

Historia y verdad (filosófica) en Gustavo Bueno

Eduardo Gutiérrez Gutiérrez. Universidad Europea Miguel de Cervantes

(España)

Recibido 05/02/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-7809-6530>>

Resumen

Gustavo Bueno es, a nuestro juicio, el paradigma del *verdadero* filósofo; nos ha ofrecido un magistral ejemplo de qué debe hacer un filósofo, cuáles son las normas y los métodos del oficio filosófico, y cuáles son los objetivos de la praxis filosófica en el sentido estricto. Con todo derecho se ha erigido como el Platón español de los siglos XX y XXI, restaurador de la filosofía crítica y dialéctica.

Asimismo, a quienes le seguimos nos sirve como modelo para comprender cuáles han de ser los centros atencionales del filósofo («atención filosófica»): los problemas ontológicos y gnoseológicos suscitados por los saberes de primer grado que tejen y destejen el *mundus adspectabilis*, las nematologías y mitologías que conforman las bóvedas ideológicas de las sociedades de nuestro presente en marcha, y los arcanos pero siempre renovados por la dialéctica histórica problemas de la tradición filosófica.

Uno de esos problemas netamente filosóficos es el de la historia de la filosofía. En este trabajo reexponemos la solución crítica que Bueno planteó a tal problema, previa glosa de la relevancia académica que alcanza durante la segunda mitad del siglo XX.

Palabras clave: Aristóteles, historia de la filosofía, sistema, verdad.

Abstract

History and (philosophical) Truth in Gustavo Bueno

Gustavo Bueno is in our opinion the paradigm of the true philosopher; he has offered us a masterly example of what a philosopher should do, what are the rules and methods of the philosophical profession, and what are the objectives of philosophical praxis in the strict sense. He has rightfully established himself as the Spanish Plato of the twentieth and twenty-first centuries, restorer of critical and dialectical philosophy.

Likewise, he serves as a model for those of us who follow him to understand what the philosopher's centers of attention («philosophical attention») should be: the ontological and gnoseological problems raised by the first-degree knowledge that weaves and unweaves the *mundus adspectabilis*, the nematologies and mythologies that make up the ideological vaults of the societies of our present day, and the arcane but always renewed by the historical dialectic problems of the philosophical tradition.

One of these purely philosophical problems is that of the history of philosophy. In this paper we will present the critical solution that Bueno proposed to such a problem, after a gloss on the academic relevance that it reached during the second half of the twentieth century.

Key words: Aristotle, History of Philosophy, System, Truth.

Historia y verdad (filosófica) en Gustavo Bueno

Eduardo Gutiérrez Gutiérrez. Universidad Europea Miguel de Cervantes
(España)

Recibido 05/02/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-7809-6530>>

§ 1. Plan y motivo del artículo

No se ha escatimado en elogios, fundados y no puramente complacientes, filosóficos y no meramente biográficos, a la hora de glosar el titánico sistema impulsado por Gustavo Bueno en conmemoración de su centenario. Y tampoco le han faltado críticas, muchas de ellas muy agudas sin duda, lo que es prueba de la potencia de una arquitectura filosófica. ¡Bienvenidas sean todas las críticas, porque son medida de la altura histórica de un sistema!

Antes de su fallecimiento (es decir, no como elogio fúnebre, siempre de dudosa honestidad) ya se había reconocido la originalidad y al mismo tiempo continuidad con la tradición de su ontología, dialécticamente articulada en los planos general y especial, la potencia de la teoría del cierre categorial como uno de los proyectos de gnoseología más importantes del siglo XX, o su filosofía moral y política, justamente equilibrada entre la practicidad de una filosofía inmersa o políticamente implantada y el rigor conceptual de una filosofía que reivindica la tradición de la filosofía crítica.

Sin embargo, hay un *estroma* del materialismo filosófico que nos parece que no ha sido lo suficientemente reconocido o valorado, a pesar de su carácter central en el cuerpo del sistema: la filosofía de la historia de la filosofía. Esta disciplina, no por ser proemial, o perifilosófica, si se quiere decir con Ferrater Mora, es marginal o periférica. Muy al contrario, queremos demostrar que para Bueno la historia *filosófica* de la filosofía es una condición *sine qua non* para el desarrollo o levantamiento de todo sistema filosófico que se precie. Contra Descartes, y con Aristóteles y Hegel, la verdad filosófica se determina dialécticamente en su historia

Ese y no otro es el objetivo de nuestro artículo. Además, mostraremos la superioridad que la filosofía de la historia de la filosofía de Gustavo Bueno tiene en el

contexto de las polémicas contemporáneas en torno al problema filosófico que representa la historia de la filosofía.

A tenor de lo dicho en el párrafo anterior, el artículo se divide en dos partes. En esta primera parte recorreremos sucintamente la historia de la historia de la filosofía para, llegados al siglo XIX, alcanzar el momento de cristalización de esta disciplina y su correspondiente conversión en problema filosófico. Finalmente, abordamos de manera muy esquemática algunas filosofías de la historia de la filosofía ensayadas precisamente para esclarecer este problema. En la segunda parte reexponemos en diez tesis la filosofía de la historia de la filosofía del materialismo filosófico.

§ 2. Breve historia de la historia de la filosofía

La historia de la filosofía se instituye como disciplina filosófica en los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, ejercicios histórico-filosóficos los hay por lo menos desde Aristóteles. De hecho, se considera al discípulo de Platón el fundador de esta disciplina, aunque no sea más que porque ha suscitado el problema de la historia de la filosofía tal y como lo explicaremos a continuación.

Adoptando un enfoque corpuscular, el de Aristóteles (y Teofrasto) es el primero de un puñado de nombres propios en la historia de la disciplina. El siguiente en discordia es Diógenes Laercio, quien en el siglo III escribe la primera historia doxográfica o erudita (según Hegel) de la filosofía, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, inaugurando una tradición compendiadora o anecdótica que tendrá continuidad hasta el siglo XIX. Gualterio Burley continua la tradición laerciana con *La vida y las costumbres de los viejos filósofos* de 1330. Thomas Stanley, ya en el siglo XVII, recopila los textos de Laercio y Burley en el libro *The History of Philosophy: containing the lives, opinions, actions and discourses of the philosophers of every sect* (1656 y 1660), donde acuña el rótulo «*History of Philosophy*». Un siglo después, Johann Jakob Brucker escribe la *Historia critica philosophicae* (en seis volúmenes, del 1742-1767).

El siglo XIX es, como hemos adelantado, el siglo donde cristaliza o adquiere forma institucional la historia de la filosofía, o lo que es lo mismo, cuando se establece como una disciplina autónoma (respecto de la filosofía) dentro del currículo de los estudios universitarios. El de Tennemann será el manual básico para los profesores de filosofía:

Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht (Conocimientos básicos de Historia de la Filosofía para la enseñanza académica), publicado en 1812.

Por cierto, como explica Bueno en la «Última lección en la Universidad» (1998), no es casual que la institucionalización de la disciplina «Historia de la Filosofía» y la aparición del gremio de los profesores universitarios de filosofía se hayan producido al mismo tiempo. A su juicio, la historia de la filosofía es el recurso que los profesores universitarios de filosofía utilizan para garantizar su supervivencia gremial, y, ahora siguiendo *¿Qué es la filosofía?* (1995), la historia de la filosofía (o filosofía exenta histórica) el *sucedáneo* de la filosofía en el sistema educativo.

En el momento en que la filosofía da la espalda a los problemas reales del presente y pasa a ser administrada por las universidades, la única manera que los profesores de filosofía tienen de justificar su condición de filósofos, de dudoso estatus, por otro lado, es haciendo historia de la filosofía; la filosofía se fagocita a sí misma. Porque en las universidades, denuncia Bueno, no se hace historia filosófica de la filosofía, ni se hace tampoco filosofía, sino doxografía:

Lo que digo es que esta especialización deriva, de un modo casi inevitable y por encima de la voluntad de los que la cultivan, hacia algo que no es propiamente filosofía. ¿Por qué? Porque pierde contacto con los problemas reales, aquellos que mantenía Descartes, Espinosa, Kant, etc. Aquellos problemas reales que están dados después de la revolución científica, esos problemas dados por las ciencias y por los grandes acontecimientos políticos de la Edad Moderna. Puesto que esa filología, al mirar constantemente hacia el pasado, al estar hablando no ya del pasado sino desde el pasado —si esto puede tener sentido—, hace que se pierda completamente la interpretación filosófica. [Bueno, 1998: 8]

Otro autor que defiende la misma tesis, a saber, que la institucionalización de la disciplina acontece en el contexto universitario decimonónico, aunque aduciendo otros argumentos (que no son incompatibles con los de Bueno), es el bibliotecario e historiador de la filosofía Ulrich Johannes Schneider. Schneider circunscribe todavía más el contexto en que tiene lugar este acontecimiento: el modelo universitario alemán o humboldtiano, instaurado por Wilhelm von Humboldt durante la primera mitad del siglo XIX, que se consolida en 1865.

Realiza un análisis estadístico de los temas de los seminarios impartidos en las universidades alemanas durante el siglo XIX, del que concluye lo siguiente: se registra

un descenso en el número de seminarios dedicados a problemas filosóficos o sistemáticos (filosofía del derecho, gnoseología, ontología, etc.), y un aumento de seminarios dedicados a la historia de la filosofía o a la pedagogía. A partir de estos datos, describe lo que él llama la *historización de la enseñanza de la filosofía*, que redundará en la historización de la filosofía misma. Y piensa que la clave del asunto está en la fiebre historicista que padece el modelo universitario alemán, que como un virus contagiara a otras universidades.

Por ejemplo, a la universidad española, como ha demostrado Rafael Orden Jiménez en el artículo «Los orígenes de la cátedra de Historia de la Filosofía» (2000). En España, la cátedra de Historia de la Filosofía se crea entre 1845 y 1863, siguiendo el modelo alemán. De hecho, esta cátedra se le encarga a Julián Sanz del Río con la condición de que realice una estancia en Alemania para conocer los sistemas filosóficos modernos (solamente llegó a conocer, para desgracia de España, el sistema krausista). Orden Jiménez extracta varios párrafos de las distintas órdenes ministeriales que decretan la creación de esta cátedra, donde se explican los motivos: contra la enseñanza escolástica o sistemática, consistente en la interpretación de los sistemas de la tradición desde un sistema, que venía imperando en la universidad española hasta entonces, se propone una enseñanza neutral y aséptica de todos los sistemas filosóficos, porque todos son igual de válidos. Contra el dogmatismo escolástico, pluralismo doctrinal de sesgo historicista tendente al relativismo.

Así también, Schneider detecta una sustitución en el modo de organizar las asignaturas de las licenciaturas de Filosofía: de la organización escolástica por temas sistemáticos, a una organización histórica según épocas y autores (los autores más comentados, explicados y citados son: Aristóteles, Hegel, Platón, Kant, Schelling, Schleiermacher, Espinosa, Goethe, Fichte, Herbart). Finalmente, Schneider apunta que fueron los propios profesores universitarios quienes, conscientes de la que mejor manera de acceder a la filosofía es la historia de la filosofía, demandan manuales como el de Tennemann.

§ 3. La historia de la filosofía como problema

El XIX también es, y nuevamente no por casualidad, el siglo en el que aparece la primera representación sistemática de una filosofía de la historia de la filosofía, en las

Lecciones sobre la Historia de la Filosofía de Hegel. En estas lecciones Hegel analiza sistemáticamente el problema filosófico en el que ha devenido la historia de la filosofía al institucionalizarse; esa institucionalización significa la fractura entre la filosofía y su historia, que a partir de este momento comenzarán a funcionar como dos disciplinas independientes. Surge, por consiguiente, el debate acerca de qué profesionales han de ocuparse de la Historia de la Filosofía.

El impulso del historicismo alemán en el siglo XIX hizo que este debate girarse en torno a los filósofos o los historiadores como profesionales de la historia de la filosofía. En el siglo XX el debate es entre filósofos o filólogos. La razón, a nuestro juicio, estriba en el giro lingüístico de la filosofía acontecido por obra de los filósofos analíticos. Si antes se entendía que la mejor manera de comprender a los clásicos es situándolos en su época, se entenderá ahora que la mejor manera de comprenderlos es realizando un análisis filológico de sus textos.

No obstante, como en casi todo, el problema que Hegel delimitará se venía planteando desde mucho antes, solo que en otros términos. Durante los primeros siglos de imperio de la dogmática cristiana surgirá la necesidad de volver a los clásicos, esto es, a los filósofos paganos, grecorromanos, para la constitución de la filosofía del presente. Sin embargo, se establecerán dos modos de volver a los clásicos que constituirán sendas tradiciones historiográficas: Historia *stultitiae* o historia de los errores y las debilidades del espíritu humano (la filosofía pagana como un error que solamente con la venida de la Filosofía actual ha logrado superarse; la verdad de la filosofía cristiana enmienda el error del paganismo) e Historia *sapientiae* o historia de la sabiduría divina (la filosofía pagana no contiene errores, sino manifestaciones parciales de una verdad que se completa o realiza con la filosofía cristiana). Por ejemplo, la recepción que Agustín de Hipona hace de Platón.

Estas dos tradiciones tienen continuidad en los siglos posteriores. Filósofos como Montaigne (Ensayos II, X), Descartes o Malebranche afirman que la filosofía no necesita de la historia de la filosofía, y que, por consiguiente, se debe elegir: o tradición o filosofía¹. El obispo Daniel Huet (*Censura philosophiae cartesianae*, 1689) le objetó a Descartes la impostura en la que incurre cuando, por un lado, dice que hay que elegir,

¹ Sobre la concepción cartesiana de la historia de la filosofía escribe Bueno en la página 36 de *¿Qué es la filosofía?*, a colación de la defensa de una historia filosófica de la filosofía (Bueno, 1995: 36).

porque la filosofía en cuanto que ciencia matemática no tiene ni puede ocuparse de historiar su tradición, pero por el otro, en la construcción de su sistema filosófico, está recurriendo constantemente a la tradición escolástica. Aunque sea para criticarla (porque a nuestro juicio no puede ser de otra manera), pero está haciendo historia de la filosofía.

En Italia (Giambattista Vico es uno de los primeros filósofos en reconocer que el análisis de una Idea debe partir de la reconstrucción de su contexto genético), Gran Bretaña (canciller Bacon, Stanley) y en lo que hoy conocemos como Alemania (Brucker), además de en España, será donde fructifique la posición de conciliación entre filosofía e historia de la filosofía.

Resumiendo: la primera formulación del problema filosófico que nos ocupa es debida a Hegel, aunque este no hace sino representar una polémica que se venía ejercitando desde muchos siglos atrás. Hegel plantea el problema en términos de oposición o incompatibilidad: la filosofía y la historia de la filosofía son, aparentemente, disciplinas incompatibles, porque la filosofía es ciencia de la verdad (entendiendo la verdad en un sentido metafísico: una, única, eterna e inmutable), mientras la historia es ciencia de lo efímero y contingente. Por consiguiente, no puede haber historia de la filosofía, o de la verdad, porque en el momento de historiarla se desvanece como tal. O historia, o filosofía, pero ambas al tiempo no porque es una contradicción.

Huelga decir que Hegel mismo resuelve esa aparente contradicción al explicar que la verdad filosófica tiene un desenvolvimiento histórico, y que la historia de la filosofía es la historia de ese despliegue de la verdad en la historia.

Enracimados al problema hegeliano de la compatibilidad entre filosofía y su historia hay otros tres: el problema de la verdad filosófica (si posee o no un carácter histórico); el problema del método para historiar la filosofía (sobre cuál es el método más adecuado: el filosófico, el filológico o el histórico); y el problema de la funcionalidad (si la historia de la filosofía tiene utilidad para la filosofía, y cuál es).

Retomando el planteamiento hegeliano del problema, Jorge Gracia (1992) clasifica dos posiciones enfrentadas en esta cuestión disputada. A continuación, explicamos la toma de partido de cada una de ellas con respecto a los problemas recién expuestos.

1) Posición compatibilista, hegeliana o *historicista*. La idea común a quienes se adhieren a esta posición es que la filosofía es inseparable de su historia; es decir, que la historia de la filosofía es una condición para la práctica de la filosofía. Filósofos compatibilistas son: Aristóteles, Vico, Hegel, Jaeger, Guthrie, la escuela de Tubinga, Pierre Aubenque, Franz Brentano, Charles Taylor, José Ortega y Gasset, Jorge Gracia, Richard Rorty o Gustavo Bueno. Aunque entre ellos hay importantes diferencias, a grandes rasgos, la posición adoptada frente a los problemas enracimados es la siguiente:

- La verdad filosófica posee un desenvolvimiento histórico.
- El método adecuado para la historia de la filosofía es el método filosófico, porque sólo filosóficamente puede comprenderse un texto filosófico.
- La historia de la filosofía es útil para la filosofía: es preciso recorrer la galería de cadáveres para la construcción de la filosofía del porvenir.

La conclusión es que la historia de la filosofía deben hacerla los filósofos.

2) Posición incompatible o analítica. La filosofía y su historia son disciplinas independientes e incompatibles, porque tienen métodos, objetos y objetivos de investigación diferentes: la filosofía es una crítica del presente y la historia de la filosofía es la descripción de los hechos filosóficos del pasado. Filósofos incompatibilistas son: Descartes, Harold Cherniss, John McDiarmind, Léon Brunschvicg, filosofía analítica (Quine: «Hay dos tipos de personas interesadas en la filosofía: las interesadas en la filosofía y las interesadas en la historia de la filosofía») o Robin George Collingwood. Su posición respecto de los problemas antedichos es:

- La verdad filosófica consiste en el conocimiento doctrinal del orden interno de las cosas, mientras la verdad histórica consiste en la descripción exacta del pasado.
- El método filosófico, consistente en una crítica sistemática, no es adecuado para la historia, que utiliza un método de descripción fiel de los hechos del pasado (o el método del análisis filológico). Siempre que se utilice para historiar la filosofía, hacemos filosofía y no historia, como le ha criticado Cherniss a Aristóteles, tergiversando los hechos.

- Ni la filosofía le es de utilidad a la historia de la filosofía, porque tergiversa y distorsiona, ni la historia de la filosofía le es útil a la filosofía.

En consecuencia, la historia de la filosofía deben hacerla o los historiadores o los filólogos, pero no los filósofos, porque entonces ya no sería historia sino filosofía, esto es, tergiversación sistemática de los filósofos de la tradición.

Como hemos apuntado, esta polémica se avivó hacia mediados del siglo XX en el contexto del «caso Aristóteles». En su *Metafísica* especial pero no exclusivamente, Aristóteles recupera el pensamiento de los clásicos, esto es, de los presocráticos y de Platón, de una manera crítica, filosófica, sistemática. ¿Es eso historia de la filosofía o simple hermenéutica filosófica? ¿Hay diferencias entre ambos métodos? ¿Hay incompatibilidad?

El «caso Aristóteles» saltará a la primera plana de los problemas de la filosofía académica cuando Harold Cherniss (1951) le acuse de haber distorsionado los puntos de vista ajenos, es decir, el pensamiento de los presocráticos y del maestro. Aristóteles, dice Cherniss, no tuvo pretensión alguna de descubrir, esclarecer o constatar una verdad histórica, sino sencillamente de demostrar que su sistema es superior a los anteriores. Lo mismo ha defendido John B. McDiarmid, discípulo de Cherniss, en «*Theophrastus on the Presocratic Causes*» (1953).

La teoría de la historia de la filosofía que está a la base de esta crítica se aproxima a la posición incompatibilista: el método para historiar la filosofía es el método histórico, con el que se realizará una descripción lo más neutral o literal posible del pensamiento de los filósofos de la tradición. Ello, porque entre la filosofía y la historia de la filosofía hay una incompatibilidad: se trata de disciplinas diferentes, con métodos y objetos también diferentes y hasta incompatibles.

En definitiva, serían los filólogos o los historiadores, no los filósofos, quienes verdaderamente podrían alcanzar el núcleo de verdad de los sistemas de la tradición (una verdad *débil*, *democrática*, por dicha desde un relativismo que pone como criterio último de selección el gusto o la curiosidad del aficionado a la historia de la filosofía). Los filósofos, por el contrario, se contentan con rescatar aquellos tramos de verdad que se ajustan a los parámetros de sus propios sistemas.

La posición contraria, de acuerdo con la cual Aristóteles no es solamente un verdadero historiador de la filosofía sino que además ha abierto el camino para una historia filosófica de la filosofía, ha sido defendida por Werner Jaeger, W. K. C. Guthrie, Hans-Georg Gadamer, la escuela de Tubinga (Hans Krämer, Konrad Gaiser, Giovanni Reale) y Thomas Slzezák.

Con este brevísimo estado de la cuestión creemos haber demostrado que la problemática en torno a la novísima disciplina llamada *historia de la filosofía* no es sólo muy reciente sino que además involucra cuestiones de rabiosa actualidad e importancia filosóficas.

3. 1. Algunos hitos del compatibilismo en la historia de la filosofía

Habiendo incluido a Bueno en la posición compatibilista de tradición hegeliana o incluso aristotélica, a continuación procederemos a la reexposición de algunas de las propuestas compatibilistas para que el lector pueda reconocer mucho mejor el diálogo crítico que el materialismo filosófico, acusado hasta el aburrimiento de dogmatismo y autismo intelectual, ha mantenido *necesariamente* para la constitución de una filosofía de la historia de la filosofía que ocupa además un lugar central en el sistema.

Hemos seleccionado las teorías compatibilistas de Aristóteles (*Metafísica*, *De Anima*, *Tópicos*, *Ética a Nicómaco* y *De Caelo*), Hegel (*Lecciones sobre historia de la filosofía*), Zeferino González Díaz de Tuñón (autor de la primera gran *Historia de la filosofía* escrita en español), y José Ortega y Gasset (prólogo a la *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier)².

En *Metafísica* Aristóteles ejerce una concepción dialéctica de la verdad filosófica para la que la historia de la filosofía cumple una función esencial: un sistema filosófico conquista la verdad cuando logra recoger los fulcros de verdad y depurar los errores de los sistemas de la tradición. Para ello, el método apropiado es el método aporético. Explica el procedimiento *aporético* utilizando dos metáforas: la del nudo y la del litigio.

Por lo que respecta a la primera metáfora, dice el Estagirita en *Metafísica*:

² Recientemente, José Javier Villalba Alameda ha comparado la teoría de la historia de la filosofía de Gustavo Bueno con la de otro filósofo compatibilista, Xabier Zubiri (v. Villalba, 2024).

Con vistas a la ciencia que andamos buscando es necesario que vayamos, primeramente, a aquellas cuestiones en cuyo carácter aporético conviene situarse en primer lugar. Se trata de aquellas (cuestiones) acerca de las cuales algunos han pensado de manera distinta y, aparte de éstas, si alguna otra resulta que fue pasada por alto. Ahora bien, detenerse minuciosamente en una aporía es útil para el que quiere encontrarle una salida adecuada. En efecto, la salida adecuada ulterior no es sino la solución de lo previamente aporético. Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate, pero la situación aporética de la mente pone de manifiesto lo problemático de la cosa. Y es que, en la medida en que se halla en una situación aporética, le ocurre lo mismo que a los que están atados: en ambos casos es imposible continuar adelante. Por eso conviene considerar primero todas las dificultades, por las razones aducidas, y también porque los que buscan sin haberse detenido antes en las aporías se parecen a los que ignoran adónde tienen que ir, y además (ignorán), incluso, si han encontrado o no lo que buscaban. Para éste no está claro el final, pero sí que lo está para el que previamente se ha detenido en la aporía. Además, quien ha oído todas las razones contrapuestas, como en un litigio, estará en mejores condiciones para juzgar. [1994, III, 995a25-b4]

Los problemas filosóficos tienen una estructura aporética, y una aporía se resuelve a la manera de quien deshace un nudo: no podemos deshacer un nudo si no sabemos cómo ha sido urdido, de modo que no podemos resolver una aporía si no comprendemos su génesis y curso histórico. En resolución, los problemas filosóficos se resuelven mediante un ejercicio histórico-filosófico.

Hasta ahora, la posición compatibilista de Aristóteles y la de Bueno no presentan importantes diferencias. En efecto, tanto para uno como para otro la utilidad de la historia de la filosofía es contribuir a la construcción del sistema filosófico desde el que alumbrar los problemas del presente. Sin embargo, las implicaciones derivadas de la metáfora judicial no pueden ser compartidas por Bueno.

A juicio de Aristóteles, el historiador de la filosofía debe adoptar ante los sistemas filosóficos de la tradición la posición del juez en un litigio; es decir, debe ser neutral, imparcial. La crítica filosófica no significa juicio de valor. Como veremos más adelante, esto es contrario a la defensa que hace Bueno de la historia de la filosofía como mecanismo para calibrar el valor de verdad de los sistemas de la tradición. Suponemos, para terminar, que en su atenta lectura de *Metafísica* Cherniss debió de pasar por alto este pasaje.

Hegel es uno de los primeros filósofos en criticar las historias doxográficas o eruditas de la filosofía, como la de Diógenes Laercio, por su ingenuidad, por su frivolidad, y por la ausencia de una Idea de Filosofía que sirva de punto de partida de

sus investigaciones (de manera semejante a como lo defenderá Zeferino González en la obra que comentamos a continuación). Aunque curiosamente tiene a Brucker, continuador de esa tradición erudita, como una de sus principales referencias.

La crítica anterior nos informa del interés que depositó Hegel en esta disciplina, cuya utilidad es la de contribuir a la realización de la verdadera filosofía: mediante la aplicación de un método sistemático, la historia de la filosofía desvela la verdad (en una concepción dogmática) del sistema que se toma como referencia y que, en línea con la tradición *sapientiae*, los sistemas de la tradición anuncian.

En el tomo I de su *Historia de la filosofía*, Zeferino González nos expone su teoría de la historia de la filosofía. Una de las más próximas a la de Bueno de cuantas estamos glosando en este trabajo.

A su juicio, en la producción de una historia de la filosofía la historia, lo mismo que la filología y la gramática, son recursos auxiliares y en ningún caso deben utilizarse como los métodos principales. El método para historiar la filosofía es filosófico, y análogamente podríamos llamarlo «método silogístico», porque González establece la siguiente comparación: como en el silogismo los términos y las proposiciones, el historiador de la filosofía debe lograr, ayudándose de su «sentido filosófico», la coordinación entre las materias externa o accidental (acontecimientos biográficos, acontecimientos históricos, etc.) e interna o substancial (sistemas filosóficos) de la historia de la filosofía. Ese método contribuye también al descubrimiento del sentido real de los sistemas filosóficos, de su uniformidad doctrinal.

El método que hemos llamado «silogístico» es un método filosófico y además sistemático, como lo será el pergeñado por Bueno, porque González deja claro que no hay manera de historiar la filosofía que no pase por la posición sistemática ante los sistemas de la tradición:

Porque no somos de aquellos que creen que el historiador de la Filosofía debe carecer de sistema filosófico, o que al menos debe ocultar sus ideas. Lejos de eso, opinamos, por el contrario, que el historiador de la Filosofía necesita tener un sistema, una concepción sistemática, un criterio general, que pueda servirle de guía, de norma y como medida para comprender las doctrinas de los filósofos, juzgar de su importancia y relaciones mutuas, discernir su valor real y la naturaleza de sus resultados e influencias en la historia y la civilización. Ciertamente es que el historiador de la Filosofía debe poner exquisito cuidado en no dejarse llevar de sus aficiones y convicciones personales al juzgar y criticar las doctrinas de los filósofos; cierto que debe ante todo exponer con fidelidad y exactitud las

opiniones y sistemas que se suceden en el campo de la Filosofía; pero de aquí no se infiere que deba carecer de sistema propio. Para exponer con imparcialidad y verdad las opiniones de los otros, no se necesita ser escéptico o carecer de convicciones en la materia. Y es absurdo afirmar o suponer que el mejor historiador de la Filosofía sería aquel que careciese de sistema propio y de convicciones fijas en materia de Filosofía, como sería absurdo pretender que el mejor historiador del Derecho sería un hombre que no profesara opinión alguna determinada y fuera completamente escéptico en la materia. [2002/1886: 14]

Sobre los parámetros sistemáticos que a juicio de Zeferino González sientan el proyecto de historiar (filosóficamente) la filosofía, ha escrito Gustavo Bueno Sánchez en su tesis doctoral:

La Historia de la Filosofía ofrece pues materiales y corroboraciones para establecer la naturaleza de la filosofía, pero justamente cuando desde el presente filosófico —digamos: desde el sistema— tenemos la seguridad de un concepto de filosofía como saber. [1989: 193]

Su concepción de la verdad filosófica no escapa de la tradición escolástica, de acuerdo con la cual la filosofía verdadera es la filosofía cristiana. De las dos líneas de tradición que hemos glosado antes, González nos parece más ajustado a la historia *sapientiae*: las filosofías paganas contribuyen dialécticamente a la consecución de la verdad filosófica.

Finalmente, por lo que respecta a la utilidad de la historia de la filosofía, explica en el párrafo «Importancia y utilidad de la historia de la filosofía» que en la medida en que la historia de la filosofía es un complemento de la filosofía, su importancia y utilidad se identifican. En términos muy próximos a los de Tennemann (la historia de la filosofía es el esfuerzo para realizar la idea de filosofía), a quien cita junto a Zeller, sostiene González que no hay manera de desarrollar la filosofía cuanto que ciencia suprema que no sea recorriendo su propia historia.

Por último, atenderemos a la postura de José Ortega y Gasset. Aunque no es el único, su escrito más importante en lo concerniente a la historia de la filosofía es el prólogo a la *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier, de 1942³.

³ También reflexiona sobre la historia de la filosofía en «Prólogo a la *Historia de la filosofía* de Karl Vorländer» (1922) y en *Origen y epílogo de la filosofía* (1946).

Comienza el prólogo denunciando que las historias de la filosofía que se han escrito hasta el momento adolecen de los defectos de la erudición (lo que nosotros llamamos *doxografía*) y del intelectualismo. El error del intelectualismo hace que cuando se historia la filosofía solamente se muestren las grandes cimas del pensamiento, es decir, los grandes sistemas filosóficos, completamente desconectados los unos de los otros y sin informarnos de las bases vitales que les sirven de fundamento. Falta «la geotécnica de la gran cordillera filosófica» (2017b: 136).

La concepción de la verdad filosófica de Ortega es dialéctica: una filosofía es verdadera si lleva en sus entrañas a las filosofías del pasado:

Cuando el filósofo viene de retorno hacia su propia filosofía desde los orígenes del pensamiento filosófico, descubre que todos los sistemas del pasado siguen viviendo dentro del suyo; de suerte, que si alguno quedase fuera, su filosofía no tendría más remedio que modificarse para contar con él. Es, pues, constitutivo de todo presente filosófico ver caminar hacia él, en progreso hacia él, todo el pretérito de la filosofía. [*ibidem*: 159]

Y aunque alude a los sistemas filosóficos y a nuestro juicio su concepción de la praxis filosófica es sistemática, su método, al que hemos llamado «método *antropológico*» o «método *émico*», es más egológico (o vitalista, «mi vida») que sistemático. Como la filosofía la hacen los sujetos humanos, las vidas humanas concretas, no se entiende una filosofía si no se llega a la vida, otredad vital, que la creó. Dice en «Filosofía pura»: «Esta manera de tratar una filosofía no hablando de ella misma, sino de su articulación con el hombre que la produjo, no es un capricho ni una curiosidad complementaria. Yo creo que en ello consiste la verdadera sustancia de la historia de la filosofía» (2017a: 276).

Por último, para Ortega la historia de la filosofía le es útil a la filosofía en la medida en que contribuye a la construcción de la filosofía del porvenir (Ortega, 1980: 15), así como para combatir el dogmatismo, porque «[considerar] definitiva una filosofía es separarla del proceso histórico, colocarla fuera del tiempo» (*ib.*: 170).

§ 4. La historia de la filosofía en el materialismo filosófico

Ya tenemos el contexto necesario para demostrar la originalidad y al mismo tiempo la imbricación en la tradición de la filosofía crítica de la teoría de la historia de la

filosofía de Gustavo Bueno. En esta segunda parte demostramos la centralidad de la filosofía de la historia de la filosofía en el sistema del materialismo filosófico, y su mayor potencia con respecto a las filosofías vistas en la parte primera.

A continuación, reexponemos la teoría o filosofía de la historia de la filosofía del materialismo filosófico en diez tesis, que clasificamos en tres grupos. Tesis *genéticas*, sobre la génesis de la filosofía de la historia de la filosofía (¿cómo y por qué?); tesis *metodológicas*, sobre el método para hacer una historia filosófica de la filosofía; tesis *pragmáticas* o *funcionales*, sobre la función de la historia de la filosofía para la filosofía.

4. 1. Tesis genéticas

Primera tesis. El núcleo de la filosofía de la historia de la filosofía de Gustavo Bueno está en la introducción a *La metafísica presocrática* de 1974.

Por consiguiente, y sin perjuicio de la existencia de textos anteriores a esta fecha sobre temas relacionados con la historia de la filosofía, esta introducción nos informa de los motivos proemiales que llevaron a Bueno a la filosofía de la historia de la filosofía.

«Este libro — así comienza el prólogo— ofrece una reelaboración de las Lecciones pronunciadas en la Universidad de Oviedo durante el curso 1974 en el marco del nuevo Plan de Estudios de la Facultad de Historia y Geografía» (1974: 7). Es decir, que la filosofía de la historia de la filosofía que sistematiza en la introducción persigue el objetivo de dotar a los alumnos de filosofía de unas bases sistemáticas para hacer historia de la filosofía. Y, con ello, ponerle freno a la tendencia doxográfica o sociologizante que encuentra campando a sus anchas en la universidad.

Sabemos que pensar es pensar contra alguien; y que, por consiguiente, un libro de filosofía siempre está escrito contra otros. Los enemigos contra quienes está escrita *La metafísica presocrática* los señala explícitamente Gustavo Bueno en el Teatro Crítico, 29 del año 2008, a colación de la reedición en formato digital del libro (Bueno *et al.* 2019). Podemos interpretarlos como tres gremios que copan o aspiran a copar la enseñanza universitaria de la Historia de la Filosofía (ya vemos que la conexión antes establecida entre la historia de la filosofía y universidad no es accidental, sino substancial, esencial):

- a) Así, por un lado, los historiadores de la filosofía que hacen un uso inapropiado del sistema de coordenadas del materialismo histórico marxista, degradándolo a un sociologismo reductivo según el cual los sistemas filosóficos son productos superestructurales que han de ser explicados desde la infraestructura que los determina. Como veremos en las próximas tesis, este será el principal caballo de batalla de la filosofía de la historia de la filosofía de Bueno.
- b) Teólogos o historiadores de la filosofía como Werner Jaeger según los cuales los presocráticos están hablando de Dios. Muy al contrario, Gustavo Bueno defiende, y esta es una idea importantísima que entronca directamente con las últimas tesis de la reexposición, que los presocráticos no hablan de Dios sino de morfologías de un mundo que no es muy diferente del nuestro. Anima en el *Teatro Crítico* del 2008 a los estudiantes de filosofía a acercarse a los presocráticos, porque su estudio, lejos de ser un lujo de erudición, es una manera muy interesante de plantear una crítica del presente.
- c) Antropólogos que acusan de etnocentrismo a quienes ponen la filosofía griega como punto de partida de la historia de la filosofía. Bueno responde que si la filosofía académica, que no griega, es el punto de partida de la historia de la filosofía, no es porque nazca en Grecia, sino porque es en Grecia donde se ha producido el cierre categorial de la geometría, y donde se ha acumulado un amplio conjunto de materiales de primer grado al través de los cuales procede críticamente la conciencia filosófica.

Contra la acusación de etnocentrismo dice en *¿Qué es la filosofía?* (1995: 21):

Y a quien impute a nuestro planteamiento «grosero etnocentrismo» (por ejemplo, «eurocentrismo»), por cuanto se circunscribe a ese postulado, le replicaremos que un tal postulado de circunscripción (de la filosofía en su acepción estricta, el de la filosofía de origen helénico, y más precisamente platónico, académico) pretende justamente desligarse de todo etnocentrismo, refiriéndose a los contenidos que, aunque históricamente se hayan configurado en esa cultura, pueden ser considerados hoy como contenidos universales, o incluso praeterculturales (las ciencias positivas serían los más firmes ejemplos, en nuestro presente, aunque no los únicos, de un tal estrato praetercultural).

Segunda tesis. La raíz genérica de la filosofía de la historia de la filosofía de Gustavo Bueno está en *Ensayos materialistas* de 1972.

Otra vez, esta tesis la expone Bueno en el Teatro Crítico del 2008: en los *Ensayos materialistas* está el contexto determinante o la plataforma de la filosofía de la historia de la filosofía sistematizada en *La metafísica presocrática*. A nuestro juicio, los materiales que despliega en *Ensayos materialistas* (donde, por cierto, ya ejerce una historia filosófica de la filosofía) y que serán recogidos en *La metafísica presocrática* se clasifican en dos grupos:

1. *Criterios ontológicos* de clasificación de los sistemas filosóficos: sobre la aplicación de la ontología a la historia de la filosofía se pronunció Vidal Peña en su intervención en el Congreso sobre la Filosofía de Gustavo Bueno del año 1989, en una comunicación titulada «Los *Ensayos materialistas* y la historia de la filosofía»:

Utilizar los *Ensayos materialistas* en la historia de la filosofía no tiene nada de «licencia interpretativa», pues la obra misma, por así decir, *lo pide*: son constantes en ella los ejemplos históricos concretos en los que se ejercitarían las categorías ontológicas allí desarrolladas, y las diversas maneras de entender las relaciones entre ellas; incluso hay algún apartado especial destinado a esbozar clasificaciones de las filosofías históricas según los criterios sistemáticos obtenidos de aquellas categorías [Peña, 1992: 16]

Los criterios ontológicos se pueden agrupar en función de la distinción operada por Bueno entre ontología general y ontología especial. Hemos de tener en cuenta a este respecto que si esta clasificación es posible es porque cabe la posibilidad de poner en correspondencia o de coordinar las Ideas centrales de los sistemas de la tradición con las Ideas del materialismo filosófico que se toman como referencia⁴.

1. 1. Criterios ontológico-generales: aquí la Idea capital es la de *M*, o Materia ontológico general, que entendemos como una idea crítica de las pretensiones monistas que reducen la realidad a una unidad trascendental (crítica de la unicidad del Ser). Considerando el materialismo como posición solidaria con la Idea de *symploké*, la posición de los sistemas filosóficos ante la Idea de Materia ontológico

⁴ Entre las páginas 438 y 439 de los *Ensayos* se dibuja una tabla de correspondencias entre las Ideas del materialismo filosófico y las de algunos de los sistemas más importantes de la tradición.

general nos permite clasificarlos en los siguientes grupos: pluralismos (hay un ejercicio o una representación, en mayor o menor grado, de la idea de materia ontológico general); monismos (no hay ejercicio ni representación de la Idea de M , sino, muy al contrario, una hipóstasis de la Idea de unidad —metafísica—; el monismo del ser es la negación del materialismo); mundanismo (la ontología general es invadida por la ontología especial o por alguna parte suya: naturalismo — M_i es reducido a M_1 —; idealismo — M_i es reducido a M_2 —; esencialismo — M_i es reducido a M_3 —)⁵.

1. 2. Criterios ontológico-especiales: como criterios de clasificación las Ideas de la ontología especial ofrecen los siguientes grupos sistemáticos: formalismo primario o mecanicismo, formalismo secundario o psicologismo-sociologismo, y formalismo terciario.

2. *Gramática de la filosofía*: tal y como lo explica Bueno en el capítulo VI del Ensayo II, además de la anterior las Ideas de la ontología especial, esto es, la doctrina de los tres géneros de materialidad, tiene la virtualidad para la historia de la filosofía de poderse transformar en un sistema de coordenadas para el análisis sintáctico de los sistemas filosóficos.

Diríamos que esta doctrina pide tal transformación, en virtud de la tesis según la cual en los sistemas de la tradición pueden rastrearse sus líneas arquitectónicas: «Toda una dirección de la investigación académica quedaría abierta por esta tesis, a saber: la exploración y constatación de la doctrina de las Tres Materialidades en el desarrollo de la conciencia filosófica (mundana o académica)» (Bueno, 1972: 436).

Partiendo de la analogía que Platón establece en *Sofista* entre la gramática y la *symploké* de las ideas, este método parte de la tesis de acuerdo con la cual los sistemas se construyen sobre un número indeterminado pero finito de términos que representan ideas estructuradas en *symploké* y relacionadas entre sí según ciertos funtores (relatores u operadores). De estas ideas, hay algunas que cumplen la función de las vocales en la gramática, es decir, Ideas-vocales o Ideas-eje alrededor de las cuales o en torno a las cuales se irán enracimando las demás ideas: M , M_i , M_1 , M_2 , M_3 , E .

⁵ Huelga decir que el mundanismo es el fondo una forma de monismo que trabaja con una idea unitaria de Mundo.

Functores son los operadores de la lógica de predicados (porque los sistemas son sistemas proposicionales) y se contemplan las propiedades específicas de la idempotencia (capacidad de unas ideas de autocombinarse sin salirse de sí mismas) y de la simetría o conmutatividad (el orden de las ideas no altera el producto de su combinación); así como sus contrarias, la no idempotencia y la asimetría o no conmutatividad.

Con arreglo a estos elementos básicos (términos y operadores) deduce Bueno los postulados de la *gramática de la filosofía*, esto es, los requisitos que un sistema debe contener para ser un sistema filosófico. En el caso de que no contenga alguno de ellos, se denunciará como sistema no-filosófico.

Es muy importante aclarar que este método no sirve para la construcción de sistemas filosóficos, sino para el análisis gramatical o sintáctico, todavía no semántico (o *crítica* en el sentido filosófico clásico):

Se trata, pues, únicamente de establecer esquemas o fórmulas que permitan analizar los sistemas —situarlos, coordinarlos— discriminándolos según estos criterios. Pero también *criticarlos* gramaticalmente (como *sistemas*, en el sentido dicho, no de otro modo). Se trata, pues, de señalar en qué circunstancias no satisfacen las condiciones dadas para un sistema, y sólo posteriormente se comprobará si esta crítica se corresponde o no con la crítica en el sentido filosófico clásico. [Bueno, 1972: 457]

Por consiguiente, la crítica de estos sistemas como no filosóficos se mantiene todavía en el plano sintáctico, de la articulación de las Ideas, y no aún en el plano semántico de sus pretensiones como mapamundi.

El primer postulado es el de *symploké*: un sistema es filosófico (gramaticalmente hablando, ya lo hemos advertido), si contiene todas las operaciones. Los sistemas del monismo eleático, del materialismo jonio y del escepticismo no son filosóficos, sino metafísicos, porque no contienen todas las operaciones u operadores.

El segundo postulado, de la integridad, dice que un sistema es filosófico si contiene todas las constantes. El tercero, de la consistencia: que un sistema es filosófico gramaticalmente hablando si no contiene como verdades proposiciones que consten de los mismos términos unidos por relatores diferentes, lo que supondría una contradicción. De acuerdo con este postulado, el sistema kantiano no es filosófico por

la inconsistencia de la conjunción de las fórmulas ($M - E$), esto es, de la separación de M (interpretado como nómeno) y E (interpretado como sujeto trascendental) y (M, E) cuando E está en conexión con M_2 .

Finalmente, el postulado de la adecuación, de acuerdo con el cual para que un sistema sea filosófico debe darse una adecuación reglada entre las Ideas del sistema. La filosofía de Teilhard de Chardin no es un sistema filosófico, sino un amasijo de ideas, por incumplimiento del postulado de adecuación.

4. 2. Tesis metodológicas

Tercera tesis. Entre la historia filosófica y la historia filológica de la filosofía existe una relación dialéctica. Aunque adoptan métodos y objetivos diferentes e incluso incompatibles, se necesitan mutuamente:

Sea nuestra primera puntualización la distinción entre una Historia filosófica y una Historia filológica de la Filosofía. Damos a esta distinción un alcance dialéctico porque suponemos que estamos ante dos perspectivas que se necesitan mutuamente, al propio tiempo que se enfrentan, a veces de un modo destemplado. La conexión entre ambas metodologías es —podríamos decir— «dioscúrica». En efecto: el filósofo que expone la Historia de la Filosofía adopta deliberadamente unas coordenadas sistemáticas desde las cuales intenta interpretar aquello que los textos nos dicen —y cuando polemiza con otros historiadores, seguramente no les objeta su sistematismo (si se quiere, su sectarismo) sino el contenido del mismo. Pero el filólogo que aplica sus métodos al material histórico-filosófico, propende a desconfiar, no ya de determinadas coordenadas sistemáticas (en beneficio de otras) sino de cualquier barrunto de coordinación sistemática, para atenerse «neutralmente» a lo que los propios textos puedan ofrecernos. [Bueno, 1974: 7]

La distinción entre el enfoque de la historia filosófica y el de la historia filológica se puede poner en correspondencia con la dialéctica entre la historia de la filosofía *desde dentro* y la historia de la filosofía *desde fuera*, respectivamente:

La cuestión de fondo es ésta: o se toman los textos de los filósofos griegos como expresión de Ideas en las cuales aún estamos, de algún modo, precisamente en oposición a los restantes *materiales* textuales (poéticos, teológicos, incluso científicos) —y esto es la Historia de la Filosofía «desde dentro»— o se reducen, desde el principio, a su condición de expresiones ideológicas de la sociedad helénica, haciendo historia de la Filosofía «desde fuera» (una Historia que se llamará «Historia del

pensamiento», o de la Filosofía en su sentido *lato*, como diremos en párrafos posteriores). En cualquier caso, una Historia de la Filosofía «desde dentro» no es una Historia que pueda desinteresarse por el *material* de los poetas, teólogos, astrónomos o matemáticos. [*Ib.*: 11]

Aunque algunos de los filósofos compatibilistas habían advertido la necesidad de contar con los instrumentos filológicos, especialmente Zeferino González, ninguno repara en la conexión dialéctica que hay entre ambos enfoques.

Esta dialéctica conecta con el problema enracimado del método apropiado para historiar la filosofía. A juicio de Bueno, ese método es filosófico, naturalmente, y sistemático: la historia filosófica de la filosofía consiste en la interpretación crítica de los sistemas filosóficos de la tradición desde las coordenadas de un sistema que se toma como referencia (en virtud del cual, precisamente, adquieren la forma sistemática). No hay otra manera de hacer filosofía que no sea desde un conjunto de premisas o coordenadas; así, la pretensión de neutralidad que defendía Aristóteles es una ingenuidad. Dice en el prólogo al libro de Javier Pérez Jara *La filosofía de Bertrand Russell* (2014):

[...] Sólo disponiendo de un sistema de coordenadas adecuado cabe mantener, paradójicamente acaso, una objetividad etic en el análisis. Una objetividad cuyo alcance crítico pone sin duda a prueba la capacidad de la propia plataforma y permite medir su potencia relativa respecto de la potencia del material analizado. Por ejemplo, sólo desde una teoría de la ciencia definida, como pueda serlo la Teoría del Cierre Categorial, puede concluirse que Bertrand Russell no logró cristalizar una teoría propia de la ciencia, sino que no desbordó los límites del descripcionismo inductivista tradicional o del teoreticismo de cuño marcadamente idealista. [Bueno, 2014: 8]

Pero esa historia filosófica de la filosofía, en la medida en que la filosofía misma es un saber de segundo grado, debe contar con los resultados y con los instrumentos de los filólogos, hasta el punto de que Bueno declara que «los estudiantes deberán cultivar, como los filósofos, todo lo asiduamente que puedan, los métodos filológicos» (1974: 12).

Deben cultivarlos, siempre que mantengan la tensión dialéctica entre un enfoque y otro, entre una disciplina y otra, porque la historia filológica de la filosofía, que consiste en el análisis de los textos con las herramientas del taller del filólogo, hace *epojé* de las interpretaciones a las que esos textos han sido sometidos en la tradición

filosófica. Encuentra Bueno en esa *epojé* un intento, no tanto de neutralidad o de objetividad, cuanto de neutralización de la filosofía, cuya sustancia reside precisamente en esas distorsiones o interpretaciones diacrónicas.

Cuarta tesis. A la hora de practicar una historia filosófica de la filosofía, caben dos enfoques diferentes: el enfoque *corpuscular*, y el enfoque *ondulatorio*:

Evidentemente unidades (términos) son los nombres de los filósofos: Jenófanes, Platón, Aristóteles. Podríamos pensar que la Historia de la Filosofía es exposición de pensadores, o de sucesiones entre ellos (una perspectiva «corpuscular», de la que más adelante hablaremos, la de Soción o Diógenes Laercio). Pero, en realidad, lo que el historiador hace a propósito de cada pensador es exponer sus «Ideas», y no de cualquier modo, sino en cuanto están organizadas en un sistema. El sistema es de índole «ondulatoria», pues aunque va asociado a un nombre propio (el atomismo de Demócrito, etc.), se parece más a una escuela o una secta (que vuelve a ser ora vez sin embargo un concepto sociológico). [Bueno, 1974: 15]

El enfoque corpuscular toma como términos de la historia de la filosofía a los nombres propios de los filósofos. Es el enfoque que ejercen los profesores universitarios de filosofía y las historias doxográficas de la filosofía, que reducen la historia de la filosofía a un diccionario de autoridades o a una historia de los grandes pensadores.

También encontramos ese enfoque ejercido en las historias de la filosofía oraculares, de las que Bueno habla en el artículo del año 2016 «Sobre la “filosofía oracular” y la “historia oracular de la filosofía”», y que podemos poner en correspondencia con la filosofía histórica de los profesores universitarios de filosofía. En efecto, este tipo de historiografías convierte a ciertos pensadores en oráculos a partir de los cuales, y sólo a partir de los cuales, podemos comprender nuestro presente. Contra la *historia de la filosofía oracular*, Bueno propone una *historia oracular de la filosofía* que pretende neutralizar la *aureola* de los filósofos.

Por el contrario, el enfoque ondulatorio reivindica que el verdadero interés del filósofo cuando hace historia de la filosofía, o del historiador de la filosofía cuando la ejerce filosóficamente, son los sistemas. Sistemas que son obras colectivas, no exclusivamente de un autor genial. No nos interesa tanto Platón, que también, por supuesto, como el platonismo, sistema que a partir de un determinado momento

desborda los planes subjetivos de su arquitecto y comienza a operar por encima de su voluntad.

Un ejemplo de enfoque ondulatorio lo encontramos en «Historia de las Ideas filosóficas» (2015):

Entre otras cosas, porque el atomismo de Demócrito no fue concebido por un sabio griego individual, que hubiese alcanzado psicológicamente el estadio 3 a de su evolución histórica, sino por unos hombres (inspirados por lo que Platón llamaba las musas jónicas) que discutían con otros hombres de su misma tradición (con los eléatas, inspirados por las musas itálicas), y que estaban a su vez influidos por la escuela pitagórica, que concebía los puntos como corpúsculos atómicos y con un estadio de desarrollo tecnológico, político, social y lingüístico que tuvo lugar a escala histórica durante los siglos VI, V y IV antes de Cristo, y no a escala psicológica. [Bueno, 2015]

Quinta tesis. El gran peligro al que nos enfrentamos cuando nos proponemos una historia filosófica de la filosofía es el peligro del sociologismo.

Esta tesis se dirige contra el primero de los enemigos contra los cuales está escrita La metafísica presocrática y en consecuencia planeada la teoría compatibilista de la historia de la filosofía, es decir, los historiadores de la filosofía que hacen un uso ilegítimo del materialismo histórico:

Este tipo de consideraciones parece tanto más urgente en un país y en una época como los nuestros en donde el sociologismo, aplicado a la Historia de la Filosofía, adquiere cada vez mayor número de adeptos e incluso pretende pasar por el verdadero punto de vista materialista, marxista. En realidad suele decaer en una especie de psicoanálisis, en un conjunto de interpretaciones, a veces interesantes y ciertas, pero que se resuelven sistemáticamente en el «Espíritu subjetivo». [Bueno, 1974: 16-17]

Conforme explica en qué consiste el método filosófico para historiar la filosofía, Bueno advierte en repetidas ocasiones del riesgo o peligro del sociologismo tendente al psicoanálisis, que encuentra muy presente en las universidades y entre los profesionales de la historia de la filosofía en España.

Consiste en el empleo degenerado del materialismo histórico como sistema de coordenadas para la clasificación y exposición de los sistemas de la tradición, de acuerdo con la siguiente premisa: los sistemas filosóficos son productos superestructurales o vehículos ideológicos típicos de una cierta clase social o modo de

producción. El ejemplo más recurrente es el de la interpretación del sistema aristotélico como expresión del modo de producción esclavista, a tenor de lo que explica el filósofo en el capítulo II del libro I de *Política*, donde justifica la condición natural de ciertos hombres a la esclavitud.

Esta revisión del materialismo histórico como sistema de coordenadas para la historia de la filosofía se colige de la vuelta del revés de Marx, especialmente en lo que respecta a la relación entre la base y la superestructura (Bueno, 2008: § 2). A este respecto es importante anotar que la crítica del materialismo histórico degenerado no es la crítica del materialismo histórico marxista: «el materialismo histórico no es un sociologismo» (1974: 17). O también:

Así interpretan algunos incluso la tesis del joven Marx. Pero no puede decirse que Marx olvidara que la Idea de átomo no se reduce a la expresión o alegoría (en el sentido psicoanalítico) de la autoconciencia. Más bien diríamos que es esta autoconciencia la que queda absorbida en la Idea de átomo y mediante ella logra su misma representación y constitución. No es la autoconciencia —que aún no existe, si es que la atomística es un episodio de su constitución— la que contiene subjetivamente («pragmáticamente», en el sentido de W. James) a la Idea de átomo, sino que es la Idea de átomo la que contiene objetivamente, como a un caso particular, a la autoconciencia, como forma social virtualmente incluida en ella. [*Ib.*: 23]

En este magistral ejemplo de crítica *logoterápica* preventiva Bueno no se limita a advertir a los alumnos de la Universidad de Oviedo de los peligros del materialismo histórico grosero. La naturaleza dialéctica de su pensamiento le obliga, porque el pensamiento nos obliga a según qué cursos de acción, a ensayar algunos «antídotos» contra el peligro del sociologismo. En particular, dos:

i) Esquema de la reducción-absorción. Desde el materialismo no cabe admitir otro origen de las Ideas filosóficas que no sea material: proceden de ciertas operaciones que los sujetos egoiformes realizan sobre las morfologías del mundo. Brevemente, y usando la terminología del materialismo histórico, de las condiciones materiales de existencia. Sin embargo, a diferencia de ese, no se reducen a ellas. Muy al contrario, son estas las que quedan absorbidas por las Ideas:

Evidentemente, las ideas filosóficas no vienen de ningún cielo, sino de la Tierra, del Modo de Producción; pero no por ello dejan de ser Ideas. Y, por ello, aun *realizadas* en determinaciones

sociales, tecnológicas o políticas, no se *reducen* a tales determinaciones, sino que son estas realizaciones las que quedan *absorbidas* en las Ideas, precisamente porque ellas lo son. [1974: 21-22]

El ejemplo que utiliza en *La metafísica presocrática* es el del sistema de numeración decimal:

El sistema de numeración decimal ha brotado de las operaciones con los dedos de la mano, pero los números dígitos no se reducen a los dedos de la mano, como si fueran emblemas de estos dedos, que son más bien los que quedan absorbidos en el esquema de la numeración decimal, a la cual dieron origen. [*Ib.*: 22]

ii) Idea del ámbito de una filosofía. La crítica del sociologismo no conduce, como única alternativa viable, al análisis exento de una filosofía. Eso sería contradictorio con la concepción implantada de la sabiduría filosófica, o de la aparición *in medias res* de la conciencia filosófica. Para este análisis implantado o inmerso Bueno introduce la idea del ámbito de una filosofía, que estudia la codeterminación de la forma específica de conciencia filosófica encarnada en una escuela o sistema con otras formas de conciencia no filosóficas:

172

Llamaremos «ámbito de una filosofía» al conjunto de las determinaciones básicas que configuran esos círculos (*ambitus*, de *ambire* = rodear). El ámbito de una filosofía será normalmente inconsciente para ella misma (por ejemplo, *ejercido* y no *representado*). Por este motivo la exposición de la Historia de la Filosofía desde la perspectiva de los *ámbitos* pertinentes es una exposición crítica, una exposición de segundo grado, en la que consideramos las raíces de la propia filosofía políticamente implantada (*ambitus* también significa en latín interés, deseo, ambición: *ambitiosus* es el que va y viene, el que rodea a quien a su vez está rodeado). Al ámbito de una filosofía pertenece, sin duda, la religión y la ciencia de una época, la estructura política y la económica. [*Ib.*: 17]

Sexta tesis. El campo gnoseológico de una historia filosófica de la filosofía es la «filosofía en sentido estricto», y sus términos son los sistemas.

Si la anterior tesis se dirigía contra el primer enemigo de los tres mencionados en el Teatro Crítico del 2008, la sexta se dirige contra la acusación de etnocentrismo del segundo grupo de enemigos, los antropólogos:

Sin negar lo anterior, desde la perspectiva difusionista —la perspectiva en la que aparece la Filosofía en sentido estricto— conoceremos que la filosofía árabe dio comienzo a consecuencia de la influencia griega, canalizada ante todo por los maestros nestorianos (historia del médico Churchis) y por los filósofos de la escuela de Atenas que, expulsados por Justiniano, se habían acogido a Cosroes; conoceremos que la Filosofía clásica alemana no es tan sólo la «expresión de la burguesía aplastada en Westfalia», sino que es inexplicable al margen de la tradición escolástica (las corrientes profundas de la escolástica) que a su vez sólo existió a partir de las traducciones de Platón, de Aristóteles... que le fueron suministradas, en principio, por los propios árabes, por ejemplo por la Escuela de Traductores de Toledo. [*Ib.*: 14]

Los antropólogos sugieren, contra el etnocentrismo que supone poner como centro de la historia de la filosofía la filosofía griega, interpretar el pensamiento de los hombres prehistóricos o de civilizaciones anteriores a la griega como filosofías. Y esto en realidad no es, desde nuestras coordenadas, descabellado, dado que la filosofía es una institución que aparece necesariamente cuando una sociedad ha alcanzado un estado de desarrollo cultural y tecnológico. Pero de lo que hablamos, y esto es importante porque no se trata meras de disquisiciones sintácticas, que dirían los intelectuales-sofistas, no es de la filosofía académica o en el sentido estricto sino de la «filosofía en sentido lato» o *Weltanschauung*.

El campo gnoseológico, que no tema u objeto, de la historia filosófica de la filosofía es la «filosofía en sentido estricto», la filosofía académica constituida en el área de difusión helénica. Sin duda, incorpora también la filosofía en sentido lato, que mantiene con esta una relación dialéctica.

Pero lo más importante de esta tesis, y esta nos parece una de las ideas más potentes de la filosofía de la historia de la filosofía de Bueno, es que los términos de la historia filosófica de la filosofía no son los filósofos (como sostuvo Ortega) sino las Ideas, material con el que trabajan los filósofos. Las Ideas en tanto que «son [...] aquello que pertenece a diferentes sistemas» (1974: 15) o «las partes que aparecen en los diversos sistemas», como se ha sugerido en la cuarta tesis:

Tomamos como término específico de la Historia de la Filosofía al *Sistema*. Adviértase que esta decisión la adoptamos no tanto a partir del supuesto que la Filosofía estricta sea sistemática (Hegel: «la Filosofía sólo existe en el Sistema») sino a partir del supuesto de que la Historia de la Filosofía procede establecimiento estos sistemas, incluso ante materiales que no tienen forma sistemática, sea

porque acaso se perdió (la reconstrucción del Sistema de Anaximandro a partir de los fragmentos) sea porque no quiso existir (Nietzsche). [1974: 15]

Séptima tesis. La teoría de la historia de la filosofía es el núcleo de la historia filosófica de la filosofía, obtenido de la *diamórfosis*⁶ de la gramática de la filosofía.

Por teoría de la historia de la filosofía Bueno entiende la tarea ineludible y eminentemente filosófica de establecer correspondencias entre las épocas históricas y los sistemas filosóficos:

1.— Al enfrentarnos con el proyecto de una Historia filosófica de la Filosofía aparece necesariamente la siguiente alternativa: ¿hacemos corresponder a las diferentes *épocas* históricas determinados *sistemas* filosóficos (o por lo menos determinados géneros de sistemas filosóficos) — es decir; formulamos una Teoría de la Historia de la Filosofía — o bien prescindimos de llevar a efecto tan comprometida tarea?

2.— Esta alternativa es ineludible porque en ella está envuelta la misma posibilidad de una Historia filosófica de la Filosofía. Pero se diría que los historiadores, conscientes de su propia dificultad, prefieren no formularse la con demasiada claridad. De este modo o se permiten acaso sobreentender que la correspondencia se establecerá por sí misma —lo que es ciertamente un envidiable optimismo— o simplemente entienden que el «trámite de la correspondencia» queda sobradamente cubierto en el hecho de englobar los diferentes sistemas filosóficos en las grandes rúbricas que la Historia general suministra. Estas grandes rúbricas son, en los términos más neutros posibles, las siguientes: Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna (con la importante subdivisión de la Edad Contemporánea). [*Ib.*: 18]

Se trata de dar criterios filosóficos con los que explicar, por ejemplo, «¿en virtud de qué puede y debe decirse que el idealismo es una filosofía moderna y que ni en el mundo antiguo ni en el mundo medieval hubo filosofía idealista?» (*ib.*: 19).

Para el establecimiento de esas correspondencias disponemos de tres alternativas: sociologismo de raigambre marxista, que establece las correspondencias entre los sistemas filosóficos y los modos de producción (hemos explicado en la tesis quinta que es preciso huir de este sociologismo); idealismo, de acuerdo con el cual no puede haber correspondencia alguna porque los sistemas florecen allende de las condiciones materiales de existencia (como adoptamos un punto de vista materialista sobre el

⁶ Sobre el concepto de *diamórfosis*, ver la entrada «Anamórfosis (diaméricas y metaméricas)/Diamórfosis» en Pelayo García (2021: <<https://www.filosofia.org/filomat/df094.htm>>).

origen de las Ideas, se desecha esta segunda alternativa); escepticismo, que declara ignorancia ante la posibilidad de establecer correspondencias entre épocas y sistemas. «Esta posición escéptica será, a lo sumo, la última a la que tendríamos derecho a adherirnos —pero no sería una posición de principio» (*ib.*: 21).

El criterio seleccionado por Bueno son las propias Ideas del materialismo filosófico (M, E, M_i, M_1, M_2, M_3). Y no por dogmatismo, porque entienda que los sistemas de la tradición anuncian el materialismo filosófico, sino porque como Ideas que son poseen una naturaleza ontológica que las convierte en instrumentos útiles para describir el ámbito o la estructura ontológica en la que se construyeron los sistemas de la tradición. El desbordamiento del plano sintáctico desde el que se estructura el método de la gramática de la filosofía con la introducción del plano semántico u ontológico es el que opera la *diamórfosis*.

Sin duda, hay riesgo de tergiversación porque nos proponemos coordinar las ideas de los sistemas filosóficos del pasado con las del materialismo filosófico. Pero para Bueno ese riesgo es un precio que debemos pagar si queremos hacer un análisis filosófico del asunto:

Aquí, la coordinación es una interpretación, que incluye riesgo de deformación, pero que nos permite congrega y comparar sistemas filosóficos muy dispersos entre sí. El riesgo de deformación es el precio de toda sistemática, el precio de la utilización de un *metro* que nos permite a la vez coordinar los diversos sistemas entre sí y con el ámbito cambiante de la filosofía histórica. [*Ib.*: 27]

Tomando como referencia las ideas de M, E y M_i , y coordinándolas con el relator de la lógica de clases \subset , inserción, obtenemos tres ordenaciones básicas que representan el *ordo essendi* o el estado del mundo de cada época histórica, que los sistemas filosóficos recorrerán, en el *ordo cognoscendi*, en sentidos regresivo y progresivo.

- I. Ámbito u ordenación básica de la filosofía antigua (-575 al 475): $E \subset M_i \subset M$. Estamos en un contexto histórico pretecnológico, en el que los hombres todavía no han alcanzado una situación de dominio tecnológico del *mundus adspectabilis*. Por eso, $E \subset M_i$ Asimismo, el mundo se concibe como sumergido en una realidad impersonal y transmundana, identificada a veces con el Caos, otras con el *Ápeiron*, y otras con la *Sphairos*: $M_i \subset M$.

- II. *Ámbito u ordenación básica de la filosofía medieval (475-1475): $M_i \subset M \subset E$.* La ruptura entre el mundo antiguo y el mundo medieval viene producida por la aparición de la teología monoteísta o de las religiones del libro, monoteístas, que practican una recuperación del aristotelismo tal que el Acto Puro se concebirá ahora como un Dios personal que les habla a los hombres a través de la Revelación: «el Acto Puro de Aristóteles “rompe a hablar” en la nueva época del Cristianismo. Es creador del Mundo y se revela a las criaturas. Traduciendo esta novedad a nuestras fórmulas algebraicas: E ha sobrepasado a M; podríamos hablar de una subversión» (Bueno, 2004: 7).
- III. *Ámbito u ordenación básica de la filosofía moderna (1475): $M_i \subset E \subset M$.* Esta época está caracterizada por la institución de las ciencias positivas y la explicación del mundo que ofrecen, y por la destitución del Dios medieval a consecuencia de la reforma luterana o protestante.

Contra la interpretación habitual de historiadores, intelectuales y filósofos, Bueno piensa que entre el mundo medieval y el mundo moderno hay mucha más continuidad que discontinuidad. El mundo moderno recupera la herencia del mundo antiguo de la subordinación del mundo a una entidad impersonal, $M_i \subset M$, y mantiene como herencia medieval la subordinación del mundo al Ego, $M_i \subset E$. En consecuencia, la novedad radica en la subordinación del Ego o Dios personal a una entidad impersonal, $E \subset M$, que es precisamente en lo que consiste el proceso que Bueno denomina «inversión teológica», abierto o anunciado ya por el cristianismo: Dios deviene en una entidad inmanente, repleta de contenidos mundanos (necesidad racional).

A continuación, las direcciones que en *ordo cognoscendi* recorren los distintos sistemas filosóficos. Por dirección del *ordo cognoscendi* nos referimos a *desde dónde*, cuál es el punto de partida que los sistemas o escuelas adoptan para la explicación de la realidad u *ordo essendi*.

Recorridos de la ordenación básica I: $E \subset M_i \subset M$

- 1) $E \subset M_i \subset M$ (\leftarrow , regresivo), *metafísica presocrática*. La metafísica presocrática se entiende como un transformado de la conciencia mítica que, sin embargo, todavía no ha alcanzado o no posee las características formales de la filosofía.

Esta fórmula caracteriza, especialmente, el monismo axiomático presocrático, que para explicar la realidad toma como punto de partida el principio axiomático del *arkhé*, M , desde el que explicar el mundo, M_i (que a veces adopta su unidad: unidad cósmica), hasta dar con la existencia arrojada del sujeto egoiforme.

- 2) $E \subset M_i \subset M$ (\rightarrow , progresivo), *filosofía clásica*. La revolución ateniense, que según Cicerón consiste en bajar la filosofía a la tierra y según Protágoras en hacer del hombre la medida de todas las cosas, supone la disolución de los sistemas presocráticos y la aparición de la filosofía en el sentido clásico, que tiende al escepticismo. Nos encontramos con sistemas filosóficos pluralistas, como el de Platón, o monistas, pero en todo caso críticos y no ya axiomáticos, que toman como punto de partida para la explicación de la realidad las sensaciones, opiniones, etc., del sujeto egoiforme.

Recorridos de la ordenación básica II: $M_i \subset M \subset E$

- 3) $M_i \subset M \subset E$ (\leftarrow , regresivo), *teología dogmática*. Los teólogos dogmáticos (Gundisalvo, san Isidoro, Escoto Eriúgena) explican la realidad tomando como punto de partida un Dios inconmensurable y personal, E , que se comunica a los hombres a través de la relevación, y ha creado el mundo a partir de la Nada.
- 4) $M_i \subset M \subset E$ (\rightarrow , progresivo), *filosofía escolástica*. Sucede con la filosofía escolástica algo parecido a lo que sucedió en la Antigüedad con la filosofía clásica: sin alterar la ordenación básica, porque nadie puede saltar por encima de su propia sombra, la recuperación del aristotelismo motiva una subversión racionalista respecto de la teología dogmática, una corrosión de la fe que conducirá a la Época Moderna. La explicación de la realidad parte de los fenómenos del mundo hacia un mundo invisible de formas separadas, hasta alcanzar la certeza del Dios creador. Así es como procede, por ejemplo, Tomás de Aquino en las cinco vías.

Recorridos de la ordenación básica III: $M_i \subset E \subset M$

- 5) $M_i \subset E \subset M$ (\leftarrow , regresivo), *filosofía idealista o racionalismo moderno*. En este recorrido incorpora Bueno los sistemas cartesiano y kantiano, yendo a la contra de las interpretaciones habituales que suelen hacerse de estas filosofías. Especialmente de la de Descartes, de acuerdo con las cuales el punto de partida

para su explicación del universo es el sujeto, *E*. A juicio de Bueno, el punto de vista es la necesidad indeterminada de las matemáticas. El punto de partida para la explicación del universo de los idealistas es una necesidad indeterminada o una objetividad trascendental que, apoyándose en la conciencia, resuelve el mundo. Son las filosofías que han ejecutado la inversión teológica.

- 6) $M_i \subset E \subset M$ (\rightarrow , progresivo), *filosofía materialista*. El idealismo trascendental kantiano, sin dejar de ser idealista, ha preparado el camino para el materialismo. De ahí que en el artículo del 2004, y también en *Ensayos materialistas* y *La metafísica presocrática*, Bueno reconozca críticamente, porque lo cortés no quita lo valiente, la importancia de Kant para el materialismo filosófico:

La filosofía materialista que no quiere recaer en la metafísica habrá de seguir la dirección que siguió Kant. Con esto no quiere decirse que el materialismo haya de ser kantiano. Kant, más que crear un camino, lo recorrió el primero de un modo original. Podemos recorrerlo de nuevo con ayuda de Kant, pero con independencia de él. [Bueno, 2004: 34, subrayado nuestro]

Esta es la clasificación de ordenaciones básicas y sistemas genéricos que hace Bueno en 1974. Treinta años después, en «Confrontación de doce tesis características del sistema del Idealismo trascendental con las correspondientes tesis del Materialismo filosófico», que forma parte del curso de la filosofía de la historia de la filosofía, amplía los sistemas de seis a dieciocho. La razón de esa ampliación es la necesidad de superar la rigidez y abstracción de la clasificación original:

El conjunto de las fórmulas nos permitiría disponer de dieciocho alternativas en total, un número más adaptado al propósito de una taxonomía de la frondosa tipología histórica. Sin embargo, sólo en la Edad Moderna, tendremos en cuenta algunas modulaciones de la fórmula general. [Bueno, 2004: 6]

Y el criterio empleado para ello es la proximidad que dentro de cada sistema genérico las escuelas filosóficas realmente existentes establecen entre dos ideas de las tres sistematizadas, quedando la tercera descolgada o como «término flotante».

Para no extendernos demasiado en el desarrollo de esta tesis, y sin perjuicio de su centralidad en la filosofía de la historia de la filosofía que reexponemos, omitimos este desarrollo y remitimos al lector interesado al artículo del 2004.

4. 3. Tesis pragmáticas

Octava tesis. La verdad filosófica es la verdad de un sistema contra otros sistemas a los que logra neutralizar o triturar con el método hermenéutico-sistemático. Dicho de otro modo, la verdad filosófica se realiza o demuestra a través de la historia filosófica de la filosofía.

Esta tesis se levanta o dirige contra las concepciones metafísicas y/o genéricas de la verdad filosófica, que son aquellas que entienden la verdad de la Filosofía con mayúscula, como Verdad oculta, eterna e inmutable que se descubre de una vez y para siempre. Genéricas son aquellas concepciones de la verdad filosófica que la entienden como verdad de la filosofía, sin explicar qué es filosofía y sin alcanzar la consciencia del pluralismo de filosofías o sistemas filosóficos. «Genérico» como ‘falta de parámetros’, ‘oblicuo’.

Sobre la concepción dialéctica de la verdad filosófica dice lo siguiente en el prólogo al libro de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (Bueno, 1984: 8):

El sistema filosófico es «heterótrofo», porque la verdad de una filosofía sólo se conforma (a diferencia de la verdad científica) como negación dialéctica de la verdad pretendida por otros sistemas filosóficos. Por ello, la filosofía es esencialmente (directamente, no oblicuamente) crítica — y «crítica» significa aquí: crítica de otros sistemas o argumentaciones filosóficas alternativas, que deberán por tanto ser presupuestos.

La concepción dialéctica de la verdad filosófica presupone una concepción dialéctica de los sistemas filosóficos, contra la creencia habitual según la cual una toma de partido sistemática equivale a una forma de dogmatismo. Así, por ejemplo, Cicerón en su defensa del escepticismo neoacadémico.

A su juicio, quien filosofa con arreglo a un sistema se considera en posesión de la verdad al tiempo que piensa que los demás sistemas son errores o directamente falsos. Leemos lo siguiente en las *Cuestiones académicas*: «se adhieren a un sistema filosófico, sin antes conocer los demás; y lo defienden con suma obstinación, en vez de investigar serenamente para buscar las doctrinas más sólidas» (Cicerón, 1990: L). También: «Y si me aparto de mi escuela, ¿a cuál me llevarás? Seguramente a la tuya, y cada filósofo me llevaría a la suya. Tú dirás que tus doctrinas son las únicas verdaderas. ¿No sois,

pues, arrogantes, si estáis persuadidos de que sólo vosotros lo sabéis todo?» (ib.: LXXVI).

Sin embargo, la concepción dialéctica de Bueno demuestra la ingenuidad de la concepción crítico-dogmática de Cicerón: los sistemas filosóficos no son mónadas aisladas y sin ventanas; muy al contrario, un sistema filosófico se construye en la crítica constante de los sistemas de la tradición para alcanzar su objetivo de levantamiento del mapamundi de lo real. De donde se concluye que es precisamente el ejercicio histórico-filosófico, o de historia filosófica de la filosofía, que todos los filósofos de la tradición han practicado, el que nos previene del dogmatismo que con razón, pero no sin ingenuidad, denuncia Cicerón. En cuatro palabras: sin historia filosófica de la filosofía no hay verdad filosófica.

Para explicar la verdad filosófica como confrontación de un sistema con los sistemas de la tradición, Bueno propone dos metáforas luminosas y de carácter angular:

a) *los sistemas filosóficos como animales de presa*. De nuevo, en el prólogo al libro de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (Bueno, 1984: 9-10).

La verdad de una filosofía no consiste tanto en la supuesta adecuación a un orden de cosas que no puede ser establecido al margen del propio sistema, sino en la capacidad trituradora (polémica, crítica) de otros órdenes de cosas alternativos. Por ello, la verdad de un sistema filosófico, históricamente dado, podría medirse, de algún modo, por su capacidad destructiva de otros sistemas alternativos [...] de los cuales necesita, sin embargo, como de un alimento propio. Cabe hablar, por eso, de «grados de verdad» en Filosofía, y no le es legítimo al filósofo despreciar o ignorar las filosofías distintas de la suya propia, dado que son ellas las que aportan el material a partir del cual la propia concepción sistemática puede edificarse y tomar forma. *Como si fuera un animal de presa, cada sistema filosófico tiene que vigilar y conocer atentamente a los otros sistemas filosóficos, porque de ellos, una vez destruidos, depende su propia verdad.* [Cursivas nuestras]

Pero esto no debe entenderse como si los sistemas de la tradición fuesen árboles inermes a los que arrimar nuestro propio sistema para limarle las uñas; los sistemas de la tradición, precisamente por su actualidad, de la que hablaremos en la décima tesis, nos devuelven el golpe, y nos exigen un esfuerzo crítico. En el prólogo al libro de Pérez Jara (2014: 10):

En conclusión, nada más lejos de la metodología de este libro que utilizar las coordenadas del materialismo filosófico como un «lecho de Procusto» en el que depositar el cuerpo vivo de la obra de Russell, recortándola o ampliándola en las partes que no encuentren acomodo fácil en el lecho. Lo que Pérez Jara hace, apoyándose en su amplia experiencia en las tareas de análisis de múltiples ideas del materialismo filosófico, es ahormar el propio lecho a cada segmento del cuerpo clavado en él, desarrollando aspectos descuidados, introduciendo parámetros oportunos, como pueda serlo, por ejemplo, la idea de «posicionamiento» de Patrick Baert (capítulo 18.2, nota 813) para dar cuenta de las razones por las cuales los «posicionamientos» públicos de Russell ante multitud de temas de gran actualidad en su día, le granjearon no sólo enemigos sino también valiosos colaboradores.

De este modo, la obra que el lector tiene entre sus manos, no sólo ilumina a plena luz la filosofía de Bertrand Russell. La luz reflejada de éste también ilumina el propio sistema del materialismo filosófico.

Siguiendo a nuestro juicio la metáfora angular o si cabe organicista de Bueno, Íñigo Ongay ha definido el método dialéctico para la práctica filosófica de la historia de la filosofía como «método de trituración-asimilación»⁷.

De la misma manera que un animal carnívoro («animal de presa») tritura la carne de los animales que han depredado para, reduciendo la materia orgánica a sus elementos últimos, asimilar aquellos componentes o nutrientes que sean asimilables por su aparato digestivo, un sistema filosófico reduce a sus bases nucleares los sistemas de la tradición para incorporar o asimilar aquello que según sus propias bases puede ser asimilado; en nuestro caso, los trámites materialistas que a juicio de Bueno, ya lo hemos dicho, hay en todos los sistemas de la tradición.

b) Los sistemas de la tradición son las serpientes sin las cuales nuestro propio sistema no es comprensible. Esta metáfora ha sido utilizada en la introducción a la traducción de la *Monadología* de Leibniz de Julián Velarde (Bueno, 1981: 18):

La *Monadología* es también una ontología que, lejos de entenderse por sí misma, se alimenta de la crítica a las otras ontologías filosóficas (no vulgares), previamente dadas, que contenían ya sin duda notable proporción de paradojas. El sistema de la *Monadología*, según esto, y a pesar de su formato dogmático, resulta ser un sistema que sólo puede encontrarse como resultado de la negación de otras ontologías alternativas, que será preciso identificar. Cuando estas ontologías alternativas son retiradas de nuestro horizonte, la *Monadología* de Leibniz perderá su verdadero significado; se

⁷ En la primera de las dos lecciones dedicadas al análisis crítico de la filosofía de Markus Gabriel (Ongay de Felipe, 2022).

mantendrá a la manera como se mantiene la estatua de *Laoconte* (con sus gestos distorsionados y extravagantes) cuando se le quitan las serpientes.

Pensar es pensar contra alguien, y no comprendemos claramente qué dice o cómo explica la realidad un sistema si no tenemos presentes las serpientes que lo determinan críticamente.

Novena tesis. El proyecto de una historia filosófica de la filosofía es un *desafío* para el sistema que se toma como conjunto de coordenadas o sistema de referencia, porque en él se está determinando su potencia cuanto que *mapamundi de lo real*.

Cuando nos disponemos a convertir nuestro sistema en el sistema de coordenadas para la clasificación y crítica de los sistemas de la tradición, ponemos con ello «la cabeza bajo el hacha» (Bueno, 2014: 62), conscientes de que si el sistema contrario resulta ser más potente que el sistema de referencia perderemos la cabeza; esto es, nuestro sistema quedará neutralizado o puesto en evidencia.

En el prólogo al Diccionario filosófico de Pelayo García Sierra (Bueno, 2021) explica Bueno que la manera de evaluar el valor filosófico de un sistema en sus pretensiones de *mapamundi* de la realidad no es por sí mismo (por su estructura geométrica), ni por su relación con el terreno cartografiado (porque es inabarcable), sino por su relación dialéctica con otros mapas alternativos. Dicho de otro modo, por su capacidad para absorber los accidentes del terreno cartografiados por los otros mapas, sin perder la cabeza en el intento. Y el método que propone para tal evaluación en ese prólogo es el método de la historia crítico-filosófica.

Décima tesis. En la práctica de una historia filosófica de la filosofía, el filósofo no se queda prendado del pasado (filosofía histórica), sino que utiliza el pasado (las Ideas del pasado) para la crítica del presente (del estado actual de los saberes de primer grado).

Como ya hemos comentado en la primera tesis, a juicio de Bueno, en la historia de la filosofía hay, cuando se hace filosóficamente, una crítica del presente. De ahí la importancia o centralidad que queríamos reivindicarle a esta disciplina para los objetivos de un sistema filosófico. A continuación, vamos a justificar esta última tesis

respondiendo a una crítica hecha hace por lo menos nueve años pero publicada en fecha reciente.

En el año 2015 se estrena el documental *Gustavo Bueno, la vuelta a la caverna*, producido por Héctor Muniente. Para dicho documental se solicita la participación de Juan Bautista Fuentes Ortega, en la que el catedrático de la UCM realiza unas críticas por espacio de cerca de una hora contra el materialismo filosófico de Gustavo Bueno. Al parecer anticipándose a las reacciones que dichas críticas suscitarían en el dintorno de la escuela, Fuentes Ortega solicita que su participación no fuese incluida en el documental, como así sucedió finalmente. Sin embargo, el 10 de abril del 2024 Santiago Armesilla publica en exclusiva, y con el permiso de Fuentes Ortega, ese vídeo inédito (v. Fuentes Ortega, 2024). Solamente vamos a responder a una de las críticas, que a nuestro juicio se puede poner en relación con esta última tesis.

A juicio de Fuentes Ortega, el sistema del materialismo filosófico es un sistema crítico que, como tal, necesita alimentarse para el cumplimiento de sus funciones u objetivos (crítica del presente, implantación política, geometría de las Ideas, etc.) de las metafísicas del presente en marcha, que tienen como fuente la sabiduría académica universitaria.

A finales de la década de los noventa, cuando Bueno decide darle la espalda a la filosofía universitaria, Laocoonte se deshace de las serpientes y el materialismo filosófico deviene en sistema dogmático, *esclerotizado*, incapaz de la crítica del presente que se espera de todo sistema filosófico que se precie. La proximidad reivindicada por Bueno a la filosofía mundana le parece a Fuentes Ortega un argumento *ad hoc* sin mayor fundamento.

El problema en el que al respecto de lo que estamos explicando en esta tesis pensamos que incurre Fuentes Ortega es el de localizar exclusivamente la universidad como herpetario de las serpientes o fuente de las metafísicas del presente. A nuestro juicio, si aceptamos (como pensamos que aceptaría el profesor) que en la universidad se hace más doxografía que filosofía, resulta que las metafísicas que allí pudieran habitar tienen ese terreno más como punto de llegada que como punto de partida.

¿Cuáles son, entonces, las fuentes de donde brotan las serpientes o las presas de nuestro sistema? Son dos, aunque en realidad podríamos hablar de una sola: la filosofía mundana y los sistemas de la tradición. En efecto, dado que la crítica histórico-

filosófica de los sistemas de la tradición incorpora, según estamos defendiendo, la crítica del presente o de la filosofía mundana del presente, podríamos hablar de una única fuente. Así lo explica Bueno en el artículo del 2004, con relación al sistema kantiano y su actualidad:

Época, la de nuestro presente, en la cual la influencia de Kant resulta ser más directa —una vez retiradas las mediaciones hegelianas y marxistas— que la que tuvo en el siglo XIX y XX, sobre todo después de la caída del fascismo y del socialismo real. Puede decirse que, en general, la ideología de nuestros científicos (el teoreticismo, por ejemplo) es en gran medida kantiana (aunque no porque la «ciencia misma» lo sea). Asimismo podrá decirse que la ideología de la política democrática de mercado, una vez derrumbada la Unión Soviética, tiene también en líneas generales la inspiración kantiana. Recordemos, por ejemplo, la creación de la Sociedad de las Naciones por inspiración del Presidente Wilson, que era kantiano; recordemos a Rawls y su teoría de la justicia; recordemos la teoría de la paz perpetua entre las democracias de Michael Doyle, &c. También la metodología de la Libertad, a través de la Cultura, asumida por la mayor parte de los estados democráticos, en la época de la «Globalización», es también kantiana. [Bueno, 2004: 47]

En tres líneas: «Este es nuestro homenaje a Kant: reconocerle su vigencia y redefinir al materialismo filosófico como un sistema que sólo toma verdadera conciencia de sí mismo por su oposición al idealismo kantiano» (*ib.*: 46).

Por esta razón invitó en el Teatro Crítico del 2008 a los estudiantes de filosofía a preocuparse y ocuparse de los presocráticos, no como meras reliquias arquitectónicas que acaparan los sueños húmedos de algunos profesores de filosofía antigua, sino como pensadores (metafísicos, sí) cuyas teorías refieren a morfologías de un mundo (*ordo essendi*) que no es muy distinto del de nuestro presente en marcha.

§ 5. Conclusión

La filosofía, cuanto que institución con unos orígenes y un curso histórico que irradia en el área de difusión helénica, tiene una sustancia histórica ineludible. Tanto es así, que la verdad de un sistema filosófico (toda vez que hemos eliminado la tesis de la Verdad de la Filosofía, la verdad atributiva, por metafísica) se determina en la dialéctica con otros sistemas filosóficos para el objetivo de la construcción del mapamundi de la realidad.

Ideas para muchos incompatibles, Verdad (filosófica) e Historia (sistemática), resultan los términos en cuya conexión dialéctica resuelve Bueno, de una manera original pero plenamente insertada en la tradición filosófica de los últimos siglos, el complejo problema de la compatibilidad entre la filosofía y la historia de la filosofía. Al mismo tiempo, y como de costumbre, siembra sus razonamientos de distinciones muy precisas con las que desbrozar un campo verdaderamente imbricado, el de la larga tradición filosófica, el de la praxis filosófica.

En conclusión, quienes nos sentimos en deuda con Gustavo Bueno y tomamos partido por su sistema como conjunto de coordenadas para la crítica filosófica del presente no podemos por menos que, al objeto de saldar esa deuda, comprometernos con la defensa apagógica de su verdad.

Bibliografía

- Aristóteles (1994), *Metafísica* (Tomás Calvo Martínez, ed.). Madrid, Gredos.
- Bueno, Gustavo (1972), *Ensayos materialistas*. Madrid, Taurus.
- Bueno, Gustavo (1974), *La metafísica presocrática*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1981), «Introducción» en Gottfried W. Leibniz, *Monadología* (Julián Velarde, trad.). Oviedo, Pentalfa, pp. 13-47. Edición trilingüe.
- Bueno, Gustavo (1984), «Prólogo: la verdad como fenomenología», en Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *La Fenomenología de la verdad: Husserl*. Oviedo, Pentalfa, pp. 7-12.
- Bueno, Gustavo (1995), *¿Qué es la filosofía?*, 2.ª ed. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1998), «Última lección en la Universidad: impartida en las escaleras de la Facultad de Filosofía (Oviedo, lunes 26 de octubre de 1998)», en *Fundación Gustavo Bueno*, <<https://www.fgbueno.es/gbm/gb1998ul.htm>>, [07/01/2025]. Original en *Limitaneus: Revista de los estudiantes de Filosofía*, n.º 2. Universidad de Oviedo, diciembre, 1988, pp. 5-12
- Bueno, Gustavo (2004), «Confrontación de doce tesis características del sistema del *Idealismo trascendental* con las correspondientes tesis del *Materialismo filosófico*», en *El Basilisco*, n.º 35, pp. 3-40.
- Bueno, Gustavo (2008), «La vuelta del revés de Marx», en *El Catoblepas*, n.º 76, junio, p. 2, <<https://nodulo.org/ec/2008/n076p02.htm>>, [04/01/2025].
- Bueno, Gustavo (2014), «Prólogo: Javier Pérez Jara analiza la filosofía de Bertrand Russell desde la perspectiva del materialismo filosófico», en Javier Pérez Jara, *La filosofía de Bertrand Russell*. Oviedo: Pentalfa, pp. 7-12.
- Bueno, Gustavo (2015), «Historia de las Ideas filosóficas», en *El Catoblepas*, n.º 162, agosto, p. 2, <<https://nodulo.org/ec/2015/n162p02.htm>>, [03/01/2025].
- Bueno, Gustavo (2016), «Sobre la “filosofía oracular” y la “historia oracular de la filosofía”», en *El Catoblepas*, n.º 167, p. 2, <<https://nodulo.org/ec/2016/n167p02.htm>>, [03/01/2025].

- Bueno, Gustavo (2021), «Prólogo», en Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico: una introducción analítica*, en $\Phi\eta$ *Filosofía en Español*, <<https://www.filosofia.org/filomat/dfpro.htm>>, [02/12/2024].
- Bueno, Gustavo; Suárez Ardura, M.; García López, T. y Calderón Gordo, S. (2019), «Se reedita *La metafísica presocrática* de Gustavo Bueno», en *fgbuenotv* (canal de YouTube), [2008], <<https://youtu.be/O1AqLH7Y7YY?feature=shared>>, [03/01/2025].
- Bueno Sánchez, Gustavo (1989), *La obra filosófica de Fray Zeferino González*. Universidad de Oviedo. Tesis doctoral.
- Cherniss, Harold (1951), «The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy», en *Journal of the History of Ideas*, vol. 12, n.º 3. University of Pennsylvania, pp. 319-345.
- Cicerón, Marco Tulio (1990), *Cuestiones académicas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fuentes Ortega, Juan Bautista (2024), «La muerte de la filosofía: Juan Bautista Fuentes critica a Gustavo Bueno», en *Santiago Armesilla* (canal de YouTube), 10 de abril, <<https://youtu.be/QME9FHP6Hrg?feature=shared>>, [30/02/2025].
- García Sierra, Pelayo (2021), *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico: una introducción analítica*, en $\Phi\eta$ *Filosofía en Español*, <<https://www.filosofia.org/filomat/>>, [02/12/2024].
- González, Zeferino (2002), *Historia de la filosofía*, tomo primero. Oviedo, *Proyecto Filosofía en Español* [1886], <<https://www.filosofia.org/zgo/hf2/index.htm>>, [15/01/2025]. Sobre el texto de la segunda edición ampliada.
- González, Zeferino (2014a), *Historia de la filosofía*, tomo segundo. Oviedo, *Proyecto Filosofía en Español* [1886], <<https://www.filosofia.org/zgo/hf2/index.htm>>, [15/01/2025]. Sobre el texto de la segunda edición ampliada.
- González, Zeferino (2014b), *Historia de la filosofía*, tomo tercero. Oviedo, *Proyecto Filosofía en Español* [1886], <<https://www.filosofia.org/zgo/hf2/index.htm>>, [15/01/2025]. Sobre el texto de la segunda edición ampliada.
- Gracia, Jorge (1992), *Philosophy and Its History*. Albany, State University of New York Press.
- Guthrie, W. K. C. (1957), «Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries», en *Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, part I. The Society for the Promotion of Hellenic Studies, pp. 75-41.
- McDiamird, John B. (1953), «Theophrastus on the Presocratic Causes», en *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 61. Harvard University, pp. 85-156.
- Ongay de Felipe, Íñigo (2022), «La filosofía de Markus Gabriel desde el materialismo filosófico - EFO272», en *Fgbuenotv* (Canal de YouTube), 23 de mayo, <<https://youtu.be/31Jwq03xNo4?feature=shared>>, 20/03/2025].
- Orden Jiménez, Rafael V. (2000), «Los orígenes de la cátedra de Historia de la Filosofía», en *El Basilisco*, n.º 28. Oviedo, pp. 3-16, <<https://filosofia.org/rev/bas/bas22801.htm>>, [03/01/2025].
- Ortega y Gasset, José (1980), *Origen y epílogo de la filosofía*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset, José (2017a), «Filosofía pura. Anejo a mi folleto *Kant*», en *Obras completas*, tomo IV. Madrid, Taurus, pp. 276-287.
- Ortega y Gasset, José (2017b), «Prólogo a *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier», en *Obras completas*, tomo VI. Madrid, Taurus, pp. 135-170.
- Peña, Vidal (1992), «Los *Ensayos materialistas* y la historia de la filosofía», en *Revista Meta, La filosofía de Gustavo Bueno: Homenaje a Gustavo Bueno*. Universidad Complutense de Madrid, pp. 15-26.

- Schneider, Ulrich Johannes (1995), «L'historicisation de l'enseignement de la philosophie dans les universités allemandes du XIXème siècle», en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 109, pp. 29-40, <https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1995_num_109_1_3152>, [03/02/2025].
- Schneider, Ulrich Johannes (2004), «Teaching the History of Philosophy in 19th-Century Germany», en J. B. Schneewind (ed.), *Teaching New Histories of Philosophy*. Princeton's Davis Center for Historical Studies, pp. 275-295.
- Villalba Alameda, José J. (2024), «Gustavo Bueno y Xavier Zubiri: dos visiones de la Historia de la Filosofía en clave ontológica», en *The Xavier Zubiri Review*, vol. 16, pp. 5-30, <http://www.zubiri.org/general/xzreview/2022/Villalba_2022.pdf>, [04/01/2025].

