

**RESEÑAS**

**La Filosofía académica de Gustavo Bueno**

Stalin Tobar Bastidas

(Universidad de las Artes de Guayaquil,

Ecuador)

«Reseña» a Bueno, G. (1970). *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber*. Madrid:

Editorial Ciencia Nueva, 319 páginas.

G. Bueno presentó en 1970 *El papel de la Filosofía en el conjunto del Saber*, un impecable tratado del género deliberativo que polemizó —en su momento— con las ideas que M. Sacristán objetivó en 1968 en un panfleto dramático-retórico propio del género epidíctico titulado *Sobre el lugar de la Filosofía en los estudios superiores*, el cual *negaba la sustantividad* de la Filosofía para ubicarla como un mero *saber adjetivo* de las ciencias y de este modo *suprimir* a la Filosofía como *especialidad universitaria*. Los tres capítulos que siguen del tratado de G.B. versarán en el análisis de las tres proposiciones del alegato de M.S. que coquetea con el marxismo, el positivismo clásico y el neopositivismo. En la introducción G.B. nos presenta un *excurso* que trata sobre el concepto de «organización totalizadora», el cual no ha de confundirse con las concepciones de Freud, Marcuse u Ortega y Gasset. Después presentará dos notas, la una que trata sobre la practicidad de la Filosofía y la otra sobre el sentido de la palabra Metafísica que utilizará a lo largo de su deliberación.

En el primer capítulo G.B. comienza clasificando el «saber sustantivo» en *metafísico*, *psicológico*, *lógico-epistemológico* y *doctrinal* o *gnoseológico* para incorporarlos al «proceso histórico o racional». A partir de la delimitación de la racionalidad en dogmática y crítica, y, de la clasificación de los cuatro tipos de totalizaciones *mecánicas*, *dialécticas*, *categoriales* y *trascendentes*, se define a la Filosofía como un movimiento de la conciencia que aparece una vez que se ha cristalizado la conducta racional o histórica. La *estructura* de la Filosofía es su racio-

nalidad crítica que tritura las formas y creencias entrechocadas. La racionalidad (o conducta lógica), en sentido general, es el proceso que tiene lugar en el conflicto, en el ajuste de las distintas corrientes que avanzan en el tiempo. G.B. advierte que definir a la racionalidad como un concepto puramente «lógico-formal» implica perder de vista —o incurrir en confusión como Lévy-Strauss— a la hora de distinguir entre «pensamiento salvaje» (racionalidad precientífica) y «pensamiento científico» (racionalidad científica). No conviene disociar la «forma lógica» con la «materia», puesto que, desde una perspectiva lógico-operatoria, la forma lógica es un modo de producir operaciones de descomposición (análisis) de ciertos materiales y operaciones de recomposición (síntesis) adaptadas a *fin*es o esquemas lógicos. Por tanto, el tránsito que hay del pensamiento salvaje al pensamiento civilizado o científico ha de interpretarse como un tránsito de ciertos contenidos materiales a otros en un contexto social. *Mutatis mutandis* la racionalidad incluye la referencia a la materia:

La Filosofía —afirma G.B.— estaría vinculada, ciertamente, a formas históricas y sociales precisas, pero no episódicas [...] Estaría vinculada a aquellas situaciones en las que existe una diferenciación del trabajo racional [...] y no de cualquier manera, sino una diferenciación dada en una “sociedad universal”; por tanto, una sociedad en la que está configurada la “racionalidad crítica” que es, como hemos dicho, un esquema de universalidad distributiva, precisamente por asumir a los hombres como “cuerpos”. La Filosofía es una forma de totalización racional crítica universal, no regional. (112-3).

Una vez que G.B. ha trazado una *retícula* que le permite expresar la naturaleza o esencia de la Filosofía y expone los nueve tipos de *autoconcepción* de la Filosofía, afirma que la Filosofía pertenece al género de la *totalización trascendental crítica* cuyo proceso es contradictorio, puesto que discrimina los contenidos de la conciencia. *Ergo* la discriminación filosófica es el ejercicio de la crítica trascendental cuyos rasgos son: a) el «análisis recursivo» opuesto al «análisis reductivo» de las ciencias y b) la conciencia filosófica termina en un *progressus* de construcción de alguna determinación necesaria, aunque sea contradictoria. Por otro lado, el ejercicio filosófico no consiste, solamente, en una mera actividad mental (pensamientos, meditaciones) análogo al filósofo de Rembrandt o *Le penseur* de Rodin, sino en un ejercicio con palabras, de un lenguaje sintáctico, algebraico o lógico-operatorio, sin que por ello se reduzca el ejercicio filosófico a un mero ejercicio filológico o doxográfico. G.B. toma a las palabras como instrumentos o herramientas del trabajo filosófico y al comportamiento del filósofo como una actividad que consiste en escribir libros, dictar discursos, &c. Sin embargo, esto no significa que las palabras sean su *material* exclusivo como ha sabido interpretar la *filosofía analítica*. Luego, por ser la Filosofía una forma de ejercicio verbal, G.B. determina las distintas *especies* de la filosofía que han sido reducidas a un ejercicio *sobre* palabras. Para ello se apoya en los modelos semióticos de Bühler y Morris. Se habla de filosofía representativa (Parménides, Leibniz...), filosofía expresiva o pragmatismo expresivista (Pirrón, Wittgenstein...) y filosofía apelativa o pragmatismo apelativo (Fichte, Marcuse...).

Ahora bien, los conceptos de totalización crítica (categorial o trascendental) no son suficientes para formular una distinción entre Ciencia y Filosofía. G.B., en lo tocante a este punto, se aleja de los métodos o estructuras sintácticas de las metafísicas del *realismo ingenuo* y del *idealismo absoluto*; y, parte de una estructura *diamérica* o cosmología científica (S-S; O-O; O-S-O; S-O-S ...) contrapuesta a una estructura *metamérica* o cosmología metafísica (S-O, O-S) donde el sujeto —afirma G.B.— ya no aparece

como una regresión a la conciencia constituyente, tomada en absoluto [Kant, Heidegger], sino a una fase de la conciencia ya constituida, en tanto en cuanto ella se erige en el fundamento trascendental de las fases ulteriores. La trascendentalidad se nos configura, sencillamente, determinada histórico-dialécticamente, y la significación de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, en el marco de la Epistemología, acaso quedase principalmente recogida diciendo que es el primer gran intento sistemático de cultivar el punto de vista trascendental diamérico. (161).

*Ergo* la perspectiva trascendental diamérica postula un sujeto operatorio (noetológico) ya constituido socialmente, el cual se relaciona con otros sujetos (S1, S2, S3 ... Sn) y se enfrenta al sujeto trascendental kantiano (sujeto noumeno). La *Noetología* de G.B. ofrece un marco general que permite comprender la dinámica de la conciencia científico-filosófica y racional, la cual está dotada de una estructura procesual interna. Luego, la noetología no considera de modo lineal el proceso científico o filosófico, sino que son procesos enfrentados entre la verdad y el error. G.B. llama al «conocimiento racional o científico» no a la tendencia de la conciencia (S) que tiende a representar el mundo o realidad (O), sino al proceso biológico en virtud del cual una conciencia cristalizada se concibe en un equilibrio de identidad lógica que obedece a distintas leyes. Dichas leyes son: a) el axioma de la *composición idéntica*, b) el axioma de la *contradicción* y c) el axioma de la *asimilación o neutralización de la contradicción*.

En el segundo capítulo G.B. discrimina a las teorías de las ciencias de corte *husserliano* y *formalista-sintáctico*, donde quedan reducidas las ciencias a *meros juicios conectados por relaciones de fundamentación* (plano eidético) o a un *sistema de signos que se construyen a partir de fórmulas y reglas de deducción* (plano lingüístico).

Estos criterios abstractos de las ciencias no son suficientes para tratar las ciencias como instituciones culturales. Para G.B. las ciencias son instituciones que contienen un trabajo social de un material dado. Este trabajo construye verdades o composiciones idénticas. Como todo trabajo social, el quehacer científico es un proceso que hace de las ciencias *constituciones gremiales* que colaboran metódicamente con un material específico. Este trabajo social no se reduce solo a la elaboración de libros, sino a la manipulación de objetos físicos, fabricación de aparatos, movimientos corporales, &c. Con esto, lo que hace G.B. es prestar atención al «campo operatorio de las ciencias», puesto que es desde este campo donde se comprende la constitución so-

cial de la institución científica. La *racionalidad científica* se constituye en una «república de las ciencias», cuyo proceso implica la coordinación en una serie de gremios que —una vez reunidos— adoptan unos métodos semejantes que aparecen al nivel sintáctico. La estructura sintáctica de las ciencias reinfluye en la *praxis* científica para hacerla metódica y abstracta. El concepto de «república de las ciencias» incluye la constitución científica o conjunto de especialidades de relaciones mutuas, y, cuyos rasgos de racionalidad son la *naturaleza crítica* y la *naturaleza abstracta*. El primer rasgo permite diferenciar la «racionalidad científica» de la «racionalidad teológica», el segundo permite diferenciar la «racionalidad científica» y la «racionalidad tecnológica». Sea como fuere, la estructura sintáctica de las ciencias son el resultado cultural o institucional, y no hechos culturales que representan la maduración de la racionalidad crítica y con ella la razón en general. Las ciencias no se forman *a priori* a la razón. Es sofisticado, por ejemplo, afirmar que las ciencias han reemplazado a la Religión o que la Filosofía fue en la Edad Media *serva religionis* y en la Edad Moderna *serva scientiae*.

Ahora bien, ¿en qué medida es posible una sabiduría filosófica, en tanto que especialidad, una vez que se ha constituido la racionalidad científica? Esta cuestión es tratada, muchas veces, por argumentos que reducen el campo filosófico (argumento de la insustancialidad gnoseológica de la Filosofía) y niegan la temática propia o sustantiva de la Filosofía, o, argumentos que tratan la inconsistencia del campo filosófico donde la razón queda inaccesible. G.B. examina dichos argumentos para después ubicar a la Filosofía en el lugar de la «república de las ciencias».

La Filosofía académica de G.B. se deriva como institución desde la época de la Academia platónica, y no es otra cosa que una Filosofía dialéctica, cuya especialidad se dice en sentido sociológico e histórico. La Filosofía académica o dialéctica posee una realidad concreta, una tradición ininterrumpida, cuya entidad es *diacrónica*. Toda institución constituye una conciencia de su estructura y se sabe que antes de Platón no había Filosofía. Entiéndase esto desde un punto de vista estructural y no ideológico. Después de haber bosquejado G.B. las líneas centrales de la Filosofía académica o dialéctica según la concepción platónica, reconoce que la Filosofía académica no es una ciencia, puesto que ella no posee por temática un dominio abstracto o categorial, un sistema o estructura, sino que su especialidad (sustantividad) de la Filosofía consiste en la «*symploké* de las ideas o realidades materiales» enfrentadas unas a otras. La Filosofía académica toma el *todo* como un universo histórico y práctico que ha sido constituido por las especialidades científicas o república de las ciencias. La racionalidad científica no cubre la experiencia del mundo, solo en partes proporcionales; dicho de otro modo, la experiencia del mundo no se agota por las ciencias, sino que es necesaria la racionalidad filosófica, cuya sustantividad no se sitúa más allá de la experiencia y regresa a los componentes trascendentes en su *symploké*. En suma, la totalización trascendental crítica de la Filosofía es una totalización política que asume virtualmente los métodos de la ciencia. G.B. para ubicar el lugar de la Filosofía en la república de las ciencias, utiliza la imagen del extranjero que convive sin pertenecer a la república, pero que respeta sus leyes y se beneficia de ellas. Afirmer que la Filoso-

fía académica no es científica, no significa que ella sea irracional, sino que ella reclama, precisamente, un *racionalismo filosófico*:

La Filosofía —dice G.B.— es razón, y razón crítica: es, pues, la misma razón científica. Pero [...] es la razón abriéndose camino por terrenos diferentes. La razón filosófica no se mueve por terrenos *acotados* —esferas abstractas de racionalidad—, sino por terrenos salvajes, o por terrenos en los que se borran los lindes: el enfrentamiento de esferas heterogéneas. Por ello, la razón filosófica conoce a la razón matemática, o a la razón física, no como extraños, sino más bien como ella misma pisando otros terrenos. (241).

En el tercer capítulo G.B. se centra en exponer el *material* positivo de la especialidad filosófica. Nuestro filósofo aplica el *método denotativo* que sirve para presentar los instrumentos de toda especialidad. La especialidad filosófica tiene por instrumentos las Ideas, y éstas se dan a dos niveles, el nivel *mundano* (Filosofía mundana) y el nivel *académico* (Filosofía académica). Las Ideas mundanas aparecen en un estadio de evolución cultural, cuando ya se ha cristalizado la «conciencia corpórea individual» y se diferencia de otros oficios o especialidades. La Filosofía mundana es aquella que se ejercita al margen de las disciplinas científicas, sin que por ello se anule su fuente de racionalidad, puesto que ella es desarrollada por científicos, sindicatos de trabajadores u organizaciones políticas, &c. Sin embargo, esto no significa que la Filosofía académica no tenga importancia, puesto que son estas ideas mundanas las que le confieren profundidad. El análisis académico de las ideas mundanas no es ni inoperante ni un mero *epifenómeno*. El análisis académico es la explotación de su *symploké* cristalizada en un conjunto de ideas que han sido arrojadas por el curso del proceso histórico.

Las Ideas no se dan *a priori* al proceso histórico, sino que se extraen de él y es preciso volver a este contenido material. G.B. hace ver la importancia que tiene la Historia de la filosofía, la cual representa para el taller filosófico académico, un cúmulo de Ideas que no podrían entenderse al margen de otras. Permite medir las transformaciones de los materiales o Ideas del taller filosófico tal como enseñó Platón en el *Sofista*. La Filosofía académica, por ocuparse de las ideas en su *symploké*, es una especialidad u oficio con sustancialidad gnoseológica. Cuando se dice que la Filosofía académica es una «geometría de las Ideas», se dice en el sentido de un *constructivismo estructural*, funcional lógico-operatorio, opuesto al *constructivismo sustancialista*, psicológico-kantiano. Ahora bien, la Filosofía académica no posee una división en disciplinas o partes alícuotas, sino una agrupación de las Ideas que permite una estructuración de la *symploké*. Por tanto, se habla de filosofía *trascendental* (lógica, epistemología, ontología) y filosofía *regional* (física, biología, antropología). Esta última regresa siempre a las ideas trascendentales. Esta agrupación, nos recuerda G.B., no debe confundirse con una división de tipo *deductiva*.

La especialidad de la Filosofía académica es de carácter *intrínseco*. La Filosofía académica instaura la *paideia* o institución social, y, como tal, es una disciplina crítica, cuya función es pedagógica y forma parte de la política que no cabe confundir su estructura con la *polimatía* o saber enciclopédico, con lo cual se dice que es más un *saber crítico y regresivo* que un *saber acumulativo*. La Filosofía académica forma la conciencia del ciudadano y le da un método de ejercicio lógico para que cuestione y oriente cada asunto en el Estado. G.B. nos ilustra, en este punto, con las siguientes palabras:

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 las conciencias personales, en tanto que estructuras esencialmente históricas, en tanto que no son simplemente “conciencias individuales” psicológicas, sino universales, lógicas. 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 (278-9).

[Se omite el estudio de G.B. sobre la *filosofía escatológica*]. Finalmente, en la conclusión G.B. tacha de incoherente y utópica la propuesta de M.S. Eliminar la especialidad de la Filosofía para fundar un «Instituto suprafacultativo» implica una renuncia al análisis metódico de las Ideas. El alegato de M.S. representó un ataque a la filosofía oficial española de su tiempo, criticándola de *inoperante* y *arcaica*. Sin embargo, la primera crítica ignora que la institución filosófica española tuvo gran inserción con la realidad y supo ser una superestructura de un sistema político eficaz (franquismo). La segunda crítica atendía a una cuestión práctica de la Filosofía, a la cual G.B. interpretó que la Filosofía, si quiere un lugar en la república de las ciencias, ha de incluirse en sus cursos (o plan de estudios) la formación en ciencias o saberes de primer grado y en disciplinas antropológicas, (v.gr., Matemáticas, Física, Biología, Economía, Lingüística, Etnología...), sin la necesidad de eliminar la Filosofía como especialidad.

Recibido: 10 de Mayo de 2025.  
Aceptado: 13 de Mayo de 2025.  
Evaluado: 19 de Mayo de 2025.  
Aprobado: 21 de Mayo de 2025.