios de escenas, las mudanzas de los personajes, los llantos y gritos de los actores", en *Enneada* 2 II, logos 9).

La identificación con el ser absoluto adquiere la forma de una ἐπιστροφή, es un proceso ontológico que supone, por supuesto, el fin de la Filosofía: todo, incluso el discurso y el concepto, es decir, la Filosofía, debe ser suprimido: "ἀφελε πάντα" (Plotino V, 3, 17). En la "Filosofía escolástica —no nos referimos siquiera a la Teología escolástica o mística— encontramos abundantes vestigios de esta concepción escatológica de la Filosofía: en la *consumatio* o *reductio* de las criaturas hacia su causa, en la visión beatífica. Pero no procede en este



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

lugar desarrollar más el tema (Maritain, en *Los grados del saber,* ofrece material abundante).

b) *Modelos inmanentes,* "fieles a la tierra", para usar la expresión de Nietzsche. El *ser absoluto* —para el hombre— está "en la Tierra", "más acá del horizonte de las focas". El ser absoluto inmanente se le depara al hombre, unas veces por vía individual, otras veces colectivamente. El modelo individual no excluye el esquema de "varios individuos conjuntamente", cooperativamente o, simplemente, en "comunidad monacal", en *comunidad de solitarios,* como pretendían serlo los padres del Yermo, de quienes nos habla Paladio. Un ejemplo más próximo y más adaptado podría ser los "Jóvenes hegelianos" del Berlín de los años 1840: "Replegados sobre sí mismos y cada vez más inclinados a creer que encarnaban el Espíritu absoluto, la Conciencia universal, consideraban ahora el pueblo, a la "masa", como un obstáculo para el desarrollo del espíritu" (A. Cornu, en su libro sobre Marx y Engels, en el que ofrece una sucinta e inteligente exposición de las relaciones de Marx y los jóvenes hegelianos). En realidad, Hegel había conducido a la Filosofía hacia esta meta escatológica. Al proponerse la meta de que la Filosofía deja de ser amor por el saber, para llegar a ser saber real ("dem Ziele, ihrem Namen der *Liebe* zum *Wissem* ablegen zu können und *wirkliches Wissem* zu sein". *Phä. d. G.,* Vorrede), y al juzgar que esta meta ha sido conseguida, *dada la naturaleza absoluta de este saber* (no cabe, pues, paridad con el saber científico-particular), Hegel —pese a haber instaurado el punto de vista histórico-dialéctico— ha restaurado el punto de vista metafísico-escatológico, si bien en una modalidad *sui generis*: sin necesidad de apelar



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

a un "Ser absoluto" distinto del "Saber absoluto" mismo. Con esto Hegel ha realizado la más completa "inmanentización del Saber absoluto de Aristóteles (νοησις νόησεως) y, en consecuencia, podría decirse que Hegel ha llevado a la Filosofía a su máximo estadio de enajenación: el "intelectualismo". Salvo el caso de que esta "escatología filosófica" de tipo hegeliano —la de los jóvenes hegelianos— herencia, por otra parte, de la tradición neoplatónica-cristiana, y que sólo en determinadas condiciones políticas podía ser amparada, los demás modelos escatológicos de Filosofía se inclinan hacia un "ser absoluto" que no se deja reducir a la "vida intelectual".

Ante todo, creo que debemos citar —para comenzar la exposición de otros modelos inmanentes no hegelianos— a Epicuro, por paradójica que la cita pueda parecer a algunos. Epicuro, en efecto, señala un límite "escatológico" a la Filosofía cuando, una vez eliminadas las teorías erróneas que inducen a falsos terrores, descubre la identificación de la sabiduría con el placer, como ausencia del dolor (απονια), la finitud placentera de una pequeña comunidad (*Sentencias vaticanas,* 28, 34, etc.). En algún sentido me parece que puede describirse la significación del epicuerísmo diciendo que él ha encontrado —la sustancia irreductible como un "par-sí" y "en-sí"— en la "esfera", como vida individual finita, limitada por la muerte, cuando la Filosofía ha sabido transformarse en *eudemonía.* (En el hedonismo, la intersección entre el concepto de un ser absoluto intemporal y el concepto de un ser histórico, tendría lugar en el *instante* placentero: "Un minuto de felicidad —podría decirse— vale la condenación eterna".)

El *ser absoluto* de Epicuro, en cuanto esencialmente



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

finito, está próximo al nihilismo —al pirronismo como nihilismo, que también cancela "escatológicamente" la Filosofía como enajenación: creer que se sabe algo, cuando, en verdad, nada se sabe. Esta aproximación del epicureísmo al nihilismo nos da motivo para sospechar hasta qué punto no es posible hablar de la aproximación recíproca— de ese pirronismo orlado de epicureísmo del que nos da testimonio, dentro de la Filosofía analítica, Arne Naess (ver su artículo, lleno de interés, *Psychological and social aspects of phyrrhonian scepticism*, en *Inquiry*, Universidad de Oslo, 1966, n.º 4). En el límite del nihilismo, sin embargo, habría que poner la Filosofía "escatológica" de la angustia, en tanto que proceso ontológico que supone la cancelación de la Filosofía conceptual. Es cierto que la *Nada* anda en los extremos del *Ser absoluto*, que utilizamos como referencia para definir la Filosofía escatológica; pero constituye, diríamos, su contrafigura, cuanto al contenido, sin que por ello deje de ser formalmente —esta Nada anonadante— un concepto metafísico.

Si nos alejamos de los modelos escatológicos inmanentes próximos al nihilismo, y vamos remontando por los modelos epicúreos, nos encontraríamos con una variada gama de ejemplares. Citaré simplemente las posiciones psicológicas-biologizantes tipo Lancelot Law White (*The next development in Man*, 1961) y, sobre todo, el llamado "freudomarxismo". En W. Reich podríamos encontrar abundantes componentes escatológicos, pero también, aunque con un vuelo mucho mayor, en Marcuse. Estamos ante una suerte de hedonismo-roussoniano: "Le Chant d'Orphée pacifie ce monde animal, réconcilie le lion avez l'agneau, et le lion avec l'homme. Le



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

monde de la nature est le monde de l'oppresion, de la cruauté et de la souffrance, comme le monde humaine; comme lui il attend sa libération. Cette libération est l'oeuvre d'Eros" ("*Eros et Civilisation*", Deuxième Partie, VIII, pág. 147-48 de la ed. francesa Les Editions de Minuit, 1963). Marcuse, ciertamente, como Heidegger, no suele formular sus opiniones *escatológicas* directamente, sino a través de poetas —Valery, Rilke o bien Hölderlin, Trakl—. Se diría que el "pudor académico" por la metafísica desaforada queda salvado a costa de convertir a los poetas en una suerte de profetas.

En cuanto a modelos escatológicos inmanentes, según el tipo explícitamente social, habría que citar ciertas posiciones del nazismo y otras muchas del "comunismo", en el sentido de Lefebvre. Estamos ante modelos escatológicos típicos: la Filosofía es considerada tan sólo como propia del *status viatoris*, es decir, interesa en tanto conduce a una situación "ontológica" de índole social: el "Nostros" de Künkel, el "Hombre total" o el "Comunismo" de Bogdanov o de Lefebvre. La Filosofía se concibe a sí misma como un estado de enajenación que —como la *ignorancia* de *El Banquete*— tiende a negarse a sí misma, para dar paso a una situación ontológica que, por sí misma, se considera como la misma realización de la Filosofía. Lefebvre incluso propone la sustitución de la palabra "filosofía" por la palabra "comunismo" (véanse los textos citados en la introducción de este libro).

c) Por último, habría que citar ciertas posiciones, inequívocamente escatológicas —en el sentido que damos a esta palabra— y que propiamente no pueden clasificarse entre las trascendentales-religiosas, ni entre las in-



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

manentes-naturalista, puesto que el *saber absoluto* al que apelan aparece vinculado a un *ser absoluto* que, si bien es de índole inmanente —*Natura naturans,* el *Sho* del budismo Zen—, aparece descrito con terminología religiosa. Es la *Philosophia perennis* de A. Huxley, la identidad con el absoluto conseguida por medio de técnicas teúrgicas, gimnásticas o farmacológicas —la L.S.D. y afines.

6. La principal consecuencia que espero se derive de la mera presentación del concepto "Filosofía escatológica", a través de algunos de sus modelos —por esquemática que haya sido esta presentación— es la siguiente: rectificar la idea, tan frecuentemente utilizada como arma polémica, que atribuye a un modelo determinado —el *comunismo* tipo Lefebvre, que pretende apoyarse en algunos textos "célebres" de Marx y de Engels— el monopolio de esta cancelación de la Filosofía, o, a lo sumo, la extiende a ciertos socialismos utópicos, entre los cuales considera incluido, desde luego, el comunismo, *in genere* (así lo hace Thomas Molnar en su artículo "gelatinoso" que ya hemos citado). Con esto se olvida que la "Filosofía escatológica" —la negación de la Filosofía desde la Filosofía—, lejos de ser una consecuencia directa del "socialismo ateo" utópico, es, sobre todo, un esquema metafísico cuyos primeros modelos hay que buscarlos en la conciencia individualista —digamos, antisocialista, tipo Plotino—o en la conciencia religiosa (tipo San Agustín o San Pedro Damián, ambos santos de la Iglesia romana), es decir, antiatea.

El concepto de "Filosofía escatológica" —como Filosofía metafísica— nos permite, en resolución, liberar al socialismo de la responsabilidad exclusiva de una



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

"filosofía escatológica". Y puesto que esta Filosofía la encontramos copiosamente verificada en modelos religiosos y/o individualista; estamos autorizados a sospechar si la orientación escatológica de ciertas especulaciones socialistas es debida no ya a sus componentes específicamente socialistas —o marxistas, más en concreto—, sino a otras causas, que aquí no podemos analizar.

7. El concepto de una "Filosofía en sentido escatológico" presenta problemas en un doble plano:

*a)* Un plano "interno". Aun concedido, a efectos de la discusión, el concepto de un "saber absoluto", de un "saber metafísico", ¿por qué elegir determinado modelo —la intuición mística, la intuición farmacológica, el "comunismo", la "orgía-latria"— como constitutivo del "saber absoluto"? Cuando el modelo de este "saber absoluto" se sitúa en una prudente lejanía —"en el año 2000", en la "Segunda venida"—, la cuestión es distinta, porque, hasta esa fecha indeterminada, la Filosofía tiene vida, tiene material propio. Pero cuando se sitúa el modelo en el mismo presente —el nazismo, el "comunismo" de un militante que, por paradoja, ha sido expulsado del partido, el "Ejército de Salvación"— la pregunta principal es ésta: "¿Qué tiene que ver este modelo con la "superación de la Filosofía", con su "realización"? ¿Porqué no también considera a estos modelos como la "realización" de la Geometría proyectiva?"

*b)* Un plano "externo". Desde aquí, cuestionamos la misma estructura metafísica de los conceptos de *saber absoluto* y de *ser absoluto*. Un saber absoluto es un concepto límite que, sin duda, debe considerarse como un producto de la propia especulación filosófica. Pero esto no significa que este concepto límite sea aceptable como



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

concepto positivo. Es un límite que puede ser considerado como negativo en sí mismo —como negación del saber efectivo, siempre relativo— y, por tanto, criticado en tanto que saber absoluto. En esta hipótesis lo que impugnamos es que se defina a la Filosofía como un saber que tiene como arquetipo el saber absoluto y, por tanto, un saber que trabaja en su autodestrucción. Esta *paradoja del saber escatológico* no es sino el resultado de un tosco mecanismo pseudodialéctico. Lo hemos formulado ya. "Puesto que la Filosofía es un no saber, tiende al saber, tiende a negarse a sí misma, es la negación de la negación". Ahora bien: si el saber absoluto es el que consideramos precisamente como una negación —una negación de las condiciones del saber real, relacional—, entonces la "ignorancia" filosófica no es una negación, ni menos una privación, del saber absoluto.

8. Pero hay otra manera típica de seguir prisionero de la concepción metafísica de una Filosofía escatológica: negando, ciertamente, el saber absoluto, pero usando, de hecho, su contrafigura; a saber, la Filosofía como ignorancia, como movimiento crítico indefinido. Se diría que la noción de un saber absoluto adquiere ahora el valor de un canon, incluso un ideal inalcanzable. Con ello, la Escatología queda, por así decir, interiorizada en el propio proceso, pulverizada sin desaparecer —como el ser de Parménides quedaba pulverizado en los infinitos átomos de Demócrito—. A la idea de un término escatológico, sustituye la idea de una infinita sucesión de cataclismos-revelaciones críticas, derivados, precisamente, de la imposibilidad de alcanzar ese término final. El presente existirá sólo como proyecto hacia un futuro necesariamente utópico, aceptado como tal (Marcuse:



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

"Cuando la verdad no es realizable dentro del orden social existente, la teoría crítica tiene frente a este último el carácter de mera utopía", en *Filosofía y teoría crítica*): y sin embargo, aunque el proyecto imaginado sólo existe en el presente, sólo es verdadero por referencia al futuro ya realizado (se trata de la cuestión griega sobre la verdad de este tipo de frases: "Mañana iré al Odeón". Si el mañana se supone predeterminado —"teoría del eclipse"— o inexistente, o determinado, pero incognoscible hasta tanto no llegue, el sentido de la verdad cambia). Pero ese futuro existe como componente del presente, del mismo modo que el horizonte, que, sin embargo, se aleja conforme nos "acercamos" a él.

Se diría con esto que se está tratando de reaccionar a las acusaciones según las cuales, toda filosofía que supone un estado final de "entropía máxima", un estado estacionario (por ejemplo, el "Segundo mundo" de Fichte) es incompatible con una comprensión de la Historia (Croce acusó ya al marxismo de llevar no ya a la Filosofía, sino a la Historia en general, al inmovilismo: al alcanzarse la edad definitiva, la lucha final, estaríamos en una situación transhistórica. *La filosofía juvenil de Marx y la detención de su desenvolvimiento.* Apud. Astrada: *El marxismo y las escatologías,* Buenos Aires, 1957).

Ahora bien: el que se resiste a aceptar el final escatológico, no lo hará, profundamente, por un "amor formal" al devenir, a la historia como contradicción, o por una nostalgia, en particular, por la Filosofía como discusión, o por un deseo de que no se acaba el oficio, de que "queden nuevas tierras por conquistar". En realidad, estos mecanismos incluyen ya algo más que un disposi-



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

tivo psicológico: son, para emplear otra vez la palabra kantiana, trascendentales. Quien se resiste a aceptar el concepto metafísimo de estado final —ser absoluto, saber absoluto— ofreciéndole su contrafigura del perpetuo estado de lucha, denegación dialéctica incesante de ese estado final ("Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichin versaümt ward", dice Adorne en el comienzo de su *Negative Dialektik*, Suhrkamp, 1966), no es por un morboso amor al caminar —"vale más camino que posada"—, a no querer llegar a posada alguna, previendo el absurdo hastío ante el saber absoluto, sino simplemente porque *sabe* que ese saber absoluto es fantástico (54). Ninguna posada es capaz de cobijar a Don Quijote. El conflicto es "consustancial" con la conciencia y no creo que esta evidencia trascendental —que no es otra cosa sino la propia conciencia crítica individual y social— deba interpretarse como un llamamiento al quietismo (Oizermann, en su trabajo sobre el problema de la alienación —*Le problème de l'alienation*, en Recherches Internationales, 33-34, 1962—, polemiza con razón con aquellos que interpretan la alienación como un proceso ontológico incancelable, en la medida en que

(54) El mismo Fichte, uno de los pensadores que más claramente han percibido la contradicción entre el "estado final" y la "Historia como devenir" ("¿Cuál será el objeto de la humanidad cuando la realización plena de este ideal sea un hecho consumado?"... "La generación que tuviera la dicha de llegar a este punto, ¿no tendría otra cosa que hacer que permanecer siempre igual, morir y dejar por herencia a las generaciones nuevas su propia inmovilidad?") Y, sin embargo, no se resiste a abandonar la tesis de un "estado final", da la impresión de que sólo ve nubes en ese estadio absoluto, en esta "Tercera Vida", como él la llama, y que es, desde luego, desafortunadamente metafísica. (Ver el libro 3.º, II de *El Destino del Hombre*.)



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

este diagnóstico equivalga a una renuncia al intento de suprimir las alienaciones históricas. Pero ¿no se peligra, a su vez, en convertir la tesis sobre el carácter puramente "histórico" de las contradicciones de la conciencia en pura arenga? Carlos Astrada en su magnífico libro antes citado, página 230, incluso utiliza la distinción entre el "uso emocional" y el "uso doctrinal" de la expresión "lucha final" para interpretar algunos textos "célebres" de Marx o Engels, rebatiendo las malignas interpretaciones tipo Mircea Eliade, en el *Mito del eterno retorno*: "Al término de la filosofía marxista de la Historia se encuentra la Edad de Oro de las escatologías arcaicas") (55). El "espíritu revolucionario" procede de fuentes materiales, biológicas, más profundas. Lo que ocurre es simplemente que el "caminar incesante", contrapuesto al "eterno reposo eleático, es, a su vez, una hipótesis verbal. La noción de "camino" —en la expresión de Don Quijote— es ella misma una hipóstasis verbal, porque el camino sólo tiene sentido por referencia a la "posada". De otro modo, si suprimiésemos la "posada", suprimiríamos el camino.

Por ello, una filosofía no escatológica debe contemplar la actividad humana no como un camino, sino como una realidad de otra índole muy distinta. La "humanidad", las "estructuras antropológicas", no son ningún proyecto (Ortega, Heidegger) dado como un "plan oculto de la Naturaleza". Los proyectos se dan ya en el marco de una realidad estructural dada, son una forma de cristalización de la energía presupuesta. Frente a la concepción de la Filosofía como orientada al porvenir, como inserta en una perspectiva mesiánico-judíaca, hay

(55) Ver también *Mito y Realidad* (trad. esp. de *Aspects du Mythe*), Madrid, Guadarrama, 1968. Cap. IV.



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

otra concepción para la cual la Filosofía aparece arraigada en el proceso del presente trascendental, del presente lógico en el cual la Filosofía respira. Por este motivo, la conciencia filosófica no podría clasificarse en ninguno de esos cuatro estilos de vida que Toynbee propone como exhaustivos (el *futurista* —violento activo—, el *arcaizante* —violento pasivo—, el *renunciativo* —manso pasivo— y el *transfigurador* —manso activo—). La razón es ésta: los estilos de vida de Toynbee son estilos de vida precisamente *míticos,* metafísicos, precisamente en la medida que aceptan estas dicotomías "sustancialidades" de la Mansedumbre y la Violencia, y, sobre todo, del Pasado y el Futuro (*Estudio de la Historia,* Compendio XIX, pág. 432 ss. de la traducción española).

Quisiera advertir que, en todo caso, mi propósito no es aquí "impugnar" la Filosofía escatológica directamente, poniendo en duda una vez más la existencia de un saber absoluto, o desconfiando que la alteración de algunos núcleos hipotalámicos, a consecuencia de la acción de ciertos alcaloides, nos franquee el acceso al ser absoluto, sino que mi propósito es puntualizar las diferencias de actitudes que creo existen entre una Filosofía metafísica escatológica y una Filosofía lógico-dialéctica. Incluso, si se quiere, interprétese la "Filosofía escatológica" como una sabiduría más alta. Mi argumentación apela simplemente a la realidad de una estructura de la conciencia, cristalizada históricamente, y que llamamos "conciencia filosófica" por antonomasia, aunque no tendríamos inconveniente en llamarla de cualquier otra manera. Esta forma de conciencia supone una regresión indefinida, pero jamás un dimisión de las formas conceptuales; supone una regresión crítica ante todo tipo de



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

formas y valores, pero no una desatención ante la realidad, con "espíritu de justicia", porque no espera nada por sí misma, ni se asombra tampoco por nada. Podría servir, para caracterizar esta forma de conciencia, la frase de Marco Aurelio: Ὁ κόσμος ἀλλοιωσις' ὁ βίος ὑπόληψις. (libro IV, 3). Es así esta forma de conciencia una estructura verificable, tanto a nivel "mundano" —el "modo de vida filosófico"— como a nivel académico. Y desde luego, esta forma de conciencia filosófica se encuentra históricamente realizada más en el modo de vida "estoico" que en el modo de vida "neoplatónico", mucho más afín al modo de vida religioso. Es cierto que el filósofo estoico pasa por ser un hombre impregnado de espíritu religioso, pero su religión "naturalista" adquiere un sentido por completo nuevo. El filósofo estoico es, sobre todo, el filósofo arraigado en la Naturaleza y en la Sociedad humana como parte de la misma —no como una chispa divina caída de lo alto—, pero de suerte que, ante todo, vive en la conciencia lógico-crítica. También esto sería discutido por muchos. Ortega, por ejemplo, en una brillante interpretación de la "fantasía cataléptica" estoica, concluía que la teoría estoica de la fantasía cataléptica testimoniaba hasta qué punto los estoicos estaban inmersos en la acrítica atmósfera de las creencias, en la "gente": la "gente", según Ortega, sería el manantial de la catalepsia estoica. ¿Quién podría negar la función moldeadora que el medio social ejerce sobre los individuos, aunque éstos sean estoicos? Pero lo que es totalmente discutible es que la catalepsia estoica aluda a alguna actitud pasiva y acrítica del sujeto. Ortega se deja impresionar por el sentido que a la palabra catalepsia dan los psiquiatras, refiriéndose a aquella actitud del sujeto tan



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

sumamento pasiva que llega a la "flexibilidad cérea" (v. gr., Bleuler, *Tratado de psiquiatría,* traducción española, pág. 113). Esta acepción se funda en el valor que la preposición κατά puede asumir para significar "descenso", "cesación". Pero en el estoicismo, el tecnicismo" katalepsis" tenía otro valor completamente diferente, el que le confiere el valor de κατά en cuanto preverbio vacío, preverbio que redondea, intensifica y ultima el sentido verbal, sin expresar algún matiz peculiar lleno, material. Si creemos a Cicerón, redundaba αλαμβανω en cuanto significa "capturar", "agarrar por el cuello", "aprehender". En el símil famoso de la mano, debido al propio Zenón, la fantasía cataléptica correspondía al momento en que la mano se cerraba voluntariamente a modo de puño, agarrando la cosa firmemente (Cicerón, *Acad.*, pr. II, 47, 144). En consecuencia, el sabio estoico sólo dará su asentimiento a una impresión cataléptica que es aquélla, tan clara y completa que sólo admite una teoría lógicamente posible en cuanto a su origen (véase fragmento 59 del vol. I de von Arnim). ¿No estamos en una posición muy próxima al plan cartesiano de no aceptar como evidentes más que aquellas proposiciones cuyas contrarias resulten imposibles? Los estoicos, precisamente en virtud de su doctrina de la fantasía cataléptica, también exigían este requisito, y precisamente porque hay muchas impresiones que dejan lugar a alternativas, no le es permitido al sabio concederles su asentimiento, sino seguir lo probable. En este punto, utilizaban la misma επωχή que los académicos. Se diferenciaban de éstos en punto a si todas las impresiones, o sólo algunas, daban lugar a alternativas. Recuérdese aquel texto que Ptolomeo de Alejandría hizo a Sfero, discípulo de Zenón



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

y de Cleantes. En un banquete le ofreció una granada de cera. El filósofo intentó comerla y el rey le preguntó con ironía cómo había dado su asentamiento a una impresión falsa. "Sólo he dado mi asentimiento —vino a responder Sfero— a la probabilidad de que el fruto ofrecido par el rey Ptolomeo fuera auténtico" (Diógenes Laercio, VII, 177).

Por último, quiero subrayar que el sentido de mi elección del modelo estoico, como canon de la actitud filosófica, no es el de una elección fundada en motivos estéticos, o meramente subjetivos, sino en motivos mucho más profundos: como si la actitud estoica estuviese, en algún modo, entretejida con la misma actividad intelectual del filósofo, sea éste mundano, sea académico. "Estoicismo", en el sentido en que queremos usar esta palabra, no es tanto una doctrina antigua —de una cultura campesina, en una sociedad esclavista— sobre la conciencia filosófica o sobre el mundo, que encontramos más o menos acorde con la nuestra cuanto la designación de la propia situación de la mente que filosofa, incluso cuando los resultados "doctrinales" a los que llegue sean metafísicos, como lo fueron los resultados de muchos estoicos. No obstante, será preciso no quedarse en el sabor metafísico-arcaico que muchas fórmulas estoicas ofrecen al principio: comparándolas con otras fórmulas de su mundo, a las cuales pretendieron sustituir, estas fórmulas estoicas manifiestan su sentido antisustancialista, antimetafísico —pienso en la doctrina de los λογοι σπερματικοι, en la misma doctrina del destino (ειμαρμηνη) en tanto contiene gérmenes de un pluralismo dialéctico (doctrina de los "oficios" καζηκοντα, tan próxima a la noción de *simploké*), la doctrina de Zenón cuando enseña



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

que Dios es corpóreo y, en relación con todo ello, sus esquemas lógicos no categóricos (sustancialistas). su concepción "materialista" del conocimiento (identidad entre αισζησις y λογος, rota por toda la tradición platónico-aristotélica, y que aún presiona en Kant) y gran número de sus ideas políticas, y, en general, en su metodología circunspecta y crítica.

En el estoicismo, en resolución, encontramos la "cristalización" de una estructura que sólo históricamente podía lograrse: la estructura de la "conciencia filosófica", en cuanto estructura que puede realizarse tanto "mundana" como "académicamente", dentro de cada sociedad de referencia. Mi tesis sobre el estoicismo tiene, por tanto, más sentido filosófico-histórico y sociológico que filosófico abstracto: no constituye por sí misma una "defensa" del estoicismo como "doctrina verdadera" y, por así decir, considera al estoicismo más como "verdadera filosofía" que como "filosofía verdadera".

Ahora bien: si se adopta esta tesis, aunque sólo sea a título de hipótesis de trabajo, el conjunto de las que indiscriminadamente —desde el punto de vista de la hipótesis— se lleman escuelas filosóficas, o concepciones del mundo, se reorganiza de otro modo. En efecto, dejamos de utilizar la categoría lógica "clase —"Filosofía", como concepto clase, cuyos elementos sean la "escuela eleática", la "escuela pitagórica", la "escuela neoplatónica", etcétera, pese a las diferencias que, *dentro de la Filosofía,* se reconozca entre estas escuelas— para utilizar una categoría lógica diferente, de tipo estructural, y más adaptada al proceso histórico. Las llamadas "escuelas filosóficas" dejan de diferenciarse internamente, por razones "endofilosóficas", para diferenciarse por motivo de su



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

propio grado de participación de la Idea de Filosofía, como estructura histórico cultural. Lo que se quiere decir con esto es, por ejemplo, que los neoplatónicos no pueden ser considerados simplemente como "otro tipo de filósofos" al lado de los estoicos, sino como una cristalización de la conciencia, entre cuyos componentes hay que contar factores no filosóficos, sino religiosos. Otro tanto habría que decir de la "escuela del materialismo mecánico": incorporaría factores extraños a la Idea de Filosofía, factores característicos de la "conciencia técnica". (Todo ello, sin perjuicio de que, por cualquier otro motivo, se considere como forma más verdadera, más libre o más profunda de la conciencia al neoplatonismo, o el materialismo mecánico que a la filosofía como estoicismo.) Por ello, aplicar o retirar al neoplatonismo o al estoicismo el nombre de Filosofía —formular preguntas tales como la siguiente: "¿es el neoplatonismo una verdadera filosofía?"— sólo en la apariencia es cuestión de nombres, asunto de vocabulario. Ciertamente es asunto de vocabulario —con todo lo que esta frase ya se significa— el aplicar el nombre de Filosofía al estoicismo más bien que al neoplatonismo, en lugar de realizar la aplicación opuesta; pero en modo alguno es *cuestión de vocabulario* el aplicarlo a las dos escuelas indiscriminadamente o subrayando una discriminación. Bajo el trámite aparentemente convencional de llamar "Filosofía" a las diferentes escuelas se esconde la Idea que nos hacemos de las relaciones que entre sí guardan estas escuelas, así como también la Idea que nos hacemos de las relaciones que guardan con otras formaciones culturales. Todas estas consideraciones serían triviales si no las enfrentamos a la costumbre inveterada, por ejemplo, de los tratadistas



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

de "Historia de la Filosofía", quienes, incluso después de hacer referencia a la polémica sobre el sentido de la "filosofía cristiana", no vacilan en considerar a Santo Tomás o a San Buenaventura como filósofos, en el mismo plano que Averroes, Avicena o incluso que Spinoza o Hegel, de usar indiscriminadamente el nombre de Filosofía. Se trata de un uso no dialéctico, porque no se trata, por mi parte, de negar la inmensa significación que Santo Tomás tiene en el curso histórico de la evolución de la conciencia filosófica, sino de postular la necesidad, por su mayor rendimiento, de emplear conceptos dialécticos para recoger la mayor cantidad posible de esa significación. Sin duda, las llamadas "escuelas filosóficas, o concepciones del mundo, están profundamente emparentadas, en *simploké*, con la Idea de Filosofía, pero no todas la realizan de la misma manera, sino, a veces, precisamente por la mediación de otras formas o Ideas culturales que acaso son incompatibles con la misma Idea de Filosofía, como puedan ser la conciencia religiosa, la conciencia técnica o la conciencia *meramente* política. Quien, por ejemplo, vive la realidad como dividida en dos partes —la Tierra y el Cielo, lo Profano y lo Santo, la "Inmanencia" y la "Transcendencia", o, con palabras esquimales, "lo que está más acá y lo que está más allá del horizonte de las focas"—, podrá respirar una sabiduría superior; pero esta sabiduría no es la que llamamos filosófica: se trata de una sabiduría típicamente religiosa. Tal sería el caso incluso de Platón y Aristóteles, aunque esto nada signifique en cuanto a la colaboración dialéctica del dualismo helénico en la constitución del estoicismo. Y, por supuesto, este es el caso del dualismo cristiano. Me parece que "filósofo" es un nombre que debe reservarse



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

—si queremos utilizarlo como discriminativo de "regioso"— precisamente a quien se ha desprendido del dualismo, sin perder, por ello, la visión de conjunto. Pero es el estoicismo el que cultivó precisamente esta forma de conciencia. La sabiduría de Anaximadro y de Heraclito fue recuperada por los estoicos, aunque transformada por la conciencia lógica, académica, de Platón y Aristóteles. Más aún: la perspectiva cósmico-dialéctica del estoicismo —la misma que alienta en Bruno, en Spinoza, en Hegel— lleva implícita la perspectiva trascendental realizada en la Idea de la *Humanitas* —una invención, es cierto, como quiere Foucault, pero una invención cultural muy anterior al siglo XIX—, Idea solidaria de la sabiduría filosófica. La Idea *Humanitas* es una línea divisoria de la conciencia filosófica frente a otras formas de conciencia, en el sentido de que quien prescinde de esta Idea —y prescindir de ella, por ejemplo, para contemplar metodológicamente a los hombres como hormigas es la condición para cosechar abundantes conocimientos— no podrá considerarse como defensor de una "Filosofía desarrollada al margen de la Idea de *Humanitas,* de una *filosofía mecanicista*", por ejemplo, sino simplemente deberá ser considerado, según la hipótesis, como prófugo de la misma sabiduría filosófica. Las enconadas luchas en torno al Heliocentrismo y Geocentrismo podrían en gran medida interpretarse, más que como un enfrentamiento de dos filosofías, como el enfrentamiento entre la conciencia filosófica y la conciencia no filosófica, por más que la defensa del Geocentrismo la consideremos asociada a la sabiduría fiilosófica, desde una perspectiva histórico-dialéctica. Es evidente que en estas luchas no se discutían solamente unos esquemas astronómicos. "Geocen-



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

trismo" significaba —en el contexto de aquellas discusiones, hoy superadas— no solamente defensa de un mito o de una interpretación tradicional de la Biblia, ligada a conocidos intereses de clase, sino también defensa de la perspectiva trascendental, que en este caso interfería la propia conciencia religiosa, en el privilegio del hombre "como Rey de la Creación". El Heliocentrismo significaba también, en el contexto de la discusión, eliminación de perspectiva trascendental, reducción de cada hombre a una hormiga o, menos aún, a una partícula perdida en el polvo estelar —un concepto, por otro lado, más *mítico* que fiilosófico, pese a su apariencia "científica". En determinados aspectos, me atrevería a decir que el punto de vista de Galileo, a pesar de que, en virtud de relaciones dialécticas muy precisas, simultáneamente Belarmino jugó un papel reaccionario frente al papel revolucionario desempeñado por Galileo. En rigor, sólo hasta la "revolución copérnica" de Kant —que Russell ha llamado irónicamente, sin advertir el alcance de su frase, "contrarrevolución ptolemaica"— y que, en rigor se descubre ya en Cusa y Giordano Bruno, no puede recuperarse la conciencia filosófica de la conmoción galileana. Adquiere entonces el mayor interés recordar aquí que fue Cleantes, el estoico, quien en el siglo III a. C., en un escrito dirigido a los griegos, pedía que Aristarco de Samos, el genial precursor del Heliocentrismo, fuera juzgado por ασέβεια, por impiedad. Es muy fácil escandalizarse con los argumentos más baratos del racionalismo ilustrado, que algunos confunden con una comprensión dialéctica de la Historia de las Ideas. Pero recuperar el sentido filosófico de la decisión de Cleantes no equivale tampoco a perder de vista la verdad y genialidad de la doctrina de Aristarco, aun-



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

que para ello sea preciso disponer de auténticos esquemas dialécticos —no sólo nominalmente— capaces de no retroceder escandalizados ante las contradicciones efectivas de la evolución del Pensamiento. Ahora bien: antes de la cristalización del estoicismo, y salvo algunas excepciones, no puede decirse que la *Idea* de la *Humanitas* fuera una Idea viva, ni siquiera en los epicúreos. Mucho menos, después, en los *filósofos* cristianos. ¿Hasta qué punto puede hablar un filósofo cristiano de nuestros días de los "Derechos humanos", al mismo tiempo que afirma la creencia en el pecado original, la necesidad de un Redentor *sobrenatural* para salvar el destino del hombre, la necesidad moral de la Revelación graciosa para alcanzar el conocimiento de las verdades fundamentales? ¿Qué alcance podían tener los *derechos humanos* en una Sociedad que exigía, para que los ciudadanos ejercitasen la plenitud de sus derechos, que estuviesen bautizados? La Idea de una *Humanitas* y de unos *derechos humanos* aparece recuperada en la época moderna, precisamente con fórmulas estoicas, las fórmulas de los defensores de la "religión natural", de los deistas, de los spinozistas que inspiraron a hombres como el Presidente Jefferson. Y es aquí ocasión de recordar que la *Humanitas* estoica no tenía nada que ver con ese humanismo utópico y de alcance puramente ideológico al que tantos oradores nos tienen acostumbrados. La propia tesis marxista de la *Humanitas enajenada* puede verse representada en el estoicismo clásico por la doctrina de los ignorantes (φαῦλοι), descritos como una suerte de *locos* que desconocen su verdadera situación respecto de sí mismos y respecto de los demás, y que constituyen la mayoría de la Sociedad esclavista; hoy diríamos: la mayoría de la sociedad de



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

consumo. Por último, la concepción estoica de las relaciones entre *Humanitas* y mundo material, destinado a desaparecer según su presente configuración, preservó a los estoicos de incurrir en una Escatología. (Escatología, como hemos dicho, no sólo es el fin, sino el comienzo.)

Si, pues, llamamos "Filosofía no simplemente a una forma de conciencia que utiliza filosofemas, e incluso construye otros nuevos dotados de valor, sino a aquella que los utiliza de una cierta manera, a saber, la manera solidaria a una sabiduría dialéctica del Mundo —del mismo modo que tampoco llamamos "geómetra" a quien dibuja y ensaya figuras en el lienzo, incluso a quien "encuentra" relaciones nuevas—, entonces podemos considerar al estoicismo como la estructura histórico cultural de la misma Idea de Filosofía. Porque —para decirlo con palabras de Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*— "como forma universal del espíritu del mundo, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento".

9. ¿Qué conexión existe entre la Filosofía escatológica y las "organizaciones" sociales totalizadoras?

Desde luego sería un error gravísimo sobreentender que toda organización totalizadora incluye una Filosofía escatológica o recíprocamente. Son círculos independientes, aunque pueden interferirse. Pero es evidente que existen modelos de Filosofía escatológica al margen de organizaciones totalizadoras —piénsese en ejemplos neoplatónicos, desarrollados en zonas marginales del Imperio romano— y que tampoco se ve la razón por la cual una organización totalizadora deba asumir una Filosofía es-



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

catológica. El concepto marxista de "cancelación de la Filosofía" y de "enajenación filosófica", dice referencia precisamente a la filosofía hegeliana y, en general, a toda la filosofía metafísica, que era sin duda el modo ordinario de filosofar clásico (56). Si en las "organizaciones totalizadoras" engrana la Filosofía escatológica, esto es debido a motivos muy complejos que es preciso estudiar minuciosamente, pero que aquí es imposible tratar.

La idea de una sociedad socialista no implica, en todo caso, la cancelación de la Filosofía, en el sentido de la Filosofía escatológica, porque tampoco implica la cancelación de las contradicciones de la conciencia social: jóvenes y viejos, muertos y vivos, hombres y mu-

---

(56) Cajo Petrovic puntualiza muy aceptablemente el alcance de la "cancelación de la Filosofía" por Marx (en su artículo *Dialectical materialism and the Philosophy of Karl Marx*, en *Práxis*, 1966, número 3, Zagreb), y subraya la interna conexión entre la teoría y la práxis según Marx —conexión que nosotros hemos querido remontar a la misma fuente platónica de la actitud filosófica: "Where we say that Marx's philosophy is a philosophy of action (deed, práxis) this cannot mean that action is added to this philosophy from oustide by a coincidence, or anthe basis of a special decisión of the philosopher. If we characterize a philosophy as essebtially a philosophy of action (deed, práxis) this must mean that action (deed, práxis) follows from the essence of its theoretical content that the transition from theory to práxis is its essential "thesis" (p. 328). Por eso no creo que pueda formularse la significación de Marx para la Filosofía por unas características que encontramos ya en Platón, en los estoicos, en Bacon (Tantum possumus quantum scimus), o en Descartes, en Kant, o en Fichte ("Primado de la razón práctica"). Ni siquiera —como quiere Althusser ("Pour Marx", p. falta) en la transformación de ciertas tesis sobre la contradicción —transformación que, tal como Althusser nos la presenta, sería bastante metafísica—, sino, ante todo, en haber filosofado desde una situación revolucionaria nueva y el haber llevado la *Crítica de la Razón Pura* hasta sus verdaderos límites. Pero de esto, tampoco podemos hablar aquí.



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

jeres, animales y hombres, y, sobre todo, los productos enfrentados de la imaginación creadora, que puede siempre poner en peligro la vida misma sobre la tierra. La idea de una sociedad socialista puede significar para la conciencia filosófica la cancelación a ciertas adherencias metafísicas en las cuales está por ahora inmersa y, por consiguiente, el planteamiento más lúcido de los problemas; es decir, la visión más penetrante del espesor de las sombras. En particular, la idea de una sociedad socialista no utópica no puede cancelar el pasado; es decir, la integridad de las determinaciones culturales e históricas que constituyen el contenido de la "especie humana". La idea de una sociedad socialista no utópica, *siempre* tiene que ser la resultante —por vía causal— de las más arcaicas estructuras paleolíticas. Nunca puede ser pensada como producto de la "libre creación del hombre por el hombre", concepto que nos remitiría, automáticamente, a un espacio místico, a la "tercera vida" de Fichte. Esto es tanto como decir que la "trituración" conducente a la M.T. jamás puede alcanzar la Nada (concepto metafísico), por lo cual, la reconstrucción está siempre condicionada a la figura y disposición de las partes que la trituración nos haya proporcionado. Toda construcción puede ser siempre reanalizada, o, aplicada a nuestro caso, todos los sistemas filosóficos y aun las ideas filosóficas trabadas en "simploké", son caducas —no hay una *Philosophia perennis*—. Pero ¿de aquí puede concluirse la necesidad de cancelar toda la Filosofía que no sea *regresiva*, toda la Filosofía que no sea *Filosofía crítica?* ¿Porque los edificios que construimos para albergarnos estén destinados algún día a arruinarse vamos a dejar de edificarlos? No los levantamos para que duren eternamente,



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

sino para vivir en ellos. No *construimos* conexiones "geométricas" entre ideas filosóficas para que reflejen un *saber absoluto* que no existe, sino para reflejar nuestro propio saber en cada momento histórico, para conocer en cada momento la estructura de nuestra conciencia objetiva, que es una estructura cambiante. Por ello, no se trata de ninguna frustración: estamos ante lo que es, ante la propia contradicción de nuestra conciencia, que es su misma forma de identidad; la contradicción se encuentra ya en la misma "autología" A = A; no hay que buscarla en los "juicios" no tautológicos. Filosofar no es tanto mirar al pasado, con nostalgia; ni mirar al futuro, con la esperanza de que sustituye utópicamente la realidad actual. Filosofar es estar en el *presente lógico*, en cuanto unidad contradictoria del pasado y del futuro, del movimiento de regreso y del movimiento de progreso, que, en verdad, no son sino un solo movimiento: el que resulta de la energía acumulada en esto que llamamos "puentes de hidrógeno", por analógica con los puentes que fabricamos, y en otros lugares parecidos, por la energía que se intensifica o desfallece según los canales que la conducen —canales que, cada vez en mayor medida, controlamos—, pero que siempre brota de las demás cosas que componen la naturaleza, a la que nosotros mismos pertenecemos —para decirlo con un término estoico— como eslabones de la conexión —συναγχασμενου— universal.



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

## CONCLUSION

La propuesta de Sacristán —suprimir la especialidad en Filosofía y, en su lugar, constituir un Instituto supra-facultativo para alojar a los científicos aficionados a filosofar— se nos aparece ahora como profundamente reaccionaria, en tanto equivale a renunciar a la metódica especialización en el análisis de las ideas, entregándose a la espontaneidad de las especialidades científicas y sociales, aboliendo toda reflexión metódica. Además, me parece incoherente y utópica. Encuentro que la propuesta de Sacristán contra los profesionales de la Filosofía es una versión, en el plano de la "república de las ciencias", de lo que representa el secularismo en la "república de los fieles" en la Iglesia, o el populismo en la "república de los ciudadanos". Supongo que una república de ciudadanos, sin profesionales que "administren" cosas —o personas— es utópica, o que una Iglesia sin sacerdotes es imposible: representa la desaparición misma de la religión. Pero Sacristán no argumenta desde la hipótesis de la supresión de la Filosofía, sino, por el contrario, en nombre de la Filosofía, argumentada en contra de los filósofos profesionales. Por esto, la posición de Sacristán me parece utópica.



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

Ese Instituto superior debería reinventar la Filosofía como especialidad. Los conceptos que acuñase necesitarían ser codificados, organizados, divulgados: luego ya tendríamos la posibilidad de instituir un oficio encargado de administrar esos nuevos conceptos; es decir, ya tendríamos inventados otra vez los profesores de Filosofía. (¿Qué podría decir un profesor de Matemáticas, en cuanto tal, en un Instituto de Enseñanza Media, sobre Platón, o cómo podría "acordarse" de la filosofía de Descartes, sin salirse del plano estrictamente técnico que le incumbe? ¿O es que pretende Sacristán que la Historia de la Filosofía pueda ser sustituida por unas "notas al margen" de índole erudita, al hilo de la exposición de la Geometría, de la Física o de la historia de la guerra de los Treinta Años? Aun desde el punto de vista puramente histórico, el volumen de material de una Historia de la Filosofía, incluso al nivel del Bachillerato superior, es tal que sería absurdo pensar que un profesor de Historia general pudiera desempeñar la tarea de ofrecer una información mínimamente responsable sobre el asunto.

El ensayo de Sacristán representa un ataque, explícito o implícito, a la situación de la Filosofía universitaria y, en general, de la Filosofía profesional de la España actual. Más aún: gran parte de la fuerza de sus argumentos se nutre de ese juicio desfavorable, compartido sin duda por muchos lectores, sobre la "filosofía oficial" española. Pero este mismo juicio sobre la filosofía oficial española es enteramente confuso, no ya porque puedan señalarse excepciones, sino porque el juicio sobre la filosofía española oficial contiene dos elementos muy distintos:

*a)* Se critica a la filosofía oficial por inoperante,



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

porque "la filosofía licenciada y burocrática resulta una institución parasitaria".

*b)* Se critica a la filosofía oficial por arcaica, desajustada a los verdaderos problemas filosóficos del presente.

Sin embargo, la primera crítica es discutible en su propio planteamiento. No se puede afirmar sin más que la filosofía española, entre los años 36 al 66 —para redondear treinta años centrales— haya sido inoperante, "institución parasitaria" y "desconectada de la realidad". Por el contrario, ha sido una institución que ha actuado muy eficazmente, en una inserción muy profunda con la realidad, como componente de la superestructura de un sistema político, que naturalmente aquí no es oportuno juzgar. Y el influjo de esta institución en situación de "oligopolio" especializado en la defensa de ciertas "ideas generales" religiosas, políticas, pedagógicas, ha sido verdaderamente grande, y de un alcance que sólo estudios sociológicos especiales podrían precisar en toda su importancia. (Yo aquí no puedo entrar en la cuestión de si esta influencia tiene o no un carácter reaccionario. Para los efectos de mi argumentación, incluso la eficacia "reaccionaria" de la Filosofía oficial de estos treinta años sirve igualmente de prueba acerca de la significación de la especialidad en Filosofía.)

La segunda crítica se atiene a esta cuestión práctica de hecho: ¿la organización actual de los estudios de Filosofía responde al esquema de la Filosofía que hemos diseñado? A juicio de muchos, y desde luego el mío propio, no: si la Filosofía quiere vivir en la "república de las ciencias", el licenciado en Filosofía debe ser urgentemente formado en la proximidad de estas ciencias:



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

acaso la Física o las Matemáticas son más necesarias al especialista en Filosofía que el Latín o el Griego —dado que no hay más remedio que elegir—. Esto plantea nada menos que la cuestión de si es preciso trasladar la Filosofía de las Facultades de Letras a las Facultades de Ciencias, que institucionalizan esas "dos culturas" de las que ha hablado C. P. Snow (57). Pero, por otro lado, hay disciplinas antropológicas indispensables en la formación del especialista en Filosofía: la Economía, la Lingüística, la Etnología. Según esto, y aprovechando la propia expresión de la Facultad actual —"Filosofía y Letras"— que pone la Filosofía a un lado y todas las Letras al otro, la especialidad en Filosofía podría quedar en la Facultad de Filosofía actual, siempre que el plan de estudios fuese reformado a fondo. Ciertamente, esta reforma exige la supresión de los cursos comunes —que constituyen una especie de "superbachillerato" en Letras— cuya razón de ser es puramente circunstancial (herencia de cuando en el bachillerato se estudiaba "poco Latín y menos Griego"). Suprimir los cursos comunes no significa suprimir las asignaturas comunes (a todas las especialidades o a alguna de ellas): de este modo, cada especialidad en la Facultad de Filosofía y Letras dispondría de cinco cursos, y la especialidad en Filosofía, de otros tantos (la Filosofía, como asignatura común a todas las especialidades —menos, naturalmente, a la sección de Filosofía—, no tendría que cursarse en los primeros años). Es urgente, por lo demás, que en el plan de estudios de la sección de Filosofía se incluyan cursos

(57) C. P. Snow, "The Two Cultures and the Scientific Revolution", Cambridge, 1959.



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

de Física, de Biología, de Etnología, de Economía, y no como asignaturas optativas, sino preceptivas. Todo lo que no sea caminar por este lado es arruinar la misión de la especialidad.

Otra cuestión es la de la relación de las otras secciones y Facultades con la Filosofía, cuestión que es distinta a la de la relación de la Filosofía con aquéllas. Sin duda, un curso general de "Filosofía regional", en el sentido que propone Sacristán, sería muy conveniente.



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

# INDICE


| | Págs. |
|---|---|
| PROLOGO ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 9 |
| INTRODUCCION ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 21 |
| Primera proposición: "La Filosofía no es un saber sustantivo" ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 26 |
| Excurso: El *sistema*, "organización social totalizadora". "Filosofía" ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 29 |
| Tipos de relaciones entre las "organizaciones totalizadoras" y la "Filosofía" ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 47 |
| Tipo I: Tipo Dogmático ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 47 |
| Tipo II: Tipo Voluntarista ... ... ... ... ... ... ... ... | 49 |
| Tipo III: Tipo Marginal ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 53 |
| Tipo IV: Tipo "Galeato" ... ... ... ... ... ... ... ... | 54 |
| Segunda proposición: "La Filosofía ha pasado a ser un saber adjetivo" ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 59 |
| Tercera proposición: "La Filosofía debe suprimirse como especialidad universitaria" ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 60 |
| NOTA SOBRE LA PRACTICIDAD DE LA FILOSOFÍA ... ... ... ... | 64 |
| NOTA TERMINOLÓGICA: SOBRE EL SENTIDO DE LA PALABRA "METAFÍSICA" ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 74 |
| I. LA FILOSOFÍA NO ES UN SABER SUSTANTIVO ... ... ... ... ... | 81 |
| A. Cuatro sentidos de la expresión "saber sustantivo". | 81 |
| B. Sustantivación y racionalización ... ... ... ... ... ... | 89 |




φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

Págs.

C. Totalización ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 98
1) Criterio de distinción basado en el modo de relación entre las partes y el todo. Criterio formal. 100
Tipo: Totalización mecánica ... ... ... ... ... ... ... 100
Tipo: Totalización dialéctica ... ... ... ... ... ... 100
2) Criterio de distinción basado en las referencias a partes determinadas. Criterio material ... ... 103
Tipo *a*) Totalización categorial ... ... ... ... ... 103
Tipo *b*) Totalización trascendental ... ... ... ... 103
D. La "sabiduría filosófica" ... ... ... ... ... ... ... ... ... 108
E. La Filosofía no es un saber radical ... ... ... ... ... ... 116
F. La Filosofía como trabajo lingüístico ... ... ... ... ... ... 120
G. El concepto de "autoconcepción" de la Filosofía como especialidad ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 126
H. La totalización trascendental crítica como un proceso sustantivo y contradictorio ... ... ... ... ... ... ... ... 141
I. La forma canónica del proceso filosófico en su distinción con el problema científico ... ... ... ... ... ... ... 153
Proyecto de una Noetología ... ... ... ... ... ... ... ... 164
Axiomática noetológica del conocimiento racional ... 168
I. Axioma de la composición idéntica ... ... ... ... ... 170
II. Axioma de la contradicción ... ... ... ... ... ... ... 173
Sobre la estructura lógica de la contradicción noetológica ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 181
III. Axioma de la asimilación o neutralización de la contradicción. Limitación de la identidad ... 190
Sobre la forma lógica de la neutralización de una contradicción noetológica ... ... ... ... ... ... ... ... ... 192
Reducción de algunos problemas a su forma canónica ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 194
Problema núm. 1 ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 194
Problema núm. 2 ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 196

NOTA SOBRE EL LUGAR DE LA CONTRADICCIÓN ... ... ... ... 199

II. LA FILOSOFÍA EN EL CONJUNTO DE LA "REPÚBLICA DE LAS CIENCIAS" ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 205

A. La Ciencia como trabajo social ... ... ... ... ... ... 207



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

Págs.

B. La "República de las Ciencias" ... ... ... ... ... ... ... 212
C. Argumentos contra la Filosofía como Ciencia ... ... 215
D. Respuesta al argumento de la "insustancialidad" gnoseológica del campo filosófico ... ... ... ... ... ... 218
E. Respuesta al argumento de la inconsistencia del campo filosófico ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 221
F. El puesto de la Filosofía en la "República de las Ciencias" ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 238

III. La Filosofía como especialidad académica ... ... ... 243

A. Posibilidad y realidad de la Filosofía académica ... 243
B. Filosofía "mundana" y Filosofía "académica" ... ... 244
C. Las "Ideas", objetos del taller filosófico ... ... ... ... 251
D. Sobre la διαφονια τῶν δξύων . ... ... ... ... ... ... ... 259
E. Sobre la división de la Filosofía académica ... ... ... 265
F. Algunos argumentos sobre la conveniencia de la Filosofía como especialidad académica ... ... ... ... 270
G. Filosofía y Escatología. El concepto de una Filosofía escatológica ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 280

Conclusión ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 311



φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

10. Chumy Chúmez: ***El campo, los pobres, los ricos, el trabajo, la opinión, U. S. A. y etc.*** (100 pesetas).

11. Luis de Pablo: ***Aproximación a una estética de la música contemporánea*** (125 ptas.).

12. Félix Grande: ***Por ejemplo, doscientas*** (125 pesetas).

13. José Ramón Recalde: ***Integración y lucha de clases en el neocapitalismo*** (150 ptas.).

14. Basilio M. Patino: ***Nueve cartas a Berta*** (125 pesetas).

15. Jesús Alonso Montero: ***Realismo y conciencia crítica en la literatura gallega*** (130 ptas.).

16. Aranguren y otros: ***La Universidad. (Conferencias en la Asociación Española de Mujeres Universitarias). Prólogo de Pedro Laín Entralgo*** (150 ptas.).

17. Joan Fuster: ***Poetas, moriscos y curas*** (150 ptas.).

18. Enrique Tierno Galván: ***La humanidad reducida.***

19. Juan Antonio Lacomba: ***La crisis española de 1917.***

20. Gustavo Bueno: ***El papel de la Filosofía en el conjunto del Saber.***

φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970

# 20

Desde que Marx escribió que "los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de trasformarlo", está planteado con toda su fuerza, el tema de múltiples implicaciones, de la "muerte de la Filosofía".

¿Es posible la Filosofía como Ciencia? ¿Ha quedado reducida al reino de las Ideologías? ¿Es el marxismo una Antifilosofía? ¿Tiene sentido la existencia de una disciplina académica llamada Filosofía?

GUSTAVO BUENO, catedrático de Filosofía de la Universidad de Oviedo, inicia con este libro una polémica sobre estos temas, entre otros, motivada por el trabajo de Sacristán acerca de "El lugar de la Filosofía en los estudios superiores". Sin duda es el comienzo, en España, de un debate teórico de extraordinaria importancia, en el centro del cual late la pregunta ¿qué es la Filosofía? desde una concepción de la práctica.

# LOS COMPLEMENTARIOS

φñ Gustavo Bueno, El papel de la filosofía en el conjunto del saber, 1970