

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**  
**Departamento de Ciencia Política II**



**LA TEORÍA POLÍTICA MATERIALISTA DE GUSTAVO  
BUENO: GNOSEOLOGÍA, ESTADO Y MORAL**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**  
**PRESENTADA POR**

**José Andrés Fernández Leost**

Bajo la dirección del doctor:  
Juan Maldonado Gago

**Madrid, 2006**

- **ISBN: 978-84-669-3001-7**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

*Facultad de Ciencias Políticas y Sociología*

*Departamento de Ciencia Política II*



**TESIS DOCTORAL**

*LA TEORÍA POLÍTICA MATERIALISTA DE GUSTAVO BUENO:  
GNOSEOLOGÍA, ESTADO Y MORAL*

José Andrés Fernández Leost

Director: Dr. D. Juan Maldonado Gago

OTOÑO 2005



A C. B. *—in memoriam.*

Las páginas que siguen no hubieran sido posibles sin el apoyo de mi familia ni el aliento de un pequeño círculo de amigos. A todos ellos, gracias. En la solicitud y disposición del profesor Juan Maldonado se encuentra el estímulo principal de este proyecto; en sus consejos y ánimos la clave de su consecución. Quisiera extender mi agradecimiento al departamento de Ciencia Política II de la facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM. Especial mención merecen los miembros de la Fundación Gustavo Bueno, quienes con su actitud encarnan fielmente la virtudes de la firmeza y la generosidad.

“No es cierto que el bien engendre sólo el bien, que las cosas buenas y útiles sean moralmente santas y bellas; no es cierto que la verdad sea siempre propicia e irreprochable; no es cierto que las consecuencias de la paz sean siempre pacíficas, que las de un régimen de libertad y de igualdad sean todas tutelares, y las de la guerra, siempre malas; no es cierto que la realización de nuestros ideales sea siempre un bien para la humanidad”

Julian Freund, *La esencia de lo político*



## **ÍNDICE**

<b>I. INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA</b>	<b>11</b>
1. El objeto: la teoría política de Gustavo Bueno	11
2. El método: descriptivo. Textualismo y contextualismo	15
3. El marco teórico: la hermenéutica ante el paradigma de Bueno	17
<b>II. CUESTIONES PRELIMINARES: ACERCA DEL MATERIALISMO FILOSÓFICO</b>	<b>21</b>
1. El materialismo como doctrina filosófica	21
2. Las dos vertientes materialistas en Gustavo Bueno	23
2.1. El materialismo filosófico como materialismo ontológico: ontología especial y ontología general	26
2.2. El materialismo filosófico como materialismo gnoseológico	28
2.3. La metodología materialista	31
3. Las nociones básicas del materialismo filosófico de Gustavo Bueno	34
3.1. Los espacios conceptuales: el “espacio antropológico” y el “espacio gnoseológico”	35
3.1.1. El “espacio antropológico” y el replanteamiento de las líneas del materialismo filosófico	35
3.1.2. El “espacio gnoseológico”	38
3.2. El racionalismo y la dialéctica	39
3.3. Los conceptos, las categorías y las ideas: la dialéctica ideas/categorías	43
4. Conclusión: el papel de la filosofía (materialista) en el conjunto del saber	49
<b>III. LA TEORÍA DEL CIERRE CATEGORIAL Y SU APLICACIÓN A LAS CIENCIAS HUMANAS</b>	<b>57</b>
1. La concepción de la ciencia en Gustavo Bueno: una aproximación	57
1.1. La “concepción dominante” de la ciencia. Rasgos generales de las teorías científicas	59
1.2. Las posiciones críticas	60
1.3. La ciencia en Gustavo Bueno: entre la descripción y la norma	63
1.3.1. La ciencia como actividad operatoria	63
1.3.2. Del origen praxiológico de las ciencias y sus implicaciones gnoseológicas	64
2. El materialismo gnoseológico	66
2.1. Las acepciones de la idea de ciencia	67
2.2. La necesidad de adscripción a una determinada teoría de la ciencia: la clasificación de los tipos de teorías de la ciencia	69
2.3. Exposición de la teoría del cierre categorial	73
2.3.1. Clasificación de las partes constitutivas de las ciencias: el espacio gnoseológico	73
2.3.2. Mecanismos de cierre: neutralización de operaciones como establecimiento de la objetividad y definición de la verdad científica como identidad sintética	78
2.4. Conclusiones	82

3. Las ciencias humanas desde la teoría del cierre categorial	83
3.1. Sobre la distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas	84
3.2. Planos extensional e intencional de la expresión ciencias humanas. Uso temático y uso etiológico	89
3.3. El criterio de demarcación entre ciencias naturales y ciencias humanas en la teoría del cierre categorial: la aparición del sujeto gnoseológico frente a la neutralización de las operaciones	91
3.3.1. La definición del sujeto gnoseológico: el sujeto gnoseológico como sujeto operatorio	91
3.3.2. Los modos de operar: aproximación y separación como operaciones “a distancia” (apotéticas)	92
3.3.3. La aplicación del criterio de la neutralización de las operaciones	94
3.4. Distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias de las ciencias humanas	95
3.4.1. La relevancia de las metodologías operatorias: definición, relación dialéctica y aportaciones gnoseológicas	96
3.4.2. Tipología de situaciones gnoseológicas de las ciencias según la distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias	97
3.5. Conclusiones	102
4. La naturaleza constructiva del materialismo gnoseológico: herencias	104
4.1. Confrontación con las teorías de la verdad científica: los influjos del constructivismo materialista	106
4.2. La ascendencia de la teoría del conocimiento científico en Karl Marx sobre la teoría del cierre categorial	110
4.3. Conclusión: de la refiguración al constructivismo materialista: la lógica-material como lógica operatoria	128
<b>IV. LA CIENCIA POLÍTICA ANTE LA TEORÍA DEL CIERRE CATEGORIAL</b>	<b>135</b>
1. La ciencia política: una aproximación introductoria a la disciplina	135
1.1. En busca de una definición esquivada	135
1.2. Objeto y método de la ciencia política	137
1.3. La ciencia de la Administración como rama de la ciencia política	139
1.4. Conclusiones: ¿una ciencia política positiva?	141
2. El estudio de la ciencia política en Gustavo Bueno	142
2.1. Entre la politología y la filosofía	142
2.2. Los tipos de saberes políticos	147
2.3. El paradigma de la gnoseología materialista aplicado al campo de la política	149
2.3.1. El eje sintáctico del campo político	150
2.3.2. El eje semántico del campo político	154
2.3.3. El eje pragmático del campo político	159
3. Conclusiones: la imposibilidad del “cierre politológico”	162

<b>V. LA TEORÍA DEL ESTADO DE GUSTAVO BUENO: UN PARADIGMA DE MATERIALISMO POLÍTICO</b>	<b>165</b>
1. La definición del Estado: una exposición conceptual	167
1.1. Alcance de un programa completo: núcleo, curso y cuerpo del concepto de Estado	167
1.2. En busca del núcleo del Estado	170
1.3. La sociedad humana natural: infraestructura de la sociedad política	173
1.4. El proceso de anamorfosis: divergencia infraestructural y aparición del Estado	175
1.5. Breve contraste con la tradición: conclusiones	179
2. El curso del Estado: una exposición histórica	181
2.1. Recuperación del análisis genético estructural	181
2.2. En torno a la pertinencia del criterio histórico	182
2.3. La fase protoestatal	184
2.4. La formación del Estado: entre el Imperio y el Estado-nación	185
2.4.1. La idea de Imperio	194
2.4.2. La idea de Nación	200
2.5. La fase postestatal	211
2.5.1. Modelos de futuro	212
2.5.2. Excursión en torno al fin de la historia y del Estado	217
3. El cuerpo del Estado: la estructura estatal en el materialismo político	226
3.1. El alcance de la perspectiva materialista	226
3.1.1. El materialismo frente al formalismo político	227
3.1.2. Géneros de materialismo político: la reinterpretación del materialismo histórico	228
3.2. El cuerpo o estructura del Estado	230
3.2.1. En torno a la idea de cuerpo estatal: introducción al modelo de análisis	230
3.2.2. El modelo gnoseológico como modelo canónico de la estructura estatal	233
3.3. La teoría de las tres capas del cuerpo político: enunciado y desarrollo	239
3.3.1. Enunciación general de la teoría	239
3.3.2. El alcance político de la capa conjuntiva	244
3.3.2.1. La doctrina de la separación de poderes y la crítica a la idea de Estado de derecho	244
3.3.2.2. La clase política, los partidos políticos y el concepto de representación	256
3.3.3. La interpretación política de las capas basal y cortical	260
3.3.4. Repercusiones y conclusiones: el problema de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil	263
4. En torno a las formas de Estado: el lugar de la democracia en el materialismo filosófico	272
4.1. La tipología aristotélica a la luz del análisis materialista	273
4.2. La teoría de la democracia	277
4.3. Final: la tipología política de Gustavo Bueno	289
<b>VI. EL CONCEPTO DE <i>EUTAXIA</i>: ENTRE LA RAZÓN DE ESTADO Y LA IDEA DE MORALIDAD</b>	<b>295</b>
1. Introducción	295
2. La eutaxia como núcleo de la teoría política de Bueno	296



2.1. Eutaxia y poder	300
2.2. Eutaxia y legitimidad: la cuestión de la justicia política	303
2.3. Eutaxia y libertad	311
3. La idea de moralidad en Gustavo Bueno	319
3.1. El fundamento de la moralidad	321
3.2. La diferencia entre ética y moral: consecuencias políticas	325
3.3. La idea de solidaridad como ejemplo de la diferencia entre ética y moral	334
3.4. Conclusión	339
4. La teoría de la izquierda política	342
4.1. La característica de la izquierda: el racionalismo	343
4.2. El parámetro del concepto de izquierda: asamblea o nación	345
4.3. Las seis generaciones de izquierda	352
<b>VII. RECAPITULACIÓN FINAL</b>	<b>361</b>
<b>ANEXO: ENTREVISTAS A GUSTAVO BUENO</b>	<b>371</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>427</b>





## ***LA TEORÍA POLÍTICA MATERIALISTA DE GUSTAVO BUENO: GNOSEOLOGÍA, ESTADO Y MORAL***

### **I. INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA**

El presente trabajo se presenta como una investigación de índole descriptiva, hermenéutica, sistemática y crítica. Dicha caracterización viene dada por la confluencia de los dos factores nucleares de los que nace todo estudio científico-social: el método y el objeto. Dirigiendo nuestro punto de atención en parte de la obra de un autor tan vigoroso como Gustavo Bueno, se comprenderá que la reexposición de sus análisis y resultados se mantenga dentro de un enfoque descriptivo. No por ello será menos necesario subrayar el componente interpretativo que informará la ilustración de un pensamiento filosófico personal, construido bajo un contexto socio-histórico concreto; componente, por tanto, que solicita la apoyatura de un aparato conceptual propiciado por la perspectiva hermenéutica. Sin embargo, debido a la frondosa arquitectura desplegada por el autor, a propósito de un sistema filosófico que desborda con creces nuestro objeto de estudio -el *materialismo filosófico*-, alimentada además por una teoría de la ciencia que lo complementa y dota de base, conviene advertir de la tendencia sistemática de la que, por razones de analogía y de fidelidad precisamente interpretativa, participará esta investigación. Por último, una actitud crítica, más que método (salvo que entendamos que un componente crítico haya de vincularse siempre a todo método, por lo menos en lo relativo a las ciencias sociales), acompañará paralelamente el desarrollo de nuestro trabajo, no tanto en aras de proponer un sistema global alternativo al propuesto por Bueno, cuanto a fin de replantear ciertas cuestiones precisas referidas a su aproximación a los contenidos teórico-políticos.

En vistas a la claridad expositiva, desglosamos a continuación un listado de tres puntos en los que se explicitan con más detalle el objeto, método y marco teórico que guiarán nuestro estudio.

#### 1. El objeto: la teoría política de Gustavo Bueno

Cabe comprender en la fórmula “teoría política de Gustavo Bueno” todo cuanto requiere la atención de nuestras pesquisas. Según esto, lo primero que habremos de determinar será el sentido que para nuestro autor supone una tal perspectiva *teórica* en el contexto de las ciencias

humanas y, más particularmente, en la esfera politológica. Podemos adelantar cómo su visión gnoseológica desvelará una connotación menos científica que filosófica por lo que toca a tales campos, aunque convendrá replantear este aspecto extra-científico desde las coordenadas que él mismo nos proporciona. En cualquier caso, y en aras de extraer las notas más pertinentes de su teoría política, nuestra investigación recorrerá una triple senda exploratoria, puesto que si por un lado será menester ineludible explicar el significado que la misma cobra en el sistema más amplio que su propia teoría de la ciencia funda -la *teoría del cierre categorial*-, por otro, tendremos que reconducir nuestro trabajo hacia el ámbito disciplinario de la teoría del Estado, área en la que habrá que restringir el alcance de aquella. Una última vertiente dedicada a la filosofía moral de Bueno vendrá a completar el contenido de nuestro objeto, cubriendo los aspectos normativos activados en el trasfondo de su propuesta. El camino a transitar nos esclarecerá así el carácter de su teoría política, de tinte -insistimos- más filosófico que científico, pero que debido al tratamiento singular que al autor le merecen las ciencias, no podrá calificarse de asistemático, ni ajeno a las aportaciones procedentes de estudios especializados.

De hecho, observaremos cómo la clásica distinción entre la ciencia política -elaborada según hipótesis y explicaciones causales y funcionales- y la filosofía política -basada en el análisis de las estructuras conceptuales que ordenan nuestros modelos sociales<sup>1</sup>- se verá reformulada desde un enfoque lógico-materialista destinado a delimitar las relaciones entre ciencia y filosofía, precisando sus tareas. De ahí que la parte gnoseológica, o teoría del conocimiento científico, posea en nuestro trabajo un papel introductorio fundamental, sin el cual resultaría ininteligible comprender los elementos definitorios de la politología en Bueno. En este sentido, si bien el grueso del estudio estará centrado en reexponer sus tesis políticas -y así el *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”* (1991) nos servirá como hilo conductor del que extraer sus contribuciones más relevantes-, asimismo habremos de aludir a cuanto esté relacionado en su obra con las cuestiones gnoseológicas, en tanto ligadas a las ciencias humanas. Textos clave en esta dirección los hallaremos en sus artículos “En torno al concepto de ‘ciencias humanas’”. La distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-

---

<sup>1</sup> Un tratamiento tradicional de la cuestión de las relaciones entre ciencia política y filosofía política lo encontramos en D. D. Raphael; a su juicio, mientras que la primera trabajaría con hipótesis en aras de formular leyes o generalizaciones a partir de los hechos empíricos que se pretenden explicar, la filosofía política tendría más bien un aspecto doctrinal, ideológico y normativo, ajeno a la contrastación científica. Para más detalle véase: *Problemas de filosofía política*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 11-14.

operatorias” (1978); “Gnoseología de las ciencias humanas” (1982); “Sobre el alcance de una ‘ciencia media’ (ciencia beta 1) entre las ciencias humanas estrictas (alfa 2) y los saberes prácticos positivos (beta 2)” (1992); así como en su opúsculo *¿Qué es la ciencia? La respuesta de la teoría del cierre categorial. Ciencia y filosofía* (1995). Será pues tarea inexcusable ascender hasta aquellos de sus planteamientos que parten de la idea de ciencia y, subsiguientemente, ofrecer una descripción aclaratoria de su teoría del cierre, sin olvidar mencionar los perfiles ontológico-materialistas que la envuelven, en tanto fijan su estrato complementario.

Dar con el criterio de científicidad que establece su perspectiva y explicar las diversas situaciones de equilibrio por medio de las cuales se caracterizan las “ciencias humanas y etológicas”, frente a las ciencias naturales, constituirá la antesala inmediata a la consideración de su teoría política. A la luz de dicho trayecto, se desembocará en sus tesis acerca de los saberes que pueden alcanzarse en política y así, de las cuestiones acerca del problema de la construcción científica en el campo de la política -objeto primero de nuestra investigación-, se pasará a la indagación sobre el concepto de Estado en Bueno, lo que nos conducirá a su teoría del mismo. De tal exposición obtendremos un panorama completo de los puntos a través de los que se articula esta disciplina –presentándonos no sólo un programa definicional del Estado, sino también una teoría en torno a las formas políticas, la democracia, el Estado de derecho, la sociedad civil, los partidos políticos o la idea de nación. Habremos de recurrir entonces a los textos políticos en los que, más allá de los delineamientos principales expuestos en el *Primer ensayo*, el autor ha ido puliendo los componentes de su teoría, textos entre los que cabe destacar los artículos “Estado e historia (en torno al artículo de Francis Fukuyama)” (1992); “Crítica a la constitución (*sístasis*) de una sociedad política como Estado de Derecho” (1996); “La democracia como ideología” (1997); “En torno al concepto de ‘izquierda política’” (2001); “El tributo en la dialéctica sociedad política/sociedad civil” (2003); y sus libros *España frente a Europa* (1999); *El mito de la izquierda* (2003); *Panfleto contra la democracia realmente existente* (2004); o *La vuelta a la caverna. Terrorismo, guerra y globalización* (2004).

Con todo, lo capital en este apartado consistirá en constatar los rasgos nucleares que caracterizan para Bueno el concepto de *lo político*, ensayando una categorización y sistematización del campo mediante la noción de *eutaxia* y la elaboración de un modelo estatal estructural. Finalmente, las lecturas en torno a la idea de moralidad y de libertad extraídas de su obra filosófico-moral *El sentido de la vida* (1996), resultarán cruciales a la hora de calibrar los razonamientos de signo normativo que cabe vislumbrar tras de sus planteamientos políticos.

Por lo demás, aunque ya insertado en el mismo despliegue expositivo, habrán de introducirse las fuentes de las que parte o en las que se incardina el materialismo filosófico, procurando distinguirlo de las teorías filosófico-científicas ante las que Bueno se enfrenta (descripcionismo; teoreticismo; adecuacionismo), pero también de las más cercanas o próximas –la teoría por ejemplo del *corte epistemológico* en Althusser y Bachelard, de la que asimismo se desmarca tomándola como referencia con respecto a la que definirse. En esta línea, el estudio de la influencia de la noción de ciencia de Marx en Bueno constituirá un punto de inflexión en el curso explicativo del trabajo.

Se entenderá que el mayor peso conferido a la centralidad del sistema de pensamiento de nuestro autor -a su construcción y articulación, a su dinámica y a las cuestiones que suscita- desplace la problemática histórico-temporal a un orden secundario, que no por ello ha de considerarse inexistente: no porque nuestro discurso recorra un cauce primordialmente sistemático se ha de descuidar la exposición cronológica. Así, podemos localizar en el año de 1970 el punto de arranque en que comenzaría a cristalizar el paradigma de Bueno, si bien en rigor la fecha debería ampliarse hasta abarcar el compás temporal contenido entre los años transcurridos entre 1968 -año de escritura de *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber*, publicado dos años después- y 1976<sup>2</sup>. En sustento de esta tesis recordemos la peculiar significación de las tres obras inmediatamente posteriores a *El papel de la filosofía: Etnología y utopía*, *Ensayos materialistas* y *Ensayo sobre las categorías de la Economía política*, textos de indudable importancia en la conformación de su materialismo, publicados todos ellos en 1972, y que vienen a demostrar la materialización de su sistema en aquel período.

Una última cuestión sobre el objeto de investigación escogido se hace imprescindible antes de abandonar esta sección, a saber, aquella que pone en tela de juicio la conveniencia de tal objeto, situándolo además en conexión con los objetivos del trabajo. Trataremos de justificar su pertinencia en base a dos respuestas. La primera es la que pone a Bueno en la órbita de aquellos autores próximos a la denominación de clásicos. No será tarea propia de nuestra investigación profetizar el alcance temporal que pueda lograr la obra de Bueno, como

---

<sup>2</sup> Como señala Alberto Hidalgo Tuñón: “La elaboración *sistemática* de la teoría del cierre categorial puede situarse cronológicamente entre 1972-1976, periodo durante el cual Gustavo Bueno dirige un equipo cuyo trabajo fue financiado por la Fundación March”. Y más adelante: “Cuando Gustavo Bueno emprende este trabajo sistemático dispone ya de una ontología materialista expuesta en *Ensayos Materialistas* (Taurus, Madrid, 1972), y su pensamiento discurre paralelamente por este cauce ontológico al mismo tiempo que sistematiza sus concepciones gnoseológicas”. Alberto Hidalgo Tuñón, “Estirpe y sistema de la teoría del cierre categorial”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 80, nota 10.

tampoco etiquetarle valorativamente. Pero sí ha de resaltarse que su obra filosófico-política no sólo aborda cuestiones perennes o problemas clásicos de la politología -el carácter del conocimiento político; la naturaleza de lo político en su relación con la teoría del Estado; la cuestión de la legitimidad del poder-, sino que además lo hacen desde el “rigor analítico, su capacidad para observar procedimientos lógicos y, en fin, para articular un discurso coherente dentro de un *sistema* de pensamiento”<sup>3</sup>. Nuestra segunda respuesta alude ya explícitamente a los fines de la investigación. Se tratará entonces de calibrar los resultados y aportaciones gnoseológicas, pero también ontológicas y morales -teórico políticas- que, en base justamente a dicha coherencia lógica y solidez sistemática, quepan inferirse de los textos de Bueno. Presentar las aportaciones que los resultados de la gnoseología política del autor añaden al campo de la ciencia política, además de estipular la validez y conveniencia de aplicación de los mismos según los criterios del quehacer politológico -sopesar, en suma, la relevancia que puedan lograr sus propuestas-, constituyen un foco que orientará parte del presente ejercicio. Consiguientemente, en el examen del discurso histórico-conceptual y estructural que el autor nos ofrece del Estado, tal y como él lo teoriza -en tanto paradigma materialista susceptible de abrir una vía inédita de entrada a la temática política-, residirá el centro de nuestros intereses. Explorando la consistencia de este constructo, calibrando sus premisas lógicas tanto como sus consecuencias morales, y estimando cuáles sean sus repercusiones prácticas, confiaremos en completar el afán reexpositivo que nos mueve.

## 2. El método: descriptivo. Textualismo y contextualismo

En principio hemos de remitir a la voluntad descriptiva propia de la investigación exploratoria, en la que se establecen los márgenes de nuestro estudio. En este caso empero, los contenidos temáticos del objeto marcarán la ruta metodológica por la que este haya de desenvolverse, sin perjuicio de los rasgos hermenéuticos, obligados por el cariz del mismo. Se apreciará, pues, un cierto solapamiento del objeto en el método, yuxtaposición que habrá de contenerse en el esfuerzo sintético, y en un distanciamiento crítico que cotejará la lectura directa de los textos de Bueno con las fuentes que toma prestadas en la elaboración de su sistema, sin olvidar por supuesto la literatura crítica existente. En todo caso, nuestra indagación responderá siempre de una estrategia interpretativa de primera mano, que sólo acudirá a la exégesis con fines

---

<sup>3</sup> Fernando Vallespín , “Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política”, en *Historia de la Teoría Política*, vol. 1, Alianza, Madrid, 2001, p. 41 (cursivas en el original).



aclaratorios. No estará sujeta pues nuestra investigación a ninguna de las metodologías particulares propias de las ciencias sociales -funcional, estructural, formalista o comparativa-, aunque por fuerza haya de servirse de un cierto método histórico, en tanto instrumento de ilación entre el origen y el desarrollo de las perspectivas del autor, esto es, como referencia cronológica. Otro tanto habrá que decir de los métodos más específicamente politológicos -conductismo, teoría sistémica, teoría de juegos o racionalismo-, puesto que de lo que se tratará aquí, a lo sumo, es de remontar estas consideraciones de índole científico-político al terreno gnoseológico, en diálogo con la obra de Bueno; desentrañando en este nivel las líneas metodológico-científicas propuestas, podremos enfrentarnos directamente con sus tesis.

La distinción enmarcada en la metodología de la historia de la teoría política entre el textualismo y el contextualismo<sup>4</sup>, y la toma partido por una de ellas, deberá por su parte informar obligadamente la naturaleza de nuestro rumbo expositivo. En principio la metodología textualista, entendida como el estudio enfocado ante todo sobre la comprensión de los textos, marcará la pauta del trabajo presente, de manera que lo que se busque sea la coherencia interna y el sentido de los textos analizados, quedando los factores sociales o biográficos en un segundo orden, como sugerimos anteriormente. Aun así, no podrá obviarse la mención al contexto, por lo que será necesario resaltar la dimensión histórica en la que aquellos se encuadran, en aras de su mayor comprensión. No obstante, dado el carácter coetáneo del objeto de estudio, la caída en un acentuado purismo histórico carecería de sentido, así como la inclinación hacia un tinte excesivamente sociologista, todo lo cual nos empuja hacia un cierto eclecticismo o vía mixta, a fin de flexibilizar cualquier rígido corsé metodológico.

Por otra parte, hemos de dar cuenta del escollo que, aun sin los recursos definitivos para superarlo, nos sale aquí al paso. Se trata de aquel que nos interroga acerca de la posibilidad de estudio de “lo contemporáneo”, careciendo de la distancia necesaria para su interpretación. Adoptaremos, sin la pretensión -insistimos- de dar con la última respuesta, la postura que, dando por válido un criterio que cruza el orden cronológico -fecha de producción de la obra u obras- con el sincrónico -inclusión de las propuestas estudiadas en temáticas actuales, o, cuando menos, en sus tradiciones-, entiende lo contemporáneo, no como lo que aún no es historia, “sino más bien como el último episodio, aún sin pensar, de una historia que nos viene

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 26 y ss.

del pasado. El presente [...] también forma parte de la historia”<sup>5</sup>. Otro tanto habrá que decir cuando hayan de definirse los conceptos que utiliza Bueno. Sin menoscabo de la referencia eventual que quepa realizar sobre ellos, a propósito por ejemplo del significado del racionalismo, de la dialéctica, o del materialismo, no podremos dejar de comprometernos al uso que el autor haga de los mismos; uso el suyo que, incorporando las diversas modulaciones semánticas por las que han transitado estos, realizará desde un discurso explícitamente inserto en el presente.

### 3. El marco teórico: la hermenéutica ante el paradigma de Bueno

Según lo apuntado, se hace urgente precisar el alcance de la perspectiva hermenéutica adoptada. Esta se manejará más en su sentido original, como *arte de la interpretación*, que en su sentido fuerte, de cuño ontológico, enunciado por Gadamer, como lugar de surgimiento de una verdad esencial más allá de los métodos de las ciencias positivas. Y ni siquiera se utilizará como reflexión epistemológica sobre la comprensión, sino, a lo sumo, si se nos permite el juego de palabras, en tanto *reflexión comprensiva* sobre la gnoseología y filosofía política de Bueno. Sin embargo, manteniéndonos en los márgenes del objetivo primero de la hermenéutica, por cuanto implica una reconstrucción del pensamiento de otra persona a través de la interpretación de su discurso, y siempre que se conceda que “la hermenéutica como arte de comprender no existe como una materia general; sólo tenemos una pluralidad de hermenéuticas especializadas”<sup>6</sup>, no vemos obstáculo para atribuirle un tinte hermenéutico, más que doxográfico, a nuestro estudio. Otra cosa sería aspirar a la coimplicación entre el sujeto y el objeto, o pertenencia recíproca, que resulta de la reformulación del círculo hermenéutico expuesta por Gadamer<sup>7</sup>. Tampoco se entenderá la hermenéutica de manera *intencionalista*, corolario del contextualismo anteriormente citado<sup>8</sup>, esto es, como una comprensión de los textos de tendencia lingüística que, a partir de la constatación de que el significado de las palabras depende de su uso, se afana por hallar las intenciones primarias -y no los motivos- de un autor desvanecido en una suerte de paradigma lingüístico que le sobrepasa, y menos aún

---

<sup>5</sup> Manuel Cruz, *Filosofía contemporánea*, Taurus, Madrid, 2002, p. 10. Sobre el alcance del estudio del pensamiento contemporáneo puede consultarse su introducción: “A modo de preámbulo: Qué hay de contemporáneo en la filosofía contemporánea”, pp. 9-17.

<sup>6</sup> Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik*, ed. H. Kimmerle, Akademie der Wissenschaften, Heildelberg, 1974, p. 75.

<sup>7</sup> Véase: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 362-363.

<sup>8</sup> Fernando Vallespín, “Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política”, en *Historia de la Teoría Política*, vol. 1, Alianza, Madrid, 2001, p. 32 y ss.

teniendo en cuenta la reflexión meta-científica que presenta Bueno. Sin menospreciar este enfoque intencionalista, se optará más bien por un arte de la interpretación que, no por centrarse mayormente en la explicación de los textos, deja de comprometerse comprensivamente con ellos<sup>9</sup>. Debido a la naturaleza argumentativa de nuestro objeto -la obra de Bueno en tanto toca la cuestión del conocimiento político, de la teoría del Estado y de la moralidad pública- apelaremos sencillamente a un criterio de su misma escala: el criterio de la racionalidad y congruencia a la hora de enjuiciar el discurso político.

Conviene por último insistir en la distinción entre la historia por la que ha ido caminando la construcción del sistema de Bueno, de la arquitectura propia del mismo<sup>10</sup>, al modo en que se distingue en las investigaciones epistemológicas entre una teoría de la ciencia por un lado (o un tratamiento sistemático de la ciencia), y una historia y sociología del conocimiento científico por otro (o un tratamiento socio-histórico). Entendiendo esta última opción como una forma de elaboración de biografía intelectual, en su aplicación a un único autor, nos inclinaremos más bien por un tratamiento sistemático, si es que lo pretendido sea recortar de la obra de Bueno aquello referido a cuestiones de gnoseología y ontología política, toda vez que los datos biográficos y socio-históricos puedan eventualmente sernos útiles a tales efectos. Los

---

<sup>9</sup> Vallespín ha profundizado en estas novedosas orientaciones metodológicas en su artículo: “Giro lingüístico e historia de las ideas” en R.R. Aramayo, J.Muguerza y A. Valdecantos, *El individuo y la historia*, Paidós, Madrid, 1995. Aquí insiste en el protagonismo que cobra el lenguaje en los estudios sobre las ideas políticas, en detrimento de los enfoques sociológicos o textualistas. Como es sabido, la atención que se vuelca sobre el lenguaje en tanto “sede natural en la que se constituyen los significados” (p. 287), forma parte de lo que se ha denominado *giro lingüístico*, propio del pensamiento filosófico en el siglo XX. En consecuencia, debido a la mediación que el lenguaje siempre ejerce, diversas escuelas han subrayado la relevancia que adquiere el marco histórico y cultural sobre el que se levantan los conocimientos. Aplicando esta perspectiva sobre el campo de las ideas políticas, se plantea el que estas hayan de estudiarse teniendo en cuenta, no solo el horizonte temporal del interprete, sino también el contexto en que las ideas surgen así como el lenguaje paradigmático en el que se hallan insertas, es decir, el marco de referencia lingüístico. Habida cuenta de que el significado del lenguaje no se agota en su función representativa sino que se extiende hasta un nivel pragmático, el del uso del lenguaje, la cuestión metodológica se complica debido al interés que entonces suscita el dar con la intención del discurso. En esta tarea, de la que podría inferirse la atribución al autor de un papel esencial, se le va a suponer sin embargo un peso mayor a las convenciones lingüísticas y sociales en las que este está inmerso. En este sentido, el más eximio representante de dicha metodología, Q. Skinner, sostiene que toda teoría acaece como acción lingüística dentro de contextos históricamente definidos. La contextualización de las ideas no desciende pues hasta el plano material en el que se activa, según la tradición marxista, sino que se detiene en el discurso: no hay más contexto que otros textos. Como Vallespín nos recuerda, las limitaciones de una tal metodología derivan de la espinosa combinación entre sus aspiraciones objetivistas y los supuestos relativistas de los que parte, puesto que la objetivación que se pretende ¿no estaría a la postre sumida a su vez en el marco subjetivo de la cultura en que se fragua su método? La objeción recuerda a la que Leo Strauss dirigió contra el historicismo, señalando que tal corriente no podría librarse de su propio veredicto que mantiene que todas las verdades son históricas. Por lo que respecta a nuestro trabajo, nos limitamos a recordar que, en razón del carácter coetáneo del discurso del autor que pretendemos estudiar, nos conformamos con restringirnos a una interpretación predominantemente textualista.

<sup>10</sup> Aludiendo a una distinción establecida por el mismo profesor Bueno en su libro: *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 90.

resultados de la aplicación de la teoría del cierre categorial a la politología constituirán pues el criterio principal que, como marco de ajuste gnoseológico, nos conduzca a los tópicos propios de lo político en Bueno, y por consiguiente, la atención sobre dicho examen se considerará como el prolegómeno de nuestra investigación y premisa de un *corpus* teórico-político. La apertura a la posibilidad subsiguiente de determinar el radio de la esfera de las realidades políticas habrá de reseñarse como el complemento filosófico ineludible, en lo que acaso podríamos calificar de segunda desembocadura del estudio.



## II. CUESTIONES PRELIMINARES: ACERCA DEL MATERIALISMO FILOSÓFICO

### 1. El materialismo como doctrina filosófica

Iniciamos nuestro trayecto presentando una visión general de la tradición filosófica en la que se incardina la perspectiva de Bueno -la materialista-, a través de una exposición de su desarrollo histórico que procure esbozar sus rasgos nucleares y cuya imagen cuadre con la plataforma desde la que nuestro autor alza las líneas de su propuesta sistemática. Acaso la tesis maestra que ha vertebrado filosóficamente a la doctrina materialista puede quedar sintetizada en el enunciado que afirma el carácter primario de lo material, según la cual sólo hay una realidad y esta es material; efectivamente, retomando las definiciones clásicas de esta corriente de pensamiento<sup>11</sup>, no podemos sino constatar su voluntad explicativa de la realidad, postulando una ontología que establece una definición material acerca de *lo que hay*.

La tesis, sin embargo, puede interpretarse de dos maneras distintas y aun opuestas según se abunde más o menos en los siguientes dos rasgos: el carácter corpóreo de la idea de materia, o las relaciones mecánicas que entre sus manifestaciones se establece. De hecho, recogiendo la exposición del profesor Quintín Racionero sobre el tema<sup>12</sup>, se ha de considerar una doble genealogía histórica en lo que concierne a la noción de materialismo. Una primera, anclada en la escisión ontológica cartesiana entre una *res cogitans* y una *res extensa*, acentuaría el carácter primero y único de la substancia extensa, rechazando la existencia de cualquier tipo de ente espiritual. Esta rama se extenderá hasta el siglo XVIII, dando lugar a un tipo de materialismo de índole mecanicista, según el cual los elementos últimos de la realidad están formados sólo de materia y ellos mismos -volviendo a la concepción de la estructura atómica de la materia propia del llamado materialismo griego de Leucipo y Demócrito- son unidades o átomos materiales, en los cuales se cumplen las leyes mecánicas de los fenómenos. El aspecto inicialmente francés de este materialismo del XVIII (La Mettrie, Diderot, Helvecio, Holbach), se torna alemán en el XIX, de la mano de Karl Vogt, Ludwig Büchner o Jacob Moleschott, cuyo programa, basado en la traducción de las últimas tesis científicas a axiomas filosóficos -

---

<sup>11</sup> Pueden verse al respecto, entre otras definiciones, las expuestas en el *Diccionario de sociología*, Salvador Giner, Emilio Lamo de Espinosa (eds.), Alianza, Madrid, 1996, entrada: "Materialismo", p. 462, o, la más soviética, en *Diccionario de Filosofía*, M. M. Rosental y P.F. Iudin, Akal, Madrid, 1978, voz: "Materialismo", pp. 298-299.

<sup>12</sup> Quintín Racionero, "Consideraciones sobre el materialismo", en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, pp. 27-69.

principio de conservación de la energía; doctrina de las funciones transformadoras (recordemos el segundo principio de la termodinámica: “La energía ni se crea ni se destruye, se transforma”)-, desemboca en su punto culminante en el sistema filosófico propuesto por el más célebre de todos ellos, Ernst Haeckel, quien subsume, reduciéndola -en una suerte de darwinismo ampliado-, la historia humana en el proceso de la evolución de la naturaleza, haciendo al cabo del materialismo una doctrina filosófica de índole monista, frente a la cual Bueno se situará.

Ante esta configuración metafísica atomista de la materia, emerge una segunda conceptualización que, partiendo de la superación de la escisión cartesiana apuntada, se apoya en una doble toma de conciencia<sup>13</sup>: el rechazo de la interpretación del sujeto como substancia inextensa espiritual, y la reinterpretación epistemológica, con su respectivo análisis de consecuencias, de dicho rechazo, de forma que en el plano óptico deje de resultar problemático el tratamiento que de lo subjetivo se haga, pues ya toda corriente, por mucho que hable de producciones espirituales -como propias de la razón humana inmanente-, no pretende en absoluto referirse más que a la actividad cerebral psíquica. El principal expositor de este segundo tipo de materialismo será Marx, quién en su Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, postula una tesis relativa no a los cuerpos y sus leyes, sino a la constitución de los sujetos, en donde la subjetividad del hombre -“la estructura formal de la razón, no ninguna substancia anímica inextensa”<sup>14</sup>- queda determinada por el estado material preexistente, estructurado en relaciones sociales objetivas; relaciones de producción en palabras de Marx, quien, en la fórmula clásica del materialismo histórico, afirmará que “la conciencia no determina el ser, sino que es el ser social el que determina a la conciencia”, apareciendo esta por tanto como una consecuencia histórica<sup>15</sup>. De ahí que la confrontación frente al espiritualismo se convierta aquí en enfrentamiento contra el idealismo, entendido como aquella corriente defensora de la subjetividad en cuanto condición de posibilidad de lo

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>15</sup> La cita entera, sintetizadora de esta visión materialista, dice: “En la producción social de su vida los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado grado de las fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual, en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”, Karl Marx, “Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*”; cita tomada de F. Chatelet, *Los marxistas y la política*, Madrid, Taurus, 1977, pp. 38-39.

real. La réplica del idealismo consistirá en presentarse, no como la mera antítesis del materialismo -“producción de la realidad por la conciencia”-, sino como una propuesta que dota a la conciencia, antes que de la capacidad para determinar la realidad, de la facultad para configurarla objetivamente, a partir de unas categorías abstractas y trascendentales que, racionalizadas, componen el universo de la lógica, de las matemáticas y de las estructuras lingüísticas comunes; caracteres formales que aplicados precisamente a la realidad material la dotan de sentido, sin por ello negar su existencia previa. De ahí que la tensión entre el materialismo y el idealismo resulte en realidad más disimétrica que simétrica. Este doble nivel de la conciencia -formal y objetivo- continuará siendo repudiado por el materialismo, el cual intentará explicar, ya con el Engels del *Anti-Dühring* y de la *Dialéctica de la naturaleza*, la procedencia de las objetividades formales contenidas en las abstracciones recurriendo al reconocimiento de una materia genérica real anterior a los fenómenos, o cuando menos dado con ellos -no ya a la conciencia, ni a los sistemas productivos-; identificando las categorías científicas con las propiedades inmanentes de la realidad material; organizando la explicación a través de la noción de dialéctica como ley de movimiento o del desenvolvimiento de todo lo existente según dos principios básicos -la negación de la negación, y el salto, a partir de un cierta dimensión, de lo cuantitativo a lo cualitativo-; y, a la postre, aproximando peligrosamente, según Racionero, otra vez el materialismo a una tesis de la naturaleza y al monismo en ella implícito.

Hasta aquí nuestra introducción al materialismo como doctrina filosófica, necesaria en aras de presentar la sistematización de las categorías materialistas propuesta por Bueno. Queremos no obstante concluir adelantando cómo la concepción que Bueno propone, subrayará el signo pluralista que su definición incorpora, distanciándose de toda imagen esclerótica de la realidad; así su materialismo constituirá una “doctrina sistemática sobre la estructura de la realidad, caracterizada por su oposición al materialismo monista (propio del *Diamat*) y al idealismo o espiritualismo monistas de cuño teológico”<sup>16</sup>.

## 2. Las dos vertientes materialistas en Gustavo Bueno

Nacido en 1924, Bueno se licencia en Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid, obteniendo su doctorado en 1947 con la tesis *Fundamento formal y material de la moderna filosofía de la religión*. Entre 1949 y 1960 es catedrático de filosofía en el Instituto “Lucía de Medrano” de

---

<sup>16</sup> Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999, p. 466.



Salamanca, el cual dirige durante nueve años. Tras este periodo, pasa a ocupar la cátedra de Historia de la Filosofía y de los Sistemas filosóficos en la Universidad de Oviedo, en donde, además de dirigir el Departamento de Filosofía, imparte clases de Antropología y Lógica – iniciando en la disciplina a varias generaciones de filósofos entre los que puede destacarse Alfredo Deaño o Vidal Peña. A finales de los años sesenta su perspectiva, incardinada en la estela de las doctrinas sistemáticas, comienza a tomar cuerpo, ofreciendo sus primeros resultados durante la siguiente década; será entonces cuando aparezcan los primeros asomos de una corriente materialista que, agrupada en torno a su filosofía -a su magisterio y obra-, tomará el nombre de escuela de Oviedo. Retirado en 1998, desde entonces completa su labor en la Fundación Gustavo Bueno, establecida en dicha ciudad.

Integrado pues en la tradición materialista, en los problemas cruciales que esta suscita, con una voluntad de desarrollarla informado por los avances de las ciencias positivas, y situándose en parte al margen de su última ortodoxia -tanto soviética como científicista; monista en suma-, el profesor Bueno viene elaborando desde hace más de treinta años una doctrina sistemática a la que denomina *materialismo filosófico*. La noción de sistema que se fragua desde su óptica histórico-filosófica desborda las concepciones técnicas<sup>17</sup>, organizándose más bien como una totalidad atributiva compleja constituida por partes heterogéneas estratificadas en varios niveles, dando lugar a una concatenación de ideas vinculadas en *symploké*, es decir, cuyo entrelazamiento supone tanto la conexión como el momento de desconexión de sus partes, susceptibles de alcanzar una independencia parcial: no todo está vinculado con todo, ni viceversa<sup>18</sup>. Su sistema -tan sólo entendible en marcha, en perpetuo ejercicio y revisión<sup>19</sup>- se compromete a ofrecer los instrumentos y coordenadas desde los cuales comprender la compleja realidad del presente, además de absorber e reinterpretar los sistemas previos de

---

<sup>17</sup> Recordemos la definición de André Lalande: “Conjunto de elementos, materiales o no, que dependen recíprocamente los unos de los otros de manera que forman un todo organizado”, recogido en Gustavo Bueno, “Sistema”, *El Basilisco* n° 28, (julio-diciembre) 2000, p. 81.

<sup>18</sup> Recogido de *El Sofista* de Platón: “Si todo estuviese vinculado con todo no podríamos conocer nada”. Distanciándose del pluralismo radical de que nada está vinculado con nada -que aboca al nihilismo-, Bueno tampoco postula el que todo este vinculado con todo, con lo que recaería en el monismo que se pretende evitar, sino tan sólo pretende subrayar las relaciones sistemáticas que mantienen unas partes con otras.

<sup>19</sup> Tal y como Bueno explica: “Un sistema filosófico no es (cuando se le considera desde una óptica materialista) un sistema deductivo que, partiendo de un principio único, ‘monista’, pueda ser capaz de derivar en cascada una muchedumbre de Ideas que fueran ‘desplegando’ y ‘refractando’ este principio. Un sistema filosófico considerado desde el materialismo pluralista resulta del entretejimiento de Ideas múltiples que proceden, cada una a su modo, del terreno mismo ‘conceptualizado’ en el que se asientan las realidades del mundo en marcha’ (en una marcha independiente del sistema) del presente”, “Prólogo”, en Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico*, Pentalfa, Oviedo, 2000, p. 9.

explicación del mundo, de ahí su doble temperamento realista y pluralista, alejado de rigideces dogmáticas o axiomático-deductivas<sup>20</sup>. El materialismo filosófico de Bueno se presenta así como una aplicación sistemática del racionalismo a la filosofía, “como el ejercicio mismo de la razón crítica filosófica”<sup>21</sup>, caracterizado por defender “un pluralismo de signo racionalista que postula sin embargo la unicidad del mundo en cuanto desarrollo de una materia ontológico general que no se reduce al mundo empírico [y] que implica una interpretación global del mundo”<sup>22</sup>, enunciando más extensamente que:

“El materialismo filosófico oferta un sistema de coordenadas capaz de traducir a sus términos el núcleo esencial de la filosofía clásica. Se trata de una doctrina académica (no vulgar), crítica (no simplista y dogmática como el *Diamal*), dialéctica y filosófica (no cientista como la de Havemann), cuya originalidad reside en la afirmación de que toda filosofía verdadera debe ser considerada como materialista”<sup>23</sup>.

Simplificando al máximo su explicación, cabría distinguir en dicho materialismo entre una vertiente ontológica, ligada a la idea de materia, y una vertiente gnoseológica, vinculada a una particular idea de ciencia, y entrelazada a la teoría del cierre categorial; vertientes dialécticamente ensambladas, pero de las que cabe preguntarse por su primacía en el orden del conocimiento. Si bien cronológicamente la exposición de la ontología materialista fue previa a la gnoseología en tanto cuestionamiento metódico de los límites de lo que hay, cabría localizar el núcleo duro del *corpus* teórico de Bueno en la teoría del cierre que, como teoría del conocimiento científico, se configura en tanto propedéutica de una ontología a la que, una vez formulada, sin duda se abre, sometiéndola a incesante revisión. Así pues, sin perjuicio de la naturaleza sistemática y filosófica del materialismo de Bueno, localizaremos en su gnoseología - y tal es nuestra interpretación- la piedra angular que lo genera, alimenta, estructura y mueve. En todo caso, la misma alusión a la dialéctica entre categorías e ideas que esta hace, estará constantemente apelando a una ontología materialista capaz de acoger las aportaciones de la ciencia moderna, siempre que dicho materialismo sea entendido -como de hecho lo entiende Bueno- de forma pluralista. Consideraremos seguidamente estas dos vertientes con más detalle.

---

<sup>20</sup> Cabe recordar aquí las palabras de Theodor W. Adorno cuando nos advierte que “el materialismo no es el dogma en que ingeniosamente lo transforman sus adversarios, sino la destrucción precisamente de lo calado como dogma”, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1992, p. 192.

<sup>21</sup> Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, p. 21.

<sup>22</sup> Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999, pp. 466-467.

<sup>23</sup> Gustavo Bueno, *Symploké. Filosofía (3º BUP)*, 1987, p. 47.

## 2.1. El materialismo filosófico como materialismo ontológico: ontología especial y ontología general

Cabe caracterizar al materialismo ontológico como una concepción de la realidad o, más bien, como el intento de penetrar en el carácter de la realidad, de “lo que hay”<sup>24</sup>, y, por consiguiente, de estipular las coordenadas del pensamiento, constituyendo la posibilidad de la conciencia crítica (propriadamente filosófica) a partir del análisis de la idea de materia, idea que Bueno desdobra en función de una distinción entre dos planos: el de la ontología especial y el de la ontología general. Como rasgo cenital de tal materialismo cabe resaltar su cariz pluralista, el mismo que desmarca a Bueno de cualquier identificación de la materia con propiedades de la misma definidas en términos físicos o corporeístas -propios del fisicalismo del Círculo de Viena, pero también de la doctrina del *diamat*, herederas del materialismo mecanicista de corte monista<sup>25</sup>-. Podríamos decir por ello, antes de pasar a desentrañar los niveles ónticos propuestos por Bueno, que, al vincular materialismo con pluralismo, nuestro autor lo que pretende es “reconocer al mismo tiempo la unidad del mundo material y la especificidad de formas de organización de los sistemas materiales no reducibles a la física”<sup>26</sup>.

Volviendo nuestra atención sobre los dos planos mentados, observamos cómo al plano de la ontología especial corresponde una doctrina de tres géneros de materialidad que, según los razonamientos aducidos por el autor, estratifica la materia del mundo en tres géneros, pero no en tres mundos, denominados: 1) materia primogénica (M1), género del mundo exterior y físico, corpóreo como los sólidos e incorpóreo como las ondas electromagnéticas, que engloba a la vez entidades físico-químicas y orgánicas; 2) materia secundogénica (M2), que comprende los fenómenos psíquicos, entendidos como aquellos que se producen en el interior de los seres dotados de sistemas nerviosos complejos “como las operaciones de los sujetos, los proyectos y planes sociales y políticos de los hombres, los recuerdos, los deseos o las voluntades”<sup>27</sup>; y 3) materia terciogénica (M3), referida a los objetos abstractos que sin ser físicos tampoco pueden considerarse espirituales ni mentales, tales como los constructos matemáticos –el conjunto infinito de los números primos o las rectas paralelas, por ejemplo.

---

<sup>24</sup> Volviendo a la expresión recogida en el famoso artículo de W. O. Quine: “On what there is”.

<sup>25</sup> Para un cotejo entre el materialismo Bueno y el propio del naturalismo científico o el del *diamat*, puede leerse el artículo de Iñigo Ongay de Felipe, “Materia, materialismo(s) y materialismo filosófico”, en Patricio Peñalver, Francisco Jiménez y Enrique Ujaldón (eds.), *Filosofía y cuerpo. Debates en torno a la filosofía de Gustavo Bueno*, Ediciones Libertarias, Madrid, 2005, pp. 97-104.

<sup>26</sup> Miguel Ángel Quintanilla, “Fundamentos materiales del racionalismo”, en M. A. Quintanilla, *A favor de la razón*, Taurus, Madrid, 1981, p. 144.

<sup>27</sup> Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999, pp. 466-467.

Los tres géneros de materialidad enunciados por Bueno guardan entre sí una relación de inconmensurabilidad y heterogeneidad, y si bien el género M3 se nos aparecería a su juicio tan sólo en tanto vinculado a los otros dos géneros de materialidad, no obstante es imposible entender racionalmente el mundo sin contar con las materialidades que abarca ya que, sin remitirnos a un tercer mundo, pero tampoco desplazándolas como irreales, tal género nos pone delante de los movimientos dialécticos que entran en nuestros razonamientos (como veremos al tratar del concepto de dialéctica en nuestro autor). Y por más que ante una situación dialéctica la táctica a adoptar sea la de la cancelación de la contradicción, se accederá justamente a dicha estrategia gracias a estas materialidades terciogénicas abstractas. Este mismo rasgo abstracto del género M3 es el que además servirá a Bueno para solucionar la dificultad de “promover una interpretación no metafísica de la fundamentación -y consecuentemente, del uso legítimo- de los sistemas categoriales”<sup>28</sup>, procurando romper con la disimetría entre el materialismo y el idealismo expuesta anteriormente.

La idea de materia ontológico-general, por su parte, brotaría de las contradicciones gestadas de la colisión interna entre las materialidades dadas el seno de cada uno de los tres géneros especiales, en tanto que resulta crítica y dialécticamente de ellos. De hecho, será ahora cuando la trascendentalidad de la materia aparezca en tanto resultado de la trituración de los límites de las materialidades particulares dadas, esto es, de un regreso destructor de las propiedades de estas materialidades concretas, desbordando sus recintos. Siguiendo la vía del regreso -o *regressus* en el vocabulario de Bueno- se llegará a la idea límite, negativa e inestable de materia general, muy próxima a la de contradicción y que, en un proceso inverso de progreso -*progressus*-, se plasmaría en las materialidades genéricas. En consecuencia, la idea de materia es trascendente, puesto que a la vez que fija los límites aun negativos del pensamiento filosófico, establece en su camino progresivo la condición de posibilidad de las materialidades concretas<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Quintín Racionero, “Consideraciones sobre el materialismo”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 59.

<sup>29</sup> Parte de esta descripción conceptual se debe Francisco José Martínez, *Metafísica*, UNED, Madrid 1991, pp. 224-226. Bueno replantea de este modo la definición de materia recogida en el *Diccionario de Filosofía* de M. M. Rosental y P. F. Iudin, que nos dice que: “La materia no existe más que en la infinita multiplicidad de formas concretas de organización estructural, cada una de las cuales posee diferentes propiedades e interacciones, una estructura compleja y constituye un elemento de un sistema, más general. Sería por tanto erróneo buscar ‘la materia como tal’, una *substancia* primaria invariable, fuera de sus formas concretas”, p. 297. La propuesta de Bueno implicaría realizar un paso más respecto de dicha caracterización puesto que, sin pretender precisar la definición última de la idea de materia -nada más lejos de su intención-, la dota sin embargo de entidad, aun en tanto instancia crítica, no positiva pero tampoco metafísica.

No procede pues identificar la idea de materia general con ninguna determinación concreta ni por supuesto con el corporeísmo.

Del anterior esbozo se comprende, según nuestro autor, que la idea de materia sea ante todo -genética, constitutivamente- una idea crítica, pues no se toma del mundo, sino de la crítica dialéctica, en forma de regreso y pulverización de las categorías mundanas, configurándose de esta manera como instancia limitante, y evitando, por fin, tanto “la trasposición de las propiedades y categorías del mundo, entendido como unidad, a la materia, como la inversión de la ontología general, por la ontología especial”<sup>30</sup>, como la tesis de la unicidad del ser, propias de la metafísica tradicional. Este rasgo crítico le conferirá a la idea de materia un dinamismo permanente, cuyo origen metódico se encuentra en el enlace existente entre las ideas y categorías. Por lo tanto, la idea de materia no puede quedar fija, sino que se modula constantemente a partir del desarrollo que las ciencias positivas despliegan. Finalmente, la propia metodología crítica y dialéctica constitutiva de la idea de materia, conduce a que la misma se presente como “la Idea de la pluralidad indeterminada, infinita, en la que no todo está vinculado con todo”<sup>31</sup>. El pluralismo supondrá así la apertura a un amplio abanico de consideraciones filosófico científicas de la realidad, aunque inicialmente estas siempre hayan de recurrir a una explicación immanente de los fenómenos observables; fenómenos, por su parte, cuyos elementos tenderán a una ordenación -en la metodología de Bueno- según líneas esenciales o estructurales. La repercusión de la idea de materia podemos entenderla en definitiva en dos sentidos, en tanto idea límite de la razón situada en un estrato distinto al de los objetos y conceptos mundanos propios de las materialidades concretas; y, en segundo lugar, por cuanto supone un criterio tentativo aun provisional de los límites del conocimiento, enlazando aquí con la gnoseología.

## 2.2. El materialismo filosófico como materialismo gnoseológico

El materialismo gnoseológico, o teoría de la ciencia propia de Bueno, puede definirse como aquella concepción de la ciencia o, mejor, de las ciencias, que, partiendo de ciertas ideas filosóficas -como lo son las propias ideas de categoría, de materia o de ciencia-, y en conjunción con el análisis metodológico y particular de los sectores materiales implicados en los círculos científicos con que se traten, consigue ofertar un mapa del ámbito propio en el que

---

<sup>30</sup> Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972, p. 53.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 45-46.

se desenvuelven las ciencias positivas. En palabras del propio autor, el materialismo gnoseológico se define como:

“Una teoría de la ciencia que adopta el punto de vista gnoseológico, ofreciendo una clasificación de los conocimientos humanos en base a criterios explícitos de corte materialista, una clasificación de las alternativas metacientíficas relevantes desde el punto de vista de la dualidad materia/forma (descripcionismo, teoreticismo, adecuacionismo y circularismo), y una teoría sobre la génesis, estructura y validez de las ciencias conocida emblemáticamente como teoría del cierre categorial”<sup>32</sup>.

Podemos entender esta gnoseología por tanto como una teoría de la ciencia enfocada desde una perspectiva lógico-material, y organizada en torno a una distinción entre materia/forma aplicada a las ciencias particulares. Una caracterización doctrinal de esta gnoseología corre el riesgo sin embargo de perder su significado primordial, pues el materialismo gnoseológico no es tanto una doctrina como un método de análisis de las ciencias<sup>33</sup>. Por ello, resulta incomprensible sin apelar a la teoría de cierre categorial, en la que se despliegan sus líneas generales. Estas líneas serán las que conduzcan a la comprensión del proceso de constitución objetiva de una ciencia en tanto construcción cerrada destinada al establecimiento de las verdades científicas en forma de identidades sintéticas, verdades establecidas a partir de la relación transversal de cursos operatorios confluyentes dados en el interior de un contexto determinado<sup>34</sup>. Según esto, el carácter constructivista de esta teoría se hace patente. Pero ha de insistirse -y así lo expresa Bueno- en que tales líneas habrán de demostrarse siempre a través de análisis gnoseológicos particulares; de ahí que la validez de su teoría quede siempre comprometida a una demostración *ex post facto*, en tanto constituye una versión límite del principio *verum est factum*<sup>35</sup>. De aquí se sigue el que pueda distinguirse entre una “gnoseología especial” y una “gnoseología general”, o entre una teoría especial y una teoría general de la ciencia. Nos detendremos brevemente en cada uno de estos niveles.

En primer lugar, la gnoseología entendida en un sentido general pretende determinar una idea general de ciencia que consiga servir de referencia para sopesar el estatuto científico de una disciplina determinada, esto es, su grado de científicidad, a partir de dos procesos, uno analítico, “destinado a determinar ‘anatómica’ o estructuralmente las partes formales

---

<sup>32</sup> Gustavo Bueno, *Symploké*, Júcar, Madrid, 1987, p. 455.

<sup>33</sup> Gustavo Bueno. *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 37.

<sup>34</sup> Aproximándose con ello a una concepción de la verdad científica que sintetiza dos postulados: la de la verdad como proceso -propia del pensamiento dialéctico- con la de la verdad como resultado.

<sup>35</sup> Este concepto del conocimiento se lo debemos originariamente a Vico cuando en su *De antiquissima italiorum sapientia* (1710) sostiene que: “El criterio y la regla de la verdad es el haberla hecho”.

constitutivas de las ciencias”<sup>36</sup>, partes gnoseológicas analíticas constituidas por términos, fenómenos, contenidos fisicalistas, normas, etc.; y otro segundo, sintético, orientado a “la constitución dinámica o ‘fisiológica’ de las ciencias en funcionamiento”<sup>37</sup>, cuyas partes estarían constituidas de teoremas, clasificaciones, demostraciones, etc., no olvidando su mayor grado de complejidad con respecto a las partes analíticas. En un segundo plano gnoseológico, el de la teoría especial de la ciencia, Bueno determinará “la constitución y límites internos de una ciencia positiva concreta”<sup>38</sup>. La precisión es fundamental ya que, como nos recuerda David Alvargonzález, “la idea gnoseológico general de ciencia descansa [...] sobre los análisis gnoseológico-especiales sin los cuales carece de sentido, en la medida en que se trata de una construcción filosófica realizada sobre otros conocimientos”<sup>39</sup>.

Una cuestión merece especificarse en este punto, a saber, aquella que se pregunta por la opción de Bueno de diseñar su teoría del conocimiento científico gnoseológicamente, en vez de epistemológicamente. El mismo autor nos explica que toda su gnoseología se organiza en torno a la distinción entre materia y forma cuando se aplica a las ciencias, y por tanto queda circunscrita a la determinación de la materia y de la forma de las ciencias, mientras que, por su parte, la epistemología, como teoría del conocimiento verdadero, se organizaría alrededor de la distinción entre el sujeto (cognoscente) y el objeto de conocimiento<sup>40</sup>. Consecuentemente entendemos que, según nuestro autor, la cuestión sobre el objeto y límites del conocimiento en un ámbito que se pregunta en última instancia por la validez del conocimiento, no puede descuidar la referencia ineludible a las mediaciones prácticas y materiales previas<sup>41</sup>, extra-proposicionales, pero igualmente estructurales; gnoseológicas al cabo.

Una vez expuesta la doble vertiente materialista, nos es imprescindible completar las notas más características del materialismo filosófico examinando los rasgos centrales de la

---

<sup>36</sup> Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, vol. 5, Pentalfa Oviedo, 1993, p. 211.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>39</sup> David Alvargonzález, “Materialismo gnoseológico y ciencias humanas: problemas y expectativas”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 134.

<sup>40</sup> Véase: Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, vol. 5, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 196. La precisión ha sido explicada en otros lugares de su obra. Así, en su obra *Nosotros y ellos*, leemos: “La perspectiva gnoseológica se distingue de la epistemológica internamente porque privilegia las relaciones conjugadas entre materia y forma, tanto en el plano analítico como en el metacientífico categorial. En el plano metacientífico son gnoseológicas las teorías de la ciencia que fracturan las cosas en sus partes formales en lugar de regresar a sus componentes genéricos o partes materiales”, *Nosotros y ellos*, Pentalfa, Oviedo, 1990. p. 124.

<sup>41</sup> Véase la entrada “Epistemología” de Juan Bautista Fuentes Ortega en *Terminología científico-social. Aproximación crítica* (dir. Román Reyes.), Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 341-342.

metodología implicada, metodología que, desde los procesos que integra, explica a modo de bisagra la íntima conexión entre gnoseología y ontología.

### 2.3. La metodología materialista

Ante todo ha de advertirse cómo nos hallamos aquí ante un marco metodológico y no ante una metodología concreta, propia de disciplinas científicas que, configurando un sistema de operaciones, estuviese dispuesta a ser aplicada. De ahí que, a modo de envoltura, la metodología materialista asuma y desborde metodologías particulares, estableciendo un punto de partida y orientando en su caso fases analíticas, amén de ocupar un papel referencial a la hora de escudriñar los desarrollos operatorios que atraviesan las ciencias en ejercicio. Así, el materialismo metodológico se manifestará primeramente por su capacidad para acoger diversos procedimientos de razonamiento, fundamentalmente científicos. Como derivación suya nos encontraremos con una tendencia organizativa de los materiales de estudio que procede a través de una ordenación discriminatoria y clasificatoria de los elementos investigados en clases, campos y totalidades, que guardan una cierta independencia entre sí: en dicha tendencia residirá parte del componente crítico de la metodología de nuestro autor. En efecto, de lo que en Bueno se trata cuando se habla de crítica es ante todo de ejercer una minuciosa tarea de clasificación que sistematice los contenidos investigados, a fin de reorganizarlos, esto es, de totalizarlos filosófica o científicamente, enclasando sus partes<sup>42</sup>. *La crítica en tanto clasificación* conforma así uno de los métodos fundamentales del proceder materialista en nuestro autor y, como nos recuerda Patricio Peñalver: “Cabe localizar ahí el resorte metódico decisivo de su inédita responsable relación con la sistematicidad estructural de la filosofía. La proliferación de clasificaciones en los más diversos contextos y el uso metódico de categorías lógicas en las más diversas orientaciones de la construcción filosófica de Bueno llama la atención de entrada”<sup>43</sup>.

En esta línea, debemos subrayar cómo la teoría gnoseológica de los todos y las partes - clave instrumental para la correcta comprensión del discurso sistemático en Bueno - se incardina en la misma metodológica crítica, por cuanto la clasificación “cubre, tanto el procedimiento conducente al establecimiento de la totalidad como el sistema de sus partes -

---

<sup>42</sup> Literalmente: “Lo primero que diremos es que entendemos la crítica, considerada en su estructura lógica, ante todo, como una operación que tiene que ver con la clasificación, en tanto incluye la discriminación, la distinción y la comparación”, Gustavo Bueno, *Qué es la filosofía?* (2ª ed.), Pentalfa, Oviedo, 1995, pp. 44-45.

<sup>43</sup> Patricio Peñalver, “Presentación”, en Patricio Peñalver, Francisco Jiménez y Enrique Ujaldón (eds.), *Filosofía y cuerpo. Debates en torno a la filosofía de Gustavo Bueno*, Ediciones Libertarias, Madrid, 2005, p. 14.



formación de figuras o partes a partir del todo-, como el procedimiento inverso: paso de las partes al todo”<sup>44</sup>. Así, la primera distinción gnoseológica para desentrañar la orientación de sus análisis radicará en separar las clases atributivas (cuando las relaciones de las partes a clasificar son asimétricas) de las distributivas (cuando las relaciones de las partes a clasificar son simétricas, transitivas y reflexivas), distinción equivalente a los modos en que las totalidades se organizan, según sus partes se presenten independiente o unitariamente, es decir, distributiva o atributivamente. Expliquémonos.

Según Bueno, la idea de todo es imprescindible en teoría de la ciencia (y coextensivamente la idea de parte), por lo que le resulta forzoso desmarcarse de todo tipo de pensamiento fragmentario -o renuncia supuestamente madura de los “grandes relatos”- que no se enfrente a los desafíos que su presencia plantea. En consecuencia, articula una teoría holística general de cariz filosófico material, y no científica o meramente formal que, sin recaer en una visión total, enciclopédica o terminada de la realidad -metafísica o directamente mística, en tanto discurso genérico sintetizador-, comienza proponiendo una distinción lógica fundamental, la que media entre totalidades atributivas y totalidades distributivas, en razón de los dos modos de unidad en que estas se presentan. Así “totalidades atributivas son aquellas cuyas partes están referidas las unas a las otras, ya sea simultáneamente, ya sea sucesivamente; totalidades distributivas son aquellas cuyas partes se muestran independientes las unas a las otras en el momento de su participación en el todo”<sup>45</sup>. La introducción de la doctrina holística en tanto perspectiva totalitaria -resultante del circuito procesual constructivo (regresivo y progresivo) conformado en los diversos campos de estudio- se le hace imprescindible desde el momento en que se pretenda delimitar metódicamente un círculo de investigación, categorial o no (las categorías son totalidades, aunque no siempre una totalidad es una categoría), acaso trascendental o filosófico, susceptible de explotación recurrente y sistemática. Paralelamente, tal metódica estará íntimamente conectada con el proceder dialéctico que dirige el movimiento *regressus-progressus* de exploración, y cuya formulación en Bueno dejamos para más adelante. No

---

<sup>44</sup> Julián Velarde, *Lógica formal*, Pentalfa, Oviedo, 1982, p. 206. En palabras de Bueno: “Las clasificaciones implican desarrollos de todos en partes y recíprocamente: el ‘sistema periódico de los elementos’ -contenido central de la Química clásica- es una clasificación y, por ello mismo, una totalización en forma de sistema”, Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, vol. 2, Pentalfa, Oviedo, 1993, p. 126.

<sup>45</sup> Gustavo Bueno, *¿Qué es la filosofía?* (2ª ed.), Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 123. Por ejemplo un dodecaedro podrá considerarse, bien atributivamente, como el conjunto de doce pentágonos adosados por sus lados de modo cerrado, o bien distributivamente, atendiendo independientemente a cada uno de los pentágonos por cuanto participan aisladamente de las propiedades del todo. Señalar por lo demás que el término holístico alude en Bueno a todo aquello en lo que se relaciona los todos y las partes.

podemos pasar por alto el que las totalizaciones científico-categoriales regulan a su juicio el esquema mismo de toda racionalización, reorganizando el marco recorrido, si bien y aun partiendo de ellas, las totalizaciones trascendentales -propias de la filosofía- constituyan su radical crítica racional, en tanto se replantean una y otra vez los saberes dados de antemano, remontando incluso el plano de las hipótesis científicas<sup>46</sup>. Con todo, y a fin de no caer en un planteamiento meramente genérico que confunda desde presupuestos holísticos las propiedades de las esferas tratadas, será paso obligado estipular siempre el carácter y límites de la totalidad en cuestión (organismos, ciencias, sociedades precisas, etc.).

El propio proceso de construcción de una ciencia categorial nos ofrecerá en su momento la mejor ilustración de esta forma de configuración en la que se inscribe la teoría de los todos y las partes; baste con adelantar de momento la definición que se propone de las ciencias como estructuras operatorias, proposicionales y particulares que, en tanto construcciones parceladas, se consolidan según una operatividad circular al modo de *practicidades cerradas*, frente al ámbito de los conocimientos no positivos, entendidos esta vez como *practicidades abiertas*<sup>47</sup>. Tendremos la oportunidad de detenernos sobre estas cuestiones a la hora de desbrozar las líneas fundamentales de la teoría del cierre categorial. Reiteremos en todo caso cómo el materialismo metodológico de Bueno, además de corresponder al proceso de investigación científica, delinea asimismo el modo del discurso filosófico, pues este, en su aproximación a la realidad, recoge el canon del uso de la racionalidad científica. Como el propio autor sostiene:

“Las distancias que hay que establecer entre los procedimientos científicos (tan diversos a su vez entre sí) y los procedimientos filosóficos no impiden la sospecha, ni excluyen el reconocimiento, de una afinidad de principio, fundada en la razón, entre el saber científico y el saber filosófico”.<sup>48</sup>

Trazo característico de esta metodología estribará por lo demás en su contacto con los materiales propios implicados en la investigación científica. Este rasgo lo deduce Bueno de “la naturaleza operatoria de todo proceder racional y de la naturaleza corpórea de toda operación en cuanto vinculada al sujeto operatorio”<sup>49</sup>. Comprobamos entonces cómo el materialismo metodológico equivale inicialmente a una suerte de manipulación quirúrgica siempre alerta de

---

<sup>46</sup> Véase Gustavo Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid, 1970, pp. 98-105.

<sup>47</sup> Según la distinción de Alberto Hidalgo propuesta en su artículo “Estirpe y sistema de la teoría del cierre categorial”, en *La Filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, pp. 71-104. Distinción suscrita por el propio Bueno en *¿Qué es la filosofía?* (2ª ed.), Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 117.

<sup>48</sup> Gustavo Bueno, *¿Qué es la filosofía?* (2ª ed.), Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 119.

<sup>49</sup> Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico*, Pentalfa, Oviedo, 2000, p. 28.

no desentenderse de los materiales de referencia, desliz con el que se incurriría, según Bueno, en tendencias formalistas, insuficientes en todo tipo de investigación. Por lo tanto, podemos percibir ya claramente cómo las directrices que guían su gnoseología, en cuanto se atienen a la determinación de la relación entre la materia y la forma de las ciencias, se coordinan necesariamente con la metodología materialista, máxime si se recuerda que la óptica con que observa tal relación -aquella que propone la reabsorción conjugada de la forma en la materia de cada ciencia positiva y que acabará definiendo a su gnoseología como análisis lógico material- no supone una consideración *a priori* de las particularidades de las ciencias, sino que parte de estas para establecer los límites de la investigación. Así:

“Sería preferible hablar, más que de una doctrina materialista unitaria y acabada, de diversas doctrinas y planteamientos materialistas, relativamente independientes entre sí. Pues estas doctrinas no pueden interpretarse como si fueran meros eslabones de una cadena deductiva única, puesto que son más bien como el conjunto de los edificios que, aun trazados con arreglo a una forma de cimentación común, están moldeados cada uno por las exigencias del terreno y de los propios materiales de construcción, y han de ir acumulándose y reforzándose los unos a los otros y por los otros”<sup>50</sup>.

De ahí que una mayor concreción del materialismo metodológico resulte aproximativa y sólo pueda cristalizar tras extraer -en una investigación científica por ejemplo, pero también filosófica- las relaciones circulares o concatenadas y, en cualquier caso, sistemáticas, que quepa establecer. Un movimiento metodológico pendular sin embargo se supondrá siempre en marcha en el estudio de todo campo, como se ha visto; nos referimos a la doble estrategia del *regressus* y *progressus* que entamará los análisis y síntesis oportunos, acotados o no a una categoría.

### 3. Las nociones básicas del materialismo filosófico de Gustavo Bueno

Hemos de considerar finalmente los esquemas conceptuales básicos insertos en el materialismo filosófico. Tales esquemas serán aquellos por los que se organizan las materialidades en torno a dos espacios, un “espacio antropológico” y un “espacio gnoseológico”, no inconmensurables esta vez entre sí, mas tampoco reducibles el uno al otro, bajo cuyas coordenadas se accede a la dinámica propia del sistema filosófico de Bueno. Continuamente nos encontraremos en su obra con proposiciones y referencias localizadas en las lindes de tales marcos, con los que además habrá que contar a la hora de penetrar en los contenidos propios de su politología. Por

---

<sup>50</sup> Gustavo Bueno, “Materialismo filosófico como materialismo metodológico”, Prólogo a Alfonso Fernández Tresguerres, *Los dioses olvidados. Caza, toros y filosofía de la religión*, Pentalfa, Oviedo, 1993, p. 9.

añadidura, nos vemos impelidos a adelantar aquí el sentido que cobran algunas de las nociones inscritas en su sistema, tales como la de racionalidad o la de dialéctica, además de esclarecer las dudas que surgen de resueltas de preguntarnos qué es una idea para Bueno, un concepto o una categoría, o bien de indagar cuáles sean las funciones propias de la ciencia y de la filosofía. En el presente epígrafe nos detendremos pues en definir los significados que toman ciertos conceptos básicos en Bueno que, no por ser algunos de ellos comunes a toda terminología científico-social, han de apuntar a un sentido unívoco. Más bien al contrario, será la polisemia de tales conceptos lo que pretenderá depurarse, tomando como referencia los criterios del mismo autor, y ello en la medida en que es la claridad expositiva aquello que pretende garantizarse al describir los enfoques y perspectivas con los que conforma su filosofía. Sin pretensión de extendernos en un desarrollo definicional exhaustivo, esta parada no se extenderá más allá de un esbozo que irá completándose gradualmente en el desarrollo de nuestro estudio.

### 3. 1. Los espacios conceptuales: el “espacio antropológico” y el “espacio gnoseológico”

#### 3.1.1. El “espacio antropológico” y el replanteamiento de las líneas del materialismo filosófico

La nuclearidad que la expresión *espacio antropológico* adopta en el sistema de Bueno se halla, no tanto en el rol que cumple en cuanto contexto envolvente de los objetos investigados en el ámbito de la Antropología, cuanto en el papel medular que le compete en la elaboración de su teoría de la ciencia y su filosofía. Ciertamente, tal expresión se nos aparece en primera instancia como noción a la que Bueno apela en un razonamiento que indaga acerca del estatuto científico de la Antropología, entendida en sentido general. Pero a continuación, y en virtud precisamente de las conclusiones que ponen en cuestión la autonomía disciplinar de tal campo, comprobamos cómo la noción de espacio antropológico adquiere en Bueno una magnitud semántica por la que pasa a convertirse en un concepto clave desde el que reubica sus líneas doctrinales<sup>51</sup>. Más que como determinación del contexto del *material antropológico* -y aun sin menospreciar desde luego tal denotación primaria-, el espacio antropológico puede pues

---

<sup>51</sup> Bueno desarrolló un esbozo del concepto de espacio antropológico en el contexto del ensayo de categorización del campo de la Antropología, véase el “Epílogo” de *Etnología y Utopía. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Etnología?*, Júcar Universidad, Madrid, 1987. Un estudio más pormenorizado lo hallamos en “Sobre el concepto de espacio antropológico” en *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, pp. 89-114. Aquí cifraremos la relevancia del concepto según el significado filosófico que alcanza más allá de tal campo, precisamente por desbordarlo.

entenderse según el relieve añadido que le confiere el propio autor, esto es, en tanto que su referencia abarca al mundo íntegramente conceptualizado de nuestro presente.

Bueno, siguiendo un curso característico de su metodología en cuanto crítica y dialéctica, emprende su propuesta definitoria reexponiendo una historia filosófica del concepto que va desde las concepciones mitológico-gnósticas hasta la visión propia del marxismo, pasando por los tratamientos aristotélico, cristiano-musulmán, baconiano, kantiano y hegeliano<sup>52</sup>. Deteniéndose especialmente en la perspectiva alemana, caracterizada por representarse un espacio antropológico bidimensional reducido a dos ejes -(Hombre/Espíritu) en Hegel, y (Hombre/Naturaleza) en Marx-, la rechazará por considerarla deudora de un subjetivismo antropológico y psicológico vinculado a una metafísica antropocéntrica. Recuperará entonces el potencial de las concepciones tridimensionales, propias de las religiones, aunque matizando su enfoque a través de Fichte: interpretando antropológicamente los fenómenos religiosos. De esta forma, Bueno dibujará tres ejes en los que repartirá los contenidos del mundo accesible a los humanos. Su delineamiento parte, por razones de índole dialéctica “y no empírica o intuitiva”<sup>53</sup>, de un eje antropológico, que agotaría sin desbordarlo el concepto de lo humano. Subsiguientemente, traza una dimensión complementaria a este, la de la “naturaleza no personal humana”. En un último quiebro lógico de su argumento desemboca, por fin, en la posibilidad de incorporar un plano en que se conciben entidades reales “personales pero no humanas”. La organización del espacio antropológico quedará así diseñada según tres ejes: el eje circular, donde se producen las relaciones de lo humano con lo humano, o relaciones circulares (H-H); el eje radial, propio de las relaciones entre lo humano y el entorno natural, también denominadas relaciones radiales (H-N); y, por último, el eje angular, en el que se dan las relaciones de lo humano con los númenes en general, segmento de las relaciones angulares. Bueno justificará la denominación de sus ejes a raíz de un diagrama de puntos dispuestos en dos círculos concéntricos que representan las regiones humanas y no humanas, y de radios y ángulos entre ellos, representando al tercer eje<sup>54</sup>. Sentado esto, quedarían por constatar las dimensiones en las que según nuestro autor se darían las relaciones entre los tres ejes. A tales efectos, el autor distingue dos ángulos -material (alfa) y cultural (pi)-

---

<sup>52</sup> Recogida en *Etnología y Utopía. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Etnología?*, Júcar Universidad, Madrid, 1987, pp. 180-185.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>54</sup> Puede verse una ilustración de tal disposición en Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, p. 99.

que, en su aplicación a las relaciones producidas en los tres ejes, se despliegan en seis tipos de perspectivas relacionales: de índole zoológica (nivel alfa) o simbólica, (nivel pi), en cuanto a las relaciones circulares se refiere; de tipo fisiológico o termodinámico (nivel alfa), o tecnológico (nivel pi), por lo que respecta a las relaciones radiales; y de carácter biológico o ecológico (nivel alfa) o religioso (nivel pi), en la esfera de las relaciones angulares. Según lo antedicho, es importante comprender que las conexiones que se producen en el interior de cada plano están en parte mediadas por componentes de los planos externos; de ahí que las relaciones entre los hombres estén condicionadas por el desarrollo tecnológico o por el carácter religioso de la sociedad en la que se encuentren.

A partir del concepto de espacio antropológico, Bueno se ve facultado para rotular las tres regiones definitorias del materialismo filosófico (histórico, cosmológico y religioso) ofreciéndonos un esquema esclarecedor desde el cual poder aproximarnos a sus tesis. Efectivamente, según el eje circular, aquel en el que se encuentran los hombres y los instrumentos mediante los que se relacionan, el materialismo filosófico se entiende bajo la óptica del materialismo histórico; según el eje radial, donde se nos aparece la “naturaleza no personal humana”, el materialismo filosófico cobra el aspecto de un materialismo cosmológico, en el cual se incluye el materialismo gnoseológico; por último, según el eje angular, el materialismo filosófico se configura como un materialismo religioso que postula “la naturaleza corpórea de los sujetos numinosos que han rodeado a los hombres durante milenios”, y se guía por el principio de que “el hombre no hizo a los dioses a imagen y semejanza de los hombres, sino a imagen y semejanza de los animales”<sup>55</sup>. Estimamos que este tratamiento no cancela la distinción que por nuestra parte establecimos, entre una vertiente ontológica y una vertiente gnoseológica. Tal distinción seguiría en pie debido fundamentalmente a que atraviesa cada una de las tres líneas mencionadas. Y es que el materialismo gnoseológico no podría comprenderse sin la dialéctica que lo conecta a una cierta ontología antes que a otra, dado su ensamblaje mutuo. En este punto, podemos justificar la pertinencia de la distinción propuesta recurriendo a supuestos sostenidos por el propio autor, quien mantiene que toda filosofía de la ciencia implica un cierto tipo de filosofía, entendiendo por tal un cierto tipo de ontología, o concepción de mundo, y de meta-filosofía, o doctrina sobre la naturaleza de la filosofía<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Gustavo Bueno, *¿Qué es la filosofía?* (2ª ed.), Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 84.

<sup>56</sup> Véase al respecto: Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 103.

### 3.1.2. El “espacio gnoseológico”

Consideraremos este segundo espacio de manera más breve, debido a que tendremos ocasión de profundizar en él en el próximo capítulo. Baste con señalar de momento que Bueno establecerá este espacio en vistas a organizar los contenidos propios de las ciencias positivas. Tras proceder a una descomposición de las ciencias en partes materiales y formales, y partiendo de la consideración de las ciencias como cuerpos científicos que conforman, cada una de ellas, una entidad totalizada, resolverá clasificarlas -esto es, ordenarlas-, en un espacio gnoseológico mediante un criterio inédito. No lo hará, o no enteramente, a través de la oposición entre el sujeto y el objeto. Este criterio, de cariz epistemológico, vierte a los instrumentos y al sujeto cognoscente del lado de los contenidos o de las partes materiales y formales subjetuales, y a los hechos del lado de los contenidos materiales objetuales. Bueno, en cambio, optará por elaborar una explicación de tipo gnoseológico, introduciendo una dimensión de estirpe lingüística susceptible de abrir un espacio intermedio entre el sujeto y el objeto. Clasificará entonces a las partes de la ciencia según estén ordenadas en una dirección subjetual u objetual, pero dejará un espacio abierto a los materiales que, según su perspectiva, quedan fuera de tales ámbitos, un terreno intermedio en el que se desenvuelven los contenidos signitivos y simbólicos, siempre que no se reduzcan estos a meros contenidos algebraicos o lingüísticos. Tal será el terreno en el que los hechos, en cuanto incorporados a un contexto determinado, se comporten como signos dentro de este contexto.

Con esto, Bueno se encontrará ya equipado conceptualmente para definir el espacio gnoseológico propio de los cuerpos científicos, como espacios tridimensionales compuestos de tres ejes: el eje sintáctico, donde se produce la relación de unos signos con otros; el eje semántico, en el que la relación de los signos se produce con respecto a los objetos a los que se refieren, y el eje pragmático, que relaciona a los signos con los sujetos que los utilizan. La terminología, prestada del lingüista Charles Morris, no implicará según Bueno la consideración del espacio gnoseológico como una variedad del espacio lingüístico, sino que se tratará únicamente de una intersección en cuanto a las dimensiones genéricas. Enumeraremos, para acabar, los sectores o figuras que resultan de la consideración de las partes dadas en el seno de cada eje como productos relativos de las relaciones de cada una de ellas con la de los otros ejes. Son tres figuras por eje y se organizan como sigue: términos, relaciones y operaciones en el eje

sintáctico; referencias fisicalistas, fenómenos y estructuras o esencias en el eje semántico; y normas, autologismos y dialogismos en el eje pragmático<sup>57</sup>.

### 3.2. El racionalismo y la dialéctica

Sin voluntad de detenernos en reformular una historia del concepto de *razón* -en línea con la metodología contextualista-, hemos de esclarecer, aun esquemáticamente, el uso que Bueno realiza del mismo, enfrentado en ocasiones a un uso contrario, justamente histórico-filosófico. De hecho, si ha sido en la obra de Descartes en la que, en términos generales, la historia de la filosofía ha situado la exposición central del pensamiento racional moderno -a partir del proceder deductivo basado en la matemática que marca su método-, tan sólo podremos situar en parte de esta herencia las coordenadas por la que se mueve el concepto de racionalismo en Bueno. Pues, si por una parte el compromiso de Bueno en relación a un operativismo de carácter lógico-matemático es, como método característicamente racional, consustancial a su pensamiento, no podría decirse lo mismo con respecto al mentalismo intuitivo e innatismo de las ideas que, frente al empirismo inglés, son propios de la tradición racionalista.

Se concederá hasta aquí que será el carácter modélico del método matemático-experimental y del conocimiento causal aquello por lo que podamos definir el racionalismo de Bueno. Pero además, es imprescindible hacer referencia a la génesis operatoria manual esto es, material, por la que dicho racionalismo se realiza prácticamente, cristalizándose. En efecto, el asiento de la racionalidad se hallará en nuestro autor en la relación constructiva y materialista de los cuerpos humanos con el resto de las cosas materiales<sup>58</sup>. Podrá denominarse pues a dicho racionalismo de racionalismo práctico. Y será de estos supuestos a partir de los cuales pueda caracterizarse al materialismo metodológico como materialismo operatorio, y a su gnoseología como análisis lógico-material. Por lo tanto, podemos decir que el criterio racionalista en Bueno es de índole científico y práctico. Recordemos aquí cómo Quintanilla, tras caracterizar a las ciencias como sistemas semicerrados de conceptos abstractos, operatoriamente definidos y semánticamente precisos, concluye diciendo que “ser racionalistas hoy consiste en sintonizar

---

<sup>57</sup> En relación a lo expuesto véase Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, pp. 38-49.

<sup>58</sup> Véase la entrada “Cierre categorial” de Tomás R. Fernández, en Miguel Ángel Quintanilla (ed.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1979, p. 85.



con los métodos y procedimientos que caracterizan la formación y el desarrollo de esos sistemas de conceptos científicos”.<sup>59</sup>

Cabe añadir dos observaciones a esta conclusión. En primer lugar, es menester necesario resaltar la distinción que, a propósito de la practicidad mentada, separa el racionalismo crítico de Bueno del postulado por Popper. La concepción de Bueno acerca del alcance de las verdades científicas definidas como identidades sintéticas le alejará tanto del criterio de falsabilidad popperiano como de las tesis negacionistas sobre la fundamentación de las ciencias. No podrá ser otra forma, teniendo en cuenta que para Bueno las ciencias son “programas de construcción de verdades”<sup>60</sup>, cuyo criterio va más allá del mero requisito de coherencia interna. Lo veremos en su momento, cuando en la exposición de su paradigma científico, Bueno critique la tesis teórico científica popperiana. En segundo lugar, en conexión con su crítica a Popper y vinculado también con el atributo de la practicidad racional, ha de advertirse cómo el carácter de su racionalismo le sitúa defendiendo a la vez, unos criterios científicos, una actividad crítica de control de los métodos de conocimiento, y una ontología material. Este carácter no es otro que el marcado por el uso de la dialéctica.

Nos situamos ahora frente a otra noción cuya historia nos haría remontarnos hasta el pensamiento presocrático, cuando menos. Pero en este punto nos guiaremos por un texto que el propio Bueno ha dedicado al concepto y sus figuras, no sin advertir con antelación cómo sus tesis conjugan una comprensión de la dialéctica en tanto: 1) forma de conocimiento; 2) técnica de discusión; y 3) proceso de contradicción<sup>61</sup>. Será en esta última acepción *fuerte* en la que más abunde nuestro autor. Previamente a tal consideración hágase notar, que, como forma de conocimiento, el término se formula muy frecuentemente con la expresión de *pensamiento dialéctico*, pensamiento que designa su apertura a la “crítica y a la contradicción de lo que afirma y que, por tanto, es capaz de cambiar y de desarrollarse”, además de no desestimar “las relaciones entre las partes y su relación compleja con la totalidad”<sup>62</sup>, apreciaciones estas que no dejan de informar la filosofía de Bueno. Recordemos cómo en el conjunto del instrumental metodológico que despliega en la teoría gnoseológica de los todos y las partes, este aspecto dialéctico cobrará un protagonismo axial.

---

<sup>59</sup> Miguel Ángel Quintanilla, “Racionalismo o barbarie”, en M. A. Quintanilla, *A favor de la razón*, Taurus, Madrid, 1981, p. 14.

<sup>60</sup> *Etnología y Utopía. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Etnología?*, Júcar Universidad, Madrid, 1987, p. 103.

<sup>61</sup> Véase al respecto la entrada “Dialéctica” de Julián Velarde Lombraña, en Miguel Ángel Quintanilla (ed.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1979, pp. 106-107.

<sup>62</sup> Véase Diego Sánchez Meca, *Teoría del conocimiento*, Editorial Dykinson, Madrid, 2001, pp. 313-314.

En lo que se refiere a su estricta noción de dialéctica<sup>63</sup>, empecemos notando cómo su camino hacia la que denomina acepción fuerte de dialéctica -aquella definida en función de las contradicciones implicadas en los procesos analizados- transcurre recorriendo una serie de acepciones que, a su juicio, pueden en última instancia plegarse a la acepción de referencia. Así, tanto aquellas concepciones que consideran a la dialéctica como un método y también como una realidad a la que el propio método habría de adaptarse (acepciones I), como aquellas que la entienden en base a los procesos de la realidad en los que están implicadas una multilateralidad de relaciones (acepciones II), como, por fin, las concepciones que la perciben a raíz de la estructura de retroalimentación negativa de ciertas totalidades o sistemas (acepción III), se comprenderían en la IV acepción, según la cual la dialéctica es una contradicción estructural o procesual, entendida como la incompatibilidad misma de términos correlativos o proposiciones. Insistirá a continuación Bueno en distanciarse de dos tradicionales frentes críticos referidos al pensamiento dialéctico: el que opera desde la lógica formal, y aquel que la equipara a una visión de cuño hegeliano, con lo que ello comportaría de metafísico. Ante quienes desde supuestos lógico formales ven en la dialéctica un reconocimiento de validez de la contradicción lógica o, recíprocamente, una negación del principio de contradicción<sup>64</sup>, Bueno replicará con un argumento bastante sencillo: aceptar la dialéctica no equivale a validarla, ya que “reconocer la contradicción, incluso en la ‘lógica formal’, no significa, sin más, reconocer ‘la validez de la contradicción lógica’”<sup>65</sup>, puesto que de lo que se tratará no es de construir una lógica dialéctica sino de “dialectizar la lógica formal ordinaria”<sup>66</sup>, mostrando que los mecanismos utilizados por la lógica formal en aras de eliminar las contradicciones suponen ya un proceder dialéctico, un reconocimiento de esta y no una errata. En cuanto a la acusación de pro-hegelianismo, recurrirá Bueno a una contra-argumentación materialista. Desde sus propios supuestos rechazará la pretendida posibilidad de reducción de toda dialéctica a una sola dicotomía, aquella que opone la dialéctica subjetiva a la dialéctica objetiva. A esta dicotomía habría de añadirse siempre otra, la que opone la dialéctica formal a la dialéctica material, y

---

<sup>63</sup> Expuesta en: “Sobre la Idea de Dialéctica y sus figuras”, *El Basilisco* n° 19 (julio-diciembre) 1995, pp. 41-50.

<sup>64</sup> La cita ineludible dice: “Es dialéctico todo filosofar que acepta, a la manera de Heráclito y de Hegel, la validez de la idea de contradicción lógica”, Manuel Garrido, *Teorema* n° 1, 1971, p. 66.

<sup>65</sup> Gustavo Bueno, “Sobre la Idea de Dialéctica y sus figuras”, *El Basilisco* n° 19 (julio-diciembre), 1995, p. 42.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 44. Véase también: Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972. Ensayo II, capítulo IV, “Sobre la dialéctica”, pp. 371-389. En otro lugar nos dirá que “no cabe pensar en la posibilidad de una lógica dialéctica puesta al lado o enfrente de la lógica formal, dado que es la propia lógica formal aquella que es susceptible de ser dialectizada, reexpuesta desde una perspectiva dialéctica”, “Prefacio” al *Tratado de Lógica*, en Julián Velarde, *Lógica formal*, Pentalfa, Oviedo, 1982.

ello, según Bueno, a causa de dos razones. Primero, debido a que “las proposiciones de la lógica material no tienen por qué reducirse a ‘juicios’ de la mente”<sup>67</sup>, propios del subjetivismo. Y, en segundo lugar, porque ambas dicotomías podrían cruzarse generando cuatro tipos de distinciones dialécticas reales. Cabría incluso interpretar como una tercera razón sus reflexiones acerca de la dicotomía entre la dialéctica material y la formal. Su apelación al tercer género de materialidad, como instancia objetiva a la que acudir para remover tal dialéctica, le alejará definitivamente de cualquier visión de la realidad hegeliano, por igualmente dialéctica que se tilde. No cabe por tanto, según sus supuestos, una contradicción en la naturaleza misma, ni tampoco en las representaciones de la naturaleza que uno pueda hacerse. Y si “la contradicción podría aparecer en la ‘naturaleza representada’ ante una subjetividad”<sup>68</sup>, se deberá a su juicio a la existencia objetiva del plano abstracto propiciado por las materialidades terciogénicas.

Por último, y en lo que más nos interesa, Bueno nos propone dos tipos de estrategias habilitadas para la resolución de las contrariedades dialécticas. En principio, como ya se ha apuntado, la dialéctica puede manifestarse a través de dos modos: de un modo estructural, o modo de la simultaneidad, que “tiene lugar cuando los términos de la incompatibilidad dialéctica (o contradicción) se presentan ‘frente a frente’, con abstracción de sus génesis respectivas (no porque las desconozcamos siempre; simplemente porque las ponemos entre paréntesis)”<sup>69</sup> -así las antinomias y los dilemas-; o bien de un modo procesual. Será en este último modo en el que más se detenga Bueno, modo en el cual la contradicción de términos aparece a partir del desarrollo de otras contradicciones precedentes, y en el que por ello es posible diseñar tácticas de resolución. Previamente, sin embargo, nuestro autor distingue dos tipos de procesos dialécticos entre los modos procesuales, según la rectificación que adopten en su desarrollo los cursos o conjuntos de procesos analizados; en ello consistirá la propiedad dialéctica, frente la ratificación propia de los procedimientos analíticos. Así, el proceso dialéctico será divergente cuando los esquemas de un curso desarrollen en su movimiento una configuración distinta; será convergente en cambio cuando, aun reiterándose la configuración, el desarrollo obligue a rectificar los esquemas de partida. De la rectificación propia de los procesos dialécticos, Bueno inferirá al fin dos estrategias cruciales, con un sentido igualmente de rectificación. Estas serán: 1) la estrategia del *progressus*, que implica una reiteración progresiva del movimiento dialéctico -sea este convergente, sea divergente-, “hasta el punto en el cual él

---

<sup>67</sup> Gustavo Bueno, “Sobre la Idea de Dialéctica y sus figuras”, *El Basilisco* n° 19 (julio-diciembre), 1995, p. 45.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 46.

nos lleva a una configuración que se hace incompatible con el proceso mismo, constituyendo su límite”<sup>70</sup>; y 2) la estrategia del *regressus*, que supone una involución del movimiento causada por la autocontradicción que aquella conllevaría; de ahí que esta estrategia presuponga, previa y aun virtualmente, el ejercicio del *progressus*. Cuatro figuras de la dialéctica vendrían a completar la concepción de Bueno, a partir del cruce del criterio que distingue entre procesos divergentes y convergentes, con el criterio que distingue entre las dos estrategias. La metábasis sería la figura de la dialéctica procesual divergente en la línea del *progressus*; la anástasis, la figura del mismo proceso dialéctico en la línea, esta vez, del *regressus*; la catábasis, sería la figura de la dialéctica procesual convergente en la línea del *progressus*; y, finalmente, la catástasis, la figura de la misma dialéctica, en la línea del *regressus*.

La abstracción de la argumentación en Bueno puede depurarse atendiendo a los ejemplos concretos que, tanto sobre los procesos dialécticos, como de sus figuras, así como sobre las formas de su resolución, ilustran su exposición en el artículo que nos ha servido de hilo conductor. Si se deja de mencionarlos, no es sólo por razones que intenten evitar mayores espesuras, también es debido a que se tendrá la oportunidad de citar tales u otros ejemplos a lo largo de la investigación presente. En cualquier caso, debe enfatizarse la relevancia de los mecanismos y enfoques aquí considerados. Concretamente, al explicar el funcionamiento de las estrategias del *progressus* y del *regressus*, plasmamos el proceder de un método que cobrará un papel nodal, tanto en el momento en que se calibre el estatuto científico de las disciplinas humanas, así como a la hora de desarrollar vías metodológicas en todo estudio<sup>71</sup>, o argumentativas, en todo razonamiento. Con esta reexposición hemos tenido por lo demás la oportunidad de constatar el alcance del distanciamiento que Bueno mantiene en relación a cualquier concepto metafísico de la dialéctica.

### 3.3. Los conceptos, las ideas y las categorías: la dialéctica ideas/categorías

Las nociones que finalmente vamos a considerar poseen en la obra de nuestro autor un significado muy particular que nos es preciso definir para que esta resulte inteligible. En un primer sentido aproximativo, cabría poner a los conceptos y a las categorías del lado de las ciencias, y a las ideas del lado del ámbito de la filosofía. Teniendo en cuenta sin embargo que su tratamiento en torno a las categorías compromete toda su doctrina materialista y, por otra

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>71</sup> En su aplicación gnoseológica, el movimiento de *progressus-regressus* se nos presenta como el doble sentido que puede tomarse al explorar el material interno de cada ciencia.

parte, el conciso carácter para-sistemático que adoptan las ideas, en íntima relación con su concepción de lo que es la filosofía, examinaremos separadamente cada noción. La explicación del vínculo entre ambas, por cuanto nutren la dinámica del oficio filosófico, nos servirá de punto conclusivo de este bloque preliminar.

a) Los conceptos y la ciencia. Gustavo Bueno define los conceptos como construcciones objetivas que, a través de su composición en figuras o unidades, delimitan un campo fenoménico. Según su materialismo, los conceptos surgen de técnicas y operaciones tecnológicas, y, tras la consolidación científica de su uso, enlazan unos con otros en virtud de su pertenencia a un mismo campo, de forma que supongan en toda ocasión tanto una relación con otros conceptos de su círculo, como un alejamiento respecto de otros conceptos dados en distintos ámbitos. Los conceptos pertenecen por tanto al dominio de las ciencias categoriales por lo que, o bien están directamente positivizados o bien son susceptibles de positivación. Como tipos de conceptos, Bueno habla de conceptos científicos -“triángulo”- o protocientíficos, y de conceptos operativos de naturaleza técnica, mecánica -“cepo”-, mágica, política o social -“primo cruzado”<sup>72</sup>.

b) Las categorías. Según el autor, “una categoría es una totalidad atributiva en la que ha sido posible concatenar, por cierres operatorios, unas partes con otras en círculos de radio más o menos amplio, intercomunicados entre sí”<sup>73</sup>, por lo tanto, tal noción está ligada a la doctrina holística inscrita en su filosofía. A grandes rasgos, las categorías pueden interpretarse como los recintos en que se mantienen las ciencias particulares, “como los círculos tejidos por los términos y proposiciones, vinculados conceptualmente”<sup>74</sup>. Podríamos llamar pues categorías a tales espacios de inmanencia, parcelas en que las ciencias *cierran* sin quedar clausuradas, puesto que “el cierre es la condición para que un campo se abra plenamente”<sup>75</sup>. Siendo lo anterior así, categoría y ciencia positiva son prácticamente términos sinónimos<sup>76</sup>, si bien en una definición completa de ciencia no procedería obviar el transcurso histórico-social recorrido hasta el alcance de una verdad científica. En cualquier caso, sí puede establecerse un principio de coordinación entre las categorías y las ciencias derivado del principio de *tantas categorías como*

---

<sup>72</sup> Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*, Pentalfa, Oviedo, 2000, p. 179.

<sup>73</sup> Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, vol. 5, Pentalfa, Oviedo, 1993, p. 175.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>75</sup> Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 60.

<sup>76</sup> Estrictamente: “La Idea de ciencia envuelve la Idea de categoría y esta se conforma a su vez a través de la Idea de ciencia. Tal es, al menos, la tesis principal de la teoría del cierre categorial”, Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, vol. 2, Pentalfa, Oviedo, 1993, p. 126.

*ciencias* –no equivalente al de tantas ciencias como categorías de la tradición aristotélica, dado el carácter *a posteriori* citado, llamado a verificar el carácter concatenado de las ciencias.

Su significado primordialmente gnoseológico no debería sin embargo ocultarnos el alcance ontológico que contienen, puesto que serán “auténticas categorías ontológicas precisamente aquellas que puedan considerarse delimitadas por las propias unidades científicas. [...] En este sentido, las categorías ontológicas se corresponden con las categorías gnoseológicas y recíprocamente”<sup>77</sup>. Según lo antedicho, cabe encontrar cierta afinidad entre la propuesta de Bueno y aquella otra que, procedente de la filosofía analítica -concretamente de Gilbert Ryle- apela al análisis categorial como medida de resolución de los conflictos científicos interteóricos o de interferencia mutua, mediante el cual se depuran los distintos *métiers* que desempeñan conceptos similares, pertenecientes en realidad a distintos campos<sup>78</sup>. Y es que, sin mengua de su temperamento materialista, la filosofía de Bueno está tan empapada de tradición marxista como de tratamientos propios de la filosofía analítica (sin perjuicio de su distanciamiento respecto de enfoques mentalistas), perspectiva cuyo primer enunciado nos advierte precisamente del carácter de segundo grado de la actividad filosófica.

c) Las ideas y la filosofía. Para Bueno, mientras que las ciencias manejan conceptos, la filosofía maneja ideas o, dicho de otro modo, mientras que a las ciencias positivas incumbe el tratamiento sistemático y circular de los conceptos, la filosofía como saber de “segundo grado” trata metódicamente con las ideas. Así puede entenderse en virtud de la definición que Bueno propone de la filosofía como “la disciplina constituida para el tratamiento de las Ideas y de las conexiones sistemáticas entre ellas”<sup>79</sup>. Por consiguiente, “la filosofía se define por relación a las Ideas”<sup>80</sup>.

Pero ¿de dónde surgen las ideas? Según Bueno, las ideas no son contenidos mentales, sino que surgen de realidades concretas, precisamente de los conceptos científicos y técnicos cuando estos desbordan los círculos positivos en donde se conforman. Las ideas nacerían de hecho del choque y de la confluencia entre diversos conceptos organizados en diferentes campos, de esta manera las ideas atravesarían diferentes categorías y serían por ello trascendentales. De tal rebasamiento circunscriptivo derivaría su trascendencia y en

---

<sup>77</sup> Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, vol. 2, Pentalfa, Oviedo, 1993, p. 230.

<sup>78</sup> Consúltese al respecto: Gilbert Ryle, “Categories” (1937-1938), en sus *Collected Papers*, Londres, 1971.

<sup>79</sup> Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 113.

<sup>80</sup> Gustavo Bueno, *Etnología y utopía*, Júcar Universidad, Madrid, 1987, p. 189 (término escrito así, con mayúsculas, a lo largo de su obra).

aquella colisión intercategorial -ese abrirse paso de las ideas transversal o conflictualmente- estribaría la dialéctica ideas/categorías. En palabras de Bueno, las ideas “brotan precisamente de la confrontación de los más diversos conceptos técnicos, políticos o científicos, a partir de un cierto nivel de desarrollo”<sup>81</sup>. Ejemplos de ideas en Bueno -necesariamente filosóficas, como se observa- serán las de Estructura, Dios, Tiempo, Finalidad, Libertad, Cultura, Hombre, o la misma idea de Ciencia (en tanto es metacientífica, de índole gnoseológico). Como ejemplo de la procedencia conceptual de las ideas, y de la dialéctica implícita en el proceso, partamos de la idea de Tiempo: esta surgiría, siempre en Bueno, del choque que se produce entre los diferentes sentidos que cobra, según se trate en Mecánica clásica, en la Gramática, o en otras conceptualizaciones<sup>82</sup>. Una vez estipulados sus significados positivos, la noción se pensará como idea desconectada de cada círculo categorial, adoptando un sentido que, aun partiendo de ellos, se configurará ya como dispuesta sistemáticamente en otro nivel, el nivel filosófico.

A tenor de lo dicho, puede comprenderse más claramente el porqué la filosofía constituya para Bueno un saber de “segundo grado”, frente al primer grado de las ciencias, y la causa de que estas, en los procedimientos que implican, se tomen como “canon o norma de razón”<sup>83</sup>. Así:

“La filosofía es un saber de segundo grado que presupone por tanto otros saberes previos ‘de primer grado’ [...], la filosofía presupone un estado de las ciencias y de las técnicas suficientemente maduro para que pueda comenzar a constituirse como disciplina definida”<sup>84</sup>.

Pero no por no dar lugar a construcciones científicas la filosofía habría de entenderse como sabiduría gratuita, o adjetiva. Aquí reside la originalidad, heredera de la tradición helénica, y la piedra angular del sistema presentado. Sus precedentes se remontan al debate que en 1968 inició Manuel Sacristán con su ensayo *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, proponiendo la supresión de la disciplina como especialidad universitaria, habida cuenta del saber adjetivo a que se reduciría, útil como herramienta crítica pero no como basamento de un

---

<sup>81</sup> Gustavo Bueno, *¿Qué es la filosofía?* (2ª ed.), Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 14.

<sup>82</sup> Véase la “Presentación” de Pedro Santana en *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991.

<sup>83</sup> Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, p. 109.

<sup>84</sup> Gustavo Bueno, *¿Qué es la filosofía?* (2ª ed.), Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 14. De hecho, Bueno no admite la posibilidad de desarrollo de la filosofía “previamente a la constitución de los círculos categoriales correlativos a las construcciones científicas” (véase: “Materialismo filosófico como materialismo metodológico”, Prólogo a Alfonso Fernández Tresguerres, *Los dioses olvidados. Caza, toros y filosofía de la religión*, Pentalfa, Oviedo, 1993, p. 28). Tal es en definitiva la primera tesis del materialismo filosófico.

conocimiento fundamentado<sup>85</sup>. La tesis, encuadrada en el contexto histórico predominantemente escolástico de las facultades de Filosofía de la España de entonces (reproductoras para él, en su oficialidad arcaica, de los intereses burocráticos e ideológicos del régimen), se erigía en todo caso a partir de una concepción absolutamente actualizada, esto es, informada de la situación real de la filosofía occidental, optando por restringir su papel académico, debido al prestigio adquirido por la filosofía analítica<sup>86</sup>. La respuesta de Bueno en forma de libro *-El papel de la filosofía en el conjunto del saber-* consistió en reivindicar su rol sustantivo pero no metafísico, exponiendo una concepción de la filosofía que no por desarrollarse en un segundo plano, reconsiderando críticamente los materiales tecnológicos o científicos dispuestos *in media res* -en un terreno diríamos mundano o categorial-, debía renunciar a recomponer los conceptos segregados de cada campo, reunidos ahora en su confluencia bajo el formato de ideas susceptibles de entramarse sistemáticamente, configurando un tipo de conocimiento, si no positivo, sí propicio cuando menos para trenzar en *symploké* un *mapamundi* o unas coordenadas orientativas aptas para transitar con desenvoltura a lo largo de los diversos campos conceptualizados, y generar, ya en un sentido amplio, un tipo de conocimiento sistemático (y no exactamente una *Weltanschauung*) que, sin pretender ser superior al científico-positivo, resultase válido, y que obtendría su potencia o verdad relativa -dialéctica- en función de los elementos que lograrse reincorporar, aún de manera negativa – refutando las tesis planteadas. Su método, basado en la rearticulación *more geométrico* de las ideas, cifra precisamente en dicha *geometría de las ideas* el objetivo propio de la filosofía, la cual se nos aparecerá así en tanto actividad pública y racional rigurosa, necesariamente crítica e inserta en el presente -frente a planteamientos exclusivos, históricos, adjetivos o exentos del presente-, y dirigida a trabar sistemas ideales de conocimiento congruentes, sin pretender tampoco conectarlo todo con todo, ni viceversa. El conocimiento filosófico se entenderá entonces como un conocimiento de segundo grado por relación al conocimiento mundano o al científico, pero que no debe hacersele consistir en un ir *más allá*, o en *saber más* cuanto en

---

<sup>85</sup> Acaso limitándose a establecer lo que es saber y lo que no, tal y como el programa de filosofía como semáforo del saber postula. Para más detalle véase: Eugenio Triás, *La filosofía y su sombra*, Destino, Barcelona, 1995.

<sup>86</sup> Según se nos informa, los supuestos básicos de su propuesta responden fundamentalmente a “que no hay un saber sustantivo superior a los saberes positivos; que los sistemas filosóficos son pseudo-teorías, construcciones al servicio de motivaciones no-teoréticas, insusceptibles de contrastación científica (o sea: indemostrables e irrefutables) y edificados mediante un uso impropio de los esquemas de la inferencia formal”, dicho ello sin perjuicio, añadirá, de la posibilidad de reflexión metateórica del saber teórico; concluyendo con que “no hay filosofía, pero hay filosofar”. Manuel Sacristán, *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, en *Panfletos y materiales II*, Icaria, Barcelona, 1985, p. 357.



*saber de otro modo*, de un modo que Bueno caracteriza como *crítico-sistemático*. Tal concepción, como saber secundario mas sustantivo, capacitado para proporcionarnos conocimientos análogamente positivos, aun no científicos (positivos en su aspecto procesual, en su dimensión de totalización trascendental crítica), resulta crucial dado el rol que entonces le competirá a la filosofía a la hora de sistematizar esferas cuasi-científicas de actividad humana, que sin embargo no pueden cerrarse objetiva o categorialmente, cual será el caso en las ciencias humanas. Reformulando las relaciones subjetuales, objetuales y simbólicas que en el interior de tales ámbitos se producen, según razonamientos análogos a los desarrollados en ciencias, la filosofía se mantendrá en un plano estrictamente metódico, alejándose en el tratamiento de Bueno de toda imagen irracional, especulativa o acientífica, sin convertirse por ello en ciencia.

Resta por aclarar finalmente la implantación política que, como característica propia, Bueno le presupone a la filosofía<sup>87</sup>. Ello deriva de la consideración histórico-cultural que nuestro autor le atribuye al pensamiento filosófico. Pero la estructura política como constitución de la vida social urbana no se limita a ser para Bueno una condición de posibilidad de la conciencia filosófica. Conviene recordar que la noción de política se entiende en este contexto “en su sentido clásico -el de Platón- como adjetivo de las estructuras de la conciencia dadas en la república”<sup>88</sup>. Así pues, a su juicio, la estructura política expresa la configuración práctica de la misma conciencia filosófica; por lo tanto, los intereses políticos no se pueden entender como sobreañadidos a los filosóficos, sino que están en el mismo origen de estos. Toda filosofía supone, en consecuencia, una ideología. Pero de ello no tiene porqué inferirse que el compromiso político agote los horizontes de la filosofía. Según su perspectiva, el componente crítico de la actividad filosófica regresa constantemente sobre los contenidos dados, cuestionándolos, o en su caso o triturándolos, cuando sean incompatibles con la racionalidad, de modo que no cabe suponer que la filosofía desaparezca con la consecución de determinados proyectos políticos. En realidad, esta reivindicación de la implantación política de la filosofía está fundamentada en la crítica da la implantación gnóstica de la misma. Para Bueno, el gnosticismo implica, sin perjuicio de su significación originaria vinculada al cristianismo, la hipóstasis de la conciencia pensante, desde el momento en el que relacionando al conocimiento con la redención, desconecta a la materia de la conciencia. La definición de E. Lohmeyer como “religión de redención, cuya doctrina haga depender la redención del

---

<sup>87</sup> En Gustavo Bueno, “El concepto de implantación de la conciencia filosófica. Implantación gnóstica e implantación política”, en *Homenaje a Aranguren*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 60.

conocimiento”<sup>89</sup> daría así buena cuenta de este sentido del gnosticismo. Según su exposición, la sustancialización del proceso de reflexivización, servirá de base para el desarrollo filosófico del gnosticismo, hasta el punto en que llegue a considerarse incluso la doctrina de la positividad del conocimiento. Pero, visto desde las coordenadas materialistas, que descartan la posibilidad de desligar a la conciencia de las condiciones biológicas y sociales en las que se desenvuelve, el gnosticismo no es más que un proceso social que pretende disociar ilícitamente las funciones mentales del resto de funciones sociales. En sus modulaciones filosóficas, el gnosticismo poseería una orientación trascendental, metafísica, o bien una orientación inmanente, inaugurada por el epicureísmo, en el que la conciencia pensante “doblándose sobre sí misma”, anhela resguardarse de la polis. Subsiguientemente, Bueno localiza, primero en el cartesianismo, y más tarde en el idealismo hegeliano, la fenomenología husserliana y la filosofía analítica, las modulaciones modernas de la implantación gnóstica de la filosofía, por cuanto comparten una serie de postulados propios: la inmanencia de la conciencia; el dualismo materia y forma; y el carácter soteriológico del conocimiento filosófico (salvífico, o terapéutico, en el caso de la analítica del lenguaje). El cariz político que por su parte sostiene resultaría en cambio de la crítica a la conciencia gnóstica que, sin negar la existencia de un trámite reflexionante que pone entre paréntesis el compromiso del pensamiento con intereses mundanos, se erige como negación de la negación, rechazando el aislamiento de la conciencia gnóstica y subrayando la necesidad de conocer el mundo tanto como la de transformarlo. En este temperamento político acaso se halle un motivo más de interés de nuestro trabajo.

#### 4. Conclusión: el papel de la filosofía (materialista) en el conjunto del saber

Esbozadas la coordenadas principales por las que se mueve el materialismo filosófico, y delineados los conceptos centrales de los que se sirve, resulta oportuno constatar, antes de pasar a los contenidos propios de nuestro estudio, cómo el programa filosófico de Bueno ya aparece claramente dibujado en la obra que constituye el punto de arranque de su sistema: *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. El libro, escrito como dijimos en respuesta a las tesis de Sacristán, se dedica a demostrar la existencia de un campo positivo de conocimiento filosófico. Pero sumergido en tal tarea, el autor nos introduce en la problemática de dos asuntos íntimamente vinculados con los intereses de nuestra investigación: en el tipo de conexión que media entre la ciencia y la filosofía, y en el aspecto político inherente a su concepción de la

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p 48.

filosofía materialista. Por añadidura, las propias exigencias implicadas en sus argumentos le conducen a explicar, aun de una forma embrionaria, los procedimientos activados en su gnoseología dialéctica. Estimamos por ello que resulta pertinente detenernos a exponer sucintamente las ideas básicas presentadas en tal obra.

Es relevante observar cómo, desde su misma introducción, Bueno se centra en estudiar de qué forma se relacionan las formaciones u organizaciones sociales con la filosofía. Su razonamiento parte de la consideración de las organizaciones sociales como instancias totalizadoras -por cuanto configuran una esfera cultural unitaria- que han pasado de estar distribuidas en el planeta a conformar un concepto atributivo de alcance global. En este sentido, a partir de un cierto nivel de desarrollo histórico y de interconexión cultural, los modelos sociales que se han ido abriendo paso en la historia dejaron de aparecer como unidades independientes, sin perjuicio de las diferencias existentes entre ellos. Lo crucial, según Bueno, es que este proceso es paralelo al surgimiento e institucionalización de la filosofía. Desde entonces, habría habido a su juicio varios tipos de relaciones entre la filosofía y las formaciones sociales, que van desde las de cariz dogmático hasta las de tipo marginal. Sin profundizar más en estas cuestiones, Bueno inmediatamente quiere esclarecer qué bases cimentan la actividad filosófica, enunciando de entrada dos de sus rasgos primordiales: su naturaleza de segundo grado respecto de los conocimientos dados de antemano, y su carácter práctico. Pero ambos rasgos deben analizarse con mayor detenimiento. En primer lugar, nuestro autor define la practicidad como un concepto relacional que conecta una conducta práctica con un término referencial. A su vez, establece una definición esquemática y formal de la filosofía, según la cual esta consiste en un sistema de signos tal que dichos signos han de entenderse en términos de procesos físicos. De aquí resulta una visión de la filosofía que procede según una practicidad abierta, es decir, en el que la actividad signitativa no se restringe exógenamente al nivel de los signos del sistema, tal y como implicaría un circuito cerrado, sino que remite a términos exteriores a él. Al mismo tiempo, considera que los términos (referentes al sistema de signos y procedentes de la realidad) constituyen un material recurrente y plural, susceptible de repetirse, de modo que la filosofía queda recortada como actividad que influye en el proceso cultural, a la par que resulta influido por él. Nótese que, según su razonamiento, no toda concepción filosófica implica apertura y recurrencia. Pero lo decisivo es percatarse de que estos rasgos conforman el fundamento de su programa; sólo tras presentarlos se enfrenta a las tesis de Sacristán.

Así las cosas, su primer objetivo consistirá en demostrar el cariz sustantivo del saber filosófico. Previamente, nos recuerda la relativa sustantividad que posee cualquier área de conocimiento que podamos adquirir: ninguna disciplina, ni siquiera las científicas, llega a ser plenamente autónoma nunca, ni existe un solo plano de sustantividad, sino varios (psicológico, epistemológico, gnoseológico). Su discurso prosigue entonces explicándonos los enlaces existentes entre la historia, la racionalidad y la construcción de círculos sustanciales de saber. Materialistamente, la aparición de categorías de especialización autónomas corre pareja al proceso histórico de diferenciación social (división del trabajo). En el desenvolvimiento de tal proceso se va configurando una conducta lógica humana que toma como parámetro a las individualidades corpóreas, cuya conciencia operatoria se acopla al criterio de la racionalidad científica. Su pauta operacional nos la resume Bacon, según el doble movimiento de destrucción y construcción (análisis y síntesis) implicados en el proceder científico. Pues bien, a su parecer, una vez consolidadas varias esferas categoriales o científicas, se llega a un punto en el que la sustantivación queda integrada en un proceso de segundo grado, el de totalización, ligado a las contradicciones derivadas de la proliferación de ciencias, es decir, de la coexistencia pluricategorial. En rigor, las disciplinas científicas no cristalizan hasta que los distintos campos interfieren entre sí. Pero paralelamente a las totalizaciones categoriales se abre paso otro tipo de totalización -trascendental- cuyos contenidos rebasan los espacios inmanentes de cada categoría. Así, mientras que la totalización categorial inherente a cada ciencia no pone en duda las hipótesis desde las que estas se levantan, la totalización trascendental implica una trituración o regresión que se remonta más allá de cualquier parte del aparato científico-formal. Esta es la explicación lógico-material que Bueno da de la aparición de la filosofía, cuyo nacimiento supone a su vez la configuración de una conciencia crítica que reincorpora, a otra escala, el patrón del proceder científico: el análisis o pulverización incesante de las materialidades dadas, al que se superpone subsiguientemente un progreso o síntesis al mundo fenoménico, en el que se estas se determinan.

Más adelante, nuestro autor se detiene a examinar la formación de tal conciencia filosófica. Es necesario recordar que esta conciencia se toma como instancia gnoseológica, en tanto establece el marco de la racionalidad operativa. Por tanto, la conciencia, como se ha dicho, se articula históricamente, en el mismo proceso de percepción de las contradicciones entre realidades heterogéneas. Pero al contrario que sucede en el ámbito de las ciencias categoriales, la actitud filosófica conlleva un análisis recursivo de los materiales a tratar, frente

al análisis reductivo propio de las primeras. De ahí que las preguntas filosóficas alcancen a cuestionarse los fundamentos desde los que las formaciones sociales delimitan nuestro mundo. Sin embargo, desde una perspectiva gnoseológica, la cuestión crucial estriba ahora en esclarecer el detonante que activa los dos movimientos de *regressus* y *progressus* desde los que se configuran las totalizaciones categoriales y trascendentales. Implícitamente, lo que Bueno nos señala es que el tema, que repercute en nuestra manera de entender las ciencias, requiere un punto de vista filosófico. Es capital constatar que el planteamiento que expone va a orientar el resto de su producción intelectual. Y es que ya desde aquí Bueno va a rechazar abordar la cuestión de la teoría del conocimiento desde una postura que tan sólo juegue desde el par de conceptos sujeto/objeto. Su tesis descarta así la hipótesis del reflejo, postulado realista según el cual la conciencia cognoscente es el espejo de la realidad objetiva. Pero asimismo rechaza el tratamiento idealista, según el cual la conciencia subjetiva prefigura los elementos de la realidad. A su juicio, al lado del par de conceptos sujeto/objeto se debe introducir un componente indispensable que, mediando en las relaciones entre ambos, contribuya a hacer posibles las operaciones: sin operadores resulta imposible construir teorías. Dicho método debe asimismo posibilitar que el sujeto no solo se relacione con el objeto, sino también consigo mismo. Y que otro tanto se produzca del lado del objeto. Es lo Bueno llama introducción de la perspectiva diamétrica, y que desarrollará más exhaustivamente en su teoría del cierre categorial. Si bien, ello se realizará ya desde un ángulo plenamente gnoseológico; perspectiva que remontará definitivamente el enfoque dual sujeto/objeto, para partir del par materia/forma. Sobre ello abundaremos en el próximo capítulo. Pero sin salirnos todavía de su estudio en torno a la conciencia racional, debemos mencionar el proyecto que Bueno esboza subsiguientemente, orientado a establecer un marco para comprender la dinámica de la conciencia racional: es lo que denomina proyecto de una neotológica, en tanto perspectiva intermedia entre la lógica y la psicología. En este libro, nuestro autor se limita a proponer una axiomática del conocimiento racional en el que este no se entienda ni como proyección ni como reflejo, sino como proceso biológico en el que las verdades alcanzadas están llamadas a mantenerse en un estado de identidad lógica, si es que no quieren dejar de serlo. Bueno continúa atento al papel de la conciencia racional por ser este un concepto que remite a la realidad biológica desde la que operamos. En esta línea, su actividad está sujeta al primer axioma enunciado: el de la composición idéntica. La racionalidad se ajusta a la composición de contenidos según nexos de identidad, toda vez que se entienda que la identidad equivale a una

relación derivada de operaciones previas. Por ello, las verdades, desde su perspectiva materialista y dialéctica, hacen referencia a un ensamblaje de tipo identitario entre las partes del todo estudiado. El segundo axioma complicaría los resultados del primero al incorporar el hecho de la contradicción. Las contradicciones están presentes siempre que entendamos que las estructuras en que cristalizan las verdades, y las identidades en ella insertas, están en contacto con un medio que las envuelve y desde el que se las pone en cuestión, proponiendo eventualmente una reorganización distinta entre las partes implicadas. La contradicción se instaaura cuando sobrevienen partes exteriores a la estructura que deben integrarse en la misma para que su verdad perviva, aun a riesgo de acabar refutándola. De ahí que Bueno pueda reinterpretar el postulado de Popper diciendo que una teoría no es que sea científica por ser falsable, sino que es falsable porque es científica. Su visión dialéctica de las verdades obliga a Bueno a sostener la interacción entre la lógica formal y una lógica material que la envuelve y absorbe: en rigor solo hay lógica material ya que la materia está entretrejida con el mundo de las formas rígidas. A su vez, las fórmulas lógicas son a su juicio porciones del material físico. El último axioma postula la asimilación o neutralización de la contradicción. De lo que se trata ahora es de resolver la contradicción en aras de resguardar el cierre o identidad de la estructura veritativa. El problema es que las verdades nunca pueden aislarse definitivamente del entorno, que es de donde proceden las variables que están a su vez insertas en su estructura (he ahí la contradicción). La solución pasa por la capacidad de la conciencia lógica de abstraer este dato, sin perjuicio de la relatividad a que se aboca a la noción verdad. La originalidad de Bueno, como veremos, consiste en mantener, pese a ello, el grado de objetividad de tal verdad, mientras no quede refutada<sup>90</sup>.

Desde luego, esta concepción de la filosofía y de sus mecanismos deja de lado la mera consideración analítica de la filosofía, en tanto analítica del lenguaje, sin perjuicio por supuesto de que las palabras constituyan el instrumento del trabajo filosófico. Ahora bien, sin dejar de serlo, tampoco son su material exclusivo. No podemos olvidar cómo para Bueno el material

---

<sup>90</sup> Señalemos que, como nos explicó Bueno: “El proyecto de Noetología fue abandonado o aplazado principalmente cuando cristalizó la Teoría del Cierre Categorial a finales de los años sesenta (...). ¿Y por qué? La Gnoseología dejó marginada a la Noetología en el momento en que aquélla se orientaba hacia el análisis de la identidad asociada a los contextos determinantes, en torno a los cuales se consideraban constituidas las ciencias categoriales (...). Y ello obligaba a poner en otro plano un proyecto de tratamiento universal y global en el cual las ‘leyes del pensamiento científico’ quedaban mezcladas con las leyes del pensamiento filosófico, mundano, &c. Se trataba de partir de las ciencias positivas y de renunciar por tanto, en principio, al proyecto de investigación de unas ‘leyes universales del pensamiento’, desde las cuales las ‘leyes del pensamiento científico’ pudieran pasar a ser un mero caso particular”, véase: “Noetología y Gnoseología (haciendo memoria de unas palabras)”, *El Catoblepas* n° 1, marzo 2002.

propio del oficio filosófico son “las contradicciones objetivas que presentan las ramas trabajadas por las demás ramas de la producción”<sup>91</sup>. En cualquier caso, la cuestión que abre a continuación es la de establecer el lugar que ocupa la filosofía entre el conjunto de las ciencias. Su postura pasa por exponer el proceso de constitución de las ciencias como instituciones culturales. Ello le lleva a presentarnos el concepto de “República de las ciencias”. Tomando la génesis de las actividades científicas como un conjunto de labores agremiadas consistentes en construir composiciones idénticas, nuestro autor incidirá en exponernos el proceso de homologación lógico-sintáctica en que desemboca paulatinamente el funcionamiento de tales gremios. La afinidad que se da entre los métodos utilizados -basados en la repetibilidad de la experiencia y la posibilidad de verificación- conforman el soporte de la racionalidad científica y el criterio de acceso a tal República. Una vez comprendido esto, la complicación estriba en establecer el estatuto gnoseológico de la sabiduría filosófica, frente a las competencias que cubren los ámbitos exclusivos a la racionalidad científica. En este punto, es importante señalar cómo la consolidación de la racionalidad científica conlleva en Bueno la maduración de la dimensión crítica de la razón. Tal evidencia pondría entre paréntesis el carácter de la racionalidad filosófica, sospechosa de levantarse paralelamente, en tanto estructura metafísica. Ante estos escollos tenemos que advertir ante todo que Bueno en ningún caso acepta una definición estrictamente positivista de la ciencia, tal que suponga que cada círculo categorial agote la totalidad de su campo. Esta precisión cede espacio a la posibilidad de una actividad racional y crítica extra-científica. Efectivamente, defendiendo una posición dialéctica de filosofía, en tanto institución gremial en el sentido socio-histórico de la expresión, Bueno delimita el quehacer filosófico como práctica atenta a las relaciones que median entre las categorías y las Ideas filosóficas. Esta forma de entender la filosofía, que nuestro autor considera plenamente helénica e inaugurada por Platón, se centraría en sistematizar las ideas que quedan desprendidas de los recintos categoriales, a fin de componer un conocimiento que pueda dar cuenta presente (aun provisional) de las cuestiones que las ciencias no pueden resolver. Lo hemos explicado anteriormente: las ideas no se entienden como dadas antes de la historia, sino que brotan de los conflictos intercategoriales. Ello no hace de la filosofía una ciencia, sin embargo el método filosófico no es independiente del proceder científico, ya que recorre asimismo un doble proceso, de regresión hacia las ideas externas a marcos de hipótesis, y de progresión, o vuelta a las apariencias que se sitúan en el mundo de los fenómenos. Y,

---

<sup>91</sup> Gustavo Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid, 1970, p. 140.

concretamente, el canon operativo de la filosofía reside a su juicio en la Geometría. El trabajo con las ideas -objeto propio de la filosofía- queda enfocado pues desde un punto de vista más técnico que ontológico. En todo caso, es necesario advertir que la analogía con la geometría se justifica ante todo por la manera en que la filosofía combina constructivamente, en *symploké*, un conjunto de ideas, ajustando las incompatibilidades entre las partes de unos materiales que proceden de una conceptualización lógica previa, y vienen históricamente rodados. Esta concepción, obligatoriamente atenta a los desarrollos científicos, tiene la virtud de encarar desafíos como los que formulaba Revel en su libro *Pourquoi des philosophes*: "...a mí me parece, con una evidencia estallante, que, si sólo se leen libros de filosofía, no se puede en modo alguno ser filósofo"<sup>92</sup>. Pero al mismo tiempo -y esto es lo esencial- legitima el papel educativo de la filosofía, cubriendo un hueco que sin su actividad quedaría desierto. Y aquí será cuando Bueno insista en la principal significación práctica de la filosofía: la de instauración de la *paideia*, de una pedagogía como política que, en tanto disciplina crítica, se orienta a la edificación del juicio cívico, en el contexto ineludible de la conflictividad social. Por último, es igualmente remarcable indicar cómo esta concepción se desliga de toda deriva escatológica del saber. La tesis de Bueno al respecto es nítida: los componentes de la filosofía escatológica son de suyo metafísicos, al implicar la posibilidad de un saber absoluto y, correlativamente, la referencia a un ser absoluto. En este sentido: "El saber absoluto es la identidad con el ser absoluto"<sup>93</sup>. Paradójicamente, ello presupone una consideración negativa de la actividad filosófica, en la que esta, entendida como ignorancia en relación al saber absoluto -o como amor a la sabiduría, en tanto carencia de ella-, ha de trabajar para destruirse. Esto es contra lo que Bueno lucha. Ahora bien, la resistencia ante tal orientación no responde de una inclinación gratuita por el devenir, la contradicción o la polémica, sino del hecho fantasioso que implica creer en un saber absoluto. Esta convicción, inscrita en su pluralismo ontológico, es la que le hace concebir la filosofía como un saber inserto en el presente, cuyos contenidos, antes que aspirar a un saber eterno, se han de limitar a "reflejar nuestro saber en cada momento histórico, para conocer en cada momento la estructura de nuestra conciencia objetiva, que es una estructura cambiante"<sup>94</sup>. Por lo demás, su postura tiene el mérito de desactivar las peligrosas conexiones de corte mesiánico entre las organizaciones sociales y la filosofía

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 310.



escatológica, resaltando de nuevo la responsabilidades eminentemente políticas que competen a la filosofía, solidaria -recordémoslo- de la construcción de los mismos modelos políticos.

Precisado lo anterior, podemos ya introducirnos en la materia propia de nuestro trabajo, principiando por la exposición pormenorizada de la teoría del cierre categorial.

### III. LA TEORÍA DEL CIERRE CATEGORIAL Y SU APLICACIÓN A LAS CIENCIAS HUMANAS

#### 1. La concepción de la ciencia en Gustavo Bueno: una aproximación

Sin dejar de fijar nuestra atención en los planteamientos, propuestas y eventuales innovaciones que con respecto a la ciencia política ofrece Bueno, se habrá de considerar primero - inevitablemente, y precisamente a fin de lograr una mayor comprensión de sus tesis-, la concepción general de ciencia que sostiene, tan sólo interpretable, según sus supuestos, desde las implicaciones derivadas de la articulación de una teoría de la ciencia definida: la teoría del cierre categorial. En consecuencia, nos veremos obligados a localizar los puntos que, en el desarrollo de dicha teoría, más nos digan en relación a nuestros objetivos, esto es, aquellos que se preocupan no sólo en describir los mecanismos por los cuales se constituye una ciencia positiva particular, sino también por distinguir, según criterios internamente científicos, entre ciencias naturales y formales y ciencias humanas. De acuerdo con la estructura sistemática de la obra de Bueno, y en vistas a la presentación de sus tesis politológicas, nos será preciso remontarnos hasta las bases gnoseológicas que sustentan sus análisis, entendiendo tales bases a su vez como el resultado de múltiples investigaciones realizadas a nivel micrognoseológico, es decir, como la representación abstracta de los trayectos recorridos, o su reproducción análoga, tan sólo posible *a posteriori*, hasta el punto de replantearnos su teoría de la ciencia en rigor como una reexposición genérica de métodos de análisis particulares. Ello no restará legitimidad a un orden del discurso que pretende atenerse a las líneas teóricas generales desplegadas por Bueno, toda vez que no se olviden las exigencias gnoseológico especiales a las que se volverán siempre en aras de verificar los criterios ofertados<sup>95</sup>. Por lo demás, el vínculo entre estas exigencias y la teoría general no hace sino ratificar -si bien en el plano de una teoría de la ciencia no estrictamente científica, sino filosófica- el procedimiento analítico-sintético establecido en la formulación de las teorías científicas, el cual se escalona mediante un doble paso: un momento inductivo, a partir del cual, de la extracción de un conjunto de datos, se localizan ciertos principios; y un momento deductivo, consistente en la composición ordenada de inferencias que nos conducen a determinadas conclusiones. En palabras de Hempel: “Las teorías se introducen normalmente cuando estudios anteriormente realizados de una clase de fenómenos

---

<sup>95</sup> Según nos advierte Gustavo Bueno, “es imposible alcanzar la idea de una forma gnoseológica de identidad sintética” -en la que reside su idea de verdad científica- “sin apoyarnos en algún ejemplo particular”, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 35.

han revelado un sistema de uniformidades que se pueden expresar en forma de leyes [...] intentan por tanto, explicar estas regularidades y generalmente, proporcionar una comprensión más profunda de los fenómenos en cuestión”<sup>96</sup>.

No obstante, si dejamos para un posterior bloque la exposición de la gnoseología política de Bueno, se deberá no sólo a una cuestión de estructura teórico expositiva, sino también a otras varias razones de distinto calado, razones que se derivan, en primer lugar, de las consideraciones sintáctico-formales, que, sin perjuicio de las histórico-sociales, informan la génesis de su teoría científica, y por tanto cercanas a exigencias de índole lógico-formal de base “fiscalista”<sup>97</sup> científicamente más próximas a la ciencias naturales que a la sociales<sup>98</sup>. En segundo lugar, ha de tenerse en cuenta la tardía aparición, cronológica y comparativamente, de su estudio sobre el campo de lo político -el *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*-, no publicado hasta 1991, cuando la estructuración de la teoría del cierre categorial se encontraba largamente avanzada y consolidada por numerosas investigaciones, y su aplicación al caso, debido a la información ya sistematizada por entonces, más que tentativa -dicho esto sin intención de restarle rigor a sus primeros resultados-, orientaba directamente su investigación. Por último, no deben olvidarse cómo los resultados expuestos en dicha obra, desmarcaban -y esto es lo esencial- a la ciencia política del ámbito de la república de ciencias categoriales<sup>99</sup>, como veremos más adelante.

En lo que sigue nos detendremos en atender a los mecanismos que desde los requisitos del “cierre categorial” se articulan en la composición de las ciencias positivas, lo que, según Bueno, nos proporcionará la clave para entender su idea de la ciencia, calibrar el alcance gnoseológico de las ciencias humanas, y, en última instancia, de la ciencia política. Antes sin embargo, y aun a riesgo de adelantar algunos de nuestros resultados, no podríamos sino ofrecer un breve panorama de los objetivos y métodos, esto es, de los rasgos, que marcan los

---

<sup>96</sup> C. G. Hempel, *La filosofía de la ciencia natural*, Alianza, Madrid, 1980, p. 107.

<sup>97</sup> Véase Alberto Hidalgo Tuñón, “Estirpe y sistema de la teoría del cierre categorial”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 85.

<sup>98</sup> Por más que los primeros estudios gnoseológico particulares -*Etnología y Utopía*, y *Ensayo sobre las categorías de la economía política*- tengan un indudable talante científico-social.

<sup>99</sup> Cabría subrayar que acaso la naturaleza internamente problemática de la ciencia política sea la que, inversamente, obstaculice de entrada cualquier intento de edificar ninguna teoría epistemológica por encima suyo. Como nos dice Fernando Vallespín: “Ninguna disciplina se cuestiona tanto ni tan laceradamente su existencia, ninguna tiene tampoco tanta sensibilidad a la hora de percibir las propias debilidades y sus diferenciaciones internas”, en “Viaje al interior de un gremio. De los politólogos y su proceloso objeto”, *Claves de razón práctica* n° 40, marzo 1994, p. 29.

motivos de las teorías de la ciencia en la actualidad, ensayando una primera ubicación del programa científico de nuestro autor entre ellas.

### 1.1. La “concepción dominante” de la ciencia. Rasgos generales de las teorías científicas

Desde el surgimiento del paradigma científico moderno, inaugurado en los textos de Descartes y Bacon, hasta los esquemas bajo los cuales aún actualmente se elabora la ciencia - neopositivismo; teorecismo popperiano-, pasando desde luego por Newton -y su única atención a la descripción de las uniformidades, regularidades y conexiones de los fenómenos naturales-, varios rasgos han ido conformado lo que, desde distintos círculos críticos (Kuhn, Lakatos, Polanyi, Hanson, Feyerabend), ha venido denominándose como “imagen dominante de la ciencia”. Según esta imagen, la ciencia aparece marcada por los siguientes dogmas: 1) la idea de un método universal y único; 2) la idea de un criterio universal de científicidad, que permitiría distinguir entre ciencias y pseudo-ciencias, o teorías no científicas; 3) la idea de un progreso lineal, continuo y acumulativo de las ciencias; y 4) la idea del realismo y de la objetividad de las ciencias<sup>100</sup>. A esta imagen cabría agregarle aquella otra que, referida ahora a los rasgos de las teorías científicas, propuso Max Horkheimer en su artículo programático “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937), según el cual toda teoría científica respondía a la siguiente caracterización: 1) referencia a un campo objetual específico; 2) conocimiento de las relaciones entre los objetos; 3) formalización, u organización del saber en forma de relaciones de implicación entre las diferentes proposiciones que lo expresan; 4) carácter hipotético; y 5) validez justificada, como la no contradicción interna o la conformidad con los hechos empíricos<sup>101</sup>.

Estas notas quedarían reunidas en los postulados de una serie de científicos que, enfatizando su apego hacia el conocimiento positivo basado en la observación sensible de los hechos y en la lógica formal como instrumento de análisis<sup>102</sup>, y preocupados en reflexionar sobre los fundamentos de la ciencia, constituyeron, durante el primer tercio del siglo XX el denominado *Wiener Kreis*, o Círculo de Viena, elaborando en su actividad un complejo discurso meta-científico que, bajo la apoyatura de un riguroso aparato lingüístico-formal de condiciones

---

<sup>100</sup> Gilbert Hottois, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1999, pp. 396-397.

<sup>101</sup> Véase de Horkheimer su *Teoría crítica y teoría tradicional*, Paidós, Barcelona, 2000.

<sup>102</sup> Como nos recuerda Javier Echevarría, la ciencia moderna se apoyó para su desarrollo en “una metodología basada, en último término, en la lógica de enunciados”, en “La emergencia del paradigma postmoderno”, en *Ciencia moderna y postmoderna*, Cuaderno del Seminario público, Fundación Juan March, Madrid, 1998, p. 53.

y disposiciones verificacionales, estaba encaminado a depurar de las ciencias toda proposición ajena a los hechos y objetos elementales constitutivos de la realidad.

En la estela de esta concepción empirista y positivista de la ciencia, Karl Popper replanteará la problemática crucial del criterio de cientificidad -qué es y qué no es ciencia-, proponiendo la falsabilidad, refutabilidad o contrastabilidad de las teorías científicas, como prueba necesaria por la que han de pasar todas ellas para dar razón de su carácter empírico y evolutivo (hipotético-progresivo): “Además de ser compatible, todo sistema empírico debe satisfacer otra condición: tiene que ser falsable”<sup>103</sup>. Ello le conducirá sin embargo a conclusiones distanciadas de las del neopositivismo, como su tesis acerca de la imposibilidad de pretender fundamentar lógicamente enunciados a partir de algo que no sean enunciados, esto es, por experiencias -imposibilidad de reducción de enunciados básicos a la experiencia directa-, debido a la mediatización que la teoría supone respecto de la observación. Las consecuencias derivadas de esta tesis, fundamentalmente sus postulados acerca del intrínseco carácter hipotético de las teorías científicas, sin posibilidad de adquirir un alcance universal; la sustitución del concepto de verdad por el de probabilidad, a causa de la ausencia de alguna verificación definitiva; y el componente abierto y nunca definitivo de la ciencia, lo que no excluye, sino que incluye -siempre según Popper-, el aumento de nuestro conocimiento, vendrían a incrementar las divergencias. Pero, en definitiva, si bien la norma metodológica, en la que consiste al cabo el criterio de la falsabilidad, implicó una deriva crítica con múltiples consecuencias en el orden epistemológico -la probabilidad del empirismo se alzaba ahora ante la predictibilidad mecanicista-, no supuso en el fondo ninguna conmoción en lo que venimos denominando “imagen dominante de la ciencia”, como en seguida veremos al repasar las metodologías postpopperianas.

## 1.2. Las posiciones críticas

Ante la tesis presentada, y haciendo frente a los nuevos desafíos que desde diversos campos experimentales ponían en cuestión la estabilidad de algunos postulados científicos y metodológicos hasta entonces firmemente arraigados -como fueron las aportaciones de Albert Einstein al ámbito de la relatividad especial (1905); los desarrollos de la mecánica cuántica y la enunciación del “principio de incertidumbre” por parte Werner Heisenberg (1925-1927); o la conclusión acerca de las proposiciones indecidibles en la matemática, teorizada por Kurt Gödel

---

<sup>103</sup> Karl Popper, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1967, p. 88.

(1931), quién mostró los límites de los sistemas axiomáticos formalizados-, diversas escuelas, tradiciones y corrientes académicas, se revelaron críticas frente al paradigma científico clásico, entendido como modelo de conocimiento, situando la supuesta neutralidad de la ciencia en el marco de contextos histórico-sociales, esto es, de realidades extra-científicas que, si no determinaban el curso de las investigaciones, cuando menos condicionaban su orientación, llegando incluso a preguntarse por la solvencia de una racionalidad que tan sólo respondiese a un uso científico. Desde ámbitos continentales y anglosajones emergieron distintas perspectivas que abundaron en análisis sociológicos, psicológicos e históricos de la ciencia, remarcando su aspecto institucional y evolutivo, cuando no su tinte propiamente funcional o ideológico. Los principales jalones de estas visiones pueden localizarse en las obras de Boris Hessen -cuya conferencia sobre las raíces sociales y económicas de los *Principia* de Newton ofrecida en 1931 en el Congreso Internacional de Historia de la Ciencia y de Tecnología de Londres marcó un hito-; Mannheim y Merton -padres de la sociología del conocimiento, para quienes la sociedad determinaba el aspecto y contenido de las ideas humanas-; el llamado segundo Wittgenstein -quién rompía con el modelo referencial del significado, sustituyéndolo por la nuclearidad del uso, es decir, por la pragmática de lenguaje-; o Kuhn, Lakatos y Feyerabend: mientras que Kuhn estudió la estructura de las revoluciones científicas como sucesión de paradigmas<sup>104</sup> desde un enfoque eminentemente histórico, y Lakatos se centró, desde el punto de vista de la organización, en la consideración de las ciencias como programas de investigación abstracto-conceptuales, Feyerabend llegó a apuntar, ya desde supuestos netamente escépticos, cómo la identificación de la verdad científica con un consenso social conducía a concluir en la imposibilidad de erigir ningún método científico. Por otro lado, desde Alemania y luego Estados Unidos, Hans Georg Gadamer -sugiriendo un paradigma de la verdad en sintonía con la experiencia artística-; y los representantes de la Escuela de Frankfurt -Horkheimer, Adorno, Marcuse o Habermas, cuya óptica señalaba la correspondencia existente

---

<sup>104</sup> Para una definición de tal vocablo recurrimos al propio Kuhn: “Un paradigma supone el consenso de los científicos sobre la naturaleza de los entes fundamentales de que se compone el universo; cómo reaccionan entre sí y actúan sobre los sentidos; qué preguntas es legítimo plantearse acerca de esos entes y qué técnicas hay que emplear para buscar soluciones”, Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., México, 1971, p. 80. De manera que podemos ponerlo en conexión con un marco de explicación científico común a una época dada, arropado con sus modelos teóricos y conjunto de métodos correspondientes. Añadamos que la aceptación o no de un paradigma en la evolución histórica de la ciencia distinguirá entre periodos de ciencia normal y periodos de revolución -con varios paradigmas en competición.

entre los afanes científicos y los intereses que comportan<sup>105</sup>-, construyeron una perspectiva neodialéctica desde la que cuestionar los hechos, de indudables repercusiones en el debate científico; cabe recordar en este punto la llamada disputa del positivismo en los años cincuenta entre Popper y Adorno.

Paralelamente además, ha surgido una vertiente postmoderna del paradigma clásico, que más que ponerlo entre paréntesis, se aplica en conformar una nueva forma de actividad científica: la tecnociencia. Esta noción, que podría definirse como “un sistema de acciones intencionales, basadas en conocimiento científico y tecnológico previo (teórico y práctico), que no sólo modifican objetos concretos (o abstractos), sino también el conocimiento científico y tecnológico previo, generando resultados y propuestas que son consideradas valiosas desde un marco axiológico plural”<sup>106</sup>, se diferenciaría de la ciencia clásica en implicar “una empresarialización de la actividad científica”, pero también en “definir la objetividad como intrasubjetividad práctica”<sup>107</sup>, acercándose pues más a un modo de racionalidad práctica - debido a los valores por los que apuesta- que a uno puramente científico. Cerrando en este punto nuestra recensión epistemológica, conviene precisar sin embargo, y antes de pasar a centrarnos en las propuestas de Bueno, dos distinciones centrales en el seno del marco presentado, distinciones que además retomaremos, llegado el momento, al definir los mecanismos de la teoría de la ciencia del autor. Se trata, en primer lugar, de aquella distinción que pone de un lado el discurso científico y, de otro, el discurso metacientífico (lectura extramuros muchas veces de la propia ciencia), de forma que no cabría confundir, por ejemplo, la teoría de la relatividad de Einstein -una teoría de “absolutos” como señaló Max Planck- de un “relativismo epistemológico” derivado del pluralismo metodológico de Feyerabend. En segundo lugar, debe asimismo distinguirse entre el contenido abstracto del conocimiento y del método científico y la actividad concreta de la investigación de los científicos. Es decir, se hace preciso discriminar las aportaciones procedentes de los análisis histórico-sociales -sin duda inestimables al recordarnos la dimensión no sólo social sino también económica y desde luego política de la ciencia-, de las ideas “sobre la objetividad y el valor del método y de los

---

<sup>105</sup> Al respecto véase: Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1992. Según la visión de Habermas, las reglas lógico-metódicas que guían el proceder racional-científico no se pueden desligar de los intereses que guían el conocimiento. Estos intereses son de tres tipos: técnico, práctico, y emancipatorio; y orientarían respectivamente a las ciencias empírico-analíticas, a las ciencias histórico-hermenéuticas, y a las ciencias encaminadas hacia la crítica.

<sup>106</sup> Javier Echevarría, “La emergencia del paradigma postmoderno”, en *Ciencia moderna y postmoderna*, Cuaderno del Seminario público, Fundación Juan March, Madrid, 1998, p. 52.

<sup>107</sup> *Ibid.*, pp. 52-55.

resultados de la ciencia, heredadas de la tradición moderna, que siguen siendo básicamente correctas”<sup>108</sup>.

A tales consideraciones habría que añadir el dato, procedente del ámbito científico-social, sobre la escasez de teorías estrictamente deductivas en ciencias sociales, en donde el propio término “teoría” tiene usos muy tan diversos como: esquemas de clasificación más o menos precisos; principios guía que orientan al investigador sobre determinados hechos (marcos heurísticos); marcos conceptuales; ideas generales acerca de la manera en que se producen los hechos y los cambios sociales (enfoques generales); analogías; y sistemas interpretativos de datos<sup>109</sup>. Todas estas cuestiones componen pues un conjunto problemático de obligado planteamiento a la hora de valorar las respuestas presentadas por Bueno.

### 1.3. La ciencia en Gustavo Bueno: entre la descripción y la norma

#### 1.3.1. La ciencia como actividad operatoria

Una primera aproximación a la concepción de la ciencia en Bueno, previa a la exploración en la que seguidamente nos detendremos, y enmarcada bajo las coordenadas de nuestra exposición, sitúa sus tesis en una línea intermedia que, aun siendo fiel a las exigencias formuladas propias de la “imagen dominante”, incorpora sin ruptura la dimensión socio-histórica de las ciencias, en una suerte de continuidad lograda gracias a la acentuación del aspecto operatorio de la actividad científica. No tendrá pues nada de sorprendente que tras sus afirmaciones de sesgo tradicional -“la ciencia es una forma de conocimiento causal y determinista”<sup>110</sup>; “la ciencia es ciencia, según la doctrina del cierre categorial, en la medida en que [...], puede llegar a establecer *verdades objetivas*”<sup>111</sup>-, se encuentre un paradigma programático, el materialismo gnoseológico, que, sin merma del mecanismo de cierre que exige al tratar las ciencias<sup>112</sup>, no deja de resultar “*dinámico, móvil y, por tanto abierto, de la actividad científica como realidad socio-*

---

<sup>108</sup> Miguel Ángel Quintanilla, “Ciencia moderna y postmoderna. Comentario a las tesis”, en *Ciencia moderna y postmoderna*, Cuaderno del Seminario público, Fundación Juan March, Madrid, 1998, p. 85. Para las distinciones mentadas, consúltense en el mismo artículo las páginas 84-88.

<sup>109</sup> Amparo Gómez Rodríguez, *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 2003, p. 198.

<sup>110</sup> Gustavo Bueno, “En torno al concepto de ‘ciencias humanas’. La distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias”, *El Basilisco* n° 2 (1ª época), 1978, p. 21.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>112</sup> Y recordando además la insistencia con que el autor nos advierte de que el cierre no es clausura: “El cierre de un campo no es una clausura, sino, por el contrario, la condición para que un campo se nos abra plenamente -y, a veces, de un modo ilimitado- ante nuestros propósitos racionalizadores”, Gustavo Bueno *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 60.



cultural, pragmática”<sup>113</sup>. Tal paradigma es perfectamente consciente, por lo demás, de la imposibilidad de considerar a las ciencias como neutrales, pero su “partidismo” se fundamenta precisamente en su “contribución insustituible en el proceso de establecimiento de verdades racionales, apodícticas y necesarias, como tales verdades, en el ámbito de los contextos objetivos, incluso de aquellos que son cambiantes, que las determinan”<sup>114</sup>. Esta insólita “dialéctica entre apertura sociodinámica de las ciencias y cierre constructivo generado por la dinámica gnoseológica de los sistemas de operaciones”<sup>115</sup>, queda expresada en los siguientes términos por Bueno:

“Una ciencia, desde una perspectiva filosófica, se nos aparece como una institucionalización de un tipo de trabajo social, un trabajo sobre un material dado, *consistente en construir un cierto tipo de composiciones idénticas*, que llamamos *verdades*. Una ciencia, como institución, es una *actividad* que trabaja sobre un material recurrente y, por tanto, *no es un sistema acabado, cerrado: es un método de explotación de un material*”<sup>116</sup>.

Antes de pasar a exponer de un modo más conciso su perspectiva, consideramos necesario avanzar su tesis sobre la génesis técnica de las ciencias, la misma que nos dará pie para calibrar las distancias que guarda con respecto a otras corrientes epistemológicas, además de ofrecernos una de las claves para entender su postura en torno a las ciencias humanas.

### 1.3.2. Del origen praxiológico de las ciencias y sus implicaciones gnoseológicas

La caracterización de las ciencias como totalizaciones categoriales, que suponen una constitución positiva y articulada de un campo definido por una multiplicidad de objetos, y no por un único objeto formal, estructurados en términos, relaciones y operaciones, presupone una visión sobre su origen localizado en prácticas y procedimientos tecnológicos, forzosamente operatorios, alejados por tanto de cualquier consideración de la filosofía como madre de las ciencias. Será el paso del tratamiento operatorio de los materiales de referencia al no operatorio lo que marque, según Bueno, el paso de una técnica al estatus de ciencia, más que algún momento de *corte epistemológico*. En opinión de nuestro autor, este último concepto, si bien capacitado para distinguir la unidad de una ciencia frente a las demás y a la propia

---

<sup>113</sup> Alberto Hidalgo Tuñón, “Estirpe y sistema de la teoría del cierre categorial”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 82 (cursivas en el original).

<sup>114</sup> Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 110.

<sup>115</sup> Alberto Hidalgo Tuñón, “Estirpe y sistema de la teoría del cierre categorial”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 83.

<sup>116</sup> Gustavo Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid, 1970, p. 208 (cursivas en el original).

filosofía, no sugiere en cambio explicación alguna sobre su constitución -más que acaso el *corte* en relación a una filosofía anterior a ella<sup>117</sup>-, tendiendo además, “peligrosamente [hacia] la representación de esa separación como una desconexión entre campos científicos que están, sin embargo, vinculados en *symploke*”<sup>118</sup>.

La incidencia de este mismo carácter operatorio originario de las ciencias será en el que también haya de cifrarse la diferencia que, con respecto a los planteamientos neopositivistas, ofrece la perspectiva de Bueno. En efecto, la concepción proposicionalista de las ciencias que el neopositivismo sostuvo, empezaba distinguiendo entre proposiciones descriptivas o enunciados referidos al ser, y proposiciones prescriptivas, referidas al deber ser. De ahí, pasaba a separar las ciencias positivas, constituidas por proposiciones descriptivas, como el caso de las ciencias naturales, de las ciencias normativas, cuyas pseudo-proposiciones, al no ceñirse a la descripción de hechos, carecerían según su enfoque de sentido y, por tanto, sin ser existentes (verdaderas) ni inexistentes (falsas), a lo sumo tan sólo servirían “para la expresión de una actitud emotiva ante la vida”<sup>119</sup>. En cambio, desde la teoría del cierre categorial, el mismo planteamiento adopta un tratamiento opuesto, puesto que en virtud de la naturaleza operatoria inserta en la génesis de la actividad científica, “toda ciencia ha de comenzar también por ser normativa (prescriptiva), porque toda operación implica una norma”, y por tanto -añade Bueno-, “toda ciencia comienza siendo un arte (una tecnología o una praxis)”<sup>120</sup>. En resumen:

“La teoría del cierre categorial parte de la concepción de que son las operaciones prácticas (tecnológicas o prudenciales) aquellas que están en el origen de los conocimientos científicos y, en general, de todo conocimiento. Por consiguiente, que las ciencias y los saberes en general comienzan a partir de saberes prácticos previos; y, por tanto, que, en todo caso, la cuestión habrá que plantearla en el momento de explicar cómo de las operaciones prácticas (por ejemplo políticas) pueden salir esas que se llaman teóricas, y no ya, cómo supuestas las ciencias especulativas, estas pueden aplicarse *ab extrinseco* combinándose con las operaciones propias de la vida activa”<sup>121</sup>.

---

<sup>117</sup> Supuesto rechazado de raíz dada la consideración de la filosofía como saber de “segundo grado”.

<sup>118</sup> Gustavo Bueno, *Etnología y Utopía. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Etnología?*, Júcar Universidad, Madrid, 1987, p. 104, en donde, para concluir, añade que “si una ciencia es ‘autónoma’, no es tanto en virtud de un ‘corte’ (*praecissio*) cuanto en virtud de un cierre categorial”.

<sup>119</sup> Rudolf Carnap, “Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, F.C.E.; México, 1965, p. 85.

<sup>120</sup> Gustavo Bueno, “Sobre el alcance de una ‘ciencia media’ (ciencia beta 1) entre las ciencias humanas estrictas (alfa 2) y los saberes prácticos positivos (beta 2)”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 157.

<sup>121</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 65.

De estas notas preliminares se desprenden ya algunas señales que habrán de resultar cruciales en el momento de abordar el concepto de “ciencias humanas”. Según lo expuesto, observamos cómo el arco de la lente de Bueno, sin fijar su atención únicamente en los procesos internos de las ciencias cristalizadas, cubre aquellas actividades previas, constitutivas también en la conformación de las ciencias que, no por tener un papel auxiliar, dejan de ser propiamente gnoseológicas. Veremos sin embargo que incluso desde el análisis del funcionamiento interno de las ciencias, el factor operativo sigue siendo esencial, al menos desde la perspectiva de un materialismo que, sin más rodeos, pasamos a explicar.

## 2. El materialismo gnoseológico

En adelante hemos de penetrar en la idea de ciencia propuesta por el autor, recurriendo para ello a la exposición de los elementos y engranajes que, en su dinámica interna, nos proporcionan una comprensión del cierre como momento de cristalización de un campo inmanente de investigación, al cabo científico: categorial. Como ya se ha advertido, la teoría del cierre categorial resulta de la observación particular de la actividad propia de cada ciencia, de forma que la gnoseología materialista que la muestra e integra, tomándola a su vez de base sin reducirse a ella, supone en realidad -recogiendo las distinciones apuntadas anteriormente- un discurso metacientífico de la actividad científica que es la que, en forma precisamente de cierre -cuando lo alcanza-, constantemente se ejercita y reproduce. Y quizá el primer obstáculo con el que nuestra caracterización se topa, estriba en el cariz no estrictamente científico de la teoría de la ciencia a considerar, presentándose de hecho como teoría metacientífica, gnoseológica o, vale decir, filosófica. No obstante, la propia naturaleza del saber filosófico como saber de segundo grado sostenida por Bueno, sin borrar las distancias establecidas en relación a la ciencia, debe solventar de entrada dicha dificultad, puesto que según sus tesis, la misma pregunta por la idea de ciencia surge de los propios campos científicos en los que se engendra, de los que se nutre, y que transversalmente atraviesa, para acabar constituyendo una idea de la que habrá de ocuparse una actividad igualmente sistemática y rigurosa, dotada de similares, por no decir análogas, exigencias procesuales y racionales, mas no ya científica: la filosofía. En palabras de Bueno: “La Idea de Ciencia brota de las ciencias positivas en cuanto estas son instituciones históricas relativamente recientes”<sup>122</sup>.

---

<sup>122</sup> Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 13.

Así pues, la idea de ciencia propuesta por el autor no quedará perfilada sino tras dar con una definición canónica de ciencia positiva, como ciencia objetivamente constituida, consecuente con los criterios gnoseológicos propios del cierre; su carácter genérico guardará por ello la forma de un género posterior. De la constatación primera del hecho de la pluralidad de las ciencias resultará indispensable entonces, según Bueno, contar con una teoría de la ciencia mediante la que hallar los criterios comunes a los campos que alcanzan dicho cierre, y a partir de la cual sea ya posible definirse. Sobre ello nos detendremos a continuación, no sin recordar de mano del autor una serie de acepciones históricas y valorativas con las que introducir el análisis.

### 2.1. Las acepciones de la idea de ciencia

Las acepciones de la idea de ciencia se han configurado, según Bueno, a partir de un conjunto de contenidos o partes diferentes que han ido expresando históricamente la diversidad de un mundo cultural dado<sup>123</sup>. Tales acepciones, no enteramente independientes entre sí, pueden a su juicio reducirse a cuatro. La primera de estas acepciones, tanto en el orden conceptual como en el histórico, la sitúa Bueno en una dirección próxima todavía a la de las técnicas o artes, asimilable pues a la noción de *techné* griega. En este sentido de *saber hacer*, diseñado en un escenario artesanal -“preferentemente, el taller”-, cabe hallar la referencia de su uso en las prácticas laborales: en la ciencia del zapatero, en la ciencia del navegante, o, por lo que toca al arte del político, en la prudencia. A continuación, una segunda acepción de ciencia, correspondería a la que se pone en circulación a partir de los estudios de Aristóteles en los *Segundos Analíticos* -primera exposición sistemática que se conserva de teoría de la ciencia, en la que el estagirita nos ofrece su método axiomático basado en una organización lógica de proposiciones, la silogística-. Esta acepción es definida por Bueno como sistema ordenado de proposiciones derivadas de principios. Y su escenario genético lo ubica en *la escuela* (la Academia). La tercera modulación del término ciencia no nos la encontraremos sino diez siglos después, al amparo de los principios de la revolución industrial, con el desarrollo de los nuevos contenidos e instituciones propios de las ciencias estrictamente positivas, puestas en marcha fundamentalmente en el seno de *laboratorios*, y de cuyo funcionamiento se ocupará expresamente la teoría del cierre categorial. Por último, en lo que se entiende como una extensión de la anterior acepción a la esfera de los campos sociales “tradicionalmente

---

<sup>123</sup> Respecto a las acepciones expuestas, véase Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, pp. 13-16.

reservados a los informes de los anticuarios, de los cronistas, a los relatos de viajes, a las descripciones geográficas o históricas, a la novela psicológica o a las experiencias místicas”, surge la idea de ciencia en cuanto designando a las ciencias humanas, idea que llevará implícita la problemática central -de la que aquí pretendemos hacernos eco- de su polémico estatuto gnoseológico, y de la que asimismo se preocupará la teoría del cierre categorial, proponiendo sus criterios para sojuzgarla.

Bueno dejará de lado las propuestas elaboradas por la tradición escolástica, deudoras de la teoría aristotélica en cuanto sistemas de proposiciones organizados en torno a principios teológicos, alzando a la filosofía como reina de las ciencias. Tampoco tendrá en cuenta la nociones postuladas por la fenomenología husserliana -la filosofía como ciencia rigurosa-, ni por el socialismo científico, integradas ambas, siempre según Bueno, en la tercera acepción. Acotado a las cuatro ideas de ciencia presentadas, y ante todo a las dos últimas, nuestro autor las pondrá subsiguientemente en relación con otras cuatro modulaciones que expone en su obra; modulaciones que, más que extender el abanico de acepciones, se basan exclusivamente en la noción de ciencia positiva. El interés que poseerán estas nuevas concepciones de la idea de ciencia que Bueno nos presenta radica en que ellas están configuradas en función de los efectos que ejercen sobre el concepto de “ciencias humanas”. Se referirá así a las ideas neutral, radical, equívoca y dialéctica de ciencia<sup>124</sup>. Según la primera concepción, la ciencia queda definida como el “resultado de una actividad cognoscitiva que recoge materiales de la experiencia, los contrasta y los sistematiza, formulando teorías explicativas, incluso axiomáticas, o modelos de reorganización”<sup>125</sup>. Esta definición, demasiado laxa a su juicio, contendrá un doble defecto: está abierta a la posibilidad de que muchas actividades no científicas puedan readaptarse a tal modo (las ciencias del mar, pero también la ufología), y está diseñada bajo un formato unívoco-distributiva, desentendido de razones propiamente gnoseológicas. Esta idea concede además un margen semántico que abarca concepciones muy difundidas de las ciencias humanas -como ciencias que se ocupan del hombre-, pero que resultan absolutamente extra-gnoseológicas, pues de lo que se trata es de dar con el componente gnoseológico de la idea de hombre. Más aún: la misma univocidad que definiciones más rigurosas e igualmente neutrales, como la propuesta desde el fisicalismo positivista de un Otto Neurath -que aspira a la posibilidad de la ciencia unitaria; no de número

---

<sup>124</sup> Atendiendo ahora al artículo de Gustavo Bueno, “Gnoseología de las ciencias humanas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982, pp. 318-322.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 318.

sino de especie- olvida las características diferenciales, pero asimismo gnoseológicas (halladas gracias a consideraciones gnoseológicas) de las ciencias humanas. Sin embargo, los efectos más acusados del neopositivismo los encontrará Bueno en la idea radical de ciencia, afectada por una suerte de extremismo gnoseológico vinculado a la tradición mecanicista, de ciencia como predicción, completamente desinteresada de los saberes humanos en cuanto ciencias. Hemos de recordar en este punto la óptica que distancia los planteamientos positivistas de la de Bueno. La tercera idea -equivoca- de ciencia, es aquella que utiliza tal vocablo disponiéndolo para reconocer una línea divisoria entre ciencias naturales y ciencias humanas, pero sin garantizar una unidad gnoseológica mínima capaz de mantener dicha idea más que nominalmente. A fin de abarcar el mayor número posible de pretensiones científicas, dota de múltiples significados a la noción de ciencia -como explicación; comprensión; análisis cuantitativo; ciencia nomotética y ciencia idiográfica-, terminando por desprenderse de todo significado. Por fin, frente a estas ideas, Bueno optará por manifestar su apego por una idea de ciencia dialéctica que, sin dejar de reconocer la distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas, construye una explicación gnoseológica de sus diferencias, no olvidando extraer los componentes comunes que permitan salvaguardar la unidad de la idea principal. Estas condiciones, sacadas del propio análisis categorial, quedarán plasmadas en la exposición de la teoría del cierre.

## 2.2. La necesidad de adscripción a una determinada teoría de la ciencia: la clasificación de los tipos de teorías de la ciencia

Llegados a este punto, estamos en disposición de recordar cómo las pretensiones de Bueno se encaminan hacia la reconstrucción de una idea de ciencia positiva cuya caracterización resultante establezca netamente las especificidades de tales productos culturales. Y ello “no ya en tanto forman parte de estructuras operatorias o proposicionales, o informáticas o sociológicas, sino en tanto [...], además de implicar, desde luego a tales estructuras (a título de componentes genéricos) se constituyen como estructuras peculiares”<sup>126</sup>. En esta búsqueda de la estructura lógico-material de las ciencias, Bueno parte de una apreciación inserta en el presente que le sitúa ante sus objetivos *in media res*, presuponiendo a la ciencia como un hecho dado, un *factum*, que asocia el “hecho de la ciencia”, con el “hecho de la pluralidad de las ciencias”<sup>127</sup>, lo

---

<sup>126</sup> Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 19.

<sup>127</sup> *Ibid.*, pp. 23-25.

que le conduce de entrada a confrontar la idea de ciencia como conformadora de una totalidad con la totalidad propia de cada una de las ciencias positivas. Según esta concepción metafórica y orgánica de cada ciencia como totalidad corpórea -o cuerpo científico-, Bueno aplica dos principios propios de planteamientos holóticos, que vienen a esclarecer la situación de partida: 1) el principio de individuación (*principium individuationis*) como principio de distinción de cada ciencia respecto de las demás, que supone la consideración de la materia gnoseológica que contienen, esto es, de un campo o de unas partes constitutivas extensas; y 2) el principio de unidad, que logra que la unidad atributiva de cada ciencia particular pueda integrarse en la unidad distributiva de la idea general, y del que, por otro lado, se deriva la forma de cada ciencia, entendiéndola como su estructura lógico-formal o matemática. Así, la primera tarea gnoseológica a emprender<sup>128</sup> -remontando la actividad científica a la meta-científica- será la que se centra en investigar el papel que las diversas teorías de la ciencia han asignado a la materia, a la forma y a sus relaciones mutuas, lo que nuestro autor pasa a considerar en una suerte de teoría de teorías<sup>129</sup>. En efecto, a raíz de la carga que los conceptos de materia y forma contengan en la formación de las verdades científicas, se distinguen cuatro grandes familias de teorías de la ciencia: descripcionista, teoreticista, adecuacionista y materialista. Repasémoslas.

El descripcionismo queda caracterizado como todo conjunto de teorías de la ciencia que, en lo referente a la constitución de verdades científicas, vierten en la materia de cada ciencia el rol protagónico, relegando a la forma a una mera presencia instrumental, descriptiva, de representación artificial de resultados. El modelo al que recurre Bueno para ejemplificar este tipo de teorías es el ofrecido por el neopositivismo del Círculo de Viena, constatando cómo su proposicionalismo formal deviene un reflejo -desde luego insuficiente, pero fiel en la medida de su incapacidad intrínseca- de la realidad empírica, verdadera materia de la ciencia. Reinterpretando las palabras de Moritz Schlick (“el fin de la ciencia es dar una descripción verdadera de los hechos”), Bueno tilda a tales teorías de *hechologías*. La segunda familia tratada por Bueno, a la que denomina teoreticismo, está a su juicio marcada por la acentuación, con

---

<sup>128</sup> Y que pasamos a reexponer ateniéndonos en lo fundamental a Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, pp. 26-37.

<sup>129</sup> Y al hacerlo así se opta por relegar otras propuestas sobre la constitución de las ciencias, en particular la que, siendo propia de la epistemología genética de Piaget, distingue entre sujeto y objeto. Textualmente: “La oposición sujeto/objeto puede reexponerse gnoseológicamente, (...), a partir de la oposición materia/forma, mejor que recíprocamente. Podría afirmarse, según esto, que la oposición materia/forma es más potente que la oposición sujeto/objeto en el terreno gnoseológico”. Gustavo Bueno, “El cierre categorial aplicado a las ciencias físico-químicas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982, p. 110.

respecto a la enunciación de verdades científicas, del aspecto formal frente al material. Según el ala estructural de las elaboraciones teóricas, las ciencias únicamente atenderían, en primer lugar, a un criterio interno de coherencia constructiva –así el teoreticismo “primario” propio del modelo kepleriano de la ciencia, o de las concepciones de Duhem o Poincaré. Ulteriormente, el teoreticismo “secundario” incorporará el criterio de la falsabilidad popperiano, de forma que a la congruencia conceptual interna se agregue, en aras de verosimilitud, la prueba constante de verificación empírica. El adecuacionismo, por su parte, lo define en función de aquella serie de concepciones de la ciencia que expresan la verdad científica en términos de una yuxtaposición isomórfica entre la materia de las ciencias y su forma. Según Bueno, dicha concepción concedería en adjudicar un peso equivalente a estas dos partes, otorgando a la forma, esta vez sí, un grado de representación especular adecuada de pleno a la realidad, según -interpretamos<sup>130</sup> - un principio rector subyacente de estricto paralelismo entre el *ordo verborum* y el *ordo rerum*. Expresión ejemplar de esta visión la daría el atomismo lógico de Russell, según el cual el mundo, como totalidad de los hechos, compartiría con el lenguaje, como totalidad de las proposiciones, una misma estructura lógica común. La definición de la verdad en Tarski, entendida como producto de la relación en la que se encuentran los términos de una oración y los objetos en el mundo -haciendo corresponder el lenguaje (formal) con la realidad empírica, siempre que se satisfagan ciertos aspectos de corrección formal<sup>131</sup>- puede, según Bueno, tomarse asimismo como ilustración de las teorías adecuacionistas, a las que cabe denominar por ello como doctrinas de la correspondencia. Por último, tras la crítica a cada una de las familias gnoseológicas consideradas -hipóstasis de la materia o la forma según se hable de descripcionismo o de adecuacionismo, hipóstasis duplicada en el caso del adecuacionismo<sup>132</sup>-, Bueno define el materialismo gnoseológico, que es la teoría metacientífica que él defiende. En

---

<sup>130</sup> Apoyándonos momentáneamente aquí en el artículo de Javier Muguerza, “Esplendor y miseria del análisis filosófico”, en *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1981, p. 70.

<sup>131</sup> 1) Diferenciación neta de niveles lingüísticos (lenguaje-objeto frente a metalenguaje); 2) categorías lingüísticas empleadas en cada uno de los niveles; 3) especificabilidad de cada uno de los niveles. Para más detalle véase: Alfred Tarski, “La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica”, en Mario Bunge (comp.), *Antología semántica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1960, pp. 111-157.

<sup>132</sup> Al que cabe achacarle, continuando con nuestra referencia, el que, aun pretendiendo la posibilidad de que un “lenguaje supuestamente perfecto o ideal refleja o reproduce la estructura del mundo extralingüístico, tendríamos primero que haber determinado -por otros medios que el análisis del lenguaje en cuestión- cuál nos parece a nosotros que pueda ser esa estructura”, Javier Muguerza, “Esplendor y miseria del análisis filosófico”, en *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1981, p. 75. O en palabras del propio Bueno: “El adecuacionismo sólo tiene sentido en el supuesto de que la materia tenga una estructura previa isomórfica a la supuesta estructura que las formas han de tener también por sí mismas. Pero, ¿cómo podríamos conocer científicamente tal estructura de la materia al margen de las propias formas científicas?”, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 34.



esta gnoseología, los conceptos de materia y forma serán entendidos no ya como inteligibles por sí mismos, sino como conceptos conjugados, es decir, como “pares de conceptos que surgen y se desarrollan históricamente juntos”<sup>133</sup>, como pares dialécticos, en definitiva. De ahí que la relación no quepa ahora establecerla como si materia y forma fuesen totalidades separadas, sino como una relación que se establece entre las partes de ambas o, siguiendo la explicación de David Alvargonzález “como relaciones de ‘infiltración’ entre las partes constituyentes de cada par de términos”<sup>134</sup>. Por tanto, siendo aquí la forma indisociable de los contenidos de la materia que ella misma con-forma, la verdad científica se entenderá según una co-determinación mutua de aquella con los propios materiales, en una construcción conectiva circular de la que resulta la forma de la verdad científica como identidad sintética.

Nos encontramos pues con una concepción que cabe adjetivar de constructivista y circular. Esta concepción, teniendo en primera instancia cierta semejanza con el constructivismo del teoreticismo y del adecuacionismo, resulta en realidad que, debido al entretrejimiento que postula -circular, en su resolución efectiva-, entiende a la ciencia no circunscrita ya al terreno de las formas, a las que desborda. De hecho, el materialismo gnoseológico incorpora en su idea de ciencia a las cosas mismas, esto es, no sólo a las observaciones, definiciones o proposiciones, sino también a los “registros gráficos, revistas, congresos, aparatos, laboratorios y laborantes, científicos, sujetos operatorios”<sup>135</sup>, aproximándose así pues al principio *verum est factum*, y delimitando con ello el alcance de las verdades científicas a la “clase de entidades con un componente corpóreo, que puedan ser manejadas”<sup>136</sup>. Es importante además constatar el que Bueno, a partir tal materialismo, interprete las ciencias formales -que, como la geometría euclidiana, pudieron establecerse según la segunda modulación de ciencia- como ciencias naturales positivas, ya que la ciencia siempre es material, y así, “el punto no es ya un concepto previo a la línea, ni ésta lo es a la superficie o ésta a su vez al sólido”<sup>137</sup>.

---

<sup>133</sup> David Alvargonzález, “Materialismo gnoseológico y ciencias humanas: problemas y expectativas”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 131. Véase asimismo el artículo de Gustavo Bueno, “Conceptos conjugados”, *El Basilisco* n° 1, 1978, pp. 88-92.

<sup>134</sup> David Alvargonzález, “Materialismo gnoseológico y ciencias humanas: problemas y expectativas”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 131.

<sup>135</sup> Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 39.

<sup>136</sup> Luis Arenas, Ricardo Clemente y Fernando Muñoz “Entrevista a Gustavo Bueno”, *Anábasis* (1ª época) n° 6, (agosto) 1996. Afirmación ésta que deberá ser matizada al explicar el criterio de científicidad en Bueno como neutralización de las operaciones.

<sup>137</sup> Gustavo Bueno, “El cierre categorial aplicado a las ciencias físico-químicas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982, p. 123. Sobre este punto, precisemos que no

En lo que sigue estudiaremos cuál sea la estructura por la que, según lo apuntado, puedan constituirse objetivamente las ciencias positivas<sup>138</sup>, deteniéndonos en los dispositivos singulares exigidos en el cierre, para dar con una definición más concreta de la verdad científica. De respuesta se obtendrá mayor precisión en la idea de ciencia que buscamos, situándonos entonces en disposición de enfrentarnos al concepto de “ciencias humanas” elaborado por Bueno.

### 2.3. Exposición de la teoría del cierre categorial

#### 2.3.1. Clasificación de las partes constitutivas de las ciencias: el espacio gnoseológico.

Siguiendo con la imagen de las ciencias como totalidades atributivas, será menester en Bueno definir las partes a través de las que estas se constituyen, manejando un vocabulario común y aplicable a ellas. En un primer momento, estas partes las dividirá según sean formales o materiales, es decir, según su capacidad o no de reconstruir el todo en el que se encuentran. Subrayemos que es de la mayor importancia entender cómo la escala de la partes formales, al ser constitutivas de un todo -a diferencia de las partes materiales, integrantes pero no constitutivas-, es la única capaz de reconstruir el todo al que pertenecen; en nuestro caso a las ciencias<sup>139</sup>. De ahí que las gnoseologías de carácter lógico-formal, pero también las de tipo sociológico o psicológico, al permanecer en su enfoque en una escala estructural de partes materiales (subatómico), no se consideren desde el materialismo verdaderas filosofías de la ciencia, ni siquiera al nivel de ninguna de las cuatro familias gnoseológicas tratadas –dicho ello sin mengua del interés que puedan arrojar en muchos de sus resultados<sup>140</sup>. Del otro lado, del lado de la escala de las partes formales, avancemos cómo su unidad mínima será la que

---

se trata de convertir a las ciencias formales en empíricas, sino “de entender su necesidad a priori respecto de cualesquiera materiales empíricos, no como una representación de unas supuestas verdades esenciales y eternas ‘... entre términos tan efímeros o más que los términos de muchas ciencias naturales’, pero que tienen (...) ‘el privilegio de estar vinculados a los propios cuerpos a escala de la subjetividad cognoscente.. y por tanto son, a través de ellos (no a través de una mente o conciencia pura, ni siquiera a través de una supuesta lógica de las neuronas trascendentales)’”. Esta explicación nos la proporciona José Luis Muñoz de Baena, en “El debate en torno a la ‘Ciencia Jurídica’ desde una perspectiva gnoseológica”, *El Basilisco* n° 14, 1993, p. 49. Las citas a Bueno las toma del texto: *La idea de ciencia desde la teoría del cierre categorial*, UIMP, Santander, 1976, pp. 51-52.

<sup>138</sup> Pero que ya desde el materialismo no cabrá interpretar como únicamente positivistas: “Materialismo no es entonces sólo empirismo, reconocimiento de la positividad de los hechos en la construcción científica. Es, a la vez, ‘materialismo lógico’, es decir, una tesis sobre la interna organización lógica de los propios ‘hechos’ en círculos diferentes, círculos reales, categorías”, Gustavo Bueno, *La idea de ciencia desde la teoría del cierre categorial*, UIMP, Santander, 1976, p. 32.

<sup>139</sup> Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995. p. 44

<sup>140</sup> Véase al respecto: David Alavargonzález, “Materialismo gnoseológico y ciencias humanas: problemas y expectativas”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, pp. 130-131.

corresponda al concepto de teorema. Entendemos que de la disección de esta figura sintético-procesual -de su dinámica, de las relaciones que en su seno se producen-, podríamos dar con las partes analíticas constitutivas de las ciencias. Bueno optará sin embargo por un camino que, sin desviar la atención de las relaciones que mantienen las partes, se pregunta sobre el tipo de unidad a través de la cual enlazan, seccionando igualmente la ciencia, pero desde un criterio que no pierde todavía la perspectiva compleja de la ciencia entera. Refirámonos pues al planteamiento de su propuesta de ordenación.

Los criterios de clasificación, según nuestro autor, están fuertemente condicionados por la concepción de la ciencias de la que se parta. Así, según se nos expone, el adecuacionismo clasificaría estos contenidos según dos rúbricas, una objetual, referida a los objetos y hechos que observa y de los que se nutre la ciencia, y otra subjetual, de índole mayormente instrumental; criterio este de ordenación próximo al sugerido desde enfoques epistemológicos, que opone el sujeto cognoscente al objeto de conocimiento. Pues bien, concediendo en que no es posible “prescindir de la polarización de los contenidos del cuerpo de una ciencia o bien hacia el sujeto o bien hacia el objeto”<sup>141</sup>, Bueno introduce una nueva dirección, potenciada para recoger ciertos contenidos científicos centrales (signativos y simbólicos) que, a su juicio, no quedan integrados en los ejes objetivo y subjetivo usuales, y que integre además el terreno interno bajo el cual supone que se remueven las ciencias. Esta penetrará en definitiva en la parcela propia de los signos, aquella que configura el sector sintáctico<sup>142</sup> y que, junto con el eje semántico -u objetual-, y el pragmático -subjetual-, organiza tridimensionalmente, tal y como vimos con anterioridad, el espacio gnoseológico. Según lo antedicho, observamos cómo los ejes mediante los que se ordenan las partes coincidirán con la distinción referida a las funciones y a la estructura del lenguaje propuestas desde las teorías lingüísticas de Karl Bühler o Charles Morris<sup>143</sup>; no por ello el criterio, de indudable cuño lingüístico, supone una subsunción del espacio gnoseológico en el lingüístico, tratándose únicamente de una intersección genérica. Atendamos ahora con atención a las figuras que

---

<sup>141</sup> Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, p. 46.

<sup>142</sup> Bien entendido que no se interpreten los símbolos tan sólo como signos algebraicos o lingüísticos, sino como “a su vez, contenidos de su campo, lo que permite reconstruir [...] el concepto de sintaxis como plano que pasa por los contenidos del campo en tanto se vinculan mutuamente como tales contenidos”. Extendiéndolo al ámbito gnoseológico, sintaxis será “la perspectiva desde la cual los contenidos formales de un campo gnoseológico se vinculan unos a otros precisamente en tanto son formalmente contenidos del campo”, Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, pp. 290-291.

<sup>143</sup> Al respecto, consúltense las obras de Karl Bühler, *Teoría del lenguaje*, Alianza, Madrid, 1985, y Charles Morris, *Signos, lenguaje y conducta*, Losada, Buenos Aires, 1962.

componen cada eje, últimas partes analíticas de las ciencias. De la consideración de la combinatoria que pueda establecerse entre sujetos, objetos y signos, resultará la localización de las partes analíticas constitutivas de una ciencia; dicho de otro modo: cada sector o figura surgirá como producto relativo de las relaciones de estas partes con las partes de los otros ejes. De esta manera el eje sintáctico, considerando las relaciones que en cada campo científico se dan entre sus signos, observará dichas relaciones en tanto mediadas por objetos y sujetos; el eje semántico, ocupándose de las conexiones establecidas entre los objetos internos de un campo, las entenderá a su vez a través de los signos y de los sujetos; por último, el eje pragmático, al referirse a las relaciones que entre sí establecen los sujetos en el círculo de cada ciencia, integrará por su medio signos y objetos. Expliquémoslo aún con mayor concreción.

Términos, relaciones y operaciones son las figuras propias del eje sintáctico. Los primeros constituyen las partes objetuales de las ciencias, y pueden clasificarse según sean términos simples -o términos sin partes-, términos complejos, términos primitivos o términos derivados, siempre que no se correlacionen los términos simples con los primitivos ni los complejos con los derivados; inversamente sí podrá decirse lo contrario, al derivar los términos simples de los complejos, previamente dados. Añadamos que a las ciencias se las entiende dotadas de múltiples términos pertenecientes a clases diferentes (“enclavados”); de ahí que Bueno asegure que no pueda decirse de ellas que tengan un objeto: “Una ciencia no tiene objeto sino campo”<sup>144</sup>. La relación entre los términos es lo que nos ubica ante la figura de las relaciones, asociadas generalmente a proposiciones, apoyadas pues en símbolos lingüísticos y algebraicos, pero también en objetos físicos como las balanzas o los termómetros, al estar intercalados en la propia actividad científica. De una objetividad menos precisa que los términos, Bueno considera las relaciones como contenidos intencionalmente objetuales. Por su parte, las operaciones las define como las “transformaciones que uno o varios objetos del campo experimentan en cuanto son determinadas, por composición o división, por un sujeto operatorio”<sup>145</sup>, por lo que les atribuirá un indudable temperamento subjetual: “Los números no se adicionan entre sí, es el matemático quien los suma”<sup>146</sup>. Paralelamente también cabe verlas como aquel proceso que, practicado por un sujeto operatorio, parte de una relación entre términos, dando como resultado otra clase de término o términos, incluyendo siempre entre

---

<sup>144</sup> Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 49.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>146</sup> Gustavo Bueno, “Gnoseología de las ciencias humanas”, *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982, p. 322.

sus contenidos a signos -algebraicos o lingüísticos- y objetos, dentro de los que cabe sumar a los operadores -instrumentos y aparatos interpretados como relatores-, o a la materia tipográfica -frente a quienes interpretan estrictamente la formalidad de las operaciones en álgebra pura-. Genéticamente caracterizadas por Bueno, las operaciones son manuales o vocales, no mentales, y por tanto equivalen a aproximar o separar (síntesis o análisis) objetos corpóreos que, como resulta ahora obvio, no se componen o disocian por sí mismos<sup>147</sup>. En caso de alcanzar una ciencia el grado objetivo de cierre, el orden inmanente del campo quedará tejido a través de estas tres figuras.

Al pasar al sector semántico nos encontramos, como figuras suyas, con las referencias fisicalistas, los fenómenos y las estructuras esenciales. Por referencias fisicalistas Bueno entiende los objetos físicos -corpóreos, tridimensionales-, sin los cuales no habría posibilidad de llevar a cabo operación alguna, ni hacer siquiera ciencia, no olvidando por ello que de los propios contenidos corpóreos pueden derivarse contenidos incorpóreos (en todo caso, desde luego, materiales)<sup>148</sup>. Los contenidos fenoménicos tampoco se definirán según un contexto ontológico, sino gnoseológico de nuevo -alejándose de Kant, acercándose a Platón-, en la medida en que, como marcos en los que se aparecen las referencias fisicalistas, los fenómenos están ligados a la actividad y percepción “a distancia”<sup>149</sup> de los sujetos y de más de uno necesariamente -su morfología organoléptica les hace depender por ejemplo de la contingencia de nuestros neurotransmisores-; luego, debido a que en su presentación se nos muestran diversificadamente, los fenómenos no plantean más que una situación relativa a contrastar y, según el anhelo científico, estructurar. Efectivamente, alcanzado el grado de las estructuras esenciales nos toparemos con el mundo de los significados objetivos en el cual, cerrándose las conexiones entre las líneas entre el nivel fisicalista con el fenomenológico, “la actividad de los sujetos ha quedado eliminada por procedimientos de confluencia operatoria”<sup>150</sup>, llegándose pues al establecimiento de relaciones entre los objetos que, una vez construidas, son independientes de las líneas subjetuales. Estas, aun siendo episodios históricos imprescindibles

---

<sup>147</sup> Gustavo Bueno, “Sobre el alcance de una ‘ciencia media’ (ciencia beta 1) entre las ciencias humanas estrictas (alfa 2) y los saberes prácticos positivos (beta 2)”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 157.

<sup>148</sup> El requisito, nos recuerda Bueno, no es de tipo ontológico (“sólo existen objetos corpóreos”), sino gnoseológico: “Las operaciones sólo son posibles con objetos corpóreos”. Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 51.

<sup>149</sup> Se dirá: de su “presencialidad apotética”. Lo veremos más adelante.

<sup>150</sup> David Alvargonzález, “Materialismo gnoseológico y ciencias humanas: problemas y expectativas”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 137.

en la construcción de la ciencia, pueden ya ser sustituibles, esto es, repetibles experimentalmente. Tiene interés detectar cómo la relación entre los fenómenos y las esencias proporcionan un ejemplo prototípico de situación dialéctica<sup>151</sup>, de cuya esquema dinámico se dio noticia. Nos lo explica inmejorablemente David Alvargonzález:

“El científico, a partir de los fenómenos, realiza un *regressus* hacia una construcción objetiva (independiente de los sujetos) de carácter esencial. Pero tal artefacto esencial se sustenta sobre un *progressus*, pues debe ser capaz de dar cuenta de los fenómenos y de los cursos operatorios ligados a los cursos particulares de donde surgió, pero debe, además, dar cuenta de muchos otros fenómenos que eventualmente pueden construirse”<sup>152</sup>.

Ha de remarcarse, por último, cómo la posibilidad de lograr dar con contenidos esenciales se encuentra estrechamente vinculada al establecimiento de verdades científicas, si es que estas se definen -como lo hacen en Bueno- en función del establecimiento de identidades sintéticas. Lo veremos al detenernos en tal concepto; de momento retengamos el nexo que se sugiere, a través de una relación de dependencia mutua, entre la definición de la verdad científica y la de ciencia positiva objetiva.

En cuanto al eje pragmático, en tanto recoge las relaciones entre los sujetos gnoseológicos que persiguen como finalidad práctica el conocimiento, consta de otras tres figuras: autologismos, dialogismos y normas gnoseológicas. En virtud de su referencia, todas ellas tendrán una naturaleza intrínsecamente subjetual, y no ya empírica sino psicológica o sociológica, lo que, si bien no les resta presencia gnoseológica -ante todo en los procesos de construcción y reconstrucción de las ciencias-, sí se inclinan, en caso de cierre, hacia su previsible neutralización. Por lo que respecta a los autologismos, estos dicen relación gnoseológica de un sujeto consigo mismo, en la línea de raíz platónica de un “diálogo del alma consigo misma”, siempre que no se interprete esto bajo una perspectiva mentalista. Conceptualmente el autologismo podría definirse como figura lógico-material mediante la cual

---

<sup>151</sup> “Para quien desconfie” -advertirá Bueno en *Etnología y utopía*- “del sabor metafísico-platónico de la distinción entre *fenómeno* y *estructura* (distinción, por otra parte, indisoluble del pensamiento dialéctico) me apresuro a ofrecer un paradigma que nadie llamará, metafísico: la distinción entre una función primitiva y la derivada de esa función, en ciertas circunstancias”. Para más detalle véase G. Bueno, *Etnología y utopía*, Júcar Universidad, Madrid, 1987, p. 76. Cabría matizar esta afirmación añadiendo la posibilidad que Bueno también reconocerá, en su obra posterior, de establecer estructuras fenomenológicas: “La Fenomenología como momento científico, [interpretada desde la teoría del cierre categorial], puede aspirar a establecer estructuras fenomenológicas, que no serán estructuras esenciales, sin que por ello dejen de ser estructuras”, G. Bueno, *Primer Ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 120.

<sup>152</sup> David Alvargonzález, “Materialismo gnoseológico y ciencias humanas: problemas y expectativas”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 139.

se identifican los diferentes estados del sujeto gnoseológico en el proceso de conexión de los conocimientos objetivos, formulando además la identidad paralela que corresponde a las relaciones de unidad entre esos estados diferentes. Así, las “certezas”, “dudas” o “evidencias” que un individuo pueda engendrar, pero también el enlace de experiencias que a través de la “memoria” y los “recuerdos” realice -en un desarrollo histórico temporal, en forma acaso de “recuentos”-, caerán, como presencialidad del sujeto en la construcción científica, en la jurisdicción del autologismo, en una suerte de incorporación de la psicología al proceso lógico material. Los dialogismos supondrán ya la interacción entre sujetos diferentes que, a modo de un intersubjetivismo gnoseológico, una comunicación interpersonal o una confrontación dialéctica suprasubjetiva, se compondrá, en lo fundamental, de signos -objeciones, controversias, discusiones, polémicas-, desplegados en grupos de investigación, organizaciones de científicos, o en el propio ejercicio de la enseñanza, integrando ahora Bueno a la sociología en el proceso cognitivo. En último lugar, las normas como normas gnoseológicas presiden, siempre según nuestro autor, el desarrollo de las construcciones operatorias, puesto que, como se recordará, toda operación implica una norma. Al ser aplicables a toda ciencia, los preceptos de la lógica formal constituyen el grueso de las normas pragmáticas -un ejemplo: el principio de no contradicción-; sin embargo también habrá de interpretar como normas gnoseológicas a las indicaciones regladas en las metodologías específicas e, incluso, a las normas morales que rigen el actuar de ciertas comunidades científicas -“comunalidad”, “respeto a las propuestas individuales” o “escepticismo organizado”, según las normas mertonianas<sup>153</sup>-. A las normas, nos advierte Bueno, se arriba mediante convenios que establecen reglas de disciplina en la investigación, sin embargo las verdades científicas también serán normativas en su campo, entendiéndose por tanto que todo lo esencial es normativo, pero no todo lo normativo es esencial, con lo que “Gustavo Bueno se desmarca de las teorías de la ciencia que pretenden que la verdad científica es el resultado de un consenso social”<sup>154</sup>.

Con esto nos situamos en el pórtico de la comprensión de los mecanismos que el cierre categorial señala como requisitoria común en la constitución objetiva de una ciencia.

2.3.2. Mecanismos de cierre: neutralización de operaciones como establecimiento de la objetividad y definición de la verdad científica como identidad sintética

---

<sup>153</sup> Al respecto consúltese Robert K. Merton, *Teoría y estructuras sociales*, F.C.E., México, 1972.

<sup>154</sup> David Alvargonzález, “Materialismo gnoseológico y ciencias humanas: problemas y expectativas”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 140.

Expuesta la organización interna de una ciencia, se tratará ahora de obtener la imagen de una ciencia positiva constituida efectiva, objetivamente, como unidad atributiva; imagen útil - canónica diríamos-, no ya sólo para servir de modelo de idea de ciencia, sino, ante todo, para dar con el criterio gnoseológico interno mediante el cual cristaliza una ciencia o, lo que es lo mismo en Bueno, para descifrar el criterio de cientificidad definitivo que propone, y poder así demarcar rigurosamente lo que es ciencia categorial de lo que no. Apoyándonos en la distinción que en el tejido de las ciencias se nos aparece entre unas líneas subjetivas y unas líneas objetivas, podríamos empezar a dar los primeros pasos hacia esta meta, dado que serán los contenidos subjetivos aquellos que precisamente quedarán segregados en el momento en que, según nuestro autor, se articule dinámicamente, en torno a un núcleo inicial -“un teorema, en rigor, un racimo de teoremas”<sup>155</sup>-, el círculo operatorio específico de un campo científico. No obstante, al mismo tiempo, manteniendo nuestra observancia al nivel de la estricta meticulosidad del propio autor, se habrá de dar cuenta del porqué haya de resultar objetiva la ciencia<sup>156</sup>. En realidad ambas cuestiones se hayan entrelazadas y sus respuestas se nos aparecen en la misma descripción de los propios procesos de cierre, entendiendo aquí que la teoría del cierre en Bueno se solapa con su muestra de la propia actividad en marcha de las operaciones gnoseológicas. Veámoslo.

En virtud de la naturaleza constructiva de las operaciones, Bueno considera los procesos de construcción cerrada que pueden realizarse en su desarrollo. Nos servirá para entender tal formación el carácter cerrado que alcanzan ciertas operaciones en álgebra o matemática<sup>157</sup>. Será fundamental, sin embargo, no confundir aquí un cierre operatorio con el cierre establecido en un sistema de operaciones multioperatorio propio de la construcción cerrada, construcción que alcanzará el grado de categorial cuando “una multiplicidad de términos materiales [...] se concatenen en la forma de un cierto círculo procesual que irá dibujándose en el campo correspondiente (por ejemplo, un campo aritmético) y no en otro

---

<sup>155</sup> Gustavo Bueno, “El cierre categorial aplicado a las ciencias físico-químicas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982, p. 125.

<sup>156</sup> En contraste, para Bueno, con el *corte epistemológico* de Bachelard, “un concepto *ad hoc*, porque supone ya dada la objetividad cuya configuración se busca (bastaría eliminar los velos subjetivos para que la objetividad resplandeciera por sí misma)”, en “El cierre categorial aplicado a las ciencias físico-químicas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982, p. 140.

<sup>157</sup> “Una operación \* entre términos a, b, c, d de un campo que mantienen relaciones R se dice cerrada cuando sus resultados son términos del mismo campo, es decir, términos que mantienen relaciones R con los términos constitutivos o factores”, Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999, p. 458. Por ejemplo “la operación 5+7 es cerrada en el campo de los números naturales porque su resultado es un término de ese mismo campo, a saber, 12; un término recombinable además, en este caso, con los anteriores, según operaciones también cerradas en N: 12+5, 12+7”, G. Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, p. 57.



(por ejemplo un campo biológico)”<sup>158</sup>. Por tanto, se dirá que una ciencia categorial se ha constituido cuando un conjunto de términos -objetos, proposiciones- alcancen una coherencia interna a través de un sistema de operaciones en el que confluyan varios cursos operatorios. El sistema organizará así un material heterogéneo, conformando en su mismo funcionamiento un *espacio de inmanencia* inherente, y propagándolo en su construcción objetual y proposicional de modo cerrado -sin por ello agotarlo-, delimitando, en fin, una categoría material frente a otras. De la confluencia operatoria que este proceso supone, se derivan dos consecuencias centrales: el establecimiento de las verdades científicas como identidades sintéticas que brotan transversalmente de los cursos operatorios confluyentes, vinculados sinectivamente, y la neutralización de las operaciones que, por la convergencia operatoria, quedan segregados. En el fondo estas dos consecuencias son la misma, ya que, como explica Bueno:

“Las verdades científicas, aunque determinadas por los cursos operatorios (subjetivos), son objetivas, es decir, son relaciones entre objetos. La verdad científica la concebimos como el nexo mismo objetivo entre términos dados a lo largo del proceso operatorio. Por consiguiente, como la misma realidad de este nexo. [...] Por ello, y dado que estas confluencias sólo pueden realizarse operatoriamente, suponemos que la objetividad de las verdades científicas incluye de algún modo la necesidad de una neutralización (que equivale a una eliminación) de las operaciones subjetivas que, sin embargo, han producido los cursos de construcción en los cuales la verdad aparece”<sup>159</sup>.

La objetividad de las ciencias no se entenderá pues como dada, pero tampoco como un mero resultado operatorio; la neutralización de las operaciones subjetivas habrá de verse entonces como un efecto que de hecho se alimenta de la superabundancia de las operaciones, de modo que más que prescindir de ellas, anulándolas, no haya de suspenderse nunca la referencia de su ejercicio, del cual justamente resultará la identidad sintética. De ahí además que pueda decirse que la potencia de un cierre categorial será tanto mayor cuantos más cursos operatorios confluyan en la construcción de un teorema o conjunto de teoremas. Cabe agregar el papel que, junto al cierre de teoremas elementales, juega otra figura en todo esto, la figura de los *contextos determinantes*, los cuales, dados en el campo semántico, guían de manera privilegiada -a modo de catalizadores- las líneas de los cursos operatorios, en aras de que las confluencias puedan darse. Así, estando de entrada ya entrelazados con los términos, relaciones y

---

<sup>158</sup> Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, p. 59.

<sup>159</sup> Gustavo Bueno, “El cierre categorial aplicado a las ciencias físico-químicas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982, p. 137. Por tanto el sujeto -lo subjetivo- queda neutralizado en la operación. En otras palabras: “Sin el sujeto la identidad no se produciría pero la identidad no está en el sujeto, está en las cosas hechas por el sujeto”, véase la “Entrevista a Gustavo Bueno”, por Luis Arenas, Ricardo Clemente y Fernando Muñoz, *Anábasis* (1ª época) n° 6, (agosto) 1996.

operaciones, los contextos determinantes conceptualizan gnoseológicamente los esquemas de identidad planteados a través de los sistemas de coordenadas utilizados en ciencias naturales, o por la circunferencia, en lo que tocaría a la Geometría elemental euclidiana<sup>160</sup>. Merece la pena citar por último *in extenso* la descripción sintética que el propio autor ofreció de la teoría del cierre categorial a un medio informativo, en tanto muestra divulgativa tanto como esclarecedora de la misma:

“Con el nombre de ‘cierre categorial’ designamos el proceso en virtud del cual las ciencias alcanzarían su condición de tales, es decir, se constituirían en sí mismas (en sus propios círculos) y se diferenciarían no solamente de otras formaciones no científicas (literarias, artísticas, teológicas), sino también mutuamente. En virtud de su cierre categorial, la geometría se diferencia de la teología o de la música, pero también de la termodinámica. La teoría del cierre categorial supone que las ciencias no son meramente el conocimiento (el reflejo) de una realidad previamente estructurada, dispuesta ya para ser conocida o registrada (descripcionismo, empirismo). También supone que las ciencias no son construcciones formales (de teorías o modelos) que luego hayan de ensayarse en la experiencia como prueba de que al menos ‘salvan los fenómenos’ y no serán *falsadas* (formalismo, teoricismo popperiano, etcétera). La teoría del cierre categorial niega que las ciencias tengan un objeto determinado (la biología, la vida, la física, la materia...) o que no tengan ninguno (sino una masa o continuo amorfo recortado por los modelos formales). Las ciencias tienen campos, es decir, multiplicidades de términos enclavados en conjuntos diferentes. Según esto la biología no ‘trata’ de la vida, sino de macromoléculas, de células, de órganos, y la geometría no es la ‘ciencia del espacio’, sino la ciencia de las figuras de las razones dobles, de los senos y de los cosenos; la historia por último no trata del pasado, sino de los documentos o de las reliquias. La unidad de la ciencia no procede de su objeto previo, sino del proceso en virtud del cual los términos de un campo material componiéndose (mediante operaciones precisas) se agrupan mutuamente en cadenas cerradas (cerradas porque los términos resultantes de una composición se recomponen con los ‘factores’ de un modo circular), contrayendo relaciones materiales que pueden alcanzar el rango de una identidad sintética. La verdad científica se localizaría según la teoría del cierre (y éste es uno de sus puntos más característicos) en el ámbito de la identidad. Con esto no quiere decirse que las ciencias se reduzcan al momento de la conexión idéntica: su malla es mucho más vasta y la vida de una ciencia contiene internamente incluso al error, pero los nudos por los cuales esta malla se mantiene son las verdades científicas entendidas por tanto no como una adecuación (o isomorfismo) entre modelos y materiales, sino como una relación de identidad sintética entre los propios términos materiales operatoriamente contruidos en cursos diferentes.”<sup>161</sup>

Quedaría por añadir, a modo de apéndice ontológico, cómo, de resueltas de estos mecanismos, Bueno, al elevarse al plano de la realidad misma, comprenderá lo objetivo en cuanto dotado de una naturaleza primogenérica y terciognérica; en cambio lo subjetivo, al estar referido a la propia actividad humana, quedará insertado en la estructura de las materialidades segundogenéricas.

---

<sup>160</sup> Véase al respecto Gustavo Bueno, “El cierre categorial aplicado a las ciencias físico-químicas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982, p. 144; y *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa Oviedo, 1995, p. 62.

<sup>161</sup> “El éxito de los nuevos filósofos se debe a que tocaron temas importantes en el momento oportuno”, Entrevista con Gustavo Bueno ante su ciclo de conferencias, *El País*, 2 de mayo de 1978.

## 2.4. Conclusiones

A estas alturas, visto ya cómo la gnoseología de Bueno responde de las posibilidades de identidad establecidas en contextos determinantes -identidades de las que se formarán las ciencias categoriales-, nos vemos capacitados para entender el sentido de la definición de ciencia, según la teoría del cierre categorial, como un programa de construcción de verdades, como una construcción interna de verdades, y no como una construcción de predicción externa<sup>162</sup>, de forma que, sin negar la imposibilidad de errores en ciencia -asumiendo por ejemplo las relaciones esenciales el error que puedan contener los fenómenos-, vuelca al cabo en la verdades la trama esencial sin la cual no podríamos hablar con propiedad de ciencias. De ahí que se postule, como criterio de cientificidad, una exigencia -la neutralización de las operaciones, recordemos: no dada *a priori*- indisolublemente unida al establecimiento de verdades científicas. Ello no será óbice sin embargo para que Bueno, planteándose desde una perspectiva igualmente gnoseológica las cuestiones de cientificidad que giran en torno al concepto de ciencias humanas, deje de integrar en su concepción de ciencia procedimientos operatorios que, aun sin posibilidad de neutralizar las operaciones, tienden a construirse objetivamente. Por supuesto, tal intencionalidad no conferirá a estas ciencias el estatuto de categoriales; la complejidad de su funcionamiento empero -al desplazarlas por una serie de estados más o menos cercanos a la neutralización subjetiva-, las dota de un interés gnoseológico de primer orden, interés redoblado si se retoma la consideración que nos advierte que la objetividad no equivale a certeza. Es importante además constatar de nuevo, como una aportación de indudable valía, el que la perspectiva gnoseológica de Bueno recoja corrientes procedentes tanto de enfoques positivistas como postpositivistas de la ciencia, en lo que supone la presentación de un paradigma que no por atenerse a la búsqueda de verdades científicas objetivas, descuida los componentes normativos, sociales e históricos en los que estas se encuentran, pero en el que tampoco se considera que la pluralidad postulada, o las interpretaciones filosóficas a que dan lugar sus tratamientos -abriéndose sin complejos hacia una ontología; es más, exigiéndola-, hayan de restar efectividad ni realismo a unos criterios capaces de establecer líneas de demarcación científicas, tan necesarias no sólo para la buena marcha de las ciencias positivas, sino también para el manejo correcto de los recursos conceptuales y metodológicos que ellas nos proporcionan.

---

<sup>162</sup> Recordemos cómo toda ciencia que construye relaciones en el ámbito de un campo categorial “va cerrándose al mismo ritmo de esa construcción”, Gustavo Bueno, “Determinismo cultural y materialismo histórico”, *El Basilisco* n° 4 (septiembre-octubre), 1978, p. 8.

Sería en todo caso una tarea fuera de las lindes de nuestro objeto enumerar las aportaciones que los análisis de Bueno incorporan al estudio de las ciencias, aunque la resonancia de algunas de sus tesis -“las ciencias no predicen, sino que construyen verdades”; “las ciencias no tienen objeto sino campo”-, no puedan dejar de sobrevolar nuestro estudio, amén de aquella que insiste en la naturaleza operatoria de las construcciones científicas, verdadera piedra angular de su gnoseología. Igualmente desbordante en el seno de cualquier estudio aplicado sería pasar a exponer los resultados que la teoría del cierre categorial ha ido abriendo en el ámbito de diferentes disciplinas científicas. No queremos sin embargo dejar de recordar sucintamente cómo los trabajos realizados por el propio Bueno en espacios tan dispares como la etnología, la economía política, la físico-química, la historia, o la ciencia política -como a continuación veremos-, por no hablar de los múltiples análisis particulares que ha llevado a cabo -sobre el teorema de Pitágoras; sobre el teorema que expresa el área  $S$  de un triángulo en un producto  $pr^2$ , etc.-, se han visto acompañados por numerosas investigaciones realizadas por estudiosos representantes de la denominada Escuela de Oviedo, en las esferas de la lógica y la matemática (Julián Velarde), la psicología (Juan Bautista Fuentes Ortega), o la antropología (Elena Ronzón), por citar sólo algunos ejemplos. A continuación centraremos nuestra atención en el ámbito de las ciencias humanas, orientados por el empeño de contextualizar la postura que nuestro autor adoptará al valorar las vías de acceso hacia un eventual “cierre politológico”.

### 3. Las ciencias humanas desde la teoría del cierre categorial

Cabe introducir el tratamiento que en torno a las ciencias humanas Bueno sostiene, advirtiendo cómo, según nuestra interpretación, este tipo de ciencias, acaso sin poder lograr ordenar jamás en su interior un cierre sistemático operatorio, no dejan de conformarse por ello como cuerpos científicos que buscan configurarse unitaria, objetivamente. A resueltas de tal consideración, no sería quizá descabellado distinguir, en el seno de lo que se denominan ciencias positivas, entre ciencias positivas cerradas y ciencias positivas abiertas. No obstante parece más prudente recurrir a la clásica distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas, y no ya tanto porque a aquella distinción no se la pueda conceder una facultad cuando menos orientativa dentro de la teoría de Bueno, cuanto porque del análisis de la segunda y clásica distinción puedan obtenerse conclusiones que no sólo aproximan a ciertas ciencias humanas al grado de construcciones prácticamente cerradas, sino que a su vez alejan a determinadas ciencias

naturales de dicho grado<sup>163</sup>. Empecemos pues observando cómo Bueno analiza la distinción entre ciencias humanas y ciencias naturales.

### 3.1. Sobre la distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas

De numerosas maneras se ha enunciado la división que mantiene la distancia entre la esfera de las ciencias naturales y la de las ciencias humanas, aunque tal distinción haya de considerarse como un acontecimiento plenamente moderno. Bueno localiza una posible razón en la partición del universo de estirpe kantiana en dos mitades, dotadas ambas de sus respectivos órdenes, el orden de la naturaleza y el orden de la libertad, entendiéndolos por cierto como herencia secularizada de la distinción medieval entre el orden de la naturaleza y el orden de la Gracia<sup>164</sup>. Es paradójico constatar que según esta apreciación histórica las ciencias ocupadas en estudiar el orden de la naturaleza eran precisamente ciencias humanas, por contraposición a las “ciencias divinas” que, en tanto dependientes de la Fe y la Gracia, no podían considerarse propiamente humanas sino sobrenaturales: supra-humanas<sup>165</sup>. Otra distinción clave la hallará el autor en la establecida por Ibn Hazm de Córdoba entre “ciencias comunes a todos los pueblos” y “ciencias particulares a cada pueblo”, reinterpretando a las primeras como saberes por abstracción (aritmética, geometría, astronomía, medicina, en la propuesta de Hazm), y a las segundas bajo el concepto de “ciencias por participación”, en una suerte de aplicación racionalista de la contraposición expuesta por Juan de Santo Tomás, pero que desplaza el significado de la participación del ámbito revelado al terreno de la tradición. Tal tradición es de la que participaría justamente el científico, interesado en recuperarla mediante testimonios no susceptibles de ser reproducidos experimentalmente, y, como nos sugiere Bueno, aproximándose con ello asombrosamente a ciertas exigencias metodológicas en la etnología -

---

<sup>163</sup> La teoría del cierre categorial se basa en la elección de modelos clásicos de la ciencia, de Kepler -en astrofísica- a Mendeléiev -en lo relativo a la química-, pasando por Darwin -biología-, guardándose de recoger en su seno construcciones que, desde su óptica, aún resulta prematuro catalogar de ciencias, sin perjuicio de las explicaciones a ellas debidas y, por supuesto, a su explotación analítica. En palabras de Bueno: “Yo tengo mis dudas gravísimas acerca de que la mecánica cuántica sea una ciencia en el sentido fuerte de la palabra. [...] no digo que la mecánica cuántica no sea una construcción que se parece a la ciencia, pero a otro tipo de ciencia”. Y más adelante: “Creo que es prematuro todavía en este siglo dado el estado de estas ciencias, que hoy son tecnologías propiamente; tecnologías que funcionan perfectamente, pero que no se sabe muy bien que parte de la teoría científica está interviniendo en los procedimientos y qué parte son simplemente envolturas que se tienen para manejar los aparatos”. Para más detalle véase: “Entrevista a Gustavo Bueno”, por Luis Arenas, Ricardo Clemente y Fernando Muñoz, *Anábasis* (1ª época) n° 6, (agosto) 1996.

<sup>164</sup> Véase: Gustavo Bueno, “En torno al concepto de ‘ciencias humanas’. La distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias”, *El Basilisco* n° 2 (1ª época), 1978, pp. 13-14.

<sup>165</sup> Véase: Gustavo Bueno, “Gnoseología de las ciencias humanas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982, p. 317.

pensemos en la observación participativa-, o bien, en un terreno aún conceptual, a las teorías de la hermenéutica en cuanto marcan el acento, como criterio diferencial de las ciencias humanas, en la pertenencia o co-implicación (se diría: participación) del sujeto en el objeto; las expresiones de conocimiento histórico como autoconocimiento, en Dilthey; o de reapropiación de la tradición como comprensión, en Gadamer, no harían sino reforzar tal interpretación<sup>166</sup>. En época más reciente se mencionan las distinciones aún en uso que, frente a las ciencias naturales, hablan de ciencias del espíritu, ciencias culturales, ciencias idiográficas, ciencias sociales, ciencias de la conducta o ciencias normativas. En este punto, tiene interés considerar el estatus en el que quedan situadas las ciencias normativas, según la perspectiva materialista de Bueno. Ha sido el profesor Vega quien, a propósito de un artículo dedicado a esclarecer el significado de la “ciencia del derecho”<sup>167</sup>, ha profundizado, desde las coordenadas de la teorías del cierre categorial, en el estudio sobre el estatuto gnoseológico de las ciencias normativas. Su planteamiento tiene el mérito de exponer las acepciones por las que se ha ido desarrollando y modulando históricamente la expresión de “ciencia normativa”, orientando su trabajo hacia la fijación de un sentido inteligible desde el que poder manejarla hoy día. De este modo, comienza examinando el uso que el concepto tuvo en la obra de W. Wundt, en donde localiza su génesis. Efectivamente, Vega nos recuerda cómo Wundt fue el primer autor que, al distinguir entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, se preocupó por elaborar sistemáticamente una *Logik der Geisteswissenschaften*.

“En ella resume en tres rasgos la estructura diferencial de este nuevo grupo de ciencias: la referencia constante de sus campos a los valores; la articulación teleológica o finalista de sus construcciones conceptuales y teóricas, y la presencia de la noción de voluntad o libertad. Metodológicamente [...] las ciencias del espíritu se estructuran, como en Dilthey, en torno a la operación de comprender (*verstehen*) frente a la explicación (*erklären*) de las leyes naturales según leyes causales”<sup>168</sup>.

Con todo, las ciencias normativas constituirán para Wundt una tercera clase de ciencias (*Normwissenschaften*), extraídas en parte de las ciencias del espíritu, y preocupadas en dar con la formulación que reglamentan sus contenidos disciplinares (ética, lógica, política, jurisprudencia). El fundamento de su existencia se ubica en la distinción entre el ser y el deber-ser, puesto que tales ciencias, aun poseyendo genéticamente una referencia fáctica, establecen

---

<sup>166</sup> Véase Gustavo Bueno, “En torno al concepto de ‘ciencias humanas’. La distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias”, *El Basilisco* n° 2 (1ª época), 1978, pp. 14-15.

<sup>167</sup> Jesús Vega, “Las ‘ciencias normativas’ y la ‘ciencia del derecho’”, *El Basilisco* n° 16, 1994

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 3.

un criterio regulativo de los hechos que han de acaecer, aunque no lo hagan. En consecuencia, no versan sobre realidades positivas. Ahora bien, la garantía de su cientificidad no quedará justificada tanto por el grado de coherencia que articule el conjunto de reglas del campo científico en cuestión, cuanto por la referencia a las condiciones reales desde las que se generaron, esto es, por los determinantes empíricos universales en los que, en última instancia, se basan. De ahí el papel nuclear que, según esta perspectiva, le corresponden a la lógica, en cuanto sistema de leyes lógicas del pensamiento, y a la ética, en tanto sistema de patrones universales de la conducta humana. Tras Wundt, Dilthey tomó el relevo de la investigación de la estructura de las ciencias en general, y de las ciencias normativas en particular. En su obra, nos expone Vega, Dilthey introduce una nueva distinción, diferenciando tres dimensiones en toda ciencia: una histórica, acotada al hecho perceptivo; otra teórica, atenta a los comportamientos uniformes; y otra práctica, o prescriptiva. Centrado en el ámbito de las ciencias del espíritu, su estudio se topará con el problema de la fundamentación epistemológica de tales ciencias, habida cuenta de la dificultad de encaje entre el plano descriptivo y el normativo. El modo en que se enfrenta a esta cuestión adopta una óptica psicológica - “verdadero *organon* de las ciencias del espíritu”<sup>169</sup> - al presentar una tripartición de los procesos mentales, según los dirija el conocimiento, el sentimiento o el deseo. Ello repercutirá en una consideración de los saberes, orientados respectivamente hacia los hechos, los valores o las normas. La complicación sobreviene cuando nos percatamos de que los juicios valorativos y normativos, si bien basados en la realidad, no se reducen a la mera constatación. La solución propuesta por Dilthey pasará por proponer un criterio de objetivación que, antes que apelar a la realidad positiva de las ciencias normativas, alude a la *validez*, en función de su basamento racional. Claro que ello inaugurará a su vez el debate sobre el fundamento racional de las normas, todavía abierto.

Antes de continuar el repaso histórico del tema planteado, estudiando la contribución de Husserl al mismo, el profesor Vega realiza un pertinente inciso, recuperando el dualismo entre las ciencias especulativas y las ciencias prácticas en la tradición aristotélico-tomista. El autor nos recuerda la distinción de Aristóteles entre el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico, subrayando el componente preceptivo de esta última noción. Al estar referidas a la acción humana, y depender en todo caso de la contrastación empírica, el estatus científico o el alcance universal de las ciencias prácticas se ponía en entredicho, por lo que la

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 5.

ética quedaba al margen de la órbita de las verdaderas ciencias (matemática, física y metafísica) . Este punto lo retomó la escolástica al indagar acerca de las posibilidades de un ética “*no includens prudentiam*”. Los resultados los hallamos, por una parte, en la propuesta de Juan de Santo Tomás, quien defendió la existencia de un sistema universal de las normas morales. Y, por otro lado, en el iusnaturalismo, en tanto intento de “construir una ciencia teórica o especulativa, de contenido axiomático y universal (...), a partir de la *iurisprudencia* empírica”<sup>170</sup>. La discusión informará el desdoblamiento de los estudios teologales, divididos desde entonces en una teología dogmática y otra teología moral o práctica. La importancia de recuperar estos debates no sólo radica en que en ellos encontramos el origen de las distinciones que siguen presentes en la filosofía moral actual (concretamente: la diferenciación entre una ética que incluya o no aspectos empíricos o prudentiales estará en la base de la distinción que se realiza actualmente entre el campo de las acciones humanas y el campo de la teoría sobre las acciones humanas; pero es más: aquella diferenciación presidirá, como nos indica Vega, el enfoque dual de la moral kantiana, que pone de un lado a las máximas subjetivas del obrar, empíricas y particulares, y del otro al imperativo universal, universal y a priori). En todo caso, lo decisivo está en comprobar cómo, de hecho, la discusión llega hasta la filosofía de Husserl, quien recuperará la distinción entre ciencias especulativas y prácticas a propósito de sus investigaciones lógicas. La huella se percibe en la distinción entre lógica pura, cuyos principios son a priori, y la lógica aplicada. Lo significativo es observar cómo entre ambas media un componente normativo que, informado por el deber-ser, articula un sistema de reglas compacto. Las ciencias normativas serán así, en rigor, construcciones cerradas orientadas a organizar un campo inmanente de estudio según reglas formales. El problema es que estos dispositivos requieren de una norma fundamental, que sirva de criterio de congruencia de los sistemas. Además, Husserl sostiene que las proposiciones normativas deben apoyarse a la postre en contenidos teóricos, independientes de la idea de *normación*. Por ello: “Toda disciplina normativa exige el conocimiento de ciertas verdades no normativas”<sup>171</sup>. Antes de indagar, de mano de Vega, en la rectificación que sufre el concepto de ciencia normativa con la llegada del positivismo, indiquemos cómo la concepción husserliana tendrá una enorme influencia en la obra teórico-jurídica de Kelsen, quien, en última instancia, se vio forzado a remitir a contenidos metajurídicos externos al contexto positivo. En todo caso, el impulso del

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>171</sup> E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, Revista, Occidente, Madrid, 1967, p. 74 (cita tomada del artículo del profesor Vega).



positivismo a finales del siglo XIX y principios del XX, desechó la consideración científica de las disciplinas normativas, en razón de su mera atención a los hechos. Y si todavía en el positivismo francés se reconocía la positividad de ciertas normas en tanto se reinterpretaban como hechos (hechos morales, hechos sociales en Durkheim), el neopositivismo posterior rechazó incluso tal posibilidad: la actitud descriptonista devaluó el estatuto de las disciplinas sociales. De ahí que los cultivadores de la sociología postulasen entonces el mandato de neutralidad valorativa, a fin de aproximarlas de algún modo a las ciencias naturales, tal y como hizo Max Weber. Por último, Vega hace mención al enfoque que, en la segunda mitad del siglo XIX, ha venido a atenuar el alcance del paradigma positivista, señalando que todas las ciencias poseen normas. Se refiere a los estudios de la sociología de la ciencia, los cuales han insistido en la naturaleza cultural y socialmente institucionalizada de las actividades científicas. El giro sociologista quedó consagrado en la obra de Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, debido al acento que puso sobre la transición entre paradigmas, entendiendo a estos como una suerte de conjunto de principios normativos fundamentales consensuados por la comunidad científica. Pues bien, una vez repasado el trayecto por el que ha transitado el concepto de ciencia normativa, Vega cree poder distinguir que, a lo largo de su historia, el componente normativo se ha localizado bien en el método de las ciencias -cuando estas articulan una serie de reglas de funcionamiento inmanentes a su campo-, o bien en el objeto de las ciencias -en el que lo normativo viene dado por la naturaleza no factual sino valorativa del material investigado-. Sin embargo, este criterio epistemológico de clasificación es a su juicio insuficiente, al estar basado en el dualismo que diferencia entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Dicho esquema estaría a su vez en la base de los planteamientos dualistas que establecen pares conceptuales tales como hechos/normas; método explicativo/método normativo; ley/norma; ser/deber ser -todos ellos bastante estériles. Su crítica retoma entonces las coordenadas de la teoría del cierre categorial de Bueno, la cual, en su aproximación a la estructura de las ciencias, se remonta a una plataforma analítica gnoseológica, tomando al par materia/forma como punto de arranque explicativo. Como se ha dicho -y Vega suscribe-, la perspectiva gnoseológica tiene la ventaja de detectar el aspecto técnico-práctico que se halla en la génesis de los círculos categoriales; tal hecho demostraría la dimensión normativa que toda ciencia contiene, al menos en su origen. Además, sólo desde tal punto de vista resulta entendible la incorporación de un aspecto signitivo o simbólico que medie sintácticamente en las relaciones entre el sujeto y el objeto de cada campo científico, posibilitando, a través del

proceder operativo que ello comporta, su propia construibilidad y, por ende, su estructuración interna. Sumergido en la explicación de la perspectiva de Bueno, el profesor Vega nos recordará finalmente cómo, en definitiva, nos podemos encontrar con dos clases de ciencias, según su capacidad para abstraer su referencia a las normas: las alfa-operatorias y las beta-operatorias. La imposibilidad de estas últimas (las ciencias humanas) para segregarse de sus campos al sujeto gnoseológico las hará doblemente normativas: en el plano gnoseológico y en el plano temático. Efectivamente, los científicos sociales, movidos en su afán por reconstruir las operaciones que investigan, conservan una relación de analogía con los sujetos gnoseológicos. Ello hace que el eje semántico de las ciencias humanas este prácticamente superpuesto al eje pragmático. En consecuencia, la normatividad temática de las ciencias humanas posee un alcance reflexivo que afecta al plano de la normatividad lógica. Precisamente, es en este doble plano normativo donde reside el interés de tales disciplinas, ya que, no obstante su carácter praxeológico, tienden a neutralizar sus normas, en tanto aspiran a alcanzar el grado de ciencias. Sobre ello abundaremos a continuación.

Previamente, resulta oportuno considerar los planos que, según Bueno, contiene la expresión “ciencias humanas”, focalizando su uso, para comprobar si es posible localizar en tal análisis algún criterio interno que nos diga de la relevancia gnoseológica del concepto.

### 3.2. Planos extensional e intencional de la expresión ciencias humanas. Uso temático y uso etiológico

Gustavo Bueno iniciará en esta vía un periplo de raigambre lógico analítico<sup>172</sup>, recurriendo a la aplicación de las nociones de extensión e intensión, introducidas por Carnap en el estudio de los conceptos. Mientras que la extensión de un concepto se refiere a la clase de los objetos que este agrupa, la intensión alude a sus propiedades o caracteres distintivos<sup>173</sup>. De este modo, aplicado al concepto que nos ocupa, la expresión “ciencias humanas” aludirá, bien extensionalmente a un conjunto determinado, y no otro, de disciplinas científicas, reuniendo a una clase frente a otra -ciencias humanas frente a ciencias no humanas- de la forma que ya hemos explicado; o bien apuntará, intencionalmente, hacia su orientación por el conocimiento

---

<sup>172</sup> En el primer artículo que dedica sobre este asunto y a cuyo planteamiento nos atenemos, el ya citado “En torno al concepto de ‘ciencias humanas’. La distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias”, *El Basilisco* n° 2 (1ª época), 1978, pp. 12-46.

<sup>173</sup> Véase Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, Chicago, 1947. Así, por ejemplo, la extensión del predicado *human* será la clase de los seres humanos, mientras que su intensión estará constituida por la propiedad de ser humano. Quedará sin embargo aún la duda por dar con esa propiedad específica.

del hombre, de lo humano del Hombre, o, vale decir, hacia el estudio científico del hombre. Consecuentemente se advertirá de la insuficiencia de ambos planos, dado que, si por un lado la denotación extensiva excluye atribuir a su clase una estructura gnoseológica común, por otro, la designación intensiva nos sitúa ante el problema de hallar un significado internamente gnoseológico del adjetivo “humano”, supuesto que “el hombre no es objeto categorial de ninguna ciencia”<sup>174</sup>. Y aunque la dialéctica por la que Bueno regula mutuamente ambos significados -partiendo, extensionalmente, de la concreción que los miembros de la clase de las ciencias humanas pueden ofrecer desde sus especificidades (ciencia lingüística, ciencia etnológica, ciencia histórica, sociología, etc.)-, conduce a una redefinición intensional de las ciencias humanas como “ciencias de lo humano particular desde lo humano particular”, seguirá siendo preciso demostrar la pertinencia del adjetivo “humano”. Por encima pues de caracterizaciones intencionales extra-gnoseológicas; concretamente: de las que se basan en dos rasgos tradicionalmente inherentes a lo humano: la libertad y la subjetividad. No cabrá entonces en Bueno decir de las ciencias humanas que son ciencias de la libertad, salvo que se quiera con ello negar la posibilidad de hacer ciencia, en el sentido de establecer leyes deterministas. Pero tampoco argumentar que, puesto que el hombre es sujeto, ciencias humanas son aquellas en las que el sujeto, en un ejercicio de reflexividad auto-gnóstica en la línea del “conócete a ti mismo”, se hace objeto, diferenciándose así de las ciencias naturales; a menos que se rechace el componente de objetividad que acompaña a toda ciencia.

Arribados a este estado, es necesario precisar las acepciones etiológica y temática que Bueno considera que adquiere el adjetivo “humano” en cuanto asociado al sustantivo “ciencia”<sup>175</sup>. Etiológicamente se obtendría una definición de ciencias humanas como aquellas ciencias que están hechas por el hombre; temáticamente, en cambio, las ciencias humanas serían aquellas que se ocupan del hombre. Las dos definiciones caen de nuevo en la laxitud propia de las designaciones intencionales vistas: olvidando el caso de las “ciencias divinas”, toda ciencia se supone hecha por el hombre; ocuparse del hombre, por su parte, es propio también de la medicina, la biología y la física y, por si no fuera poco, ha de recordarse cómo las ciencias en Bueno no se definen por su objeto sino por su campo. Con todo, y según el nexo

---

<sup>174</sup> Gustavo Bueno, “En torno al concepto de ‘ciencias humanas’. La distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias”, *El Basilisco* n° 2 (1ª época), 1978, p. 16.

<sup>175</sup> Al respecto, además del artículo de referencia (pp. 22-24), nos remitimos a “Gnoseología de las ciencias humanas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982, pp. 317-318.

dialéctico que remueve estas acepciones, se dirá que en la medida en que el hombre construye, etiológicamente, determinados contenidos, las ciencias humanas podrían redefinirse, temáticamente, como aquellas ciencias que contienen en su campo al hombre, acercándonos así, según Bueno, a una determinación gnoseológica de lo humano acorde a aquella idea dialéctica de la ciencia que tuvimos ocasión de vislumbrar con anterioridad, capaz de integrar en su desenvolvura un concepto de ciencias humanas que no se desentienda de su extensión ordinaria ni de su componente gnoseológico. Debido a este cariz dialéctico constitutivo del concepto de ciencias humanas, muchas de las notas apuntadas desde las dimensiones recogidas desempeñarán en su dibujo definitivo un papel no menor. Así se puede comprobar de la propuesta del matiz diferencial que como concepto central ofrece Bueno, resultado de una traslación de las propiedades del sujeto cognoscente utilizado en epistemología, a su marco paradigmático propio, en un ensayo de sustitución de “hombre” por el concepto de “sujeto gnoseológico”, con las no pequeñas diferencias que en cualquier caso ello supondrá.

3.3. El criterio de demarcación entre ciencias naturales y ciencias humanas en la teoría del cierre categorial: la aparición del sujeto gnoseológico frente a la neutralización de las operaciones

Según el análisis interno de las ciencias positivas expuesto, apreciamos cómo el tejido que estas estructuran en su funcionamiento propio se articulaba a partir de tres sectores cuyas figuras quedaban del lado de dos líneas de ordenación, según resultasen o no neutralizadas en la constitución efectiva la ciencia, una subjetiva -en la que actuaban operaciones, fenómenos, autologismos, dialogismos y normas pragmáticas-, y otra objetiva -en donde residían términos, relaciones, referencias fisicalistas y esencias-. Y ello era así en tanto lo subjetivo respondía de la propia actividad humana, concediéndose por tanto al hombre de una relevancia gnoseológica primordial. Pues bien, precisamente lo que Bueno presenta bajo el concepto de “sujeto gnoseológico” es un sujeto de naturaleza humana determinado por los momentos gnoseológicos de componente subjetivo, resultando al cabo su aparición el factor clave que, como criterio de distinción, separará a las ciencias humanas de las naturales.

3.3.1. La definición del sujeto gnoseológico: el sujeto gnoseológico como sujeto operatorio

Al precisarnos el significado del “sujeto gnoseológico”, Bueno advertirá preliminarmente de la multiplicidad facética de un concepto complejo por cuanto actúa: a) como sujeto cognoscente,

en tanto tiene que ver con los fenómenos; b) como sujeto dialógico, en tanto vinculado con el sector pragmático -en relación pues con otros sujetos-; y c) como sujeto operatorio, que media entre el desarrollo de las operaciones, de manera que “podríamos definir, [...], al sujeto gnoseológico como un sujeto operatorio (principalmente) que comienza moviéndose entre fenómenos, según los diferentes componentes pragmáticos (autologismo, dialogismos, normas)”<sup>176</sup>. Efectivamente, en virtud de la nodalidad que las operaciones mantienen en el proceso gnoseológico, Bueno insistirá en la actividad sintáctica del sujeto gnoseológico como sujeto operatorio, hasta el punto que la aparición de este en el campo interno de una ciencia específica será interpretado no en función de su capacidad para verse, reflexivamente, como un objeto del campo, sino a partir de las operaciones que en su seno realiza, esto es, a partir de su actividad como científico en ejercicio. Pero se tendrá que concretar además el modo peculiar de operar que este sujeto pone en práctica en la puesta en marcha de la ciencia, para encontrar un punto derivado de distinción entre las ciencias naturales y las ciencias humanas, aquel que distinguirá entre los enlaces físico-contiguos -o paratéticos-, logrados en las primeras, frente a las conexiones apotéticas de las ciencias humanas, que exigen una distancia entre sus términos, al permanecer formalmente el sujeto operatorio en el campo en tanto término que opera. Nos detendremos subsiguientemente en explicar esto con atención.

### 3.3.2. Los modos de operar: aproximación y separación como operaciones “a distancia” (apotéticas)

A vueltas con la diferencia existente entre la subjetividad y la objetividad, Bueno reinterpreta la distinción en la cual esta tradicionalmente se basa, el criterio dentro/fuera -lo interior como subjetivo, lo exterior como objetivo-, proponiendo un criterio alternativo, que reelabora la distinción, entre la oposición cerca/lejos, la cual, bajo su perspectiva, nacería de las conexiones que se establecen entre los términos; conexiones resultantes siempre, bien de una aproximación, bien de una separación, producidas por el sujeto gnoseológico. Efectivamente en esto consiste operar, como ya se apuntó, en manipular *quirúrgicamente* los términos operados, separándolos, en análisis, o aproximándolos, en síntesis. Recordemos asimismo cómo un fenómeno, para ser considerado como tal, tenía que ser percibido, en cuanto realidad distanciada del sujeto por, al menos, dos sujetos distintos; de ahí que su carácter subjetivo

---

<sup>176</sup> Gustavo Bueno, “Gnoseología de las ciencias humanas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982, p. 322.

estuviese estrechamente ligado a su existencia apotética; era ese “estar distanciado” lo que le hacía susceptible de operación. Dicho esto se entenderá que la distancia sea un requisito necesario sin el cual no pueden darse las operaciones, entendiendo tal distancia no sólo física o métricamente, sino también temporalmente. Por ello Bueno postulará la “presencialidad apotética”, o presencialidad “a distancia” -en tanto distancia gnoseológica- como el marco ineludible en el cual opera el sujeto. De modo que, entre el científico, en cuanto se le conciba en su práctica propiamente como una operación o, al menos, como un término que opera, y los términos, con los que él mismo opera, se de una relación de co-presencia, relación que posibilita en realidad el que este aproxime o separe -opere- términos. Así, según Bueno, el historiador, como sujeto gnoseológico, ensayará reproducir las operaciones de un sujeto pretérito a partir de reliquias o relatos; el lingüista, como sujeto gnoseológico, analizará las operaciones realizadas por un hablante; y el antropólogo cultural, también como sujeto gnoseológico, estudiará las operaciones de los nativos, reproduciendo incluso él mismo en su ejercicio tales operaciones. La distancia gnoseológica, tal y como se entiende, tendrá pues que realizarse a través del autologismo del recuerdo, pero también en conjunción con una prolepsis, ya que esta se produce por semejanza de acontecimientos dados en el recuerdo, en una suerte de anámnesis rotada; de ahí que Bueno asocie la finalidad (un plan), al momento operatorio de toda estrategia científica<sup>177</sup>. Si, por último, se comprende que la aproximación tiende a eliminar la distancia, conduciendo a nexos de contigüidad, y, en su extremo, de identidad sustancial, sintética -como realización de las convergencias de cursos operatorios-, mientras que la separación se conforma como operación en tanto negación de la contigüidad -tendiendo en su límite a convertirse en no distancia-, ya estaremos en disposición de cifrar la potencia del criterio cerca/lejos: el alejar, en tanto mantenimiento en la distancia, nos ancla en la subjetividad; mientras que el acercar, en tanto aproximación, nos dirige hacia la objetividad; sin quiebra, insistimos, de la subjetividad genética, constitutiva, de las operaciones.

---

<sup>177</sup> Estableciendo un último rasgo del carácter operatorio de su gnoseología Gustavo Bueno advierte cómo “las operaciones son teleológicas, (estrategias de cursos de operaciones, prolepsis), y, por tanto, suponen anámnesis de relaciones holóticas”, en, “Sobre el alcance de una ‘ciencia media’ (ciencia beta 1) entre las ciencias humanas estrictas (alfa 2) y los saberes prácticos positivos (beta 2)”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 157. O, dicho de otro modo: “Las operaciones de las ciencias sólo llegan a ser tales cuando están insertas en *cursos* o cadenas operatorias (...), dentro de una estrategia científica que implica un plan (una finalidad), “En torno al concepto de ‘ciencias humanas’. La distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias”, *El Basilisco* n° 2 (1ª época), 1978, p. 29. Es lo que denomina su teoría operatoria de la finalidad.

### 3.3.3. La aplicación del criterio de la neutralización de las operaciones

Tras lo expuesto la distinción entre ciencias humanas y ciencias naturales ha de quedar esclarecida. Si el criterio de la teoría del cierre categorial receta la neutralización de las operaciones como criterio de científicidad, nos es comprensible ahora como ello tendrá “*mucho que ver con la eliminación de los fenómenos y con la transformación de las relaciones apotéticas y fenoménicas en relaciones por contigüidad*”<sup>178</sup>. Efectivamente, el criterio implicará “la eliminación de la presencia apotética entre los términos sometidos al proceso operatorio, así como su sustitución por nexos paratéticos”<sup>179</sup> mediante los que podrán anudarse identidades sintéticas; correlativamente se eliminarán por el mismo principio las causas finales<sup>180</sup>. Parece que con esto quedará comprometida la científicidad de las ciencias humanas, siendo posible distinguir entonces entre dos situaciones, según hallemos al sujeto gnoseológico (situación alfa) o no (situación beta) entre los términos de sus campos específicos. En palabras de Bueno:

“Las ciencias humanas son aquellas ciencias en cuyos campos figura formalmente el sujeto gnoseológico (SG), y se oponen a las ciencias no humanas (física, formales), entendidas como aquel conjunto de ciencias en cuyos campos no figura SG, en función del proceso de la eliminación de las operaciones”<sup>181</sup>.

La adecuación de este criterio, enunciado bajo la distinción de situaciones alfa y beta, a la distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas, se corrobora ilustrándose con ejemplos tomados de la Mecánica y la Termodinámica, por lo que toca a las situaciones alfa, y de la Historia y la Lingüística, en lo relativo a las situaciones beta. Gustavo Bueno nos ofrecerá incluso un análisis micrognoseológico de los campos de la Óptica física y de la Etología para demostrarnos la efectividad de su planteamiento, observando el contraste que se produce entre la articulación del teorema de la refracción, frente a la construcción, incomparable, establecida al dar con cierta regularidad en la danza de las abejas alrededor de una colmena, estudiada por K. Von Frisch<sup>182</sup>.

---

<sup>178</sup> Gustavo Bueno, “Gnoseología de las ciencias humanas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982, p. 323 (cursivas en el original).

<sup>179</sup> Gustavo Bueno, “En torno al concepto de ‘ciencias humanas’. La distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias”, *El Basilisco* n° 2 (1ª época), 1978, p. 29.

<sup>180</sup> “Si la finalidad va ligada a las operaciones (subjetivas) la eliminación de las operaciones arrastrará consigo la eliminación de la finalidad”, G. Bueno, “En torno al concepto de ‘ciencias humanas’. La distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias”, *El Basilisco* n° 2 (1ª época), 1978, p. 36.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 35. El mismo ejemplo lo ofrece “Gnoseología de las ciencias humanas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982, p. 326.

Sin embargo este criterio no es todavía gnoseológico, o no aún enteramente, ya que es necesario comprobar los efectos que en la estructura interna de las ciencias produce. De hecho, si este criterio no acaba de restarle, según nuestro autor, carga gnoseológica a las ciencias humanas, se debe a que el mantenimiento de las operaciones en sus campos se entenderán como un hecho fenomenológico, es decir, las operaciones se verán como fenómenos propios de los campos humanos, acontecimiento que Bueno interpretará no como un episodio precientífico o extracientífico de los mismos, sino más bien intracientífico. Y será precisamente esta particularidad de las ciencias humanas, la que le servirá para localizar dos tendencias opuestas en su estructura interna, según se parta de los fenómenos para regresar a las esencias o se parta de las esencias para progresar hacia los fenómenos, tendencias de suma relevancia para introducirnos en los conceptos metodológicos alfa y beta y, en última instancia, para consolidar el criterio entre las situaciones alfa y beta expuesto. Considerémoslas.

#### 3.4. Distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias de las ciencias humanas

En la introducción de estos nuevos conceptos metodológicos, al estar referidos a los estados que atraviesan en su dinámica particular las ciencias, se hallará la base del criterio por el cual pueda entenderse que estas se decanten hacia un estatuto mayor o menor de cientificidad, proporcionándonos una explicación que alcanza por cierto el ámbito de las ciencias naturales. La lente de nuestro autor se posará ahora en los pasos que, en el desarrollo constitutivo de toda ciencia, recorren las operaciones; por ello, además de generar el núcleo de la distinción entre situaciones alfa y beta de la ciencia, -situaciones que justamente tomarán su terminología según la metodología en la que se ubiquen-, la relevancia de los conceptos metodológicos compromete una triple capacidad para: 1) acoger las características diferenciales de las ciencias humanas; 2) reexponer gran parte de la variedad empírica de situaciones efectivas de las ciencias; y 3) reinterpretar el mayor número posible de rasgos significativos que en ellas se encuentren<sup>183</sup>.

Su papel, por tanto, no equivaldrá sólo al de meros expositores, sino también al de evaluadores de los cursos operatorios que consideran, organizando con ello una teoría general de las ciencias humanas, aunque tal función dependa todavía de la potencia que demuestren a la hora de explicarnos las estructuras de las mismas. Conviene recordar, en todo caso, cómo el

---

<sup>183</sup> Véase: Gustavo Bueno, “En torno al concepto de ‘ciencias humanas’. La distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias”, *El Basilisco* n° 2 (1ª época), 1978, p. 31.



hilo conductor por el que se guiará Bueno al explicar la pertinencia de sus conceptos se hallará en los movimientos de *progressus* o *regressus* que estos localicen, partiendo siempre de los fenómenos.

### 3.4.1. La relevancia de las metodologías operatorias: definición, relación dialéctica y aportaciones gnoseológicas

Las metodologías beta-operatorias se definen como aquellos procedimientos que al organizar el campo de una ciencia, reproducen las operaciones que el sujeto operatorio ejecuta, en la medida en que este, como científico, procura reelaborar las operaciones (iniciales) de los términos que estudia. Por tanto, son propias de las disciplinas que consideran presentes en sus campos al sujeto gnoseológico, las ciencias humanas. En cambio, las metodologías alfa-operatorias, se refieren a aquellos procedimientos que consiguen eliminar de sus campos las operaciones iniciales de las que parten, regresando a un plano en el que se pueden establecer entre sus términos conexiones al margen de las operaciones gnoseológicas, las cuales, eliminadas como tales, quedan factorizadas en sus componentes objetivos. Por extensión, este concepto cubre la dinámica peculiar de las ciencias naturales, fijadas por definición en las metodologías-alfa.

De nuevo, entre ambos conceptos situacionales se establece una dialéctica que, al generarse en la misma actividad científica, realmente los define. Efectivamente, Bueno nos muestra cómo, en aras de desprenderse de un antropomorfismo que les impide alcanzar la meta de la objetividad, las metodologías beta-operatorias experimentan una rectificación dialéctica, en la dirección de un *regressus* que desde su ámbito fenoménico pretende dar con las estructuras esenciales que consoliden, en el logro de la plenitud científica, su información. Pero a su vez, si desde las metodologías-alfa se culmina la elevación al orden esencial -en el que, recordemos, se establecen las verdades científicas-, ello no se logrará sin el desprendimiento consecuente de las operaciones, esto es, de los fenómenos operatorios, precisamente los mismos a través de los que pudieron caracterizarse las ciencias como específicamente humanas. De ahí que en una dirección ahora opuesta, de *progressus* de las esencias a los fenómenos -o de vuelta a los fenómenos-, otra rectificación dialéctica reubique la construcción científica en las metodologías-beta. Debido a este movimiento oscilatorio, Bueno redefine a las ciencias humanas como ciencias dotadas de un doble plano operatorio, factor asociado a la inestabilidad interna que continuamente soportan, poniendo permanentemente en cuestión los

fundamentos mismos de su científicidad. Sin embargo -y tal es la tesis que nuestro autor sostiene, su previsión o pronóstico- no cabe esperar que esta situación *internamente antinómica* vaya a corregirse en un futuro, como si de una condición transitoria se tratase, más bien al contrario, se postula la recurrencia de tal estado, entendiendo que forma parte de la propia fisonomía de las ciencias humanas: “El conflicto es constitutivo”<sup>184</sup>. Justamente en ello cifra nuestro autor la característica diferencial de las ciencias humanas.

Por otro lado ha de subrayarse el que, debido a la misma naturaleza dialéctica de las metodologías, los conceptos generales no pueden reconocerse, ni alcanzar estructura, sino considerados desde las situaciones a las que, por desenvolvimiento de la estrategias del *progressus* o del *regressus*, nos conducen sus desarrollos internos. Dichas situaciones corresponderán a “una tipología de situaciones gnoseológicas puras, capaces de suministrar un marco gnoseológico general al análisis del material empírico constituido por las ciencias humanas y etológicas”<sup>185</sup>, respondiendo así al hecho efectivo de su variedad.

### 3.4.2. Tipología de situaciones gnoseológicas de las ciencias según la distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias

Por de pronto se han de señalar las situaciones límite en las que puede hallarse una ciencia humana según se aproxime más al estado de plenitud científica, dejando en su extremo de ser ciencia humana y convertirse en ciencia natural (alfa 1) o, en cambio, se mantenga en un grado de practicidad tal que las operaciones iniciales, lejos de ser eliminadas, se requieran constantemente para organizar el campo, confundándose entonces la ciencia con la propia actividad práctico prudencial (beta 2). Entre estas cotas se abren un conjunto de situaciones o estados de equilibrio (alfa 2 y beta 1) en los que Bueno entiende que se encuentran las realizaciones más próximas a las llamadas ciencias humanas. Pasemos a considerar a continuación todas las situaciones posibles.

#### a) Las situaciones de las metodologías alfa-operatorias

Bajo el arco de las metodologías alfa-operatorias se desarrollan una serie de situaciones gnoseológicas que, estableciendo dentro de su campo un sistema de relaciones objetivas, se

---

<sup>184</sup> Acerca de estas conclusiones, véase Gustavo Bueno, “Gnoseología de las ciencias humanas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982, p. 329.

<sup>185</sup> Gustavo Bueno, “En torno al concepto de ‘ciencias humanas’. La distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias”, *El Basilisco* n° 2 (1ª época), 1978, p. 36 (cursivas en el original).

clasificarán según el modo en el que consiguen eliminar de sus campos específicos las operaciones de las que parten, abstrayendo su génesis, logrando aproximarse así a la estructura propia del cierre categorial, y, por tanto, construir mecanismos que posibiliten fraguar una identidad sintética. En función pues del modo en el que se neutralicen las operaciones, absoluta o relativamente, Bueno hablará de situaciones alfa 1 o alfa 2.

a.1) *Situaciones alfa 1*. Representan el estado límite, ya examinado, de las metodologías-alfa. A partir de la estrategia de *regressus* de los fenómenos a las esencias, bajo este recinto procedimental el material de estudio -las operaciones fenoménicas iniciales- regresa a componentes y factores anteriores a su misma textura operatoria; anteriores o previos *ordo essendi* aunque no *ordo cognoscendi*. En este estado se reduce la explicación al terreno de la ciencia natural -físico-química, socio-biológica, termodinámica, etc.-, entendiéndose que las leyes genéricas absorben, como contextos objetivos, las operaciones del sujeto, hasta el punto de considerarlas en la práctica como no existentes. Como ejemplo de esta situación Bueno apunta hacia a la Reflexología de Pavlov, disciplina psicológica y etológica que, partiendo de una situación beta-operatoria experimental, se remonta, a través de concepto de “acto reflejo”, a cuestiones propias de la Fisiología<sup>186</sup>.

a.2) *Situaciones alfa 2*. Cuando las operaciones fenoménicas de partida tiendan a eliminarse por vía de *progressus*, esto es, no regresando a sus factores naturales anteriores, sino progresando a estructuras que las desbordan o envuelven, quedando eliminadas tan sólo relativamente, estaremos delante de construcciones científicas cuyos campos se mantienen en un estado metodológico alfa 2. Bueno considera que estas situaciones se alcanzan de dos modos, en función de sus resultados. Si, a partir de la composición de las unidades fenoménico operatorias iniciales, se logra llegar a estructuras genéricas teóricas que, entendidas como formas genéricas posteriores son comunes a las de las ciencias naturales y funcionan como determinantes de aquellas operaciones, la metodología se designará como circunscrita al estado alfa 2-I. En este caso “las ciencias humanas se aproximan, hasta confundirse con ellas, con las ciencias naturales (o incluso, con las formales), aunque por un camino diametralmente

---

<sup>186</sup> Para más detalle véase Gustavo Bueno, “Gnoseología de las ciencias humanas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982, p. 330. Puede también considerarse como ejemplo la explicación del universal antropológico: “Todas las casas tienen puerta”, que el autor explicará remontándolo a su contexto determinante, hallando su razón en la Termodinámica: el intercambio de la energía con el medio, en “En torno al concepto de ‘ciencias humanas’. La distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias”, *El Basilisco* n° 2 (1ª época), 1978, p. 38

diferente al que vimos a propósito de los métodos alfa 1<sup>187</sup>. El autor aludirá aquí a un caso propuesto por Kurt Lewin en su libro *Principles of Topological Psychology*, según el cual se consigue describir, mediante estructuras estadísticas, el comportamiento de colectivos cuyas unidades están dados a escala beta operatoria.

En cambio, cuando se alcancen igualmente estructuras envolventes a la de las operaciones, pero esta vez específicas de las ciencias humanas, mediante esquemas que les son particulares, propios de campos antropológicos, el estado en el que se encuentra la construcción científica quedará catalogado como estado alfa 2-II. Si bien ahora la aproximación de las ciencias humanas a las ciencias naturales o formales será menor, las estructuras sociales y culturales en las que desemboca su explicación se presenta asimismo como desbordando las operaciones iniciales, determinando incluso parcialmente, mediante pautas, su curso. En este sentido Bueno se refiere a la denominada ciencia estructuralista, desde Saussure hasta Levi-Strauss, como ciencias establecidas en estados alfa 2-II<sup>188</sup>, pero también a la metodología sociológica de los tipos ideales de Max Weber, a las curvas de Kondratiev en Economía, o a las investigaciones de Antropología naturalista de Marvin Harris<sup>189</sup>.

#### b) Las situaciones de las metodologías beta-operatorias

Antes de pasar a exponer las diversas situaciones que Bueno ofrece como posibles metodologías peculiares, de estructura operatoria, en las que se organizan determinados campos científicos, queremos subrayar la asociación, que el profesor sugiere, entre el concepto de metodología-beta y el de *razón práctica*, en cuanto opuesto a la *razón especulativa*. El concepto de razón práctica será presentado como heredero de la filosofía idealista alemana, concretamente de Kant, en el que equivalía a la “facultad de desear”, siendo esta una “facultad de un ser que es causa, por medio de sus representaciones, de los objetos de esas

---

<sup>187</sup> Gustavo Bueno, “Gnoseología de las ciencias humanas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982, p. 332.

<sup>188</sup> Ya que, como nos señala David Alvargonzález, “las operaciones de los individuos son explicadas en virtud de esquemas ocultos que se suponen genéricos a todos los hombres”, David Alvargonzález, “Materialismo gnoseológico y ciencias humanas: problemas y expectativas”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, p. 144.

<sup>189</sup> Véase: Gustavo Bueno, “En torno al concepto de ‘ciencias humanas’. La distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias”, *El Basilisco* n° 2 (1ª época), 1978, p. 39.

representaciones”<sup>190</sup>. Tras considerar el motivo escolástico de tales representaciones antecedentes de los objetos -que identificaba las representaciones con los fines, esto es, con los objetos preexistentes o esencias-, recogido luego por un idealismo que los considerará como *noumenos*, Bueno reinterpretará materialistamente el concepto de razón práctica no ya como la facultad autoreflexiva de desear ante su objeto, sino como el enfrentamiento de distintas facultades de desear ante un objeto ya dado. La razón práctica no corresponderá pues a la total autonomía de la voluntad de un sujeto, sino a una “cierta autonomía (tecnológica o prudencial) que permite hablar [en lo relativo a la constitución de las ciencias] de un cierre específico (*verum est factum*)”<sup>191</sup>.

Rastreada la arqueología que nuestro autor aporta sobre el concepto propuesto de metodología beta-operatoria, se está ya en disposición de considerar las distintas situaciones que presenta, diferenciadas según sus métodos -partiendo desde luego de las operaciones- se encaminen o no hacia la búsqueda de una estructura esencial que, al igual que un contexto envolvente, las determinen.

b.1) *Situaciones beta 1*. Actuando como inserto en el campo de una ciencia que se desarrolla bajo esta situación metodológica, el científico pretende explicar, siguiendo una línea de *regressus*, las operaciones fenoménicas que estudia a partir de estructuras, pero también de otras operaciones, que, sin desbordar el recinto operatorio, se entienden como determinantes de las primeras; así, su investigación se nos aparecerá como exitosa en la medida en que las operaciones que construye logran identificarse con las operaciones de partida. Pero de nuevo aquí se nos dan dos modos diferentes en los que se presenta esta determinación. Según el primer modo (genérico: beta 1-I), el sujeto operatorio, el científico, construye la determinación a través de objetos o artefactos técnicos o tecnológicos, pero que no se relacionan con otros objetos o estructuras, sino que nos remiten a operaciones, al estar producidos ellos mismos por operaciones, esto es: los contextos determinantes son, al cabo, ellos mismos operaciones. De lo que se trata precisamente es de regresar, por conocimiento del objeto, a los planos operatorios de su construcción; por tanto esta situación incluye la consideración de la prolepsis del agente de la obra de la cual se parte. Según Bueno, esta situación “recoge muy de cerca el camino de las disciplinas científicas que se regulan por el criterio *verum est factum* [...]”. Tal es el caso de las ‘ciencias de estructuras tecnológicas’, pues en ellas las operaciones resultan

---

<sup>190</sup> Según lo cita en “En torno al concepto de ‘ciencias humanas’. La distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias”, *El Basilisco* n° 2 (1ª época), 1978, p. 41

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 41.

determinadas (retrospectivamente, en el *regressus*) por los mismos o similares objetos que ellas produjeron”<sup>192</sup>, pero también de la Arqueología, y de la Historia fenoménica, en tanto toma, en aras a reconstruir el evento histórico, reliquias y relatos como contenidos fisicalistas y fenoménicos suyos.

El segundo modo bajo el que puede darse la situación beta 1 (específico: beta 1-II), se caracteriza por el sistema procesual que ordena que, partiendo asimismo de operaciones -esta vez no fenoménicas, sino dadas directamente en el material de estudio-, presume que el sujeto gnoseológico puede explicarlas en función de otras operaciones, en tanto que partes determinantes capaces de representarse el sistema -el todo- en el que circulan, y por tanto también a las primeras operaciones; de ahí que contengan su determinación. Dicho de otro modo: el estado beta 1-II plantea la “situación en la cual las operaciones aparecen determinadas por otras operaciones (procedentes de otros sujetos gnoseológicos), es decir, sin el intermedio de objetos”<sup>193</sup>. El caso estudiado por Bueno para ilustrar este estado es el de las disciplinas agrupadas en la teoría de juegos; los juegos, aun sólo siendo posibles entre sujetos, no tienen porque explicarse como si estos fuesen sujetos homogéneos, al contrario -y de aquí les viene su carácter beta 1 II- supondrán la hipótesis de un sujeto que poseyendo la ciencia del juego nos conduzca, no a una estructura determinista superior, sino a la estructura estratégica que sólo puede tener el jugador necesariamente victorioso -como un maestro de ajedrez que conoce las reglas que va a realizar su rival de manera que siempre le vence-; aquel pues que por ello, a través de un algoritmo, puede ya determinar las operaciones de su contrincante autómatas, anulando al fin el juego. El algoritmo sin embargo no podrá estructurarse aquí en un plano alfa definitivo, puesto que pide constantemente desenvolverse operatoriamente, de ahí la complejidad propia de esta situación<sup>194</sup>.

b.2) *Situaciones beta 2*. Por último recordamos el estado límite de las metodologías beta, situación en la que el sujeto operatorio ni siquiera inicia un *regressus* mínimo hacia la estructura esencial, reproduciendo en su *progressus* hacia los fenómenos la misma actividad prudencial o

---

<sup>192</sup> Gustavo Bueno, “Gnoseología de las ciencias humanas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982, p. 333.

<sup>193</sup> Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*, Pentalfa, Oviedo, 2000, p. 263

<sup>194</sup> Para más detalle véase: Gustavo Bueno, “Sobre el alcance de una ‘ciencia media’ (ciencia beta 1) entre las ciencias humanas estrictas (alfa 2) y los saberes prácticos positivos (beta 2)”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992., p. 162 y ss. En el mismo artículo Bueno presenta una curiosa analogía entre los procedimientos que este estado describe y las discusiones teológicas de los escolásticos españoles del siglo XVI en torno al conocimiento que Dios, en razón de una *ciencia media divina*, podría tener de los futuros libres contingentes.

tecnológica de las operaciones que estudia. Efectivamente, resulta imposible, por la propia naturaleza del campo considerado, salirse de las operaciones de partida, desbordándolas, por lo que aquí las operaciones científicas continuarán las operaciones de la praxis. De ahí que a las disciplinas mantenidas en este orden se las denomine praxiologías, o tecnologías en ejercicio o, según la tradición escolástica, “ciencias práctico-prácticas”. Ejemplos de tales los hallamos, según Bueno, en la Jurisprudencia, la Ética *includens prudentiam*, la Economía política, o, por lo general, en los conocimientos de carácter tecnológico.

El siguiente cuadro ofrece la tabla representativa de los estados de equilibrio por medio de los cuales pueden ser caracterizadas las ciencias humanas:

PLANOS	ESTADOS	CARACTERÍSTICAS	SITUACIONES	POSICIONES	EJEMPLOS
$\alpha$	$\alpha_1$	REGRESSUS <i>a factores no operatorios</i>	<i>Cientificidad natural</i>	$\alpha_1$	Reflexología
	$\alpha_2$	PROGRESSUS <i>a partir de operaciones a contextos envolventes</i>	Genérico	I - $\alpha_2$	Métodos estadísticos
			Específico	II - $\alpha_2$	Estructuralismo
	$\beta$	$\beta_1$	REGRESSUS <i>a contextos esenciales</i>	Genérico	I - $\beta_1$
Específico				II - $\beta_1$	Teoría de Juegos
$\beta_2$		PROGRESSUS <i>a contextos causales</i>	<i>Praxis, tecnología</i>	$\beta_2$	Ingeniería Jurisprudencia

ESTADOS INTERNOS DE LAS CC. HUMANAS

ESTADOS LIMITE

Fuente: Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo 1995, p. 89.

### 3.5. Conclusiones

Consideradas todas las situaciones se hace urgente precisar algunos puntos encaminados a responder de la confusión que puede generarse de su lectura inatenta. En primer lugar, es necesario recordar que la distinción entre metodologías alfa y metodologías beta se mueve en

un nivel metateórico, que desborda, asumiéndolas, las distinciones existentes entre metodologías específicas -entendiendo a estas como sistemas de operaciones dispuestos a ser aplicados-, ofreciendo pues un marco que, según Bueno, se ha ido construyendo históricamente, derivado del trato continuado con los diversos materiales de estudio. En esta línea han de retomarse los caracteres de la metodología materialista, cuyo pluralismo - recordamos- se abría a la posibilidad de integrar y combinar metodologías específicas, siempre que no olvidasen el carácter inicialmente operatorio de la actividad científica, ni estuviesen vinculadas a teorías impresentables desde el materialismo, como, por ejemplo, el mentalismo psicológico, método que al separar los fenómenos de la mente de los corporales, puede desembocar en un dualismo metafísico de corte idealista, opuesto a los planteamientos materialistas, sin que tampoco quepa por nuestra parte confundir ahora un análisis sustantivo de alcance ontológico con otro estrictamente reduccionista.

En segundo lugar, es crucial subrayar cómo los cursos que atraviesan los campos de las diferentes ciencias humanas y etológicas, al no cerrarse como ciencias categoriales, no se mantienen en general estables en ninguno de los estados presentados y, a lo sumo, cabe tan sólo verlos como relativamente ajustados a una de estas situaciones, en una suerte de *equilibrio inestable*. La naturaleza problemática del concepto de ciencias humanas se extiende por tanto a cada una de sus variedades concretas; de los métodos por los que caminan y, sobre todo, de los procesos en los que se resuelven, se concluyen unas características distanciadas de las comunes a las ciencias naturales; esta fragilidad constituye además su rasgo esencial -no sólo ni enteramente ciencias, pero tampoco sólo actividades humanas- en el cual recurren y previsiblemente seguirán recurriendo; todo ello sin embargo, les proporciona una estructura gnoseológica singular no menos significativa. Pues las verdades que construyen, sin perjuicio del doble plano operatorio que recorren, o bien conservan al cabo la forma de identidades sintéticas, cuando nos hallamos ante ciencias organizadas en torno a metodologías alfa-operatorias, o bien, por lo que se refiere a las ciencias beta-operatorias, tienen la forma de identidades tarskianas, haciendo equivaler su lenguaje formal al material empírico, a la manera isomorfa propia de las teorías adecuacionistas; verdades por tanto no enteramente científicas en Bueno, pero tampoco de significado menor; ciencias, por fin, que, según el caso, necesitarán de la apoyatura propiciada por las ideas filosóficas en la construcción de un sistema conceptual que, por ello, ya no podrá ser llamado en rigor científico.



Por último es interesante recordar el ensayo interpretativo que, a raíz de los conceptos desplegados, Bueno propone para “dar cuenta del significado gnoseológico de múltiples oposiciones clásicas [...] que tienen lugar entre las ciencias humanas más alejadas entre sí”<sup>195</sup>, ilustrado en el siguiente cuadro.

<b>Ciencias Niveles</b>	<i>Lingüística</i>	<i>Psicología</i>	<i>Sociología</i>	<i>Política</i>	<i>Economía</i>	<i>Etnología</i>	<i>Historia</i>
<i>Alfa 1</i>	Fonética Cibernética	Fisiología psicológica (Bechterev)	Física social Winiarski Estadística social	Bio- política	Termo- dinámica económica	Etoetno- psicología	Sociología histórica
<i>Alfa 2</i>	Fonología Morfología (Saussure)	Pavlov	Análisis multi- factorial Durkheim	Ciencia del Estado	Economía “clásica”	Etnología estructural	Historia cuantitativa
<i>Beta 1</i>	Sintaxis (Chomsky, Pike)	Thorndike Tolman	Tarde	Ciencia del Gobierno	Praxeología (Jevons)	Etno- psicología	Historia fenoménica
<i>Beta 2</i>	Lingüística aplicada Tecnología Enseñanza Idiomas	Psico- análisis Clínico	Tecnología sociológica Encuestas	Praxis Política	Política económica	Técnica Colonial misionera	Historiografía del presente Periodismo

#### 4. La naturaleza constructiva del materialismo gnoseológico: herencias

A modo de recapitulación, es lícito englobar las consideraciones gnoseológicas de Bueno bajo el rótulo, anteriormente insinuado, del constructivismo materialista, siempre que por ello no se entienda -insistimos- una teoría fundada en un convencionalismo social que negocia ascendentemente reglas intersubjetivas ajustadas a un ámbito de estudio -a la manera pragmática-, pero tampoco una teoría restrictivo-formalista axiomática que interprete la construcción a partir del establecimiento de una serie de reglas de definición, formación y transformación que componga modelos lógicos y coherentes a los que hayan de aproximarse

<sup>195</sup> Gustavo Bueno, “En torno al concepto de ‘ciencias humanas’. La distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias”, *El Basilisco* n° 2 (1ª época), 1978, p. 41. El cuadro sinóptico se recoge de la misma página. Especial interés tiene para nuestro caso reparar en la columna sobre política.

las ciencias. Por el contrario, el rasgo operacional de la teoría del cierre abandona todo reduccionismo formal abriendo a su vez -y he aquí la novedad- la oportunidad constructiva, posibilitada por los sujetos operatorios, de enhebrar contextos deterministas; no en balde por ello se ha abundado en el papel central que el sujeto gnoseológico cumple. Justamente, al hilo de su rol estimamos necesario precisar la naturaleza circular del constructivismo, considerando que el párrafo siguiente sintetiza con bastante nitidez tal circularismo:

“La operación de los sujetos se entiende como una ‘fuerza activa’ que desemboca en nuevas relaciones de términos (configuraciones), relaciones que en virtud de sus nuevos aspectos (o momentos) trastocan el campo, o ciertas regiones de él, así como también transforman otros dominios (incluidos los dominios extragnoseológicos). Y esta nueva situación instaurada (dentro de los campos, pero a menudo de naturaleza desbordante) se trueca a su vez en ‘fuerza activa’ capaz de imprimir nuevas determinaciones a los sujetos y, por ende, de afectar a la clase de operaciones que son capaces de realizar, y así sucesivamente en una especie de movimiento en círculo”<sup>196</sup>.

La explicación subraya el componente socio-histórico que informa la estructura de las ciencias, sin mengua de la capacidad de cierre que ellas alcancen: el núcleo de la cuestión consiste en coordinar las nuevas condiciones que el desarrollo histórico aporta, gracias a las producciones científico-técnicas, con la autonomía sistemática de los campos, cuyos principios cabe interpretarlos como internos en función de los cierres parciales que vayan estableciendo. En todo caso, el postulado de cierre es más una regla de construcción que una búsqueda de principios a partir de los cuales deducir, cual si fuesen axiomas, un corpus científico dado por definitivo: el cierre no es clausura ni agota el campo, antes bien, lo organiza abriéndolo a su desarrollo; de ahí que la aplicación de nuevos tratamientos, antes que ordenar en el vacío disposiciones científicas, enlacen con el material que componen áreas de practicidad ya dadas, más o menos cerradas o inmanentes. El desarrollo de la ciencia podría así entenderse a partir de tres situaciones generales: bien según el paso, ya descrito, de la manipulación técnica, relativamente ajustada a un conjunto de contenidos, a la operatividad científica, categorialmente circunscrita a un material de estudio; bien según el paso de una ciencia a otra, según el desbordamiento material que los progresos técnicos y tecnológicos producen en el desarrollo de una ciencia categorial, estableciendo las bases de un nuevo ámbito autónomo; o bien, finalmente, según los cambios regionales que el decurso histórico, igualmente técnico y tecnológico, provoca en el seno de un espacio categorial, ramificando su campo, disciplinándolo -generando disciplinas- sin dejar de desplegarse inmanentemente en él;

---

<sup>196</sup> Carlos Javier Blanco Martín, voz: “Constructivismo”, en Jacobo Muñoz y Julián Velarde, *Compendio de Epistemología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 152.

recuérdese en este sentido que el cierre nunca preestablece los límites precisos de una ciencia<sup>197</sup>. Por ello -creemos- sólo por contraste con la cristalización de la identidad sintética cabe hablar de vías extragnoseológicas, si bien sí lo sean, inicialmente, externas a los contenidos internos del campo.

Más allá de los procedimientos de combinación que el constructivismo científico asume, resulta conveniente detallar el acceso a la “verdad científica” que implica, objetivo que toda teoría del conocimiento anhela en su constitución de paradigma teórico-científico. En nuestro caso, precisada la definición de la verdad científica como identidad sintética, el materialismo se enfrenta a otras teorías de la verdad que se derivan de las familias gnoseológicas tratadas. Profundizando desde los supuestos materialistas en el análisis de las teorías de la verdad, se localizan dos vertientes -monista y relacionista- en las que se encuentran las diversas concepciones que se han ido sucediendo en la historia de la ciencia. Retomando las claves de la teoría del cierre, Julián Velarde ofrece una clasificación de las mismas que nos sirve de medida para calibrar, mediante su cotejo, el alcance del constructivismo materialista. A través de su reexposición, que se desarrolla más desde un plano epistemológico que gnoseológico, podemos acercarnos desde otro ángulo a las herencias que asimila el planteamiento de Bueno, reservando para un segundo epígrafe la particular ascendencia que le supone el marxismo, en donde ciframos el legado más potente. Con ello pretendemos dar por explicado, en el marco del presente bloque, la noción de ciencia sobre la que se apoya la obra de nuestro autor, tendiendo un puente -constructivismo mediante- hacia la interpretación del papel que en su sistema cobra la filosofía, paso obligado para comprender los supuestos en los que se mueve su teoría política.

#### 4.1. Confrontación con las teorías de la verdad científica: los influjos del constructivismo materialista

---

<sup>197</sup> En rigor, Bueno enumera seis modos “según los cuales (desde la perspectiva de la teoría del cierre categorial) puede comenzar a constituirse una disciplina interna”; por 1) segregación interna; 2) segregación oblicua o aplicativa; 3) composición e intersección de categorías; 4) descubrimientos o invenciones de un campo nuevo; 5) reorganización-sustitución del sistema de las disciplinas de referencia; y 6) por inflexión. Para más detalle consúltese su libro, *¿Qué es la Bioética?*, Pentalfa, Oviedo, 2000, pp. 32-35. Un desarrollo posterior aún más concienzudo lo encontramos en “Nota sobre las seis vías de constitución de una disciplina doctrinal”, *El Catoblepas*, nº 8, octubre, 2002.

La teoría de teorías de la verdad científica que J. Velarde propone<sup>198</sup>, tiene por meta ubicar las tesis del constructivismo materialista en una línea afín a los planteamientos que las diversas teorías del conocimiento científico han desarrollado, si bien a partir de la confrontación que con respecto a estas implica. Para ello se considera imprescindible clasificar coherentemente los resultados a las que aquellas han llegado, según un criterio que ahora ya no pasa por el par de conceptos materia/forma -mediante el que se definieron las familias gnoseológicas-, sino que se centra en los componentes epistemológicos nucleares convocados en el espacio gnoseológico, tal y como quedó analizado: sujeto, objeto y lenguaje constituyen así los elementos estructurales de la idea de verdad. De esta forma, se identifican dos grandes teorías generales, según se coloque la carga de la que se desprenda la verdad positiva, ya en uno solo de los componentes -teorías monistas-, ya en una relación entre ellos -teorías relacionistas-. Subdividiendo entre las primeras la interpretación del objeto -en físico o esencial-; del sujeto -en empírico o trascendental-; y del lenguaje -según se le entienda prescriptiva o descriptivamente-, aparecen las siete siguientes teorías epistémicas: 1) el monismo metafísico del ser, que enlaza ser y verdad tomando como referencia a Dios, tal y como hace una tradición que va de Parménides a san Agustín y la escolástica cristiana, pasando por el neoplatonismo plotiniano (corriente general de cuño onto-teológico que escapa al criterio lógico-material de entrada); 2) el fisicalismo neopositivista, en el que se sitúa la verdad al nivel de los objetos físicos, según los postulados del descriptivismo gnoseológico visto, pudiendo cifrarse en el atomismo de Demócrito su precedente más antiguo y en el positivismo de Otto Neurath su última formulación; 3) las teorías esencialistas de signo platónico, a través de las que la verdad descansa en objetos ideales incorpóreos, más bien metafísicos; 4) el subjetivismo empírico que, partiendo de los sujetos cognoscentes, presupone que de los procesos psicológicos se infieren los principios del conocimiento, no pudiéndose por ejemplo enunciar el principio de no contradicción por nuestra supuesta imposibilidad psíquica de formularnos dos proposiciones que se niegan; así Hume o Stuart Mill; 5) el subjetivismo trascendental kantiano, que subsume la experiencia, el conocimiento y las reglas lógicas mediante las que se accede a la verdad, a la lógica trascendental sintética que el sujeto posee a priori<sup>199</sup>; 6) las teorías lingüísticas prescriptivas, en las que la verdad viene determinada por la estructura lingüística de una lengua, más allá de la experiencia, tal y como el relativismo lingüístico -Sapir, Whorf, con antecedentes

---

<sup>198</sup> Le seguimos en lo que sigue al hilo de su explicación a propósito de la entrada “Verdad”, en Jacobo Muñoz y Julián Velarde, *Compendio de Epistemología*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 567-585.

<sup>199</sup> Intensamente cultivado por los neokantianos de la escuela de Marburgo.

en la obra de von Humboldt- propugna; y 7) las teorías lingüísticas descriptivas, que parten del convencionalismo lingüístico para ubicar la verdad en el soporte de su uso –lo que la aproxima a una teoría relacional pragmática.

Por su parte, siempre según el análisis de J. Velarde, de las concepciones relacionistas, aquellas que ensayan aprehender la verdad en la vinculación binaria entre alguno de los tres componentes citados, se recolectan las siguientes teorías: a) teorías objetuales que, relacionando objetos físicos entre sí, equivalen prácticamente al monismo fisicalista caracterizado por un descripticismo pretendidamente neutral; b) el adecuacionismo, por cuanto relaciona objetos y sujetos en cuya concordancia reside la verdad, así la teoría del reflejo marxista en tanto representa en el pensamiento la realidad<sup>200</sup>; c) las teorías de la correspondencia, similares a las inmediatamente anteriores, sólo que trocando al sujeto por el lenguaje, postulando pues un isomorfismo entre plano proposicional y el objetual a la manera de Wittgenstein en el *Tractatus*<sup>201</sup>; o bien según la teoría semántica de Tarski; d) teorías sociologistas y pragmatistas, intersubjetivas, y al cabo escépticas y antirealistas -niegan la posibilidad de la verdad objetiva-, formuladas alrededor de teorías de la acción de los sujetos (Peirce y, más recientemente Habermas), cuyos enfoques por tanto se interesan en hallar un consenso o una validez discursiva o práxica<sup>202</sup> según ciertas reglas -situación ideal del habla, utilidad, etc.-; e) teorías de la función expresiva, que relacionan sujeto y lenguaje considerando a este último como formando parte del comportamiento del sujeto -abriendo el programa del pragmatismo, precisamente-, según las directrices de la filosofía analítica angloamericana de la segunda mitad del siglo XX<sup>203</sup>; y f) teorías de la verdad como coherencia sintáctica, en la que sólo se relacionan signos entre sí, según esta vez el programa formalista hilbertiano -el método axiomático como método general para la investigación y el desarrollo científico-, explorado en profundidad por Carnap.

Establecido dicho panorama, la especificidad del constructivismo materialista de Bueno según lo lee Velarde consistiría, desde un punto de vista epistemológico, no tanto en rechazar

---

<sup>200</sup> Velarde cita al Havemann que en su *Dialéctica sin dogma* sostiene que: “La dialéctica en nuestra conciencia es el reflejo de la dialéctica objetiva”.

<sup>201</sup> A partir de una tesis tal que esta (forzosamente simplificada aquí): el mundo es la totalidad de los hechos atómicos: un hecho atómico corresponde a una proposición atómica: por tanto, la verdad es una propiedad de las proposiciones.

<sup>202</sup> La diferencia es irrelevante siempre que el lenguaje se entienda como acción, pragmáticamente.

<sup>203</sup> Esto es, del llamado segundo Wittgenstein -el de las *Investigaciones filosóficas*-, de J.L Austin, o de W. O. Quine; en todo caso: el problema de la verdad queda “disuelto” reducido al problema de la función expresiva del uso lingüístico.

una por una tales teorías, cuanto en integrarlas en una teoría de la verdad que incorpore los tres elementos, aun cuando las líneas subjetuales queden suspendidas a la hora del cierre, y sin perjuicio de la negación de los aspectos más metafísicos; así, en la determinación de las verdades científicas, quedarán incluidas las operaciones (además de las relaciones). Por su parte el lenguaje, dependiente de la actividad de los hombres en nuestro paradigma, se torna a su vez como un productor de realidades, según su capacidad para construir conceptos, con los que opera y a los que manipula “dando lugar a nuevas realidades”<sup>204</sup>. A partir de las construcciones complejas que vayan acoplándose en una *symploké* (estructura) conceptual nos acercaremos pues a un criterio de verdad relativo o condicionado, dependiente de la coherencia que sus partes mantengan en un ámbito reglado, y cuyos límites estarán a merced del alcance con que puedan desarrollarse coherentemente tales construcciones. La gnoseología materialista en este punto se imbrica explícitamente con las tesis ontológicas realistas del materialismo filosófico de Bueno. Desde este punto de vista, y a la luz de las últimas teorías “sobre lo que hay” planteadas en el siglo XX, resulta innegable la influencia del materialismo positivista -concretamente fisicalista-, que reposa sobre el materialismo o realismo pluralista de Bueno. Pues aun sin caer en el materialismo monista meramente corporeísta, él mismo reconoce que el “mundo de los cuerpos tiene [...] el privilegio gnoseológico de ser el horizonte obligado desde el cual se desarrolla el *regressus* hacia tipos de realidad material no corpórea”<sup>205</sup>; no obstante la dimensión ahistórica del enfoque neopositivo distancia a Bueno de sus tesis. Descubramos otras influencias.

Toda vez que se recuerde el cariz histórico que Bueno subraya recurrentemente en su obra a la hora de sentar los cimientos gnoseológicos de cualesquiera ciencias, creemos que la clave del asunto está en retomar la practicidad de las concatenaciones operacionales -en cuanto presuponen relaciones- que, sin olvidar la naturaleza lingüística -simbólica- mediante la que se configuran, no se olvida tampoco de la actividad de la que surgen y en la que se desenvuelven, a través de los sujetos. La perspectiva resulta así solidaria de una metodología que, al descifrar los mecanismos internos de cada ciencia, conjuga procedimientos analíticos y sintéticos, superponiendo entonces a los límites de todo análisis -en tanto resultan de una lisis, fractura, trituración o regresión-, una síntesis o progresión complementaria, un programa o línea de re-

---

<sup>204</sup> Julián Velarde, voz: “Verdad”, en Jacobo Muñoz y Julián Velarde, *Compendio de Epistemología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 583. Tal y como se reconoce dicha concepción del lenguaje es deudora de las tesis de J. L. Austin expuestas en: *How to do things with words*.

<sup>205</sup> Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*, Pentalfa, Oviedo, 2000, p. 98.

construcción que, por poco delineado que esté, sirva como guía en la reestructuración, cooperada, del campo *lisado*. La fuente de dicho tratamiento se localiza en Bacon, y así lo hace desde sus primeras obras Bueno, cuando define el carácter de las formas lógicas:

“Las formas lógicas son, ante todo, un cierto modo de producirse las operaciones de descomponer y recomponer, de lo que, en términos académicos, se llamará el análisis y la síntesis (Bacon, *Novum Organum*, L. 1, 4, ofrece un criterio general de este concepto de racionalidad operatoria: ‘La potencia se reduce a aproximar o a separar los cuerpos unos de otros, todo lo demás es producido interiormente por la naturaleza, fuera del alcance de nuestra vista’”<sup>206</sup>.

Tal modo de penetrar en los materiales a investigar es lo que se denomina lógica material o, dicho de otro modo, lógica operatoria; ya lo constatamos al repasar los modos de operar según el criterio cerca/lejos, verdadera base metodológica de su materialismo. Dada la relevancia que en su sistema tiene, se abundará aún algo sobre ella un poco más adelante. De momento concluyamos con que, en tanto perspectiva que tiene en cuenta todos los puntos de vista que estamos mencionando, sería tarea ingente repasar desde Platón o Aristóteles hasta Gödel o Habermas, pasando por Newton o Leibniz, las herencias que pretende ir reabsorbiendo el materialismo filosófico, aun en su sola vertiente gnoseológica. No obstante, en tanto configura una noción materialista de ciencia, al tiempo que elabora la teoría operacional de la constitución de las mismas, en su génesis, estructura y desarrollo interno, consideramos necesario detenernos en detallar el legado marxista que incorpora la teoría del cierre categorial, -máxime recordando el horizonte politológico del presente trabajo-, en tanto la obra marxiana introdujo un método científico, y una concepción de la ciencia a su vez, que, a través de su estirpe materialista, aparece ligada a la que en nuestra investigación estamos estudiando; es lo que procuraremos demostrar a continuación.

#### 4.2. La ascendencia de la teoría del conocimiento científico en Karl Marx sobre la teoría del cierre categorial

Queremos profundizar principalmente, en este punto, en la influencia que la obra marxiana ha podido ejercer sobre la gnoseología de Bueno. Pero no por azar situamos este contraste en la inmediata antesala a la aplicación de sus premisas científico-categoriales a la ciencia política. De hecho, nuestro encuentro con la obra marxiana perfila ya la dirección politológica que a partir

---

<sup>206</sup> Gustavo Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia nueva (Los complementarios 20), Madrid, 1970, p. 91.

de ahora tomará nuestro estudio, por cuanto las siguientes líneas, si bien planteadas al hilo de un discurso todavía gnoseológico, se orientan claramente sobre un campo determinado, el político. El presente epígrafe por tanto, sin dejar de mantener como objetivo la observación que respecto de las notas científico-marxianas Bueno pueda recoger, introducen al tiempo, a modo de bisagra, las primeras consideraciones ubicadas plenamente en terreno politológico.

Las aproximaciones a la obra de Karl Marx se han centrado usualmente en la doctrina del materialismo histórico, cuya tesis observa la historia desde el conflicto de la lucha de clases, manifestada en los tres modos de producción sucesivos –en cuyo seno han venido a desplegarse las diversas formaciones socioeconómicas. A partir de las bases expuestas por Lenin<sup>207</sup> con las que suele arrancar toda explicación de la obra del alemán, los exegetas optan por un recorrido cronológico que la divide en dos períodos: el humanista y el científico. Así, sin perjuicio de su interconexión, o bien el acercamiento se detenía en la teoría crítica a la Ideología y el concepto de alineación; o bien se pasaba directamente a enumerar las nociones clave mediante las que se comprendía materialmente el ineludible choque inter-clases –desde las fuerzas productivas a los medios de producción–, según la teoría del modo de producción capitalista (Marta Harnecker). Otros acercamientos escogen fijarse en las escasas indicaciones proporcionadas por Marx sobre la estructura de la sociedad futura<sup>208</sup>, verdadero inicio de la Historia, o bien se detienen en la peliaguda cuestión en torno a la manera de alcanzarla; de ahí que las disputas marxistas acerca de su teoría del Estado se hayan bifurcado en dos sendas, según orientaciones social-demócratas o comunistas –si es que se concedía en la existencia de una tal teoría<sup>209</sup>. Un último debate ha girado en torno al papel que le corresponde a los

---

<sup>207</sup> Eso es, según las “tres fuentes y partes” en las que Lenin cifró la obra marxiana: la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y la política revolucionaria francesa.

<sup>208</sup> No nos resistimos a recoger sus palabras al respecto: “Sólo cuando haya desaparecido la subordinación de los individuos a la división [social] del trabajo así como la oposición entre trabajo intelectual y trabajo corporal, cuando el trabajo ya no sea medio de vida, sino la primera necesidad de la vida, cuando todas las fuentes de la riqueza cooperativa fluyan en abundancia, o sea, en una fase superior de la sociedad comunista, sólo entonces la humanidad podrá escribir en sus banderas: *De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades*?”. Cita tomada de el libro de Francisco Fernández Buey, *Marx (sin ismos)*, (2ª ed), El viejo topo, Barcelona, 1999, p. 215.

<sup>209</sup> Una buena introducción al problema de la teoría del Estado en Marx la seguimos encontrando en el epígrafe que al alemán dedica Cotarelo en su artículo “Sobre la teoría marxista del Estado” (*Sistema* n° 20, 1977, p. 7 y ss.). Previniéndonos de la dificultad que supone aunar los requerimientos sistemáticos que persigue toda ciencia con la aspiración revolucionaria presupuesta en la doctrina de Marx, el autor comenzará rechazando la imagen usual del Estado que deriva de la lectura del *Manifiesto comunista*, como comité de gestión de los asuntos de la burguesía. Y es que la dimensión del tema adquiere proporciones mucho mayores, habida cuenta del alcance del punto del que parte Marx, la *Crítica a la filosofía hegeliana del Estado y del Derecho*. De hecho, según Cotarelo, una de las razones por las que Marx no logró articular una teoría coherente del Estado podría encontrarse en la ingente tarea que de entrada supone enfrentarse a tal obra. En cualquier caso, allí ya se rechazaba la consideración del funcionario en tanto clase universal, papel que en lo sucesivo habría de ocupar el proletariado. Se perfilaron además entonces las



*Grundrisse* en el conjunto de su obra (precisamente sobre este punto, absolutamente central para entender la gnoseología de Bueno, nos detendremos más adelante). Obviamente todo ello se enfocaba además bajo el horizonte de la revolución por venir, encuadrando las líneas en un programa de acción política que las consagrara como verdadera filosofía de la praxis, como superación de la filosofía incluso. El legado abrió por lo demás un abanico de lecturas que, asentados en su época, propendían más bien al economicismo, al utopismo, cuando no al voluntarismo cristalizado por Lenin. Una de las herencias más consolidadas en la actualidad nos sitúa sobre la pista del campo menos tratado, politológicamente hablando: la sociología del conocimiento. Sin embargo esta disciplina, y sin merma de sus aportaciones, parece haber terminado por obstaculizar el desarrollo de una gnoseología materialista<sup>210</sup>. Sin embargo, la

---

dos direcciones que iban a envolver en la ambigüedad a su teoría política, en tanto el Estado se observa como instrumento alienante, o Estado parásito, “incapaz de conseguir aquella unidad entre sociedad y Estado que tanto apurara Hegel”(p. 8), pero, a su vez, por cuanto se cifra en el sufragio universal el medio de abolirlo. La subsiguiente consideración de raíz engelsiana del Estado como aparato de clase y del poder político como “estructura al servicio de los intereses de la clase dominante” (p. 9), sumada a la anterior, no haría sino aumentar la complejidad de los problemas que este plantea y, ante todo, de los instrumentos adecuados para solucionarlos. Es ahora cuando la dificultad de conjugar democracia y Estado se hace patente, puesto que en aras de su demolición se abre otra vía ajena a la democrática: la revolucionaria. A ello se le añadirá la espinosa distinción entre dos modos de entender la democracia, una formal y otra real o material, en la que las desigualdades se habrían suprimido, pero que a la postre solo podría alcanzarse “mediante una ruptura con la legalidad heredada, es decir, la dictadura del proletariado” (p. 12). El punto de discusión se hallaría aquí, ya no en el carácter postestatal, emancipatorio y plenamente democrático, que el marxismo le supondría al estado comunista final (por poco delineado que esté), cuanto en la tendencia doble e incompatible mediante el que alcanzarlo. De aquí se seguirá la escisión entre la corriente revolucionaria radical, que acentuará la imagen clasista del Estado, y una corriente que, inserta en la tradición lassalleana-estatista del socialismo alemán, abogará por una dirección reformista-parlamentaria, basada más bien en la concepción parasitaria del Estado, pero comprometida moralmente con las reglas de la democracia y por tanto con el orden liberal (así el revisionismo de Bernstein). Otro acercamiento clásico se lo debemos a Bobbio, quien en su artículo “¿Existe una doctrina marxista del Estado?” (en *El marxismo y el Estado*, Barcelona, Avenca, 1976) abunda en la cuestión de las relaciones entre socialismo y democracia, inclinándose por defender la vía democrática representativa, toda vez que se acepte que el punto central es el del ejercicio del poder político. Su reflexión, más que expositiva, respondía de los retos a que la socialdemocracia estuvo expuesta, visto el cariz de la experiencia soviética. Sin duda su preocupación equivalía a la duda que planteó Aron, al cuestionarse si el marxismo implicaba realmente una teoría política, puesto que “una doctrina que define los regímenes por el poder de una clase social (el capitalismo por el poder de la burguesía, el socialismo por el del proletariado), que no ve en el Estado más que el instrumento de explotación de una clase, destinado a perecer el día que desaparezca el antagonismo de clases, en suma, una doctrina que no admite la autonomía del orden político y la permanencia de un problema político en las colectividades humanas, cualquiera que sea su organización económica, ¿puede elaborar una teoría política?”, Raymond Aron, “A propósito de la teoría política”, en *Estudios políticos*, F.C.E., México, 1997. p. 146. Para más detalles sobre estas cuestiones puede consultarse asimismo el libro de Antonio García Santesmases, *Marxismo y Estado*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986.

<sup>210</sup> Encontramos un ejemplo de semejante olvido, aún intencionado, en Sartori, cuando en su argumentación por anteponer teoría a práctica -en un sentido diametralmente opuesto al que estamos considerando- denuncia el materialismo “idealista” de Marx, negando incluso la carga gnoseológica de su obra -cosa que refutaremos a continuación-, para subsiguientemente conceder cierto margen al “materialismo diluido” de Karl Mannheim. Dice expresamente: “El hecho de que el materialismo (el verdadero) plantee un problema gnoseológico y epistemológico, no fue ni sospechado por Marx”. Para más detalle véase: Giovanni Sartori, *La Política. Lógica y método en las ciencias sociales*, F.C.E., México, 1996, p. 112. Por otro lado una buena excusa, en tanto sabía

conexión entre tal vertiente y la ontología marxista es total; de ello es de lo que nos vamos a ocupar intentando reactualizar tales consideraciones en cierto modo ausentes a la hora de explicar la estructura de las ciencias, vislumbrando al fondo las repercusiones posibles sobre el estatus de la nuestra, la ciencia política. Por supuesto que la gran mayoría de las introducciones al pensamiento político de Marx han señalado los principios en que se cifran sus propuestas, no dejando de mencionar la praxis como categoría central sin la que se puede entender la misma especificidad de los seres humanos en tanto se relacionan con las condiciones materiales dadas, atributo que les torna a su vez capacitados para la revolución. Aquí no se sostiene el que no hayan existidos múltiples estudios sobre las concepciones ontopraxeológicas de Marx; lo que afirmamos es el cierto olvido de las mismas cuando, en los años de emergencia de la politología, se trataba de dar con los mecanismos internos que levantasen un quehacer con pretensiones de científicidad. En rigor, del materialismo no se han filtrado salvo consideraciones críticas, programáticas o económicas, muy enriquecedoras pero envueltas siempre en una teoría social omni-comprensora, sin cuya referencia cualquier tratamiento carecía de sentido. Es aquí cuando al hilo de la reexposición de la gnoseología política de Bueno, intentamos acercarnos a las bases epistemológicas, concretamente a las estructuras lógicas, sobre las que Marx sentó no sólo la teoría de modo de producción capitalista, sino el mismo modelo que habría informar la elaboración de la ciencia. Una advertencia antes de entrar en materia: la crítica a las formulaciones marxistas que puedan ir apareciendo desde una reinterpretación gnoseológica actual limitan seriamente -como no puede ser de otra forma- los anhelos del denominado socialismo científico; ahora bien, no por ello resulta a nuestro juicio lícito -antes bien al contrario- rechazar la totalidad del acervo crítico-categorial marxiano. Insistimos: es con la reincorporación de parte de sus planteamientos como estimamos mejor podemos interpretar la gnoseología política de Bueno.

El punto de partida de nuestra exposición ha de pasar por la particularmente activa concepción antropológica materialista, que entiende a los humanos, antes que por su racionalidad o capacidad simbólica -según la estela aristotélica-, más bien en tanto seres

---

delimitación de ámbitos, ya nos la proporcionó Emilio Lamo de Espinosa: “Si pretendemos hacer afirmaciones cuyo contenido de verdad pueda ser contrastado no tenemos más remedio que reconocer que la sociología del conocimiento no debiera entrar nunca a discutir los criterios de demarcación de la ciencia, y en general no debiera ocuparse del tema epistemológico más que a través del sesgo de su génesis socio-histórica. Ello no quiere decir que esta cuestión no es relevante; al contrario, lo es y mucho, solo que no puede incluirse dentro del discurso científico de la sociología del conocimiento”, en Lamo de Espinosa, E., González García, J., *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1994, p. 142.

definidos por sus necesidades, cuya fragilidad corporal les obliga a una acción de transformación del entorno en el que se encuentran mediante la producción y el trabajo. Tal consideración ya presupone sin embargo una determinada idea sobre la estructura de la realidad -previa, objetiva y material-, al tiempo que establece el cimiento de una epistemología praxeológica, por cuanto los seres humanos desarrollan y renuevan su pensamiento paralelamente a su producción material. No es este lugar para detallar el proceso cognitivo -perceptual y conceptual- que va abriéndose paso en la conciencia determinada por el “ser social”. Digamos tan sólo que dicho desarrollo se funda en una teoría de la refiguración que traduce sensorialmente la realidad material hasta configurar en la evolución socio-histórica un lenguaje conceptual consolidado con la cristalización de su fundamento biosomático -el cerebro humano-, en “el que viene hereditariamente programada la posibilidad de la comprensión”<sup>211</sup>; la actividad mental quedará con ello reducida a procesos neurofisiológicos expresados por el lenguaje<sup>212</sup>. La explicación no rechaza la influencia inversa del pensamiento conceptual sobre el proceso perceptivo, dando lugar al círculo epistemológico. Si bien una tal teoría materialista de la conciencia no fue nunca elaborada por Marx; nos valemos de sus continuadores para sentar tales premisas<sup>213</sup>. En ella se versa la oposición al idealismo fundado sobre el dualismo mente-cuerpo, que dota a la conciencia de la potencialidad para configurar objetivamente la realidad según categorías apriorísticas; el no negar la existencia previa de la realidad material posibilitaría al idealismo epistemológico combinarse con un materialismo ontológico. El punto de discusión lo encontraríamos no obstante en la historicidad otorgada o no a las formas lógicas del pensamiento; el de encuentro, en el círculo epistemológico mentado.

Este breve repaso teórico -a reformular en parte según la exposición avance-, nos coloca de forma más precisa ante la cuestión que nos ocupa, el de la elaboración del conocimiento científico en la obra de Marx. El planteamiento parte de una presuposición quizá algo insólita: observar la estructura lógica de *El Capital* como modelo de construcción de un sistema científico, en aras de contrastar la influencia de tal construcción sobre el materialismo gnoseológico de Bueno. Tal presupuesto se concreta al entender dicha obra como ejemplo de sistematización científica, particularmente económica, aplicable a otras ciencias, si bien se

---

<sup>211</sup> Jindrich Zeleny, *Dialéctica y conocimiento*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1982, p. 18.

<sup>212</sup> Teoría de la identidad formulada por John Elster en *Making sense of Marx*, Cambridge University, Cambridge, 1986, p. 55.

<sup>213</sup> Puede acudir también a J. O'Connor, ed., *Modern Materialism: Readings on Mind-Body Identity*, Nueva York, 1969.

conozca que su alcance invada la práctica totalidad de las ciencias humanas -y absolutamente la politológica en tanto economicismo-, erigiéndose como ciencia social total. Como advierte Cotarelo, “ni siquiera cabe hablar de una ciencia social marxista y mucho menos de una Ciencia política marxista por cuanto en cierto modo, la corriente tiene una vocación imperialista y no considera que pueda haber más ciencia social que la marxista”<sup>214</sup>. Sin embargo, la tarea a nuestro parecer es legítima desde el momento en que asumamos el análisis teórico desarrollado por Marx como propuesta novedosa sobre la noción de ciencia, esto es, en tanto es allí donde el alemán define, junto a la caracterización del modo de producción capitalista, su posición respecto del conocimiento científico y de la relación entre ciencias sociales y naturales. En nuestro trayecto nos basaremos en las investigaciones realizadas por Jindrich Zeleny en torno a la obra de Marx, quien cifra en un proceder genético-estructural el modo de análisis que informa su estudio<sup>215</sup>. Globalmente considerado, el nudo problemático estriba en la vinculación de estirpe dialéctico-hegeliana establecida entre la lógica y la historia, es decir, en aprehender la manera en que dimensión histórica y dimensión lógico-estructural se ensamblan en la explicación del capitalismo hasta el punto de articularse en modelo científico. En este sentido, el primer objetivo se encontraría en precisar el significado de forma lógica y de concepto en Marx. La variedad de las esferas que componen el campo de las disciplinas lógicas recomienda detallar la materia a la que nos referimos. Pues no se tratará en especificar las conexiones lógicas causalistas que se entraman en la argumentación marxiana (y mucho menos de formalizarlas; en todo caso un análisis sobre sus formas de derivación habría de reservarse hasta inquirir más adelante sobre qué cosa sea la dialéctica). El sentido que posee en principio la cuestión de la forma lógica dilata su extensión abarcando el estudio de los tipos lógicos de pensamiento científico. Así, precisamente la aproximación a la morfología de una disciplina particular, entendiendo a *El Capital* como ciencia económica, nos abre el camino para desentrañar el carácter lógico del pensamiento científico en Marx, objeto ahora de nuestras inquietudes. De aquí se sigue que la comprensión acerca del tipo lógico de pensamiento pasa por la asunción de un determinado modo de conceptuar, lo que Zeleny llama “conceptuar científicamente”. Así nos lo advierte él mismo al decirnos que “cuando hablamos de análisis

---

<sup>214</sup> Ramón García Cotarelo, “Objeto, método y teoría”, en Manuel Pastor, *Ciencia política*, MacGraw Hill, 1989, p. 38.

<sup>215</sup> Nos referimos a *La estructura lógica de El Capital* Grijalbo, Barcelona, 1974, (“estudio sobresaliente -y en cierto modo definitivo-” en palabras de Jacobo Muñoz, voz: “Marxismo” en *Diccionario de filosofía contemporánea*, Miguel Ángel Quintanilla (ed.), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1979, p. 289, cuya lectura guía nuestra interpretación), así como al complementario y ya citado: *Dialéctica y conocimiento*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1982.

lógico-histórico, entendemos por 'lógico' 'conceptual' en el sentido de la específica forma lógica del 'conocimiento conceptuante' y no en el sentido de la derivación axiomática deductiva ni en el de la inductiva"<sup>216</sup>. Pues bien, pretendiendo demarcarse de los tipos de explicación científica anteriores, Marx buscará -según Zeleny- flexibilizar la rígida fijación conceptual "sustantivo-atributiva" sobre la que se levanta la epistemología moderna, desde Descartes a David Ricardo, pasando por Galileo o Locke, de tinte ahistórico. Se propone en cambio una elasticidad conceptual que supere el punto de vista unilateralmente cuantitativo, basada en un reajuste de las propiedades sustantivas de los objetos, subsumiéndolas bajo un formato relacional, de manera que ningún concepto quede definitivamente solidificado. A su ilustración, marcada por el diferente tratamiento que sobre los conceptos de mercancía y valor ejerce respecto de la obra de Ricardo, añade la muestra de los distintos niveles en los cuales se producen relaciones, diferenciando entre una superficie aparential-cuantitativa y otra capa esencial cualitativa -campos internamente relacionales y que a su vez interactúan entre sí. El cuadro nos conducirá hacia una concepción procesual de la ciencia, que relativiza las formas de pensamiento, alejada de la idea esencialista galileo-newtoniana. Nos detendremos más adelante sobre ello; retenemos hasta aquí la enunciación del conocimiento conceptuante definido por cuanto expresa "el carácter de determinado tipo, organismo o todo determinado que está en desarrollo o evolución"<sup>217</sup>. No es de extrañar que las bases de semejante perspectiva se asienten en la teoría de la refiguración: la ineludible apelación a una nueva concepción de la realidad -a una estructura ontológica materialista determinada- será recurrente; de ahí vendrá la caracterización ontopraxeológica de la lógica marxiana, inextricablemente unida a la materia.

Hemos visto que el movimiento de las formas conceptuales se expresa mediante relaciones que se condicionan recíprocamente, pero ¿de dónde sale el material por el que nos explicita? Lo acabamos de insinuar -la materia-, sin señalar no obstante de donde partir a la hora de dirigir una investigación. En este punto se solicita una distinción necesaria, aquella que establece uno u otro punto partida según nos iniciemos en el estudio de un objeto dado o bien nos introduzcamos hacia la exposición de un sistema científico. La precisión es obligada si es que hemos de comprobar el papel que Marx concede al análisis empírico -fundamental-, al igual que a la envoltura socio-ambiental en la que se realiza el acercamiento al objeto. Ahora bien, pasando al plano expositivo, urge reelaborar los contenidos recibidos según un

---

<sup>216</sup> Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de El Capital*, Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 67.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 22.

tratamiento que reubique los resultados analíticos en una estructura procesual de mayor alcance que, informada por la historia del objeto en cuanto objeto de estudio científico -en cuanto campo científico, vale decir-, establezca las legaliformidades esenciales que conforman una teoría científica. Con ello nos plantamos delante de la dificultad principal del sistema científico materialista marxista: aquel que debe explicar el desnivel entre la historia fáctica real y la exposición sistemática de la ciencia. Efectivamente, la teoría parece desplegarse con una cierta autonomía respecto de las referencias materiales, desgajándose obligadamente de su contacto, pero entonces ¿cómo legitimar su validez sin caer en el idealismo? La solución da luz verde a la teoría como “expresión ideal”, siempre que se entienda informada por el principio de refiguración mediante el que se reflejan, y subsiguientemente se expresan, las conexiones internas y necesarias de la realidad. Según Marx, “en mi caso lo ideal no es más que lo material traspuesto y traducido en la cabeza del hombre”<sup>218</sup>. Ello no supone pues desde su enfoque una huida idealística de la realidad cuanto la única forma de apropiación racional de la misma. Concediendo prioridad a una expresión ideal, que desde luego jamás podrá sustituir a la realidad histórico fáctica (que no influirla), la exigencia de referencias históricas es constante. En primer lugar, en tanto constituye la ilustración al discurso expuesto, que corre paralelo a él. Y, en segundo lugar, por la naturaleza previa a toda derivación teórica que suponen los hechos históricos y que, en cuanto materialidades ya dadas, nos sirven, sin dejar de ser históricos, de presupuestos científicos. Y ello de dos maneras: como presupuestos de la génesis -en el caso de Marx, anteriores a la aparición del capital- y como condicionantes de su estructura -que pertenecen a su desarrollo-. Detallando al máximo los dispositivos marxianos, Zeleny diferencia el análisis de la historia del objeto del análisis del objeto devenido -el objeto en sí-, subrayando el requisito de mostrar la prehistoria e historia de este último, así como la disociación, ya señalada con anterioridad, entre la superficie empírico fáctica y la capa esencial, que no olvide las formas genéticas y estructurales aparentes. La alusión a la noción de conocimiento conceptuante vista al principio, engazaría con la línea teórico-lógica de exposición, plasmando claramente el legado hegeliano en Marx, si bien en este la penetración en el “contenido inmanente de la cosa” -según expresión de la *Fenomenología del Espíritu*-, es ininteligible sin apelar a la historia, no ya como momento de lo lógico sino como su misma condición, confrontando el principio de refiguración al de identidad entre ser y pensamiento en Hegel -que “hipertrofia la función del pensamiento convirtiéndolo en un demiurgo de lo

---

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 101.

real”<sup>219</sup>. La dificultad consiste en no disociar el análisis según un doble plano de investigación que sitúe de un lado la historia y de otro la lógica del campo considerado, aunando gratuitamente las dos rutas al cabo del camino, ya que “el conocimiento teórico del capitalismo en su ‘estructura típica interior’ y el conocimiento de la historia real de las relaciones capitalistas de producción se condicionan y presuponen recíprocamente”<sup>220</sup>. El estudio de Zeleny ilustra su argumentación en la teoría del valor expuesta en *El Capital*, describiendo el paso que va de la actividad productiva al nacimiento del dinero pasando por la mercancía, el intercambio y la básica división entre valor de uso y valor de cambio. Pero a estas alturas el desarrollo teórico del que hablamos no puede comprenderse sin definir el concepto de dialéctica, verdadera piedra angular de la concepción ontopraxeológica y que, como método, recubre toda la explicación.

De nuevo deudor de una imagen ontológica dinámica en perpetuo devenir, en constante movimiento, el concepto de dialéctica aparece en Marx como método más adecuado para captar las leyes de dicho movimiento. Su ejercicio supone desde el principio un ensayo de superación del paradigma galileo-newtoniano, concretamente del enfoque causal-mecanicista, informado a su vez como se dijo por representaciones ontológicas de carácter fijista<sup>221</sup>. En este sentido, una de las primeras modificaciones según la forma de pensamiento dialéctico consistirá en orillar el principio de causalidad como sólo uno de los posibles modos de derivación lógica, esto es, como una mediación que actuará conjuntamente con otros tipos de derivación. Según la división entre la superficie empírico aparential y la capa fundamental, ciertas interpretaciones -nos dice Zeleny- abogan por ubicar mayormente las leyes causales en el primer estrato, reservando al ámbito esencial el espacio donde se producirían los procesos en los que se reproducen las contradicciones y a las que a la postre se subordinaría la causalidad, sin dejar de cruzarse con ellos; tal lectura nos conduce a la imagen de dos cadenas causales que se entrelazan para dotar de unicidad al método. La versión proporcionada por Zeleny, en cambio, apela al Marx que aplica el tratamiento dialéctico a las relaciones entre fenómenos empíricos y esencias condicionándose recíproca y circularmente; el proceder recoge la imagen de un circuito que, oscilando entre las dos capas, las conecta en una suerte de análisis

---

<sup>219</sup> Jacobo Muñoz, voz: “Marxismo” en *Diccionario de filosofía contemporánea*, Miguel Ángel Quintanilla (ed.), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1979, p. 293.

<sup>220</sup> Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de El Capital*, Grijalbo, Barcelona, 1974, pp. 108-109.

<sup>221</sup> Tanto en Galileo y Descartes, como en Bacon y Locke, y ello “independientemente de la diferente valoración del papel de lo empírico y de lo racional, de lo material y de lo subjetivo en el conocimiento”, según Jindrich Zeleny, *Dialéctica y conocimiento*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1982, p. 130.

espiraliforme<sup>222</sup>. En todo caso, el concepto de contradictoriedad, núcleo de la dialéctica, cobraría siempre significado lógico al poder interpretarse “en ciertas condiciones”<sup>223</sup> como principio de identidad de los contrarios; dicha apuesta otra vez no podrá desvincularse de los principios ontológicos materialistas, de signo relacional-procesual: el principio de unidad del mundo y el de autodesarrollo. Retomando el referente en el modo de producción capitalista, la contradicción central se halla al enfrentar el desarrollo de las fuerzas productivas contra el estado de determinadas relaciones de producción. Más precisamente: el arranque de la consecuencialidad dialéctica estriba en el análisis de la mercancía y de la forma simple del valor a la forma de dinero –en ello consiste el grueso del estudio de Zeleny. La lógica formal de los sistemas deductivos no queda con esto negada, tan sólo incluida como sección minúscula –aún muy trabajada– de la lógica dialéctica, útil ante todo para depurar la observación del material. Nos es interesante destacar el distanciamiento respecto de un formalismo neopositivista tipo Rudolf Carnap<sup>224</sup>, si es que entendemos que en Marx “las formas y las relaciones lógicas son siempre formas y relaciones de contenido”<sup>225</sup>. Cabe recordar con todo las restricciones previas que Marx dispone antes de iniciar cualquier tratamiento dialéctico –en cierta medida ya entrevistas a lo largo de nuestra exposición–, comenzando por el requisito del conocimiento empírico del objeto<sup>226</sup>. En segundo lugar, se advierte de las limitaciones propias que el método supone, dependiente de los presupuestos dados por la historia fáctica; de hecho la derivación dialéctica resulta de la reconstrucción lógica de la trama histórica. Por último, se añade condición de madurez a la realidad que va conformar un campo de investigación. Así, y en conclusión, debido a la atención concedida a los métodos analíticos, puede caracterizarse la dialéctica marxiana como epistemología analítico-sintética, epistemología con precedentes en Aristóteles, Kant y Newton, y separada curiosamente de la hegeliana en tanto esta no alterna aquellas dos metodologías. Concretamente:

---

<sup>222</sup> Sobre ello polemizará con J. Cibulka en el capítulo 7 de *La estructura lógica de El Capital*, Grijalbo, Barcelona, 1974.

<sup>223</sup> Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de El Capital*, Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 132.

<sup>224</sup> Recordamos que para los neopositivistas las relaciones en lógica deductiva se caracterizan por el hecho de ser “independientes de todos los hechos reales y, por tanto, formales, en sentido tradicional”, R. Carnap y W. Stegmüller, *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit*, Viena, 1958, p. 30; y ello sin perjuicio de que estudien asimismo las relaciones entre los enunciados observacionales y los teóricos.

<sup>225</sup> Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de El Capital*, Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 155.

<sup>226</sup> Sobre tales condiciones seguimos a Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de El Capital*, Grijalbo, Barcelona, 1974, pp. 93-95. Por lo demás, en lo referido a la importancia concedida a la empiria en Marx, se constata un distanciamiento respecto del Hegel que desprecia tales saberes, ajustados al modelo de ciencia matemática, por ello adialécticos y por tanto inferiores, racionalmente considerados –considerados eso sí bajo concepción idealista.



“Si entendemos por análisis la descomposición del todo y la investigación de las partes del todo, y por síntesis la reunión de los miembros en un todo y la investigación del objeto como un todo, se puede hablar justificadamente de diferentes fases de análisis teórico del capitalismo por Marx”<sup>227</sup>.

Y más adelante:

“El sistema científico de Marx está construido sobre un movimiento sintético sui generis, un movimiento espiral que va del análisis a la síntesis y de ella, en un plano nuevo (genético estructural), de nuevo al análisis y viceversa, etc. Estos movimientos en espiral tienen un carácter análogo al de los movimientos del análisis de la relación esencia-apariencia”<sup>228</sup>.

Tras estas precisiones la dificultad reside en el estatus científico que se le pueda otorgar al método dialéctico. Si nos atenemos a la definición propuesta por Engels como “ciencia de las leyes más generales del movimiento y de la evolución de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento” se corre el riesgo, en el que cae al cabo J. Zeleny, de comulgar con el logicismo del *Diamat*, dando por buenas las tesis del socialismo científico<sup>229</sup>. Más vale detenerse antes en el carácter legal que un tal sistema impone, condicionado históricamente. Alejado de interpretaciones rígidas, el enfoque general de Marx se distancia tanto de sus supuestos continuadores leales, como de sus críticos más enfebrecidos<sup>230</sup>. Es más: si precisamente la virtud del materialismo marxiano se patenta al subrayar el carácter condicional por histórico de los tipos de legalidad, ¿a qué establecer el método dialéctico como cemento y fin del pensamiento racional? Pero, mitigados los anhelos deterministas, ¿cabe echar por la borda el cierto constructivismo esbozado en Marx? No es asunto nuestro responderlo; ahora bien: la cuestión apela al contraste con la gnoseología de Bueno, y si bien nuestro trabajo no consiste en dar o no por inconveniente las líneas del materialismo marxista, sí que lo es indirectamente al observar su influjo en el paradigma de Bueno, en tanto este funcione.

---

<sup>227</sup> Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de El Capital*, Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 180.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>229</sup> No hará falta recordar que la misma expresión “materialismo dialéctico” jamás fue utilizada por Marx, (nos lo reitera Étienne Balibar en: *La philosophie de Marx*, La Decouverte, París, 1993, p. 4). De cualquier forma el problema no se hallará en el recurso a la dialéctica cuanto en una determinada manera de entenderla, al modo engelsiano de la *Dialéctica de la naturaleza*, es decir, en tanto teoría del reflejo.

<sup>230</sup> Nos lo argumenta inmejorablemente J. Muñoz: “La interpretación *naturalista* y *absoluta* del concepto de ley con el que opera Marx (y que está en la base de toda presentación del mismo como ‘historicista’) olvida ciertamente que toda *legalidad* es, como el autor de *El Capital* sabía muy bien, *racionalidad* en un sentido muy preciso. Esto es, obediencia a un mecanismo de un ‘si... entonces’ que es eminentemente *condicional*.” (cursivas en el original), en *Diccionario de filosofía contemporánea*, Miguel Ángel Quintanilla (ed.), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1979, p. 296; voz: “Marxismo”.

Es ahora cuando estimamos pertinente referirnos un estudio que dedicó Bueno al significado de los *Grundrisse* en el marxismo<sup>231</sup>, de donde creemos poder extraer ciertas pruebas desde las que demostrar la influencia de Marx en su obra. Lo comprobamos a partir de la misma hipótesis desde la que trabaja Bueno, aquella que interpreta, al contrario que Mendel (*La formation de la pensée économique de Karl Marx*), el uso de categorías económico-políticas en Marx como ideas filosóficas. Ello le lleva a sostener que el marco ontológico de *El capital* aparece ya diseñado en los *Grundrisse*. Y que tal marco está determinado en relación al sistema filosófico de Hegel. De hecho, sólo desde esta óptica cabe entender, según Bueno, la vuelta del revés que Marx ejerce sobre Hegel. Para justificar su lectura, nuestro autor recurre a la noción de *realización*, de modo que el conjunto de las explicaciones científicas expuestas en los *Grundrisse* no serían sino la expresión empírica de las ideas ontológicas presupuestas. Ahora bien, ello no implica considerar que tales ideas preexistan a priori, ni que se levanten sobre el material empírico; antes bien, según Bueno, las ideas filosóficas se entretajan con este material empírico, constituyendo el marco ontológico de la teoría marxiana. En este sentido, se nos recuerda -como en Zeleny- que el proceder metodológico de Marx sustituye la alternativa “método empírico/método abstracto”, por la que distingue entre “método de investigación/método de exposición (dialéctico)”<sup>232</sup>. De ahí que la positividad de los hechos quede subsumida en el carácter contradictorio de lo real que el método expositivo supone. Por otra parte, el autor insiste en que el alcance de la discusión sobre el carácter ontológico o científico de los *Grundrisse* desborda la mera polémica académica, puesto que las implicaciones de una crítica filosófica, en tanto afectan a la concepción de la realidad y a la voluntad práctica de los individuos, va más allá de la crítica científica, restringida al plano de las legalidades objetivas. La clave de su razonamiento estriba en argumentar cómo detrás de la interpretación estrictamente científica del materialismo histórico, se esconde en realidad una ontología impersonal (mecanicista o estructuralista) bajo cuya dinámica el papel de la acción práctica queda anegado. Frente a ella, la interpretación ontológica del materialismo histórico, reconociendo momentos al margen de los mecanismos económicos, incorpora el rol de la actividad subjetiva, que se supone dada y no deducida. Obviamente, esta visión

---

<sup>231</sup> Publicado en dos artículos de la revista *Sistema* en los años 70: “Sobre el significado de los ‘Grundrisse’ en la interpretación del marxismo” (*Sistema*, n° 2, mayo 1973), y: “Los ‘Grundrisse’ de Marx y la ‘Filosofía del Espíritu objetivo’ de Hegel”, (*Sistema* n° 4, enero 1974).

<sup>232</sup> Gustavo Bueno, “Sobre el significado de los ‘Grundrisse’ en la interpretación del marxismo”, *Sistema*, n° 2, mayo 1973, p. 18.

eminentemente filosófica no renuncia al estudio científico-económico, toda vez que las coordenadas de análisis se acoplen al nuevo marco ontológico –realizado precisamente en las distintas disciplinas categoriales. A su vez, es importante observar que esta interpretación de Bueno implica incluir, frente a Althusser, a los *Manuscritos del 44* dentro del canon del materialismo marxista, por cuanto se levantan sobre una concepción político-práctica de la filosofía.

Corroborado el aspecto ontológico del materialismo histórico, Bueno va a pasar a cotejar, a la luz de los *Grundrisse*, la perspectiva filosófica de Marx con la de Hegel. Embarcado en esta tarea, lo decisivo consistirá a su juicio no tanto en constatar la presencia de ideas hegelianas en tal texto (totalidad, alienación, objetivación), cuanto en subrayar cómo todas estas ideas aparecen mediadas por una idea central, asimismo hegeliana, la idea del Espíritu objetivo. El tema de la producción, central en los *Grundrisse*, quedará así enlazado a su juicio con el de la objetivación. Pero para comprender con mayor precisión la tesis hacia la que apunta Bueno, esto es, que la idea del Espíritu objetivo constituye el marco ontológico de los *Grundrisse*, y a la postre, del materialismo histórico, resulta necesario entender cómo interpreta el significado de la vuelta del revés sobre el idealismo dialéctico que Marx prescribió: “Hay que poner a la dialéctica hegeliana, que caminaba sobre la cabeza, sobre sus pies”. Debido a que, a su juicio, el materialismo políticamente implantado de Marx supone ya para Bueno una inversión respecto del sistema (“gnóstico”) hegeliano, nuestro autor opta por leer el postulado de la vuelta del revés desde un punto de vista no metafórico, sino estrictamente literal, es decir, como un programa de inversión referida al orden sintagmático y lógico formal (lo que era predicado pasa a ser sujeto) de los propios textos de Hegel. Para ello, recurre a la figura retórica del quiasmo, la cual, entendida como “rectificación del orden lineal de una frase mediante la trasposición de sus términos”<sup>233</sup>, nos explica las posibilidades de inversión o conservación de los sentidos. Esta lectura conduce a Bueno a demostrar cómo el uso de los quiasmos por parte de Marx: 1) aumenta en las obras de crítica; 2) se ejercen en las teorías doctrinales más profundas (teoría del valor, de la oferta y de la demanda); y 3) aparecen justamente para explicar el propio concepto de vuelta del revés (*Umstülpen*). La lista de ejemplos, en la que aquí no podemos detenernos<sup>234</sup>, le sirve para justificar el recurso al quiasmo

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 23

<sup>234</sup> Baste mencionar un par de ellos, a los que además ya nos hemos referido en otro lugar: “No es la conciencia de los hombres lo que determina la realidad, sino la realidad social la que determina su conciencia”; o: “Para Hegel, el

en tanto hilo conductor de interpretación de la vuelta del revés. Ello legitima a su vez su visión de la ontología marxiana, formulada no como ruptura de la de Hegel, sino como trasposición de su orden. Según esto, los ordenes triádicos del sistema hegeliano quedan invertidos en la obra marxiana, y ello desde su mismo núcleo.

Así, la tríada de círculos que componen el sistema filosófico de Hegel (Lógica, Naturaleza, Espíritu), resulta invertida en Marx: “La Naturaleza no es meramente el prólogo del Espíritu (aunque para Engels lo sigue siendo) ni el espíritu es la cúpula de la creación”<sup>235</sup>. La Lógica, por su parte, y en contra de la exégesis de Hyppolite, ni siquiera es en Hegel un círculo anterior a los demás, ya que, según Bueno, se resuelve en estos. En cualquier caso, la hipótesis capital de Bueno radica en la localización de la ontología materialista “en el ámbito de la filosofía hegeliana del Espíritu, como una ‘vuelta del revés’ de sus partes: ‘Espíritu subjetivo/Espíritu objetivo/Espíritu absoluto’”<sup>236</sup>. La comprensión de la ontológica del materialismo histórico se debe entonces a una doble trasposición, entre el Espíritu objetivo y el Espíritu absoluto por un lado, y entre el Espíritu subjetivo y el objetivo por otro. Según esta última inversión, la idea de Espíritu subjetivo no será anterior sino posterior al Espíritu objetivo. Y por más que para acceder, por regresión, a los contenidos del Espíritu objetivo, haya que presuponer dados los conceptos del Espíritu subjetivo, estos se configuran esencialmente en el seno del Espíritu objetivo. Según la primera inversión, la comprensión de las figuras del Espíritu absoluto (arte, religión y filosofía) no depende de las condiciones espacio-temporales, históricas, del Espíritu objetivo, ni tampoco cabe justificar al Estado en función de un trabajo histórico encaminado a lograr la plenitud de la filosofía. Por añadidura, en el seno del mismo Espíritu objetivo se reproducen las inversiones y así, según Bueno, para Marx el Estado no es su figura suprema, sino que lo es la historia. En realidad, además, el Espíritu absoluto queda intercalado en el proceso total, puesto que la propia trasposición del materialismo rompe el orden teleológico que sugiere el advenimiento del Espíritu absoluto.

Dejando para más adelante el análisis pormenorizado de la inversión de los momentos del Espíritu objetivo, y la subsiguiente crítica marxiana a la figura de la persona hegeliana -constituída por el derecho de propiedad- en la que Bueno cifra el núcleo de la teoría política

---

sujeto y el demiurgo de lo real es la idea, el pensamiento. Para mí, no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre”.

<sup>235</sup> Gustavo Bueno, “Sobre el significado de los ‘Grundrisse’ en la interpretación del marxismo”, *Sistema*, n° 2, mayo 1973, p. 27.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 27.

de Marx, nos es particularmente interesante observar cómo la lectura ontológica del los *Grundrisse* que expone Bueno a continuación, nos abre ciertas pistas para captar la influencia que su propia obra le debe a Marx. En concreto, estimamos que la clave se encuentra en la realimentación que a su juicio se produce entre los análisis económicos de los *Grundrisse* y las ideas ontológicas que los enmarcan. No creemos inoportuno -y tal es nuestra tesis- interpretar esta realimentación en los términos de la dialéctica entre ideas y categorías que su filosofía establece. Se nos podría achacar el que la interpretación de Bueno se realiza desde una concepción propia y previa desde la que precisamente lee a Marx, por lo que la influencia de este en aquel quedaría suspendida. No obstante, la fecha del trabajo que estamos considerando legitima la hipótesis de que la lectura de Marx refluye en el materialismo de una teoría de la ciencia -la del cierre categorial- todavía en ciernes, ante todo por lo que toca a su concepción de las ciencias humanas. Pero veamos cómo Bueno nos ilustra acerca de la interconexión entre ideas y categorías, a propósito del análisis del trabajo y la cuestión del salario en Marx, esto es, a propósito de la teoría de la plustrabajo.

Si partimos de un punto de vista categorial, el contrato laboral se muestra como un concepto nítido, en la que la consideración del trabajo como mercancía concuerda con las leyes de la oferta y la demanda, donde entrega y contraprestación se ajustan al canon de la equivalencia. Sin embargo, el diagnóstico revelado por Ricardo, según el cual el producto del trabajo vale más que la reproducción del obrero, introduce una contradicción en las leyes del sistema. Ante ella, la ciencia económica categorial reacciona buscando explicaciones que la eliminen, de modo que pueda quedar explicada por la teoría marginalista de los salarios, el beneficio de gestión del capitalista o la compensación del riesgo de la inversión. Ahora bien, ante la revelación de Ricardo también cabe hallar otra solución. Una salida que en vez abundar -progresivamente- en el campo de la ciencia económica, practica una regresión solidaria de una nueva ontología, que rebasa las categorías económicas. Y frente a la ontología formal que se sitúa como trasfondo de la economía clásica -una suerte de espacio monadológico en la que los sujetos se conciben como en un estado de pureza formal-, se presenta una nueva ontología materialista. Esta ontología nos muestra cómo la libertad de los sujetos formales es aparental, puesto que encubre la realidad de unos sujetos materiales que dependen de sus relaciones con otros sujetos y con las cosas, por lo que su actividad laboral está lejos de ser una mercancía (un bien libremente ofrecido por un sujeto puro). En consecuencia, el trabajo deja de considerarse únicamente en el contexto de las relaciones interpersonales, de parte a parte, para

concebirse en el contexto de las relaciones de parte a todo, en tanto el trabajo aparece vinculado a la cosa. Será entonces cuando se constate que el excedente que produce el trabajador está por encima de la parte que le es necesaria para reproducir su fuerza de trabajo. La contribución de esta ontología se precisa al reaplicarse sobre el plano categorial, movimiento que según Bueno nos muestran los *Grundrisse*: aquí también se estaría ante una teoría económica, pero cuyo carácter difiere del de la economía clásica. Las repercusiones del cambio de perspectiva informarían la misma práctica revolucionaria, puesto que si esta no se produce, la economía política marxiana quedaría reducida, a juicio de nuestro autor, a un modo de análisis más entre los modelos analíticos de la economía capitalista.

En todo caso, esta ilustración le da pie a Bueno para retomar la idea del Espíritu objetivo como marco ontológico de los *Grundrisse*, si es que aceptamos que el análisis de la producción es su tema central. Ante la reducción tecnológica que supone un enfoque exclusivamente económico categorial de la producción, en tanto orientada al consumo o a la satisfacción de necesidades subjetivas, Bueno subraya cómo la regresión dialéctica ejercida por Marx remonta el plano de las cosas y de los sujetos, propiciando una interpretación en el marco del Espíritu objetivo. Hay que indicar que, según nos la expone Bueno, toda la explicación gira en torno a la relaciones entre dos ideas clásicas de la filosofía alemana: el sujeto, en tanto expresión de los consumidores, y el objeto, en tanto expresión de los productos. Sólo así podemos entender que, si se toma el proceso de producción desde los supuestos de la economía clásica -como satisfacción de las necesidades dadas-, nos mantenemos según nuestro autor en el plano del Espíritu subjetivo. De aquí se sigue que la crítica marxiana a dicha concepción, manifestada en forma de quiasmo, remita el análisis al ámbito ontológico del Espíritu objetivo: “La producción no sólo produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto’. [...]; por tanto -continúa Bueno-, la producción no es reducible a una fabricación orientada a satisfacer necesidades dadas (espíritu subjetivo) porque las propias necesidades son creadas en el proceso (las necesidades históricas)”<sup>237</sup>. Ello nos proporciona la muestra de que, aunque anterior al Espíritu subjetivo, tan sólo podemos acceder a la idea del Espíritu objetivo tras la crítica a las evidencias de las ciencias categoriales dadas en el entendimiento del Espíritu subjetivo. El resultado es que, en rigor, la trasposición de Marx, más que ofrecer una imagen inversa del proceso de producción, “es una crítica al entendimiento que opera a partir de aquellos [el plano de las cosas como el de los sujetos]

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 36.

como términos dados”<sup>238</sup>. De ahí que incida en la incompatibilidad que se produce entre los términos en juego -las cosas y los sujetos-, al contener cada uno la negación del otro. El Espíritu objetivo aparecería de hecho en la mediación entre las cosas y los sujetos, realizándose en tanto proceso que integra a la producción, la distribución y el consumo.

Pero para entender con mayor claridad esta interpretación de Bueno del Espíritu objetivo en Marx, por cuanto constituye el espacio en el que se desenvuelven “las realidades sociales e individuales que llenan la historia, la economía y la sociología”<sup>239</sup>, es necesario cotejar la idea de la “esencia genérica” humana que maneja Marx (próxima a la idea de producción), en relación al núcleo de la idea de Espíritu objetivo de Hegel (*Sittlichkeit* o eticidad). En tal recorrido habremos de inmiscuirnos de mano de Bueno en los tres momentos internos al Espíritu objetivo. Señalemos, antes que nada, que la acepción del Espíritu objetivo que nuestro autor extrae de Hegel se mantiene libre de componentes metafísicos, por cuanto, a su parecer, tal idea está desprovista de los atributos hipostáticos de conciencia o finalidad. Por tanto: “El Espíritu objetivo no es [...] trascendente a los individuos, ni subsistente”. En este sentido, se hace necesario subrayar que el concepto de *Gattungswesen* -que acuñado por Feuerbach, hace referencia a la “esencia genérica” de lo humano- representa para Bueno la expresión más próxima al Espíritu objetivo que encontramos en el joven Marx. La interpretación de Bueno enlazará subsiguientemente la idea hegeliana de *Sittlichkeit* con la de *Gattungswesen*, en la medida en que la esencia genérica del hombre se nos aparece dada en un cuerpo social o entidad comunitaria: no a través del pensamiento mental, como en Feuerbach, sino a través de las relaciones de los hombres entre sí y con las cosas, es decir, del trabajo. Si, una vez dicho esto, nos liberamos del mero esquema dualista sujeto/objeto y distinguimos entre: a) las relaciones de cada individuo con las cosas, a través de otros individuos (relaciones “radiales”); b) las relaciones de cada individuo con otros individuos, a través de las cosas (relaciones “circulares”); y c) relaciones de cada individuo con individuos y cosas sin mediación (relaciones “totales”), estaremos, con Bueno, en disposición de analizar con garantías la vuelta del revés que Marx ejerce en el interior del Espíritu objetivo de Hegel. Detengámonos un instante sobre ellos.

Para Hegel, el primer momento corresponde a la instauración del derecho abstracto y, según Bueno, se mantiene en el plano de las relaciones radiales. La razón estriba en que es en

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>239</sup> Gustavo Bueno, “Los ‘Grundrisse’ de Marx y la ‘Filosofía del Espíritu objetivo’ de Hegel”, *Sistema* n° 4, enero 1974, p. 39.

este ámbito en el que Hegel define el concepto de Persona, en tanto sostiene que los derechos configuran al sujeto como tal, basándose en la concepción de que los derechos son derechos sobre las cosas. Según este modelo los derechos personales equivaldrían a los derechos reales. Tomando como modelo al derecho romano, Hegel considera que el concepto de Persona está asociado al derecho de propiedad. El individuo subjetivo sólo alcanza o recupera su objetividad -y se le reconoce- a través de tal figura jurídica (que, por lo demás, implica una realidad económica). Este reconocimiento en el contexto social es básico para que el individuo pueda volver a tomar contacto con las cosas naturales. Superado este primer momento, el segundo momento del Espíritu objetivo, el del deber y la moralidad individual, se desarrollaría ya, según Bueno, en el contexto de las relaciones circulares. Por último, la *Sittlichkeit* representaría la cumbre del Espíritu objetivo, por cuanto el individuo no sólo aparece como persona propietaria y sujeto moral, sino que, en tanto entidad engendrada y engendradora, expresa el núcleo de la sociedad civil, la familia. A partir de la sociedad de familias o sociedad civil, Hegel levanta su economía política -que ya prefigura la misma teoría del imperialismo de Hobson y Lenin- y su doctrina de las clases sociales, identificando a la clase universal con la funcionarial. La teoría del Estado que formula entonces se fundamenta pues en la existencia de la sociedad civil y, por lo tanto, sobre el derecho de propiedad “que incluye la producción industrial en régimen de propiedad privada”<sup>240</sup>. El problema reside en que, debido a la ley de los mercados, ello no garantiza la armonía entre consumo y producción prescrita por Le Say, conduciendo a la guerra entre Estados que “como forma principalísima de relación, es la forma del despliegue mismo del Espíritu objetivo, es decir, de la historia”<sup>241</sup>. Justamente, tal es la misma conclusión a la que, como nos recuerda Bueno, llega Marx, cuando en los *Grundrisse* trata de las formas de producción que anteceden al capitalismo. Pues bien, sólo una vez constatada la coincidencia de los campos gnoseológicos entre el Espíritu objetivo de Hegel y los *Grundrisse* de Marx, resulta posible calibrar el alcance de la vuelta del revés marxiana. En lo fundamental, los quiasmos de Marx consistirán en invertir las relaciones entre sociedad civil y Estado, subordinando a este en aquella en aras de lograr la libertad: “La libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella”<sup>242</sup>. No obstante, el interés de la postura marxiana estribaría en saber si sus múltiples trasposiciones podrían concatenarse a partir de una inversión fundamental. Y así, en

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 45.



su conclusión, Bueno lanzará como hipótesis la sugerencia de que la inversión originaria podría situarse en la esfera de las relaciones entre individuo y comunidad, en cuanto titulares del derecho de propiedad sobre la que se construye el concepto de Persona. La distinción marxiana entre medios de producción y medios de consumo ampararía una lectura en la que, tal y como expone la parte político-histórica en los *Grundrisse*, existan sociedades en las que los individuos son sujetos de derecho sin ser propietarios, y en la que cobraría una importancia filosófica de primer orden su concepto de modo de producción asiático y germano, en los que “solo existe propiedad colectiva y únicamente posesión privada”<sup>243</sup>. Ello permitiría tramsutar el orden de los momentos del Espíritu objetivo hegeliano, de forma que el consumo y no ya la producción ni la propiedad privada de los medios de comunicación, aparecería como el primer término de un proceso, presidido -ya no teleológicamente- por el Estado y orientado hacia (pero no por) la producción. Retengamos, finalmente, que dicha inversión de la relaciones entre individuo y comunidad por respecto al derecho de propiedad que Bueno lee en Marx, encontrará su resonancia en la teoría sobre el origen del Estado propuesta por nuestro autor. Pero como tendremos ocasión de comprobar ello se explicará desde una vuelta del revés ejercida sobre el propio Marx.

#### 4.3. Conclusión: de la refiguración al constructivismo materialista: la lógica-material como lógica operatoria

Resulta indudable que, aun entrevista someramente, la concepción del sistema científico en Marx ofrece ciertas notas que repercuten en muchos planteamientos de la teoría del cierre categorial. Podría decirse en principio que el eje materialista invoca ciertas consideraciones ontológicas de estirpe hegeliana que forzosamente han de conectar ambos enfoques; en efecto, partir de una estructura de la realidad alejada de caracteres fijistas supone no sólo concebirla según un constante movimiento que la hace dificultosamente aprehensible, sino que ante todo pone de relieve la huella que la dimensión histórica deja sobre los objetos de estudio. De cualquier forma, de lo que se trata siempre es de aunar lógica e historia en el momento de proceder a encontrar las leyes internas que autonomizan una ciencia; aquí, la pregunta epistemológica común al materialismo sería: ¿cómo establecerlas de una vez para siempre sin violentar aquella dimensión? El materialismo -en Marx y en Bueno- cuestiona el carácter ahistórico en el que cómodamente se asienta el positivismo científico. Bueno asimismo rechaza

---

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 45.

la frágil respuesta que coloca en primer plano la teoría de la refiguración, en defecto de la positividad científica. No obstante, creemos hallar el hilo de unión entre Marx y Bueno -con lo que de alternativa que ello conlleva-, a propósito del constructivismo operacional del segundo en tanto que este parte de las ciencias positivas según una muy genérica metodología unitaria que combina análisis y síntesis, ya que es justamente en tal punto cuando la referencia a las coordenadas de Marx<sup>244</sup> se hace patente. La dialéctica entonces no se hace residir sino en el doble plano operatorio que recorren las investigaciones científicas en su búsqueda de verdades, de modo que sin negarse la existencia de contradicciones en un campo -salidas al paso en la constitución misma de las ciencias-, la cuestión consiste en resolverlas mediante estrategias elaboradas al efecto. Podrá decirse así que la lógica operatoria de Bueno, constitutivamente material, preside la organización de los contenidos en el cuerpo de las ciencias positivas, pues son sus modos de operar los que precisamente retoman la división marxiana entre una capa apariencial-empírica y otra esencial, vecina de aquellos sectores fenoménico y estructural-esencial que dispone el mismo Bueno en su eje semántico; esta caracterización que subraya el análisis recursivo de los materiales enlaza, como decimos, con el cariz analítico-sintético que Zeleny otorga al análisis genético-estructural marxiano. Más concretamente: Bueno reformula el circuito procesual que el tratamiento de Marx ya insinúa, localizando en los mecanismos interiores de las ciencias la práctica dual analítico-sintética mediante las que se organizan, de manera que “el análisis y la síntesis, la deducción y la inducción, etc., constituyan momentos necesarios de los múltiples procesos de construcción de los conocimientos (verdades) en los diversos campos del saber”<sup>245</sup>. Tal perspectiva proviene por lo demás de un proceder sumergido en la misma dinámica de las ciencias formales y naturales, desde la geometría de Euclides hasta la química actual pasando por la física newtoniana. Así expone Newton en su *Óptica* que:

“Como en las matemáticas, en la filosofía natural la investigación de las cosas difíciles por el método del análisis ha de preceder siempre al modo de composición. Este análisis consiste en realizar experimentos y observaciones, en sacar conclusiones generales por inducción y en no admitir otras objeciones en contra de esas conclusiones que aquellas sacadas de los experimentos u otras verdades ciertas, pues las hipótesis no han de ser tenidas en cuenta en la filosofía experimental”<sup>246</sup>.

---

<sup>244</sup> Como se ha expuesto anteriormente; léase para más detalle el capítulo 10 de Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de El Capital*, Grijalbo, Barcelona, 1974.

<sup>245</sup> Julián Velarde Lombraña, voz: “Método/Metodología”, en Jacobo Muñoz y Julián Velarde, *Compendio de Epistemología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 407.

<sup>246</sup> Tomado de Julián Velarde Lombraña, voz: “Análisis/Síntesis”, en Jacobo Muñoz y Julián Velarde, *Compendio de Epistemología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 34. Entendemos que no por casualidad exactamente la misma cita aparece en Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de El Capital*, Grijalbo, Barcelona, 1974, pp. 178-179.

Para a continuación explicar su concepción del método sintético:

“La síntesis en cambio, consiste en tomar las causas descubiertas como principios a partir de los cuales se explican los fenómenos y se prueban las explicaciones”<sup>247</sup>.

La perspectiva se reinterpretará no obstante en el siglo XX por el neopositivismo lógico, que vierte, formalizándolo, el componente lógico en la coherencia teórica, reservando al contenido factual la adjetivación sintética. A partir de Popper se modificarán estas consideraciones, según el presupuesto de que los contenidos empíricos no son anteriores sino posteriores a la enunciación teórica, pero esto ya desborda el asunto que ahora nos ocupa. La resultante en todo caso es la misma: rechazar hablar de síntesis en los métodos axiomáticos. Pues bien, la peculiaridad del constructivismo en Bueno estriba en retomar las nociones marxianas hasta el punto abrir una línea gnoseológica basada en una lógica material que, sin apelar a una dialéctica metafísica, encuentra planteamientos dialécticos desde la misma lógica formal, en términos -eso sí- no ya sintácticos sino operacionales<sup>248</sup>. Por lo demás la entrada del componente lingüístico-operativo en el par sujeto-objeto que en relación a la epistemología marxiana añade la gnoseología de Bueno, corrige según sus presupuestos la discutida teoría del reflejo o refiguración que tanto peso da a los condicionamientos materiales en tanto naturales, pero sin tomar la vía opuesta de la prefiguración (o proyección) idealistas, esto es, sin abandonar terreno materialista; según el propio Bueno:

“Las determinaciones del ‘ser-social histórico’ heredadas no son [...], por su objetividad, asimilables, salvo en algún análisis histórico abstracto, a las condiciones naturales. El ‘ser social’ incluye intrínsecamente, a su vez, las operaciones normadas de sus miembros y su ‘herencia’ no es algo que se

---

<sup>247</sup> Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de El Capital*, Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 179.

<sup>248</sup> Véase al respecto Julián Velarde, “Lógica y dialéctica”, *Teorema* IV/2, 1974. Según nos explica el propio Bueno: “La lógica formal no puede considerarse, desde la perspectiva del materialismo formalista, como lógica trascendental o lógica pura (=sin materia, sin contenido empírico-categorial), como la exposición de las formas (psicológicas) más generales del pensamiento (cuando a los pensamientos se les eliminan sus contenidos) o bien, como la exposición de las formas (ontológicas) más generales de la realidad, aquellas a las cuales habrá de someterse cualquier materia de cualquier ‘mundo posible’, la lógica ‘anterior a la creación del mundo’ (Leibniz y, en nuestro siglo, Scholz o Hasenjäger). Semejante concepción de lógica formal nos parece, tanto en su versión psicológica como en su versión ontológica, metafísica neoplatónica o neokantiana. Pero si la lógica formal no es lógica pura (absoluta) es porque ella no se atiene a las formas puras (a la ‘sintaxis pura’), sino a las figuras materiales dotadas de su propia semántica (geométrica, por ejemplo). [...]. Las evidencias lógico-formales se apoyan, según esto, no en alguna suerte de evidencia de alguna conexión general sin materia, sino en evidencias geométricas que funcionan como *metro* o *canon* de otros géneros de evidencia. El proceso de prueba formalizada más abstracto (= sin materia) de la lógica formal, estaría siempre girando en torno a contenidos geométricos (gráficos) muy precisos”, “Prefacio” al *Tratado de Lógica*, en Julián Velarde, *Lógica formal*, Pentalfa, Oviedo, 1982 (cursivas en el original).

nos pueda dar objetivamente puesto que es una conformación de nuestra propia subjetividad operatoria”<sup>249</sup>.

De esta forma, según la premisa de la génesis operatoria que toda ciencia comporta a través de la actividad del sujeto gnoseológico, queda abierta la posibilidad de un constructivismo, pautado normativamente, capaz de hilvanar con todo estructuras esenciales, es decir, verdades científicas, siempre y cuando el criterio de verdad se haga depender -como se advirtió-, de la coherencia lograda en un ámbito conceptual determinado; como nos explica J. Velarde, si bien el teorema de Gödel establece que no hay criterio general de verdad -por imposibilidad de formalización total-, ello no implica “la imposibilidad para los humanos de alcanzar alguna verdad o algún tipo de verdades por nuestros medios racionales”; así pues, “descartado el criterio general de verdad la teoría constructivista ofrece un criterio de verdad, relativo a los ámbitos conceptuales particulares”<sup>250</sup>.

Concluimos: una vez modificado el alcance de la teoría de la refiguración marxiana, estimamos que la similitud entre el criterio de verdad -coherencia y condicionamiento- ofrecido por el constructivismo operacional de Bueno no puede ser mayor al resultado que arroja el análisis de Zeleny en tanto interpretemos con Jacobo Muñoz que en Marx “algo es ‘racional’ cuando obedece al sistema legal vigente en una estructura dada. Toda racionalidad -y toda legalidad- es, por tanto, condicional, o lo que es igual, interna a una estructura”<sup>251</sup>. Nos situamos así frente a una concepción de la ciencia cuya máxima dificultad reside en la fiabilidad que se le atribuyan a las regularidades con carácter de ley. La propuesta materialista de Bueno, continuadora heterodoxa del planteamiento marxista, apelaría en este punto a la teoría de la verdad descrita, que en tanto resultado de ensamblajes operatorios previos, construye identidades positivas aun inestables, pues la verdad “está siempre manteniéndose ante los impulsos de partes que amenazan con desintegrarla”; por tanto -prosigue-, “la verdad de una

---

<sup>249</sup> Ver: *Primer ensayo sobre las categorías de las “Ciencias políticas”*, Cultural Rioja, Biblioteca Riojana, Logroño, 1991, p. 284. En ello estriba una de las *vueltes del revés* que Bueno ejerce sobre las tesis marxianas, que trataremos más adelante, anteponiendo una “influencia causal recíproca” a las relaciones entre base y superestructura – ininteligible por lo demás sin conocer la tridimensionalidad del espacio antropológico de nuestro autor.

<sup>250</sup> Julián Velarde, voz: “Verdad”, en Jacobo Muñoz y Julián Velarde, *Compendio de Epistemología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 585. Por consiguiente, al requisito de no contradicción intrínseca y no contrariedad con otra verdad que todo criterio pide como condición necesaria, ha de añadirse -en tanto aquel no es suficiente- el ajuste mutuo entre los contenidos verdaderos del campo. Sólo quedaría por recordar aquí la situación alcanzada por las ciencias naturales, que -según Bueno- en tanto se articulan mediante nexos de contigüidad objetivos -límite del mecanismo de aproximación metodológico-, suspenden el proceso operatorio previo.

<sup>251</sup> *Diccionario de filosofía contemporánea*, Miguel Ángel Quintanilla (ed.), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1979, p. 296; voz: “Marxismo”.

teoría o de una proposición es siempre una verdad dialéctica, que supone la negación [...] de una virtual reorganización diferente”<sup>252</sup>. Dicha lógica dialéctica, insistimos, en ningún caso equivale a una conciliación amistosa entre lógica formal y lógica material<sup>253</sup>: ambas confluyen en una lógica operatoria que interpreta la ausencia de contradicción como contradicción *sui generis*: no se trata de validar la contradicción, sino de reconocerla como hecho interno que surge en el proceder constructivo de las identidades o verdades; de ahí una teoría de la verdad relativa, o en sus términos: “La lógica dialéctica exige una relativización de la verdad que por lo demás no excluye su objetividad”<sup>254</sup>. Esta nos parece la clave: concilio entre relativismo y objetividad, al amparo de un materialismo pluralista. La formulación de Bueno posibilita así la reaplicación corregida de un enfoque aparentemente unilateral -el marxista: económico, incluso historiográfico- al resto del dominio de las ciencias, siempre que las verdades que vaya alcanzando un campo queden sujetas a su categoría propia. Por descontado, hemos de insistir en que no se trataría de instaurar una concepción de la ciencia desde la que partir inexorablemente, pero sí de perfilar un sentido dialéctico de la misma o, si se prefiere, procesual, en tanto hilo conductor materialista que una a Marx con Bueno; no podemos olvidar que a fin de cuentas una tal noción general depende de los resultados parciales que vayan arrojando en cada campo la actividad científica<sup>255</sup>. En definitiva, Bueno retoma de Marx, desde una mutua perspectiva materialista, la defensa del postulado de la unidad del método,

---

<sup>252</sup> Gustavo Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia nueva (Los complementarios 20), Madrid, 1970, p. 172.

<sup>253</sup> Según la cual el principio de no contradicción estaría bajo jurisdicción de la primera, quedando el hecho de las contradicciones reales para la segunda, así el *Diamat*. “Pero -se pregunta Bueno-, ¿no es tanto como romper la unidad de la Lógica aceptar, al lado de una lógica formal (científica), la realidad de una lógica material, que ya no cierra categorialmente, sino que permanece abierta y, por así decirlo, amorfa, cuando se la compara con la estructura de las categorías estrictamente científico-categoriales? Sin duda romperíamos la unidad de la Lógica, si no reconociésemos la continuidad entre la lógica formal y la lógica material. No es fácil determinar el contenido de esa continuidad; no basta simplemente postularla, yuxtaponiendo la lógica formal y la lógica material. Por nuestra parte, buscaríamos esta continuidad a través de la idea de *identidad*; idea que se abre camino, desde luego, a través de las categorías de la lógica formal (clase, relaciones de igualdad), pero que se determina también en otros caminos materiales categorialmente abiertos y que, por tanto, sólo puede ser tratada filosóficamente (sin que ello quiera decir que no haya que tener constantemente en cuenta a las categorías lógico-formales como ‘sistema de coordenadas’). El desarrollo filosófico de las Ideas lógicas que pueden abrirse camino al margen de la lógica formal (*pero también a través de ella*), corresponde a lo que podría llamarse ‘lógica (material) filosófica’”, y que nosotros hemos optado por llamar *lógica operatoria*. La cita a Bueno puede encontrarse en el “Prefacio” al *Tratado de Lógica*, en Julián Velarde, *Lógica formal*, Pentalfa, Oviedo, 1982, también disponible en <http://helicon.es/8542220.htm> (cursivas nuestras).

<sup>254</sup> Gustavo Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia nueva (Los complementarios 20), Madrid, 1970, p. 190.

<sup>255</sup> Al respecto son ilustrativas las siguientes palabras del propio Marx: “A un hombre que intenta acomodar la ciencia a un punto de vista que no provenga de ella misma (por errada que pueda estar la ciencia), sino de fuera, de un punto de vista ajeno a ella, tomado de intereses ajenos a ella, a ese le llamo canalla”. Cita tomada de Felipe Giménez, *El materialismo filosófico de Gustavo Bueno*, Pentalfa, Oviedo, 2005, p. 16.

vinculado al de la unidad del mundo; ahora bien, sustituyendo un enfoque monista por otro pluralista -gnoseológicamente hablando- explícito desde la asunción del doble plano metodológico-operatorio expuesto (alfa y beta). ¿Cabría hablar así de un nuevo tipo histórico de racionalidad?; recordemos como Zeleny gustaba hablar de un nuevo tipo de pensamiento científico refiriéndose al materialismo dialéctico. Entendemos que la reivindicación de la lógica material u operatoria en Bueno, más que autoconcebirse como novedosa, simplemente se presenta como continuación de ciertas líneas de investigación procedentes de la historia de la ciencia. Nuestro estudio por lo demás, procurando mantenerse en las lindes de la esfera teórico-política, se quiere limitar a presentar el modelo que Bueno nos propone. Desde tal directriz, nuestro paso siguiente consiste en desbrozar la teoría que Bueno ha elaborado por lo que toca al campo político. Constatemos en primer lugar el alcance que la teoría del cierre pueda lograr en tal arena, pasando a continuación -según la misma dirección que nos impone nuestro trabajo- a especificar con más detalle la textura que cobra la misma politología desde consideraciones filosófico-materiales muy concretas.



## IV. LA CIENCIA POLÍTICA ANTE LA TEORÍA DEL CIERRE CATEGORIAL

### 1. La ciencia política: una aproximación introductoria a la disciplina

Como preámbulo a la presentación de las propuestas de Bueno es necesario ofrecer de manera sucinta un panorama general y actualizado de la disciplina que nos ocupa, exponiendo las cuestiones en torno a las cuales se articula, y los problemas y desafíos a los que se enfrenta en su búsqueda de respuestas más o menos definitivas. Determinar el grado de positividad sugerido a partir de ciertos enfoques usuales, nos servirá para enlazar con la perspectiva que desde su *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"* Bueno plantea desde supuestos netamente distanciados. Attendamos a continuación al problemático asunto de definir lo que sea y estudia la ciencia política.

#### 1.1. En busca de una definición esquiva

Enfrentados a la expresión "ciencia política" nos situamos ante un campo de estudio que en el conjunto de las ciencias humanas resulta especialmente difícil de delimitar. La misma historia de la disciplina no proporciona respuestas esclarecedoras a partir de las que pueda empezar a distinguirse lo que es ciencia política de lo que no lo es. Su vinculación en tiempos de la Grecia antigua con la misma vida política no deja de situarla bajo el terreno de la filosofía política, en una caracterización que, por importancia y contenidos, pero también por procedimientos, no puede pasarse por alto sin riesgo de perder las referencias insustituibles a las que aluden los conceptos manejados entonces. Otro punto de partida suele hallarse en la obra de Maquiavelo, elaborada conforme a una perspectiva estrictamente realista, sometida a unos criterios de rigor y objetividad ejemplares. Pero no será hasta el siglo XIX, cuando, a consecuencia de los avances alcanzados en el terreno de las ciencias naturales, se encuentren los primeros estudios en los que el material investigado se trate según métodos procedentes de enfoques empíricos y matemáticos. En este sentido, Cotarelo nos habla de las aportaciones "conscientes y reflexivas" de los utopistas franceses Saint Simon y Fourier como de los hitos fundacionales de la ciencia política<sup>256</sup>. Nos encontramos pues con que, en nuestro camino por dar con una definición apropiada de tal ciencia, resulta obligado partir previamente de una concepción de ciencia determinada, la cual -no configurada obviamente hasta alcanzar determinadas cotas de

---

<sup>256</sup> Véase Ramón García Cotarelo, "Objeto, método y teoría", en Manuel Pastor, *Ciencia política*, MacGraw Hill, 1989, pp. 3-4.



ratificaciones experimentales generalizables en leyes<sup>257</sup> - estará necesariamente en sintonía con la que se desprenda de los logros obtenidos en ámbitos naturales. De ahí que el método adquiera, a ojos de los investigadores de la sociedad y de la política, un papel nuclear como instrumento mediante el que salvaguardar el quehacer estrictamente científico, hasta el punto de que en él se hará residir el criterio por el que se sojuzgue el grado de científicidad de una investigación<sup>258</sup>. De resueltas de la visión usual de la ciencia -entre newtoniana y popperiana- que la entiende como un conjunto de teorías racionales y coherentes que expresan mediante leyes deterministas una serie de regularidades basadas en la observación y sometidas permanentemente a una prueba de verificación empírica, se irá conformando una disciplina que, gravitando en torno a una temática recurrente -el poder, el Estado, el conflicto, los gobiernos-, pretende organizar un conocimiento sistemático mediante procedimientos destinados a proporcionar el mayor grado posible de confianza. Esta insistencia en el método científico irá unida sin embargo, y debido ante todo a la complejidad de un objeto “esquivo, indefinible, polisémico y, a la postre, inabarcable”<sup>259</sup>, a una tal profusión de sus modos, que acabará por ponerse en cuestión el criterio de científicidad que se pretendía regular. Y es que efectivamente resulta una tarea bastante más complicada de lo que pudiera parecer consultando la literatura, tallar una definición orientativa de la política bajo la que empezar a ordenar sus contenidos. No supone mayor dificultad decir que la política es aquella actividad que, ejercida en representación de los intereses colectivos de una comunidad dada en un territorio delimitado, los articula a través de la adopción de reglas de obligado cumplimiento; lo dificultoso será obtener de esta visión alguna guía acerca del método más adecuado para penetrar en su dinámica propia. Así, tan sólo dos polos opuestos parecen desprenderse como objetos de estudio propios de una actividad como la referida, la de los representantes de los intereses colectivos y la de los representados, con los que podrían apuntarse dos vías susceptibles de investigación, ya sea hacia el comportamiento político de los individuos autónomamente considerados, ya hacia el Estado que, como aparato vertebrador de la

---

<sup>257</sup> Consúltese Robert Dahl, “¿Qué es la ciencia política?”, en Stephen K. Baily, *Cómo se gobierna un país*, Los libros del mirasol, Buenos Aires, 1968.

<sup>258</sup> Ante una tal postura se alzarán pronto, desde diferentes corrientes, voces críticas del positivismo. Sirvan de ejemplo estas palabras de Eric Voegelin: “Si la validez de un método no se mide por su utilidad para el fin científico, sino que, por el contrario, el uso de un método se toma como criterio de la ciencia, entonces se pierde el significado de ésta como expresión verídica de la estructura de la realidad, como orientación teórica del hombre en su mundo y como el gran instrumento que el hombre tiene para comprender su propia posición en el universo”, *Nueva ciencia de la política*, Rialp, Madrid, 1968, p. 15.

<sup>259</sup> Fernando Vallespín, “Viaje al interior de un gremio. De los politólogos y su proceloso objeto”, *Claves de razón práctica* n° 40, marzo 1994, p. 32.

sociedad política caracterizado por estar dotado de la titularidad del poder, de territorio y de población, detenta el atributo axial de la soberanía, esto es, la capacidad de ser fuente de la ley. En todo caso, lo que sí resulta indicativo es constatar cómo la respuesta que haya de darse acerca de lo que sea la ciencia política derivará del consenso mínimo que se establezca sobre la naturaleza del objeto y la capacidad de los métodos.

## 1.2. Objeto y método de la ciencia política

De la definición apuntada sobre la actividad de la política hemos obtenido dos componentes acaso susceptibles de averiguación científica. Se ha de advertir no obstante que un fenómeno de cariz aún más abstracto sobrevuela la definición y termina por focalizar sinópticamente las consideraciones sobre el objeto de la política: se trata del poder y, por tanto, de los conflictos que se generan a fin de adquirirlo. Así, el conflicto por el poder político se interpretará como el dinamizador esencial de las relaciones que se producen entre gobernantes y gobernados, o entre representantes y representados. Pero ¿cómo definirlo? Genéricamente como una relación de mando y obediencia que toma cuerpo institucional e históricamente a través de las organizaciones estatales, las mismas que precisamente se distinguirán por poseer, en última instancia, el monopolio legítimo de la fuerza, última *ratio* de la manifestación del poder. De este modo llegamos a una concepción de la ciencia política que la define cratológicamente, como el estudio que pretende encontrar las normas generalizables que en el ámbito de lo social se producen en las relaciones de mando y obediencia o, lo que es lo mismo, en el “ámbito en el que se dirimen los conflictos entre los grupos sociales por los bienes colectivos”<sup>260</sup>. Al estudio del poder -de su adquisición y utilización, de su concentración y distribución, de su origen y ejercicio<sup>261</sup>-, habrá de añadirse además el estudio de su justificación, lo que comúnmente se denomina legitimación. Y de la diversidad de situaciones en las cuales pueden producirse tales conflictos, de mayor o menor alcance territorial -internacional o local-, surgirán las diversas ramas politológicas -de las relaciones internacionales al comportamiento electoral, pasando por supuesto por la teoría del Estado- que son las que particularmente recurrirán a distintos métodos para explicar el carácter y desarrollo de las relaciones observadas. En esta línea, merece resaltarse cómo el auge de la metodología conductista a mediados del siglo XX, considerando a las ciencias humanas como ciencias de la conducta y centrando su interés

---

<sup>260</sup> Ramón García Cotarelo, “Objeto, método y teoría”, en Manuel Pastor, *Ciencia política*, MacGraw Hill, 1989, p. 7

<sup>261</sup> Véase Gianfranco Pasquino, “Naturaleza y evolución de la disciplina”, en G. Pasquino, S. Bartolini, M. Cotta, L. Morlino, A. Panebianco, *Manual de ciencia política*, Alianza, Madrid, 1995, p. 16.

básicamente en los comportamientos observables, influyó decisivamente en la cristalización, cuando menos académica, de la ciencia política, la que poco a poco conseguirá arañar parcelas propias de su competencia, consolidando una cierta autonomía frente a las demás. Después, viniendo a confirmar el pluralismo característico en la que se mueve, surgiría todo un abanico de metodologías -funcionalismo, racionalismo, teoría general de sistemas, cibernética, teoría de juegos, teoría de la elección pública, marxismo- que tradicionalmente vienen clasificándose en función de dos rúbricas, según el tratamiento más o menos cuantificable o calificable al que sometan los datos que toman: metodologías cuantitativas o metodologías cualitativas, distinción paralela por lo demás a la que opone, en el terreno de los enunciados, a los juicios de hecho, procedentes de la realidad material, de los juicios de valor, dependientes de criterios axiológicos cuyos fundamentos no pueden establecerse empíricamente<sup>262</sup>. El ensayo por fundamentar racionalmente la moral como conjunto de enunciados valorativos, sin paliar la situación no científica de estos juicios, desemboca en nuestros días en la articulación de unos criterios de validez intersubjetiva que, girando en torno a los conceptos de justicia y bien común, se aplicarán en aras de calibrar el grado de legitimidad sobre el que ejercicio del poder descansa, pasados ya los tiempos de la legitimidad tradicional y carismática. El anhelo por encontrar un fundamento sustantivo de la legitimidad racional se verá reforzado a partir de la crisis en la que el concepto de Estado cae y que viene sufriendo desde el último tercio del siglo XX. Comprobamos pues cómo la naturaleza escurridiza del objeto conduce a una escisión metodológica que se plasma en la tensión existente entre una politología especializada en reunir y analizar minuciosamente datos relevantes en la práctica interna de los sistemas políticos en que se desarrollan -manteniéndose indiferente ante los ejes filosóficos por los cuales ha transitado históricamente el conocimiento político, ignorando los aspectos simbólicos de su objeto y, según las escuelas más críticas, justificando el orden establecido-, frente a otra concepción que, vinculada a corrientes hermenéuticas, insiste en interpretar y comprender los datos, acercándose a ellos sin embargo con una carga valorativa que termina por ligarla indisolublemente, al terreno de la moral. Frente a esta concepción estérilmente dicotómica, Weber postuló una visión sincrética por la que ambos enfoques vendrían a apoyarse mutuamente<sup>263</sup>. Por su parte, Bueno tendrá otra forma no ya de resolverlo, sino de disolverlo, pues ya desde el principio rechazará cualquier enfrentamiento simplista entre una ciencia

---

<sup>262</sup> Distinción que ya tuvimos ocasión de entrever al hablar del positivismo, y que es heredera de la separación de cuño hermenéutico entre explicar (*Erklären*) y comprender (*Verstehen*).

<sup>263</sup> Al respecto, véase: Max Weber, *La acción social: ensayos metodológicos*, Península, Barcelona, 1984.

política afilosófica y una filosofía política acientífica. Lo veremos más adelante, tan sólo tras añadir una última complicación al estudio de la política: la ciencia de la Administración.

### 1.3. La ciencia de la Administración como rama de la ciencia política

Al hablar del Estado como uno de los objetos propios de estudio de la ciencia política es ineludible referirse a la Administración Pública que, como organización que lleva a cabo la acción pública, conforma su brazo indispensable. Al amparo de esta organización, debido a las transformaciones que con el aumento de prestaciones de servicios públicos ha experimentado - propio del advenimiento en los países occidentales del Estado del bienestar-, y en vistas no sólo a ordenar, sino también a mejorar metódicamente su estructura y funcionamiento, se ha desarrollado una rama interna a la ciencia política de marcado acento práctico. También aquí nos hallamos ante un campo de difícil conceptualización, pues las características de su objeto principal -la Administración Pública en cuanto organización al servicio del poder político-, sin perjuicio del mantenimiento de ciertos rasgos generales, ha sufrido considerables modulaciones. Al mismo tiempo, la Administración Pública no ha salido ilesa de la crisis de legitimidad que ha afectado a los Estados, por lo que las exigencias de justificación se han extendido a su acción en términos de rendición de cuentas: serán ahora los resultados y la efectividad los indicadores que la fundamenten. Todo ello repercutirá significativamente, si cabe con mayor fuerza que en lo referido a la ciencia política, en los modos de aproximación que se utilicen a la hora de internarse en los vericuetos que constituyen su contenido, hasta el punto de admitir que el enfoque estará determinado por la caracterización particular que se haga del objeto. De mano de una reputada voz en la materia podemos enumerar cuatro de sus aspectos fundamentales<sup>264</sup>: 1) la especificidad respecto a las organizaciones privadas, que la lleva a gestionar los intereses de toda la sociedad en un ejercicio de poder que no persigue fines de lucro; 2) su extensión y fragmentación, propiciada por los acontecimientos históricos posteriores a la II Guerra Mundial -concretamente la articulación del Estado social de derecho-, ampliando, en un sentido universal, su radio de actuación a la prestación de un amplio conjunto de servicios sociales y de control de las entidades privadas que también los prestan, pero asimismo -y consecuentemente- a la obtención de bienes públicos, amén del rol crucial que cumple en la planificación económica; 3) su contingencia territorial e histórica, derivada de

---

<sup>264</sup> Nos referimos a Mariano Baena de Alcázar. En nuestra exposición sintetizaremos parte de sus propuestas recogidas en su *Curso de Ciencia de la Administración*, vol. 1, Tecnos, Madrid, 2000, pp. 21-60.

la estructura del Estado en la que se incardine; y 4) la interdependencia que guarda respecto de los círculos políticos, de modo que, dada la conexión que inevitablemente se establece entre los titulares del poder político y quienes lo detentan en la administración, quepa prescindir de la dicotomía política-administración; tratándose, en definitiva, de la problemática referida a las relaciones entre políticos y burócratas, de suma importancia en orden a hallar un campo de investigación específico.

Estos trazos nos conducen a ensayar una redefinición de la Administración Pública que, además de atender a la estructura organizativa en tanto conectada al poder político, recoja la importancia del conjunto de medios -un inmenso aparato medial- que sirve para vertebrar las capacidades humanas. En el seno de tal aparato se organizan un conjunto de relaciones sociales -entre altos cargos políticos y altos cargos funcionariales o ministeriales y entre ellos entre sí, por sólo mencionar algunas- parte del cual configurará, en interrelación con otros conjuntos relacionales existentes en el sistema político, una red peculiar: la cúpula organizacional<sup>265</sup>, encargada de ejercer efectivamente el poder, tomar las decisiones centrales sobre políticas públicas, y mantener la integración, por medio de los recursos de que dispone, del sistema que genera, y co-extensivamente, de la sociedad; red decisional pues, formalizada a través del sistema institucional, su elemento decisivo. Pues bien, la Administración Pública se estudiará en lo que tiene de base y sede de las múltiples relaciones que se mantienen a la hora de disponer y asignar recursos, esto es, en la medida en que, por su propia naturaleza, participa de la zona decisional del sistema político. A consecuencia de esta visión, la pluralidad metodológica de la ciencia de la Administración, usualmente dividida según dos enfoques -jurídico o empresarial-, se decanta en cuanto ciencia aplicada por una perspectiva sistémica, integrándose con ello en el ámbito de una ciencia política observada desde la lente de la teoría general de sistemas. De este modo, el estudioso de la Administración penetrará en sus contenidos en tanto estos articulan un subsistema del sistema institucional, gestor de los asuntos políticos, cuyas labores de adopción, implementación, ejecución y evaluación de las decisiones -cuya intervención, en suma, en el proceso aplicativo de las políticas públicas-conforman el centro de los intereses a investigar. De ahí que, aun no pudiendo concluirse en la autosuficiencia de esta ciencia por razón de los condicionamientos que recibe desde la ciencia política en que se incardina, sí se afirme, desde los supuestos establecidos, en la cierta

---

<sup>265</sup> *Ibid.*, pp. 52-54.

autonomía que posee a la hora de hallar las reglas que definen los comportamientos organizacionales.

#### 1.4. Conclusiones: ¿una ciencia política positiva?

De la exposición ofrecida acaso podrían sacarse consecuencias cercanas de las que sentencian a una crisis de identidad permanente a la ciencia política. De hecho, evaluándola en función de su carga positiva, nos encontramos con una disciplina incierta. En palabras de Cotarelo esta positividad podría plantearse a través de un programa que mantuviese el siguiente proceder:

“Una Ciencia política positiva [...] tendrá un planteamiento básicamente empírico, hará uso de criterios formalistas a través de la teoría de juegos, entenderá el objeto de conocimiento en términos de teoría general de sistemas y, a su vez, explicará el funcionamiento del sistema según principios cibernéticos”<sup>266</sup>.

Sin embargo, desde otras perspectivas se viene defendiendo, al menos nominalmente, la posibilidad de organizar una ciencia política positiva a partir de categorías procedentes del campo de la economía clásica. Así es como el racionalismo postulado desde la teoría de la elección racional considera sus resultados, auto-denominándose también teoría económica de la política o, por fin, teoría formal o positiva, y no obstante partiendo de supuestos axiológicos que, sin merma de su potencial explicativo -utilizando “modelos precisos y simplificados de la realidad susceptibles de contrastación empírica”<sup>267</sup> - ni de sus buenos resultados en el momento predecir comportamientos políticos, especialmente electorales, dan por sentado un conjunto de requisitos formales vecinos del racionalismo utilitario o instrumental de cuño individualista. De este modo, optando por el individualismo metodológico propio de la ciencia económica, frente al holismo o colectivismo opuesto de la escuela sistémica, esto es, volcando la clave de la investigación en el comportamiento de unos individuos racionales que persiguen egoístamente su interés mediante una serie de recursos y dispositivos preferenciales -cálculo costes-beneficios; información completa; formulación de fines perseguidos; posibilidad de elección ante opciones diversas-, y llegando incluso a resultados tan satisfactorios como el teorema de la imposibilidad de las decisiones colectivas<sup>268</sup>, o a su aplicación a la misma teoría de juegos, este

---

<sup>266</sup> Véase Ramón García Cotarelo, “Objeto, método y teoría”, en Manuel Pastor, *Ciencia política*, MacGraw Hill, 1989, p. 46.

<sup>267</sup> Josep María Colomer, “La teoría ‘económica’ de la política”, en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 6, Alianza, Madrid, 1997, p. 365.

<sup>268</sup> Formulado por Kenneth J. Arrow, véase del autor: *Elección social y valores individuales*, Instituto de Estudios fiscales, Madrid, 1974.

enfoque no dejaría de revelar la falta de autonomía interna de una disciplina, la ciencia política, alejada de la inmanencia rigurosa y propia que ha de suponersele a las ciencias positivas.

Justamente, será a partir del cuestionamiento sobre la unidad de la ciencia política de donde partirá el análisis de Bueno, pero también de la sospecha de inconsistencia gnoseológica marcadas en las pretensiones científicas de los politólogos, que, en su esfuerzo por distanciarse de todo cuanto tenga que ver con la filosofía, se niegan a considerarla como una forma de conocimiento sistemático, racional y práctico, alejada pues de la tópica imagen especulativa y arbitraria que denuncian. Por ello nuestro autor, a fin de “registrar las diferencias y desajustes”<sup>269</sup> que con respecto a su idea de ciencia positiva muestra la ciencia política, acude como modelo de referencia a las coordenadas de su teoría del cierre categorial.

## 2. El estudio de la ciencia política en Gustavo Bueno

### 2.1. Entre la politología y la filosofía

La tesis de Bueno acerca de la científicidad de la ciencia política es explícita desde el primer momento; de hecho queda establecida desde el mismo prólogo de la obra que nos ocupa. Pero después de la exposición realizada a propósito de las “ciencias humanas” su enunciado no puede ya sorprendernos: la ciencia política -o las “ciencias políticas”, como él opta por nombrar, no sin razones-, no ha alcanzado ni puede alcanzar la estructura propia de las ciencias positivas, puesto que en su desarrollo interno es incapaz de establecer el sistema de operaciones cerrado que se conoce por cierre categorial, es decir, no logra entretener por medio de cursos operatorios distintos un conjunto de construcciones proposicionales y objetuales verdaderas científicamente en forma de identidad sintética. En palabras de Bueno, la ciencia política:

“No puede aspirar a alcanzar los resultados, incluso sistemáticos, que las ciencias más vigorosas han logrado obtener en sus respectivos campos categoriales -por ejemplo el ‘sistema periódico de los elementos químicos’. Esto se debe, principalmente, a que la concatenación sistemática de las categorías políticas no puede llevarse a cabo en el recinto de un campo categorialmente cerrado; tal sistematización obliga a tomar conceptos de muchos otros campos -la etología, la biología, la lógica formal y material, la ontología o la historia-, es decir, a abandonar la estricta inmanencia que es propia de la forma de todas las ciencias genuinas y, por consiguiente, le empuja, si quiere mantener esa disciplina racional, a asumir la forma de construcción filosófica”<sup>270</sup>.

---

<sup>269</sup> Gustavo Bueno *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 52.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 20

Así, apoyado en el requisito previo de sistematicidad de talante racional a que toda construcción filosófica cognitiva ha de estar sujeta, Bueno va a edificar un discurso político que, sin descuido de su impecabilidad lógica, es más, exigiéndola a cada paso, va a calificar sin ningún complejo de filosofía. En efecto, su concepción de la filosofía como saber de segundo grado, inconcebible sin estar nutrido de conocimientos prácticos, técnicos y científicos que le preceden y proporcionan -como saberes de primer grado- sus materiales de estudio conceptuales y temáticos, exige que esta actividad se guíe por un racionalismo tenaz y recurrente de carácter público -distanciado pues tanto de sabidurías privadas como de conocimientos místicos vertidos por fuentes sobrenaturales o mágicas; sujeto también a la crítica que la elaboración racional de sus pruebas y contrapruebas merezca-, a la vez que por un afán sistematizador que no puede confundirse con la ciencia. Sólo de acuerdo con esta línea cabrá aproximarse a sus consideraciones políticas. Y así, su introducción al campo de la política está dedicada a sopesar las eventuales divergencias que usualmente se establecen entre la filosofía política y la ciencia política.

No obstante, antes de pasar a comentar estas cuestiones, creemos necesario subrayar un punto central que, de entrada, distancia el enfoque de Bueno de los planteamientos usuales de los que parte la ciencia política, anteriormente expuestos. Se trata de aquel que define a nuestra disciplina en función del objeto y del método que escoja, remarcando el fenómeno del poder como piedra angular de la que partir a la hora de penetrar en la politología. En este punto la oposición de Bueno es total. En primer lugar, en lo referido al objeto, debido al hecho que desde su perspectiva las ciencias no tienen objeto, sino campo, un campo de términos y objetos mediante los cuales se establecen relaciones que en su concatenación circular dan paso, en función del cierre que produzcan, a la cristalización de las ciencias. En el caso de la ciencia política, y en la medida en que pueda considerarse ciencia, veremos cómo su campo, según Bueno, está compuesto por los sujetos humanos y por conjuntos de sujetos, además de por las configuraciones constituidas a través de ellos: instituciones, partidos políticos, parlamentos, etc., dados en el seno de una sociedad política humana, fisicalista, determinada. Por lo que respecta al fenómeno del poder, este podría incluirse en el ámbito de las relaciones fenoménicas que se producen entre los sujetos, si es que se define como la “capacidad de [una] parte o partes para influir o causar en las demás partes [de una sociedad política de referencia, de un Estado vale decir] la ejecución de las operaciones precisas para orientarse según sus



prolepsis”<sup>271</sup>. Pero podría asimismo considerarse al poder político, en la medida en que esté relacionado con la *eutaxia*, como un componente esencial de toda sociedad política, esto es, actuando en el fondo de su trayectoria empírica, de modo que resulte un hecho primordial, aunque en cualquier caso no único y ni siquiera específicamente político. Además, esta tenue sintonía con los supuestos usuales de la ciencia política, lo será todavía menos en cuanto advirtamos cómo para nuestro autor el poder político no es un concepto que pueda catalogarse de científico, y así nos dice: “Tu puedes dar una definición más o menos precisa de lo que es la aceleración, pero a ver cómo defines el poder político. Es imposible definirlo, no tiene coordenadas. Estás trabajando con otra serie de conceptos o ideas más o menos borrosas y entonces, formar un sistema con todo aquello ya no es científico, es filosófico”<sup>272</sup>. Por último, desde la comprensión resultante de nuestra propia reexposición, entendemos que el talante absolutamente práctico del poder -ininteligible sin su ejercicio- veda al concepto el acceso a un estatus científico alfa. Otro tanto podría decirse del concepto axial en su cartografía política, que hemos introducido al hablar del poder y que es propio del estrato esencial, el concepto de *eutaxia*, el cual, definido como buen orden en un sentido estrictamente político, no moral ni estético, ni tampoco económico (aunque lo presuponga), conforma la condición necesaria y suficiente por la cual ha de guiarse toda sociedad política que aspire a tener significado histórico: la capacidad para mantenerse en el tiempo. Sobre él nos detendremos ulteriormente.

Centrémonos ahora en la crítica de Bueno a los planteamientos metodológicos propios de la ciencia política. Esta se derivará del cuestionamiento de la tradicional oposición establecida entre lo empírico o descriptivo y lo especulativo o deductivo, paralela a la oposición, también puesta entre paréntesis, entre los juicios de realidad o de hecho como proposiciones sobre el ser, y los juicios de valor como proposiciones sobre el deber ser. Tuvimos ocasión de entretener este asunto al tratar la tesis del origen praxiológico de las ciencias en Bueno. Según esta, el criterio positivista que diferencia entre proposiciones valorativas y proposiciones sobre el ser, sin ser disparatado, no llega a estar gnoseológicamente formalizado si no indica la conexión interna que las une y que, según él, es la que abre la posibilidad de paso desde las normas operativas del deber ser determinadas en el eje pragmático, hasta los

---

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>272</sup> Sergio Boró Herrera, Isidro Jiménez Gómez, Juanjo Sánchez Pérez e Iván Vélez Cipriano, “Entrevista a Gustavo Bueno”, *Cuaderno de materiales* n° 7, Monográfico: poder y orden social (I), noviembre, 1998. La reflexión recuerda a la conclusión de Jouvanel según el cual “el poder es menos un objeto de conocimiento lógico que de conocimiento histórico”, Bertrand de Jouvanel, *El poder*, Editora Nacional, Madrid, 1964, p. 26.

enunciados de hecho de las ciencias que, por su condición de tales, han segregado sus contenidos subjetivos. Toda ciencia será así entendida en su génesis como normativa; ninguna continuará siéndolo en su estructura. Trasladando esto al terreno de las ciencias políticas nos encontraríamos con que tan sólo aquella que se mantuviese en la línea procedimental apuntada en la definición de ciencia política positiva, podría mantenerse según Bueno como tal. Comoquiera que esta ciencia no lo es para él en realidad, a causa de las ideas de índole filosófico que continua removiendo siempre<sup>273</sup>, no podrá descartarse al cabo, en aras de construir una filosofía política sistemática, al grupo de las disciplinas normativas. Por lo demás, la misma oposición aristotélica entre conocimiento teórico deductivo (especulativo) y conocimiento práctico -reinterpretada luego inversamente, en la distinción entre conocimiento especulativo y conocimiento empírico-, se pone en cuestión por cuanto referida en un principio a diferenciar los saberes teóricos, que representan como un espejo al objeto puro de conocimiento -matemática, física y metafísica en Aristóteles-, de los saberes prácticos, que en su orientación práctico cognitiva transforman al objeto, parece olvidar el hecho de que el quehacer operativo práctico, pudiendo ejercerse tras el teórico, lo antecede en todo caso “como el propio Aristóteles enseñó”<sup>274</sup>. Por último, no deja de resultar paradójico que el conocimiento empírico en la reinterpretación posterior deje aparentemente de situarse en la línea de los prácticos, abandonando el significado del conocimiento especulativo deductivo a teorías de toda índole, incluso prácticas y desde luego, filosófico políticas, sin advertir, acaso, el que toda ciencia, al ser constructiva, necesariamente es deductiva.

Esta misma distinción aristotélica es en la que de hecho se basan las pretensiones de establecer una línea de demarcación entre la ciencia política y la filosofía política. Sin embargo, tras descartar la dirección que quiere hacer de la filosofía ciencia -o, cuando menos, su cúpula primera-, la estrategia adoptada por Bueno para poner a prueba tal distinción consistirá en analizar meticulosamente la disciplina política que a su juicio resulta aproximarse con mayor bagaje a la categoría de ciencia: la Antropología política. Localizará así el origen no filosófico de esta disciplina en las prácticas experimentales realizadas a consecuencia de políticas coloniales por las que se pudieron empezar a articular “reglas de actuación basadas en la observación de concatenaciones diferenciales de consecuencias derivadas de una política o de

---

<sup>273</sup> Cabe además contrastar en este sentido el rol que ocupa la teoría de juegos según el supuesto tratamiento positivo, formalizando los contenidos políticos, con el estatuto científico que le confiere a la misma Bueno.

<sup>274</sup> Gustavo Bueno *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 49.

otra o de la misma política aplicada una vez a una sociedad tipo”<sup>275</sup>, y ello sin perjuicio, incluso desde estos parámetros iniciales, de la objetividad que pueda alcanzar en su propósito de dar con la estructura política de las sociedades que estudia. Pues bien, dando por sentado la configuración autónoma de la disciplina, Bueno -adelantándose con ello al mismo proceder que desarrollará más tarde- recurre a los criterios proporcionados por la teoría del cierre categorial, focalizando su atención en la determinación del campo semántico de la Antropología política. Y, evidenciando la abundancia de material fisicalista que proporciona el campo, sitúa la clave de la cuestión en la peculiar relación -propia de los campos beta-operatorios- que se da entre el estrato de los fenómenos y la estructura esencial, de modo que aquí ya no quepa ver en el primero los “momentos de la aparición de la esencia al sujeto operatorio”<sup>276</sup>; por el contrario, los mismos fenómenos habrán de considerarse como conformadores de una estructura sencillamente fenoménica. Este mínimo nivel gnoseológico, materializado a través de múltiples aportaciones que sin duda conviene conocer, será suficiente para construir una ciencia política positiva, pero tan sólo -lo que no es poco- partiendo de un concepto de sociedad política modulado según un formato lógico distributivo. De esta forma el campo de la Antropología política siempre y sólo se organizará “lógicamente como una totalidad distributiva, como una clase cuyos elementos son [...] las sociedades políticas concretas”<sup>277</sup>, aisladas e independientes, pero al cabo restringidas a que su situación permanezca y se continúe en el tiempo, si es que la disciplina, conservando su campo -distribuido en estructuras equilibradas: las sociedades políticas particulares-, quiere conservar su cientificidad. Frente a este enfoque ditributivista se perfila el concepto de sociedad política pensado desde la lógica de la totalidades atributivas, propio de las sociedades políticas expansionistas, estudiado precisamente, según Bueno, por la filosofía política. Según sus palabras:

“Mientras que la antropología política mantendrá una escala adaptada a la situación ‘distribuida’ de las sociedades políticas, la filosofía política, utilizaría una escala adaptada a situaciones cada vez más cercanas a una ‘totalidad atributiva’ de las sociedades políticas”<sup>278</sup>.

---

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>277</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 48.

La oposición, añadirá Bueno, tendrá mucho que ver por tanto a la que se da entre el pasado y el futuro no ya de las sociedades particulares, sino de la sociedad humana en su conjunto, en la medida en que el campo de la antropología tiende a desaparecer para paso a un campo recubierto de relaciones internacionales. La primacía de la filosofía política se deberá en cualquier caso de las ideas políticas que se manejan en el campo, procedentes de prácticas políticas, de categorías de otras ciencias, y de ideas propiamente filosóficas; así las ideas de “todo” y de “parte” sin las cuales se pueden entender las nociones de “Estado totalitario”, “Partido político”, “Voluntad general o “Clase universal”<sup>279</sup>.

Esta postura declarada desde el inicio por nuestro autor no será óbice para que Bueno, a fin de calibrar con más detalle el alcance gnoseológico de la ciencia política, aplique al campo político las coordenadas de su teoría del cierre categorial, en un ejercicio que tendrá la virtud de desvelar la carga ideológica de los problemas más acuciantes a que se enfrenta la disciplina, y sugerir las líneas de investigación por las que el autor se decantará en el desarrollo de su obra. Expondremos a continuación los tipos de saberes políticos que Bueno desglosa, en aras de filtrar desde ellos el material político susceptible de investigación científica, para subsiguientemente pasar a tratar las cuestiones gnoseológicas.

## 2.2. Los tipos de saberes políticos

Sin pretensión de enumerar una listado tipológico exhaustivo, ni de establecer una separación absolutamente disyuntiva entre ellos, Bueno considera imperativo detectar al inicio de su estudio gnoseológico la variedad de formas de aproximación que han venido conformándose en torno a un mismo material de estudio: la política. Habiéndonos detenido ya en constatar los dos ejes en los que suelen polarizarse, consideramos no obstante preciso reexponer su presentación de los saberes políticos. Estos, según nos los presenta Bueno, se compondrán a partir de tres rúbricas: 1) saberes políticos ejercitados, o saber político como experiencia política; 2) saberes políticos considerados como ciencias políticas; 3) saberes políticos considerados como filosofía política<sup>280</sup>.

Dentro del primer tipo de saberes, y utilizando un criterio situacional que se fija en la posición que un sujeto político tiene en el seno de una sociedad política, Bueno habla sobre todo de la experiencia política de los profesionales de la política, es decir, de la sabiduría que

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>280</sup> *Ibid.*, pp. 30-35. En nuestra reexposición nos atendremos a lo dicho en esta sección de su libro.

puedan tener las personas que han detentado cargos de alta responsabilidad política, desarrollando en su ejercicio un cierto tipo de virtud cercano al de la prudencia aristotélica. Se podrán valorar con mejor criterio tales conocimientos en cuanto diferenciados de los otros dos tipos de experiencias, la propia de los gobernados o súbditos, pero que de algún modo u otro han participado de la vida política; y la de quienes no intervienen en absoluto en la política, pero no “por motivos psicológicos (infantilismo, escepticismo, debilidad mental), sino como consecuencia de la situación o estatus que han asumido (místico, artista, matemático puro), al modo de Teeteto”<sup>281</sup>, tipo que parece irrelevante -saber nulo, como lo califica Bueno-, pero que, según nos advierte el autor, sirve de referencia como caso límite, a la hora de cuestionarnos acerca de la sabiduría experimental que poseían o poseen eximios tratadistas de la política.

En segundo lugar, Bueno divide en tres géneros diferenciados a aquellas disciplinas que se presentan a sí mismas como ciencias positivas, caracterizadas particularmente por su voluntad de distanciarse de aquello que entienden como filosofía política, un conocimiento precientífico en muchos casos tildado de especulación gratuita. A estas alturas de nuestro trabajo no nos detendremos en declarar la postura opuesta que se deriva de las propuestas de Bueno. Nos limitamos a cifrar el criterio de su clasificación, por lo respecta a estas disciplinas, en la estructura trifásica que según Rothacker atraviesa a toda ciencia humana. Según la fase empírica e histórico positiva nos encontraríamos con las ciencias políticas empíricas: la Historia política, la Sociología política y la ya considerada Antropología política. La fase dogmática o doctrinal, por su parte, agruparía al Derecho político o constitucional y a la Teoría del Estado. La tercera fase correspondería según Rothacker a la filosofía, y será considerada por Bueno más adelante, en la tercera de sus rúbricas; sin embargo un tercer grupo, dentro de las ciencias positivas, se abriría paso de mano de los estudios que tratan las cuestiones políticas desde enfoques formales, así la teoría de juegos y la aritmética electoral. Será en vista de este panorama heterogéneo donde hallemos la razón por la cual Bueno opte por hablar de ciencias políticas antes que de ciencia política. Como último tipo de saberes el autor se refiere a lo que tradicionalmente se ha venido denominando filosofía política, expresión que contiene asimismo un grupo muy diverso de disciplinas, que van desde los textos clásicos -“*La República* de Platón, *La política* de Aristóteles, el *Sobre las leyes* de Suárez, el *Leviatán* de Hobbes, los *Dos tratados sobre el gobierno* de Locke, *El contrato social* de Rousseau, *La Filosofía del derecho* de Hegel, la

---

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 32.

*Crítica a la Filosofía del Estado* de Marx o la *Filosofía política* de Eric Weil<sup>282</sup>-, hasta la llamada Historia del pensamiento político o Historia de las ideas políticas, pasando desde luego por la Teología política, sin la cual nos olvidaríamos entre otras obras de *La Ciudad de Dios* de San Agustín.

Esta plasticidad con la que se presenta la materia del campo político refuerza la tesis del autor acerca de su temperamento filosófico. El sistema de conocimiento político que consecuentemente despliega, construido en un plano óntico a partir de la definición nuclear de la sociedad política, dará paso a una doctrina, centrada en la *entaxia*, sobre la naturaleza del Estado, cuya génesis y estructura podrá explicarse tan sólo en función de la lógica material de la definición hallada, combinada -a causa de la necesaria determinación ulterior que ella requiere- con la dialéctica que se da entre el curso de las sociedades políticas y su cuerpo. La exposición de este cuerpo, al estar referido a un concepto de sociedad política en sentido atributivo, equivaldrá a una descripción detallada del campo de la política, en una suerte de teoría analógica que toma como modelo la composición interna por la que las ciencias se constituyen, dando pie a la denominada teoría de las tres capas de la sociedad política, conjuntiva, basal y cortical, que, reflejando morfológicamente y en sentido político la división del espacio antropológico en los espacios circular, radial y angular, supone la manifestación palmaria de su materialismo histórico, implicando la reinterpretación del mismo materialismo histórico; el replanteamiento de la doctrina del Estado de derecho y de la teoría del poder político de Montesquieu, como heredera de la teoría aristotélica de las tres formas de gobierno; y la reelaboración de la tipología de las formas de gobierno. No podrá afrontarse siquiera su visión superficial sin concretar el rol cribador que la teoría del cierre categorial implica, y que pasamos inmediatamente a comentar.

### 2.3. El paradigma de la gnoseología materialista aplicado al campo de la política

Gustavo Bueno, sin abandonar sus tesis sobre el carácter del campo de la política, retoma los sectores del espacio gnoseológico a los que llegó en su análisis sobre la estructura interna de las ciencias, para adecuarlos en la medida de lo posible al material de estudio político. Ello no sólo le servirá para demostrar la inconveniencia de hablar de ciencia política, también le proporcionará argumentos de cariz positivo en tanto llega a resultados que, aun conseguidos a fuerza de interpretar la realidad, le aproximan de forma más precisa a una conceptualización de

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 34.

los materiales de gran rigor analítico. La relevancia de su aplicación no es pues menor, ya que no por verter contrapruebas y consecuencias auxiliares a su tesis de partida, deja de proporcionar un filtro conceptual mediante el cual podamos acceder con mayor claridad a las realidades políticas. Según, por tanto, los ejes establecidos en el espacio gnoseológico, nuestro autor recorrerá las cuestiones sintácticas, semánticas y pragmáticas referidas, en este caso, a la política.

### 2.3.1. El eje sintáctico del campo político

Tal y como se tuvo ocasión de determinar, el eje sintáctico en Bueno, entendido como sector en el que tienen lugar las relaciones entre los signos o símbolos de una ciencia, conformando el plano de acción interno en el que estas se desenvuelven, consta de tres figuras: los términos, las relaciones y la operaciones. Iniciando el recorrido en la búsqueda de los términos en los que podría descomponerse el campo de la política, Bueno considerará como tales a los sujetos humanos en tanto individuos, pero también en tanto grupos sociales, los cuales pueden llegar a configurar formaciones propiamente políticas -instituciones, partidos políticos, gabinetes, etc.-. Estos términos, como asimismo se vio, podían clasificarse ya sea en primitivos o derivados, ya en simples o complejos, siempre que se entendiese que un término simple suele constituirse por derivación de términos originarios o primitivos, los que a su vez no dejan de ser complejos en razón del cierto nivel de complicación mínimo que todo término posee al cabo. La particularidad de nuestro caso comienza constatando cómo en la misma localización del término primitivo de la política ya nos encontraríamos con un dilema de enormes implicaciones ideológicas, expresado en la duda electiva siguiente, “la de si con el individualismo liberal o nominalista [...], es preciso considerar, en una ciencia política empírica, positiva y no metafísica, a los individuos y no a las clases de individuos (grupos, familias, sociedades) como los elementos fundamentales de todo el sistema político, construible a partir de tales individuos (contrato social, asociación entre individuos), o bien si es necesario, con el realismo antinominalista (llamado a veces ‘holismo político’), partir de los grupos, sociedades, o clases sociales, considerando a los individuos, o las *personas* individuales, como meras abstracciones o fenómenos”<sup>283</sup>. Anotemos cómo para Bueno esta segunda opción le merecerá mayor verosimilitud, lo que por cierto no le cerrará la posibilidad de considerar a los individuos, si no ya como términos primitivos, sí como términos simples derivados.

---

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 53.

En cuanto a las relaciones que se producen entre los términos del campo estudiado nos topamos, según nuestro autor, con un nuevo problema de interpretación, aquel por el cual se deba considerar a estas relaciones como insertas en un ámbito de relaciones que desborda al campo específico de la política o, por el contrario, delimitarlas de modo que se vean como exentas de un complejo relacional más amplio. El asunto se complica más allá del caso de la ruptura del orden de relaciones parentales hacia el orden de relaciones formal o funcionalmente político administrativas, estudiado por numerosos antropólogos (por ejemplo: Fortes y Evans-Pritchard), y no sólo porque otros etnólogos ni siquiera distinguan, por lo que toca al significado político, entre estos tipos de relaciones (K. A. Busia), sino también porque situándonos con Bueno en un plano estrictamente lógico no pueda hablarse, en función de criterios como la Justicia o el Poder<sup>284</sup>, de un sistema político de relaciones universales específicas a sus términos (como en la matemática observamos las relaciones  $>$ ,  $<$ ,  $=$ ), sin que tampoco quepa a su vez -y he aquí la complejidad-, negar la realidad de las relaciones puramente políticas que efectivamente se producen. La respuesta de Bueno consistirá en presentar dos tesis, sin desarrollarlas. La primera reconoce la imposibilidad de observar relaciones políticas exentas, sin que ello suponga la imposibilidad de hallar fragmentos políticos, fenoménicos, pero que por sí mismos no pueden dar cuenta de una estructura relacional concatenada. La segunda tesis admite el supuesto de la realidad esencial de las relaciones políticas, siempre que se hallen enmarcadas bajo la orientación de la *eutaxia*; precisamente: la encadenación de relaciones eutáxicas, de llegarse a producir confluyendo en una identidad sintética, abriría la posibilidad de cierre de la ciencia política.

La relevancia de las operaciones, por último, dependerá de la perspectiva gnoseológica previamente adoptada. En este punto se cifra una de los aspectos definitivos por el cual Bueno se distancia de las tendencias de los politólogos, además de constituir la ilustración tangible del acento materialista del programa que venimos explicando. Su enunciado advertirá de la indistinción que se da entre las operaciones de los politólogos de las operaciones propias de la práctica política. En el *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"*, Bueno comienza

---

<sup>284</sup> Resulta remarcable el detenimiento con que Bueno considera el criterio propuesto por Ronald Cohen, quien identifica las relaciones políticas con las relaciones sociales marcadas por "el poder (capacidad de influencia en el comportamiento de los otros) y la autoridad (instituida constitucionalmente)". No obstante, sin restarle fuerza, Bueno lo considera un criterio no específico de la política, sino genérico, propio de la etología, "recortado", en fin, al material antropológico. Para más detalle véase Gustavo Bueno, *Ibid.*, pp. 57-59. El texto de Cohen al que alude es: "El sistema político", disponible en Josep R. Llobera (ed.), *Antropología política*, Anagrama, Barcelona, 1979.



aludiendo a la oposición que se da entre dos perspectivas gnoseológicas que, siendo también propias de las dos formas de aproximación científica -ciencias especulativas-ciencias prácticas-, se refieren ahora al saber filosófico, enfrentando la “implantación gnóstica de la filosofía” con la “implantación política de la filosofía”, apostando él por su parte, y como se entiende, por esta última perspectiva, la única verdaderamente materialista. De nuevo denunciará aquí la distinción entre la vida teórica y la vida práctica, y el mentalismo que en ella se esconde, subrayando la génesis práctica y operativa de todo conocimiento. Sin temor de resultar reiterativos, citamos:

“Cuando se niega el supuesto, en nombre de una concepción no mentalista de las operaciones (las operaciones son siempre de algún modo ‘quirúrgicas’, es decir, operaciones con las manos o con el aparato fonador, es decir, actividades que implican la intervención de músculos estriados), cuando partimos de otro supuesto, a saber, que conceptuar, juzgar o razonar no son operaciones de la ‘mente pura’, sino operaciones que sólo pueden tener lugar manipulando o hablando [...] entonces, la disociación entre las operaciones especulativas y las operaciones prácticas desaparece ya en el origen (*a quo*) de los movimientos de la vida, y no habrá que esperar una confluencia en términos *ad quem* superpuestos”<sup>285</sup>.

En lo que concretamente nos interesa -las operaciones políticas vistas desde la teoría del cierre categorial-, Bueno, tras referirse al origen técnico del Estado, y de la misma razón de Estado, “que no tiene más ni menos de místico que el concepto moderno del secreto industrial o comercial”<sup>286</sup>, expondrá las seis situaciones metodológicas que hemos expuesto con detalle anteriormente (alfa 1; alfa 2, I y II; beta 1, I y II; beta 2), para pasar a considerar el cuadro de posibilidades metodológicas del campo político, con lo de prueba de científicidad -¿pueden o no neutralizarse las operaciones políticas de partida?- que ello comporta. Antes de referirlo sin embargo, ha de advertirse como afronta Bueno la cuestión central aún no resuelta: ¿en qué sentido se considera que las operaciones propias de los politólogos equivalen a las operaciones de los políticos? Su respuesta la halla en la misma escala conceptual que ambos sujetos - políticos y politólogos- manejan, esto es, en que tanto unos como otros utilizan igualmente, al referirse a contenidos políticos, conceptos políticos, conceptos que además están directa o indirectamente extraídos de contextos prácticos o tecnológicos. A ello ha de añadirse la misma estructura formal de la que se sirven en sus discursos, es decir, la propia y consolidada del razonamiento político, forjada en contextos prácticos -los debates políticos de la

---

<sup>285</sup> Gustavo Bueno *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, pp. 64-65.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 66.

antigüedad-: la “forma dialéctica o dialógica del debate”<sup>287</sup>, suscitando en consecuencia Bueno la cuestión sobre la posibilidad o no de imparcialidad de los juicios políticos. Sus conclusiones en lo que a esto se refiere serán orientativas: la implantación política práctica de los conceptos, sin implicar un partidismo estricto ni unilateral, no puede desmarcarse de la escala práctica en la originariamente se dibuja; por tanto, incluso aquellos razonamientos que pretendan limitarse a ser concatenaciones teóricas, participarán de partidismo en cuanto se apliquen a la vida política real. Pero, maticemos, ello no supondrá el subjetivismo recurrente ni la incapacidad crítica de todo pensamiento político, más bien al contrario: en la eventual potencia de un partidismo en oposición a otro, pudiendo reducirle, se encontrará, según Bueno, su condición de objetividad. Por otro lado, y en vista del partidismo inevitable, “habría que considerar más crítico al científico que procura determinar las coordenadas partidarias desde las que opera (si es que puede hacerlo) que a quien ingenuamente cree ser inmune, en virtud de su pureza teórica y de su desinterés psicológico, a cualquier tipo de sectarismo”<sup>288</sup>.

En todo caso, hay que diferenciar entre las actividades del estudioso de la política y las propias del político, que estribarán, según el autor, no tanto en el orden conceptual por el que se mueven al operar políticamente, sino en el ensayo, por parte de los politólogos, de determinar las operaciones políticas iniciales, re-produciendo, en sus operaciones científicas, las operaciones del político real, que se nos aparecerán entonces, y en función del éxito alcanzado en la investigación, como necesarias. Es en este sentido en el que Bueno pasará a considerar las posibilidades metodológicas y de positivización de determinadas disciplinas políticas. Descartando la determinación de las operaciones políticas según el estado alfa 1 -el cual, implicando un regreso a líneas propias de la Etología, la Sociobiología o la Bioquímica, acabaría borrando las figuras políticas-, nuestro autor se detiene en considerar con más detenimiento las posibilidades de determinación de operaciones según las situaciones alfa 2. Así, la Estadística política, proporcionando predicciones precisas sobre resultados electorales, sería una óptima candidata a perfilarse como una ciencia política positiva según la metodología alfa 2-I. Sin embargo Bueno la desestima, considerándola más como una aplicación de la ciencia matemática a la materia política, que como una rama de la ciencia política. Situándose a continuación en el terreno de los estados alfa 2-II, Bueno estudiará la posibilidad del establecimiento de determinaciones a partir de ciertos análisis de las sociedades políticas

---

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>288</sup> *Ibid.*, pp. 70-71.

realizados desde los supuestos del “materialismo cultural-ecológico”, analizando concretamente un estudio comparativo en el que se pretenden alcanzar determinaciones de dos modelos de estructuras políticas dotadas de relaciones jerárquicas a través de moldes ecológicos<sup>289</sup>. Sus conclusiones en este caso serán asimismo negativas, lo que nos lleva a ratificar su propio diagnóstico: la ciencia política al no poder neutralizar las operaciones de las que parte, se conforma como una ciencia humana necesitada de una arquitectura filosófica, en tanto quiera mantener una estructura sistemática y racional. Pero continuemos observando el campo de la política bajo la luz del espacio gnoseológico.

### 2.3.2. El eje semántico del campo político

Recordemos que este eje estructura las relaciones que se producen entre los objetos en el seno de una ciencia dada mediante tres sectores: las referencias fisicalistas, los fenómenos y las estructuras esenciales. Por lo que respecta al campo político, las referencias fisicalistas son para Bueno las sociedades humanas que viven físicamente sobre un territorio en unos intervalos de tiempo determinados; ellas conformarán pues, y según la terminología politológica, el objeto propio de la disciplina. Esta obviedad no lo es tanto según Bueno si se profundiza con rigor en sus implicaciones científicas, esto es, en el sentido de que, a resueltas de su aplicación estricta, no cabrá ya hablar como formas cognoscitivas de aproximación al campo de la política ni de política utópica -entendida como discurso sin relación a un tiempo o a un espacio determinado-, ni de política metafísica -con pretensiones de conocer una sociedad ideal, angélica-; y, en todo caso, sólo podrá considerárselas como géneros literarios que, con todo -concede Bueno-, pueden eventualmente poseer cierta función gnoseológica, supuesto que recuperen “la referencia al plano fisicalista en el que habitan las sociedades humanas reales”<sup>290</sup>. Así, la política ficción derivada de los tratamientos utópicos estaría capacitada para fabricar modelos análogos a los del *perpetuum mobile* de la física ficción, de la misma manera que la metafísica política presentaría modelos y estructuras ideales (no ya utópicos), al modo del gas perfecto en física que, dada su abstracción, no abandonarían por ello su inserción en la realidad presente, posibilidad esta última sin embargo que queda menguada por el propio autor en lo tocante a los contenidos políticos, ya que desde su perspectiva materialista considera incompatible materializar las formalidades construidas desde aquel idealismo. El ejemplo que

---

<sup>289</sup> *Ibid.*, pp. 72-75. Su análisis parte del trabajo de Germán Vázquez Chamorro, “Ecología y estructura administrativa. Área maya y mesopotámica”, *Revista de Arqueología*, año II, n° 10.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 77.

trae a colación se refiere nada menos que a la doctrina del Estado de derecho, doctrina que pondrá en cuestión -gnoseológicamente de momento- presentándola como teoría formal de una sociedad de “sujetos puros, libres, iguales ante la ley, e incluso propietarios [...], constitutivos de una sociedad ideal abstracta [que] sustituyendo las relaciones de jerarquía por las de igualdad”<sup>291</sup> se asimila precisamente a las sociedades angélicas, metafísicas pues. Dejando apuntado el calibre de esta consideración, y sin sumergirnos en las lindes del presente epígrafe en el polémico horizonte ontológico (teórico estatal) que va prefigurando el enfoque de Bueno, se ha de retener su conclusión -no menos distanciada de los supuestos politológicos habituales- que pone en tela de juicio el significado político que cognoscitivamente corresponde a la doctrina jurídica a que alude. Cabe añadir cómo esta conclusión no resulta en Bueno sino de sus consideraciones propiamente gnoseológicas, las mismas que rechazan no sólo edificar una construcción teórica sin partir de las operaciones prácticas que se dan en la realidad material, sino también -por lo que respecta a las ciencias humanas- neutralizar las referencias prácticas en el momento de establecer modelos teóricos.

Pasando a analizar la figura de los fenómenos dados en la política, Bueno fija su atención en el significado que corresponde al ámbito fenoménico como marco práctico en donde se organiza cualquier operación o conjunto de operaciones de carácter político. Inmediatamente, establece dos distinciones de utilidad para ubicar la importancia gnoseológica de los procesos políticos, a caballo como veremos entre la apariencia y la verdad. En primer lugar se considera la distinción que, extendiendo al campo político la alternativa debida al antropólogo Kenneth L. Pike, estratifica los fenómenos en dos niveles, *emic* y *etic*, según la perspectiva del científico -del sujeto cognoscente o sujeto gnoseológico en Bueno- se sitúe y trate a los fenómenos desde la óptica de los agentes o sujetos del proceso que se estudia (perspectiva *emic*) o, por el contrario, adopte un punto de vista ya no interno al material investigado, sino externo, generalmente el suyo propio de investigador, a partir de factores determinados por su presente histórico y por el estado gnoseológico de la disciplina en la que trabaja (perspectiva *etic*)<sup>292</sup>. Desde su reelaboración no disyuntiva de la distinción -ambas perspectivas pueden según Bueno coincidir-, nuestro autor sitúa en el plano *emic* los fenómenos políticos a reconstruir por el politólogo, sin que por ello este pueda desentenderse de su ámbito *etic*, el cual le proporciona la serie de fenómenos de los que partir (reliquias, relatos en

---

<sup>291</sup> *Ibid.*, pp. 79-80.

<sup>292</sup> Para más detalle véase Gustavo Bueno, *Nosotros y ellos. Ensayo de reconstrucción de la distinción emic/etic de Pike*, Pentalfa, Oviedo, 1990.

el caso de un historiador) a la hora de emprender la búsqueda, en el estrato *emic*, del significado práctico del que por sí mismos carecen. A ello ha de superponerse, en segundo lugar, la otra distinción, aquella que, adelantándose a la consideración de la figura semántica posterior -las esencias-, entiende el estrato fenoménico *emic* como no equivalente del orden esencial o real de los procesos políticos, separando por consiguiente el ámbito fenoménico del contexto de las estructuras esenciales; pero no completamente. Pues, según Bueno, el espacio de los fenómenos y las líneas que dibujan, aun siendo perfectamente aparentes, pueden llegar en ocasiones a determinar, por la franja de verdad que contengan -no toda la verdad objetiva pero tampoco ninguna-, ciertos procesos políticos, cual estructuras esenciales. Y así constata, desde sus tesis, la potencia de ciertas líneas fenoménicas, como pudieron ser las que emanaron del proyecto del comunismo universal -por ejemplo: la internacionalización del proletariado- que, surgidas desde un nivel *emic* -la Revolución de Octubre de 1917 y el eslabón de la dictadura del proletariado-, quedaron provisionalmente objetivadas por su ratificación en la realidad histórica -tasa acumulativa de producción soviética en los años treinta frente a la Gran Depresión en occidente; papel ejercido por la Unión Soviética durante la II Guerra Mundial; incorporación tras la guerra de una serie de Estados europeos y China al movimiento- hasta que, sin perjuicio de la efectividad momentánea de esta franja, la línea fenoménica se rectificó en el ulterior desarrollo del proceso -desde el conflicto chino-soviético hasta la *perestroika*, pasando por el descalabro de la economía soviética-, pudiendo concluirse, pero tan sólo retrospectivamente, en el cariz fenoménico del proyecto inicial. Esta coimplicación entre las esferas fenoménica y esencial propuesta por Bueno es además la misma que le permite reinterpretar la distinción entre base y superestructura del materialismo histórico marxista, en lo que resulta ser uno de los puntos clave de su *vuelta del revés* del marxismo, aunque no el único, y, complementariamente, parte de la ilustración de su propio materialismo histórico. No siendo este el lugar para detenernos en precisar tal reelaboración, avanzamos cómo para Bueno base y superestructura se comportan según la dinámica de los *conceptos conjugados* de cuyo funcionamiento ya dimos noticia, esto es, como pares dialécticos que no cabe aprehender autónomamente y que, en este caso, se realimentan en una suerte de “influencia causal recíproca”<sup>293</sup> de la superestructura sobre la base, opuesta a una reducción que trate a la base de esencia y a la superestructura como mero epifenómeno, reflejo de conceptos economicistas.

---

<sup>293</sup> Gustavo Bueno, *Etnología y Utopía*, Júcar Universidad, Madrid, 1987, p. 63.

Centrémonos, por último, en las consideraciones que sobre la estructura esencial del campo de la política sugiere Bueno. Esta habrá de dar cuenta, siempre según nuestro autor, de las relaciones conformadoras de una estructura política desmarcada de las líneas subjetivas por las que sin embargo se constituya; de lo que se tratará por tanto es de hallar la estructura esencial de toda sociedad política implantada fisicalistamente, según se ha dicho. Y esta tarea ha de principiarse por la determinación del lugar en el que se fragüe la infraestructura de cualquier sociedad política, entendiendo por tal infraestructura el “centro de gravedad o atractor”<sup>294</sup> activado detrás de sus trayectorias empíricas, tanto reales como virtuales y, desde luego, múltiples. Siguiendo una estrategia que, a partir del estudio de las relaciones que puedan mediar entre el orden de los fenómenos y el orden de la esencias, desentraña el formato lógico del concepto de sociedad política, Bueno pretende desembocar en el lugar de cristalización de la estructura esencial o infraestructura en sí. El resultado nos pondría delante de la posibilidad científica de establecer el criterio de la verdad política. No obstante, los contenidos removidos en tal tarea -equivalente a la elaboración de toda una teoría del Estado, teoría lógico material (tanto histórica como conceptual), que abarca la consideración de su origen y estructura, de sus componentes y de su dinámica- desborda con mucho, según Bueno, el campo de los conceptos estrictamente políticos, colocándonos sin más opción ante un programa de naturaleza filosófica. En efecto, en el *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, la primera parte de la sección que el autor dedica a la ontología política asumirá el objetivo de definir el núcleo de la sociedad política, localizando su esencia en una condición modélica, la *eutaxia* o capacidad para mantenerse en el tiempo, idea límite y abstracta capaz de orientar el ejercicio político de una sociedad y, por ello, de proporcionarnos el criterio de su verdad, siempre que se entienda ahora tal verdad, no científica, sino filosóficamente; verdad filosófica y materialista que en ningún caso, según Bueno, está dotada para ensamblar identidades sintéticas -cuyo significado es por tanto enteramente diferente al científico-, pero que en cierto modo es analógica y que, estando sin duda abierta y sujeta a evaluación histórica, posee la virtud -y tal es su potencia- de incorporar dialécticamente más elementos que cualquier otra perspectiva filosófica.

Sin intención de desvelar de momento los recursos de los que se sirve Bueno en su camino, sí resulta menester exponer sucintamente la tipología de las teorías de la sociedad política presentada por él, a fin de considerar las opciones que rechaza y, con ello, ubicarnos en

---

<sup>294</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 88.

el umbral de su propia teoría filosófico-política. Dicha tipología recoge el criterio que sopesa la relación de escala entre los conceptos de sociedad humana y sociedad política, discriminando el tipo de teorías que localizan la esencia de la sociedad política fuera del ámbito conceptual en el que se configura la noción de sociedad humana -teorías no societarias de la sociedad política-, del tipo de teorías que consideran la esencia de la sociedad política inserta en la misma escala de conceptos por los que se constituye el concepto de sociedad humana -teorías societarias de la sociedad política-<sup>295</sup>. Las teorías no societarias las ordena a su vez en tres clases: a) teorías teológicas de la sociedad política, las cuales acentúan la nuclearidad del elemento religioso en la constitución de la sociedad política; b) teorías psicológicas de la sociedad política, volcadas en la primordialidad de los intereses individuales, ya sea a través de la concepción del humanismo egoísta -dentro del cual Bueno localiza al Kant que enuncia: “La persona es fin y no medio”<sup>296</sup>-, ya mediante la perspectiva de un materialismo cultural de cuño subjetivo; y c) teorías culturales de la sociedad política, que suponen que de los denominados contenidos culturales -aquí, el arte o la literatura, etc.- surge el impulso político de una sociedad. Frente a estas teorías, las llamadas por Bueno teorías societarias de la sociedad política se caracterizan por situar el núcleo generador de la sociedad política, no en instancias suprahumanas, pero tampoco en el individualismo humanista, sino en el seno de la misma sociedad humana, atributiva o unitariamente considerada, esto es, como concepto configurado en forma de entidad totalizada, “resultante de las actividades de múltiples sujetos operatorios conjuntados (por convergencia o por divergencia)”<sup>297</sup> según un proceso genérico común a toda sociedad gregaria, y por tanto asimismo humana, pero que además está capacitado para desarrollarse de modo que sus partes formales -los grupos sociales- tengan la posibilidad de referirse organizativamente al todo social en el que se encuentran e influirlo políticamente mediante prolepsis determinadas. Como criterio diferencial de una tal sociedad humana, y en aras de establecer una línea de demarcación, objetivamente existente según sus supuestos, entre las sociedades humanas pre-políticas -cuya dinámica aún se mantiene según pautas no específicamente políticas, como la convivencia o la dominación-, y las sociedades humanas proto-políticas, nuestro autor subraya, además de la aparición de un *logos* reglado, la característica del lenguaje humano articulado “en el momento en el cual este lenguaje logra ser

---

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 95.

expresado por la escritura fonética”<sup>298</sup>, herramienta fundamental cuyo alcance político aparece vinculado a las consecuencias históricas de su aparición, que sintetizando a Bueno podemos cifrar en: 1) librar a cada generación de la precedente, posibilitando su conexión con otras anteriores; 2) abrir nuevas formas de influencia social; 3) elevar la prolepsis a la amplitud del Estado; y 4) dilatar la perspectiva del futuro, sin olvidar que la estructuración del tiempo histórico en pasado, presente y futuro es contemporánea a la aparición de la escritura. En función precisamente de la dirección histórica que asuma la sociedad política, Bueno clasifica las teorías societarias en: a) teorías societarias que recorren la dirección histórica en el sentido del pasado, pretendiendo reiterar este pretérito en su futuro, como las teorías de la sociedad política que hunden su esencia en el sentido de la patria o de la identidad; y b) teorías societarias que recorren la dirección histórica en el sentido del futuro, propios de las teorías que, sin anhelar regresar al pasado, proponen sencillamente la supervivencia de su sistema, estableciéndose así la *entaxia* como la esencia de la política. No es necesario recordar que en esta dirección se hallará la postura de partida de Bueno; pero sí queremos insistir en hacer notar cómo esta figura de las estructuras esenciales es la que se abre, dentro de la perspectiva de nuestro autor, y debido principalmente a las ideas que maneja -ideas sobre la naturaleza del Estado; ideas holóticas de todo y parte; ideas de causalidad teleológica y proléptica; ideas ontológicas procedentes del espacio antropológico<sup>299</sup>-, a un estrato ontológico invitado a articular un sistema de ideas políticas sobre la sociedad política. Habiéndose considerado inevitablemente algunos puntos de este programa, sin los cuales no hubiésemos podido siquiera adentrarnos en observar el funcionamiento de los nexos estructurales, hemos de cerrar por ahora su exposición aquí, para pasar, en fin, a presentar el sector pragmático de la política expuesto por Bueno.

### 2.3.3. El eje pragmático del campo político

La dimensión pragmática nos pone delante de las relaciones que en el proceso constructivo interno de una ciencia se producen entre los sujetos, quedando el conjunto de sus tres figuras -

---

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 97. En esta línea es interesante remarcar el paralelismo lógico-histórico que en Bueno vincula la constitución de toda sociedad política con la génesis de la idea de ciudad, en cuanto esta, condicionada por la consolidación de la idea de la transitividad contenida en la teoría de la identidad -que implica la necesidad de una pluralidad de ciudades (co-determinándose)-, apela también al papel de la escritura. El alcance atributivo de la idea de ciudad, verdadero salto lógico estructural de la barbarie a la civilización, nos empuja a reafirmar el paralelismo. Sobre este proceso véase Gustavo Bueno, *Etnología y Utopía*, Júcar Universidad, Madrid, 1987, pp. 61-74.

<sup>299</sup> Véase: Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Rioja 1), Logroño, 1991, pp. 126-127.



autologismos, dialogismos y normas- del lado de las líneas gnoseológicamente subjetivas. En nuestro caso, la misma naturaleza del campo supone de entrada replantear el dilema de enfoque entre una pragmática del conocimiento científico y una pragmática del conocimiento filosófico, dilema que sin embargo, al reproducir la discusión sobre la naturaleza del conocimiento político, se corrige en Bueno mediante su tesis de la génesis praxiológica de los saberes y, subsiguientemente, de la praxis política implícita en todo conocimiento político. Diluida esta primera cuestión, aunque no del todo hasta detallar ilustrativamente el funcionamiento de las figuras pragmáticas, nos situamos en disposición de analizar la figura de los autologismos que, como relaciones cognoscitivas de los individuos consigo mismos, se constituyen en la esfera política mediante un proceso temporal -como se vio- que recoge los razonamientos y juicios políticos que este va acumulando y encadenando, en una multiplicidad trabada, excluidos por motivos lógicos y no éticos, según Bueno, los ejercicios de cinismo y frivolidad. La particularidad del campo, asimilando las operaciones de los sujetos gnoseológicos con la de los sujetos políticos, se plasma ahora en la posibilidad de formalizar racionalmente las experiencias políticas a un lenguaje regularizado de coherencia lógico-material, si bien ciertos autologismos habrán de resultar descartados del círculo racional por las dificultades que suscitan las contingencias que atraviesan y que al cabo los desintegran. En suma, el análisis de los autologismos del campo de la política “ha de entenderse como un programa de análisis lógico-material de biografías y grupos políticos que han colaborado en la construcción de teorías políticas relevantes”<sup>300</sup>.

Los dialogismos por su parte, y debido a la confrontación dialéctica que implica esta actividad cognoscitiva, cobran según Bueno en materia política un significado capital, pues son la “forma misma de la argumentación política”<sup>301</sup>. Su presencia en nuestro ámbito es permanente: todo juicio o tesis política, sea de hecho o de valor, tiene según nuestro autor su tesis o juicio opuesto alternativo, incluidos los de las disciplinas descriptivas; de aquí que la neutralidad del conocimiento político resulte inviable y, no ya tampoco desde un punto de vista normativo, sino asimismo lógico; de aquí también que las tesis políticas mantengan siempre un carácter apagógico, resultante de la refutación de las demás tesis: “La democracia, por ejemplo, más que como una opción fundamentada en sí misma, se presenta a muchos

---

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 108.

como la única salida razonable una vez que han sido recorridas las otras”<sup>302</sup>. Bajo este sentido habrá que interpretar el lema “pensar es pensar contra alguien” que Bueno suscribe totalmente por razones estrictamente gnoseológicas.

Por último, nos detenemos en las normas de la pragmática del conocimiento político, que tienen por objeto a sus autologismos y dialogismos y, por tanto, regulan la construcción de las operaciones del campo y de la unidad de la ciencia, llegado el caso. La primera cuestión a abordar es la que pretende discriminar las normas sujetas a la neutralidad axiológica de la pragmática supuestamente formal del conocimiento científico, de la norma activa de la pragmática del conocimiento filosófico expresada, citando al Marx de la Tesis IX contra Feuerbach, según el siguiente enunciado: “La tarea de los filósofos, que ha consistido en conocer el mundo, ha de entenderse como culminando en la tarea práctica de cambiarlo”. De esta forma, se nos presentaría un conflicto entre la norma de la acción política y la norma del conocimiento político, dilema gnoseológico que Bueno, distinguiendo dos direcciones mediante las cuales se vinculan ambas normativas -bien del conocimiento a la acción; bien de la acción al conocimiento-, finalmente resuelve apelando de nuevo a la primacía de la implantación política del saber (tanto científico como filosófico) frente a su implantación gnóstica, esto es, indicándonos cómo la norma del conocimiento está obligada a regresar a la observancia de la práctica política a fin de conseguirse el aumento de los conocimientos políticos, descartándose entonces la dirección opuesta del “conocer para actuar” de un Augusto Comte. Por consiguiente, las normas cognoscitivas por las que se habrá de guiar el sujeto gnoseológico (en su caso: el científico de la política) en la búsqueda de un conocimiento que busque superar el partidismo de partida, aspirando a un alcance universal, generalizable o no interesado -y evidenciada empíricamente la insuficiencia de la perspectiva de la clase universal de Hegel como parte capaz de conocer el todo, y la de Marx, como *pars totalis* en su ensayo infructuoso de erigirse en el todo, de clase revolucionaria a clase universal: “Proletarios de todos los países, uníos”-, deberán fundamentarse, no ya por tanto en el propio ejercicio pretendidamente universal del autologismo que quiere trascender sin lograrlo su particularidad, sino en el enfrentamiento dialéctico de sus autologismos con otros autologismos, esto es, en los dialogismos. No obstante, ni siquiera de resultados de los dialogismos podría alcanzarse un conocimiento político imparcial de momento, dado el incumplimiento de la propia requisitoria gnoseológico-normativa dialógica: la igualdad racional de los sujetos dialogantes. Y según

---

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 108.

Bueno no cabría recurrir a la posibilidad de instaurar el ideal regulativo que propone Habermas, el cual insiste en la necesidad de articular un intercambio comunicativo racional que, partiendo de la premisa kantiana del uso público de la razón, desemboca en un programa pragmático universal de validez intersubjetiva; antes habría de establecerse una sociedad política socialista que garantizase efectiva, materialmente *de facto*, la estructura igualitaria de los sujetos gnoseológicos, y no desde la igualdad de sus conciencias, supuesta desde corrientes idealistas *a priori*, sino desde la igualdad de posesión de los instrumentos, bienes y cultura a que se subordina en el materialismo la igualdad racional. Otra cuestión sería probar si esto es posible.

### 3. Conclusiones: la imposibilidad del “cierre politológico”

Analizado el campo político en función de la organización por la cual se ordenan los contenidos de las ciencias, podemos concluir afirmando que desde la perspectiva del cierre categorial no todos los contenidos del material político pueden ser incorporados en un único círculo de concatenaciones al modo óptimo de las realizaciones cerradas de las ciencias positivas; el cariz filosófico e incluso ontológico de las ideas que según Bueno atraviesan dicho material, amén de la imposibilidad de neutralizar el sujeto gnoseológico en él inserto, ratifica la tendencia de un enunciado anunciado por nuestro autor desde el principio. Nuestro recorrido sin embargo nos ha deparado un conjunto de consideraciones cruciales a la hora de colocarnos frente a la construcción teórico política que Bueno desarrolla en su sección ontológica: además de proporcionarnos las pistas por las cuales comprender las estrategias emprendidas en su tarea, nos sugiere las líneas temáticas mediante las que desplegará un modelo explicativo rigurosamente sistemático acerca de la naturaleza de la sociedad política o, vale decir, del Estado. Efectivamente, y en primer lugar, ya ha de quedar claro cómo la oposición fenómenos-esencias, u oposición entre el plano operatorio de los fenómenos y el marco en el que, a partir de aquel, se establecen las estructuras esenciales autónomas, no equivale a la oposición que separa en Bueno a la filosofía de la ciencia, ya que ambos tipos de saberes se cruzan, intersectándose, con la primera oposición, de ahí que, en ocasiones, construcciones científicas articulen desde su propio nivel fenoménico estructuras que, al no poder segregarse las operaciones prácticas, no quepan tildarse de esenciales (ni en rigor tampoco de categoriales), mientras que, por su parte, la filosofía, en el ámbito de su actividad de “segundo orden” y guiada como se vio por el canon de racionalidad científica, puede dar con nexos estructurales,

no determinados quizá según una construcción científica, pero tampoco dados a nivel meramente fenoménico; se dirá entonces que ontológico. De este modo la expresión *ontología política* empezará a cobrar el sentido de una teoría capacitada para desenvolver un sistema de ideas políticas -un conocimiento político sistemático- referido al funcionamiento del campo político. En palabras del autor:

“Presupondremos que la teoría política -a diferencia de la teoría geométrica o mecánica, capaces de regresar a determinaciones esenciales dentro de sus respectivas categorías- no puede establecer nexos esenciales, que se mantengan más allá de los fenómenos, si no es acudiendo a ideas, principalmente ontológicas, que se cruzan por su campo. (...) En este sentido la expresión ‘ontología política’ designará, en el contexto en el que ahora la consideramos, la circunstancia de que el campo de los conceptos políticos está cruzado por ideas trascendentales a otros dominios”<sup>303</sup>.

En segundo lugar, nuestra reexposición ha tenido la oportunidad de mostrar la estrategia analítica de Bueno que, bajo la denominación de perspectiva lógico material, se centra en el estudio minucioso de los conceptos en tanto dotados de una estructura lógica específica, a su vez envueltos en procesos históricos que los modulan hasta alcanzar significados precisos. La mención obligada al concepto de sociedad política nos ha dejado observar cómo detrás del significado de este concepto, y desde el mismo momento en el que hay que dar con su definición, opera un doble proceso real y conceptual (o material y lógico) que está entretelado de tal manera que se deberá dar cuenta de la mutua incardinación entre el formato lógico y su materialización en una realidad presente no fija; de ahí que Bueno pueda afirmar cómo “el darwinismo fue tanto una revolución de la ciencia de la lógica como pudo serlo de la ciencia biológica”<sup>304</sup>. Sin pretender abundar ahora en esta cuestión, digamos que este proceder lógico material característico de nuestro autor adquiere una resonancia particular en el caso de las disciplinas políticas ya que, a causa de su naturaleza práctica, los procesos de formación de un concepto, así como de la entidad material a que se refieren, siendo paralelos, están subordinados a una co-implicación histórica que puede conllevar, a través de su

---

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 125. En esta línea habrá de entenderse su teoría política. Como insiste en otro lugar: “La teoría política es teoría filosófica dada la multiplicidad de categorías que ella tiene que atravesar (categorías sociológicas, económicas, antropológicas, etológicas,...)”, véase: “Principios de una teoría filosófica política materialista”, *Anuario hispano cubano de filosofía*, en el *Diskette transatlántico (PFE)*, 15 de febrero de 1996 (disponible en [www.filosofia.org/mon/cub/dt001.htm](http://www.filosofia.org/mon/cub/dt001.htm)).

<sup>304</sup> Gustavo Bueno, *Etnología y Utopía*, Júcar Universidad, Madrid, 1987, pp. 115-116.

manipulación ideológica, a una completa confusión y oscuridad conceptual; esto se manifestará en toda su amplitud por lo que respecta al concepto de nación política<sup>305</sup>.

Por último, situados en el pórtico de la filosofía política de Bueno, no podríamos dejar de esbozar las líneas principales que abordará, algunas de las cuales ya hemos tocado. Ante todo la elucidación del núcleo, origen, curso y cuerpo de la sociedad política, tarea que le conducirá a hallar la esencia de la política en el concepto de *entaxia*, además de reelaborar una teoría del poder político y desentrañar el significado político de la noción de justicia, en lo que, en definitiva, constituirá la propuesta de una teoría del Estado propia, de raíz conflictual y expresamente desmarcada de la ética, alejada de los enfoques idealistas alemanes clásicos, pero en disputa también con las concepciones marxistas. A su vez, metido en el análisis del cuerpo de toda sociedad política entendida como entidad totalizada, presentará -como tuvimos ocasión de adelantar- un modelo analítico de su estructura y dinámica interna articulado en una disposición trimembre -la teoría de las tres capas de la sociedad política-, lo que le servirá para dictar sus consideraciones acerca de la división de los poderes políticos, la representación política, la clase política y los partidos políticos, o la democracia. Es reseñable constatar además el rol que adjudicará a la Administración pública como soporte o tejido intercalar mediante el cual podrán integrarse las capas entre sí, organizándose así el Estado en una suerte de unidad funcional<sup>306</sup>. Asimismo cabe subrayar la aplicación que hace de su teoría al análisis de la caída del Imperio romano, como también el esfuerzo por retomar la misma idea de Imperio como clave nodal de la que partir en todo estudio macropolítico. La amplitud de estas consideraciones impide un detenimiento más exhaustivo en la presente sección; para su análisis pormenorizado emplazamos el estudio de tales cuestiones al próximo capítulo. Inversamente, lo que sí se pide hasta aquí es la comprensión del marco en el que se desarrollan, como base programática de la que partir, ya que la teoría política de Bueno responde, en suma, de una estricta sistematización que resultaría ininteligible sin conocer sus presupuestos gnoseológicos.

---

<sup>305</sup> Sobre esta cuestión véase el detallado examen que Bueno somete al concepto de nación en Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999, pp. 77-169.

<sup>306</sup> Véase: Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 310 y ss.

## V. LA TEORÍA DEL ESTADO DE GUSTAVO BUENO: UN PARADIGMA DE MATERIALISMO POLÍTICO

La reexposición de la teoría política de Gustavo Bueno ha de partir de la teoría del Estado que nos propone en su *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, teoría desarrollada a partir de las premisas de un sistema filosófico propio bautizado con el nombre de materialismo filosófico, cuyo fundamento se encuentra en la teoría del cierre categorial. Según las conclusiones que la misma nos ofrece en el terreno de las ciencias humanas, en el momento de plantear una teoría política coherente se ha de recurrir a los mecanismos -igualmente sistemáticos- que la filosofía adopta, esto es, a una suerte de *geometría de las ideas* (ideas procedentes de distintos ámbitos disciplinares entrecruzadas en el estudio del material político), que desemboca en una filosofía política de estirpe materialista, en rigor: en una teoría de la sociedad política o, vale decir, del Estado. Debido al carácter desbordante del material político, imposible de tratar en un campo categorialmente cerrado, la aproximación de Bueno adopta un acento filosófico más que científico, sin perjuicio de su proceder racional<sup>307</sup>.

Si el Estado aparece como elemento central del campo político en Bueno no se deberá en todo caso a una decisión arbitraria cuanto a una elección obligada desde sus mismos presupuestos: desde una perspectiva materialista la política emerge a través de la sociedad, pero no de una sociedad humana abstracta determinada según una caracterización idealista o atemporal, cuanto de las múltiples sociedades distribuidas por el globo procedentes de los grupos humanos materialmente considerados. Precisamente, del debate sobre el establecimiento de la línea de demarcación que separa las sociedades humanas de las sociedades políticas, empieza a cobrar cuerpo la teoría de nuestro autor, una teoría que desde sus primeros pasos se verá marcada por la metodología lógico material cuyo rasgo esencial consiste en entrelazar -como desde la teoría del cierre se nos explica- la estructura material del objeto de estudio con su forma lógica, como única manera de dar con las claves genético-estructurales del campo a investigar. De ahí que la explicación sobre el origen de las sociedades políticas y, en su límite, del Estado se apoye tanto en argumentos de carácter lógico, muy especialmente derivados del análisis de organizaciones totalizadoras, cuanto de datos de la

---

<sup>307</sup> Sobre la distinción entre teorías científicas y teorías filosóficas, y la consecuente naturaleza necesariamente filosófica de la teoría política en Bueno, véase del autor el artículo: “Principios de una teoría filosófica política materialista”, *Anuario hispano cubano de filosofía*, en el *Diskette transatlántico (PFE)*, 15 de febrero de 1996 (disponible en [www.filosofia.org/mon/cub/dt001.htm](http://www.filosofia.org/mon/cub/dt001.htm)).

antropología política. Conviene advertir que los rasgos de la teoría del Estado que nos disponemos a detallar atraviesan una serie de tópicos no siempre en consonancia con las pautas usuales de la disciplina. Así, en nuestro caso, adquiere especial relieve la definición en la que se recortan las características del Estado, que con Bueno empezará por desprenderse de un enfoque jurídico formal tal y como hoy lo entendemos, hasta regresar a los primeros esbozos de su configuración, dibujados en épocas anteriores al Renacimiento. De tal dilatación del campo de estudio se derivará subsiguientemente un tratamiento dedicado a desentrañar los elementos que en su desarrollo el Estado ha ido organizando hasta componer su articulación efectiva. De hecho, la propia naturaleza de la definición le exige a nuestro autor considerar el despliegue de lo que denomina dialéctica del cuerpo y curso del Estado, en aras de alcanzar su caracterización óptima. En el recorrido que iniciamos se irán registrando las claves que ordenan su discurso, sintetizadas en cuatro bloques que podemos reinterpretar según los siguientes puntos o problemáticas comunes a toda aproximación teórico-estatal: 1) el problema de la definición y justificación del Estado; 2) la cuestión del origen, desarrollo y eventual delineamiento futuro; 3) la reelaboración de su estructura actual en tanto supuesto Estado de derecho con división de poderes; y 4) el replanteamiento de una tipología de las formas políticas, especialmente atento a la teoría de la democracia.

Como jalones principales de nuestra reexposición veremos cómo se cifra en la noción de eutaxia tanto la función del Estado así como la categoricidad o fundamento científico de la politología, en la medida en que ello es posible. Revisaremos el empaque de su repaso por las modulaciones históricas del Estado -deteniéndonos en la polémica de su origen, además de en las nociones clave de nación, imperio o Estado final-. Comprobaremos asimismo cómo la teoría del cierre categorial se torna doblemente importante al presentarse ya no -o no sólo- en tanto criterio de contraste científico de la disciplina, sino como canon o modelo explicativo sobre el que Bueno superpone, mediante recurso a la analogía, la organización estatal; su teoría de las tres capas del cuerpo político, epígrafe axial de su teoría estatal, resulta ininteligible si no se cuenta con las figuras centrales de su materialismo gnoseológico. Especial interés tendrá por lo demás el detallar el particular enfoque según el cual Bueno entiende la vertebración interna a partir de la que se levanta un Estado, ofreciéndonos una original teoría analítico-sintáctica sobre la ordenación de los poderes políticos que reinterpreta las puntualizaciones que Montesquieu expuso en su *Espíritu de las leyes*. El propio acercamiento a las tesis de nuestro autor nos obligará a concretar el significado que toman bajo su perspectiva los conceptos

conformadores de toda realidad estatal: pueblo, territorio, y poder o soberanía; asimismo habrá ocasión de precisar el cariz que adoptan las nociones de representación y de partido político. A su vez, se observará el tinte que adquiere el materialismo político de Bueno en tanto modulación peculiar del materialismo histórico: la referencia constante, y obligada, a directrices materialistas no le impedirá leer el legado marxista según una óptica distanciada de todo economicismo, la de sus mismos postulados basados en la relativa autonomía categorial del campo político. Finalmente, junto con la tesis que se propone acerca de la tipología de las formas políticas, apuntaremos las observaciones que le merece la democracia parlamentaria en tanto régimen político asentado en las sociedades occidentales avanzadas. De momento comencemos por especificar la estrategia a través de la que nuestro autor pretende definir el Estado, tratamiento que como enseguida comprobaremos marcará la dirección de todo su estudio.

## 1. La definición del Estado: una exposición conceptual

### 1.1. Alcance de un programa completo: núcleo, curso y cuerpo del concepto de Estado

El proceso de codeterminación mediante el que una sociedad humana primaria se desestructura mediante divergencias, internas y externas, rearticulándose a continuación a través de una parte integradora del todo o sociedad de la que sale, propicia en su propio despliegue, según nuestro autor, la definición del núcleo esencial o genérico de la política, amén de perfilar el molde mediante el que analizar el origen, desarrollo y estructura del Estado. Remontemos este resultado a su punto de partida.

Gustavo Bueno se propone desde el primer momento dar con un tipo de definición del Estado que le sirva en principio para enunciar “el núcleo de toda sociedad política”<sup>308</sup>; se trata de sentar desde el inicio la base por la que pueda transitar una teoría política con capacidad operativa. Su propósito se encuadra tras los presupuestos del *Primer ensayo*: estamos en pos de lograr alcanzar la articulación de un campo científico -científico categorial- o cuando menos operativo, esto es, capacitado para analizar los fenómenos políticos hasta el punto de dar con los nexos esenciales, estructurales -recordamos: en todo caso contruidos-, que en su medida logren cerrar o determinar -es decir, abrir al conocimiento- un sistema cognitivo de índole político, aun relativo a un marco de dimensiones positivas reducidas, constitutivamente

---

<sup>308</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 129.



inestables. Visto el grado de positivización que según Bueno cabe otorgar a la politología, no le queda más remedio, según su balance, que afrontar la formulación de los cimientos reales sobre los que pueda levantarse todo conocimiento político, lo que desde su punto de vista materialista tan sólo es posible desde un enfoque filosófico, toda vez que entendamos la filosofía a su manera materialista. La posibilidad de comprender los procesos que se encadenan en la realidad política derivan del sector central en el que se entretajan las líneas objetuales: es ahora cuando se han retomar las consideraciones que sobre la tercera figura gnoseológica del eje semántico fueron insinuadas con anterioridad -la relativa a las estructuras esenciales-, pues ya sabemos que los entresijos de dicha figura componen el episodio ontológico al que toda gnoseología apunta. La definición buscada de la que el bloque ontológico parte entronca pues con la ya señalada tarea de encontrar la intraestructura de toda sociedad política, entendiendo por tal intraestructura el “centro de gravedad o atractor”<sup>309</sup> activado detrás de sus trayectorias empíricas, de modo que acaso sea posible ponernos delante del criterio científico de verdad política -alternativa bien poco probable, como se dijo-.

En esta búsqueda, su premisa inicial consistirá en optar por un tipo de definición real y nuclear, antes que por otra, nominal, o real pero estructural: la diferencia estriba en el tratamiento que sobre *definiendum* realizan; así, el tipo de definición al que quiere atenerse nuestro autor posee la virtud no sólo de vincularse “denotativamente a un contexto predefinicional”<sup>310</sup>, tal y como su temperamento constructivo exige -desmarcándose así de una mera aproximación descriptiva-, sino que además tiende a subrayar la dimensión evolutiva o histórica que una definición estructural impediría al suponer la estructura del *definiendum* como dada, ya terminada. Su proceder se distancia así del tipo de definición habitual en la esfera de estudios estatales, si es que es aquí en donde ubicamos el planteamiento de Heller. Efectivamente, observamos cómo justamente el alemán recurre al modelo porfiriano de definición cuando nos afirma que: “El *género próximo* del Estado es, pues, la organización, la estructura de efectividad organizada en forma planeada para la unidad de decisión y acción. La *diferencia específica*, con respecto a todas las demás organizaciones, es su calidad de dominación territorial soberana”<sup>311</sup>. Por el contrario, las definiciones nucleares “renuncian a una exposición

---

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>311</sup> Hermann Heller, *Teoría del Estado*, F.C.E., México, 1987, p. 255, (subrayado nuestro). Recordemos que Porfirio, filósofo neoplatónico del siglo III d.C., y discípulo de Plotino, ideó en su obra *Isagoge* un procedimiento para jerarquizar conceptos entre sí, según su comprensión y extensión. Su esquema, conocido como “árbol de Porfirio”, plantea un método de clasificación, basado en la concepción platónico-aristotélica de la definición

inicial y global de la estructura esencial, que sólo puede ser expuesta en fases sucesivas, y comienzan determinando el *núcleo* de esa estructura”<sup>312</sup>. La elección de Bueno implica entonces una visión determinada de la política, acorde al planteamiento constructivista operacional de la teoría del cierre: en rigor la opción por una definición real y nuclear se ve informada por una teoría de la esencia genérica que parte de la comprensión de la doble figura -gnoseológica pero también ontológica- de la estructura esencial como “totalidad procesual susceptible de un desarrollo evolutivo interno”<sup>313</sup> en la cual núcleo, curso y cuerpo se autorequieren a fin de construir el grueso de la esencia real; comprendemos ahora cómo todas las precauciones protocolarias anteriores, destinadas a precisar el significado dialéctico de la ciencia y de la filosofía en Bueno, cobran entera justificación aquí: la teoría del Estado queda subsumida en el proyecto filosófico político de elaborar una idea esencial genérica que responda a la caracterización categórico-ontológica del campo político; *podría así decirse que su tarea coordina en un mismo plano gnoseológico-normativo ciencia política, filosofía política y teoría del Estado.*<sup>314</sup> Es necesario subrayar pues cómo la preocupación por la cuestión del núcleo de la sociedad política está enteramente condicionada por el tipo de definición del que se parte; por tanto, si bien la esencia que se pretende en última instancia aprehender no coincidirá con la mera enunciación del núcleo -“puesto que el *cuerpo es también esencial* y por tanto su *curso: la esencia sólo se muestra en el desarrollo de las determinaciones específicas*”<sup>315</sup>-, dicho núcleo constituye el punto de partida de un programa definicional -no nominal- que compromete la entera elaboración de la exposición,

---

según el género y la diferencia específica. En él distingue las cinco voces universales o predicables -el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente (*Isagoge*, I)-, articulando un modelo clásico de subordinación lógica de conceptos, así como una teoría de la definición, de gran influencia en la escolástica.

<sup>312</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 131, (cursiva en el original). La vía continuará pues la estela sugerida por Plotino cuando en *Enéadas*, VI, 1, 3, dice: “La raza de los heraclidas forma un género, no porque tengan un carácter común, sino por proceder de un solo tronco”; de ahí que Bueno denomine también a este tipo de definiciones como definiciones plotinianas, frente a las porfirianas. La operativización de los conceptos políticos responderá en Bueno de un tipo de lógica transformativa plotiniano-darwiniana que, desbordando la conceptualización unívoca de raíz porfiriana-linneana, incorpora los resultados de la ciencia biológica; a su vez, el evolucionismo darwinista retomaría a juicio de Bueno la óptica de Plotino al sostener que las especies descienden unas de otras. La historia política recibirá en consecuencia un tratamiento que procede por analogía a lo que sucede en biología. Pero no por ello cabe tildar a Bueno de organicista, ya entre ambos campos media un proceso de *inversión antropológica* que explicaremos ulteriormente.

<sup>313</sup> Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*, Pentalfa, Oviedo, 2000, p. 82.

<sup>314</sup> Como el propio Bueno nos comenta en otro lugar, “mejor que decir, por ejemplo, ‘hablar de filosofía política’, sería decir: ‘hablar del Estado filosóficamente’”, Gustavo Bueno, “Materialismo filosófico como materialismo metodológico”, Prólogo a Alfonso Fernández Tresguerres, *Los dioses olvidados. Caza, toros y filosofía de la religión*, Pentalfa, Oviedo, 1993, p. 20.

<sup>315</sup> Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*, Pentalfa, Oviedo, 2000, p. 83 (cursiva en el original).

es decir en este caso, de la teoría del Estado; en resolución, tal modo de definir no se completará sino hasta la total elaboración de su teoría.

La estrategia que adopta Bueno consiste en dar prioridad al núcleo como género generador de la esencia estatal hallando en primer lugar un género generador previo del que a su vez resulta, denominado género radical o raíz, que según su planteamiento habrá de ser descompuesto de manera que su reestructuración por anamorfosis conduzca definitivamente a la enunciación del núcleo: la localización de dicha raíz desvelará así el carácter intraestructural de cualesquiera sociedades políticas que habrá de someterse a análisis para llegar al núcleo conceptual que el Estado comporta. Queda por advertir que la anamorfosis es una alternativa metodológica en la línea del proceso regressus-progressus (o de reducción-reconstrucción) a través del que se reconstruye la estructura de referencia -el objeto de estudio ya descompuesto- refundiendo los componentes de suerte que se restablezcan los materiales de partida en un nuevo nivel ontológico, reorientando la investigación científica; la vía de la anamorfosis encaja por lo demás con el proyecto constructivo de las definiciones nucleares, al rechazar su vía opuesta o reductiva, la misma que en la línea de las definiciones esenciales sobreañaden, siguiendo la estela marcada por la concepción porfiriana, una diferencia específica al género generador -aquí denominado género próximo-, crónicamente fijo o asentado como vimos desde su determinación inicial. La exposición de Bueno aunará en definitiva y como veremos el plano lógico con el histórico, al entamar la aparición material de una organización estatalmente articulada con la cristalización de un formato lógico que suplanta un enclasmiento distributivo de los elementos estudiados -las organizaciones sociales humanas mismas- por otro de cariz atributivo, lo que trocará la disposición histórica de estas desde un punto de vista interno tanto como externo.

## 1.2. En busca del núcleo del Estado

Al encargarse en primer lugar de la raíz o género radical por medio del cual conceptuar subsiguientemente toda realidad estatal, Bueno recuerda el abanico de posibilidades que se le presentan. Efectivamente, en la tarea de discriminar el ámbito conceptual en el que pueda encontrarse la raíz de la sociedad política -generadora de su esencia y en parte esencia misma de esta- varias son las alternativas, aun desde definiciones porfirianas, que se han barajado, pudiéndose simplificar todas las posturas proferidas -como así hace- según las rúbricas del politicismo o apoliticismo, ya se suponga o no que las sociedades humanas posean de suyo

significado político. Antes sin embargo de examinar los argumentos de tales alternativas, hemos de precisar una premisa que nuestro autor no esconde, pero que ya se adelantó anteriormente al tratar de los contenidos que un campo categorialmente político habría de tocar en su eje semántico. Nos referimos a la elección societaria que entonces Bueno sugirió al bosquejar el núcleo generador que anda detrás de la configuración de un Estado: ya ahí se formuló la disyuntiva que obliga al politólogo bien a presuponer que la escala en la que se dibuja el concepto de sociedad política pertenece a la misma en la que se diseña la noción de sociedad humana, o bien a decantarse por una opción contraria, en cuyo caso -recordamos: aquel que abarcan las teorías no societarias de la sociedad política- cabían tres opciones: a) teorías teológicas de la sociedad política; b) teorías psicológicas de la sociedad política; o c) teorías culturales de la sociedad política. Ante tal elenco, Bueno tomaba partido -y vuelve a tomarlo rotundamente ahora, desde el momento en que se centra en definir el núcleo de la sociedad política- a favor de una teoría societaria del Estado, ubicando en el seno del concepto de sociedad humana su raíz genérica. La decisión aparecía informada por una concepción de la sociedad humana como entidad totalizada “resultante de las actividades de múltiples sujetos operatorios conjuntados (por convergencia o por divergencia)”<sup>316</sup> y que ahora debemos detallar más profundamente, pero que de cualquier forma otorgaba capacidad al grupo humano para desplegar una actividad política a partir de criterios específicos -nucleares precisamente- que se desarrollan morfológicamente en el curso histórico. En la persecución de tal tarea nos encontramos. Conviene con todo insistir en el distanciamiento que con respecto a la alternativa psicológica se produce, ya que bajo esta línea es en la que se cifran las bases del contractualismo que, en tanto teoría del Estado de estirpe individualista y racional, encuentra en nuestros días mayor predicamento. Volveremos al cotejo con el individualismo metodológico del contractualismo estatal en repetidas ocasiones.

De momento se nos impone detenernos sobre el programa con el que nuestro autor confía delinear los fundamentos lógico-materiales del Estado. Tras situarse en la perspectiva que arranca de la sociedad humana como su género radical, la cuestión estriba en detallar la acepción de la misma, para lo cual debe demarcar el corte que quepa establecer entre lo político o lo apolítico, es decir, considerar la cuestión de si la sociedad humana es política por naturaleza -posición politicista divulgada en la concepción del *zoon politikon* aristotélico- o si

---

<sup>316</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 95.

bien no lo es -en el sentido de un apoliticismo arqueológico, en muchas ocasiones vinculado al anarquismo o a los relatos sobre un supuesto estado de la naturaleza-. La disyuntiva aparece tratada en Bueno desde un enfoque conceptual, antes que etnológico, debido a que en su opinión “los hechos positivos que nos suministra la historia o la etnología [no] permiten decidir, por sí solos, entre las dos posiciones (referidas a las sociedades primitivas) entre el politicismo y el apoliticismo”<sup>317</sup>. La puntualización no es en cualquier caso baladí en la medida en que entendamos que lo que está en juego es la posibilidad de aceptar la hipótesis de sociedades humanas pre-políticas, o bien si se considera que una sociedad humana apolítica no es propiamente humana. De la respuesta además se inferirá la dimensionalidad que quepa conferirle científicamente al campo de lo político, más o menos restringido al espectro gnoseológico estatal. Pues bien, la tesis defendida por nuestro autor aboga por concederle espacio al concepto de sociedad humana todavía no política, o más concretamente, de sociedad humana natural, planteamiento apoliticista que hemos de precisar. La apuesta de Bueno cobra sentido en virtud de razones sistemáticas, esto es, que su propio discurso obliga a insertar. Veámoslo. Por un lado, según se nos explicita, la entrada de un eslabón apolítico humano reordena la distinción entre lo zoológico y lo antropológico a través de un estadio intermedio, humano pero pre-político, ajustado a una lógica que quiere encontrar rasgos genéricos a medio camino entre ambos planos: rasgos cogenéricos como la jerarquía, la convivencia o la dominación. De hecho, la idea de sociedad humana natural en Bueno no es empírica, sino que está “construida a partir de diversos requerimientos, principalmente, en nuestro caso, el de dar cuenta del postulado de una sociedad humana en estado prepolítico [...]. Una sociedad a partir de la cual construir el concepto de sociedad política en sentido estricto”<sup>318</sup>. El razonamiento es lícito siempre y cuando se entienda que su anhelo -dirigido a la definición de la sociedad política- es evitar la deducción por reducción de los hábitos humanos a pautas animales<sup>319</sup>,

---

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 138. Desde nuestra reinterpretación nos inclinaremos no obstante en mantener la necesidad materialmente imprescindible de recurrir a tales hechos, o cuando menos a una lectura de los mismos complementaria a la conceptualización.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 146. Más adelante insistirá sobre ello: “El significado político de este punto de vista estriba en que él puede conjurar la tendencia a establecer cortes abruptos entre las sociedades animales y las sociedades humanas”, p. 239.

<sup>319</sup> Por el contrario, la postura de Bueno consiste en remarcar el proceso de *inversión antropológica* que se produce al partir del campo etológico, entendiendo tal proceso como el paso e incorporación de los “instintos, hábitos, pautas, o impulsos, de orden zoológico [...] a un orden cultural objetivo de tipo normativo que, en todo caso, no es derivable de ellos, y en el seno del cual actúan, pero cambiando, muchas veces, el sentido mismo de sus movimientos originarios. La inversión antropológica se produce a partir de corrientes de [...] realimentación positiva entre procesos muy heterogéneos que resultan convergentes, y que van desde la liberación de las extremidades anteriores del servicio locomotor, hasta la formación de un tejido envolvente de utensilios,

aplanando sus diferencias conductuales. Por otro lado, su tesis le servirá para mantener la equivalencia que categorialmente presentan los ámbitos político y estatal, hasta el punto de coincidir por completo en la edificación de un ámbito científico-social, e identificando por consiguiente todo estadio pre- o apolítico a una fase pre- o aestatal. Conviene señalar que la tesis de Bueno, de marcado y explícito cariz conceptual, apelará más adelante a la ilustración antropológica e histórica -cuando el autor se detenga en el capítulo referente al curso del Estado-, procurando así fundamentar positivamente su exposición.

### 1.3. La sociedad humana natural: intraestructura de la sociedad política

Una vez admitida con mayor exactitud la noción de sociedad humana natural como raíz genérica del Estado, se procede al anunciado análisis de la misma, de forma que arribemos al concepto en sí, el propio de Estado: de lo que se trata es de encontrar el punto crítico en el que la noción se fractura para dar paso al formato lógico del concepto que se busca definir. Teniendo en cuenta el aspecto constructivo del proceder, Bueno alerta sobre los riesgos que ello comporta. La tarea inmediata estriba en atribuirle un conjunto de rasgos a dicha sociedad humana natural, de modo que sepamos de donde partir, pero sin caer en una visión inversa a la de una sociedad política presente -en la que todo investigador actual se encuentra- que ofrezca una caracterización carencial, “en negativo”<sup>320</sup>, de aquella. Queda así puesto en entredicho el recurso de acoplar las ideas reivindicadas en la Revolución francesa -libertad, igualdad, fraternidad- a un supuesto episodio prepolítico en la que estas forjaron su significación original. Según Bueno, resulta más adecuado fijar la atención en criterios anteriores, de signo etológico, precisamente aquellos que se han llamado cogenéricos al ser comunes con las pautas normativas de grupos de primates -que regulan la convivencia o la dominación-, y en los que sin hablar de política residen rudimentos funcionales desde los que desarrollarán los Estados; la clave consistirá pues en calibrar el significado político embrionario que por analogía cabe otorgarle a una serie actividades humanas básicas -tecnológicas o religiosas- por las que operativamente tuvieron que pasar los homínidos hasta desplegar su actividad política.

---

instituciones instrumentales, estructuras sociales, lenguaje, etc., capaces de dar lugar a una cultura objetiva morfodinámica en cuyo seno las pautas de las conductas etológicas subjetivas pueden experimentar un proceso de anamorfosis”, *La vuelta a la caverna*, Ediciones B, Barcelona, 2004, p. 62. Como se constata, el argumento vuelve a estar presidido por la óptica metodológica de la anamorfosis. Esta obra, una de las últimas publicadas por el autor, nos resultará especialmente útil para dar cuenta del proceso de formación del Estado.

<sup>320</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 146.

Consideremos los ensamblajes que van a modularse en el paso de la sociedad humana a la política.

El problema que enseguida se le presenta a Bueno es el de en base a qué asignarle un mínimo de unidad a la sociedad humana que está conceptuando, requisito indispensable para establecer su consistencia en cuanto tal. El análisis supone regresar a una formulación acerca de la propia condición humana; la antropología materialista del autor cobrará aquí doble importancia: por un lado debido a la acentuación que habrá de darle a la capacidad operatoria de los humanos; por otro, a partir de la resonancia que adopta ahora su concepto de espacio antropológico en tanto contexto envolvente en el que se mueven, interactúan y en torno a cuyos tres ejes -circular, radial y angular- se articulan socialmente los humanos. Centrando previamente su atención en la característica nodal que quepa especificar de propiamente humana, el rasgo constitutivo esencial recae en su componente racional, toda vez que se cifre en las operaciones manuales y lingüísticas la plataforma de un logos que, a diferencia del que pueda atribuírsele a los animales, se trata de un logos normado según reglas procedentes de la organización práctica, esto es, de las rutinas en las que va configurándose el pautaaje social; según ello, la hipótesis que se maneja para explicar la aceptación de normas es la de la imposición de la rutina victoriosa. Sin olvidar las consecuencias de esta perspectiva, queremos más bien insistir en el papel que juega el lenguaje en tal proceso, si bien el grado de su importancia se concretará mayormente en su peso político, en ese “momento -recordamos- en el cual este lenguaje logra ser expresado por la escritura fonética”<sup>321</sup>. No obstante, sentados estos presupuestos, el punto decisivo en lo que atañe a la formación de la sociedad humana se desprende de la convergencia que distintos agrupamientos humanos alcanzan en la mutua relación que trenzan en su cruce con el material repartido en los ejes antropológicos -según la disposición de contenidos coordinada conceptualmente en la idea del espacio antropológico-. Tal plantilla conceptual procura enlazar en un mismo plano el trato cultural de unos grupos con otros -observado en el eje circular- con su relación con el entorno natural y la superficie terrestre -en el eje radial- susceptible de transformación productiva, así como con los vínculos que puedan establecerse con objetos externos al ámbito físico de referencia -en el eje angular: aquel que Bueno tilda de *numénico*-. En cualquier caso, será el eje circular el que en un primer momento acapare su interés, sin perjuicio del rol complementario que ocupen los demás en tanto conforman el ineludible contexto envolvente. La meta residirá en abrir la posibilidad de

---

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 97.

plantear una sociedad humana coherente en su estructura interna -o infraestructura-: dicha posibilidad consolidará la caracterización de un género radical desde el que acceder al núcleo del concepto Estado. ¿Cómo?. En razón del criterio de convergencia, así:

“Una sociedad natural humana podría definirse como una infraestructura convergente mantenida mediante la integración de las diversas partes o subconjuntos, heredados necesariamente de etapas anteriores, que desempeñan funciones de control social”<sup>322</sup>.

Nuestro autor se encontrará en disposición de enumerar al fin las características de la sociedad humana natural y unitaria; tal repaso a través de los rasgos de una sociedad humana convergente nos situará delante de una infraestructura estable, aun inmediatamente condenada a la quiebra –a una quiebra eso sí pendiente de una recomposición a escala más compleja. No adelantemos resultados: el grado de convergencia intraestructural que la sociedad humana asume antes de su desestructuración se levanta sobre la mutua adaptación de patrones distintos o heterogéneos de las partes sociales; adaptación en cambio que no procede de ninguna modulación armónica, sino que se funda, siempre según nuestro autor, en una relación de dominación -inigualitaria- de un agrupamiento sobre el resto del todo social, a partir de un control social coactivo disperso que ha borrado cualquier conato de divergencia<sup>323</sup>. Ahora bien, en este estadio -y esto es lo fundamental- todavía es prematuro esperar la aparición de conflictos organizados, pues la sociedad no está aún ordenada en razón de fines preestablecidos; se entiende pues que la naturaleza de las divergencias se produzcan todavía a nivel individual y que su eliminación derive ante todo de los ritmos sociales rutinarios. Puede comprobarse cómo desde este planteamiento se vislumbra el enunciado clave de la teoría política de Bueno: las divergencias son el fundamento de las sociedades políticas.

#### 1.4. El proceso de anamorfosis: divergencia intraestructural y aparición del Estado

Efectivamente, el punto crítico que detona la fractura de la infraestructura de la sociedad humana natural, dirigiéndola a una reconceptuación en tanto sociedad política, consiste en el desarrollo colectivo de unos contenidos finalistas -prolépticos: expresados mediante planes y programas- incompatibles con los del grupo dominante que rigen en la sociedad. La aparición

---

<sup>322</sup>*Ibid.*, p. 167.

<sup>323</sup> La cuestión de la centralidad del órgano de control es secundaria para Bueno, ya que “lo decisivo de un órgano de control es que efectivamente ‘controle el sistema global’ ya esté en posición central o extremal, ya sea único, ya sea plural, policéntrico”. *Ibid.*, p. 166. Bueno cita en este párrafo a Marshall Sahlins al tiempo que critica su propuesta expuesta en *Las sociedades tribales*.



de divergencias objetivas implica un nivel tal de avance organizativo que conlleva una modificación del formato lógico del concepto de sociedad. Hasta aquí, la noción que se ha manejado -la de sociedad humana natural- operaba en el marco de los términos lógico-distributivos: se trataba de un concepto clase, esto es, pensado no unitariamente; el proceso de integración del que resulta encaja en una resultante de clases distribuidas -las sociedades humanas-, sin interferencias entre sí más allá de su matriz caracteriológica común. En esto, la divergencia irrumpe como desestructuración junto con un esquema de transformación que modifica su misma configuración conceptual, precipitándolo hacia su reelaboración.

Antes sin embargo de colegir las consecuencias de tal mutación -objeto principal del presente apartado- hemos de detenernos en la clasificación trimembre que Bueno presenta en aras de distinguir los posibles modos de divergir: divergencias a) internas; b) por exclusión; o c) contextuales, vuelcan el acento según el aspecto interno, externo o combinatorio que tome el proceso, respectivamente: en su punto crítico desencadenan una reestructuración, bien continua, gradual, o bien abrupta, que en ambos casos implican conflicto. La disección no es gratuita si se contrasta con los tipos de constitución que elaborará Bueno cuando se detenga en el análisis del origen histórico del Estado, según la perspectiva de la codeterminación. Por ahora Bueno se conformará con citar una serie de ejemplos que ilustran las variaciones entre las distintas maneras divergentes<sup>324</sup>. Ahora bien, el problema interpretativo con el que nos encontraremos será el de coordinar los procesos de divergencia -y posterior convergencia- con los de codeterminación mediante los que se funda según su tesis el Estado; más precisamente: habremos de replantear la conexión entre la exposición teórica que estamos estudiando con la exposición histórica que a continuación veremos de modo que, sin menoscabo de los casos de las uniarquías y de los protoestados que se apuntarán, se limite el alcance de una fase primaria preestatal diferenciada del estadio prepolítico, a fin de equiparar sin mayores trabas los conceptos de sociedad política y Estado<sup>325</sup>. Ensayaremos resolver la cuestión tras explicar los vericuetos del curso estatal. Pero volvamos nuestra atención al momento que ahora nos ocupa: el de la antesala a la configuración del concepto de sociedad política.

Establecido el papel crucial de la divergencia, el esquema de tránsito de la sociedad humana a la política queda seriado en Bueno como sigue: dada la intraestructura común de una

---

<sup>324</sup> Por ejemplo: el proceso que dio origen a Teotihuacán presentado por Sanders-Peirce (caso a)); las invasiones de los pueblos jinetes sobre los pueblos agricultores recolectores (caso c)). Al respecto véase *Ibid.*, pp. 174-176.

<sup>325</sup> Conceptos que estamos usando indistintamente como perfectamente sinónimos, estimamos que de acuerdo -he aquí el riesgo hermenéutico- al uso realizado por Bueno.

sociedad humana como género radical, cabe suponer un incremento de las divergencias de carácter colectivo en el seno de la misma, hasta el punto en que se logra disgregar la estabilidad inicial. Inmediatamente se sucede una reestructuración protagonizada siempre por una de las partes de la sociedad de referencia, cuya orientación integradora -re-organizativa u totalizadora: dirigida al todo social- desemboca en una situación de nueva convergencia, colectivamente asumida en lo que puede denominarse pacto social, aun sin inclusión necesaria de equidad o justicia: nos reencontramos así frente al proceso con el que iniciamos nuestro recorrido. Conviene recordar la naturaleza anamórfica del esquema, pues en ella reside la peculiaridad del resultado, el mismo que nos enuncia el núcleo definicional estatal: mediada la divergencia, la reestructuración de la sociedad fracturada hacia su reconvergencia se produce a través de la refundición, en un grado más complejo, de los componentes de la infraestructura. Pues bien, el sentido reforzado de la sociedad -guiado por el *principio de conservación* o perduración- será el que otorgue sentido político a la resultante. Esta nueva convergencia social que concatena los contenidos antropológicos en un tejido global, constituye el fundamento axial del campo político; la constitución y el mantenimiento de tal unidad -en rigor: la consistencia de la unidad- será lo que Bueno denomine *eutaxia*. En este sentido ha de subrayarse la intención genético-estructural que guarda la formulación del núcleo: el peso de dicho carácter será inmenso a la hora de comprender la significación de la eutaxia pues “en el caso que nos ocupa, los procesos genéticos de una estructura deben seguir reiterándose en la misma estructura de ellos, como si la estructura resultante sólo pudiera mantenerse como tal gracias a la acción reiterada del mismo proceso, o de procesos análogos que la generaron”<sup>326</sup>. Así pues, dada la necesidad de contar con que las partes tengan la capacidad y condiciones materiales para la articulación de semejante tejido -o, lo que es igual, para la conformación de un Estado- se entiende que es aquí cuando el concepto de poder cobra dimensionalidad política; consecuentemente, los grados de control y coacción sufrirán una modificación en cuanto se empiecen a orientar objetivamente -centralizándose, si se quiere- a través de una causa común. Nuestro autor apelará al rol de una

---

<sup>326</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 178. Precisamente de dicha intención es de donde inferimos la equivalencia conceptual entre sociedad política y Estado. Por su parte el autor no dejará de señalar las diferencias -que las hay- entre los análisis genéticos y los estructurales: “Mientras que el análisis genético tiene que identificar la naturaleza de las corrientes divergentes efectivas que resultaron ensambladas en la infraestructura política y evaluar el potencial integrador de la parte dirigente, el análisis estructural se verá obligado a introducir, como si fueran ‘líneas auxiliares’ las direcciones virtuales divergentes asignadas a las partes sociales que, por hipótesis, se consideran integradas o sometidas a la disciplina objetiva de la eutaxia”, *Ibid.*, p. 220.

de las partes del todo social<sup>327</sup> con capacidad esta vez de referirse organizativamente a un todo que pasará a ser político, y ello -esto es lo esencial- en tanto en cuanto las finalidades relativas a su propia subsistencia como parte están condicionadas por el cumplimiento de prolepsis (planes y programas) relativas a la subsistencia de la sociedad de referencia. Entendiendo pues el poder como “la capacidad de esa parte o partes para influir o causar en las demás partes la ejecución de las operaciones precisas para orientarse según sus prolepsis”<sup>328</sup>, Bueno nos ofrece al fin su definición de núcleo de la sociedad política:

“El núcleo de la sociedad política es el ejercicio de poder que se orienta objetivamente a la eutaxia de una sociedad divergente según la diversidad de sus capas.”<sup>329</sup>

El propio autor advierte de la necesidad de leer el enunciado sólo tras estudiar más pormenorizadamente el significado de la eutaxia, a cuyo esclarecimiento dedica subsiguientemente siete escolios que podríamos englobar bajo el título general de teoría de la eutaxia. Con toda seguridad es en la noción de eutaxia donde se cifra la médula de la teoría política de Bueno: sólo a su través pueden comprenderse los planteamientos que sostiene sobre la actividad estatal pues en ella reúne, de mano de su naturaleza genético-estructural, el argumento conjunto de la funcionalidad y justificación del Estado -la razón de Estado, podría decirse, levantada sobre su *conservación*-, y el criterio último de la verdad política: si no científica, sí sistemática o filosófica; de hecho es de la eutaxia de que depende el fundamento de la autonomía o categoricidad gnoseológica del campo político, hasta el grado en que esto sea posible. Nos encontramos pues con un concepto que en la politología de Bueno soporta la entera responsabilidad de la categoría de lo político; es por ello -debido a la cantidad de contenidos que remueve- por lo que nos merece capítulo aparte, capítulo que tan sólo nos atreveremos a abordar tras dar cuenta de las secciones atentas al curso y estructura del Estado, desplazándonos respecto del orden del discurso de nuestro autor<sup>330</sup>.

---

<sup>327</sup> Explícitamente: “Es necesario pensar en alguna parte (facción, partido, grupo) o partes, desprendidas de la sociedad anterior y dotadas precisamente de la capacidad necesaria para conformar la totalidad de la sociedad política”, *Ibid.*, p. 179.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 181. Las capas a las que se alude son las que constituyen la estructura misma de un Estado; meramente apuntadas aquí, proceden del estudio del cuerpo político del Estado en el que nuestro autor entrará más adelante, y nosotros en su análisis con él -baste señalar por ahora como tomarán los nombres de capas conjuntiva, basal y cortical. Su alusión nos recuerda en cualquier caso la exigencia recorrer la trayectoria núcleo-curso-cuerpo para lograr una definición *esencial* completa de Estado.

<sup>330</sup> Baste aquí con señalar que el término eutaxia procede de la voz griega *eutaktes*, que significa guardar orden o disciplina, ser obediente, disciplinado o moderado (véase Antonio Muñoz Ballesta, “Ontología política de la

### 1.5. Breve contraste con la tradición: conclusiones

Resulta interesante constatar previamente el hábito dialéctico de Bueno, quién, fiel a su método, no rehuye el cotejo como puesta a prueba de sus propuestas con otras definiciones clásicas de la sociedad política, prolongando el diálogo con la tradición de la disciplina filosófico-política. Seis son las concepciones que trae a colación, replanteando el alcance de su definición mediante crítica o incorporación de las tesis que reexpone:

i) Frente al argumento evolucionista antropológico -encarnado en la concepción de Ralph Beals y Harry Hoijer presentada en su *Antropología cultural*-, consistente en tomar como criterio definicional la cooperación entre grupos no emparentados, a partir del paso que media entre las relaciones de parentesco a las relaciones de convivencia, Bueno nos recuerda el aspecto genético de la coacción, condición de una cooperación que por lo demás se mide por resultados. Por si no fuera poco pone en entredicho la seriación parentesco-vecindad como indiciaria de la aparición de lo político. ii) Interpretando la perspectiva política en Platón según la metáfora médica de la enfermedad y la salud -“en la concepción platónica estaría ya presente la idea de gobierno como actividad dirigida a obtener la armonía o salud del todo”<sup>331</sup>-, nuestro autor protesta ante el carácter que en tanto organismo se le presupone a toda sociedad política, limitada a un ciclo vital preciso; opuesto pues al criterio eutáxico de perduración indefinida. Por añadidura: no cabría presunción sobre la enfermedad que contendrían las divergencias. iii) Bueno tilda por su parte la postura aristotélica de organicista armonista, sin perjuicio de su referencia a la dicotomía gobernantes-gobernados<sup>332</sup>. No obstante, reconoce la ascendencia del Aristóteles pragmático que postula como objetivo propio del Estado la “seguridad, es decir, la estabilidad indefinida del régimen, pues es esta estabilidad indefinida [...] aquello en lo que consistirá la eutaxia”<sup>333</sup>. iv) Ante la doctrina escolástica cristiana Bueno distingue dos frentes: en primer lugar, aquel que, arracimado en torno al agustinismo político, sostenía “la idea de

---

filosofía de Gustavo Bueno”, en Patricio Peñalver, Francisco Jiménez y Enrique Ujaldón (eds.), *Filosofía y cuerpo. Debates en torno a la filosofía de Gustavo Bueno*, Ediciones Libertarias, Madrid, 2005, p. 167.)

<sup>331</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 224; interpretación de la política como medicina de la República tomada *La República*, [Libro IX, IX, 583c]. Traducción española en Gredos, Madrid, 2000.

<sup>332</sup> Cita en este punto la *Política* de Aristóteles, [Libro VII, XIII,1332b] (remitimos a la traducción española: *Política*, Gredos, Madrid, 2000); *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 225.

<sup>333</sup> Para a continuación citarle de nuevo: “Y no debe considerarse como democrático u oligárquico aquello que contribuya a que la ciudad se gobierne más oligárquica o democráticamente, sino durante más tiempo [Libro VI, IV, 1320a]”, *Ibid.*, p. 225.

que la sociedad política, al margen de la Iglesia, de Jerusalén, no era ni siquiera una sociedad política sino Babilonia”<sup>334</sup>, amparándose bajo la perfección de la sociedad supraterrrenal: *De Civitate Dei*, de significación política nula –teóricamente hablando. Su mirada crítica se dirige más bien al aristotelismo tomista, corriente que entiende aplicada a superponer la idea de totalidad a una teoría de la sociedad política como sociedad perfecta, mas -a su juicio- de forma “ininteligible, en cuanto se prescinde de sus referencias mitológicas”<sup>335</sup>. v y vi) Por último, consideraremos sucintamente sus planteamientos sobre Maquiavelo y Marx, de notable influjo en su obra, permitiéndonos con ello reagrupar sus dos puntualizaciones finales. Bueno subraya el precedente eutáxico de una “concepción práctica, técnica, que de la política tiene el Príncipe (...) cuyo objetivo fuera conseguir que el régimen pueda dar cada día ‘un paso más en el tiempo’”<sup>336</sup>; componente no obstante que tacha de formal, por lo que apela finalmente a Marx, quien en su opinión corregiría tal tendencia -dicho sin merma de las objeciones que haya de hacersele-; no olvidemos que bajo su óptica materialista “todas las técnicas de conquista y conservación del poder político giran en el vacío si no responden a la realidad de las fuerzas sociales y económicas”<sup>337</sup>.

El debate queda abierto: no ha sido ni será esta la única vez que nuestro autor procure reforzar sus razonamientos dialéctica, apagógicamente, es más, su perspectiva se lo exige en tanto se afane en perfilar las aristas de su discurso. Sin embargo, el enfoque conceptual de su politología acusa de momento un marcado acento abstracto que conviene depurar mediante contrapuntos argumentales concretos, erigidos sobre el terreno positivo de la historia política. Por nuestra parte, estimamos que la misma obra de Bueno, en su afán por trenzar un recorrido de corte lógico-material, personal e inédito, recupera explícitamente el tratamiento histórico - como enseguida veremos- sin abandonar el énfasis sistemático que continuamente le informa; cabe aquí recordar el estudio de Jindrich Zeleny cuando nos dice que Marx “subraya que para captar adecuadamente una realidad (...) el pensamiento humano tiene que desarrollar una gran actividad y formas específicas de movimiento que no son simplemente paralelas de las formas de movimiento de la realidad”<sup>338</sup>. La decisión de postergar la explicación acerca del concepto de eutaxia nos viene así impuesta por la intención de ilustrar a través del curso estatal lo hasta

---

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>338</sup> Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de El Capital*, Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 102.

aquí expuesto, fundamentalmente, por lo que respecta a la cuestión del origen del Estado y al esclarecimiento del virtual hiato abierto entre los conceptos de Estado y de política; todo ello sin perjuicio de que los contenidos tratados en el próximo bloque desborden -obviamente- el recinto de tales esferas temáticas, además de incorporar nuevos tipos conceptuales.

## 2. El curso del Estado: una exposición histórica

### 2.1. Recuperación del análisis genético estructural

La primera dificultad a la hora de penetrar en la exposición de Bueno consiste en aclarar la relación que media entre el curso y el cuerpo del Estado, y que él mismo califica de dialéctica. De hecho, el ajuste de tal vínculo pareciera restarle justificación a una explicación -la nuestra- que persigue en primer lugar determinar la conexión argumental establecida entre la conceptualización y la formación histórica del Estado, partiendo de la lectura de su mismo *Primer ensayo*. Retomando el enfoque general que enlaza la definición del Estado, según el despliegue -esencial- que el núcleo desarrolla en aquellos sectores, se atenuaría el alcance de nuestra problemática; quedaría sin embargo aún por precisar la naturaleza dialéctica trabada entre el curso y el cuerpo -o lo que desde nuestra interpretación también podríamos llamar historia y estructura: así cabría entender el doble enfoque histórico-estructural que desde ahora delinea Bueno según el formato procesual-estructural formulado en Zeleny, toda vez que se acoplen aquí según aquel impulso genético y nuclear de estirpe constructivista; la complementariedad en todo caso cobra un acento peculiar en la teoría de nuestro autor, que debemos especificar. Veámoslas. Si bien el análisis del cuerpo o estructura ofrece una visión asentada o estable del Estado, en tanto sus elementos o instituciones logran sucederse en una continuidad temporal, el análisis histórico o del curso estatal atiende a las discontinuidades a las que se ha visto históricamente sometida esta estructura. Así, el curso “puede entenderse como [precisamente] un proceso ‘ascendente’ o ‘descendente’ en cuanto a la eutaxia se refiere”<sup>339</sup>. Por ello, nuestra primera tarea se centrará en comprender el proceso histórico de constitución de un Estado -en tanto se aproxima a la eutaxia-, combinando la reexposición con el proceder descrito en el anterior epígrafe.

---

<sup>339</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 231.

## 2.2. En torno a la pertinencia del criterio histórico

Antes de entrar en materia resulta inexcusable detenerse en el criterio propuesto por el autor sobre el que ensaya levantar un esquema secuencial que sirva de soporte explicativo capaz de periodizar las fases del curso; paralelamente, en el trayecto de búsqueda y hallazgo de semejante criterio, se pretenderá dar con una clave que resuelva el embrollo conceptual producido entre los conceptos de sociedad política y Estado. Justamente, en razón del marco estrictamente politológico al que quiere limitarse, Bueno rechazará las orientaciones de cariz extra-categorial como las proporcionadas por la historiografía, la etnología o la sociología -y ello sin menoscabo de los contenidos sociales, históricos y antropológicos que el campo político toca, muy particularmente en esta sección-, recurriendo en cambio a una noción formalmente política. ¿Cuál?: la propia idea de Estado, de modo que la seriación del curso se organice en tres fases: primaria o protoestatal; secundaria o estatal y terciaria o postestatal. Se infiere con facilidad que la elección de nuestro autor cuestiona notablemente el grado de sinonimia máximo que desde nuestra exégesis se ha planteado entre los términos de Estado y de sociedad política. Es más, Bueno nos lo expone con meridiana nitidez cuando explícitamente enuncia como tesis general el carácter derivado del Estado con respecto a la idea de la sociedad política en general, opción que literalmente “implica la disociación de la tesis alternativa de la identidad de la sociedad política y el Estado”<sup>340</sup>. De hecho -siempre según el autor- el planteamiento de una tesis histórica -entendemos que opuesta, en tanto postula la “superposición masiva [...] de la forma *Estado* a la forma *sociedad política*”<sup>341</sup> - la removerá aquí en su favor, gracias al cruce con que la dispone en relación a la tesis general, enfilándola así hacia la configuración de la estructura temporal del curso. Ante tal panorama acaso pareciera insostenible seguir enarbolando nuestra interpretación; no obstante, sin pretender tampoco inflar una cuestión que podría degenerar en un debate nominal, estimamos plausible mantenerla en razón de la misma obra de Bueno, pues más allá de esta puntualización nos parece que en los tratamientos en los que aborda la idea de Estado tiende a consolidar la equivalencia semántica entre ambas acepciones. Más aún -y en ello hacemos residir el núcleo de nuestra relectura-: es la propia idea de Estado la que creemos preside en nuestro autor la construcción politológica en tanto sistema gnoseológico-sistemático, por lo que su eliminación conlleva a nuestro juicio la desaparición de lo político en tanto materia de estudio tal y como él

---

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 236 (cursivas en el original).

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 237.

lo plantea; consecuentemente -desde una óptica materialista- aquella neutralización correspondería bajo sus coordenadas a la disgregación de la actividad propiamente política. Y es que la fidelidad misma a la estructura lógico-material a la que se ajustan sus análisis se lo impediría; de ahí que, más aún que la cuestión del origen, resulte polémica en lo que nos ocupa la del final del Estado o fase postestatal -en la que por cierto Bueno matizará aquella disociación guardándose de prescindir de la forma Estado<sup>342</sup>. Tendremos ocasión de corroborar nuestras consideraciones a lo largo del presente trabajo; de momento baste con lo antedicho para volver a sumergirnos en el tema del curso estatal, al que nos aproximaremos obligadamente ahora bajo la necesidad de reformulárnoslo según el siguiente requisito: ante la exposición de Bueno, habremos de sugerir un criterio alternativo, complementario o más preciso que, sin perder la capacidad de reajustarse al planteamiento original, consiga, en primer lugar, abrir un punto de coordinación entre la formación conceptual de la sociedad política y el origen histórico del Estado -a través de continuidad entre los procesos de divergencia y los de codeterminación-, y, en segundo lugar, demostrar la irrelevancia en términos estrictamente políticos (no sociológicos ni históricos) que nuestro autor concede a la extinción del Estado. Pues bien, por lo que se refiere al desarrollo del Estado esbozado, propondríamos ante todo la sustitución del criterio de Estado, por el más preciso de Estado histórico -valga la redundancia-, expresión que también nos proporciona el autor, pero que identificamos desde aquí -otorgándole cuerpo o referencia positiva- con el concepto de sociedad política. De esta manera, ateniéndonos al soporte de la explicación de Bueno basado en la distinción de las tres fases mentadas, podamos hablar -primero- de estadio protoestatal como episodio prepolítico aun en tanto se trate de Estados prístinos; de etapa estatal -segundo- en tanto propia de la configuración de los Estados históricos; y -por último- de la fase postestatal como más bien postnacional, si bien el terreno a-empírico en el que se sitúa este periodo, localizado en el futuro, bloquee todo detallismo, aun permitiendo a su vez la formulación de varias alternativas -incluso la postestatal, o en nuestros términos postpolítica- en las que nuestro autor se detendrá.

---

<sup>342</sup> Constatamos por lo demás cómo en el mismo *Primer ensayo* se afirma que la idea de Estado “se nos presenta, en efecto, como una idea que siendo estrictamente política, desde luego, tiene ya en sí misma el suficiente polimorfismo como para poder ser variada en función de la multiplicidad de las estructuras políticas históricas”, p. 236. En otras partes de su obra verificamos hasta qué punto se extiende tal polimorfismo, por ejemplo cuando afirma que la “guerra presupone al Estado, en alguna de sus formas (*proto-Estado, jefaturas, aristocracias, Reinos, Imperios...*)”, *La vuelta a la caverna*, Ediciones B, Barcelona, 2004, p. 98, (subrayado nuestro).



### 2.3. La fase protoestatal

Advertida esta remodelación estamos en disposición de profundizar en el desarrollo del curso histórico del Estado, en donde nuestra primera tarea consistirá en contrastar en qué medida la demarcación estipulada por Bueno entre sociedad natural y Estado -aun protoestatal- enlaza con la teoría conceptual descrita, además de calibrar si el alcance del proceso incide en la aparición del Estado histórico, y en su caso del Estado-nación. Por de pronto, percibimos que el paso, históricamente sopesado ahora, de la sociedad natural a la sociedad política<sup>343</sup> coincidirá con el incremento de divergencias sugerido anteriormente. No obstante, tales divergencias, aun suponiendo un aumento de poder del grupo hegemónico dirigente -concretamente: de su poder coactivo- hasta el punto de aproximarse a un nivel eutáxico -supra-partidista: utilizando la fuerza en tanto autoridad-, todavía no implicarán la fractura de la sociedad de partida, manteniéndose en los márgenes de integración previos a los requeridos en la propia conceptualización de la sociedad política; así, el formato lógico al que se habrían de adscribir dichas organizaciones sociales seguirían quedando del lado distributivo, evolutivamente interno, o propio del interés antropológico.

La cuestión por tanto que se nos suscita es la siguiente: ¿por qué no restringir este episodio en las lindes de lo prepolítico? Da la impresión que el autor ha querido trazar una segunda línea divisoria a fin de presentar el precedente inmediato de un Estado, histórico, que ya presuponga determinados contenidos políticos: la susodicha orientación eutáxica; una gradual división del trabajo derivada de la actividad productora de cara a la naturaleza; y la emergencia de una clase funcionarial o burocrática, con lo que ello comporta de planificación. En todo caso, la pertinencia de la propuesta procede de los ejemplos tomados de investigaciones etnológicas agrupadas en torno a la expresión de “sociedades de jefatura”; particular influencia observamos que cobra en este sentido la hipótesis de la institucionalización de la jefatura política lanzada por Elmar R. Service en su libro *Los orígenes del Estado y de la civilización*, aunque convenientemente matizada de acuerdo con el alcance que Bueno otorga a las nociones de estructura jerárquica -de naturaleza cogénica, etológica: compartida con los grupos de primates- y de sociedad de jefatura: “El concepto mismo de ‘sociedad de jefatura’ de E.R. Service (...) habría que desdoblarse en dos: sociedad de jefatura natural y sociedad de jefatura política (sin perjuicio que lo que Service busca sobrentender con

---

<sup>343</sup> Concepto que -no hará falta insistir más- continuará para nosotros guardando equivalencia con el de Estado.

su término ‘sociedad de jefatura’ son las sociedades de jefatura política)<sup>344</sup>. Este episodio, ceñido al desarrollo evolutivo interno de una sociedad, puede tipificarse según Bueno en dos modelos, según la jefatura se organice sobre una o sobre más de una sociedad natural: caso - respectivamente- de las uniarquías o de los propiamente denominados protoestados, asimismo secuencialmente conectados (eventualmente) en razón de su menor a mayor complejidad administrativa; con esto entraríamos de lleno el capítulo de los ejemplos ilustrativos<sup>345</sup>.

#### 2.4. La formación del Estado: entre el Imperio y el Estado-nación

Mayor interés presenta el adentrarnos sin más dilación en la formación histórica de los Estados, verdadera piedra de toque de nuestro recorrido. Recordemos que en virtud del replanteamiento ofrecido nos encontraríamos ahora -en el umbral de la llamada fase secundaria del curso estatal- frente a una teoría del origen del Estado concebido prácticamente en tanto Estado histórico. Creemos que efectivamente esto es así, ahora bien, siempre y cuando quepa introducir una salvedad no menor: la introducción en tal escala de la idea de Imperio, de la práctica del imperialismo, e, incluso, de los Reinos feudales y de las ciudad-Estado de la Antigua Grecia, retrotrayendo pues el área de la disciplina a tiempos anteriores a la acuñación del término *-lo Stato*<sup>346</sup>-, con la de ventajas e inconvenientes que esto conlleva: inconvenientes por cuanto se quiebra el ámbito temporal tradicional en la disciplina<sup>347</sup>, aproximándolo a la esfera historiográfica o cultural del estudio de las civilizaciones -romana, germánica, hispánica, otomana, británica, etc.-; ventajas en cambio en tanto la perspectiva ampliada de Bueno se encuadra meticulosamente en sus premisas gnoseológico-políticas, recalcando de este modo la ligazón origen-estructura, y reactualizando de paso tratamientos clásicos a la luz de un enfoque

---

<sup>344</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 240.

<sup>345</sup> Como ejemplo de uniarquías el autor habla de las “sociedades de jefatura teocráticas que los egiptólogos suponen se formaron sobre el *nomos* o ‘federaciones naturales’ de aldeas en los llamados períodos ‘badariense’ y ‘predinástico’ del IV milenio anterior a nuestra era”. Caso de protoestado, entre otros, sería ya “el llamado ‘Imperio antiguo’ del tercer milenio [...] resultante de la conquista del Bajo Nilo por la jefatura teocrática asentada en el Alto Nilo”. Cabrá incluso en Bueno encontrar formas intermedias, tal que “el pomposamente llamado por Kalervo Oberg (1940) ‘Estado de Ankole’ en la Angola muy anterior a la colonización británica”. En torno a ello véase *Ibid.*, pp. 244-246.

<sup>346</sup> Debida a Nicolás Maquiavelo, véase: Manuel Pastor, “Los modelos de dominación político estatal”, en Ramón G. Cotarelo (comp.), *Introducción a la teoría del Estado*, Editorial Teide, Barcelona, 1986, p. 48.

<sup>347</sup> Tradicionalmente acotada según los límites señalados por H. Heller: “Dado que no consideramos posible una olímpica emancipación de nuestro conocer científico respecto a la realidad histórico social, tenemos que establecer, por motivos tanto teóricos como prácticos, una expresa limitación espacial y temporal de la materia de nuestro estudio. El objeto de nuestra Teoría del Estado es, por ello, únicamente el Estado tal como se ha formado en el círculo cultural de Occidente a partir del Renacimiento”, Hermann Heller, *Teoría del Estado*, F.C.E., México, 1987, p. 43.

sistemático contemporáneo. Solventando los problemas suscitados en torno a la aparición de Estado, Bueno nos aclarará cristalinamente su perspectiva en su libro *España frente a Europa* (1999):

“No queremos caer en el error en el que incurren muchos historiadores al dar por supuesto que el Estado es una categoría política ‘moderna’ y que en la Edad Media feudal, o en la Edad Antigua, no cabe hablar de ‘Estados’. Lo que ocurre es que las ciudades-Estado antiguas o los Reinos feudales, o las Repúblicas aristocráticas, representan un tipo de Estado, o de sociedad política, muy diferente al del Estado nacional centralizado y, aparentemente, en el límite, omni-intervencionista. [...]. Más aún: sería conveniente considerar al término Estado como si fuera un término unívoco, aunque genérico, en cuanto comprenda varias especies, sin perjuicio de que estas especies de Estado estén entre sí relacionadas, como puedan estarlo las especies de un ‘género plotiniano’. De hecho la fórmula: *status reipublicae romanae* se documenta ya en el bajo latín”<sup>348</sup>.

De este modo, nos ofrecerá una justificación acorde a la teoría o programa definicional, del Estado, en cuya reexposición estamos sumergidos; así, tras volver a comentarnos cómo muchos historiadores creen un anacronismo usar el término de Estado en sociedades políticas anteriores a Maquiavelo o Botero, Bueno explicará su postura indicándonos que:

“Es imposible, al menos desde una visión materialista de la historia (...) establecer una dicotomía absoluta entre unas categorías políticas de nuestra sociedad y otras categorías políticas o sociológicas de épocas precedentes. Y si esto es así, la única salida posible es reconstruir las categorías políticas o sociológicas de forma tal que, en lugar de entenderlas como conceptos sustancialistas, unívocos, rígidos (como géneros o especies porfirianas), podamos tratarlas como conceptos funcionales (por ejemplo, como *géneros plotinianos*) susceptibles de modulaciones diversas o profundas que nos permitan aplicarlas a diversas épocas sin anacronismo. Así, la categoría política fundamental, el Estado (y otro tanto podría decirse de la categoría ‘clase social’), no tendría por qué entenderse con las categorías precisas de alguna de sus modulaciones (con las categorías del Estado moderno), puesto que estas características serán no ya una mera especificación alternativa enteramente independiente de otras posibles, sino transformaciones (...) de otras modulaciones anteriores. Los Reinos medievales podrán ser categorizados políticamente como Estado, en el sentido filosófico político, aunque no sean Estados modernos (por ejemplo, Estados nacionales), sino otro tipo de Estados”<sup>349</sup>.

Nos reembarcaremos enseguida en el examen de esta tesis; empecemos sin embargo por procurar coordinar en un mismo esquema de transición los procesos -de divergencia y de codeterminación- en los que el autor concentra conceptual e históricamente el origen de los Estados. Es menester para ello explicar en qué consiste el que los Estados se constituyan en razón de procesos de codeterminación de las sociedades precursoras; con esto principiaremos el abordaje de las cuestiones históricas.

---

<sup>348</sup> Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999, pp. 178-179.

<sup>349</sup> *Ibid.*, pp. 241-242.

Así pues: ¿qué significa codeterminación? La respuesta será contundente: el concepto, frente a la expresión de una suerte de composición evolutiva -integradora, cual el caso anterior-, implica mutua referencia entre las sociedades históricas en términos de disociación, dialéctica y enfrentamiento, y tal y como afirma el autor, “su nombre político más característico es el de guerra”<sup>350</sup>, ello incluso cuando “siguiendo la regla de oro de la fase secundaria (*si vis pacem, para bellum*), estas sociedades busquen relacionarse pacíficamente”<sup>351</sup>. Nos hallamos así ante una de las tesis centrales de la politología del autor, si no la principal, aquella que “recuperando la fórmula de Clausewitz [asegura que] la guerra es una continuación de la política”<sup>352</sup>. Por consiguiente, a través de la aparición de la guerra, resulta sencillo inferir la proximidad dada entre divergencia y codeterminación: la segunda presupone necesariamente la primera en un *continuum* irrestricto o no lineal cuyo precipitado político -si es que se quiere tal- desemboca en un orden civil eutáxico, provisto internamente de una nueva estructura lógica, inexorablemente alerta tanto a aspectos internos como a presiones sociales -enteramente políticas- externas. De aquí se sigue el que las vías interna, externa -“por exclusión”- o mixta, por las que se encauzaban al incrementar en el seno de una intraestructura las divergencias, convoquen la presunción de guerra, inminente llegados al punto crítico detonante de la desestructuración – incluso en el primer caso, cuando al entrar en contacto con el entorno el sentido de apropiación estatal emerge. Y es que la propuesta supone asimismo el punto fundamental de distanciamiento respecto del marxismo, debido a la *vuelta del revés* que su denominada *dialéctica de Estados* presenta sobre la dialéctica o la lucha de clases, lo que llegará a afectar al propio tratamiento del hecho de la propiedad. Efectivamente, frente al criterio planteado por Lewis H. Morgan y recogido por Engels<sup>353</sup>, criterio que coloca en el conflicto entre clases -entre propietarios y desposeídos- la necesidad de edificar un Estado que defienda los intereses de los primeros, consolidándose en tanto “instrumento coactivo propio destinado a defender la propiedad”<sup>354</sup>, Bueno invierte el sentido de la conexión, subrayando la apropiación previa que el mismo Estado realiza al constituirse, adueñándose de un territorio. Literalmente, la acción del Estado “en la medida en que se reserva para sí el territorio delimitado, equivale a una

---

<sup>350</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 247.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>352</sup> Gustavo Bueno, *La vuelta a la caverna*, Ediciones B, Barcelona, 2004, p. 104.

<sup>353</sup> El primero en su obra *La sociedad primitiva* (véase, ed. Ayuso, Madrid, 1975); Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, (Fundamentos, Madrid, 1982).

<sup>354</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 248.

apropiación de este territorio y, por tanto, a una expropiación de los ‘derechos’ que los demás Estados tienen respecto de él”<sup>355</sup>. Abundará sobre el asunto en diversos lugares de su obra, y en esta línea se preguntará si “¿acaso el Estado -y en especial el territorio delimitado por una sociedad política- no ha expropiado ya a todos los demás hombres que podían ocupar sus territorios, no ha hecho una apropiación de territorios que en principio podían haber sido objeto de la apropiación por otras sociedades políticas?”<sup>356</sup>. Por lo demás, en la tesis de la apropiación como acto fundacional del Estado reside el hecho de que no siendo la propiedad privada origen del Estado, inversamente sí sea este en cambio -el Estado, siempre según Bueno-, el que determina la propiedad privada: junto a la apropiación estatal inmediata, simultáneamente, tiene lugar la redistribución desigual del territorio entre las familias, tribus o clanes que integran la sociedad jerárquica ya reestructurada, y por tanto política, quedando una porción pública común no repartida en manos del soberano -la aristocracia o el Rey- en tanto *primus inter pares*<sup>357</sup>. En esta *vuelta del revés* quizá resida la tesis más polémica del autor por lo que toca a la política, máxime teniendo en cuenta que se realiza desde una argumentación materialista. Efectivamente, a raíz de la publicación de *España frente Europa* el profesor Juan Bautista Fuentes Ortega publicó una extensa crítica en la que le reprochaba a Bueno haber puesto entre paréntesis el punto de vista de clase en beneficio de la lucha entre Estados (“Crítica a ‘la idea de España’ de Gustavo Bueno”, *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* nº 2, julio-diciembre 2000; disponible en [www.ucm.es/eurotheo/nomadas](http://www.ucm.es/eurotheo/nomadas)). A ello Bueno respondió precisando -y ello resulta fundamental para su correcta comprensión- que su *vuelta del revés* no se realiza desde una distinción sustancialista que separe disyuntivamente los conflictos de clase de los conflictos de Estado, sino que ambas dialécticas intersectan en una

---

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 252. Según nos dice en otro lugar le parece “evidente que la ‘apropiación’ (como origen de la propiedad privada), no sólo tiene lugar a escala de individuos o de grupos (familias, por ejemplo) que conviven en el ámbito de un mismo Estado, sino también a escala de Estados que conviven en el mismo espacio geográfico, y, en el límite, en la Tierra”, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999, p. 178.

<sup>356</sup> Gustavo Bueno, *El mito de la izquierda*, Ediciones B, 2003, p. 284. En la misma página concluye afirmando que: “La dialéctica de clases, como motor de la historia en el materialismo histórico clásico, resultará de este modo reincorporada a la *dialéctica de los Estados*, y especialmente de los Estados imperialistas. Y sólo a través de esta dialéctica la lucha de clases alcanzará su significado histórico, y no meramente sociológico” (subrayado nuestro).

<sup>357</sup> Al respecto véase Gustavo Bueno, *La vuelta a la caverna*, Ediciones B, Barcelona, 2004, pp. 98-102. En este sentido, cabe citar asimismo el siguiente fragmento: “La apropiación originaria es el origen de la propiedad, y es a través del Estado como la mera apropiación puede convertirse en propiedad, en sentido jurídico. Y la propiedad es siempre una relación particular (privada), sin perjuicio de que el Estado pueda mantener también propiedades particulares propias. La apropiación y la propiedad la consideramos, por tanto, como originaria, en contra de la hipótesis gratuita del ‘comunismo primitivo’”, en *El mito de la izquierda*, Ediciones B, 2003, p. 283.

dialéctica única más general, ocurriendo en realidad que sólo a través de los Estados puede activarse la dinámica de las clases. Sirva como remate una nueva cita a Bueno:

“En la medida en que cada Estado sólo se constituye como tal y desarrolla sus fuerzas de producción en el proceso mismo de codeterminación (incluyendo los intercambios comerciales) con los otros Estados competidores, y en la medida en que la apropiación de los medios de producción, definidos dentro de los límites de cada Estado, sólo puede considerarse consumada tras la constitución del mismo Estado [...] habrá que concluir que la división de la sociedad en clases no es anterior al Estado sino, al menos lógicamente, posterior a él”.

Y más adelante: “*Lo que significa que la dinámica de clases sociales en la Historia, como clases definidas en función de su relación a la propiedad de los medios de producción, actúa de hecho y únicamente a través de los Estados*”<sup>358</sup>.

Pues bien, precisamente a causa de los medios que la delimitación fronteriza exige para que se circunscriban espacialmente los Estados, se considerará trocada la estructura de las sociedades que, viniendo de una situación anterior a dicha realidad, han de amoldarse en una nueva escala, diríamos que internacional, configurándose en una suerte de composición mutua agonal. De este modo, el formato lógico impuesto en sociedades en mutuo contacto reduce la potencialidad explicativa de la línea evolutiva interna (distributivista), al tiempo que obliga a considerar los propios fenómenos divergentes internos no como estrictamente internos, puesto que “no cabe establecer casi nunca una separación neta entre las presiones internas y las presiones externas”<sup>359</sup>. La visión materialista y evolucionista de Bueno conjugará pues la versión del conflicto interno propuesta por Engels con la del conflicto externo expuesta por el darwinista social Herbert Spencer. A ello podría sumarse el “principio de exclusión competitiva” -derivado de la biología evolucionista y aplicado al terreno político por Robert Carneiro- según el cual dos especies que ocupen y exploten la misma porción de hábitat no pueden coexistir indefinidamente<sup>360</sup>. Cabría situar en suma la propuesta sobre el origen del

---

<sup>358</sup> Cursivas en el original. Al respecto consúltese: “Dialéctica de clases y dialéctica de Estados (respuesta a la crítica de Juan Bautista Fuentes Ortega al libro *España frente a Europa*)”, *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* n° 2, julio-diciembre 2000 (disponible en [www.ucm.es/eurotheo/nomadas](http://www.ucm.es/eurotheo/nomadas)).

<sup>359</sup> Porque -prosigue a continuación-: “Es evidente que si no hubiese desequilibrio interno es porque tampoco los había por parte del exterior: es pura termodinámica”, Gustavo Bueno, *La vuelta a la caverna*, Ediciones B, Barcelona, 2004, p. 103. En otras palabras: el orden interno por el que a su juicio se guía la eutaxia requiere con frecuencia reajustar desequilibrios externos.

<sup>360</sup> Véase Robert L. Carneiro, “A Theory of the Origin of the State”, *Science* n° 169, 1970. No podemos excluir el que Bueno tenga presente todas las teorías planteadas desde la Antropología política –desde enfoque hidráulico detallado por Karl Wittfogel hasta el demográfico ofertado por Marvin Harris, pasando por la propia teoría de la institucionalización del liderazgo político de Service. (Una exposición sintética de las mismas puede leerse en el artículo de Ted C. Lewellen, “Evolución del Estado”, en *Introducción a la Antropología política*, Bellaterra, Barcelona,

Estado en Bueno en una posición intermedia entre el punto de vista antropológico<sup>361</sup> y el punto de vista moderno, asentado en Heller, y que partiría del Renacimiento<sup>362</sup>; su tesis, amparada en el argumento lógico-material del paso de un formato conceptual distributivo del Estado a otro atributivo remite de hecho a la transición de la perspectiva etnológica a la histórica, a partir de la aparición de la escritura y la articulación de un tiempo de dimensión universal secuenciado en pasado, presente y futuro<sup>363</sup>. Recuperando un esquema lógico-evolutivo de formas de dominación previas al Estado moderno, que las divide como a) Imperios antiguos, b) Polis, c) República romana, d) Monarquías helenísticas, e) Imperio romano, y f) Feudalismo<sup>364</sup>, nos atreveríamos a afirmar que ya desde la segunda de tales formas cabría hablar en Bueno de formas estatales, propiamente políticas pues. La peculiaridad genético-estructural del planteamiento hace de este escenario un tanto bélico el marco inestable pero estacionario de la teoría y práctica del Estado -a caballo entre el conflicto y la estabilidad-; así origen, función y justificación, manteniéndose prioritariamente orientados hacia la conservación de la apropiación, resultan situados en un mismo plano: en rigor sus valores se identifican, aunque por supuesto -eutaxia mediante-, convendrá precisar las matizaciones oportunas.

Fijémonos de momento que el detalle práctico -siquiera anteriormente pincelado- que otorga grado estatal a toda sociedad de referencia es la aparición del ejército, o la institucionalización de lo que desde su terminología se denominará *capa cortical*, consecuencia de aquella dinámica formativa de expansión-reacción; la repercusión de este hecho se observará desde el momento en que se comprenda que, dicha incorporación, completa la constitución del cuerpo o estructura del Estado. Así, salvando las distancias expuestas, la

---

1985.) No obstante creemos que tales perspectivas se orientan más hacia la explicación del surgimiento de los protoestados -o Estados prístinos-, cuyo carácter prepolítico resultaría anterior al modelo de codeterminación planteado aquí por Bueno. Más próximas quizás a su tesis se hallarían las teorías de la conquista propuestas por Walter Bagehot, Gimplowicz u Oppenheim, no aplicables ya a los Estados prístinos.

<sup>361</sup> Y al cabo bastante ambiguo, puesto que como nos dice Lawrence Krader el Estado “surgió de forma independiente en diversos lugares y en momentos diferentes. Se formó de diversas maneras: por conquista exterior, por desarrollo interno, o por ambas cosas a la vez”, *La formación del Estado*, Labor, Barcelona, 1972, p. 170.

<sup>362</sup> Una argumentación conceptual desde el punto de vista moderno razonada según un enfoque contextualista, nos muestra cómo el proceso de redefinición del que fue objeto la noción de Estado entre el siglo XVI -con la recuperación del derecho romano- hasta el constitucionalismo inglés del XVII, la convirtió en la primera categoría del discurso político. Al respecto consúltese: Quentin Skinner, *El nacimiento del Estado*, Gorla, Buenos Aires, 2003 (texto tomado de la obra *Visions of politics*, C.U.P, Cambridge, 2002).

<sup>363</sup> Véase Gustavo Bueno, *Etnología y utopía. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Etnología?*, Júcar Universidad, Madrid-Gijón, 1987, p. 92 y ss.

<sup>364</sup> Véase Ramón G. Cotarelo, “Formas preestatales de dominación política”, en Ramón G. Cotarelo (comp.), *Introducción a la teoría del Estado*, Editorial Teide, Barcelona, 1986, p. 21.

formación del Estado en nuestro autor no está tan alejada de los factores históricos habitualmente manejados en toda exposición canónica: ejército, burocracia y unidad territorial resultan igualmente encajados -amén del liderazgo político presupuesto- en una estructura asimismo descomponible según la tríada elemental: pueblo, territorio y soberanía. Nos detendremos sobre ello en el capítulo dedicado al cuerpo estatal.

Previamente, quedaría por considerar los dos tipos de codeterminación con que el autor refuerza su exposición. En primer lugar, se presentan situaciones de codeterminación parcial, propias de conflictos en donde los Estados se enfrentan a otros Estados pero también a su vez a otras sociedades de rango menor -preestatales, se entiende-, internándose en ellas, saqueándolas o anexionándose: se trata del caso de los Imperios universales de Roma y Cartago, casos que en su opinión prefiguran las situaciones desde la que Hobbes o Hegel formularon sus tesis filosófico-políticas -en donde los Estados reproducen una situación de estado de naturaleza. El segundo caso-tipo, el de codeterminación total, se adecua por fin a una idea de derecho internacional: es la fase del Estado nación a la que apelamos hoy día. El interés nodal de este apartado nos obligará a penetrar en las ideas de Imperio y Nación política, las cuales, insinuadas tras los dos ejemplos, han sido prolijamente tratadas por Bueno en otros lugares de su obra. Aun así, no podemos olvidarnos de la atención especial que le merecen las ciudad-Estado griegas: ¿en qué escenario ubicarlas? La respuesta de Bueno pasará por colocarlas como caso inicial de realidad socio-política, más allá de las sociedades precursoras, prefigurando la puesta en marcha de un imperialismo que ya desde su visión Alejandro Magno ejercerá<sup>365</sup>.

Finalmente, deseamos especificar nuestro rechazo contra el intento de otorgar sintonía correlacional entre los tipos de codeterminación mentados y las formas de divergencia apuntadas. Creemos haber esclarecido que estas últimas se resuelven siempre en su vía mixta al llegar al punto crítico en el que pasan a abrir un conflicto bélico; con todo -y por ello-, podría ensayarse una correspondencia entre los cinco géneros de guerra que en su obra teoriza Bueno,

---

<sup>365</sup> Tal y como nos explica: “Estas sociedades políticas -podríamos tomar como prototipo a la *polis* o ciudad-Estado de la Antigüedad- comenzarán a ser denominadas (en latín) ‘Repúblicas’ (ya tengan la forma monárquica, la forma aristocrática, o la forma democrática); y, aunque sean muy anteriores a Botero o a Maquiavelo, las consideraremos como ‘Estados’ (por ejemplo como Estados-ciudad), sobre todo a partir del momento en el cual las sociedades políticas se nos presenten, no ya como meramente rodeadas por sociedades prepolíticas (tribales), sino también como rodeadas por otras sociedades políticas. La *codeterminación* que de ahí resulta limita a cada sociedad política, y da lugar a un ‘espesamiento’ peculiar de su *capa cortical* que caracteriza a las sociedades políticas en la fase madura de su desarrollo”, Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999, p. 177, (cursivas en el original). Recordemos en este sentido el vínculo que se apuntó entre las ideas de ciudad y sociedad política.



con los tipos de conflicto, conquista, asalto, saqueo o guerra total, posibles en el paso de la fase protoestatal a la del Estado moderno. De hecho, al hilo de la dialéctica de Estados, Bueno ofrece en *La vuelta a la caverna* una teoría de la guerra: esta, parte de la idea de guerra entendida principalmente en tanto insertada en la constelación de las categorías políticas, de ahí su necesaria ubicación paralela a la aparición del Estado; de ahí asimismo una tipología fundamentada en los criterios de la codeterminación externa, según el conflicto se produzca o no entre Estados. No es nuestra intención abundar sobre esta materia. Baste constatar los paralelismos intuidos a partir de los géneros de guerra traídos a colación: las guerras de género cero son “guerras preestatales, guerras intertribales, que no son propiamente guerras”; las guerras de género uno se mantienen “entre un Estado y algunas sociedades preestatales de su entorno” al modo imperial o colonizador -caso de la *Guerra de las Galias*, narrada por Julio Cesar-; las guerras de género tres se refieren a las guerras “napoleónicas y sobre todo [a] las guerras de los siglos XIX y XX” entre las grandes potencias. Por su parte las guerras de género cuatro -las civiles- se interpretarán, “cuando no son guerras de secesión, como guerras enmascaradas entre Estados”, en razón de la interconexión postulada entre las presiones internas y externas a la que están sometidos los Estados<sup>366</sup>.

Confiamos hasta aquí en haber clarificado el vínculo argumental, referido al origen del Estado en Bueno, entre sus exposiciones teórica e histórica. A modo de recapitulación cabe contrastar su planteamiento con las concepciones tradicionales -marxista, elitista y pluralista- del Estado. Estimamos evidente la estirpe marxista -conflictual- de su perspectiva, aun a costa de una fuerte dosis de heterodoxia no sólo visible en la relevancia conferida a la apropiación estatal, sino -consecuentemente- a la descarga respecto de la determinación economicista dada en esta corriente. De aquí se deriva que el planteamiento de Bueno, lejos de programar o pronosticar la extinción del Estado en un horizonte postcapitalista, le atribuya a dicha estructura una autonomía funcional, si no indiferente, sí distinta, a la de la economía de mercado, precisamente la misma que le otorga una autonomía categorial acorde a su ampliación del marco disciplinario-estatal en el campo politológico. Este grado de autonomía le aproxima al elitismo, habida cuenta además del rol volcado en las partes en tanto son estas las capacitadas para dirigir el todo social: una elite domina siempre a la mayoría; ahora bien, siempre y cuando no se olvide la disposición recurrente de otros grupos a tomar el poder.

---

<sup>366</sup> Para más detalle véase Gustavo Bueno, *La vuelta a la caverna*, Ediciones B, Barcelona, 2004, pp. 106-113, de donde se han extraído las citas.

Como en el pluralismo pues, los grupos -más que las clases; concretamente: antes que las dos clases consabidas- conforman un objeto de estudio primordial, sin garantía en nuestro autor -eso sí- de resolución pacífica<sup>367</sup>. De nuestro cotejo se desprende que la concepción estatal en Bueno se resuelve en una suerte de eclecticismo, particularmente marcado en cualquier caso por la atención acerca del contexto internacional; en este sentido puede localizarse un hilo de unión con las aportaciones de Theda Skocpol y Michael Mann por cuanto estos -incidiendo en el aspecto histórico-militar- suponen que “la historia demuestra que el Estado es una necesidad de las sociedades civilizadas, su desarrollo no ha de buscarse en las exigencias derivadas de la acumulación capitalista, sino en la capacidad autónoma de las instituciones y en la especificidad de la actividad del Estado”<sup>368</sup>. Por lo demás, en razón del marcado vínculo entre Estado y guerra cabe realizar una última puntualización a propósito de la estirpe marxista de la teoría de Bueno: resulta obvio que su tesis se inscribe en la línea historiográfica que localiza en la guerra un factor decisivo en la formación de los Estados<sup>369</sup>; sin embargo como ya nos advirtiera hace más de dos décadas Perry Anderson, “hasta ahora no existe ninguna teoría marxista de las cambiantes funciones sociales de la guerra en los diferentes modos de producción”<sup>370</sup>. Cabría preguntarse inmediatamente entonces -quizá un tanto aventuradamente- si, dado el alcance de su concepto de Estado, la teoría de Bueno pudiese venir a enmendar tal carencia. Por nuestra parte consideramos que la respuesta tan sólo podría ser positiva en tanto en cuanto se abandonase el marxismo, esto es, devolviendo la condición de sujeto político de la clase social al Estado.

Nuestro recorrido no acaba aquí: en virtud de la periodización trimembre que preside la exposición histórica en Bueno, debemos emprender el examen que en torno al futuro del Estado conjetura. No obstante, no podemos ultimar la sección presente sin repasar sucintamente las ideas de Imperio y Nación, en tanto que dibujan la especificidad que el Estado adopta en su fase central. Pasemos por consiguiente a ello.

---

<sup>367</sup> No hará falta insistir en que la línea procesual de su tratamiento le distancia de toda alternativa contractualista, al menos en su sentido consensual.

<sup>368</sup> María Josefa Rubio Lara, “El Estado y la Ciencia Política. Las concepciones sobre el Estado”, en Andrés de Blas Guerrero, María Josefa Rubio Lara, Jesús de Andrés Sanz (eds.) *Teoría del Estado*, UNED, Madrid, 2003, p. 42.

<sup>369</sup> En este sentido su discurso se emparenta con las razones aducidas por el propio Michael Mann en *The source of social power*, C.U.P, Cambridge, 1986; o de William H. McNeill, *La búsqueda del poder*, Siglo XXI, Madrid, 1988.

<sup>370</sup> Perry Anderson, *El Estado absolutista*, Siglo XXI, Madrid, 1994.

#### 2.4.1. La idea de Imperio

Consideramos que el tratamiento de la idea de Imperio por parte de nuestro autor, ampliamente expuesto en su libro *España frente a Europa*, pretende reivindicar el uso del término en el ámbito politológico, debido ante todo a su potencialidad para interpretar sistemas políticos históricamente dados -entendemos que muy particularmente encasillados en situaciones de codeterminación parcial-, pero asimismo a causa de la utilidad que su manejo pueda proporcionar en análisis actuales<sup>371</sup>. La propuesta de Bueno consiste en abandonar toda aproximación psicológica o teológica, obligado en cambio por la “necesidad de comprender sus funciones históricas”<sup>372</sup> en tanto la idea se erige, en sus diversas acepciones, sobre la plataforma del curso estatal, presuponiendo por consiguiente al Estado. Efectivamente, a partir de las vías metodológicas usuales sobre las que camina nuestro autor -regresiva y progresiva- se obtendrán varios sentidos de un término no unívoco –aun estatalmente enfilado; concepciones a desmenuzar para dar con el significado rigurosamente político que se pretende definir. Así, presuponiendo la historia de un Estado dado, Bueno enfocará su reflexión regresiva hacia las partes o componentes privilegiados de la estructura del mismo, en tanto resultan determinantes en relación a su orientación política. De este modo el poder militar aparecerá especialmente destacado en el seno de las dos primeras acepciones -enmarcadas en esta vía-, las de: a) imperio como facultad del *imperator*; y b) imperio como *espacio* de la acción del *imperator*. Según se nos plantea, la modulación inicial de la idea se cifra en la capacidad del *imperator* “tal como fue delimitado en la Roma antigua, a partir de la institución de la jefatura militar (asociada a

---

<sup>371</sup> Siguiendo una argumentación realizada en otro lugar por Bueno: la idea de Imperio en tanto idea filosófica (filosófico-política), por tanto histórica y sin duda pretérita, podría haber desaparecido; no obstante su uso prácticamente “intacto” -según subraya Patricio Peñalver en su artículo “Contextos de Imperio, en *Revista de Occidente* n° 269, diciembre 2002, p. 63- no desusada ni desgastada, no destruida, la hace especialmente atractiva, proclive a su recuperación; y así nos explica el autor que “las ideas de la conciencia [filosófica] vienen necesariamente recibidas del pasado, pero los materiales que tienen que tratar son siempre nuevos. Por ello se da el caso de que la conciencia no es otra cosa sino el intento de pensar el presente con ideas pretéritas”, véase, Gustavo Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia nueva (Los complementarios 20), Madrid, 1970, p. 234, nota 49. De hecho, cabe remarcar la revitalización -no casual- de la idea tal y como demuestran la numerosa literatura referida al asunto aparecida en los últimos años. Así nos lo demuestra el mismo Patricio Peñalver en otro artículo posterior dedicado al tema -“Notas sobre Imperio y Democracia”, *El Catoblepas* n° 14, junio 2003-, en donde se citan entre otros los textos de: Robert Kaplan, *Viaje al futuro del imperio*, Ediciones B, Barcelona, 1999; Anthony Pagden, *Pueblos e imperios*, Mondadori, 2001; Antoni Negri y Michael Hardt, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002; Geoffrey Parker, *El éxito nunca es definitivo. Imperialismo, fe y guerra en la Europa moderna*, Taurus, Madrid, 2002; Henry Kamen, *Imperio*, Aguilar, Madrid, 2003; y Antonio Feros “Dos siglos de Imperio”, en *Revista de libros* n° 14, febrero 2003. Sin ánimo de prolijidad podrían añadirse a la lista los libros de: Emmanuel Todd, *Después del imperio. Ensayo sobre la descomposición del sistema norteamericano*, Foca, Madrid, 2003; Robert Kagan, *Poder y debilidad*, Taurus, Madrid, 2003; Sami Nair, *El imperio frente a la diversidad del mundo*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2003; o Michael Ignatieff, *El nuevo imperio americano*, Paidós, Barcelona, 2004.

<sup>372</sup> Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999, p. 173.

prefectos, gobernadores, etc.) y muy especialmente, de la jefatura militar suprema<sup>373</sup>; de ahí que, en esta línea, imperio equivalga a mando y se articule como concepto muy próximo al de poder, aun en un sentido todavía etológico, significando pues capacidad de provocar obediencia sin necesidad de recurrir a la fuerza coactiva. No obstante, y apelando siempre nuestro autor a la historia de Roma, el perfil subjetual que contiene dicha noción adopta nuevas dimensiones en virtud de la relevancia política que va acumulando el ejército -“a medida que la República crece y sus enemigos externos e internos se hacen más peligrosos”<sup>374</sup>-, hasta el punto en el que el jefe militar asume la responsabilidad de mantener la eutaxia estatal, “por ejemplo en funciones de dictador comisarial designado por el Senado”<sup>375</sup>, de manera que, en el límite, su poder se establezca en función del orden del Estado: se llegaría en tal caso a volcar la representación de la soberanía en el *imperator*. Esta conceptualización se proyectará hacia la segunda acepción del término, inscrita aún según la dirección metodológica regresiva, si bien ahora “imperio como *espacio* de la acción del *imperator*”<sup>376</sup> indicará la extensión que sobre el espacio antropológico -particularmente territorial- cubre la práctica política; como sugiere el autor, esto nos evoca el concepto de *limes* o línea fronteriza, en cuanto delimita el área en el que se ejerce el poder; así, esta comprensión no rebasa al cabo un sentido subjetivo, o diríase, preocupado por ordenar un sistema político más allá de sus fronteras.

Es entonces pues cuando se nos impone en Bueno retomar la segunda vía metodológica -progresiva-, mediante la que desbordar el cerco interno de la vida de un Estado, poniéndolo en conexión con otros Estados, y encarrilando la idea de imperio según una actividad política informada por “no ya sólo y directamente, en primer grado, la eutaxia del propio Estado, cuanto también la eutaxia de segundo grado que tiene que ver con el orden de los Estados implicados en el ‘sistema imperial’”<sup>377</sup>. Las repercusiones que de ello se derivan son las que conducirán al autor a formular una idea filosófica de imperio por encima de los conceptos técnicos, jurídicos o sociales en las que se dibujan las cuatro acepciones que estamos presentando<sup>378</sup>. Pero de momento centrémonos en averiguar los significados de la tercera y cuarta acepción, las de c) imperio como sistema de Estados subordinado al Estado

---

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>378</sup> Recordemos que según entiende la filosofía, Bueno considera que “las ideas filosóficas no proceden de alguna fuente que les sea propia, sino que brotan de los mismos conceptos, cuando éstos se enfrentan entre sí”, *Ibid.*, p. 202.

hegemónico; y d) imperio como idea trans-política; expresiones a través de las que se replantean en un nivel interestatal -categorialmente políticos- proyectos de orientación eutáxica. El tercer concepto, apelando a un sistema de Estados tal que uno de entre ellos -el Estado imperial- se alce sobre los demás a los que mantiene políticamente subordinados, convoca tres tipos de relaciones: i) las organizadas desde el Estado dominante sobre los demás; ii) las de reciprocidad entre los Estados subordinados y el hegemónico; y iii) las de coordinación de aquellos entre sí. Dejando de lado este tercer tipo de relaciones<sup>379</sup>, el primer ángulo nos pone delante de una estructura de dominación compleja, multilínea, mientras que mediante el segundo enfoque obtendríamos -siempre según Bueno- un panorama estructurado a partir del concepto de soberanía, siéndonos la situación así fácilmente reconocible: “Imperio equivale aquí a soberanía absoluta”<sup>380</sup>. Dicho concepto, que el autor denomina diapolítico al responder a un sistema de relaciones estatales diamérico<sup>381</sup>, puede asimilarse a la noción usual de imperialismo en el sentido descrito por Hobson o Lenin en *El imperialismo, fase superior del capitalismo*; ahora bien, frente a la habitual interpretación negativa que merece el caso, asociado a una visión explotadora del Estado imperial hasta el punto extremo incluso de borrar la virtualidad política de los demás -eliminando todo vestigio de soberanía no sólo por encima, sino por debajo suyo, cual en los llamados Imperios depredadores-, cabe a juicio de Bueno introducir el tipo de Imperios generadores, “determinados esencialmente a lograr un desenvolvimiento de los pueblos sometidos como sociedades políticas de pleno derecho”<sup>382</sup>. Observamos por otro lado cómo Bueno propone en este punto una nueva clasificación en relación a la cantidad de Estados dominados, según la cual habla de: (1) Imperio diamérico mínimo, “constituido por un Estado imperial respecto de un único Estado subordinado que, en el límite, llegaría a ser el mismo Estado”<sup>383</sup>; (2) Imperio diamérico intermedio, en tanto organiza un sistema “constituido por un Estado imperial hegemónico, respecto de varios

---

<sup>379</sup> Suponemos que por depender de las dos primeras, en tanto regulan esta tercera acepción.

<sup>380</sup> Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999, p. 191.

<sup>381</sup> “Dado un término o configuración definidos, diamérico es todo lo que concierne a la comparación, cotejo, confrontación, inserción, coordinación, etc., de este término o configuración con otros términos o configuraciones de su mismo nivel holótico”, definición tomada de Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*, Pentalfa, Oviedo, 2000, pp. 58-59.

<sup>382</sup> Como nos lo explica Patricio Peñalver en sus “Notas sobre Imperio y Democracia” en *El Catoblepas* n° 14, junio 2003 (<http://www.nodulo.org/ec/2003/n016p14.htm>).

<sup>383</sup> Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999, p. 193.

Estados subordinados, tributarios o vasallos<sup>384</sup>, modulación ajustada al uso general y positivo (histórico-positivo) que se hace del término; y (3) Imperio diamérico máximo o universal, concepto límite, prácticamente imposible o ficticio, en el que la hegemonía sería tan global que en su extremo provocaría la desaparición del Estado; noción esta por lo demás que nos empuja hacia la cuarta acepción. En efecto, el alcance universal de la idea implica un desplazamiento de la óptica desde la que considerar el imperio, trasladando su conceptualización a un ámbito situado fuera del sistema relacional interno a los Estados, esto es, extrapolítico. El autor se halla pues ante la cuestión de dar con una determinación eidética trans-política de efectos no obstante políticos, en la que la dificultad inmediata estribaría en el dónde ubicar dicha exterioridad. Las plataformas hacia las que apunta no son sin embargo inusuales: Dios y la Conciencia. Por supuesto, la posibilidad de otorgarle facticidad a la perspectiva divina no se encontrará en conferirle a un Dios poder real, pero tampoco en reducir su invocación a un uso ideológico-político -reculando con ello al marco operativo de la tercera acepción-; su potencialidad se reconocerá más bien al replantearnos la capacidad comunitaria que más allá de lo político (metapolítico) concitan las creencias teológicas, factor de causalidad histórico-política no menor. Resulta de notable interés mencionar, aun superficialmente, los ejemplos presentados por Bueno: el vínculo entre el Dios Enlil y el Imperio de Sargón, “como designación de la hegemonía de Sargón de Agade, hacia el 2850 antes de Cristo, sobre las diferentes regiones mesopotámicas del Eufrates medio”<sup>385</sup>; y la cita al libro bíblico de *Daniel* en el pasaje en el que Darío impone el Dios libertador de Daniel a su pueblo. Pero quizá sea la referencia a la conciencia humana la que más atención despierta en tanto llega a movilizar la noción de “Género Humano”, originalmente insinuada en la filosofía estoica, según el horizonte cosmopolita postulado. Desde su perspectiva materialista, Bueno perseguirá los canales a través de los que estas dos concepciones se han ido vehiculizando históricamente hasta cobrar influencia política, influencia por lo demás que aún actualmente poseen. Su hipótesis, en clave greco-romana, preocupada ante todo en dar con una explicación no psicologista de la propagación de las ideas<sup>386</sup>, se inclina por escrutar entre los entresijos de los Estados o

---

<sup>384</sup> Por ejemplo, el Imperio romano visto “no tanto en relación con los bárbaros (supuesto que éstos se encontraban en un estado tribal, prepolítico) sino en relación con otros Reinos, Ciudades, o Repúblicas mediterráneas”, Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999, pp. 193-194.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>386</sup> Notemos que en consonancia con el materialismo histórico, el autor apuesta por sustituir el término mentalidades por el de “marcos ambiales”, “aquellos que resultan determinados a través de la realidad material por otros, (...), en el ámbito de una concatenación de conciencias prácticas”, *Ibid.*, p. 281

Imperios históricos de referencia, en aras de extraer causas materiales: a este respecto encontrará el germen físico de la exterioridad del discurso político entre los bárbaros y los esclavos, por cuanto en su medio se conforma un contra-discurso opuesto y metapolítico, y aún imperial. De hecho, el tiempo terminará infiltrando dichas ideas -mediante formulas estoicas y cristianas- en el seno del Imperio Romano, como los casos de Marco Aurelio, las legiones, o Constantino prueban; no será pues casual que sea a partir de entonces cuando cuaje la idea del Imperio Universal, de ascendencia ya netamente filosófica.

Llegados a este punto, constatamos que es del conflicto entre las ideas política y metapolítica de imperio, las de la tercera y cuarta acepción, a partir de donde el autor desmenuza por último, en lo que constituye su quinta acepción, la idea filosófica de imperio. Lo más llamativo de esta idea residirá en que implica una universalidad tal que compromete una determinada definición del Género Humano. Advirtamos cómo Bueno parte de un presupuesto contrario a las tesis de lo que llama nominalismo atomista: bajo su perspectiva, la idea de Humanidad -o de Género Humano- no posee atributos propios o definitivos puesto que “no es posible asignar atributos característicos a la Humanidad que sean anteriores a sus ‘especies’ (a sus *variedades nativas*, a sus organizaciones sociales, o a sus culturas originarias), porque estos atributos genéricos son posteriores a las partes en las cuales el Género Humano aparece re-partido”<sup>387</sup>, y ello hasta el punto de contemplar en su opinión los únicos rasgos comunes en tanto propiedades etológicas, compartidas con otros grupos de primates. Pero en su uso ideológico, vinculado a la actividad política, el término no es inocente: así -desde esta perspectiva- todo Imperio adopta siempre una determinada idea de Humanidad postulando a su través unos valores pretendidamente universales, pero que según Bueno a lo sumo son funcionales, dependiendo siempre de variables históricas. De este modo, se entiende que para el autor la culminación de la idea filosófica de imperio equivalga a “la realización histórica de la totalidad del ‘Género Humano’”<sup>388</sup>, anhelo de naturaleza próxima a las enunciaciones de paz perpetua o fin de la historia. Será aquí cuando, dibujando un escenario en el que la práctica del imperio elimine en razón de su universalidad la autoridad o hegemonía real -planteando un orden global abstracto y definitivo-, Bueno considere en realidad la idea filosófica de Imperio como un imposible político, y ello sin perjuicio de la apropiación que de ella se haga. Pues efectivamente, la idea de Género Humano a la que aparece conectada -y tal es su tesis-, si

---

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 204 (cursivas en el original).

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 206.

bien alejada tanto de toda concepción positiva, biológica o antropológico-zoológica, como de enfoques nominalistas o sustancialistas, posee un significado práctico *normativo* que no puede obviarse -“la Idea filosófica de Imperio no tiene correlatos realmente existentes pero es imprescindible para interpretar sistemas políticos históricamente dados”<sup>389</sup>- y que es el que informa cualesquiera proyectos de Historia Universal, de forma que esta se entienda no ya como Historia de la Humanidad, esto es, en tanto despliegue metafísico de un Género Humano dado desde el principio de la historia, al modo del providencialismo cristiano o del idealismo hegeliano del Espíritu objetivo (en cuanto Espíritu del Mundo); antes bien, la exposición de una Historia Universal habrá de referirse a su juicio a la Historia de los Imperios en la medida en que son estos los que persiguen completar la definición y significación de la idea única o final del Género Humano, dándola incluso por supuesta desde su interior. Insistiendo en el hecho de que un Imperio Universal no ha existido nunca y no va a hacerlo jamás, cuando menos sin extinguirse al lograrlo, el autor cita distintas plataformas desde las que ya fuera de la Iglesia se han erigido articulaciones metapolíticas comprometidas con el Género Humano: la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Asamblea francesa de 1789, las Asociaciones Internacionales de Trabajadores del siglo XIX, o la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. El cariz metapolítico de la idea filosófica no puede sin embargo desvincularse de la tercera acepción señalada de imperio por lo que no cabe otorgar estatuto imperial a organizaciones apolíticas; de ahí que sin dejar de mencionar los precedentes alejandrino<sup>390</sup>, romano o hispánico, Bueno presente los Imperios napoleónico y soviético como los ejemplos más nítidos de imperios aconfesionales intencionalmente universales, en tanto se levantan sobre una noción de la Humanidad trazada bien por los principios de la Revolución Francesa -libertad, igualdad, fraternidad-, bien por un horizonte de emancipación connatural al hombre en la programática marxista-leninista<sup>391</sup>.

La exposición de Bueno continúa analizando los matices que la idea ha ido integrando en un breve repaso sobre historia de los Imperios que no olvida los ejemplos otomano y

---

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 215

<sup>390</sup> Clave en la filosofía política de Bueno desde el momento en que lo caracteriza según un modelo de ciudades: “El hombre, definido por Aristóteles, es animal político, es decir, animal que vive en ciudades. El Imperio de Alejandro habría proyectado la organización del Género Humano a través de su organización en ciudades libres, de suerte que el imperio consistiría en sembrar de ciudades autónomas todos los territorios incorporados al Imperio; en esta tradición se habría mantenido el Imperio romano, a partir de la *Urbs* originaria” [léase Caracalla], *Ibid.*, p. 214.

<sup>391</sup> Nos permitimos recordar por lo demás las siguientes palabras de Benjamín Franklin: “La causa de Estados Unidos es la causa de todo el género humano”, en Robert Kagan, *Poder y debilidad*, Taurus, Madrid, 2003, p. 134.



británico, y en cuya dinámica cobra especial relieve la teoría de la esfericidad de la Tierra, desde tiempos de Alejandro el Magno hasta el descubrimiento de América en el caso español<sup>392</sup>. Importancia decisiva para Bueno tendrá por lo demás la historia del Imperio Romano en tanto tablero sobre el que poner a prueba una teoría política preocupada por la interrelación entre el curso y estructura estatal, tal y como a modo de ejercicio práctico ejecuta en la última parte de su *Primer Ensayo*. Por nuestra parte, consideramos suficiente el reexamen expuesto por cuanto ilustra ante todo la línea que se adivina tras el proceso de codeterminación parcial, sin menoscabo -insistimos- de una reaplicación actualizada. Son en cambio las sugerencias filosófico-políticas en relación con el tópico del fin de la historia, el fin del Estado e incluso el fin del hombre -temática estimulante y ya clásica en la historia de las ideas políticas-, las que, quedando perfiladas sobre el trasfondo de la idea universalista de Humanidad, emergen como aportación principal en tanto resultan genéticamente ubicadas en la idea de Imperio, según una visión -la de Bueno- que acentúa así la importancia del concepto. Cabe subrayar cómo tales cuestiones apuntan hacia los asuntos propios de lo que el autor llama fase postestatal, y en la que al hilo de su replanteamiento, se abundará en las teorías en torno al fin de la historia. Antes nos quedaría sin embargo por desentrañar los significados que Bueno extrae del concepto de nación, tarea de interés no menor por cuanto desemboca en una concepción particular de los Estados modernos. Veámoslo.

#### 2.4.2. La idea de Nación

El detenimiento sobre la idea de nación de Bueno en el marco de nuestro estudio lo justificamos primordialmente por el vínculo que en su obra establece con el curso histórico de todo Estado, en el sentido en el que el término se incorpora en su modulación política a la estructura de los mismos, concretamente a partir del Renacimiento, aunque aún más marcadamente a lo largo del siglo XIX -tras la Revolución francesa- dando lugar a la realidad política que habitualmente denominamos Estados nacionales. Más allá de este programa, nuestro acercamiento a la teoría de la nación en Bueno y, coextensivamente, de las nacionalidades y nacionalismos, ofrece un interés intrínseco en la medida en que se representa de nuevo una estilística, la del autor, que refuerza su óptica metodológica, en franca disputa con tratamientos usuales. Efectivamente, la propuesta de Bueno -asimismo presentada en

---

<sup>392</sup> Para más detalle, léase: “La Teoría de la Esfera y el Descubrimiento de América”, *El Basilisco* n° 1 (2ª época), 1989, pp. 3-32.

*España frente a Europa*-, antes que distinguir los rasgos mediante los que los Estados han ido desarrollando una conciencia nacional de ascendencia ya política o bien cultural, se centra en estudiar la misma idea de nación -de significación no unívoca-, para descubrir las acepciones por las que ha ido transitando su uso hasta articularse en un sentido específicamente político, acompañando su recorrido por la tesis central que, demostrada en su discurso argumentativo, establece la prioridad temporal de la existencia del Estado sobre su conformación; dicha tesis a su vez desprenderá como corolario suyo la disociación entre la dimensión político estatal del término de su significado regional, eliminando así cualquier intento lógicamente justificado de comparación entre ambos tipos de nacionalismo. Su enfoque -filosófico- lo basará en una lógica de estirpe escolástica que, partiendo de la funcionalidad del término nación en tanto concepto análogo de tipo funcional, despliega tres acepciones -las de nación biológica, nación étnica y nación política- ligadas según una relación de analogía de atribución, cuya concatenación no implica una conexión denotativa, ni una similitud aplicativa, sin perjuicio de sus vinculaciones sistemáticas<sup>393</sup>.

En rigor, el tratamiento de Bueno ofrece una trayectoria histórico-sucesiva del concepto según un modelo de “mecanismo de construcción por ampliación interna”<sup>394</sup> que, sin negar la independencia de las modulaciones, y ni siquiera su mutua interacción, matiza su sinonimia. El ejemplo en que se apoya acude al concepto de “número”, cuyos modos se han ido ramificando desde el inicial de número natural, hasta los posteriores de número fraccionario, racional, irracional, real, imaginario o complejo<sup>395</sup>; no obstante, el concepto de nación poseerá la dificultad añadida de no contener, en sentido preformado, la capacidad de desplegarse formalmente, estando su desarrollo -y concretamente la aparición de su acepción política- en función ya no de los obstáculos con que se topan los significados primarios -así las contradicciones que podrían producirse entre las modulaciones biológica y étnica-, sino de otro orden de causas externas, procedentes en nuestro caso de la historia política. De cualquier

---

<sup>393</sup> El recurso a la conceptualización funcional recurre a una lógica que apela tanto a la distinción establecida por Ernst Cassirer entre conceptos sustanciales y conceptos funcionales (en su libro de 1919, *Concepto de sustancia y concepto de función*), como a la tradición de la figura argumentativa de la *analogía*, la de Cayetano, Juan de Santo Tomás o Francisco Suárez, en la que se nos habla de conceptos análogos de atribución como conceptos que no responden a una sólo definición, sino que conforman un ensamblaje de conceptos que aun poseyendo sentidos diferentes, guardan cierta conexión entre sí. Desde el materialismo filosófico, Bueno recuperará su potencialidad, no tanto en virtud del sentido escolástico en que se generaron, sino por cuanto los reinserta en el contexto de la lógica plotiniana-darwiniana, transformativa, que informa parte de su lógica material.

<sup>394</sup> Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999, p. 87.

<sup>395</sup> “Suponemos que la Idea de Nación [...] no se puede exponer en general, como tampoco (insistimos) puede exponerse en general la Idea de Número”, *Ibid.*, p. 89.

manera, la misma configuración de los conceptos primarios de nación tiene en opinión de Bueno un origen oblicuo, conformándose indirectamente por refracción. Esta distinción entre métodos de conceptualización directa u oblicua merece detallarse, y así lo hace el propio autor según la aproximación al objeto o material de estudio sea inmediata -fenoménico corpórea- o mediata, intercedida a través de otros fenómenos o a partir de ciertas plataformas “desde la que se conforman”<sup>396</sup> y que, en el caso de lo que Bertrand Russell llama conceptos egocéntricos - señala Bueno-, son los mismos sujetos hablantes, si bien todavía el concepto de nación no se ajuste a este tipo de construcciones. Su alternativa persigue una manera de conceptualizar que más bien sitúa como mediadoras otras plataformas conceptuales interpuestas, como muestra el caso del concepto de barbarie, ininteligible desde su misma estructura lógica sin contar previamente con el de civilización. En el concepto que nos ocupa, el de nación, la oblicuidad surge del hecho del nacimiento, espacialmente incierto hasta que lo nacido se aleja de su estado embrionario, aquel del que tan sólo retrospectiva, o refractariamente, se puede predicar la nación. La expresión latina *natio dentum* nos ofrecerá según Bueno un claro ejemplo de cómo la nación sólo adquiere sentido retrospectivamente, una vez hay dientes. La primera acepción de nación se encuentra pues en nuestro autor incardinada en la expresión de nación biológica, cuya naturaleza oblicua, insistimos, no restringe la difusión del término e incluso prepara, sin reducirlo, el sentido étnico e igualmente refractario que subsiguientemente se levanta en tanto segunda acepción. Así, aun reiterada la forma conceptual, no cabe plantear relación de reciprocidad entre los sentidos biológico y étnico, y ello en tanto en cuanto el concepto de nación étnica refleja un orden supraindividual, social y, más aún, intergrupales o socialmente complejo, puesto que la acepción tan sólo cobrará sentido más allá de un ámbito antropológico aislado; explícitamente: “Un grupo podrá comenzar a ser una nación, en su sentido étnico, solamente cuando a través de otros grupos más amplios, y juntamente con éstos, desde la plataforma social compartida con ellos, sea conceptualizado diferencialmente por su origen étnico”<sup>397</sup>. Por ello, según el autor, el formato del concepto se distancia de la formulación directa que otros conceptos etnológicos poseen, tales como el de clan, tribu o gentilidad, inequivalentes pues al de nación étnica. Es necesario subrayar el hecho de que en Bueno tan sólo sea desde una organización societal compleja, diferente de la etnia originaria, desde la que puede erigirse, a través del encuentro y enfrentamiento de los grupos de linaje que allí

---

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 95.

confluyen, un concepto referido primero a la identidad grupal de una comunidad alejada de su origen territorial<sup>398</sup> y, ya en segundo término, del propio espacio geográfico del que surgen: “Llegamos así a la nación en su acepción ‘geográfica’ (geográfico-humana o étnico-ecológica) interpretada como una modulación de la acepción étnica del término nación”<sup>399</sup>, esto es, como lugar de la estirpe originaria. La consecuencia que de ello se extrae, punto nodal de la teoría de la nación de Bueno, consiste en recalcar la dimensión pre-política del concepto étnico (sin menoscabo de los atributos psicológicos o etológicos que implique), construido desde un soporte posterior, de mayor complejidad social -diríamos que estatal-, a partir del que aparece proyectado, en una escala forzosamente inferior desde un punto de vista político. El argumento recurrirá a la mención de los grupos de mercaderes, de maestros o de estudiantes en la Edad Media que, al igual que lo que sucede en el seno de los ejércitos, tomaban la denominación de naciones pero “desde la plataforma en la que habían desembocado, una plataforma que, en cierto modo les desbordaba como tales”<sup>400</sup>. Lo crucial por tanto será percibir la determinación del concepto desde un ángulo que mira hacia atrás, definiendo un fenómeno socialmente más simple que la realidad en la que se genera, y demarcando una línea de separación entre la comunidad de nación y una comunidad de *pación* de radio mayor, en la que se hace posible la convivencia común y ya políticamente organizada de los grupos que ella reagrupa precisamente, asociados ahora en tanto ciudadanos mediante su participación en los estamentos constituidos. El autor nos presenta un caso paralelo en la dicotomía recogida en los padres de la Iglesia, cuando oponen el pueblo o ciudad de Dios a las naciones paganas, a las gentes o gentiles no integradas aún en aquel lugar en el que se borran las diferencias; así el *Adversus nationes* de Arnobio (citado por san Jerónimo como *Adversus gentes*), en el que el profesor de retórica de principios del siglo IV vitupera a las naciones que viven al margen de la Iglesia (supra-nacional), en un texto que Bueno compara con la *Summa contra gentiles* de santo Tomás, diez siglos posterior. No obstante la prueba principal que aduce nuestro autor para sustentar su tesis es la siguiente:

“Las poblaciones que constituyen el cuerpo social de esas sociedades políticas complejas que reconocemos en la Antigüedad clásica o en la edad Media no recibieron el nombre de nación (...). Las naciones seguían significando, como hemos dicho, las partes de la República que, por estar marginadas o

---

<sup>398</sup> Dicho de otro modo: “La nacionalidad, como predicado, se adquiere, en principio, precisamente cuando se ha salido del lugar de origen y se ha entrado en ‘sociedad compleja’ con otras naciones”, *Ibid.*, p. 101.

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 99.

por estar refundidas en ella, sólo mantenían su sentido político en función de la sociedad política envolvente. El cuerpo social sobre el cual se basa la *Urbs* y, luego, el *Imperio*, no recibió el nombre de nación; su nombre político era el de *populus* (*Senatus populusque romanus; salus populi suprema lex esto*)<sup>401</sup>.

Así su discurso, persiguiendo discernir las acepciones que el término nación adoptó en Cicerón, César, Varrón o Quintiliano, concluye resaltando el contexto antropológico que en tales autores siempre conserva, distanciado de la constelación política en la que se mueven las expresiones de *res publica*, *civitas* o *patria*. De cualquier manera la exigencia de una instancia política desde la que conceptualizar la nación no obstaculiza la generación de una tercera acepción ya política del término, de aparición histórica bastante reciente.

Según lo apunta Bueno la modulación política del concepto de nación cristaliza entre los siglos XVII y XIX, llegando algún historiador incluso a precisar la fecha de su consolidación “el 20 de septiembre de 1792, cuando los soldados de Kellerman, en lugar de gritar ‘¡Viva el Rey!’, gritaron en Valmy: ‘¡Viva la nación!’”<sup>402</sup>. La emergencia del concepto presentará con todo rasgos de constitución adecuado a las pautas de configuración delineadas por su metodología materialista, entretejiendo los procesos real y conceptual en los que se va conformando su sentido político, de ahí que nos diga que “el nombre (el concepto que él representa) interviene o forma parte de la constitución de la cosa, por la sencilla razón de que esta no podría haberse conformado al margen de su concepto”<sup>403</sup> en consonancia -estimamos- con los resultados ofrecidos en el análisis de las aportaciones de Zeleny. De hecho, recogiendo el esquema de Marx y Engels a partir del cual “las naciones, en su sentido político moderno, son resultados de la reorganización de la sociedad política del Antiguo Régimen que, a su vez, lo había sido de la antigua sociedad esclavista”<sup>404</sup>, la tarea preliminar en la que se detiene Bueno consistirá en escrutar la naturaleza de la relación que quepa localizar entre el origen de las entidades políticas en tanto nacionales y el origen de su denominación, toda vez que se renuncie a solapar el sentido étnico de la nación con su acepción política. La propuesta planteada abundará en la idea de refundición por cuanto, si bien la clave del proceso reside en el desplazamiento del poder político de la nobleza a la burguesía, es esta última la que hablando en nombre del pueblo consagra una nueva categoría que usurpa la legitimidad del Rey, pero que ante todo elimina, refundiéndolos, los desniveles estamentales (y etnológicos) según una ideología de

---

<sup>401</sup> *Ibid.*, pp. 105-106.

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 109; el historiador que cita Bueno es Georges Weill, concretamente en su *La Europa del siglo XIX y la idea de Nacionalidad*, UTEA, México, 1961.

<sup>403</sup> Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999, p. 110.

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 111.

estirpe teológica igualitaria -la de nación como pueblo y la pueblo como Dios-. Esta perspectiva, en contraste con la opción contractualista, de signo individualista o liberal (que Bueno no se ahorra criticar<sup>405</sup>), aboga por subrayar el peso comunalista que el sentimiento republicano inspira, ahora bien, sin que por ello deje de denunciarse su oscurantismo propio, aquel que identificando a Dios con el pueblo, termina propiciando la divulgación del idealismo secularizado del *Volksgeist*, máxime habida cuenta del rol que se le adjudicará entonces a la Cultura, en tanto sustituta de la Gracia Divina “que también había desempeñado en el Antiguo Régimen el papel de fundamento del Poder Político”<sup>406</sup>. Advertido del riesgo de hipostatización que el modelo organicista supone, según una suerte de capacidad espiritual autónoma, y aun sin olvidar la artificiosidad inherente al contractualismo liberal<sup>407</sup>, nuestro autor insistirá finalmente en subrayar el peso decisivo del proceso histórico de refundición de las naciones étnicas a través de un mecanismo de ampliación analógica que corre parejo al desplazamiento del *locus* del sujeto político. De este modo la nueva unidad, reflejando en otro grado la cohesión propia de las etnias debido a la influencia de estas en la sociedad en que confluyen, ofrecerá una escala nacional con significado político “tal que precisamente tuviera como efecto ‘reabsorber’ las fraternidades étnicas primarias, sin negarlas, pero sí subordinándolas a la nueva estructura”<sup>408</sup>, y cuya dimensionalidad específicamente política derivará del atributo de soberanía que desde entonces se le otorgará. La explicación de Bueno recuperará paralelismos con las exposiciones comunes acerca de la génesis del Estado nacional, y muy particularmente del Estado democrático. Sin embargo su tesis no recogerá el principio del origen popular del poder político como aporte principal del concepto de nación política, en tanto se contrapone a la justificación divina, ya que como nos recuerda ambas teorías ya coexistieron en el pasado, incluso conjugadas<sup>409</sup>. Antes bien, su postura acentuará el cariz revolucionario del concepto por cuanto, teóricamente al menos, elimina el monopolio de

---

<sup>405</sup> “Ninguna sociedad política puede derivar de un pacto entre los individuos, que son, en cierto modo, formados por ella, sino por los grupos en calidad de verdaderas unidades, desde los homínidos hasta los ‘hombres civilizados’, de toda sociedad humana”, *Ibid.*, p. 115.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 118; en este sentido la deslegitimación a toda teoría cultural del nacionalismo es total. Como subsiguientemente argumenta: “No es la ‘cultura’ la que tiende a constituir un Estado [...]. Es la nación moderna, y el Estado nacional, el que tenderá a hacer nacer o refundir *ad hoc* una cultura nacional, cuando no disponga de otras alternativas ideológicas más estrictamente políticas”.

<sup>407</sup> Perspectivas por lo demás ya apuntadas por Hermann Heller como teorías en pugna en torno a la esencia de la estructura de los grupos humanos, véase: Hermann Heller, *Teoría del Estado*, F.C.E., México, 1987, pp. 110-115

<sup>408</sup> Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999, p. 123.

<sup>409</sup> La cita a Francisco Suárez le resultara aquí obligada; nos permitimos recordar cómo, ateniéndonos a su *De legibus ac Deo legislatore* (1612) para el *Doctor Eximio* “el pueblo es el sujeto del poder, aunque no el origen del mismo”, José Luis Abellán, *Historia del pensamiento español*, Espasa, Madrid, 1996, p. 237.

acceso al poder político a unos pocos grupos aristocráticos, abriendo su acceso indiscriminado a todos los miembros de la sociedad política, de forma que nadie quede excluido de la participación en la soberanía, y ello sin perjuicio del mantenimiento del voto censitario: “La novedad de la norma del Estado-nación se nos manifiesta como la negación del monopolio del poder político por una parte de la sociedad política”<sup>410</sup>. En esto consistirá según Bueno la novedosa norma solidaria de un concepto por lo demás orientado al futuro, sin perjuicio del trasfondo histórico del que surge; ahora bien, norma solidaria siempre frente a terceros ante los que se constituye, es decir, frente a otras comunidades políticas ante las que se recorte.

Resulta oportuno observar ahora cómo en otros lugares Bueno ha insistido en la peculiar conformación conceptual de la nación política, en tanto impregnada por la metodología racionalista del siglo de las Luces, enlazándola a la aparición de la idea de izquierda política y, consiguientemente, a los acontecimientos de la Revolución francesa. Presentando los avances logrados en el ámbito de las ciencias naturales durante el transcurso del siglo XVIII en tanto diseñan un tipo de racionalización que denomina racionalización por holización, Bueno propone considerar tales descubrimientos como modelos del mismo proceso que preforma la conceptualización de la nación política, cuando menos en tanto su consagración se inscribe en el proceso revolucionario, “en la medida -según nos dice- en que este proceso pueda ser interpretado desde el canon de la holización de la sociedad política heredada (la sociedad del Antiguo Régimen) en cuanto proceso totalmente paralelo al concepto de holización que condujo a la Mecánica, a la Teoría cinética de los gases, a la Química, o a la Biología celular”<sup>411</sup>. Pues bien, la holización científica según Bueno, implicando tanto la lisis como la reconstrucción del campo material que cada ciencia investiga, encuentra su plasmación histórico-política en la fractura de las partes morfológicas -anatómicas- de las sociedades feudales -organizadas bajo los presupuestos del Antiguo Régimen: Trono, Altar, órdenes del clero, jerarquización gremial, etc.- hasta llegar al individuo como su parte última o átomo, de la cual se predicará su igualdad, pero que, en virtud de la fase sintética del mismo proceso de holización, ha de encontrar un recinto en el que, reconstituido el campo de referencia, se haga plausible el resultado obtenido, recinto que no puede ser al cabo sino el determinado por la historia, aun metamorfoseado según una nueva categoría: la de nación política, justamente. El dilema entre la revolucionaria consideración políticamente igualitaria de los humanos, de

---

<sup>410</sup> Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999, pp. 127-128.

<sup>411</sup> Gustavo Bueno, *El mito de la izquierda*, Ediciones B, 2003, p. 121.

alcance universal, frente el ámbito material en que fragua, hubo de resolverse desde su óptica en la enunciación de una idea de estirpe republicana que en todo caso surgió de un Estado anterior -“será necesario no olvidar nunca que esta idea de Nación política sólo pudo constituirse sobre un Estado previamente establecido: no fue la Nación (que no existía todavía como entidad política) la que dio lugar al Estado, sino que fue un Estado antiguo, establecido durante siglos, el que pudo transformarse en Nación política”<sup>412</sup>-, y que en su consolidación tuvo que enfrentarse a fuerzas reaccionarias -léase las tropas del duque de Brunswick.

Podemos comprender así que, volviendo al discurso principal, el autor sostenga la unicidad de las naciones políticas, en el sentido de la imposibilidad de albergar varias naciones de significado político en su seno, tal y como la expresión “nación de naciones” insinúa. Precisamente será desde dicha constatación a partir de la que podamos coordinar la institucionalización del nacionalismo político al caso de la codeterminación total de los Estados -propia de un escenario político internacional cubierto planetariamente de Estados modernos-, siempre y cuando no se confunda jamás este nacionalismo con el enarbolado por el nacionalismo fraccionario. Vayamos por partes. Respecto de la codeterminación de los Estados nacionales, y al hilo de la argumentación expuesta, Bueno afirma que “las naciones políticas comienzan por trazar sus contornos, constituidos por otras naciones, mediante fronteras visibles e impermeables, tendiendo a encerrarse en sí mismas, volviéndose mutuamente de espaldas, sin perjuicio de los pactos internacionales de conveniencia”<sup>413</sup>. La resultante límite obedecería a la situación actual en la que según Naciones Unidas existen 191 Estados-nación reconocidos, ocupando enteramente el globo terráqueo -límite máximo de lo que vendría a ser una codeterminación universal-. En esta línea cabría concluir recapitulando con que la nación política “se constituye en función de una sociedad política preexistente que, a consecuencia de la evolución interna de su composición social [...] y de su conflicto con otras sociedades políticas, experimentó transformaciones profundas que la condujeron a la sustitución de los antiguos titulares del control político, por unos nuevos titulares representativos de la reciente composición de clases sociales intermedias”<sup>414</sup>.

Sin embargo -siempre en Bueno-, ha de mencionarse un último tipo de nacionalismo, el de la *nación fraccionaria*, de innegable repercusión política, aun cuando quede diferenciado

---

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 131. “Es el Estado el que dio a luz a la nación política, y no la nación política la que se autoconstituyó como Estado”, dirá además en *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999. p. 138 (cursivas en el original).

<sup>413</sup> Gustavo Bueno, *España frente a Europa*, Alba, Barcelona, 1999. p. 130.

<sup>414</sup> *Ibid.*, pp. 137-138.



nítidamente del esquema ternario anterior -y tal es su tesis- en tanto tipo conceptualmente degenerado, no sin razones. El punto de partida de su razonamiento en torno a este polémico asunto comienza recordando la impropiedad de presentar una fórmula general del concepto de nación que reclame -“a partir de cuatro o cinco factores *ad hoc* (etnia, lengua, territorio, cultura)”<sup>415</sup>- igual consideración política. Esta posibilidad resulta a su juicio ridícula analizada en sus fundamentos filosóficos, puesto que se nutre de un sustancialismo metafísico de cuño hegeliano, esto es, de ascendencia intemporal, que pretende reivindicar la existencia de la nación como el despliegue de una presupuesta realidad nacional que toma conciencia de sí en el desarrollo de su despertar e historia, en tanto conseguimiento de su esencia. La perspectiva diametralmente opuesta del materialismo de Bueno, desdeña dicho idealismo, sin dejar de observar cómo incluso el discurso legitimador de las naciones políticas se ha servido erróneamente de él, al igual que de los criterios de unidad étnica -hasta el extremo de caer en el racismo-, en un ejercicio de recuperación ideológica absurdo. Mas en lo que le importa ahora, el desentrañar la estructura del concepto de nación fraccionaria, nuestro autor se decanta por una tesis que ve indiscutiblemente en su interior un anhelo direccional de secesión y que podría enunciarse como sigue: “*No es el nacionalismo la raíz del separatismo, sino que es el separatismo la raíz del nacionalismo fraccionario*”<sup>416</sup>. Así, frente a la integración por refundición característica de la faceta política del concepto, el nacionalismo fraccionario representa un proyecto “de nación que sólo puede resultar de la desintegración de una nación entera previamente dada de la que ha recibido, precisamente, sus dimensiones políticas, por no decir sus mismos contenidos tecnológicos, económicos o sociales”<sup>417</sup>, y que para su puesta en marcha necesita siempre de la ayuda de terceros Estados interesados en la secesión, tal y como los casos del nacionalismo post-soviético o yugoslavo a su juicio prueban. Es llamativa en este sentido la reinterpretación que propone en torno a la idea de la autodeterminación. Su postura es diáfana: subraya el carácter metafísico de la misma, o, mejor dicho, su naturaleza “mal formada, precisamente porque el *autós* no es otra cosa que la hipóstasis metafísica de la *causa sui*”<sup>418</sup>. Así las cosas, su lectura de un fenómeno históricamente efectivo se encamina hacia la reconceptuación de las vías por las que bajo su perspectiva realmente ha transitado la idea, inevitablemente regida, no por el auto-, cuanto por la co-determinación. Las formas por las que se habrían enmascarado,

---

<sup>415</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 149 (cursivas en el original).

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 145.

bajo el rótulo de la autodeterminación, ciertos conflictos históricos, serían por tanto tres: a) bien la lucha de un pueblo contra un Estado invasor según el formato de una guerra de independencia; b) bien la lucha de un pueblo colonizado por un Imperio o Estado imperial, dando lugar a una guerra de liberación nacional o colonial; o c) bien la lucha de un pueblo por separarse del Estado del que forma parte, indicando caso de movimiento secesionista, y en el que el autor sitúa al movimiento nacionalista “en su modalidad radical, fraccionaria, soberanista, divisiva, separatista, secesionista o sectaria -que de todas estas maneras podría llamarse”<sup>419</sup>. El cuestionamiento hipercrítico en la teoría de Bueno del concepto de nación fraccionario no implica en cualquier caso la subestimación de los efectos políticos que pueda desencadenar, pues “ninguna argumentación histórica, aun dotada del máximo rigor científico, tendrá fuerza bastante para conmover las convicciones del ‘iluminado’”<sup>420</sup>; de ahí que el empaque y beligerancia que acaso pueda cobrar no podrá en su opinión detenerse apelando únicamente a la historia, a la constitución, o a la democracia. La argumentación cobra aquí un inequívoco sesgo partidista, dicho esto sin merma de rigor sistemático del autor, que se mantiene con ello absolutamente fiel a sus premisas gnoseológico-políticas.

Conviene no obstante, para terminar, hacer notar la introducción de un matiz que no se les escapa a Bueno, por medio del que se cede espacio a una especie de nacionalismo cultural de corte político, alejado del signo secesionista del nacionalismo fraccionario. Su planteamiento distingue un tipo de nación política cuya articulación no obedece a la trayectoria marcada por las que llama naciones políticas canónicas, resultantes de la transformación histórica ya descrita de las sociedades precursoras en Estados nacionales. A diferencia de esta paradigmática, otros Estados nacionales actuales habrían evolucionado a partir de estructuras políticas distintas, -y con ellos ha de contarse igualmente- por proceder por ejemplo de Imperios multinacionales; son las naciones políticas que Bueno cataloga como “de segunda generación”, surgidas de las “guerras de independencia americanas, respecto del Imperio inglés o español; [además de] más tarde guerras de liberación nacional africana, frente al imperialismo francés, inglés, belga o alemán; incluso guerras nacionalistas europeas en el seno del Imperio de los Habsburgo”<sup>421</sup> en el transcurso de los siglos XIX y XX. Con todo, nuestro autor no nos dejará de advertir del carácter mimético que en relación al modelo canónico guardan estas manifestaciones, consecuencia bajo su perspectiva no tanto “de un impulso interno como pretenden sus

---

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 151.

ideólogos (‘la maduración silenciosa durante siglos de las comunidades con un destino universal’), sino, ante todo, gracias al aprovechamiento de los conflictos entre los propios Imperios o los Estados canónicos de primera generación”<sup>422</sup>; de ahí pues que, sirviéndose de conceptos antropológicos, opte por proponer para explicarlos una pauta difusionista, antes que evolucionista. Por nuestra parte consideramos que su posición, aun moderada en razón de la enorme variedad de estos nacionalismos “de segunda generación” -también llamados románticos-, pretende en última instancia subrayar el riesgo de situar en el mismo plano procesos desemejantes, hasta el punto de llegar a legitimar ideológicamente la formación del nacionalismo fraccionario.

Con esto daríamos por concluida la referencia a la temática convocada por el concepto de nación y la cuestión del nacionalismo en Bueno, cuyo tratamiento hemos comprobado mantiene ciertas distancias con respecto a planteamientos clásicos. Choca quizá el rechazo a asumir la dicotomía entre nación política y nación cultural que sigue informando la aproximación politológica al asunto; no obstante estimamos que su exposición la absorbe en cierta medida desde el momento en que integra el enfoque sociológico-cultural con el histórico-político, relegando a caso apolítico toda expresión étnico-unitaria de nación. De esta manera, el principio de las nacionalidades, en tanto derecho de una colectividad homogéneamente cultural a dotarse de una organización política propia, quedaría en su análisis limitado a mero voluntarismo metafísico, desacorde a la secuencia histórica apuntada: primero el Estado y luego la nación; si bien no cabría olvidar tampoco el hecho de que, incluso en el sentido político, sea un grupo étnico dominante el que materialmente levante el aparato ideológico nacional. El problema pareciera residir en precisar un concepto de cultura oportuno -precisamente limitado en Bueno en *El mito de la cultura*-, que evitase absurdos cual el que nos presenta Andrés de Blas: “Si se toma como rasgo fundamental de la personalidad diferenciada de un pueblo la utilización de una lengua propia, el principio de las nacionalidades debería llevar a la construcción de tres mil a cuatro mil Estados”<sup>423</sup>. No obstante el tratamiento de Bueno insistiría más bien en observar la radical falsedad -desmentida por la historia- que pretende esgrimir la coincidencia natural entre Estados y espacios culturales homogéneos, por no hablar del cuestionamiento -que realiza en el propio *El mito de la cultura*- en torno a la estructura unitaria de tales supuestas homogeneidades. Por fin, su acercamiento de la idea de

---

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>423</sup> Andrés de Blas Guerrero, “Estado, Nación y Gobierno”, en Manuel Pastor (coord.), *Fundamentos de ciencia política*, McGraw-Hill, Madrid, 1995, p. 19.

autodeterminación -heredera en parte del principio de las nacionalidades-, complementaría sus conclusiones, denunciando los complejos escenarios escondidos tras de un concepto cuya eficacia podría acaso entenderse -implícitamente en él- como acotada instrumentalmente a los efectos de la II Guerra Mundial, por cuanto compensación de los abusos de las potencias imperialistas.

Rastreadas las dos categorías políticas principales sugeridas tras la denominada fase estatal, las de Imperio y Nación política, damos por superado el reexamen de las tesis de nuestro autor en lo que toca a fase secundaria del curso, verdadero núcleo de la exposición histórica de su teoría política. Pero tal y como anticipamos, el replanteamiento de sus tesis no quedaría completo sin repasar las consideraciones que le merece el futuro del Estado, guiado por un interés inscrito en la tradición de la disciplina, si es que acatamos con Heller que la teoría del Estado “aspira a comprender al Estado en su estructura y función actuales, su devenir histórico y las *tendencias de su evolución*”<sup>424</sup>. Sumerjémonos pues en las posibilidades que una fase terciaria del Estado abriría, según Bueno.

## 2.5. La fase postestatal

Recordemos de entrada que según nuestra interpretación entenderíamos la fase terciaria enunciada por nuestro autor bien como una especulación en torno a una sociedad postpolítica -en virtud de la desaparición del Estado-, o bien en tanto referida a una situación postnacional o, lo que es igual, postestatal, siempre y cuando el Estado se comprendiese bajo los parámetros del Estado-nación, dando entrada a modelos supranacionales que no eliminarían la estructura política de referencia; coordinaremos en lo que sigue tal reconceptuación con la exposición de Bueno. Esta principia en una apreciación de índole hipotética, según la cual tan sólo cabría asomarse a la cuestión postestatal dando por sentado un presupuesto incierto, ambiguo y, desde luego, a-empírico, aunque por lo demás nada descabellado -cuando menos por lo muy tratado en la tradición filosófico-política-, aquel que supone que la fase secundaria “no alcanza equilibrio definido”<sup>425</sup>. Por descontado, el tramo expositivo en que nos encontramos no podría encajar en el marco de un discurso histórico, por lo que tan sólo cabría justificar su presencia en esta parte de nuestro estudio en tanto apéndice complementario -e inverificable- de una aproximación científico-estatal; sin embargo, debido no sólo al tratamiento recibido -

---

<sup>424</sup> Hermann Heller, *Teoría del Estado*, F.C.E., México, 1987, p. 19 (énfasis nuestro).

<sup>425</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 262.

estrictamente materialista<sup>426</sup> - sino ante todo a la problemática que remueve, de larga raigambre teórico-social<sup>427</sup>, no consideraríamos gratuita su mención; baste recordar la no breve literatura atenta al fin del Estado, considerada rigurosamente científica en tiempos de prestigio marxista, y de no menor influencia tras el derrumbe de la Unión Soviética.

### 2.5.1. Modelos de futuro

Aquí, la naturaleza plenamente extra-científica del asunto coloca a nuestro autor ante un campo impreciso, en la que la única salida razonable parece que pasa por recoger los patrones explicativos aportados hasta ahora, como enseguida veremos. Así, su punto de partida, erigido desde la realidad positiva de la fase de estatalización actual -“la presente sociedad de los ‘Estados enclasados’”<sup>428</sup>-, consistirá en plantear dos acepciones de la idea de lo postestatal, según se ajusten: a) a un sentido absoluto, francamente postpolítico según nuestra exégesis; o b) a un sentido correlativo, más bien postnacional. Efectivamente, la primera de las opciones, cronológica y estructuralmente pensada más allá de la segunda fase, se adecuaría a determinados modelos de organización social -aestatal o supraestatal- bajo los que se verían los contenidos de toda vertebración estatal -ante todo los que incumben a las manifestaciones del poder político- como propios del pretérito, quedando desintegrados en ambas eventuales situaciones; en cambio, todavía ubicados en una opción de sentido correlativo, las estructuras políticas características del Estado persistirían aun transformadas, tal y como un modelo transestatal dibujaría. Detengámonos en los desarrollos teóricos propuestos.

Fijando su atención en las alternativas imaginables desde la idea de una sociedad totalmente postestatal, Bueno formula dos casos, nada ajenos por cierto a determinadas ideologías políticas: la alternativa aestatal y la alternativa supraestatal. En función del primer modelo, la superación de la fase actual desataría una desestructuración gradual de los Estados, desembocando en su extinción final en tanto comunidades políticas efectivas, y resultando por consiguiente sustituidos por nuevas organizaciones sociales, de distinto calado según las diferentes corrientes mediante las que se desarrollarían. Nuestro autor aludirá aquí a los movimientos que con mayor influencia han insistido en esta línea: el comunismo marxista-

---

<sup>426</sup> La misma situación beta-operatoria de la ciencia política con la que concluyó Bueno su aplicación del criterio de la teoría del cierre categorial legitimaría desde sus argumentos esta salida.

<sup>427</sup> Emparentada además con una cierta forma -crítica e intencional- de entender las ciencias humanas.

<sup>428</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 263.

leninista y el anarquismo liberal (o libertario, según terminología nozickiana): así, mientras la vía comunista prevería un sucesivo debilitamiento del Estado, según la instalación de una sociedad en la que -dictadura del proletariado mediante- la administración de las personas sea reemplazada por la administración de las cosas, el anarquismo de corte liberal abogaría por una paulatina erosión estatal, dada la traslación de sus competencias a organismos civiles, o profesionales. La ruta diseñada en este sentido pasaría según Bueno por la regionalización global de los Estados -suponiendo el proyecto de la Europa de las regiones una franja de tal proceso-, pero hasta llegar en su plenitud a una suerte municipalización reorganizativa universal, en la que la distribución en unidades cada vez más pequeñas -aun interdependientes- del poder condujese a la disolución del mismo, ofreciéndonos pues un escenario de sociedad apolítica global, de signo inequívocamente pacifista por cuanto se haya borrado todo vestigio de ejercicio de poder: una sociedad por tanto sin divergencias, cuyo formato se aproxima al de las sociedades naturales, ni siquiera prepolíticas. Obviamente nos encontraríamos, tanto en un caso como en otro, frente a enunciaciones de cariz netamente postpolítico; de ahí nuestra reconceptuación.

Pero, asimismo, tampoco la segunda alternativa de corte absolutamente postestatal presentada -la del modelo supraestatal- obtendría desde nuestra relectura dimensionalidad política. Bueno nos expondrá aquí la vía orientada hacia la construcción de un Estado universal, en gran medida opuesta a la mutación analítica anterior, enfilada hacia integración acumulativa de las soberanías de los Estados de partida en una sola estructura común, un Estado único internacional<sup>429</sup> de naturaleza panárquica, al modo esta vez de los protoestados (recordemos: uniarquías o sociedades de jefatura), aunque también -supone- de las “utopías (o fantasías) tipo *El amo del mundo* de H. Benson, o *Un mundo feliz* de A. Huxley, o *1984* de Orwell”<sup>430</sup>. Ahora bien, lo novedoso de su enfoque consistirá en admitir, llegados a tal extremo, la inmediata desaparición del Estado, puesto que “al alcanzar la forma Estado la unicidad, propiamente, según nuestras premisas, habrá que decir que el Estado también desaparece, puesto que toma la forma de un Estado sin fronteras, sin ‘exterior’, y por tanto sin guerras”<sup>431</sup>, es decir, sin capa cortical; de este modo se adivinará el que, manteniéndose en la

---

<sup>429</sup> El Estado del que nos hablaba Emilio Lamo de Espinosa, en “El Estado universal democrático”, *Claves de razón práctica* n° 9, enero-febrero 1991, pp. 38-46

<sup>430</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 266.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 266.

clave del *Primer Ensayo*, nuestro autor nos señale para concluir que desaparición del Estado no equivale a desaparición de la política. Por nuestra parte, no obstante, no dejaríamos de insistir en la consideración apolítica del caso pues ¿cómo conferirle contenidos a un ámbito del que se ha sustraído el fundamento de su categoricidad? La resolución del problema estribaría en replantear la definición del Estado, ahora genéticamente distinto del teorizado por Bueno; estaríamos entonces desplazándonos hacia un terreno ajeno al de nuestra investigación. Enmarcados en los márgenes de sus consideraciones en torno a lo postestatal, habríamos de poner más bien el acento de su contribución en la tesis que interpreta las alternativas aestatal y supraestatal “como influencias de fases anteriores de la sociedad política primaria o incluso prepolítica”<sup>432</sup>, con lo que, sin rebajar el horizonte de sus términos, lima sin duda el alcance de toda incitación político-emancipadora, cuestionando abiertamente su trasfondo revolucionario, por no tildarlo literalmente de utópico (políticamente hablando).

Por último, todavía nos faltaría por apuntar cómo quedaría perfilada sobre el terreno organizativo la idea de una sociedad postestatal, ya no en sentido absoluto cuanto correlativo, que hemos querido renombrar como postnacional. Esta alternativa final -transestatal, en la concepción de Bueno- conservaría rasgos de la segunda fase o central, puesto que asumiría la persistencia misma de los Estados, toda vez que junto a estos se fuesen desplegando organizaciones paralelas o, en su caso, entrelazadas e incluso amparadas por ellos -empresas multinacionales, sí, pero también “partidos políticos de carácter internacional, asociaciones de municipios interestatales, organizaciones policíacas de ámbito mundial, tribunales de justicia internacionales, etc.”<sup>433</sup>- y que, en la medida de su crecimiento, no sólo desbordarían las fronteras estatales, sino que acabarían reabsorbiendo aún sin apropiárselas sus competencias -utilizando por ejemplo sus mecanismos de control coactivo-, coadyuvando pues a su debilitamiento, y tendiendo al cabo a reintegrarse en tanto proceso en el curso de los modelos anteriores. La notoria ambigüedad de esta última vía quizá no provenga sino de un tímido intento por parte del autor de esbozar los primeros asomos -informes- de la extinción del Estado nación, indicios barruntados de cuya reseña no cabe deducir dirección definitiva, al menos en la senda fija que las alternativas aestatal y supraestatal suponen; de hecho, el peligro que toda incursión por lo futurible implica, surge de la incertidumbre de los modelos diseñados tanto como de los espacios vacíos e intermedios que, aun presupuestos, por su misma

---

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 268.

contingencia no cabe contemplar. Así, en rigor, el recorrido transestatal tan sólo cabría denominarlo postnacional en la medida en que pueda prolongarse una situación que no tienda hacia lo postestatal, si es que ello es posible. Gran interés merece el detenerse en las modulaciones que podría sufrir la empresa supranacional europea, que nuestro autor no desconoce: adaptada a su instrumental analítico, Bueno opta por entender su futura integración política bajo los parámetros de una definición estatal, así, “esta reorganización por integración en unidades estatales de orden superior y en alianzas entre otras unidades superiores (una eventual alianza de la antigua OTAN con los restos del antiguo Pacto de Varsovia y con el ‘Ejército europeo’ en ciernes), sin perjuicio de las grandes mutaciones a que daría lugar en el tablero político, seguiría manteniéndose en los límites de la segunda fase”<sup>434</sup>. A medio camino sin embargo entre lo estatal y lo transestatal, acaso su mera mención constituya la ilustración menos imprecisa de una realidad postnacional todavía estatal. Con ello, completaríamos lo más fielmente posible el capítulo dedicado al curso histórico del Estado en Bueno; mas no podríamos dar sino como por inconclusa esta sección sin abordar los comentarios que a consecuencia de la célebre tesis acerca del fin de la historia de Francis Fukuyama, expuso el autor en su momento, en un artículo dirigido precisamente a escudriñar las relaciones entre Estado e historia<sup>435</sup>.

---

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>435</sup> No en balde titula así su texto: “Estado e historia (en torno al artículo de Francis Fukuyama)”, *El Basilisco* n° 11 (primavera 1992), pp. 3-27. El célebre artículo de Fukuyama, titulado “¿El fin de la historia?” fue publicado en la revista *The National Interest* en verano de 1989. Una versión española la encontramos en el primer número de la revista *Claves de razón práctica*, abril, 1990, pp. 85-96. Tras el fin de la guerra fría, el autor defendía la posibilidad de hallarnos ideológicamente en la última fase de la historia, propugnando la universalización de la democracia liberal occidental, sostenida por un sistema de economía de mercado, como forma final de gobierno humano. El artículo cobró poco después forma de libro: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992. Uno de los análisis más penetrantes planteados tras el artículo de Fukuyama se lo debemos a Perry Anderson, quien en su libro *Los fines de la historia* (1992; publicado en español por la editorial Anagrama, Barcelona, 1996), reconstruye la filiación de la noción de fin de la historia, desde Hegel a nuestros días. Es curioso observar cómo pocos meses antes de la publicación del célebre artículo, el historiador Lutz Niethammer sacó a luz un estudio en torno al tema, titulado *Posthistorie*, en el que investigaba la moda de signo más bien pesimista que se produjo en el área franco-alemana tras la II Guerra Mundial. Los resultados de su trabajo chocarían meses después con el optimismo que envolvía la visión de Fukuyama. Pero lo realmente interesante es indagar en el estudio que inicia Anderson -y que reexponemos en lo que sigue-, profundizando en la significación del fin de la historia en Hegel, Cournot y Kojeve, a fin de sopesar el alcance de la tesis del japonés. De entrada, resulta esclarecedora la distinción entre fin como propósito y fin como acabamiento que hay que establecer al referirse al término fin en alemán y, por lo tanto, en Hegel. Al igual que con Kant, sólo en el primero de tales sentidos cabe comprender el concepto. Más complejo, pero igualmente necesario, es diferenciar la dimensión filosófica en la que se encuadra la completud del sistema hegeliano, de la línea histórica, subsidiaría de aquel, en la que se inscribe el desarrollo de los Estados, por lo que no resultaría lícito hablar en Hegel de un estadio histórico final. De hecho, su teoría estatal nunca apuntará hacia un horizonte cosmopolita, revelando la distancia que existe entre la unidad hacia la que tiende la razón y la particularidad intrínseca de cada uno de los Estados, orientados por su propia forma ética de vida (Bueno diría: moral). Ello se opone a la dirección post-nacional que mantiene Fukuyama. En el fondo, las desemejanzas del



---

alemán con respecto a Fukuyama hallarían su germen en la misma concepción de la ciudadanía del primero, cuya pretensión radica en salvaguardar el aspecto participativo de la libertad de los griegos en la articulación del Estado constitucional moderno. La clave en Hegel radicaría en interconectar Estado y sociedad civil a través de las organizaciones corporativas en ella insertas, volcando la condición del voto censitario, no en la propiedad, sino en el oficio, propiciando así un sufragio responsable. Obviamente, la argumentación de Fukuyama se resguarda meramente en la defensa de la sola libertad negativa. En cualquier caso, habrá que esperar a Cournot para encontrar una obra que apueste realmente por el fin de la historia, entendido como final. La originalidad de este autor consistió en aplicar sus investigaciones en torno al sistema de mercado al desarrollo de la historia. Concretamente, como nos cuenta Anderson, le fue útil recurrir a la teoría de la probabilidad que elaboró en sus trabajos pioneros sobre la teoría de precios. Mediante métodos estadísticos, estudió el fenómeno del azar de forma que acabó hallando ciertas frecuencias regulares, igualmente funcionales para dar con los mecanismos de conformación de precios como para trazar ciertas constantes en el desenvolvimiento de la historia. Su presupuesto consistía en tratar la casualidad como la resultante de varias series causales independientes. Consecuentemente, en lo que había que centrarse al estudiar la historia, era en la jerarquía de causas que la determinaban, tomando como criterio de ordenación los distintos eventos históricos que han generado consecuencias estables. Cournot pudo clasificar así el desarrollo de la especie humana en tres fases, a través de cuales observa cómo las contingencias se mitigan gradualmente. Según esto, en la última fase los sistemas sociales estarían sometidos a un orden racional hasta tal punto que estos serían casi tan predecibles como los sistemas naturales. La historia quedaría absorbida por la ciencia de la economía social. Políticamente ello se traduciría en una implantación de una administración racional que gestionase los intereses sociales. No obstante, el propio Cournot se percató de que su modelo estaba sujeto a la postre a las mismas turbulencias que la lógica del mercado, de forma que quedaba abierto de nuevo un hiato entre la visión filosófica y la realidad constatada sobre el terreno histórico-social. La obra de Cournot siguió vigente a principios del siglo XX en los márgenes de la academia francesa, pero no fuera de ella. Raymond Aron, en *Introducción a la filosofía de la historia*, criticaría su ángulo metodológico, por lo que tenía de construcción sometida a una idea final, incurriendo en una petición de principio. Y frente a la vinculación de los historicismos con una imagen de orden total, abogó por una concepción plural de la historia, primando el componente decisionista sobre el racional, por más que en otros lugares de su obra apelase a la idea kantiana de razón como principio regulador de la historia. Pero ya en la misma época, fue otra figura quien tomó el relevo acerca de la reflexión sobre el fin de la historia: Alexander Kojève. Apoyándose en la lectura de la *Fenomenología del espíritu* hegeliana, elaboró una visión escatológica de enorme influencia, de forma que en él encontramos al precedente inmediato de Fukuyama. Recuperando la crítica de A. Koyré al sistema de Hegel, que insiste en la aporía que supone hablar de un fin histórico que contradice su dialéctica del tiempo, Kojève aspira a reconciliar los motivos de la realización de la libertad y de la finalidad histórica. De lo que se trataría pues es de encajar la historia en el sistema filosófico. Y para ello, dicho autor parte de la interpretación hegeliana de la dialéctica de la conciencia, como paso previo a la puesta en marcha del deseo de reconocimiento, verdadero motor de la historia. En tanto nuestro deseo se orienta hacia lo que no somos, negando la primera forma de nuestra conciencia, la lucha por el reconocimiento se orientaría hacia la consecución de nuestra identidad, o libertad. Este plano existencial enlazaría con el plano histórico mediante las relaciones de clase, activadas inmediatamente por el conflicto social que aquella lucha proyecta. Entraríamos de lleno en la dialéctica del amo y del esclavo. Pues bien, según Kojève, la meta que persigue la humanidad es la de organizar una sociedad colectivamente homogénea que borre las diferencias de clase, satisfaciendo a su vez el deseo de reconocimiento igualitario y universal del género humano. Y precisamente la victoria de Napoleón en Jena habría ofrecido la primera manifestación de su cumplimiento, en tanto su propósito anuncia la llegada de un orden equitativo más allá de los límites del Estado-nación. A este respecto, es interesante registrar la polémica que mantuvo con Leo Strauss, quien rechazaba el que algún orden social pudiera satisfacer de una vez para siempre las necesidades de la humanidad. También resulta curioso mencionar el conocido cambio de filas que protagonizó Kojève tras la II Guerra Mundial, en que pasó de legitimar la tiranía de Stalin, a otorgar el triunfo de la historia al orden capitalista occidental, amparado -eso sí- en la flexibilidad interpretativa que le concedía el haber recurrido a la *Fenomenología* de Hegel, obra sin referencias históricas ni institucionales. Pero desemboquemos en la tesis de Fukuyama. Anderson la alaba como ágil combinación de Hegel y Kojève: del primero recoge su constitucionalismo liberal y el optimismo que su visión trasluce; del segundo la caducidad que le diagnostica al Estado-nación y la imagen hedonista del consumismo moderno. De hecho, Anderson incluso matiza la potencialidad de las críticas de las que fue objeto Fukuyama. Este, a su juicio, no sólo solventa con éxito los argumentos levantados desde los riesgos que suponen los nacionalismos y fundamentalismos diversos, sino que incluso deja a un lado las críticas que impugnan la idea misma de conclusión o los problemas que quedan sin resolver (la recurrencia de guerras y desigualdades sociales). Ahora bien, sí que hay dos cuestiones que pondrían

## 2.5.2. Excurso en torno al fin de la historia y del Estado

Si bien centrado en conferirle peso -beligerancia- a las conclusiones del asiático<sup>436</sup>, y aun reformulando la cuestión del fin de la historia desde una perspectiva gnoseológica propia, la argumentación de Bueno está destinada a calibrar el sentido del nudo entre historia y Estado, de forma que queden patentes las imbricaciones que ambos conceptos han mantenido y puedan mantener. Justificamos pues su reexposición en este lugar por cuanto sus análisis ofrecen un conjunto de precisiones que en cierto modo, por lo que toca a la temática histórico estatal, trazan su visión de manera concluyente; interés añadido del texto supone el tipo de estructura discursiva desarrollada, paradigmática en Bueno. Nuestro autor, en efecto, no soslayará plantarle cara al asunto a partir de un “tratamiento platónico-escolástico, fundado en la técnica de la división (de la distinción)”<sup>437</sup>, enfocado a distinguir una serie de acepciones de la idea de fin y de la idea de historia, de cuyo cruce se desprendan nuevas combinaciones anudadas esta vez con la idea de Estado: su resultante consistirá en medir el alcance de la idea de fin en el contexto de la expresión de “fin de la historia” para, finalmente, establecer las relaciones entre tal idea y la de Estado. Este programa de naturaleza filosófica se centra pues en primer lugar en dar con “una idea generalísima de fin, pero tal que pueda determinarse de modos muy diversos”, esto es, que pueda “reconstruir las determinaciones de fin propias incluso de la planificación proléptica”<sup>438</sup>, al contrario -nos dice- que la estrategia metafísica que parte del prototipo del fin proléptico como idea inicial para alcanzar el significado de las demás acepciones, derivadas de ella. Su apunte preliminar dictamina el cariz *sincategoremático* de la idea de fin -el fin es siempre fin de algo-, de modo que el referente adquiere un relieve esencial: de hecho, será de las formas que adopte en su conjunción con algún modo de finalidad -ya en

---

en solfa su planteamiento. En primer lugar, la carencia de sustancia moral que ofrece el capitalismo occidental, cuyo descrédito se dejaría ver en la falta de cohesión social de sus países más representativos. Pero por otro lado, y aquí la crítica se dirige ya al libro publicado posteriormente, el mismo razonamiento de Fukuyama, acusaría problemas de concatenación. Efectivamente, en su obra quedaría poco claro si el deseo de reconocimiento actuaría previa o posteriormente al triunfo de la racionalidad científica, por mucho que el postulado que sostiene que el desarrollo económico es condición necesaria de la democracia resulte nítido. Por último, no cabe desestimar la regionalización, asimismo recalada, implícita en el contenido de la tesis, aquella que deja de lado la consideración del tercer mundo. Muestra de ello es la respuesta negativa que Anderson da a la siguiente pregunta: “¿Existe alguna posibilidad material de que el tercer mundo pueda reproducir los patrones de consumo del tercer mundo?”.

<sup>436</sup> Más por lo que niega que por lo que afirma; más también por lo que ideológicamente implica que por cómo lo defiende.

<sup>437</sup> “Estado e historia (en torno al artículo de Francis Fukuyama)”, *El Basilisco* n° 11 (primavera 1992), p. 5.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 7.

tanto configuración, ya en tanto proceso, según la multiplicidad unificada en que siempre consiste el referente sea bien una multiplicidad simultánea (conformada en un contexto) o bien una multiplicidad sucesiva (conformada en un resultado)- de dónde desemboquemos en la definición general de fin. Así: “La finalidad dice identificación sintética entre un proceso [o configuración] y su resultado [o contexto] cuando este resultado [contexto] se nos muestre como condición necesaria para la constitución de la unidad del propio proceso [configuración] como tal”<sup>439</sup>. La idea de fin o finalidad guardará por consiguiente en Bueno relación con la de identidad sintética “puesto que la unidad de la multiplicidad del referente está determinada por el resultado o contexto exterior”<sup>440</sup>, si bien, en lo que nos ocupa, lo esencial es comprobar cómo el criterio para delinear las modulaciones de la idea se dará en función de las modalidades en las que a) se unifica el referente, a través del fin (modos dimensionales de la idea de fin); b) se unifica el fin, a través del referente (modos entitativos); o c) se componen recíprocamente fin y referente (modos fundamentales de la idea de fin). La disección de nuestro autor conducirá así a las siguientes seis acepciones de la idea, dos por cada modalidad respectivamente: i) finalidad procesual, cuyo significado aparece condicionado por el futuro en tanto resultado; ii) finalidad configuracional, determinado por el contexto exterior, hasta el punto de entenderse al fin como confín; iii) fin constitutivo, en el que, en tanto lugar de resolución, el fin dota de contenido al referente; iv) fin consuntivo, cuyo significado está muy próximo al de acabamiento, comportando incluso la desaparición del referente; v) finalidad lógica, referida a una estructura de recomposición material; y vi) finalidad proléptica, en la que la operación aparece mediada por un sujeto operatorio, asumiendo el fin el papel de factor causal aun cuando derive de disposiciones subjetivas informadas por la anámnese, en lo que es una concepción eficientista de la causalidad final. Advertamos que no todas las distinciones -ni estas ni las que siguen- habrán de figurar exhaustivamente en los puntos conclusivos del texto del autor; no obstante y aun a riesgo de presentar excesiva prolijidad, nos parece conveniente plantear tal gama de registros en aras de aprehender con mayor detalle sus tesis finales.

Sentadas pues aquellas distinciones, Bueno procederá subsiguientemente a desmenuzar las acepciones de la idea de historia, partiendo de una conocida constatación: dicha idea es igualmente sincategoremática. Tal punto de partida no es gratuito, antes bien, le obligará a enfocar la historia en tanto “historia del hombre,” sintagma de cuyo sujeto lógico -el hombre-

---

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 8.

se predica la historia, procurando el criterio mismo desde el que clasificar las posibles acepciones. Los sentidos que quepa asignarle al vocablo historia dependerán pues de: a) los atributos con que se caracterice a los sujetos humanos en relación a su historia o predicado (determinaciones de la historia como predicable de sujetos humanos); b) la amplitud extensional o intensional en la que se considere al sujeto (determinaciones de la idea de historia en función de la amplitud atribuida a su sujeto); y c) la estructura holótica atribuida al predicado, atributiva o distributiva. Aplicando estas premisas la idea de historia se nos presentará en primer lugar en tanto predicado específico -el hombre como ser histórico- o accidental -visión antropológica- respecto de la naturaleza del hombre, si bien cabría asimismo entenderla como algo propio, todavía historicista, pero que le afectaría “de un modo transicional, no permanente”<sup>441</sup>. Por otro lado, de resultados de la amplitud extensional o intensional del sujeto de referencia -en tanto histórico-, se establecen otras dos subdivisiones: la de lo particular y lo universal por lo que se refiere a la extensión; y la de lo sectorial (especial) y lo global (general) en lo que toca a la intensión. De su cruce nos encontraríamos con cuatro tipos de acepciones de historia: especial-particular; especial-universal; general particular; y general universal -o historia total-. Tal elenco carece de arbitrariedad en cuanto se entiendan las dificultades por las que pasa la elaboración de una historia general, frente a una sectorial (una historia del derecho español antes que una historia general de España, por ejemplo) y, sobre todo, al planteársenos como probable el que “el significado de la historia universal solo pueda cristalizar en el momento en que una *parte* (un Estado, una Iglesia) asuma la misión de reorganizar la totalidad de la humanidad”<sup>442</sup>.

Por último, según la “estructura lógico material (holótica) del predicado”<sup>443</sup>, el autor proyecta una de sus distinciones más frecuentadas -la que opone según el formato de las estructuras totalitarias a las totalidades atributivas frente a las totalidades distributivas- al predicado historia: esta aparecerá así bien como un predicado atributivo, en donde su sujeto posee una configuración múltiple (la humanidad, por ejemplo globalmente considerada), o bien como predicado distributivo, que se aplicará a cada parte de un sujeto distribuido (a las partes de la humanidad repartida). Vinculándola con las dimensionalidades particular o universal vistas anteriormente, tal distinción arroja una nueva tipología de acepciones, según la historia

---

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 14.

se tome particularmente, en sentido atributivo o distributivo; o universalmente, en sentido atributivo o distributivo.

Una vez ubicados ante un tan completo panorama conceptual de la idea de fin y de historia, Bueno nos procurará los sentidos que según su perspectiva quepa conferirle a la fórmula “fin de la historia”, en vistas a medir la resonancia que pueda alcanzar en su articulación menos metafísica, y de discernir su papel a la hora de ligar su significado al de Estado. La puesta a prueba de su enfoque empezará por presuponer “que el referente del fin en el ‘fin de la historia’ es el ‘referente del referente’, es decir, el sujeto de la historia (por ejemplo el hombre, o el Estado, o la sociedad humana)”<sup>444</sup>. A su vez, habida cuenta del número de posibilidades combinatorias que las acepciones de las ideas pueden mantener entre sí, llegando a una suma de 64 interpretaciones diferentes de la fórmula a examinar, el autor opta por realizar un tratamiento selectivo, abandonando el análisis pormenorizado a que su método parecía dirigirle. Con todo, el sesgo interpretativo, aun implicando una reducción de miras acotada al contexto de las cuestiones suscitadas por la tesis de Fukuyama -como así se justifica-, no le quita a su juicio potencialidad al planteamiento dialéctico-combinatorio expuesto, puesto que más allá de las posibilidades que abre, serviría para detectar la consistencia o no de determinadas líneas, cual la de considerar -inconsistentemente según sus premisas- a la humanidad como sujeto universal atributivo de la historia, tal y como sugiere todo intento de historia universal de la humanidad. Dicha conclusión no impide el que esa perspectiva informe los contenidos teóricos de las concepciones en torno al fin de la historia, tanto en Fukuyama como en Marx.

Así las cosas, Bueno, dando por supuesta la dirección procesual que el asunto requiere, considera los sentidos constitutivos y consuntivos como los más pertinentes para aproximarse a la problemática de lo posthistórico. La orientación constitutiva implica la conformación del sujeto a través del curso histórico, de forma que el fin complete su realización. Un punto inmediato le merece atención: “Sólo podrá mantenerse la tesis del ‘sujeto constituyente de la historia que acaba’ cuando la historia sea considerada como un predicado ‘accidental’”<sup>445</sup>, lo que contradice el carácter mismo del sujeto, en cuanto sujeto histórico. La solución marxiana -asegura- fue subrayar la naturaleza prehistórica del proceso, identificando su fin con el inicio de la historia; tal matización replantearía el debate hasta ahora ausente de atribuirle cariz terminal

---

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 18.

o continuativo -ya lineal o ya cíclico- a la historia, desplazando el foco de atención a la de su estructura lógica. Desde este punto de vista *-fundamental-* dos serían entonces las alternativas abiertas: a) tomando a la humanidad como sujeto, la modulación constitutivo-lógica del fin de la historia denotaría una concepción inmanente mediante la cual la esencia de un sujeto sin duda universal residiría en alguna idea transhistórica de índole más bien metafísico, alcanzada en el fin terminativo, o perpetuada en el propio movimiento continuista, según preferencias; en cambio b) una visión interesada por dotar de fuerza causal al sujeto histórico -según el entendimiento no estrictamente formal de la lógica proléptica, o planificada, mediante la que se desarrollaría la historia-, se esforzaría por determinar los motivos racionales enarbolados por los agentes históricos, según la estela del materialismo histórico. El problema con que según Bueno nos topáramos aquí sería doble: no contamos con una idea sistematizada de la historia tal que pueda informar positiva o racionalmente de un camino a seguir; además, la contradicción que según se dijo supone proponer como agente histórico a un sujeto que tan sólo aparecerá realmente constituido al final del proceso cobra especial tensión bajo este enfoque, al volcarse en el sujeto la capacidad operatoria para desplegar una historia programática, salvo -y esto es lo esencial- que se le entienda ya ortogenéticamente constituido -desde las historias particulares que preforman la historia universal-, aun no plenamente realizado en razón de los distintos obstáculos que le salen al paso de la historia. Tal sería la línea que en Bueno con mayor coherencia conectaría a Polibio -en la república romana se constituye al sujeto de la historia universal-, con san Agustín, Marx y Fukuyama -en el cristianismo, el comunismo o el capitalismo- como propulsores de una filosofía de la historia en la que el fin de la historia como fin de los obstáculos o accidentes históricos dará paso a:

“Una sociedad esencial, definitivamente establecida: la humanidad posthistórica. [...] El fin de la historia tendrá entonces mucho de fin lógico objetivo, determinación de un proceso ortogenético en el cual los contenidos de un sistema (los individuos o grupos humanos de la humanidad histórica) después de haber atravesado (‘ensayado’) por diversas situaciones de recomposición mutuas, acabarán por encontrar un estado de cristalización o de estabilización definitiva en el que podremos hablar del fin del proceso constituyente, del ‘fin de la historia’”<sup>446</sup>.

Tal sería en conclusión la lectura -constitutiva, universalista y causal- que menos rasgos idealistas, o más aproximativamente materialistas, presentaría ajustada a sus patrones explicativos la idea de fin de la historia (todavía sin embargo sujeta a crítica, como enseguida

---

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 21.

veremos). El breve repaso que Bueno presenta a continuación desde la plataforma de los sentidos consuntivos, reforzaría el argumento que obliga partir de la dimensionalidad particular de la historia, por cuanto mientras un acabamiento de la humanidad conduciría a imágenes apocalípticas de la fórmula, es la consumación de las historias regionales -de Roma, en el caso cristiano, de la Unión Soviética, en el capitalista- la que dota de sentido al fin de la historia.

Las conclusiones del autor nos colocan por fin delante de las relaciones entre Estado e historia, convocadas por nuestro objetivo de reubicarlas -obligadamente- en la estela de las reflexiones que giran en torno a lo postestatal. La introducción al tema recordará la atribución no inusual de hacer o entender al Estado en tanto sujeto de la historia; de este modo, “en la medida en que el Estado sea tomado como sujeto formal de la historia, incluso de la historia universal, la idea de fin de la historia se nos muestra como entretrejida con la idea de fin de Estado”<sup>447</sup>. No obstante, Bueno tan sólo presentará este caso como una de las dos hipótesis extremas a través de las que se acerca a la cuestión que le ocupa; la hipótesis contraria, negándole la condición de sujeto de la historia al Estado, ofrecerá un conjunto de consideraciones de no menor interés a propósito del tema. Abordemos ambos casos. La primera hipótesis o hipótesis histórico-política -la que enuncia al Estado como sujeto de la historia- resulta especialmente pertinente debido a la dimensión que le han atribuido diversas concepciones, a caballo entre un protagonismo parcial, y el total por el que trascendería su papel en la historia particular de un pueblo para alcanzar carácter universal, tal y como vimos reclaman los Imperios universales. La fórmula general de esta hipótesis consistiría en afirmar que “la historia (universal) implica el Estado”<sup>448</sup>, de ahí que según tal visión la historia será siempre concebida como historia de los Estados, y de sus relaciones mutuas, aproximándose a nuestro entender muy estrechamente a la teoría del Estado en su sección histórica, hasta el punto de confundirse, o mejor, de coincidir con ella; en este sentido cabe transcribir literalmente el siguiente párrafo:

“La historia así entendida, podría interpretarse además como una historia continuativa, en tanto que se supone que cada Estado, en el conjunto de los demás Estados, está siempre amenazado de muerte; por consiguiente, su historia sería el proceso dramático, trágico, de su continua ratificación o marcha hacia una situación definitiva que nunca podría ser realizada, puesto que en el supuesto de que un Estado llegase a alcanzar el imperio sobre todos los demás desaparecería también, por su unicidad, como Estado, y con él la historia”<sup>449</sup>.

---

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 22.

Además de comprobar la interna incardinación que la historia política mantiene con la teoría de Estado, lo decisivo es observar cómo, pertrechados en la hipótesis política, el fin del Estado supondría el fin de la historia, apareciéndose nos pues la situación postpolítica y la posthistórica como equivalentes. Contrastando esta línea con las alternativas planteadas en el *Primer ensayo*, no parece inconveniente situarla bajo las coordenadas de la vía supraestatal. Según Bueno, tal es la línea inaugurada por los llamados “padres de la historia” -Herodoto, Tucídides-, si bien renovada o bien afirmada explícitamente con Hegel, en su *Filosofía del Derecho* y en su *Filosofía de la Historia*. Conviene recalcar que nuestro autor desestima en este punto la reciprocidad de la tesis, esto es, que el fin de la historia implique el fin del Estado, lectura la suya pretendidamente hegeliana “que equivale a decir que podemos admitir la permanencia del Estado y, sin embargo, afirmar el fin de la historia”<sup>450</sup>; lástima que no se abunde en el asunto puesto que por nuestra parte difícilmente podemos entender la plausibilidad del escenario, a no ser que se trate de una tesis de guerra perpetua, algo así como una recurrencia indefinida en el tiempo de la fase estatal. En su interpretación a Fukuyama, Bueno verá en cambio una concordancia entre la fórmula posthistórica y la instauración de una suerte de paz perpetua, muy indeterminada en cualquier caso: considera la orientación del asiático según la secuencialidad anteriormente negada, aquella que hace del fin de la historia, fin del Estado; si bien -insistimos- apunta la no incursión directa en el tema por parte de dicho autor. No obstante, según la misma interpretación, creemos que la vecindad con la alternativa supraestatal resulta en Fukuyama más nítida que en Hegel.

El análisis de la segunda de las hipótesis, la apolítica que niega que el Estado sea sujeto de la historia, vuelve a recoger direcciones ya esbozadas. Nuestro autor se centra en la versión límite, aquella que “establece no sólo que la historia no implica al Estado, sino que implica su negación”, postura a la que adscribe en tanto pioneros a Fichte y a Marx. Recordemos el razonamiento: la emancipación plena de la persona, la autorrealización del hombre libre, es incompatible en el seno de una organización coactiva, alienante; por tanto, tan sólo eliminando el Estado podrá el hombre hacerse dueño de su destino, y correlativamente sujeto de la historia. Así, según el discurso marxiano, todo lo acontecido antes de la liberación del hombre no sería sino prehistoria de la humanidad; fin de la historia vendría a ser en el fondo fin de la prehistoria. Como resulta notorio, la argumentación retoma la opción estatal ya descrita, sin embargo, la novedad que Bueno aporta viene ahora de conferirle un significado crítico a tal

---

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 23.



concepción, por cuanto supone una puesta en entredicho del concepto de historia positiva que obliga “a redefinir la propia idea de historia”<sup>451</sup>, así como también la unidad gnoseológica de las ciencias históricas. Dicho replanteamiento corre no obstante a cargo del propio Bueno, que más allá de Marx -y aun partiendo de su lectura-, considera absurdo todo ensayo de historia de la humanidad de alcance universal-atributivo -“porque no poseemos un concepto sistemático de hombre (comparable al concepto sistemático de los elementos químicos) no podemos trazar una periodización interna de la historia”<sup>452</sup>-, lo que a su vez le lleva a parecer mera petición de principio suponer dado el futuro de la humanidad. Ello es lo que le inclina a aceptar gnoseológicamente el criterio del Estado: útil para organizar el material histórico -sin perjuicio de los cambios que pueda deparar el futuro-, constituye hoy por hoy un criterio práctico -entre muchos otros- tomado desde el tiempo presente de referencia, válido eso sí en tanto línea de una historia política. El texto termina refutando toda pretensión de previsión posthistórica dado la plataforma universalista desde la que se levanta: aun concediendo en la interrelación planetaria actual de las partes de la humanidad, esta no se deja totalizar sino desde perspectivas muy genéricas, zoológicas o ecológicas, pero en ningún caso históricas ni tampoco antropológicas; a este nivel la perspectiva sigue siendo tan *infecta* (*vs.* perfecta) como lo estaba en tiempos en que la humanidad aparecía repartida. En ello reside precisamente uno de los principales distanciamientos de nuestro autor respecto de posiciones comunes, resultándonos su postura botón de muestra de un materialismo enfrentado al idealismo universalista de estirpe kantiana, desde sus mismas bases: rechazado cualquier tipo de trascendencia que otorgue visos de universalidad a una presumible conciencia racional individual -aun poniendo en solfa su autonomía moral- no es complicado explicarse el enfoque más bien grupal, incluso relativista, de Bueno; relativista no en el sentido de una equiparación valorativa de las distintas corrientes ideológicas cuanto de su inextinta coexistencia, históricamente desnivelada por los distintos asaltos a la universalidad, de todo punto parciales, y de los que antes que de juicios éticos dependerá justamente su validez u objetividad.

Concluimos: siguiendo su argumentación, los contenidos de toda aproximación a lo posthistórico o postestatal mantendrán forzosamente componentes de lo que Bueno llama *ideas aureolares*, en el sentido de que se supondrán dadas presupuestas ciertas realidades o procesos todavía inconclusos, a partir de los que erigir la carga del postulado teórico-político.

---

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 23.

Como nos explica Bueno, “una idea aureolada es una idea que sólo puede considerarse referida a un proceso real (‘realmente existente’) cuando lo envuelve con una ‘aureola’ tal que sea capaz de incorporar las referencias positivas (existentes) a unas referencias aún no existentes, pero tales que sólo cuando son concebidas como realizadas, o como existentes virtualmente, las referencias positivas puedan pasar a ser interpretadas como referencias de la Idea”<sup>453</sup>. Pues bien, el estatuto particular de estas ideas se ajusta satisfactoriamente a cualquier elucubración asentada sobre el terreno del futuro, diferenciándose no obstante de las ideas utópicas por cuanto la parte virtual de la que se nutren, aun irrealizable en plenitud, al darse por hecha es constitutiva de sus propios contenidos; segregada la petición de principio de partida adquieren su fuerza, así, “puede decirse que la parte no cumplida ha de considerarse como virtualmente dada, para que la parte cumplida pueda alcanzar su significado de parte del proceso total, que comprende la parte cumplida y a la que aún no los está”<sup>454</sup>. Habida cuenta del número de ideas que según el autor ya en el presente actúan bajo la influencia de este proceder -tales como las de democracia, iglesia católica, o imperio- se comprenderá el empaque aureolar -por decirlo en sus términos- que en su perspectiva cobran las ideologías orientadas al futuro, empezando por la de globalización, y continuando por todas corrientes más o menos próximas a las alternativas postestatales consideradas.

Hasta aquí la exposición histórica de la teoría del Estado en Bueno. La atención sobre el curso histórico estatal, indicándonos los componentes que se van acumulando en la construcción de todo Estado, nos sitúa en la antesala del estudio de su estructura. A partir de aquí, el interés que entraña sumergirnos en lo que el autor llama cuerpo estatal quedaría justificado al advertir cómo el “cuerpo se comporta respecto del curso, como la estructura (o el sistema) que segrega como impertinente, la génesis o la Historia. [...] Y esto sin perjuicio de que la génesis del núcleo de la sociedad política deba reiterarse en la estructura de la misma”<sup>455</sup>. En virtud de nuestra exégesis, y en aras de mantener la coherencia, quizá sería más afortunado interpretar la segregación como eliminación de lo que de impertinente tenga la historia, más que la neutralización de la misma sin más; recordemos que de lo que se trata es de considerar la continuidad de una estructura, determinada históricamente. Por lo demás, con la incursión en este tercer bloque teórico-estatal, veremos reforzada la perspectiva materialista del autor, hasta

---

<sup>453</sup> Gustavo Bueno, *La vuelta a la caverna*, Ediciones B, Barcelona, 2004, p. 258.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>455</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 231.

el punto de poder decir que bajo su óptica se diseña un planteamiento de la articulación estatal que desborda el enfoque materialista histórico para abrir paso -profundizando en la línea genético-estructural- a un desarrollo estrictamente político de la cuestión, que cabría adecuadamente entender en tanto paradigma de lo que llamaríamos ahora materialismo político.

### 3. El cuerpo del Estado: la estructura estatal en el materialismo político

#### 3.1. El alcance de la perspectiva materialista

El significado que adopta el materialismo político de Bueno se nos muestra en función del sistema de coordenadas axiales desde las que delinea las dimensiones de su espacio antropológico, noción esta que entenderá aquí ante todo como el contexto en el que se desenvuelve la vida humana en sus interrelaciones internas y externas con el mundo entorno - con la naturaleza pero también con la esfera de lo religioso- y cuyos contenidos, procedentes de la actividad humana, aparecen gradualmente conceptuados a lo largo de la historia y subdivididos en su esquema según tres ejes: los ejes circular, radial y angular. El ejercicio de una de estas actividades -la de la práctica política- se nos dará en él obviamente inmersa en el caudal del material antropológico, concretamente en su eje circular, pero no sólo -y esto es lo esencial. Precisamente, la contribución de la perspectiva de nuestro autor consistirá en este bloque que ahora emprendemos no sólo en su capacidad de selección y meticulosa organización que le merecen tales contenidos -encaminados en su conexión a la estructuración del Estado (análoga a una sistematización politológica, como comprobaremos más adelante)-, sino también en la atención depositada sobre el carácter de los elementos de que necesariamente se apropia en su arquitectura el edificio estatal; de ahí que junto al eje circular, Bueno recupere ahora las dimensiones angular y radial para explicar tal vertebración. Efectivamente, situado en el umbral de una exposición pormenorizada de la maquinaria estatal, y aun sin dejar de reconocer la naturaleza primordial y aun restringidamente circular - propia de las relaciones circunscritas al trato entre hombres- con la que ha concebido los aspectos nucleares y aun históricos de la teoría del Estado, el autor cree obligado integrar desde el inicio de su planteamiento estructural ciertos componentes determinados en el interior de esos otros dos ejes con que se completa su conceptualización antropológica del mundo. En ello hace precisamente residir la justificación de su materialismo político, que de otra manera -v. gr., fijado en relaciones puramente interhumanas- se transformaría en formalismo. Los

prolegómenos de esta parte de su estudio se centran por consiguiente en el contraste que su postura mantiene con el formalismo político, caracterizado según su perspectiva por “concebir la vida política como un conjunto de procesos que pudieran mantenerse en la línea pura del eje circular”<sup>456</sup>. Precisemos la cuestión.

### 3.1.1. El materialismo frente al formalismo político

Bueno agrupa “a efectos pragmáticos y gnoseológicos”<sup>457</sup> dentro de una misma corriente - políticamente formalista- a un conjunto de concepciones políticas diversas, mas vinculadas a su juicio por sobredimensionar el campo de las conexiones que entre sí establecen los humanos como ámbito principal, si no único, de lo político. Pertenerían fundamentalmente a tal rúbrica dos líneas de pensamiento que nuestro autor clasifica en dos variantes: la psicologista (etológica) y la idealista. De la primera participaría toda concepción que reduzca los contenidos políticos “al juego de los mecanismos psicológicos de la dominación o de la libido”<sup>458</sup>; Bueno cita en esta línea los enfoques que se desprenden de las obras de Adler, Reich, Freud, Nietzsche o Foucault, por cuanto representan una atención desmedida en un voluntarismo subjetivo encaminado primordialmente al ejercicio de la dominación o del poder; caso aparte -de psicología política igualmente, e igualmente reductoras- le merecen las tesis sociobiológicas o de signo etológico de E. Wilson. El idealismo político por su parte aparece caracterizado en tanto se ajusta a doctrinas ya kantianas o ya formalmente jurídicas, en las que lo político se enmarca en el ámbito del deber categórico, o envuelto de valores morales de cariz universalista, surgidos -en la interpretación de Bueno- de perspectivas subjetivistas de la realidad: la obra de Fichte se considerará así el paradigma nuclear de esta visión, según la cual “la vida política resulta de la interacción del Yo finito con el Tú; ella está impulsada por el principio meramente subjetivo de la libertad”<sup>459</sup>. Pues bien, la crítica de nuestro autor no responderá a una desatención de los componentes subjetivos; antes bien, la incorporación obligada de los mismos no debiera hacernos olvidar -nos dice- la naturaleza genérica que poseen, no sólo compartida a veces con otras especies, sino que asimismo aplicada -ahora siempre- a otras facetas extrapolíticas, familiares, religiosas, etc. Más útiles para el análisis de los fines *operantis* que de los fines *operis*, un par de razones le sirven para dar por cerrada la cuestión: desde una

---

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 276.

óptica general le es evidente que la energía psíquica recoge sus fuentes de la alimentación, de ahí que incluso desde el más voluntarista de los enfoques no quepa según su argumento desestimar la importancia de la esfera económica o, lo que es igual, del eje antropológico radial. En segundo término, Bueno supone el mismo concepto de energía psíquica indisociable de una referencia corpórea, por lo que su expresión y ejercicio le parece ininteligible haciendo caso omiso de ciertas morfologías dadas, tales como “el propio cuerpo humano, las armas, los utensilios”<sup>460</sup>.

El materialismo político emergerá por tanto apagógicamente, como negación de los postulados formalistas, pero también de modo positivo, a través de una serie de enunciados que tendrán en cuenta factores procedentes de los tres vectores antropológicos, aunque muchas veces unilateralmente, aproximándose con ello a consecuencialismos deterministas. La propuesta de Bueno sin embargo, ceñida a un tratamiento atento a la interconexión entre componentes localizados en las distintas dimensiones vitales, matizará tales grados de determinación, alejándose en gran medida del carácter mecánico que los diversos géneros de materialismo implican, aquellos que, bajo sus coordenadas, pasamos ya a reexponer.

### 3.1.2. Géneros de materialismo político: la reinterpretación del materialismo histórico

Según la disposición ternaria de las esferas antropológicas planteadas, el autor nos ofrece una clasificación de las formas bajo las que se nos puede presentar una visión materialista de la política; no obstante, debido al recinto interhumano en el que se desarrolla la práctica política, la lente de Bueno recaerá ante todo en el perfil de los materialismos que denomina angular y radial. Mediante la perspectiva angular -o religiosa-, el género procura varios modelos encajados en el mismo patrón, un determinismo teológico que dictamina que “la vida política de los hombres está determinada por la providencia divina y por su gobierno en el mundo”<sup>461</sup>, y ello sin perjuicio de que la naturaleza de la causa primera sea espiritualmente concebida; al ser extrínseca a la voluntad humana cabe hablar a su juicio de materialismo. Más interés guarda su aproximación al materialismo radial. La profusión de modelos -el astrológico de Rethicus, el astronómico de Jevons; el ecológico de Montesquieu o de Marvin Harris- no le quitará protagonismo al materialismo histórico marxista. La lectura de Bueno, subrayando la dirección radial -económica- que ha tomado bajo sus muy heterogéneos exegetas, pretenderá contribuir

---

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 279.

en cambio a desplazar este signo economicista según una reinterpretación con la que se hace explícitamente deudor del legado de Marx, recogiendo gran parte de sus premisas. Así, resaltando preliminarmente la crítica decisiva que frente al idealismo político supusieron las tesis del alemán, nuestro autor redefinirá las líneas maestras del marxismo según un acercamiento propio a su obra, singularidad que justifica en razón de la “dialéctica entre las fuerzas naturales y sociales”<sup>462</sup> preconizada por Marx, reivindicando pues la fidelidad de su relectura –si no con éste, sí con la filosofía materialista. Ciframos la clave de su posición en el distingo establecido entre un materialismo subjetivo y otro objetivo que enarbola como auténtico: el error residiría según Bueno en la deriva mentalista que la oposición sujeto/objeto contiene, ocultando por un lado una orientación voluntarista del determinismo causal bajo el manto de un materialismo aquí forzosamente subjetivo, o acaso cultural, disfrazado frecuentemente de ciencia económica. Pero, por otro lado, -por el lado objetivo-, denunciará también el aspecto metafísico que cobra a su vez un materialismo groseramente mecanicista, supuestamente resultante sin más de la naturaleza o de la historia. Recordándonos la disparidad de corrientes histórico-sociales que Marx incorpora a su metodología causal-determinista, mas sin haber formulado “ninguna teoría general sobre la conexión de los factores determinantes de la vida política e histórica”<sup>463</sup>, Bueno se centrará al cabo en los conceptos de base y superestructura, impugnando las relaciones que teóricamente mantienen y sustituyéndola por una consideración operatoria de la cuestión: son las propias operaciones subjetivas las que a lo largo de la histórica organizan un sistema de fines cuya herencia, aun objetiva, no cabe entender como natural; de ahí que la disposición de base o estructural de los factores condicionantes no se vean conformados sino en todo caso según su integración en un tal sistema de fines prolepticos subjetivamente desarrollado; de ahí asimismo que no quepa encasillar por principio el carácter de los contenidos económicos o los religiosos de una sociedad en distintos planos -más o menos básicos- de determinación social. Precisamente en esta puntualización, que podría enunciarse en la fórmula de “influencia causal recíproca de la superestructura sobre la base”<sup>464</sup>, se encuentra la *segunda vuelta del revés* que Bueno aplica al marxismo; obviamente la reconceptuación se adecua a la tridimensionalidad de su espacio antropológico de manera que, sentado el reajuste descrito, el materialismo político quede

---

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>464</sup> Ya anunciada en su *Etnología y utopía. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Etnología?*, Júcar Universidad, Madrid-Gijón, 1987, p. 61, de donde tomamos la cita.

sistemáticamente enfilado, preparando la explicación de la interrelación procesual de los distintos componentes axiales.

### 3.2. El cuerpo o estructura del Estado

#### 3.2.1. En torno a la idea de cuerpo estatal: introducción al modelo de análisis

Sopesado el sentido materialista que el autor confiere a su propuesta, estamos en disposición de penetrar en la manera con que afronta el despiece de los elementos que articulan todo Estado. En consonancia con las directrices marcadas por el tipo de definición estipulada desde el inicio -de corte transformativo plotiniano y aun unitario-, se entiende que el recurso a la noción de cuerpo no se haga sino para desplegar, en su dialéctica con el curso histórico, la esencia del Estado, es decir, completar la teoría del mismo como variación interna del núcleo estatal, ya apuntado. Tal continuidad de enfoque -encaminado no lo olvidemos a diseñar una visión lo más autónoma posible del campo político y de la categoría de Estado- se trenza con el discurso anti-formalista anterior, que postula el significado esencialmente político que ciertos contenidos angulares y radiales poseen. Nos situamos así ante una idea de cuerpo de la sociedad política tal que dichos contenidos se perciban “como esencialmente vinculados a un núcleo dado en el eje circular”,<sup>465</sup> de modo que cuerpo y núcleo configuren el sistema entero de todo Estado; precisamente es la estructura de este sistema político en cuanto Estado, lo que de mano del autor nos disponemos a indagar. Huelga advertir de la necesaria incorporación de nuevos contenidos circulares a la esencia, procedentes ya no del núcleo cuanto del desarrollo del cuerpo. Nos detendremos sobre ello más adelante. Sí conviene en cualquier caso explicitar el procedimiento mediante el que nuestro autor profundiza en su exposición estructural.

En primer lugar ha de subrayarse el doble terreno en el que parece que a raíz del uso indiferenciado esta vez de los conceptos de Estado y sistema político nos estamos balanceando. Como es sabido en el ámbito politológico, a partir de la segunda mitad del siglo XX se produjo una mutación del punto de atención principal, desplazando de su centro al Estado por lo que dio en llamarse sistema político, transformación a nuestro parecer algo más que nominal por cuanto no sólo implicaba una aproximación contradistinta a la jurídica -y más científica según muchos, más sociológica también-, sino que además afectaba a la consideración del propio Estado como concepto medular del campo. El cambio de orientación

---

<sup>465</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 284.

se vio impulsado desde el momento en que una novedosa teoría de alcance macroscópico - vista incluso como paradigma de las ciencias sociales- vino a ocuparse del nuevo objeto con el nombre de teoría general de sistemas. Por nuestra parte consideraríamos la utilización por Bueno de la expresión *sistema político* no en tanto integrada en dicha corriente metodológica - como enseguida veremos-; antes bien, entendemos que tal uso continua guardando una connotación imbricada en el contexto de su materialismo filosófico, refiriéndose concretamente a la ordenación interna inherente a todo Estado, sistemática, y no sistémica pues. No hará falta ya insistir en la sinonimia que con el concepto de Estado o de sociedad política contendrá la expresión sistema político en Bueno, en su vertiente organizacional. Una vez asumido esto, constatamos que su estrategia, guiada por la obtención de una teoría general del Estado, evitará desde luego reducirse a análisis meramente empíricos o descriptivos del asunto; un procedimiento inductivo basado en datos particulares del objeto de investigación en aras de dar con su funcionamiento global queda así descartado. Tampoco la vía deductiva satisface a Bueno, pese a ser en principio la más propicia para elaborar un constructo teórico - levantado aquí sobre del concepto de sistema- del que partir a la hora de desgranar la articulación del Estado, pues “si aquello que puede decirnos la ‘teoría general’ es que el sistema es un ‘conjunto de partes interdependientes con realimentación positiva o negativa’ o cosas similares, difícilmente podría esta teoría tomarse como guía para deslindar la morfología específica, la tectónica funcional del sistema político global y, en particular, la diferenciación del núcleo y del cuerpo”<sup>466</sup>. El motivo aducido por el autor -y tal es su crítica al enfoque sistémico- es que a su juicio no poseemos una idea de sistema a la que regresar y desde la que operar lo suficientemente completa, capaz de hacerse cargo de una tarea analítica dirigida a seccionar el artefacto estatal<sup>467</sup>.

---

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>467</sup> Para una crítica más detallada realizada desde los supuestos del materialismo filosófico propugnado por Bueno puede verse el artículo de Alberto Hidalgo, “El ‘sistema’ de la teoría general de los sistemas (reexposición crítica)”, *El Basilisco* n° 1, marzo-abril, 1978, pp. 57-63. Centrado en el análisis de la obra de Ludwig von Bertalanffy, *General System Theory* (1950), A. Hidalgo denunciará entre otras cosas el imperdonable solapamiento de planos en que incurre tal paradigma, presentándose como ciencia particular al tiempo que como teoría de la ciencia. Pretendiéndose que debido a su aplicación multidisciplinar el modelo sistémico pueda servir de esqueleto formal para toda ciencia, remitiéndose a expresiones ambiguas tales como la del “sistema abierto de una ciencia” y desligándose subsiguientemente a cada ciencia de sus campos concretos “se procede a una engañosa y ‘jerárquica’ unificación (...) de las ciencias naturales, sociales y humanas en razón de su mera estructura sistemática formal”, p. 61. Una lectura crítica desde el punto de vista de las ciencias sociales -amparada bajo el contexto de la crisis irresoluble de dichas ciencias- puede encontrarse en el artículo de Ramón G. Cotarelo, “La teoría de sistemas como paradigma de las ciencias sociales”, *El Basilisco* n° 3, (julio-agosto 1978) pp. 46-50, más tarde convertido en libro: *Crítica de la teoría de sistemas*, CIS, Madrid, 1979. Recordar por lo demás la amplia influencia del paradigma



Así las cosas, Bueno opta por proponer un *tratamiento analógico* mediante el que acercarse al cuerpo estatal, a sabiendas del riesgo que supone una vía que le puede conducir a elucubraciones metafóricas de la política. No obstante, y con la mayor de las precauciones, se embarcará en esta dirección, abandonando pues cualquier pretensión de cientificidad, sin dejar por ello de recordar la incursión por tal rumbo en las que muchas veces se introducen inconscientemente supuestos estudios sistémicos, al recurrir no tanto a la teoría general cuanto a desarrollos -o modelos- particulares suyos. Además, al decantarse por la alternativa analógica, el autor se incardina en una larga tradición teórico-política, en realidad la más clásica de entre ellas, empezando por la que apelando al término de gobierno remite a un modelo artefactual del Estado, particularmente al de nave. Efectivamente, tal metáfora no sólo se ha perpetuado con el mantenimiento del concepto fundamental en la terminología política de gobierno (*kybernetes*, timón)<sup>468</sup>, sino que continúa influyendo actualmente en la perspectiva cibernética de la disciplina: el modelo del ordenador, implicando mecanismos de equilibrio interno, activa una óptica certera del sistema político, en el que “ahora ‘gobierno’ será un aparato ‘metaestabilizador’ o acaso la superestructura es el *software*, así Wiener, o Ashby o Klaus”<sup>469</sup>. No obstante, Bueno nos recuerda que la analogía más frecuentada es la que compara a la sociedad política con un organismo viviente, modelo natural un tanto irrestricto que sin embargo se maneja en Occidente ya desde el siglo V a.C., cuando en la Roma republicana Menenio Agripa, en su apólogo apaciguador dirigido a los plebeyos en el Monte Sacro, recurre al cuerpo humano como metáfora de la sociedad romana. La clave organicista aparecerá en Platón, en Virgilio y en Séneca -ampliando la comparación a un conjunto de organismos, en un modelo que retomará Mandeville-, así como también en la doctrina brahmánica, manteniéndose en Hobbes, Spencer o Schäfle, hasta llegar a nuestros días aun de forma simbólica o mundana; el propio concepto de cuerpo político que asimismo se encuentra en Feijoo y Rousseau acusa esta ascendencia organicista. No será en todo caso en ninguno de estos sentidos bajo los que Bueno formulará su modelo, si bien su recurso al término de cuerpo puede hacer pensar lo contrario; la ilustrativa muestra de la tradición analógica le dispone favorablemente hacia esta vía metodológica, pero sin hacerle participe de sus

---

sistémico en el ámbito de la politología a partir de la obra de David Easton, *The political system: an inquiry into the state of political science*, Alfred A. Knof, Nueva York, 1968.

<sup>468</sup> Literalmente, “gobernador [...] significa originariamente timonel, piloto”, Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 287.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 287.

propuestas concretas. Nuestro autor optará en cambio por recurrir a un modelo más complejo, absolutamente propio e insólito, nunca antes planteado: *un modelo gnoseológico que presenta una analogía entre la organización sistemática de una ciencia positiva -de un cuerpo científico, precisamente-, tal y como lo analiza desde su teoría del cierre categorial, con la estructura igualmente sistemática de un Estado*. La arriesgada apuesta de Bueno, en cierto modo coextensiva al discurso gnoseológico ya expuesto, reforzaría la hipótesis de la imbricación entre teoría del Estado y ciencia política; la dirección que cobra aquí su planteamiento estructural nos obliga en cambio no tanto a regresar a la discusión en torno a los fundamentos científicos de nuestra disciplina cuanto a explorar los resultados que la comparación introduce, acotada al funcionamiento del Estado. Sin menoscabo de la interconexión entre ambos desarrollos argumentativos, baste por ahora recalcar la doble importancia que a partir de aquí toma su teoría del cierre categorial, en tanto puesta a prueba por un lado de la científicidad del campo político y como modelo canónico por otro desde el que explicar la organización estatal, explicación que pasamos a detallar.

### 3.2.2. El modelo gnoseológico como modelo canónico de la estructura estatal

La aplicación del modelo gnoseológico sobre el análisis de la articulación del Estado abre un procedimiento cuyo despliegue se extiende en varias líneas, abarcando fundamentalmente los siguientes puntos: la indagación sobre su conformación global, el desentrañamiento de su morfología y dinámica funcional interna, y el desglose de una tipología de sus formas. A través del papel no menor que junto con las figuras del espacio gnoseológico cumplirán complementariamente los contenidos de los ejes del espacio antropológico, obtendremos la imagen acabada de una teoría político-estatal capacitada para plasmar el funcionamiento de la sociedad política tanto como para entender sus cambios. En nuestro trayecto reexpositivo continuaremos ateniéndonos en tanto hilo conductor al orden discursivo que Bueno sigue en su *Primer Ensayo*, lo cual no será óbice para que remitamos a otros textos en los que el autor abunda en la problemática que nos ocupa<sup>470</sup>; comencemos examinando de momento el razonamiento con que pretende legitimar su quehacer. De entrada llama la atención que la evaluación científicamente deficitaria de la politología a la que abocó su estudio gnoseológico no merme la ambición de su programa; su alcance de hecho parece adecuarse a un reintento o ensayo -como el mismo título de su libro indica- por enhebrar una teoría estatal cuasi-científica

---

<sup>470</sup> Nos referiremos fundamentalmente a su artículo: “Crítica a la constitución (*sisstasis*) de una sociedad política como Estado de Derecho (homenaje a Carlos Baliñas)”, *El Basilisco* n° 22, 1996, pp. 3-32, y al libro *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera, Madrid, 2004.

—aun refutada dicha posibilidad, y en cualquier caso parcelada al solo ámbito de su estructura, de su cuerpo. La dificultad para admitir el modelo radica a nuestro parecer en que, aceptadas las razones aducidas en las que a continuación entraremos, su referencia implica una reaparición de la perspectiva gnoseológica un tanto enrevesada, debido a la plataforma ontológica en que supuestamente nos hallamos y desde la que se retorna, plataforma recordemos intercalada ya en el seno del eje semántico del campo político e interesada en definir panorámica y esencialmente al Estado -en su núcleo, curso y cuerpo-, recurriendo a ideas filosóficas. Como hipótesis hermenéutica cabría entender el replanteamiento de Bueno en tanto sub-episodio instrumentalmente gnoseológico, cuyo propósito, más que remover cuestiones politológicas cenitales, anhela obtener un concepto sólido de Estado. La aporía ineludible que de su discurso se infiere residiría en que la conclusión exitosa del proyecto desprendería un significado categorial del Estado tal que posibilitaría un campo suficientemente dotado para convertirse en ciencia positiva y reformular por tanto cerradamente la disciplina, lo que sabemos inviable. Pues bien, aun presupuesta la imposibilidad del cierre politológico -correlativa al inalcanzable refrendo práxico-estatal que requeriría-, Bueno hace abstracción de sus propias premisas guiado estimamos que por una autoexigencia de sistematización que le acerque lo máximo posible a una categorización del Estado; de ahí -y tal es nuestra interpretación- la recuperación tentativa de la óptica gnoseológica. La hipótesis de presentar al Estado *como si* fuese una ciencia debe pues enmarcarse en la línea de un plan argumentativo de importantes consecuencias explicativas -por cuanto coadyuvará al delineamiento conceptual de los componentes estatales en un ejercicio transferible al programa general de la teoría- pero cuyo estricto seguimiento debe quedar retirado, si es que no se pretende obviar una analogía que llevada a sus últimos extremos está conscientemente llamada al fracaso.

Advertido esto, consideremos los motivos del recurso. Reiterando parte de los argumentos del ángulo epistémico, nuestro autor observa cómo la práctica política, al procurar el mantenimiento del Estado según procedimientos que garanticen su recurrencia indefinida, resulta análoga a la práctica científica que anhela cerrar categorialmente su campo mediante construcciones operativas. Así:

“Según esto podría verse en la praxis política algo así como una construcción con términos nuevos, procedentes de un campo social dado, de suerte que los resultados de tal construcción aseguren la permanencia, coherencia, eutaxia social, a la manera como la praxis científica tiende a la construcción de

términos nuevos que aseguren la permanencia, coherencia y verdad (identidad sintética) gnoseológica. La eutaxia es la verdad de la política. La categoricidad de una ciencia corresponderá a la soberanía de una sociedad política<sup>471</sup>.

El postulado sobre la génesis praxeológica de la ciencia fundamentaría la pertinencia de la analogía, reduciendo las distancias, no ignoradas por Bueno, que se establecen entre la práctica política y las construcciones científicas: “El cuerpo de la sociedad política y el cuerpo de una ciencia pueden considerarse, en efecto, como artefactos resultantes (a partir de materiales previamente dados) de la construcción y reconstrucción operatoria por los sujetos humanos<sup>472</sup>. La fuerza explicativa del modelo debe sin embargo calibrarse superponiendo los conceptos gnoseológicos al sistema político estatal, en una suerte de puesta a prueba paralela a la descrita en el bloque gnoseológico, pero intencionalmente efectiva, tal si trabajásemos con una realidad -la política- que se comportase verdaderamente como una ciencia positiva.

De acuerdo con ello, se vuelve a seccionar el campo político en los ejes sintáctico, semántico y pragmático en los que se organiza gnoseológicamente toda ciencia categorial. De este modo en el plano sintáctico figurarían las operaciones ejercidas por los términos -individuos o grupos humanos- pero en tanto se organizan como sujetos operatorios, los mismos que establecen entre sí relaciones en lo que resulta ser una sintaxis política; no obstante, debido a que materialmente la naturaleza del contexto tan sólo se nos aparece posteriormente a la consideración del plano semántico -en virtud de su interna imbricación con el sintáctico-, el carácter político de las operaciones se nos manifestará según unas repercusiones o resultados, los de la operación, tan sólo visibles ubicados sobre aquel terreno. Comoquiera que el postulado de nuestro autor supone la presencia en este eje semántico de factores económicos, religiosos o tecnológicos además de políticos -en la medida en que son necesarios en la marcha eutáxica de la sociedad-, la dificultad principal que entrañará su propuesta aparece en el momento de demarcar los contenidos la actividad política de los restantes de la actividad social, esto es, de desvincularse de un formalismo en última instancia apolítico sin caer en un materialismo de signo totalitario. La respuesta de Bueno pasará por asignarle un cariz de segundo grado a las operaciones políticas. Expliquémoslo.

---

<sup>471</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 289.

<sup>472</sup> “Crítica a la constitución (*sístasis*) de una sociedad política como Estado de Derecho (homenaje a Carlos Baliñas)”, *El Basilisco* n° 22, 1996, p. 17.

Quedará concedido un papel determinante al espacio sintáctico inter-político o institucional -formalmente político- de ciertas operaciones humanas, pero en tanto no se descuide el que los efectos producidos por las mismas sobre los individuos desbordan obligadamente tal marco según su propia programática pública y práctica, produciendo consecuencias en los otros ámbitos antropológicos, consecuencias que son justamente las que especificará retrospectivamente a aquellas operaciones como propiamente políticas. Sin menospreciar por tanto la actuación central de los sujetos de la clase política, de impulso funcional, Bueno estima indispensable contar con las actividades del conjunto de los ciudadanos que en tanto agentes sociales son sujetos políticos -igualmente sujetos operatorios coincidentes por cierto con los llamados sujetos gnoseológicos del eje pragmático- coparticipes o co-operantes de la sintáctica política, aun infiltrándose (fiscalista, fenoménica: semánticamente) en todo ámbito social; así “que no se considere formalmente política la operación de labrar el campo, fundir metales o investigar en un laboratorio no quiere decir que la praxis política no pueda tener una directa responsabilidad (causalidad) sobre ella. Sólo que su causalidad es sintáctica, es decir, de selección, eliminación, coordinación, prohibición, subordinación, etc., de operaciones materiales alternativas que pueden considerarse dadas virtualmente en la sociedad”<sup>473</sup>.

La complicación principal con que se topa entonces el asunto resulta de la deriva totalitaria que una concepción estatal tan ampliada implica: en efecto, de la argumentación de Bueno se desprende un rechazo al concepto de Estado mínimo o gendarme que entiende el desarrollo de la sociedad espontáneamente, al margen de directrices enmarcadas en la perpetuación del Estado: dicha hipótesis, salvo suicidio político, se reinterpreta más bien según la premisa de una armonía social no natural sino lograda gracias a la hegemonía de una corriente parcial que ha eliminado la posibilidad de divergencias –cual entendemos perseguiría la utopía liberal. Pero es el riesgo opuesto con el que Bueno ha de lidiar, como él mismo plantea: “Desde el momento en que se postula la necesidad de que la praxis política ha de incluir en su campo a la tecnología, a la economía, a la religión, ¿no estamos reproduciendo la concepción del ‘Estado totalitario?’”<sup>474</sup>. El fantasma que dicho concepto convoca lo espanta otorgándole estatuto de inexistencia; sencillamente según Bueno “el Estado totalitario no existe

---

<sup>473</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 294.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 292.

ni puede existir”<sup>475</sup>. ¿Por qué? El autor considera que la idea de Estado totalitario -tal y como la presenta Carl Schmitt o más tarde Jean Pierre Faye<sup>476</sup>- se funda en un formato procesual en el que la sociedad en que se encarna se toma no estática sino dinámicamente, movida hacia su virtual autorrealización; no obstante los dos términos de este movimiento, el de partida y el de llegada, teóricamente conectados en virtud de la autoorganización del todo social que se propone como meta su misma totalidad, esconde una hipóstasis metafísica del todo sobre sus partes, ya sea desde un sentido principiativo, próximo a Hegel, ya desde uno terminativo, más propio de un Marx. La ficción que la expresión esconde es pues para nuestro autor patente, y ello aun a contracorriente de la acusación común de totalitarismo emitida sobre los regímenes soviético y nazi, ya que a su juicio su tesis “implica que cuando criticamos a Estados históricos, que a veces incluso se autollaman totalitarios (singularmente el Estado hitleriano y el Estado staliniano), acaso estamos errando el golpe”<sup>477</sup>. Con todo, lo interesante es percatarnos de cómo Bueno argumenta desde un punto de vista propio, presupuestamente eutáxico, en el que la sociedad política funciona como una estructura organizativa totalitaria -en cierto modo terminativa- acorde a una ordenación científico positiva. Precisamente, siendo fieles a nuestra lectura, veremos en el límite gnoseológico implícitamente impuesto -de la ciencia política o más ampliamente de toda ciencia humana en tanto configuran campos “constitutivamente conflictivos”<sup>478</sup> el corte que impide entender a Bueno como teórico del Estado totalitario, exégesis que preferimos antes que, apelando a su máxima categorial, observar que del mismo modo que ninguna ciencia agota su campo, ningún Estado puede agotar tampoco su realidad social. En este sentido, pese a la analogía gnoseológica (o gracias a ella) podríamos asegurar el núcleo pluralista en Bueno común a Nicolás Maquiavelo o Isaiah Berlin según el cual la política es *techné*, por tanto “la realidad conflictiva no se plantea nunca como un objetivo a superar”<sup>479</sup>; y aunque se lo plantee no podría. Por lo demás, la mención al caso de guerra total en tanto

---

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>476</sup> Véase: Jean Pierre Faye, *Los lenguajes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1974.

<sup>477</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 198; explicando más adelante que la crítica habría de vehicularizarse a través de la denuncia al intervencionismo, ya sea por exceso ya por defecto.

<sup>478</sup> Recuérdese: “Gnoseología de las ‘ciencias humanas’”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982), Pentalfa, Oviedo, 1982 (noviembre), p. 329.

<sup>479</sup> Al respecto véase: Josep Ramoneda, *Después de la pasión política*, Punto de Lectura, Madrid, 2002, p. 196. El recuerdo de las palabras de Isaiah Berlin se hace aquí inevitable: “Si, como yo creo, los fines de los hombres son múltiples, y no todos son en principio compatibles entre sí, entonces la posibilidad de conflicto -y de tragedia- no puede quedar totalmente eliminada de la vida humana, personal o social”, en Michael Ignatieff, *Isaiab Berlin. Su vida*, Taurus, Madrid, 1999, p. 309. Convendrá con todo en su momento marcar las distancias con respecto al liberalismo, al respecto del significado de la libertad política.

conlleva la confección de un concepto de totalitarismo constituido no interna sino externamente, esto es, mediante la consideración unitaria del todo de una sociedad de referencia por reacción a otra sociedad política entendida como negación suya, daría idea de una configuración acaso menos ficticia de lo que Bueno cree, incluso desde sus mismas claves –las de la codeterminación.

Conviene precisar aquí que los rasgos del totalitarismo en tanto idea limite en Bueno sobrepasan una consideración jurídica del mismo; la propia apelación a factores extrapolíticos para comprender la constitución de todo Estado reduce la importancia -o alcance absolutista- concerniente a los contrapesos institucionales dados en lo que se ha denominado plano circular; de hecho la perspectiva materialista de Bueno no oculta una crítica a la idea -ideología incluso- del Estado de derecho, cuando menos tomada en tanto principio constituyente de la sociedad política, lo que dicho sea de paso engarza enteramente con su planteamiento teórico-estatal. Hay que insistir pues en ver cómo en el fondo la intencionalidad no inocua del modelo gnoseológico está dirigida a denunciar la reducción en parte absurda que una atención exclusiva al eje sintáctico supone -inatenta a sus engranajes semánticos-, próxima por su formalismo a una perspectiva en términos antropológicos meramente circular; de ahí por fin que la mirada auténticamente materialista para analizar el cuerpo político haya de focalizarse según él en el plano semántico -en el que se despliegan los contenidos angulares y radiales, además de circulares-, desde el cual se podrá redefinir las operaciones político-sintácticas a través de las que se vertebra un Estado. Baste señalar, por último, cómo una perspectiva limitadamente sintáctica de la política diseña una segmentación del poder político correlativa a las figuras gnoseológicas consabidas -términos, relaciones y operaciones- pudiéndose bosquejar una aplicación tal que cupiesen distinguirse los siguientes tres poderes<sup>480</sup>: a) el poder *determinativo*, como poder de disponer o clasificar términos dados (en tanto actividad de segundo grado la política no puede formar de suyo términos propios); b) el poder *estructurativo* como poder para clasificar o programar relaciones sociales orientadas a la gobernanza; y c) el poder *operativo*, como poder para interferir en la actividad de los individuos o grupos humanos en orden a poner en marcha las relaciones proyectadas, construyendo en su caso nuevos términos. Esta teoría sintáctica del poder político sucintamente apuntada aquí quedará puesta a prueba en el momento en el autor superponga su potencialidad a la estructura funcional del Estado; ineludiblemente habremos de volver sobre ello más adelante.

---

<sup>480</sup> Resumimos en lo que sigue lo expuesto en la página 299 del *Primer Ensayo*.

### 3.3. La teoría de las tres capas del cuerpo político: enunciado y desarrollo

#### 3.3.1. Enunciación general de la teoría

Llegados a este punto nos es evidente el rol crucial que la combinatoria entre las figuras de los espacios conceptuales de Bueno -gnoseológico y antropológico- cumplen; de su cruce Bueno desplegará una visión analítico-estructural en que se detallarán las partes funcionales de todo Estado -los poderes políticos en los que se compone y organiza-, cuyo examen nos encaminará hacia la reconceptuación de los principios básicos del Estado de derecho -la separación de poderes y la defensa de los derechos individuales-, lo que nos preparará a su vez el terreno sobre el que reevaluar con el autor la taxonomía tradicional de las formas políticas, planteándonos una clasificación alternativa que ponga en práctica la fuerza de la teoría estructural expuesta. No obstante, la referencia a la base de tal desarrollo exige detenernos previamente -sintacticidad política mediante- en el punto de vista semántico indicado desde el modelo gnoseológico, en tanto es en dicho eje sobre el que un Estado adquiere la capacidad cabría decir que corpórea para erigirse potencialmente -física o fenoménicamente, con un anhelo de esencialidad o perpetuación- frente a otros Estados. La tarea principal ante la que nos encontramos consiste en definitiva en explicar la manera en la que se conforma todo cuerpo estatal, el mismo que habiendo recorrido un decurso histórico particular entronca con su núcleo hasta configurar una unidad política definida, esa que Bueno persigue perfilar; su resultante por tanto nos proporcionará el sedimento teórico nodal con el que, dejando de lado sus importantes implicaciones particulares, se completa su teoría del Estado.

Nuestro autor cifra la constitución del cuerpo en tanto desarrollo exterior de un núcleo que sin embargo viene a completar, cuyos contenidos provienen de un mundo entorno pulidos por la historia; mas como sabemos, en nuestro recorrido hemos querido vincular asimismo -a partir de la interpretación genético-estructural de su discurso-, el núcleo a la historia estatal, por tanto la pregunta inmediata que ha de formularse ahora es ¿en qué diferenciar el núcleo estatal de su cuerpo? Nuestra respuesta se inclina por entender que las propiedades del cuerpo, en cuanto aparato estructural del Estado, proceden de una panorámica histórico-política que se reagrupa según una imagen constituida o estática del Estado -valga la redundancia, imagen como vimos que segrega como impertinente la génesis-, mientras que la dialéctica, que hemos considerado se daba también entre núcleo estatal e historia, procedería en cambio de una percepción dinámica, preformativa pero también conformativa o constituyente del Estado, de



no menor sustento histórico, o aún antropológico, sin perjuicio del reciclaje conceptual al que este material como expusimos se veía sometido. Ahora bien, la agregación del cuerpo al concepto se impone a partir de una suerte de reconstitución de corte categorial -y he aquí la novedad- que fija o da con los elementos estatales supuestamente últimos, cristalizadores. Creemos que nuestra lectura concuerda con el discurso del autor, religándose en este punto con la explicación de la interacción que las partes del entorno mantienen con el núcleo, inicio de la enunciación de la teoría de las tres capas del cuerpo político. La base del planteamiento estructural de Bueno se centra efectivamente en mostrar los efectos que sobre toda sociedad en ciernes ejerce el medio, esto es, en describir el modo en que se constituye el cuerpo en tanto resulta de un movimiento de acción-reacción de un núcleo solidario al entorno. Apelando a los planos ortogonales del espacio antropológico como esferas en las que se puede parcelar dicho medio, el autor colige una teoría de la estructura estatal ordenada en tres capas o superficies interfaciales -conjuntiva, basal y cortical-, cuyo mecanismo de conformación respondería a un mismo proceso: mientras que la capa conjuntiva deriva de la interacción practicada entre el núcleo y el eje circular, las capas basal y cortical proceden de la misma relación nuclear mantenida esta vez y respectivamente con los ejes radial y angular. Así, “el cuerpo de la sociedad política lo consideraremos constituido por tres capas, indisociables, pero con ritmos diferentes de crecimiento y desarrollo, que denominamos la capa conjuntiva, la capa basal y la capa cortical”<sup>481</sup>.

Precisemos sus contenidos. Dependientes de los elementos que componen la referencia de los ejes antropológicos nos es sencillo deducir en primer lugar la naturaleza interhumana de la capa conjuntiva, en la cual se juega la parte más visible de la política y en cuyo seno se hace residir a la clase política, a los partidos políticos, a las instituciones y a todo el entresijo jurídico-formal en el que a menudo se circunscribe el ámbito político; es la mera restricción a este círculo formal lo que el autor pretende evitar, sin menoscabo de que sea en este ámbito donde localice el desarrollo de la funcionalidad de la actividad política, el despliegue del poder político -inevitablemente su principio motor- e incluso la incardinación del pueblo en tanto sujeto político o nación. De hecho, dado su peso explicativo, su cierta coincidencia con la perspectiva sintáctica y los vínculos que a su través establece con los contenidos de las otras capas, nos detendremos más adelante sobre ella, de mano por cierto del atento análisis que

---

<sup>481</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 310.

Bueno le dedica. La capa basal, por su parte, no puede considerarse de menor importancia debido al relieve político que adquieren los recursos naturales, ante todo por medio de la economía política. La dimensión esencial de esta capa se entenderá mejor en tanto se dé en conexión al concepto de territorio. Ciertamente, en su exposición nuestro autor no quiere identificar estrictamente el territorio con esta capa, puesto que la economía de una sociedad no tiene porque depender enteramente de su propio asentamiento; el presupuesto que estima impropio ligar por principio algún Estado con algún territorio concreto le distancia aún más de cualquier aseveración respecto al estricto carácter radial del mismo, por tanto “que una sociedad de hombres necesite la tierra en la que soportarse y de la que tienen que vivir no es razón para que sea este territorio y de este tamaño y no de otro, el que forme parte de su estructura política”<sup>482</sup>. Si por nuestra parte nos permitimos subrayar la territorialidad implícita de la capa basal no es pues para cifrar en ella su fundamento cuanto para ilustrar de la manera más sencilla posible el nexo entre la existencia de un Estado y su objetivo de persecución de una riqueza extraída de sus fuentes naturales o ecológicas, aunque tal no sea suficiente para su perpetuación. Con ello además no nos olvidamos de la faceta simbólica extra-radial que el territorio contiene y Bueno recalca en tanto patria de los antepasados, o el marcado acento cortical o bélico que el argumento de la apropiación vuelca sobre él; precisamente para el autor: “El territorio es entonces la determinación misma de la soberanía de la sociedad política”<sup>483</sup>. Esto nos conduce a la definición de la capa cortical, cuya emergencia es vital en el momento de completar la concepción estatal de Bueno. Su naturaleza asociada a la rama militar ha de comprenderse en los términos del contexto angular, por lo que en su interior han de incluirse contenidos en relación a aquellos sujetos personales no humanos de los que nos hablaba el autor a propósito de aquel plano: resulta así acaso algo insólito integrar una esfera materialmente política de númenes animales o divinos -y más aún a partir de una línea que procurase lograr la unidad política de la sociedad global-, pero no lo será tanto por cuanto la entendamos, primero, imbricada a una dimensionalidad religiosa o valorativa desde la que interpretarla -a la que se ha recurrido y recurre todavía en la práctica política, según la lógica de la legitimidad tradicional weberiana por ejemplo- y, segundo, en tanto desde la sociedad de referencia se hagan equivaler sus contenidos con lo extraño, o extranjero, con lo salvaje o

---

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 313, consideración que casa perfectamente con su teoría sobre el origen del Estado.

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 320.

bárbaro, aun cuando se trate de sujetos humanos, o ya en límite -supuesta una idea de Humanidad conclusa-, de extraterrestres.

Dicho esto, quedaría por mencionar la interconexión necesaria en que se ven envueltos los contenidos de las capas según el entrame intersticial con el que determinados organismos los organizan unitaria y funcionalmente; Bueno se refiere aquí a la Administración del Estado, así, “estas unidades pueden alcanzar una inercia propia, de considerable capacidad operativa, lenta o rápida, eutáxica o distáxica, que las segrega de algún modo de las capas de las cuales proceden y que, junto con los correspondientes tejidos intercalares dan lugar a esa maquinaria supraindividual o sistema de aparatos de Estado [...] que constituye aproximadamente el contenido político del concepto de ‘Administración de Estado’”<sup>484</sup>. El tratamiento de la Administración en tanto estructura aglutinadora da fe de la visión fuertemente gubernamental, ejecutiva, que el autor tiene del sistema político. Y más allá del matiz que señala cómo el despiece facultativo de su funcionamiento -reglamentario, imperativo y discrecional- refleja en gran medida la división de poderes de un régimen democrático, Bueno insiste en su hipótesis en virtud del cariz sobre-dimensional que en sus tareas crecientemente intervencionistas integra la Administración -al menos en el decurso del siglo XX-, desbordando ampliamente el cerco de la capa conjuntiva.

Los barruntos apuntados yerguen el esbozo de una articulación estatal en la que Bueno va a penetrar, proponiendo un cuadro analítico que detalle el papel político que en su despliegue compete a las capas. Tomada en cambio en su presentación general, el autor quiere previamente alinear su teoría -o confrontarla en su caso- con otras doctrinas clásicas que dividen asimismo la sociedad en una estructura política ternaria, concretamente con la doctrina platónica de las tres clases de hombres correspondiente a los tres tipos de alma del organismo viviente -de la República. Dada la clasificación que distingue a los gobernantes de los artesanos o campesinos y de los guerreros, Bueno cree que “parece indudable que la clase de los gobernantes ha de ponerse en conexión con la capa conjuntiva; la clase de los guardianes se orienta desde luego hacia la capa cortical -pues los guardianes constituyen ante todo el ejército destinado a defender la república de sus virtuales vecinos enemigos- y la clase de los artesanos y agricultores es la que constituye en una sociedad antigua la capa basal”<sup>485</sup>. No niega el autor que el cotejo pueda resultar traído por los pelos, lo que aun eliminando toda prueba de verdad

---

<sup>484</sup> *Ibid.*, pp. 310-311.

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 322.

no limita sin embargo a su juicio su prueba de escala, esto es, la capacidad que los resultados teórico-políticos desprendidos del criterio del espacio antropológico poseen para adecuarse o coordinarse con propuestas doctrinarias clásicas. No obstante, la importancia del contraste cobra a nuestros ojos un relieve capital en cuanto advertimos que la comparación puede extenderse -Platón mediante- hacia otros modelos doctrinales extrapolíticos de estratificación, que según Bueno guardan una relación no poco estrecha con el platónico -y por añadidura con el suyo propio-, al configurar una disposición igualmente tripartita ordenada a cubrir las mismas funciones sociales; de este modo remite a las tres clases de dioses indoeuropeos sugerida por Georges Dumézil de acuerdo con las funciones que tienen asignadas -ordenadoras, defensivas y productoras<sup>486</sup>-, además de recordar cómo la distinción se mantiene en la época medieval, diferenciándose entonces entre *oratores*, *bellatores* y *laboratores* (clero, nobleza y pueblo). Nuestro autor ve incluso en la disección del modo de producción marxista en infraestructura económica (capa basal), estructura social (conjuntiva) y superestructura (cortical) una similitud con su teoría corporal; pero al margen del número de analogías, lo decisivo es constatar el carácter general del modelo por cuanto su partición capilar trimembre representa ante todo a las partes integrantes o morfológicas del Estado -las clases sociales-, componentes últimos obviamente indispensables pero cuya naturaleza política tan sólo cabe desentrañar en razón del alcance de sus funciones, para lo cual se hace preciso analizar a la sociedad política desde sus partes determinantes, o funcionales precisamente. De hecho, la distinción entre partes determinantes y partes integrantes, derivada de la composición de las estructuras totalitarias en sentido atributivo, resulta fundamental para penetrar en el desarrollo de la argumentación de Bueno: su disociación no implica que en cierto modo no se conecten ya que “las funciones del cuerpo político no son enteramente independientes de sus partes integrantes”<sup>487</sup>, y en todo caso aquellas son inteligibles sin la participación de los individuos, familias, grupos, o clases que integran la sociedad, sin embargo la indeterminación o desajuste en que estos flotarían en el todo social es lo que nuestro autor pretende subrayar y corregir escudriñando a la luz analítica del modelo gnoseológico en los procesos activados en el seno de cada capa, retomando ahora el filtro sintáctico desde el que observar el campo. El objetivo es presentar en una combinación sintáctico-semántica (gnoseológico-antropológica pues) una tabla conceptual que puntualice los principios estrictamente políticos de la articulación estatal -

---

<sup>486</sup> Véase: Georges Dumézil, *Les dieux des indo-européens*, P.U.F., París, 1952.

<sup>487</sup> Gustavo Bueno, *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera, Madrid, 2004, p. 114.

en rigor: sus funciones-, cuya exposición introducirá una reinterpretación de la doctrina de la separación de poderes políticos y coextensivamente de los fundamentos del Estado de derecho; por último, del modo en que se complementen las funciones con las partes integrantes de un Estado observaremos desprenderse un reexamen de la tipología de las formas políticas. El primer paso de su planteamiento pasa pues por elaborar una incisión en la capa conjuntiva del cuerpo político en tanto en cuanto esta todavía se aproxima a una actividad puramente sintáctica, formal, si bien dirigida netamente a resaltar los aspectos jurídicos de la política.

### 3.3.2. El alcance político de la capa conjuntiva

La meta de la exposición que empezamos a comentar radica en concretar la carga política vertida en el interior de las capas que organizan la estructura de todo Estado; nos introducimos así en una pesquisa cuyo objetivo pretende determinar los resortes sobre los que se levanta todo aparato estatal. Para ello Bueno recurre a la plantilla sintáctica que discernía tres momentos de aplicación del poder político según su dirección fuese operativa, estructurativa o determinativa, pero cuyo significado era prácticamente nulo sin superponerlo a unos contenidos semánticos que son los que ahora ya han quedado perfilados en función de la teoría capilar descrita; ateniéndonos pues a la primera de las capas -la conjuntiva-, y apuntado el reto de dar con la forma en que las funciones se combinan con la morfología social, nos embarcamos sin más dilación en el estudio detallado del plano interhumano de la política.

#### 3.3.2.1. La doctrina de la separación de poderes y la crítica a la idea de Estado de derecho

El panorama con que de entrada nos topamos plantea la reformulación del principio de separación de poderes: en efecto, la disposición que la construcción circular adopta sobre el terreno de los circuitos políticos identifica las ramas sintácticas del poder con los tres poderes consabidos: ejecutivo, legislativo y judicial. Veámoslo. El poder determinativo, en su rol de clasificar términos enmarcados en las relaciones sociales y de definirlos según ficciones jurídicas correspondería al poder judicial; el poder estructurativo, en función de su capacidad para regular las relaciones orientadas al buen gobierno se identificaría con el legislativo; por fin, el poder operativo designaría en este contexto al ejecutivo, dada su potencialidad para influir o incluso obligar a los ciudadanos a poner en práctica la normativa relacional (o legislativa).

Esta mera coordinación, indiciaria de la potencialidad politológica del modelo gnoseológico, no contribuye sin embargo a esclarecer el principio de separación o compenetración de poderes en tanto se presenta como axioma actual del funcionamiento de una sociedad política. En este sentido, su punto de partida es claro: “La separación o concentración de poderes no son tesis que puedan fijarse de modo unívoco y universal en teoría política”<sup>488</sup>. De hecho, según razona Bueno, la cuestión, absolutamente ligada a la teoría de la constitución estatal, debe abordarse en primer término no dando por supuesta la unidad de un Estado del que como fuente única se seccionen posteriormente sus poderes internos: “No se trata de ‘derivar’ los tres poderes (con el problema implícito de su separación) de la unidad previa de la sociedad política -como pretendían hegelianos, fascistas y estalinistas- sino que se tratará de derivar la unidad de la sociedad política partiendo de la independencia o separación de los tres poderes, lo que conlleva el problema originario de su conexión”<sup>489</sup>. Así pues, presuponiéndose la vinculación o equivalencia inicial entre un poder ejecutivo (ya independiente) con el Estado, la dificultad estribaría para él en comprender la agregación del legislativo y del judicial, esto es, en sopesar el paso de una separación subjetiva de poderes distribuidos en distintas manos a una separación supuestamente objetiva, enfilada hacia la eutaxia, además de estipular -ya en segundo lugar- el criterio de su división. Las situaciones históricas han podido ser variadas; sus resultados también: desde una posible incorporación unilineal dirigida por el ejecutivo y que desemboca en una simple división del trabajo, hasta un caso multidireccional, de lucha entre estamentos -aristocracia (ejecutivo); terratenientes (legislativo); clero (judicial)- que habrían encarnado y finalmente incorporado los distintos poderes en razón de una confluencia crítica condicionada por factores históricos: pactos políticos, disolución de los privilegios familiares, institución del sufragio universal; etc. Lo que a su vez habría conllevado un nuevo tratamiento de la separación de poderes, “dentro de la doctrina también nueva del ‘Estado constitucional’ o ‘Estado de derecho’”<sup>490</sup>. El decurso independiente de las líneas de poder y de los contenidos que de ellas emanaban -reglamentos municipales, disposiciones eclesiásticas o militares, impuestos gubernamentales- habría conducido pues a una idea jerarquizada de las normas (un ordenamiento jurídico intencionalmente unitario), que procura englobar, un tanto idealmente bajo su óptica, la

---

<sup>488</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991 p. 338.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 336-337.

<sup>490</sup> *Ibid.*, p. 339.

dispersión de partida; será el sesgo jurídico implícito en tal idea, debido al rol competencial que asumirá desde entonces el poder judicial -a través fundamentalmente de los tribunales supremos- en lo que insistirá Bueno.

En este punto es cuando parece obligado escudriñar en el análisis que en torno a los principios del Estado de derecho realiza nuestro autor. Sin perder de vista la argumentación de su obra principal, remitiremos en lo que sigue a un artículo posterior que dedicó en exclusiva al asunto. Su discurso, dirigido a calibrar el sentido y alcance de la independencia de los poderes políticos, replantea los fundamentos conformativos y filosóficos de la doctrina formulada por Montesquieu, enlazando con los mecanismos no ajenos a ella en los que se basa la idea moderna del Estado de derecho, y mostrando el desmedido acento jurídico que a su juicio implica el entender la política y la acción estatal bajo tales premisas; con todo, su denuncia central incidirá en la confusión a que aboca dicho planteamiento, abstrayendo la diferencia entre constitución jurídica y constitución histórica hasta el punto incluso de neutralizar la historia. Quizá sea aquí cuando con más nitidez se observe el enfrentamiento del materialismo de Bueno contra la teoría del Estado jurídica, alemana, que informa todavía hoy la interpretación canónica y a su parecer idealista del Estado y de la política; de ahí que su punto de partida advierta de la inextirpable ideología soterrada bajo la batería de conceptos jurídico-formales que la encubren; así:

“Desde nuestro punto de vista el Estado de derecho es ante todo una idea abstracta, un modelo ideal, que aparece *in media res*, pero abstrayendo todo un cúmulo de configuraciones y corrientes multidireccionales (sindicatos, gremios, partidos políticos, instituciones, familias) que, desde luego, siguen existiendo y que además no pueden ser suprimidas, como si le fuera posible a una sociedad política hacer tabla rasa de su estructura histórica y ser reconstruida desde cero”<sup>491</sup>.

Detengamonos con más detalle en la crítica del autor. Sin identificar plenamente el contenido del principio de la división de poderes con la idea de Estado de derecho, el autor sí busca hallar los puntos de unión que ensamblan ambas doctrinas en una teoría y práctica del Estado de corte jurídico y aun judicial, pretendidamente neutral y formalmente democrática. En efecto, a su juicio la idea de Estado de derecho habría venido a sistematizar jurídicamente un conjunto de normas -que envolverían al Estado- echando mano de las aportaciones de Locke y sobre todo de Montesquieu, concretamente de su construcción del concepto de poder judicial desprendido de la doctrina de la separación de poderes. A tal hecho habrá de

---

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 340.

agregársele la contribución que supuso la revolución francesa en tanto reivindicación de los derechos humanos individuales; obtendríamos así una imagen más precisa de los presupuestos que en la Alemania no unificada de principios del siglo XIX -la de A Müller, Th. Welcker o Th. von Mohl- cimentaron las bases de una teoría racional del Estado, la del Estado de derecho. La secuencialidad del proceso pasa pues según Bueno por una categorización jurídica del Estado de ascendencia lógica iniciada por el legista Montesquieu, depurada por los tratadistas alemanes decimonónicos y llevada a su límite en el anhelo kelseniano de procurar un ordenamiento jurídico equivalente al Estado caracterizado por ser “*consistente* (sin contradicciones), *saturado* (sin posibilidad de incorporar axiomas nuevos, puesto que ellos comprometerían la consistencia del sistema) y *completo* (total, sin lagunas)”<sup>492</sup>, requisitoria idéntica a la exigida a los sistemas axiomáticos según el matemático David Hilbert. El soporte de un tal sistema jurídico-estatal habría que referirlo pues a los individuos que como unidades constitutivas del mismo, se redefinirían ahora en términos de igualdad recíproca -ficción jurídica indispensable- y de cuyo conjunto denominado pueblo brotaría el poder, a diferencia del origen divino en el Antiguo Régimen. Es en la crítica al halo de cientificidad fundado en la reducción jurídica del Estado en lo que entendemos Bueno quiere hacer hincapié, de modo que su crítica de la idea de Estado de derecho la interpretaremos ante todo según el rechazo hacia el programa maximalista que esta contiene. Pero no le haríamos justicia sin señalar cómo su crítica se extiende además en la denuncia de los componentes metafísicos bajo los que se encubre la reconstrucción estatal jurídico abstracta, apelando a conceptos tales como los de voluntad general o autoorganización (que como vimos integra la idea teológica de la *causa sui*).

Su análisis en todo caso se centrará en el principio de separación de poderes, contenido principal del Estado de derecho, intentando detectar las claves de sus propios fundamentos para que más allá de su utilidad como herramienta analítica o comparativa sepamos medir “no ya un campo de fenómenos, sino el tipo de realidad o verdad que a ese campo le corresponde”<sup>493</sup>. Bueno distingue en esta línea dos clases de fundamentos según nos expliquen la génesis histórica y lógica de la doctrina -fundamentos filosóficos- o bien nos sirvan de indicadores para la configuración de la misma -fundamentos conformativos-, a sabiendas por cierto de que “los cultivadores de las ciencias políticas no suelen preocuparse, ni poco ni

---

<sup>492</sup> Gustavo Bueno, “Crítica a la constitución (*sisstasis*) de una sociedad política como Estado de Derecho (homenaje a Carlos Baliñas)”, *El Basilisco* n° 22, 1996, p. 8.

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 11.



mucho, ni de las cuestiones de conformación ni de las cuestiones de justificación<sup>494</sup> de la triple dimensionalidad del poder político. Calibrando el efecto que la monarquía constitucional inglesa de los Orange pudo causar sobre Montesquieu, el autor cree plausible interpretar el *Espíritu de las leyes* en tanto ejercicio empírico, aun con licencias trascendentales, inspirado por dicha estructura política. Bueno se hace cargo no obstante de lo limitado de la hipótesis, por lo que opta por conjugarla, siempre en el plano filosófico, con las fuentes clásicas de las que supuestamente habría bebido el francés, es decir, con las teorías políticas de Platón, Dicarco, Aristóteles, Polibio o Cicerón: así, pretende destacar la posible huella que pudo marcar la idea de mezcla de la disección ternaria de Platón o Aristóteles propuesta por Cicerón o Polibio como forma política ideal en razón de sus contrapesos -el *quartum quoddam genus reipublicae* o el *genus permixtum*-<sup>495</sup>; explícitamente: “Montesquieu, conocedor de Aristóteles, habría utilizado de un modo más o menos consciente la doctrina del *genus permixtum* (que tanto había aborrecido Bodino) como la habría leído en Polibio y Cicerón, es decir, en quienes presentaban las tres funciones como poderes separados, a efectos de ‘contrapesarse’ mutuamente”<sup>496</sup>. La eventual

---

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>495</sup> Leemos en Cicerón: “Siendo esto así, es con mucho la mejor forma de gobierno de aquellas tres primeras a mi juicio la de los reyes, pero mejor que esta será aquella forma combinada y moderada que se compone de los tres primeros tipos de república”, *Sobre la república*, Libro I (45, 69), Gredos, Madrid, 1991, p. 83.

<sup>496</sup> Gustavo Bueno, *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera, Madrid, 2004, p. 117. Como es sabido, la defensa de la forma mixta de gobierno forma parte del discurso republicano. Ahora bien, es necesario recordar que, tomado globalmente, tal discurso está lejos de responder a una doctrina teórica coherente y unitaria. Ello es debido a las deferencias existentes entre los momentos históricos que jalonan la tradición republicana. En un artículo dedicado a este asunto (“El discurso republicano”, en *La democracia en sus textos*, Alianza, Madrid, 1998), el profesor Ángel Rivero distingue entre la Roma republicana, las ciudades-repúblicas italianas del Renacimiento, el republicanismo estadounidense, y el republicanismo moderno, como expresión de sus manifestaciones históricas más palmarias. En cualquier caso, sin perjuicio de las particularidades de cada momento, cabe encontrar una serie de elementos comunes que confieren de cierta cohesión a la teoría republicana, como confirma la recurrente reflexión en todos ellos sobre la organización institucional, las virtudes cívicas, la condición de la ciudadanía o la lucha contra la corrupción. Si nos detenemos en la primera de sus acepciones, la de la República romana, cabe interpretar su carácter como respuesta a la democracia ateniense, por cuanto propugna, tal y como nos dice Polibio, una constitución mixta de gobierno frente a la inestabilidad y el riesgo de degeneración que implica la defensa de una forma pura. Pues bien, parte de este espíritu estabilizador reaparecerá en el republicanismo de las ciudades italianas del Renacimiento y en la constitución estadounidense. Ciertamente, el caso norteamericano implica rebasar la ordenación estamental de la sociedad, reorganizando las instituciones de la sociedad a través de la canalización de la lucha de intereses. Pero el diseño da cuenta igualmente de una búsqueda de equilibrio de poderes, como el sistema de “checks and balances” demuestra. Por último, el discurso republicano que se ha reactivado en la última mitad del siglo XX, se articula en tanto teoría que intenta corregir los excesos en los que cae el modelo liberal imperante (falta de representatividad de las instituciones, reducción del rol del ciudadano a mero consumidor, etc.), insistiendo en la dimensión participativa que reside en la ciudadanía. Actualmente, en vista de la experiencia histórica, se puede concluir en la existencia de dos tipos teóricos de republicanismo. Un republicanismo protector que, preocupado ante todo por la tiranía de la mayoría y la concentración de poder, postula la conveniencia del gobierno mixto y de la separación institucional de poderes. Y un republicanismo orientado al desarrollo, o incluso radical, que se opone al gobierno representativo en beneficio de un modelo más participativo y subraya la importancia de cultivar las virtudes cívicas. Nótese, por otro lado, cómo ha sido modelo propuesto desde el liberalismo político el que hoy día continúa totalmente vigente. En realidad, el liberalismo

lectura que implica trasladar formas políticas a funciones de poderes no resulta insólita desde el momento en que entendamos que fue lo que acaso sugirió el mismo Polibio, distinguiendo en la república romana entre cónsules (poder ejecutivo), senado (legislativo) y pueblo (judicial); de hecho, la tesis del propio autor está dirigida a subrayar el nexo entre ambos planos hasta el punto casi de identificarlos. Las faltas sin embargo de evidencias en su discurso son asumidas por el propio autor al detectar cómo Montesquieu estableció una clasificación de las formas políticas -república, monarquía y despotismo- contradistinta a la clásica taxonomía aristotélica, basada en criterios de lógica cuantificacional (uno, varios, todo). La cita al Hegel que recurre a la misma lógica cuantificacional (de lo universal, lo particular y lo individual) para fundamentar la división de poderes en su *Filosofía del derecho* (párrafo 273)<sup>497</sup>, aun legitimando la posibilidad de correspondencias entre formas y poderes políticos, no parece sino enredar más el asunto. No obstante, no resulta -estimamos- inconveniente admitir hasta aquí la explícita confusión de planos en tanto el objetivo se encuadre en la elucubración de la metodología combinatoria de la articulación de poder; si la comprensión del principio de división de poderes sale en principio malparada se deberá más a la aparente arbitrariedad de su configuración o a su ininteligibilidad interna -confusa mientras no se discierna entre sus varios niveles de abstracción-, que a la falta de referentes teórico políticos, por poco fundamentados que estos estén. La cuestión subsiguiente acerca de la justificación filosófica de la doctrina -“¿por qué tres precisamente?”<sup>498</sup>-, retoma en virtud de su naturaleza tripartita los modelos morfológicos o de estructuración social considerados -los proporcionados por Platón y Dumezil- añadiendo a ello el dogma cristiano de la Trinidad, “teniendo en cuenta que la teoría política de las sociedades heredadas del mundo antiguo se inspiró principalmente en la sentencia de San Pablo (‘toda potestad procede de Dios’) tal y como fue incorporada a la concepción agustiniana de las dos ciudades (Orosio, Otón de Freising, etc.) (...) no parecería extemporáneo ir a buscar en el dogma de la Trinidad un fundamento al menos conformador de la doctrina de los tres

---

absorbió parte del discurso republicano -incorporándose su celo por diseñar un sistema institucional que limitase el poder del Estado-, al que terminó neutralizando. La clave del éxito del liberalismo radica en cualquier caso en la consolidación del gobierno representativo hacia el que se inclinan los regímenes democráticos. La cuestión está obviamente vinculada al tipo de libertad política que cristaliza en la modernidad, opuesto a la concepción de la libertad “de los antiguos”.

<sup>497</sup> Véanse los *Principios de filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999.

<sup>498</sup> Gustavo Bueno, “Crítica a la constitución (*síntaxis*) de una sociedad política como Estado de Derecho (homenaje a Carlos Baliñas)”, *El Basilisco* n.º 22, 1996, p. 9. “Por qué tres y no cuatro o siete?” vuelve a preguntarse en el *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera, Madrid, 2004, p. 105.

poderes<sup>499</sup>. Más allá de lo logrado de la metáfora -Dios padre (poder legislativo); Dios hijo (poder judicial); Espíritu Santo (poder ejecutivo)-, presentada a título especulativo, interesa destacar la débil base argumental sobre la que a fin de cuentas se erige el principio de la separación de poderes, únicamente explicable en razón histórica de la estratificación medieval anteriormente apuntada, de la que Bueno vuelve a hacerse eco en su artículo, y de cuyo seno cabe extraer la silueta de una disociación muy poco coordinada entonces: frente a las funciones ejecutivas de la nobleza y el monarca -enormemente dispares- las costumbres del pueblo llano ofrecerían un contrapunto al que el ejecutivo no sería ajeno, máxime habida cuenta de la incardinación de los derechos de propiedad, herencia o matrimonio entre los *laboratores*, o bien de las puntuales alianzas del rey con ellos frente a la nobleza (*Fuenteovejuna, El alcalde de Zalamea*) -amén de la legitimación divina del mismo monarca a través del pueblo, presente en Suárez. Por último, la analogía entre el clero y el poder judicial acusa no poca verosimilitud dada la singular presencia del cristianismo en el Antiguo Régimen, por no entrar en el tema de la organización y funcionamiento de la Iglesia inquisitorial.

Repasadas las raíces histórico-filosóficas desde las que podría haber desplegado e irse modulando el principio esgrimido por Montesquieu, nos encontramos con que el núcleo del problema que este plantea en cuanto a su alcance y contenidos -en cuanto a su aplicación efectiva-, consiste en discriminar entre las funciones que representan los poderes y los detentadores de tales funciones; dicho de otro modo: en reinterpretar la separación en virtud de la distinción anunciada entre partes integrantes y partes determinantes. La cuestión -quizá una de las principales y desde luego más complicadas de resolver de la teoría política en Bueno- queda formulada como sigue: “¿Hasta qué punto es posible analizar la sociedad política según sus funciones abstrayendo todo tipo de análisis llevado a cabo en el plano morfológico?”<sup>500</sup>. Antes de exponer la respuesta, y en beneficio de su completud, abundemos de mano del autor en la descripción de ciertas características del Estado de derecho que han quedado descuidadas. Insistiremos de entrada en la denuncia que nuestro autor extrae desde sus coordenadas: al atenerse básicamente a la capa conjuntiva o interhumana la idea e ideología del Estado de derecho se descuelga de toda concepción político-materialista atenta asimismo a contenidos basales y corticales. Pero, más aún, no contenta a su juicio con delegar en la sociedad civil el grueso de las operaciones económicas -en consonancia con los principios del liberalismo-, o

---

<sup>499</sup> Gustavo Bueno, “Crítica a la constitución (*síntaxis*) de una sociedad política como Estado de Derecho (homenaje a Carlos Baliñas)”, *El Basilisco* n° 22, 1996, p. 14.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 20.

considerar coyuntural o incluso prescindible la gestión de la capa cortical, esto es, de las relaciones militares y diplomáticas -tal y como se persigue según el objetivo de la “paz perpetua”-, el grado de abstracción supuesta en la ideología Estado de derecho llega a reelaborar mediante formalización jurídica el campo estatal (Kelsen), de tal manera que el reduccionismo inicial se resuelve al cabo en una hipóstasis, según Bueno, institucional o ya directamente totalitaria, jurídicamente hablando, en el que no caben “espacios vacíos de ley”<sup>501</sup>, y por lo que en su límite toda actuación política o social puede ser llevada ante tribunales de justicia. Su crítica hacia el enfoque jurídico de la política no se detiene sin embargo en la perspectiva kelseniana, sino que alcanza a desmenuzar el soporte axiomático al que incluso Carl Schmitt ha de recurrir al tener que escrutar los rasgos de una estructura ineludiblemente ideal, un modelo límite -enfatisa Bueno- que siguiendo ahora al alemán se basa en la conjunción de los dos principios a los que venimos haciendo referencia: a) un *principio de organización* levantado sobre la doctrina de la separación de poderes, al que se adjunta un principio negativo o de delimitación que mina la capacidad de los mismos -ante todo de la tendencia tiránica a que pueda deslizarse el ejecutivo- a través del imperio de la ley; y b) un *principio de distribución* “que establecería las libertades fundamentales, el reconocimiento de los derechos del individuo”<sup>502</sup>. Toda vez que se reúnan estos elementos, la novedad que aporta el análisis de Bueno radica en su relectura irrestricta de la idea de Estado de derecho, ofreciendo un sistema de alternativas posibles, y sin salirse un ápice de las exigencias formales indicadas. Así, en función primero de la magnitud del principio de limitación -parcial o total- y, segundo, del tipo de distribución con que se contemple a la sociedad -individual o grupalmente-, el autor obtiene la siguiente tipología de Estados de derecho: a) un Estado de derecho distributivo individual y parcialista; b) un Estado de derecho distributivo individual totalista; c) un Estado de derecho distributivo grupal parcialista; y d) un Estado de derecho distributivo grupal totalista, caso a su parecer del Estado nacional-socialista teorizado por figuras de la talla de Günther Krauss u Otto Köllreutter. Observamos que la presentación de las vías propuestas pasa por alto el debate acerca de la legitimidad de las leyes, sólo así se hace posible asumir que la actividad del Estado nazi estuviese enteramente sometida a ley; la misma alusión a Carl Schmitt, eminente defensor del decisionismo frente al normativismo de Kelsen, parece confirmarlo. En todo caso, debido al cariz moral de estas cuestiones regresaremos más

---

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 19.

adelante sobre ellas, baste señalar por ahora cómo Bueno, sin desconocer el éxito del modelo b) en las sociedades occidentales, insinúa la gratuidad de restringir la idea de Estado de derecho a una sola de sus acepciones, por lo que su imposición a expensas de la potencialidad de las demás alternativas, incluso ignorándolas, resulta todavía más ideológica.

A tenor de lo dicho, estamos en disposición de indagar los sentidos por los que puede bifurcarse la doctrina de la separación de los poderes. Recordemos que la clave de su lectura estriba en determinar el alcance morfológico o bien funcional que el principio que nos ocupa implica, pero ante todo -admitida la especificación- explicar la naturaleza de su interconexión, es decir, el tipo de relación que al amparo de la tridimensionalidad del poder se produce entre las partes integrantes y funcionales de la sociedad política. Comprobaremos que, sin perjuicio de la interpretación factual de la doctrina, las respuestas que nos ofrece pueden ser variadas. Indiquemos previamente cómo, después del camino recorrido, a Bueno le resulta redundante la propia distinción de las funciones del poder en tanto funciones puras, abstractamente consideradas -ejecutivas [E], legislativas [L] y judiciales [J]-: el centro de discusión ha de ubicarse más bien en el carácter de la separación. Y para ello es inevitable, definitivamente, contar con la escala de las partes integrantes; es imposible abstraerlas. Ahora bien, dado el tratamiento indiferenciado con que ambos tipos de partes aparecen en la doctrina de la separación de poderes, concretamente en el texto de Montesquieu, ¿cómo listar los tipos de partes morfológicas? Hemos visto que el autor ha ido identificado su conjunto, constituido por grupos humanos, con toda la estructura social, pudiendo decirse que su clasificación está ordenada en relación a las clases sociales; pues bien, la propuesta que en este punto lanzará ahora Bueno -un tanto borrosa, cosa que no se le escapa- consiste en reinsertar la materia social en tres rangos más generales de estratificación, según se organicen no en capas sino en partes estructurales monárquicas [m], aristocráticas [a] o democráticas [r], y ello en la medida en cada una de estas formas agrupa en su seno una serie de instituciones propias, aun compatibles desde la perspectiva permixta, en las que puede distribuirse la sociedad. Dicho artificio lo ajusta el autor en orden a procurar un tablero conceptual propicio para desarrollar en toda su extensión un programa doctrinario en torno al susodicho principio de separación de poderes, programa insinuado a sus ojos en la propia obra de Montesquieu; de ahí la no impertinente cita al francés: “Yo quisiera indagar cual es, en cada uno de los gobiernos moderados que conocemos, la distribución de las tres potestades, y calcular en consecuencia el grado de libertad de que puede gozar; pero no siempre se ha de apurar tanto la materia, que no

quede nada que hacer al lector. No se trata de dar que leer, sino de dar que pensar”<sup>503</sup>. Tomando la invitación al pie de la letra -“el *Espíritu de las Leyes* no ‘ha agotado la materia’, ante todo en cuanto al desarrollo de su combinatoria implícita”<sup>504</sup>-, nuestro autor se enfrenta pues a la tarea de desplegar interpretativamente una enumeración exhaustiva de todas las posibles combinaciones que arroja el cruce entre las partes morfológicas (aquí estructurales) y las funcionales. Una última constatación ha de tenerse previamente en cuenta: bajo su prisma el concepto de separación puede entenderse de tres de maneras distintas, ya como una *disociación* o *separación* total de poderes -opuesta a la concentración y en donde cada función residiría en cada una de las partes morfológicas-; ya como una *diversificación* -una parte morfológica puede contener en su seno varios poderes, diversificados a su vez (pero no separados) en diferentes órganos “como ocurre en Venecia, en la que los tribunales diferentes se componen de magistrados del mismo cuerpo, (...) la nobleza”<sup>505</sup>, lo que incluye la posibilidad de concentrar poderes-; o ya como *dispersión* -en el que una función (o poder) se distribuye y ejercita en varias partes estructurales-. En consecuencia, el desarrollo combinatorio adopta una complejidad singular, pese a que el planteamiento inicial es fácil de comprender: en razón del marco dual de partida (estructural/funcional), el tablero puede ser abordado bien desde la perspectiva de las partes funcionales, que se articularán a través de las partes morfológicas: desarrollo de [E,L,J] respecto de [m,a,r]; o bien desde la perspectiva de las partes morfológicas, por cuanto se desarrollan por las partes determinantes o funcionales: desarrollo de [m,a,r] respecto de [E,L,J]. Así las cosas, y en función del significado disperso, diversificado o disociado de la separación, el número de disposiciones supuestamente implícitas en la doctrina de Montesquieu arroja en nuestro autor un total de 142 casos, nada menos. Al margen de la ilustración de todas y cada una de las disposiciones, resulta llamativo comprobar la capacidad explicativa de ciertas combinaciones en relación a los regímenes presentados por Montesquieu<sup>506</sup>; a este respecto Bueno subraya que según su lectura el modelo de sociedad política más moderado descrito por el francés -el de la República romana- propugna un esquema de dispersión de poderes que

---

<sup>503</sup> *Ibid.*, p. 21, (la cita podemos encontrarla efectivamente al final del libro XI de *Del Espíritu de las Leyes*, por ejemplo en la edición de Tecnos, Madrid, 1987, p. 128.)

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>506</sup> La disposición [(L,E,J)(m)] designaría la situación de monarquía absoluta o “despotismo horroroso” que Montesquieu atribuye al sultán otomano; la disposición [J(m,a,r)^L(r)^E(a)] correspondería por su parte a la república romana donde, por lo que toca al poder judicial, este “residía en el pueblo [r], en el senado [a], en los magistrados [entre ellos ciertos cónsules, m] y en ciertos jueces”, véase el libro XI de *Del Espíritu de las Leyes*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 122-123.

poco tiene que ver con el postulado de la independencia del poder judicial; más aún, a su juicio el párrafo del capítulo VI del libro XI (*De la constitución de Inglaterra*), que dice que “de los tres poderes de que hemos hablado el de juzgar es, en cierto modo, nulo”<sup>507</sup>, es ininteligible sin recurrir a los conceptos de dispersión y de diversificación; desde su óptica, que estima ajustada a “la pura ortodoxia de la doctrina”<sup>508</sup>, lo que quedaría ante todo negado sería una independencia del poder judicial en tanto corporación profesional de magistrados, habiéndose de reinterpretar la independencia en todo caso como dispersión (opuesta a la concentración) de los jueces y órganos judiciales en las distintas partes integrantes de la sociedad –sin menoscabo de la profesionalización de los legistas, siempre que en tanto expertos en leyes fuesen dependientes del legislativo.

Una vez desplegado el tablero, consideramos de mayor repercusión la posibilidad que se nos abre de discriminar las disposiciones y en su caso de llegar a dar con una forma política privilegiada que exprese el grado eutáxico óptimo de todo Estado. La oportuna analogía que en este sentido Bueno establece en relación a la teoría aristotélica del silogismo es muy sugerente: al igual que la doctrina de Aristóteles expuesta en los *Primeros analíticos* arroja una tabla de 256 modos combinatorios de los que tan sólo 19 son válidos, no todas las disposiciones algebraicas enumeradas en su tablero de Montesquieu corresponden a virtuales realidades socio-políticas; algunas podrían representar no más que proyectos efímeros o utópicos, y así si bien “desde este punto de vista la utopía es el equivalente en política al paralogismo o al sofisma pseudosilogístico en el discurso”<sup>509</sup>, cabría en cambio pensar en una forma política que reflejase la plenitud que el silogismo en *Barbara* representa respecto de la naturaleza del silogismo; “lo que ocurre -por supuesto- es que no hay consenso sobre este punto”<sup>510</sup>, justamente porque la política no es una ciencia, ni lo es la doctrina de Montesquieu (de ahí por lo demás una de las razones de su reticencia a elaborar una teoría de la sociedad política ideal). Como tentativa mínima, Bueno extrae de su tabla los casos que cree hubiesen satisfecho a Montesquieu, en la medida en que obedecen a los principios de libertad política, de iniciativa del ejecutivo en tanto fuerza motriz y de limitación de facultades entre poderes (acordes estima que a los principios

---

<sup>507</sup> Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 110.

<sup>508</sup> Gustavo Bueno, “Crítica a la constitución (*stasis*) de una sociedad política como Estado de Derecho (homenaje a Carlos Baliñas)”, *El Basilisco* n° 22, 1996, p. 25.

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 25.

de inercia -libertad de trabas-, dinámica (fuerza=masa x aceleración) y acción-reacción del coetáneo Newton).

Mas, en última instancia, lo decisivo es resaltar el anhelo en su conclusión absurdo de apelar al concepto de independencia, ante todo judicial; rechazada en todo Estado de derecho la independencia del ejecutivo -característica del Antiguo Régimen-, resulta que tal condición tan sólo podría atribuírsele al legislativo y al judicial. El problema es que es sobre esta última posibilidad desde la que se monta la idea jurídica de la sociedad política, la del Estado de derecho, precisamente infundamentada desde semejante base, en el fondo abstracta por cuanto supondría en su límite una desconexión respecto del mundo entorno del que derivan sus sumarios -los de los jueces-, una descontextualización de los asuntos en que los casos están materialmente insertos. Concepción tan sólo justificable -y he aquí la clave- en función de aquella idea ya criticada -y que la completa y pule- del ordenamiento jurídico unificado, positivo y pretendida o proposicionalmente cerrado (a partir de unos principios propios resultantes de la axiomatización del cuerpo doctrinal) en línea por cierto -*inaturalismo* mediante- con la inmanencia o “autismo soberano” de la antigua Teología dogmática (que partía de los datos de la revelación), construido pues sobre una suerte de “cierre postulatorio”<sup>511</sup> abocado por consiguiente no sólo a las limitaciones de los formalismos axiomáticos señaladas por Gödel, sino asimismo a una reproducción *ad hoc* del propio sistema dogmático, ya que su evolución competería tan sólo a una justicia suprema o constitucional, custodiada por la institución u órgano correspondiente encargado de dirimir sobre la juricidad misma, algo inaceptable para Bueno “porque una ciencia no se edifica sobre proposiciones o sobre sistemas doctrinales (el propio Kelsen tuvo que postular unos principio metajurídicos ideales que habría que situar más allá de todo horizonte positivo) sino sobre *términos, operaciones y relaciones*”<sup>512</sup>. Por si no fuese poco, se nos recuerda al fin, y para zanjar definitivamente la

---

<sup>511</sup> La expresión procede del *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera, Madrid, 2004, p. 74.

<sup>512</sup> Gustavo Bueno, *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera, Madrid, 2004, p. 71 (cursivas en el original). No es aventurado interpretar la crítica política de Bueno al Estado de derecho en los términos de Carl Schmitt, por cuanto para este, como nos recuerda Rafael del Águila, “la pretensión última de la legalidad y el Estado de derecho es ‘despolitizar’ el mundo”, *La senda del mal*, Taurus, Madrid, 2000, p. 337. Por lo demás, el problema de la cientificidad positiva del derecho ha sido analizado desde la perspectiva del materialismo filosófico por el profesor Vega en su libro: *La idea de ciencia en el derecho*, Pentalfa, Oviedo, 2000. En un artículo previo al que hemos aludido anteriormente (“Las ‘ciencias normativas’ y la ‘ciencia del derecho’”), Vega ya se hacía eco de los riesgos que corría la perspectiva kelseniana al proponer una teoría jurídica sistemática con pretensiones de positividad. La primera complicación reside a su juicio en la naturaleza del propio material del campo, constituido no por hechos, sino por normas codificadas. Por lo demás, esta visión era heredera de la tradición neokantiana, según la cual las ciencias normativas se consideraban como ciencias del deber-ser. En este marco, a juicio de Vega, el objetivo de Kelsen consistía en preservar la autonomía ideal de la esfera del derecho, respecto de los procesos



cuestión, que la misma necesidad de garantizar el cumplimiento de la sentencia -en manos del poder ejecutivo- demostraría el cariz metafísico de la independencia del poder judicial. Por descontado, las repercusiones de este planteamiento crítico afectan directamente a la idea de democracia, aunque no tanto para él porque las premisas del Estado de derecho tal y como las entiende -enfocadas principalmente a cubrir todo vacío legal- conduzcan obligadamente a la consolidación de regímenes democráticos, sino ante todo por la coloración técnico operativa de la que las democracias occidentales se han teñido -aun desde su inicio, inherente a ellas- en razón del éxito de un determinado modelo jurídico-estatal capitativo, liberal, de economía de consumidores. Pero en torno a la idea democracia nos detendremos más adelante. Regresemos de momento a la figura en las que se descarga operativamente la actividad de la capa conjuntiva: la clase política

### 3.3.2.2. La clase política, los partidos políticos y el concepto de representación

La importancia que supone el estudio del concepto de clase política en la obra de Bueno radica en el reconocimiento cuando menos denotativo de estratos de población que cobran una

---

empíricos reales. De este modo, el criterio de validez de una norma jurídica quedaba sujeto a su coherencia en el conjunto del ordenamiento jurídico en el que se hallaba inserta. En el fondo, esta concepción tomaba al derecho positivo como una suerte de sistema jerárquico y autorreferencial, cuya dinámica era capaz de incorporar nuevas normas, siempre que su procedimiento de formación y sus contenidos encajasen congruentemente en él. La dificultad estriba en que la articulación estratificada y piramidal de las normas remite a un nivel normativo último, una norma fundamental o constitucional, que por su parte no puede fundamentarse en norma positiva alguna. Por lo tanto: “Esta *norma normarum*, sobre la cual se basaría todo el derecho, y no en un sentido metafórico sino literal, resulta ser no otra cosa que un constructo, una hipótesis o un postulado de cierre introducido por y desde la ciencia del derecho” (pp. 10-11). Es en este sentido donde se puede constatar la huella, no sólo de la filosofía husserliana, sino de los mecanismos de la Teología dogmática en el positivismo kelseniano. Más adelante, y desde el marco de la teoría del cierre categorial, Vega postula el carácter beta-operatorio de las “ciencias jurídicas”, señalando cómo las construcciones doctrinales responden a una racionalización idealizada de las operaciones que los sujetos gnoseológicos jurídicos (los jueces) ejecutan en contextos de la praxis económica, social o política (p. 17). Para más detalles consúltense el libro mencionado. Por otra parte, otro estudio consagrado al estatuto gnoseológico de la ciencia jurídica elaborado desde los presupuestos del materialismo filosófico se lo debemos a José Luis Muñoz de Baena (“El debate en torno a la “Ciencia Jurídica” desde una perspectiva gnoseológica”, *El Basilisco* nº 14, 1993). En él se insiste en que las ciencias jurídicas pertenecen al ámbito de las metodologías beta-operatorias, debido a que sus contenidos aparecen recortados a la escala de la subjetividad cognoscente. Los científicos del derecho, por tanto, se limitan a trabajar con el material que les han cedido los “tecnólogos” de la disciplina (v. gr., los jueces) al igual -diríamos nosotros- que los politólogos trabajan a partir de las operaciones que realizan los políticos. Ello elimina la posibilidad de poder establecer relaciones de contigüidad entre los términos del campo. De ahí que la distinción entre normas y hechos o entre normas y valores, propias de las disputas entre las diversas escuelas del derecho (entre el positivismo, el sociologismo o el iusnaturalismo) deberían reconducirse de forma que sus respectivos principios no se planteasen de forma excluyente. Como ya sabemos, tal concepción resulta de una perspectiva gnoseológica que remonta el dualismo sujeto/objeto del plano epistemológico, para ganar un enfoque que parte del dualismo entre la materia y las formas de las ciencias. En cualquier caso -y tal era la conclusión del profesor Muñoz de Baena- la actividad del científico no debería pretender alcanzar la sistematización completa, coherente y cerrada de unos contenidos que, antes que responder de una axiomática científica, dependen de una actividad praxiológica, operada por los jueces.

dimensión política de escala superior al resto de los componentes de la sociedad, a causa de la dedicación profesional que prestan a esta actividad. Más allá de una lectura marxista que restringiría el alcance de la expresión a una apariencia subsidiaria de la clase social, Bueno prefiere adherirse a una perspectiva sociológica, por más que aun aquí el significado de la clase política encierre la paradoja de configurarse a través de subconjuntos de otras clases sociales que tomadas por separado pueden suponerse confrontadas entre sí; de ahí que la pertenencia a ella pueda implicar un previo desclasamiento. Por encima de toda consideración subjetivista o accidental del concepto, la efectividad del mismo guarda a su juicio una entidad al menos de grado similar al de cualquier conjunto humano resultante de un proceso de selección: de hecho, sus operaciones conforman una unidad determinada en el seno de todo Estado difícil de rebatir. Ahora bien, dado el carácter extensionalmente indiscutible pero genérico y en cierta medida constitutivamente ambivalente de esta clase, que se nos presenta como “un caso claro de “conjunto borroso”<sup>513</sup>, nuestro autor opta por entender intensionalmente el concepto bajo el formato no unívoco de los conceptos análogos -al igual que hizo con el de nación política-, de modo que mantenga un vínculo de analogía de atribución con los contenidos del dominio conjuntivo.

De aquí se sigue que su confección se clasifique en varios planos, el primero de los cuales -en tanto analogado principal que reformula la definición de la capa conjuntiva- se refiere al grupo de los individuos que detentan puestos de responsabilidad en el poder ejecutivo y el legislativo. El significado se amplía en un segundo campo formal que incorpora a los miembros de los partidos políticos sin cargos en los poderes políticos, aun cuando pertenezcan a la oposición. Por último, siempre en Bueno, una tercera dimensión del concepto, de signo ya material, designaría “a todo aquel conjunto de individuos o grupos que desempeñan funciones ‘instrumentales’ en todo cuanto concierne al ejercicio del poder ejecutivo o legislativo del primer estrato [...] y de las actividades del segundo”<sup>514</sup>. En este nivel el autor distingue dos órdenes: uno primero englobaría a la red de funcionarios del Estado que cumplen funciones dirigidas por este, aunque correspondan a actividades de índole más bien civil en el sentido de que son intrínsecas a la marcha cotidiana de toda sociedad; el ejemplo de los profesores ilustraría nítidamente este sector. Un segundo orden más complicado de conceptualizar incluiría tanto a funcionarios y burócratas dedicados a labores específicamente

---

<sup>513</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991 p. 328.

<sup>514</sup> *Ibid.*, p. 329.

políticas, no comerciales ni empresariales, como a “servidores, palafraneros, constructores”<sup>515</sup> que realizan actividades extrapolíticas aplicadas sin embargo a la política -como conducir coches oficiales o edificar palacios-, es decir, tareas derivadas de la actividad del grupo del primer rango sin que por ello este grupo pertenezca ni como subclase a él.

El diagnóstico de esta aproximación presidida por la recurrente referencia al ámbito conjuntivo no satisface a Bueno por cuanto es incapaz de presentar una definición interna, connotativa, de la clase política; en realidad lograrlo le parece imposible sin encuadrar el concepto bajo las coordenadas de una teoría política precisa, aun no neutral. Volveremos a comprobar aquí hasta qué punto el patrón de análisis genético-estructural informa su razonamiento. El necesario repaso que le impone la disciplina dialéctica que rige su metodología argumental nos obliga antes a detallar el examen al que somete a otras perspectivas. Descontando la línea que despliega una visión metafísica o teológica de la política, en donde la clase política se ensamblaría en torno a un líder carismático, la dirección crítica que traza ahora resulta central al entroncar, de mano de un enfoque representativo de la clase política, con el debate acerca del concepto de representación política y, coextensivamente, de la naturaleza de los partidos políticos. Veámoslo. El concepto de representación no es a su juicio lo suficientemente preciso como para enunciar racionalmente una teoría del clase política. Aparentemente Bueno parece adscribirse a la tesis que sostiene el estado crítico en que tal concepto ha caído no sólo política sino epistemológicamente<sup>516</sup>; acotado al campo político su abordaje sin embargo insinuará consecuencias acaso ademocráticas. Nuestro autor no sólo cifra el problema en el terreno relacional de la desnivelación, hiato, o incluso sesgo que la representación supone, sino que asimismo pone en cuestión por un lado el carácter definido de lo representado, subrayando por el otro la condición ambigua o doble del término representador. Si lo propio de la representación es “ser la reexposición homonímica de una estructura dada en un nivel *a* (por ejemplo un sistema de enunciados o de planes o programas) en otro nivel *b*”<sup>517</sup>, la primera dificultad con que nos topamos es la de perfilar los contenidos del nivel *a*, que en política tradicionalmente han estado asociados a Dios o al pueblo; la

---

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>516</sup> Con el denominado giro lingüístico propio del rumbo que tomó la filosofía en el siglo XX el lenguaje ha dejado de entenderse como expresión o representación del pensamiento (Humboldt, Wittgenstein y la teoría figurativa del *Tractatus*); el trueque implica un cambio de perspectiva epistemológica tal que pone bajo sospecha la capacidad explicativa o neutralidad axiológica del concepto de representación; en pintura la crisis se reproduce: no toda imagen (representación) es parecida a lo que representa.

<sup>517</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 331.

naturaleza del asunto adquiere una complejidad añadida -aun ceñidos a una aproximación civil- cuando el fundamento de la representación política se apoya en el razonamiento rousseaiano de la voluntad general. La postura de nuestro autor es contundente y no vacila en cambiar el sentido de la representación sustituyendo su apelación en democracia por la de delegación. Al estar toda operación representativa condicionada por una serie de limitaciones insalvables, concretadas en el caso de la política por la imposibilidad de trasladar punto por punto programáticas de acción largamente diseñadas al conjunto de una población -que precisamente no puede conocerlas antes de que los representantes las planeen-, la única salida intelectualmente honesta para él implica conceder primacía organizativa a los delegados o comisarios -aquellos que tienen que enfrentarse en su vida cotidiana con los problemas objetivos que la actividad política requiere. La clave explicativa pasa por distinguir de nuevo entre génesis y estructura: el proceso por el que un individuo llega a ser miembro de la clase política, del aspecto en el que ha de ejercer las funciones técnicas que le correspondan.

Uno de los recursos posibles para entender mejor esta teoría pasa por exponer la óptica con que el autor contempla la fundamentación de los partidos políticos. Desde su perspectiva, resulta insostenible considerar la formación de los mismos a partir de su configuración inductiva, esto es, según una constitución ascendente de asociaciones basadas en la afinidad de objetivos de los ciudadanos, planes en principios múltiples como múltiples serían los individuos libres de los que saldrían y que irían integrándolas. Frente a ello, Bueno presenta una teoría deductiva de conformación de los partidos que recalca la importancia promotora de los grupos fundadores cuyos proyectos se elaboran en función de las divergencias objetivas que en torno a unas pocas (y no múltiples) tesis programáticas se dan en la sociedad; el origen y desarrollo de estos grupos -inicialmente equivalentes a corrientes políticas en que se suscitan alternativas discordantes dentro de la heterogeneidad aun ya reestructurada supuesta a los Estados<sup>518</sup>- encaja perfectamente con su teoría general, si bien, y a fin de diferenciar una pura corriente política (acaso extraparlamentaria) de un partido asentado en una democracia parlamentaria, el autor matice que la especificidad de los partidos proceda, más que de sus componentes doctrinales, de la necesidad de que estos hayan de “ser ofrecidos al cuerpo

---

<sup>518</sup> La equivalencia entre la formación de las organizaciones políticas en tanto que prefiguran a nuestros actuales partidos políticos y la formación de tendencias políticas, es tesis de base en el estudio del origen de los partidos políticos, toda vez que se sitúe dicho origen en la revolución inglesa del siglo XVII. Para un estudio más detallado consúltese: Ramón G. Cotarelo, “Los partidos políticos”, en Ramón G. Cotarelo (comp.), *Introducción a la teoría del Estado*, Editorial Teide, Barcelona, 1986, pp. 139-175.

electoral para que individualmente, *voto a voto*, sean asumidos por los ciudadanos y discriminados según la regla de las mayorías<sup>519</sup>. Por descontado, la profundidad de las divergencias entre partidos ya no podrá afectar a la constitución del Estado, manteniéndose según el autor “en el terreno de las opiniones en cuanto a alianzas externas, prioridades, objetivos tecnológicos concretos”<sup>520</sup>, de modo que quepa reinterpretar a los partidos en tanto “‘instrumentos de gobierno’ y más aún, como una suerte de instituciones de derecho público, con sus planes y programas generales preestablecidos, por tanto ofrecidos desde las cúpulas políticas a los propios ciudadanos civiles”<sup>521</sup>. La faceta inductiva que en virtud del sistema electoral aparece entonces -inducción justificativa, la llama Bueno- no puede sin embargo obviar el carácter coherente y en cierta lógica independiente de los partidos, cuya ideología es la que sobre todo ha contribuido según sus argumentos a formar las opiniones individuales; “por eso habría que decir que la voluntad popular no está tanto en el origen de los partidos, cuanto en su fin o en su subsistencia”<sup>522</sup>. Comprendemos mejor ahora porqué el concepto de representación mezcla a su juicio distintos planos: la conclusión lleva al autor a ver a la clase política en tanto ubicada en la capa conjuntiva como clase gerencial, encargada por su estructura interna de gestionar los problemas de una sociedad política en aras de lograr su eutaxia. Evidentemente, muchas de estas cuestiones avanzan contenidos inherentes a cualquier teoría de la democracia; es más, el grueso de su comprensión nos estará vedado sin dar cuenta del significado que sobre tal idea mantiene Bueno. Hemos sin embargo de desplazar la urgencia de este examen al fin de la reexposición de la estructura político-capilar; así, sólo una vez completada la enunciación de los poderes articuladores del Estado -en su capa basal y cortical- podremos penetrar en el tratamiento que de las formas políticas realiza Bueno.

### 3.3.3. La interpretación política de las capas basal y cortical

La introducción en los contenidos políticos activados en el seno de las capas basal y cortical ha de retomar inexcusablemente la plantilla sintáctico-axial que rige el análisis del autor; a su través se nos muestra la orientación estatal que las dimensiones natural y religiosa sufren moldeadas por una actividad humana pautaada políticamente por aquellos poderes formales -

---

<sup>519</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 374 (cursivas en el original).

<sup>520</sup> Gustavo Bueno, *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera, Madrid, 2004, p. 228.

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>522</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 374.

determinativo, estructural y operativo-. Considerando en primer lugar la superficie basal o esfera de la naturaleza impersonal de la que extraer recursos energéticos para la supervivencia y desarrollo de la sociedad -previa y aun insuficientemente ilustrada según el concepto del territorio-, Bueno obtiene tres tipos de resortes o facultades que designará con las expresiones de poder distribuidor, planificador y gestor. Efectivamente, las tareas fiscales correspondientes a un poder distribuidor, muy próximo a las que recaen en lo que conocemos con el nombre de Hacienda pública (exacción de impuestos, redistribución de la recaudación), se ajustarán a la capacidad de fijación y clasificación de términos propia del poder determinativo; el papel estructural del poder planificador quedará por su parte patente desde el momento en que consideremos su programación centrada en el diseño de la producción global (agraria, industrial, o de servicios: esencial al marcar ritmo del desarrollo económico o la ruta para la subsistencia social), y su actividad coordinada con el funcionamiento del poder legislativo, en donde se sancionarán o bloquearán los proyectos; finalmente, el poder operativo se modulará en el plano basal como poder gestor, canalizador de lo que en tiempos de marxismo se llamaban las fuerzas del trabajo, esto es, de los sujetos que en este contexto proyectan sus labores no ya tanto circular o interhumanamente sino de cara a la naturaleza, como productores que son. Recordemos de pasada la tendencia ideológicamente liberal de integrar el conjunto de estos circuitos basales bajo el foco de la dinámica autónoma de la sociedad civil; antes de sopesar el delicado alcance de tal concepto en su relación con el Estado, descubramos con Bueno las líneas por las que se desenvuelve el tercer dominio de la estructura estatal, el de la capa cortical.

Nunca se insistirá lo suficiente en el peso constituyente que soporta esta plataforma en la teoría de Bueno: en rigor, al contener la responsabilidad de interaccionar con las demás sociedades políticas, a ella debemos la práctica de esa codeterminación que fundamenta el origen de un Estado, configurando su unidad y su correlativa totalización conceptual -lógico-atributiva-, al tiempo que abre la posibilidad del establecimiento de relaciones internacionales. Ya quedó advertido cómo el obstáculo principal de la teorización cortical consistía en alinear la dimensión numérico-religiosa (y animal, dada la perspectiva materialista de la religión) con los contenidos eminentemente defensivos que se dibujan en ella; de hecho, reunir a extranjeros y dioses bajo la etiqueta de lo extraño y aun hostil -ante lo que en cualquier caso hay que tomar medidas de prevención- puede parecer extemporáneo. No obstante, admitida la prioridad de preservar la unidad, estabilidad y soberanía del Estado, comprobaremos enseguida cómo el

aspecto bélico, aun fundamental, no asume la entera responsabilidad de vertebrar esta capa –y en ello reside la importancia que comporta discernir en la composición de la misma. Aplicando pues el patrón de los poderes sintácticos, nos encontramos aquí con los poderes diplomático, federativo y militar: a través del primero corresponderá determinar y clasificar a los miembros políticos de los elementos externos al Estado en una función amparada en el ámbito del derecho internacional y de gentes; mediante el poder federativo se instaurarán paralelamente relaciones o asociaciones de carácter normativo -pactos o tratados de índole mayormente comercial-, pero cuyo ejercicio según Bueno habrá siempre de ser compatible con la impermeabilidad de la soberanía; por fin, el poder militar identificará al poder operativo susceptible de hacer la guerra frente al que comprometa la sustentación del Estado, de ahí que éste suponga “la disponibilidad de un ejercito capaz -paralelo de la policía de la capa conjuntiva-”<sup>523</sup>. Se completa de este modo el cuadro analítico que detalla la articulación estructural de la sociedad política en Bueno. Observamos que el despiece ha precipitado la resultante de un cruce combinatorio entre las capas semánticas de la perspectiva trimembre, a partir de las que se levantaría todo Estado, y las ramas sintácticas del poder a que conducía una perspectiva restringidamente formalista de la política: el modelo bidimensional (que hace abstracción del eje pragmático) equivale al modelo canónico de corte gnoseológico con que el autor pretende consumir su definición y teoría del Estado. La siguiente tabla ilustra esquemáticamente el conjunto de los mecanismos vertebradores del cuerpo estatal:

<i>Capas del poder</i> <i>Ramas del poder</i>	<b>Conjuntivo</b>	<b>Basal</b>	<b>Cortical</b>
<b>Operativo</b>	Poder ejecutivo	Poder gestor	Poder militar
<b>Estructurativo</b>	Poder legislativo	Poder planificador	Poder federativo
<b>Determinativo</b>	Poder judicial	Poder redistributivo	Poder diplomático

Fuente: Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 324

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 347.

### 3.3.4. Repercusiones y conclusiones: el problema de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil

En otros lugares de su obra Bueno se ha referido a las interpretaciones plausibles que cabe inferir de su modelo; de hecho, comentando las propiedades inherentes al mismo, ha abierto ciertos desarrollos teóricos que merecen destacarse, los cuales derivan ante todo del cariz interrelacional que cobra el sistema según las conexiones -verticales pero asimismo diagonales- que pueden producirse entre las partes mentadas del Estado: “Así por ejemplo la capa conjuntiva y la capa basal interaccionan diagonalmente, *interalia*, por iniciativa del poder ejecutivo encarnado en el Gobierno [...], que a través de los ministerios de Fomento, o de Tecnología o de Educación, incide mediante reglamentos, órdenes, instituciones, circulares, etc., en la gestión de la capa basal”<sup>524</sup>. En este sentido, la novedad más importante que va a aportar su propuesta consiste en la posibilidad de que las diferentes ramas y capas del modelo puedan reagruparse en unidades de acción significativas. Así, apelando por ejemplo a la disposición capilar triádica, Bueno concebirá tres tipos de agrupaciones: a) entre la capa conjuntiva y la basal, dando lugar a clases de sociedad próximas a las prepolíticas o aisladas de tipo tribal, como también a proyectos sociales de desarme universal enfilados hacia la paz perpetua; b) entre la capa conjuntiva y la cortical, tipo que el autor estima cercano a la situación de los Estados feudales, así como a ciertas modelaciones del Estado gendarme; y c) entre la capa basal y la cortical, caso más difícil de tipificar, si bien Bueno ubica aquí la situación de los Estados fronterizos, vistos desde una perspectiva internacional. Otra línea de agrupamientos podría articularse en función de las combinaciones entre las ramas, apareciéndosele al autor como la más interesante aquella que, en el interior de la capa conjuntiva, se diese entre el poder ejecutivo y el poder judicial: “Esta agrupación engloba prácticamente el concepto de Administración pública, tomando el concepto de Administración como sistema de órganos, jerárquicamente entrelazados y coordinados, por medio de los que [...] el Gobierno, como órgano que incorpora el poder ejecutivo, pero también el poder judicial (“Administración de justicia”) procede mediante reglamentos [...] y actos administrativos”<sup>525</sup>.

Aun así, la reagrupación planteada decisiva será la que secciona en dos sentidos vectoriales -ascendente o bien descendente- la organización del cuadro principal, de modo que sea pensable oponer, a la estructura política presentada, una unidad de acción coordinada en

---

<sup>524</sup> Gustavo Bueno, *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera, Madrid, 2004, p. 125.

<sup>525</sup> *Ibid.*, pp. 128-129.



razón de la dirección concatenada descendente que adoptasen bajo forma vectorial las ramas de la acción política. Frente a la *armadura reticular* equivalente al Estado tal y como lo presenta el modelo canónico, se erguiría entonces una *armadura básica* de la política, solapada o más bien coincidente según Bueno con la llamada *sociedad civil*, si bien nunca cabría polarizar su comprensión estando como están ambas a su juicio engranadas. La precisión no es baladí por cuanto se entienda que con ella nuestro autor cercena por vez primera al todo social más allá de las categorías políticas, localizando una serie de resortes intercalados en su seno que ponen entre paréntesis el ensamblaje estatal. En consecuencia, la solidez del mismo dependerá ahora de un conjunto de *cleavages* -correlativos al sentido de los vectores e incardinados en cada uno de los poderes enumerados-, de suerte que la oscilación entre sus términos sea lo que permita hablar positivamente de sociedad civil. La relación de alternativas quedaría como sigue: ante el poder ejecutivo, obediencia (sentido ascendente) o desobediencia civil (sentido descendente); ante el poder legislativo, sufragio o abstención; ante el poder judicial, cumplimiento o desacato; ante el poder gestor, contribución o sabotaje; ante el poder planificador, producción o huelga y desempleo; ante el poder redistribuidor, tributación o fraude; ante el poder militar, servicio o desertión; ante el poder federativo, comercio o contrabando; y ante el poder diplomático, alianzas o inmigración privada<sup>526</sup>. Debido a los movimientos multilineales inexorablemente activados en cualquier sociedad política, el vínculo entre Estado y sociedad civil estará sometido a una fluctuación que no siempre las acopla armoniosamente, antes bien, tal relación parece condenada en Bueno a una tensión o dialéctica recurrente causada por la contraposición a la que sus conceptos tienden -en tanto extremos ideales o modelos límite-; véase por de pronto el impulso de la armadura básica a extenderse a otros territorios, incompatible con el cierre territorial que el Estado perpetra, en virtud de su apropiación. Sin embargo, bajo su óptica, a causa de aquella cantidad de componentes subsumidos en la sociedad política y en la civil, no cabría en ningún caso desconocer que su “dialéctica global habrá de ser descompuesta en una multitud de oposiciones dialécticas, casi siempre heterogéneas y casi nunca actuantes, como si fuesen movimientos convergentes de un proceso superior único (por ejemplo, la emancipación y promoción de la ‘sociedad civil’) al que tendiera el género humano”<sup>527</sup>. Aceptado pues el alcance organizacional -aunque regional- de acciones sociales externas a los aparatos del Estado, el escalpelo del autor se dirigirá a desentrañar la consistencia del concepto

---

<sup>526</sup> Para más detalle, véase: Gustavo Bueno, *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera, Madrid, 2004, p. 124.

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 136.

de sociedad civil cuando pasa a designar a una clase unitaria, correspondiente a una estructura social determinada.

Su análisis histórico le revela el carácter originariamente negativo o complementario de la expresión, referida en principio -a partir del siglo XVII (antes *polis* y *civitas* o *societas civilis* y *res publicae* se utilizaban indistintamente)- a parcelas de la actividad social no restringidas a la vida política, incluso cuando fuesen resultado de la misma. Por lo tanto, será el tránsito a una sustancialización de la sociedad civil, tomada ya en tanto acepción positiva y unívoca de una clase que reorganiza la acción social, lo que a su juicio hay que impugnar, denunciado la falsedad que implica negar la diversificación interna que guarda un concepto con sentidos a menudo enfrentados entre sí. Su crítica ni siquiera cuestiona la autonomía que toda sociedad civil pueda lograr, sino que más bien niega la mayor: la posibilidad misma de articular un concepto fragmentado por la descoordinación obligada a la que le conducen valores tan diferenciados como los que se desprenden de sintagmas tales como: sociedad humana protegida por los derechos humanos de la ONU; federación internacional de municipios; conjunto de creyentes o de organizaciones empresariales o de asociaciones internacionales ora culturales, ora deportivas o de trabajadores o pacifistas. Pero entonces, ¿cómo explicar la alta aceptación del concepto? El autor no vacilará en conferirle una carga ideológica nutrida por la intersección entre el neoliberalismo inspirado por la Administración de Thatcher y un internacionalismo humanístico cercano al democristianismo; con todo merece la pena profundizar en el examen más conciso que Bueno dedica al asunto en su *Primer Ensayo*.

Proferida la distinción entre Estado y sociedad civil, debe suspenderse su interpretación factual o déictica e intentar dar inmediatamente con los criterios en que se basa; así el autor nos propondrá recurrir al grado de diferenciación -máxima o mínima- mediante el que penetrar en su sentido. Según ello, una primera vía engloba a aquellas posiciones que le otorgan un valor nulo a la distinción, entendiendo que ambos conceptos se identifican extensional y connotativamente. Tal posición no es marginal; reúne justificaciones etimológicas -antes lo hemos insinuado: civil alude a *civitas*, es decir a la *polis*, de ahí el *continuum* sociedad política-sociedad civil-; y filosóficas, puesto que la equivalencia se sostiene en Aristóteles y, con matices, en la escolástica, la cual concede no obstante una esfera apolítica independiente e internacional a la ciudad de Dios (San Agustín). La segunda alternativa derivada del criterio considerará en cambio una separación máxima entre los conceptos que nos ocupan, atribuyendo pues autonomía a la vida civil más allá de lo político. Con ello regresamos al

núcleo del debate, cuya resolución pasará por interpretar unívoca o equívocamente a la sociedad civil.

Hasta ahora, el discurso reexpuesto de Bueno parece deslegitimar el uso del concepto debido a la heterogénea realidad que pretende redefinir; y tal es el diagnóstico por el que creemos opta rotundamente. Ahora bien, esta conclusión no impide describir las direcciones programáticamente unívocas por las que se ha pretendido enderezar el significado de la sociedad civil, desde una perspectiva a su juicio exenta -fuera de la Historia- pero cuyos contenidos, al informar teóricamente al menos la reorganización de la actividad social, no pueden subestimarse. Tres son en total las líneas localizadas: la epicúrea; la eclesial; y una última que podríamos denominar escatológica laica. Ante los epicúreos replegados en un Jardín particular, Bueno ve indispensable enmarcar tal cuadro -en sí mismo incompleto, insostenible- mediante una sociedad política productora, “la que suministra por ejemplo en nuestros días los alimentos industriales a las comunas”<sup>528</sup>. Frente a la Iglesia, levantada en torno a una vida comunal, monacal y autogestionada, en cierta medida afín a la dirección anterior, mas dotada ahora de un impulso global, cat-*ólico* o universal (la ciudad de Dios), el autor, antes que hablar de mitos, no tiene más que dar cuenta del componente político que atraviesa la historia de la Iglesia, o del aspecto infraestructural en el que se cimentan conventos o alimentos, proporcionado durante siglos por los Estados. Más resonancia contiene actualmente el doble derrotero procurado por la modulación laica de la sociedad civil: primero con la idea marxista del estado final de la Humanidad y, en segundo lugar, por la meta liberal de liberarse del Estado, reduciendo al mínimo sus competencias. La cuestión nos retrotrae al tema de la especulación postestatal; resulta sin embargo de interés mostrar de mano del autor una pocas notas que en su puesta práctica trajeron o traen tales perspectivas: la introducción en el socialismo real de la Unión soviética de la distinción propiedad estatal/propiedad social, iniciándose de hecho la privatización de la empresa pública; y ya sobre el terreno del presente, la confusión que las multinacionales provocan en la percepción de la realidad política -sobre la que en realidad continúan apoyándose- instaurando la apariencia de una sociedad civil efectiva, a su parecer absolutamente ideológica, por no hablar de su ascendencia teológica. En realidad ideológicas serán las tres líneas; de ahí su crítica. Queremos insistir no obstante en que, según nuestra exégesis, tal crítica no merma la atención que le presta a la vida civil ni a la magnitud

---

<sup>528</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 351.

de sus operaciones; antes bien dicha magnitud -entendemos- es la que impediría construir un conjunto apolítico coherente reflejado en una acción unitaria real (y a ello acaso no sería ajeno la tan mentada inconsistencia de los movimientos antiglobalización de los últimos años); pero asimismo es la que obstaculiza, en sus términos, la imposición de un Estado totalitario. Concluimos pues que pese a la fuerte proximidad que la teoría de Estado de Bueno sugiere entre los contenidos de sociedad política y la civil, no puede hablarse de identidad (de signo inequívocamente totalitario) y sí más bien de una imbricación recíproca que conjugándolas limita la tendencia totalitaria tanto como la estatal. En defensa hacia el objeto que ha convocado su discurso, la perspectiva estatal de Bueno se posiciona ante todo frente al anarquismo, ya en su vertiente teológica -el agustinismo político-, ya en su rama política libertaria, inserta tanto en la izquierda anarquista de Bakunin y un cierto Marx como en el ideal liberal encarnado hoy día en el discurso anarcocapitalista de un Nozick.

La dialéctica entre la sociedad civil y el Estado ha sido tratada con mayor profundidad por nuestro autor, a propósito del análisis de la figura de la tributación. En su artículo “El tributo en la dialéctica sociedad política/sociedad civil”, centrado en demostrar la naturaleza primariamente política, más que jurídica, del concepto de tributo, Bueno explora las contradicciones intrínsecas del mismo, contradicciones que reflejan la fluctuante relación entre los vectores que conectan a la sociedad civil con el Estado. Previamente, nos mostrará cómo la disciplina que organiza sistemáticamente el campo de los conceptos tributarios (el derecho tributario), no puede reducirse a una técnica que consista meramente en aplicar un conjunto de principios o normas generales sobre los casos concretos. La perspectiva de Bueno comienza así poniendo entre paréntesis la definición del tributo propia de todo Estado de derecho, esto es, como una obligación que vincula al sujeto pasivo con el sujeto activo del tributo, de forma que tal relación quede simplemente sometida al juicio de los tribunales. A su juicio, dicha definición implicaría en última instancia la concepción de un sistema jurídico que se autoreforma automáticamente cada vez que se dan cambios políticos. Sin perjuicio de la dimensión jurídica de tal figura, lo que Bueno quiere poner de relieve es su aspecto primordialmente político, en virtud de dos razones. En primer lugar, debido a que el sistema de principios que articulan una disciplina “no *agota* la integridad del campo material de fenómenos que organiza”<sup>529</sup>, y ello aun en el supuesto -utópico- de que el derecho y, concretamente, el derecho tributario, se ajustase al carácter de un sistema axiomático estricto (consistente, coherente y saturado). Y, en segundo

---

<sup>529</sup> Gustavo Bueno, “El tributo en la dialéctica sociedad política/sociedad civil”, *El Basilisco* n° 33, 2003, p. 5.

lugar, debido a que la efectividad de las normas jurídicas no deriva de su deber ser, sino de la fuerza de obligar, que actúa como presupuesto necesariamente previo. Sentado el aspecto extrajurídico del tributo, Bueno procede a examinar las dos líneas dialécticas (abstracta y concreta) en las que este mueve, en tanto figura que constituye una parte del todo de referencia: la sociedad política.

La primera de tales líneas, la línea abstracta, considera a la tributación como contribución de la parte al todo, abstrayendo el conjunto de conexiones entre las partes implicadas en el proceso. Su dialéctica anida en la contradicción en la que recae la contribución, en la medida en que la parte contribuyente queda reabsorbida en el todo, por lo que dicha contribución puede reinterpretarse como una auto-contribución “de la parte a sí misma, a través del todo”<sup>530</sup>. Esta constatación subrayaría, según Bueno, la relevancia del tributo como institución constitutiva del Estado, de modo que su papel sería esencial en la propia conformación del mismo. Llegado a este punto, Bueno trata de calibrar el alcance que cumple entonces la tributación, indagando en el rol que le han adjudicado las diversas teorías realistas sobre el origen del Estado. Ello supone retrotraernos brevemente a tal cuestión. Retomando su propia teoría del Estado, Bueno comienza distinguiendo una versión de fondo anarquista y otra de tipo estatista. Según la primera, entre la que incluye a la teoría estatal marxiana que considera al Estado como instrumento de la clase dominante, el tributo no sería sino una institución que explota a las clases sometidas, encaminado a mantener una superestructura levantada sobre la propiedad privada. La versión estatista, en cambio, identificaría el tributo con un proceso que interesa a todos los ciudadanos. Bueno alude aquí al modelo antropológico elaborado por Sanders y Price, según el cual el tributo da lugar al Estado, toda vez que se entienda por tal a la aportación de bienes al gran almacén de aprovisionamiento y redistribución en que desemboca la producción de bienes y el mercado creciente de las sociedades pre-estatales. No obstante, en congruencia con su propia teoría, Bueno rechaza la visión evolucionista interna que pretende desconocer la existencia de la propiedad privada hasta la aparición de una clase de propietarios que, surgidos de la sociedad natural, organizarían el Estado en defensa de sus privilegios. En función de la *vuelta del revés* de la relación entre la propiedad privada y Estado, nuestro autor sostiene que “la misma idea de sociedad natural que ha rebasado ya la fase de banda nómada (salvaje) y se encuentra asentada

---

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 6.

en un territorio, implica ya la idea de propiedad privada, en su momento originario<sup>531</sup>: el protoestado ya ejerce la propiedad privada en relación a otros protoestados. Pero en esta primera fase todavía no habría a su juicio tributación, puesto que la propiedad es colectiva. A su vez, el núcleo de tales sociedades no residiría en los grandes almacenes, sino en el emergente sector militar, en tanto defiende los bienes y saquea a los convecinos. El tributo surgirá sólo cuando se configure efectivamente el Estado y aparezca la propiedad privada particular como consecuencia de las guerras, es decir, de la apropiación del botín resultante de la codeterminación entre las sociedades en expansión:

“Según esto, las *naciones o tribus* incorporadas al Estado en expansión será el origen del tributo (de hecho, el término *tributo* procede del término *tribu*) y el tributo será en parte *renta* (puesto que la propiedad privada se atribuye al propietario) y en parte *contribución* al Estado, a su tesoro colectivo o erario<sup>532</sup>.

Desde este punto de vista, en el que la propiedad privada surge de la sociedad política, la tributación se ajusta a aquel resorte de la estructura del Estado que en Bueno toma el nombre de poder redistributivo, sin dejar de extenderse por las demás ramas de la capa basal, por cuanto la tributación está relacionada con la contribución y la producción. Con ello, Bueno tampoco quiere negar la inclinación apolítica que adoptan los propietarios particulares; de hecho, paulatinamente la propiedad privada sufre un repliegue respecto del conjunto de la actividad política, acoplándose a la dinámica de la sociedad civil. Tal quiebra está en la base de la contradicción más profunda que cabe encontrarle al concepto: aquella que se manifiesta cuando el tributo, presuponiendo la existencia de la propiedad privada, pone en cuestión el mismo núcleo de dicho derecho. Desde luego, argumenta Bueno, no debemos olvidar la diferencia que media entre la parte de la propiedad a tributar, que en rigor no es sino una apariencia de propiedad, y la que no. El problema estriba en el dónde trazar la línea divisoria, máxime habida cuenta de que para nuestro autor la propiedad privada particular en realidad supone una participación en la propiedad política global. Esta complicación conduce a Bueno a un análisis todavía más meticuloso del tributo, distinguiendo entre su aspecto formal y su aspecto material. Formalmente, el tributo se restringe a su dimensión jurídica, entendiéndose por tal al aparato normativo capacitado para obligar, que hace del ciudadano o súbdito sujeto pasivo, frente al sujeto activo que representa el ente público. Materialmente, el tributo equivale

---

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 10 (cursivas en el original).

a la aportación material, dineraria o en especie, extraída de la capa basal del Estado, según los criterios administrativos pertinentes. La cuestión que inmediatamente subraya Bueno es que, en el contexto del Estado del derecho, la forma del tributo queda disociada de su materia, en tanto genera una obligación jurídica “con abstracción de una contraprestación determinada”<sup>533</sup> por parte del poder público. Esta disociación resulta nítida en los llamados tributos puros, no contraprestativos. Obviamente, ante tal escenario, el contribuyente ha de suponerle una utilidad a su tributo, en virtud de los proyectos políticos del Estado, que en democracia pueden ser conocidos por los ciudadanos. Ahora bien -y aquí reside la clave del asunto-, según Bueno la justificación del tributo no debemos encontrarla en los efectos redistributivos que pone en marcha (comunicaciones, líneas eléctricas, orden público), cuanto en la revalidación del derecho de propiedad que el tributo supone. De ahí que la impresión de expropiación que pueda experimentar el contribuyente resulte absolutamente injustificada, no tanto por los servicios que este deba esperar, sino en tanto la tributación constituye la manera en que se asegura la propiedad privada.

Explicados los rasgos contradictorios propios del componente abstracto del tributo, Bueno pasa a estudiar las líneas concretas activadas en la relación entre las partes implicadas en el proceso tributario, líneas en las que se nos manifiesta con mayor claridad el conflicto entre el Estado y la sociedad civil. Su punto de partida consiste en distinguir entre los términos elementales de un Estado, los individuos, de los conjuntos de elementos en los que estos se integran –en familias, sociedades anónimas, instituciones, etc. Subsiguientemente nos recordará que los individuos pertenecen simultáneamente a distintos conjuntos. Aplicando esto al estudio de la tributación, obtenemos que los contribuyentes, en tanto elementos de una sociedad política de referencia, mantienen dos tipos de relaciones con los demás contribuyentes: relaciones *ad intra*, cuando se enmarcan dentro del ámbito de un mismo conjunto, esto es, en última instancia, dentro del mismo Estado; y relaciones *ad extra*, cuando no lo hacen. Pues bien, tanto en uno como en otro caso se desencadenan procesos contradictorios, si bien en el segundo de ellos será cuando propiamente nos situemos delante de la peculiar dialéctica entre sociedad civil y Estado. Pero detengámonos previamente en la naturaleza de las relaciones *ad intra*. Ciertamente, en esta escala la dificultad principal radica en las desigualdades dadas entre los contribuyentes, no sólo en sentido aritmético, sino asimismo geométrico o proporcional. Y es que por mucho que la proporcionalidad del impuesto se atenga al criterio de renta, lo tramos

---

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 13.

habilitados por las tablas de ingreso son incompatibles, a juicio de Bueno, con una equidad de proporción. Su razonamiento parte aquí de la distancia abierta entre el juicio justo y el juicio fiscal, en tanto en cuanto este último se calcula introduciendo las desigualdades consolidadas entre los contribuyentes, contando con ellas y, por consiguiente, reforzándolas. Por otra parte, la contradicción debida al doble carácter -formal y material- propio del concepto tributo repercutiría ahora sobre los ciudadanos desafectos al gobierno de turno, en tanto pudieran sentirse defraudados por la redistribución diseñada. Sin embargo, esta contradicción tendría ya más que ver con el ámbito de las relaciones *ad extra*, si es que comenzamos a considerar al contribuyente divergente como miembro inserto o adscrito a colectivos ajenos a la actividad estatal, es decir, como miembro de la sociedad civil. Pero otra vez Bueno insistirá en la naturaleza confusa del concepto de sociedad civil, restándole entidad unívoca y positiva. Y de nuevo nos recordará el impulso que tal concepto toma a raíz de la concepción estoica de la cosmópolis, eminentemente utópica e individualista, y sobre todo del agustinismo político, que deniega al hombre, marcado por el pecado original, su capacidad para fundar sociedades justas: “Tras el pecado original los hombres fundaron ciudades (es decir, Estados). Caín fue el primer fundador, lo que es tanto como decir que las sociedades políticas son un efecto del pecado”<sup>534</sup>. Es interesante observar cómo ello tuvo efectos en la teoría de la tributación, generando una discusión entre los escolásticos españoles del siglo XVI. Puesto que si bien, como nos muestra Bueno, el vínculo de los contribuyentes con la sociedad política no quedaba negado -en virtud de la sentencia cristiana de los Evangelios (dad al Cesar lo que es del Cesar)-, cuando menos sí que resultaba mitigado, a raíz de la distinción entre las obligaciones morales y las obligaciones penales<sup>535</sup>. Frente a esto, la postura de nuestro autor ya nos es conocida: se limita a impugnar la sustancialización de la idea de sociedad civil debido a la heterogeneidad de los valores que toma, muchas veces no coordinables, hasta el punto de que pueden llegar a neutralizarse entre sí. Ello no obsta para que los conflictos se produzcan efectivamente entre del Estado y los valores diversos que puede tomar la idea de sociedad civil: “Pongamos por caso, las inconmensurabilidades o conflictos entre los planes y programas de las personas individuales o de empresas privadas con las leyes de tributación establecidas por la sociedad política”<sup>536</sup>.

---

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>535</sup> “Una distinción cuya estirpe metafísica no impide que fuera reinterpretada desde el sistema que pasa por ser el sistema más crítico de la metafísica moderna, a saber, el sistema de la filosofía crítica de Kant, mediante su celebre distinción entre las normas heterónomas y las normas autónomas”, nos recuerda Bueno, *Ibid.*, p. 18.

<sup>536</sup> *Ibid.*, p. 20



Con todo, y para acabar, nuestro autor tampoco menospreciará la posibilidad de que los valores de la sociedad civil puedan componer, si no un vector global, sí al menos una orientación que acabe convulsionando al Estado, desencadenando acaso una revolución histórica. Una presión fiscal intolerable podría tener así el efecto paradójico de amenazar al propio Estado. La sugerencia de Bueno, planteada a título de hipótesis, quedaría sujeta al estudio de cada caso; no por ello dejará de ofrecernos un listado ejemplar de conflictos en cuyos orígenes se encuentran problemas de naturaleza tributaria: la sublevación de Nika en la Constantinopla del año 532; el alzamiento de Covadonga; la guerra de las comunidades de Castilla; la rebelión de las trece colonias contra la metrópoli británica; la misma Revolución francesa.

Por último, como ya se advirtió, no podríamos dar por concluido la investigación del Estado en Bueno sin entrar en la teoría de la democracia que ate los cabos sueltos que algunos de sus razonamientos expuestos exigen, tarea que abordaremos junto con la reformulación de su propia tipología de formas políticas, con la que aquella enlaza y que sirve de guinda a su estudio.

#### 4. En torno a las formas de Estado: el lugar de la democracia en el materialismo filosófico

El presente epígrafe persigue examinar la tipología de las sociedades políticas que nuestro autor ofrece como conclusión a su teoría del Estado, por cuanto se apoya en los fundamentos de la misma y se presenta en tanto esquema capacitado para clasificar casos empíricos al tiempo que para explicar los procesos de su evolución histórica –su utilidad comparativa vendrá así de suyo. A grandes rasgos, de lo que se trata ahora es de reexponer las formas de Estado que su perspectiva arroja, lo cual nos obliga a precisar algunas cuestiones previas. En primer lugar, se ha de tener presente cómo, habida cuenta del amplio espectro situacional que bajo el tratamiento de Bueno adopta el concepto de Estado, las clasificaciones tradicionales que recorren la historia del Estado-nación<sup>537</sup> quedarán marginadas en beneficio de una taxonomía más genérica que pretende desbordar no sólo el marco histórico moderno o, si se prefiere, el modo de producción capitalista, sino también –como puede adivinarse– la mera consideración

---

<sup>537</sup> Distinguiendo –aun sin total disyunción– entre Estado absolutista, liberal, democrático y socialista, tal y como dispone entre otros Manuel Pastor: “Los modelos de dominación política estatal”, en Ramón G. Cotarelo (comp.), *Introducción a la teoría del Estado*, Editorial Teide, Barcelona, 1986, pp. 47-84; o entre Estado de derecho y Estado totalitario; o bien tomando como criterio la organización territorial del poder político entre Estado unitario y Estado compuesto (federal o confederal).

conjuntiva o reticular del poder estatal, incorporando el peso de las capas, es decir, de esas otras estructuras basal y cortical, asimismo estatales, pero no inscritas en los circuitos político formales, en cierta medida pues extrapolíticas -aunque en absoluto para Bueno-, pero desde luego extrajurídicas. Su aproximación no olvidará de cualquier manera plantarle cara a ciertos modelos clásicos, concretamente a los de Kant y Max Weber, pero también al de Aristóteles, lo que parecerá hacerle incurrir en una confusión de planos entre lo que son las formas de Estado y las formas de Gobierno, atentas al tipo de régimen. No será el caso; el autor, bien consciente del detalle, sostiene que el único modo de diferenciar entre estos niveles, más allá del criterio de encuadre socio-histórico del Estado-nación, consiste en separar de un lado las modulaciones que cabe asignar a la capa conjuntiva -en función de la predominancia de uno de los tres poderes-, correspondientes a las formas de Gobiernos, de las formas del cuerpo político, o de la estructura estatal. La clave por consiguiente residirá a su juicio en no privilegiar ninguno de los contextos desde los que ha conceptualizado la sociedad política, de ahí que rechace la simplicidad de las tipologías binarias que oponen por ejemplo al autoritarismo frente al no autoritarismo, priorizando el ángulo conjuntivo; o al intervencionismo frente al liberalismo, ofertada desde un único punto de vista basal; o, en fin, al Estado militarista frente al pacifista, de óptica exclusivamente cortical. Estas precauciones conceptuales le conducen a calibrar el alcance de la tipología aristotélica puesto que, en razón de su condición sistematizada, pionera en el campo -y aun mayormente entendida como referida a formas de Gobierno-, le es inexcusable detenerse en ella. Su incursión, preocupada por hallar las razones del éxito de dicha tipología, se dirige en el fondo a reorientar los criterios de la taxonomía según un enfoque materialista, de aliento estatal; el relieve especial que por añadidura cobrará esta pesquisa surgirá al tener forzosamente que penetrar en el análisis de la idea de democracia, disección de la que traslucirá su teoría de la democracia. La importancia que entraña la cuestión nos obligará a su examen pormenorizado, acudiendo en su caso a textos en los que tal teoría se ha desplegado, sin perder por ello de vista el regreso, con el que concluiremos, hacia la reformulación tipológica propuesta.

#### 4.1. La tipología aristotélica a la luz del análisis materialista

Al plantearse una reevaluación de la doctrina política aristotélica que distingue entre tres tipos de regímenes (monarquía, aristocracia, democracia) junto sus correlativas versiones degeneradas (tiranía, oligarquía, demagogia), Bueno no quiere sino demostrar la vaguedad

sobre la que se construye la misma base de una disciplina cuyas pretensiones de ciencia han de verse por tanto refrenadas desde el principio. De nuevo nos encontraremos con una crítica encaminada a subrayar la naturalza eminentemente ideológica de unas tesis que acaso anhelan un mismo grado de precisión analítica que las ciencias exactas. En el caso de Aristóteles, el proyecto presentaría una clara analogía con respecto a la ciencia lógica ya que, según la hipótesis de Bueno, la tipología política refleja la taxonomía de las proposiciones expuesta en sus obras lógicas, concretamente en los *Primeros analíticos*; el problema sin embargo aparecerá a la hora de poner a prueba la solidez epistemológica de dicha propuesta, politológicamente hablando. Por de pronto, la relectura presentada en torno del principio de separación de poderes en Montesquieu nos pondría sobre la pista que ve en la formalización aristotélica un antecedente a la misma. Sin embargo, Bueno entiende que sus fundamentos poseen un tinte más bien económico, es decir, en gran parte basados en una perspectiva basal -enlazando ahora con Marx-; así le resultaría definitivo el párrafo en el que Aristóteles nos dice que “puesto que son dos las partes que constituyen el Estado, los ricos y los pobres..., lo que debe prevalecer es lo que acuerden unos y otros o la mayoría”<sup>538</sup>. Pretende avalar su interpretación con ciertos datos: la proximidad que en el texto se da entre los conceptos de oligarquía y plutocracia, o de demagogia y penitocracia (*Política* III, 8), siendo el más firme aquel que se fija en las causas por las que se producen cambios en la forma política (*Política*, 1308b). No obstante, la relevancia de su proceder recae en el fondo en el estudio que ejecuta a propósito del carácter de la tipología en sí. En este sentido, el autor advertirá previamente de la dificultad que supone parcelar la propia tipología en un sentido gubernamental o más bien estatal: “Se ha discutido si Aristóteles quiso clasificar las ‘formas de gobierno’ (lo que correspondería en nuestras coordenadas a las formas de poder de las capas conjuntivas) o a las ‘formas de Estado’ (lo que corresponde en nuestras coordenadas a las formas del cuerpo de la sociedad política). Pero Aristóteles no distingue claramente, pues el término que suele emplear (*Política* 1279a-17) cubre ambos conceptos”<sup>539</sup>. El asunto parece relativizarse a una discusión cuasi-nominal o quizá de encaje o contextualización histórica, pecando aquí de diacrónico un debate desajustado a la indiferenciación que entre las figuras de jefe del Estado y jefe de Gobierno reinó hasta la emergencia -en Gran Bretaña- del sistema de gobierno de gabinete responsable. En cualquier caso, el verdadero centro de discusión debemos desplazarlo al enfoque que la lente del autor

---

<sup>538</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 377 (la cita aristotélica procede de: *Política*, VI, 1318a).

<sup>539</sup> *Ibid.*, pp. 357-358. La ambigüedad se da al tener que decidir entre los términos gobernante o soberano.

proyecta acerca del tipo de razonamientos desde los que pudo establecerse la doctrina; es en esta tarea sobre la que más abundará procurándonos un esclarecedor contraste entre la teoría política y la lógica aristotélica.

Efectivamente su argumentación -parte de la cual hemos entrevisto anteriormente-, se detendrá en señalar cómo las mismas coordenadas sobre las que pivota el planteamiento proposicional de Aristóteles -lo que hoy día llamaríamos lógica cuantificacional- se superponen en su taxonomía política. De esta manera, si del cruce del criterio de la cantidad con el del valor veritativo obtiene seis clases de proposiciones (singulares verdaderas; singulares falsas; particulares verdaderas; particulares falsas; universales verdaderas; universales falsas), igualmente, replicando la operación en materia política, llega al mismo resultado: seis formas políticas que cubren las líneas directivas de su orientación. Pues bien, advertida la correspondencia, el análisis de nuestro autor se embarcará en demostrar la gratuidad de la tesis, amen del confusionismo que genera a causa de la falta de pertinencia lógica en la que se basa. Concediendo cierta validez a la coordinación del criterio proposicional veritativo con el valorativo de la política (gobierno recto o aberrante, según el soberano persiga el bien común o el particular), Bueno resalta que su aplicación no habría de informar acerca del ejercicio del sujeto de soberanía cuanto del resultado de su programa, si no “en rigor, estamos pidiendo el principio: son formas desviadas porque buscan un fin particular, y buscan un fin particular porque son formas desviadas”<sup>540</sup>. De ahí que, en razón del subjetivismo implícito que el principio desprende, el autor desestime el apriorismo que implica juzgar desviada la práctica política que anhela el interés particular<sup>541</sup>. En su lugar, apela al criterio eutáxico de duración, cuya plasmación, aun desplazada a un control *ex post facto*, cree expresada en la estabilidad o inestabilidad que acuse en su desarrollo presente una sociedad política.

Con todo, la crítica más profunda se dirigirá hacia las oscuras consecuencias que supone enarbolar políticamente el criterio lógico de la cantidad. La gravedad del asunto se plasma desde el momento en que se interpretan erróneamente las cantidades lógicas en tanto cardinales numéricos: no cabe identificar por ejemplo el valor lógico de lo singular con el número uno, ya que tal valor puede tomarse de modo indeterminado (“uno cualquiera”), o

---

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>541</sup> De hecho, el modo desviado ni siquiera designaría a una forma de verdadera política: según el criterio de distinción que regula la orientación objetiva de lo político, entre verdadera política/política verdadera y falsa política/política falsa, es posible una política verdadera -eutáxica- tanto como una política falsa -distáxica- siempre que se sitúe en los límites de la verdadera política; lo imposible, políticamente, es realizar falsa política -aberrante. Lo veremos más adelante.

bien determinadamente (“uno solo”), en cuyo caso equivale a un descriptor que tampoco puede traducirse cardinalmente: “Uno significará por ejemplo el primero, el último o el decimoquinto de la serie”<sup>542</sup>. Obviamente, la imprecisión repercute en el significado de todas las formas políticas, por lo que comúnmente las mismas se acogen a un formato numérico, en lo que constituye un primer sesgo interpretativo que mina desde el inicio -según Bueno- el rigor de la taxonomía. Dicho esto, su análisis entra en el detalle de cada una de las formas, comenzando por la monarquía o uniarquía, el gobierno de uno. Para empezar, conocemos ya su rechazo -categorial- a la consideración del individuo como término primitivo del campo: “El *uno* siempre ha de estar formando parte de un grupo, por lo que las uniarquías (monarquías o tiranías) no se diferenciarán por la cantidad de las aristocracias o las oligarquías. Sin duda hay diferencias, pero estas habrá que ponerlas en otro lado”<sup>543</sup>. Pero es que además ni siquiera sería la detención de la soberanía por parte del rey lo que definiría a su juicio un régimen monárquico –algo por lo demás tan sólo posible estrictamente en el absolutismo del Antiguo Régimen. Antes bien, la línea de demarcación entre una monarquía y una república tendría que situarse en alguna tecla concreta del tablero del poder político, en la capacidad operatoria de convocar elecciones por ejemplo, o de liderar el ejército, esto es -suponemos-, en una autoridad positiva que no reconozca instancias superiores pero que no cabe identificar plenamente con el Estado; la indicación no obstante mercería redefinir el concepto de soberanía desde una perspectiva institucional, cosa que acaso en virtud del materialismo el autor no realiza. Por lo que toca al régimen en el que “algunos detentan la soberanía”<sup>544</sup>, las dificultades son todavía si cabe mayores. La ambigüedad proviene de la doble dirección que una lectura cardinal desprende, mostrándonos este “algunos”<sup>545</sup> ora como expresión de la mayoría -de muchos-, ora de la minoría -de unos pocos-. La distinción es improcedente en lógica, salvo que las mayorías se piensen desde el todo de referencia mientras que las minorías se piensen desde las partes de un todo -por lo que sólo tendrán lugar en el seno de estructuras combinatorias-, de tal manera que o bien interpretamos un tanto aventuradamente a la aristocracia (u oligarquía) como forma próxima a la democracia, en tanto gobierno de algunos-

---

<sup>542</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 359.

<sup>543</sup> Gustavo Bueno, *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera, Madrid, 2004, p. 144. Veremos que la especificidad se pondrá en la estructura organizacional del grupo.

<sup>544</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 365.

<sup>545</sup> Original, proposicionalmente, “expresión extensional de una conexión contingente”; en Gustavo Bueno, “La democracia como ideología”, en *Ábaco* n° 12/13, 1997, p. 17.

muchos -de la mayoría máxima, en el límite; enseguida lo veremos-, o bien la entendemos más acertadamente como gobierno de algunos-pocos, cercano entonces a las monarquías. Bueno se decantará por esta última opción denominándolas *paurarquías*, marcando el corte con respecto a las uniarquías ya no en el factor numérico sino en la estructura no jerarquizada ni unitaria -diríase multigrupal- mediante la que se articulan aquí los gobiernos, en coaliciones o pactos. A tenor de lo dicho, el asunto adquiere una tonalidad peculiar cuando el autor nos insinúa la posibilidad de redefinir el concepto de democracia en tanto gobierno de una parte, dada la no pequeña inconveniencia que implica adoptar en lógica la *necesariamente unánime* perspectiva del todo; tal es el primer problema con nos que topamos al referirnos a un “todos mandan”.

#### 4.2. La teoría de la democracia

A través de la última parte del análisis que Bueno dedica a la naturaleza de la tipología aristotélica, llegamos al portal de entrada más adecuado para introducirnos en su indagación sobre la idea de democracia; ello nos servirá de excusa para recuperar en este apartado los textos más relevantes que gravitan alrededor del concepto, hasta esbozar sintéticamente -y lo más fielmente posible- la teoría de la democracia propia del autor. De momento, y entroncando nuestro recorrido con su estudio aristotélico, el primer obstáculo que sale al paso deriva de la exigencia de necesidad que plantea la fórmula silogística del cuantificador “todo”, esto, es, de su no excepcionalidad. La solución nos es conocida: debido a la materia contingente que estadísticamente representa un conjunto político -en este caso, un conjunto de electores- no hay más remedio que apelar a un cardinal que se le aproxime, aun de modo sin duda tentativo: el de la mayoría. Y ello de varias maneras: ya directamente, mediante el concepto de voluntad general, o incluso el de dictadura del proletariado -cuando esta clase se estima representante de la clase universal (*pars totalis*)-; ya indirectamente, confiando el significado político de las mayorías a su mayor fuerza coactiva, o bien recurriendo a aquel argumento de Popper que ubicaba el atributo nodal de las mayorías en su capacidad para *falsar* una gestión inadecuada. Por descontado, Bueno limita el contenido justificativo de estas respuestas, denunciando su estirpe metafísica o simplemente la incorrección de sus planteamientos, puesto que no ve por qué una minoría haya de contener de suyo menor

alcance coercitivo o estratégico que alguna mayoría débilmente organizada<sup>546</sup>. En realidad, bajo su prisma, la cuestión principal debe regresar a un punto previo, aquel que intente dar con las razones que conducen a considerar taxativamente que la totalidad se encuentra reflejada por la mayoría, a no ser que queramos caer otra vez en un nuevo círculo vicioso, el de “suponer que si las mayorías disponen en las democracias parlamentarias de ese poder [el de cambiar el gobierno] es precisamente por ser mayorías de esa democracia”<sup>547</sup>; se entiende pues que el asunto pase en Bueno por hallar ante todo las implicaciones denotativas del concepto de mayoría.

De entrada, impugnará cualquier equivalencia con el radio de alcance de la expresión de un todo debido a que, aun concediendo al individuo el estatuto de unidad última de la sociedad política -en cuanto esta se entienda legitimada por un cuerpo de electores-, se produce un proceso selectivo previo a cualquier divergencia que discrimina, entre otros, al menor, al demente o al inmigrante indocumentado, de la posibilidad de participar en el proceso de elección política. A ello habrá que añadirse inmediatamente el quebranto que a toda unanimidad sin fisuras -propia del todo- representa cualquier tipo de abstención, voto en contra, o voto en blanco o nulo, respecto de la elección mayoritaria, por no hablar de los tipos diferentes de mayorías que cabe distinguir; minoría mayoritaria, mayoría simple (la mitad más uno) o mayorías cualificadas, de dos tercios o tres cuartos, etc., abrirían un amplio abanico de situaciones desiguales, cuya lógica por cierto -la implícita en tales expresiones- responde en todos los casos al cuantificador “algunos”<sup>548</sup>. Pero, por si fuese poco, se ha de recordar la incapacidad, una y otra vez subrayada por el autor, de una estructura totalitaria para autoorganizarse; el razonamiento -procedente de la misma teoría gnoseológica de los todos y las partes presente a lo largo de la explicación de la constitución del Estado- vuelve a parecer aquí: “No son las totalidades las que se autoorganizan, puesto que toda autoorganización es un resultado, a lo sumo, de la concatenación de las partes constitutivas”<sup>549</sup>. Ahora bien, la dificultad es que, pese a todo ello, las mayorías continúan supliendo al todo en la idea de democracia. Advertida la inconsecuencia, el tratamiento del autor no pretende negar que las

---

<sup>546</sup> La cita a Napoleón le es paradigmática: “Un mameluco vence a un francés: diez mamelucos tienen el mismo poder que diez franceses: cien franceses vencen a cien mamelucos”. Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, pp. 367-368.

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>548</sup> Si bien la lógica cuantificacional -como vimos- no acepta bajo dicho término la distinción entre mayorías y minorías.

<sup>549</sup> Gustavo Bueno, “La democracia como ideología”, en *Ábaco* n° 12 / 13, 1997, p. 19.

mayorías puedan procurar organizar el todo, a la sociedad de referencia; el problema, insistimos, será que “no son nada evidentes las razones por las cuales las mayorías habrían de representar al todo mejor que las minorías”<sup>550</sup>; y no lo son porque las que se aducen responden a motivos ideológicos. Bueno se referirá en esta línea ya no a la idea metafísica de la voluntad general, sino a las cinco acepciones que se han ido configurando según la trama de la autoorganización del pueblo soberano y los tres principios de la Revolución francesa, cinco en total: i) la democracia como autoconstitución de la sociedad política; ii) la democracia como gobierno del pueblo; iii) la democracia como realización de la libertad política; iv) la democracia como realización de la igualdad política; y v) la democracia como realización de la fraternidad (o de la solidaridad)<sup>551</sup>. Dada la magnitud de la cuestión -que ha llevado al autor a dedicar un libro entero al concepto, el ya mentado *Panfleto contra la democracia realmente existente*-, nos ceñiremos al núcleo de su denuncia, cuya batería crítico-conceptual está centrada sobre la primera de las modulaciones y en todo caso se refiere siempre a los contenidos ideológicos de la expresión, los cuales, una vez localizados, podrán acaso ser segregados en aras de reformular una definición estricta de la democracia; en rigor, tal es el recorrido argumental de su discurso cuando propone exponer una teoría funcional de la democracia frente a la perspectiva que llama fundamentalista. Cabe entender que la acusación subyacente contra la democracia como ideología estriba en el engalanamiento que realiza sobre la desnuda clave del tema: el consenso mediante el que se acepta que la regla de las mayorías informe el criterio de la decisión política, “la suplencia [del ‘algunos’ por el ‘todos’] se reconoce de hecho en el momento en el que se interpretan las decisiones de la mayoría como decisiones ‘asumidas por el todo’, desde el momento en que las minorías derrotadas están dispuestas a acatar el resultado mayoritario”<sup>552</sup>. La solución, insostenible doctrinalmente salvo que se apele a la metafísica, se implanta pues por convención, y su aparente sencillez no presentaría mayores complicaciones si no fuese por el matiz que subsiguientemente introduce el autor a propósito de la distinción entre consenso y acuerdo. Y es que, supuesta tal distinción, sobre el terreno técnico puede ocurrir que las mayorías en desacuerdo mantengan consenso en los resultados. La precisión subraya el hecho de que pueden existir mayorías o minorías en dos líneas diferenciadas -la del consenso o la del acuerdo-, puesto que aunque el acuerdo en torno a unos contenidos implique el consenso, cabe imaginar una mayoría de consenso que sin embargo esté en desacuerdo con respecto a los

---

<sup>550</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>551</sup> *Ibid.*, pp. 27-33.

<sup>552</sup> *Ibid.*, p. 22.



contenidos que cierta mayoría -inequivalente- acuerda; “dicho de otro modo: las mayorías que soportan un consenso no implican necesariamente a las mayorías necesarias para un acuerdo”<sup>553</sup>. Podríamos inferir según esto que toda democracia se apoyaría en Bueno en una suerte de consenso previo en tanto el mismo establezca un marco dentro del que cual se toleren las divergencias; no obstante, la precariedad en la que a su parecer eventualmente se movería un Estado en discordia es lo que -estimamos- le lleva a recordar el encaje material, base de su tratamiento funcional, entre la democracia y la estructura política en que se práctica, hasta el punto de resultarle ininteligible la comprensión de aquella sin esta. Consecuentemente el equilibrio entre el acuerdo y el consenso -esencial en la democracia- sólo será explicable atendiendo a la estructura material de las sociedades políticas concretas.

El objetivo del autor no es pues desprestigiar la idea de democracia ni en absoluto las virtudes de los regímenes democráticos; muy al contrario, su meta pretende llegar a determinar la naturaleza interior de las democracias purgadas del cúmulo de idealizaciones que adornan al concepto puro hasta envolverlo en una suerte de concepción fundamentalista a su juicio irreal y que sin embargo se habría impuesto en tanto interpretación canónica. Dos serían para él las versiones de este fundamentalismo: la que cree que la forma democrática es la primera forma evolutiva del Estado (Rousseau, Rawls, o la de todo enfoque contractualista que hable de una asamblea constituyente original), o bien la que cree que es la definitiva (Fukuyama)<sup>554</sup>; y tres serían sus fundamentos: a) la doctrina de la separación de poderes; b) la doctrina del origen popular de los poderes; y c) la doctrina del Estado de derecho, en cuanto llamado principalmente a garantizar los derechos individuales<sup>555</sup>. En efecto, tal y como lo entiende, el fundamentalismo democrático enlazará por vía directa con el argumento que afirma que las sociedades políticas se constituyen a partir de la instauración de democracias -concretamente parlamentarias-, al tiempo que responden de una cierta observancia hacia una idea pura de la misma -*oloárquica*: fundada en el todo. La necesidad de limar en lo posible las aristas ideológicas de la construcción del concepto le exigen bosquejar una idea de democracia

---

<sup>553</sup> *Ibid.*, p. 23; tal situación es la que Bueno denomina “paradoja democrática”.

<sup>554</sup> Para más detalle, ver: Gustavo Bueno, *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera, Madrid, 2004, p. 27-45. Nos remitiremos en lo que sigue a puntualizar los desarrollos más reseñables de la obra. Por lo que toca al concepto de fundamentalismo en general, el autor -tras una breve repaso histórico- nos señala en la página 36 que “cuando hablamos de fundamentalismo nos referimos principalmente no tanto al integrismo, o a un fanatismo intolante, ni siquiera a un principialismo en su sentido lógico (la necesidad de unos principios, aun reconociendo la posibilidad de cambiarlos, según las consecuencias), sino a la convicción de que los propios principios son la fuente de todos los demás valores de la constelación afectada por ellos”.

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 98. Componentes ya sometidos a examen.

opuesta, ajustada ahora a su desarrollo histórico, esto es, conceptualmente trenzada a partir de unos hechos políticos dados, de los cuales -según los presupuestos de su perspectiva materialista- no puede desvincularse. Es importante advertir que su razonamiento no recupera la antigua distinción entre la democracia material y una democracia formal supuestamente vacía de contenido, ya que es su misma abolición lo que su filosofía prescribe, por cuanto se presupone que pueda existir una forma actuando sin materia; en su lugar, la distinción adecuada sería la que enfrenta a un concepto concreto de democracia ante un sentido sustantivado-abstracto de la misma, derivado de las doctrinas taxonómicas.

Por consiguiente, su estrategia reside en detectar los jalones positivos por los que se ha ido conformando el ejercicio de la democracia y a través de los cuales cabrá extraer un significado riguroso de ella. De ahí que para poder hablar en serio de democracia, el primer requisito, según Bueno, consista en enhebrar las técnicas procedimentales que implican, con el material político en el cual se incardinan -un círculo social de carácter político, un Estado de referencia-, de modo que todo tratamiento conceptual que abstraiga dicha estructura quede, por improcedente, enteramente excluido. No por ello enunciará tantas definiciones del concepto como sistemas democráticos existan; ahora bien, sólo de esas múltiples variantes y de su mutua confrontación le será posible obtener la caracterización de una idea todavía alejada de la univocidad. Aun así, su planteamiento no da lugar a equívocos: a través de un estudio empírico se decantará finalmente por perfilar unos rasgos comunes inevitablemente asociados al desarrollo de las sociedades de mercado de consumidores, en el seno de las cuales se ha institucionalizado un procedimiento técnico de control de los poderes ejecutivo y legislativo, aquel que las homologa precisamente como democracias. La indagación en todo caso comienza por retrotraerse a la antigua Grecia, en aras de calibrar el alcance del primer modelo de sociedad democrática que se cita en la historia política, el de la democracia ateniense; como puede sospecharse la evaluación de Bueno no será demasiado condescendiente. En efecto, presentar la *isonomía* como logro democrático por cuanto iguala a los ciudadanos en el ágora le resultará sesgado sin mencionar el descarte paralelo que esclavos y metecos sufrían a causa de su inaccesibilidad a la condición de ciudadanos. Es más, para nuestro autor la esclavitud será la premisa formal de la propia democracia ateniense, de manera que tal régimen -acotado a la época de Clístenes y Pericles- habrá que reinterpretarlo más bien en tanto “oligarquía esclavista que utiliza procedimientos democráticos para que las minorías mantengan precisamente su

solidaridad frente a los esclavos, entre otros enemigos<sup>556</sup>; régimen que por ende se consolidará justamente cuando haya de hacerse frente a esos otros enemigos -fundamentalmente persas y espartanos- y la solidaridad política (siempre frente a terceros, según su concepción de ascendencia gramsciana<sup>557</sup>) se amplíe en tanto bloque histórico; democracia además que declinará finalmente cuando Atenas se abra ya al Imperio macedónico, aun en defensa todavía de la ciudad. Desmontado el rango hiperidealista de la democrática clásica, el recorrido de Bueno sobre las democracias empíricas persigue el derrotero de la posterior evolución histórica. Su exposición dará entonces un salto histórico hacia los hitos que sientan los precedentes o contribuyen a la configuración de las democracias actuales –la *Carta Magna* de Enrique III (1225); el *Bill of Rights* de Guillermo II de Orange (1689); las Revoluciones americana (1776) y francesa (1789); la Revolución de Octubre (1917), el nazismo y la Revolución china, hasta llegar a 1989. Conviene recordar cómo la hipótesis materialista de la procedencia no democrática sobre la que se transforman y reorganizan -democráticamente- las sociedades políticas guiará siempre su análisis; no obstante el autor va a recurrir ahora a una nueva idea a fin de modelar su exposición: la de libertad.

Así, volcando en la consecución de la libertad objetiva el sustrato filosófico que estimula el proceso de implantación de las democracias, el autor propone entender el desarrollo de la sociedad de mercado como el factor nuclear de su explicación. En virtud del despliegue de una corriente comercial global que, considerada macroscópicamente, hace arrancar en el descubrimiento de América, Bueno determina la emergencia de una idea y práctica de la libertad asumida en tanto libertad de elección sobre la que se irán levantando las democracias. En consecuencia, ubica en la base mercantil que precipita el advenimiento de las revoluciones industrial y tecnológica la clave conformativa de las condiciones de una economía mundial cuyos mecanismos competitivos -ininteligibles sin libertad- influyen profundamente en la reorganización de la sociedad, hasta el punto de condicionarla políticamente enderezándola hacia horizontes democráticos. Obviamente, esta explicación económica de la democracia muestra una prueba más de la influencia materialista marxista, con la diferencia de que el patrón no se nos ofrece en tanto una de las eventuales direcciones sobre las que la idea de democracia aun teóricamente podría transitar, sino como línea interpretativa única (supuestamente no ideológica) para entenderla. La carga pese a todo no se vierte en la

---

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>557</sup> Abundaremos en el significado de la solidaridad política en Bueno, en el próximo bloque.

conformación del modo de producción capitalista, cual si de este se desprendiese obligada o directamente la resultante política; el punto decisivo estriba más bien en la articulación de un mercado de impulso planetario que Bueno denomina *pletórico*, cuya característica principal es “la desigualdad entre bienes ofrecidos (mercancías, incluyendo en esta rúbrica la fuerza de trabajo) y compradores (consumidores, usuarios) de esos bienes”<sup>558</sup> y cuyo funcionamiento exige “una multiplicidad indefinida de bienes fabricados (...) y clasificados en especies, géneros, clases diferentes, cada uno de los cuales ha de estar representado por unidades numéricas distributivas de carácter indefinido (...) susceptibles de ser repuestos o mantenidos una y otra vez”<sup>559</sup>; de ahí por cierto que según el materialismo filosófico la categoricidad de la económica - el fundamento de su cientificidad- no haya que cifrarlo tanto en la escasez de recursos, cuanto en la rotación recurrente de bienes y servicios heterogéneos: no es la escasez lo que activa el sistema de operaciones, sino la compatibilidad de circulación de los recursos, a veces superabundantes<sup>560</sup>. La paulatina implantación de un tal mercado es lo que posibilitaría - siempre en Bueno- el empuje de un sentido objetivo o positivo de la libertad, la *libertad para* en la que se funda la libertad de elección -que ya presupone cierto sentido negativo o *libertad de* (de trabas o de coacciones)- y por cuyo través se habría abierto paso la ideología individualista moderna, más que por la ruta protestante de conquista de una autoconciencia liberada del corsé católico y finalmente religioso. Por supuesto, con ello el autor quiere plantear una alternativa explicativa al margen de tratamientos clásicos -particularmente el de Max Weber-, pero asimismo de perspectivas filosóficas previas, esto es, del idealismo que desemboca en la adquisición de la autonomía moral estipulada en Kant. Antes bien:

“El ‘individualismo moderno’, tiene [...] poco que ver con la maduración de una supuesta conciencia metafísica de la ‘libertad’; es un proceso circunscrito al individualismo propio de los consumidores que se identifican con los bienes que desean adquirir en el mercado pletórico [...]. La verdadera ‘libertad de elección’ habría por tanto que ponerla en la ‘libertad de especificación’, *libertad para* elegir entre las diferentes alternativas que ofrecía el mercado”<sup>561</sup>.

Sin menoscabo de la vía propuesta, por nuestra parte hemos de advertir que de lo que se trataría es de hallar las razones por las cuales fue en los países protestantes en donde cuajó el sentido comercial, más que de derivar el auge del individualismo de factores económicos antes

---

<sup>558</sup> *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera, Madrid, 2004, p. 188.

<sup>559</sup> *Ibid.*, pp. 188-189.

<sup>560</sup> Al respecto véase: Gustavo Bueno, *Ensayo sobre las Categorías de la Economía Política*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1972.

<sup>561</sup> Gustavo Bueno, *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera, Madrid, 2004, p. 193.

que religiosos; la hipótesis weberiana basada en la interpretación protestante de la prosperidad como señal salvífica, estimamos que seguiría en este punto vigente. En todo caso, consideramos que lo decisivo reside en comprender cómo el discurso planteado dispone a Bueno de la plataforma perfecta para delinear una idea económica de la democracia, estrictamente correlativa a la ampliación del mercado, en la que la pluralidad de alternativas políticas o la multiplicidad de partidos y candidatos resultará de la correspondencia con una oferta creciente de bienes indefinidos, y el sufragio universal se entenderá, por tanto, como reflejo del requisito de la elección libre, propio de la demanda de los electores-consumidores. No obstante, no podríamos subestimar los efectos que a su juicio produjo la Revolución francesa, por cuanto descompuso el dominio estatal hasta conferir a los individuos el estatuto de unidades formales últimas de la política -preformando la igualdad o indiferenciación de los electores-, aun cuando en la misma Revolución -continuando con su relato- se hubo de recomponer el campo, reinsertando a través del concepto de Nación política a los hombres libres e iguales en el seno de la sociedad política de la que partían, en un Estado reformulado nacionalmente ahora como sujeto político primero, en el que aquellos se redefinen como ciudadanos. Justamente será el dilema que, a raíz de la *Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano*, entonces se insinúa -entre el individuo considerado como miembro del género humano (el *zoon koinonikon* de Panecio de Rodas, propio de la cosmópolis estoica) o bien como ciudadano (el *zoon politikon* de Aristóteles, el animal que vive en ciudades, en Estados)-, el que condense la tensión inherente a las democracias y coextensivamente a la política en general. Recordemos que para nuestro autor la racionalización por holización que se activa en el interior la Revolución francesa -reproduciendo la metodología exitosa propia de las ciencias positivas del XVIII- alcanza respecto del Antiguo Régimen tal grado analítico, de fractura o lisis, que en su límite las partes átomas (los individuos) obtenidas quedan disueltas confundidas en el conjunto de la humanidad, desbordando pues el recinto (o Estado) del que resultan; subsiguientemente la situación se corrige, siempre en razón del proceder científico que informaría el proceso según Bueno, reconstruyendo el campo de partida mediante el concepto, en este caso de Nación política, en donde los elementos recuperan el cerco de su ámbito natural (aquí histórico) en nombre de la ciudadanía; “la tensión dialéctica entre el *Hombre* y el *Ciudadano* quedará establecida por tanto en términos generales desde el principio de la Revolución”<sup>562</sup>. De esta incompatibilidad genérica, brotarán toda una serie de contradicciones

---

<sup>562</sup> Gustavo Bueno, *El mito de la izquierda*, Ediciones B, 2003, p. 144.

políticas de momento insuperadas; fundamentalmente las que se producen entre las dinámicas de la sociedad civil y el Estado (a las que ya aludimos), y entre el despliegue globalizado de la economía y la circunscripción territorial de la política –conflictos– estimamos no desafectos a la misma naturaleza epistemológica de tales disciplinas. Adelantando cómo su respuesta priorizará la consideración de la ciudadanía como factor constitutivo del individuo pensado políticamente, el debate crucial en torno a la dialéctica entre la condición transestatal (e internacional al cabo) o no del hombre habrá de resolverse en Bueno en un marco argumental metapolítico, abstracto, incardinado en asuntos propios de la esfera de la moralidad, en el que tendremos que detenernos más adelante. Baste por ahora señalar cómo la tensión, en su signo específicamente político, se extenderá sobre el funcionamiento de las democracias en disputas sobre la pena de muerte, el significado de la tolerancia, la naturaleza del tributo, el desencadenamiento de las guerras, el carácter de la igualdad ante la ley (geométrica o aritmética) o entre los tres poderes<sup>563</sup>.

Resulta palmaria la afinidad que su concepción de la democracia guarda con los enfoques economicistas, esto es, con la línea inaugurada por Schumpeter, según la cual “el método democrático es aquel sistema institucional para llegar a las decisiones políticas, en el que los ciudadanos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo”<sup>564</sup>. En este sentido, cabría inscribir a Bueno, cuando menos por lo que toca a su teoría de la democracia, en aquella perspectiva elitista que con el tiempo incorporó con la obra de Robert Dahl y Seymour M. Lipset cierto pluralismo, un pluralismo en cualquier caso de elites que reemplazó el concepto de democracia por el de *poliarquía*, precisamente el mismo del que se servirá a menudo nuestro autor, aun sin citar a ninguno de los autores de tal corriente: “En cuanto al gobierno, no de pocos pero tampoco de todos, sino de muchos, es decir, de las mayorías (o bien de minorías capaces de convertirse en mayorías por coalición con terceros) hablaremos de *poliarquías* (*poliarchia*, gobierno de muchos) antes que de

---

<sup>563</sup> De hecho, más allá de las diferencias que plantea la división entre democracias presidencialistas y democracias parlamentarias, Bueno distingue tres tipos de democracia: “Las democracias *ejecucionalistas* (cuando se reservan al ejecutivo las decisiones límite), las democracias *parlamentaristas* (en las que el Parlamento tiene encomendados esos oficios) y las democracias *judicialistas*”. Gustavo Bueno, *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera, Madrid, 2004, p. 166.

<sup>564</sup> Joseph Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1984, p. 343. “Naturalmente, quienes compiten son los políticos”, aclara C. B Macpherson en: *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid, 2003, p. 103. Enlazando con esto, podría decirse que la teoría democrática en Bueno responde de los rasgos del Modelo n° 3 (la democracia como equilibrio) que Macpherson describe en su libro.

democracias<sup>565</sup>. A esta conclusión, que liga mayormente la economía de libre mercado con la instauración de la democracia<sup>566</sup>, no llega sin embargo Bueno mediante concisos estudios sociológicos que remitan a determinados índices de desarrollo económico (renta per cápita, alfabetización, urbanización, etc.), sino a través de un discurso histórico de ascendencia materialista que desemboca en el panorama político actual, en tanto resultante que de algún modo le sirve de criterio de juicio -tal y como reclama un pensamiento inserto en el presente-, pero que inevitablemente, en función de su repercusión efectiva, privilegia el peso de las democracias liberales realmente existentes. Así, el hecho de que se sojuzgue la calidad de estas a través de supuestos “déficits democráticos” no haría a su parecer sino demostrar el grado de infiltración de una ideología fundamentalista desatenta del trayecto real que ha venido modulando materialmente al concepto; otra cosa -externa a los límites de nuestra investigación- sería determinar el compromiso del autor respecto de la defensa de las mismas.

En todo caso, Bueno sí se ha preocupado por refinar más sus consideraciones acerca de las democracias parlamentarias actuales. Estas sociedades discurrirían según él a través de cuatro círculos que se desarrollarían dialécticamente, de forma que los procesos causados por las contradicciones que surgen entre las partes de una sociedad política democrática dada, se reproducen cíclicamente en los tres puntos del campo político en los que al cabo se sostienen: la sociedad política de base, la sociedad de electores de mercado, y la sociedad de electores de representantes<sup>567</sup>. El primer círculo, *genético* o constituyente -diariamente renovado-, se produciría por la codeterminación de las fuerzas sociales existentes en sociedades políticas

---

<sup>565</sup> Gustavo Bueno, *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera, Madrid, 2004, p. 145 (cursivas en el original). Recordemos que el concepto de poliarquía ya fue utilizado por Hegel para describir la situación política feudal de la sociedad europea en la baja Edad Media, en razón del pluralismo de poderes autónomos sociales y territoriales entonces activado, reflejado en la proliferación normativa y jurisdiccional. Tal escenario dinamizó la sociedad de tal forma que junto a los estamentos medievales emergió la burguesía comercial, germen de la modernización. Robert Dahl recuperó el concepto para designar a los regímenes democráticos reales, desde un punto de vista descriptivo y no normativo, enumerando las instituciones necesarias presentes en tales sistemas, siete en total: 1) Cargos electivos para el control de las decisiones políticas. 2) Elecciones libres, periódicas e imparciales. 3) Sufragio inclusivo. 4) Derecho a ocupar cargos públicos en el gobierno. 5) Libertad de expresión. 6) Existencia y protección por ley de variedad de fuentes de información. 7) Derecho a constituir asociaciones u organizaciones autónomas, partidos políticos y grupos de interés. Véase: *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 267-268). Y a esta estricta requisitoria parece ceñirse el discurso de las democracias realmente existentes en Bueno, aun a riesgo de quedarse en las condiciones necesarias pero no suficientes que la teoría normativa de la democracia busca. (En torno al concepto de poliarquía consúltese asimismo: Ignacio Molina, *Conceptos fundamentales de Ciencia Política*, Alianza, Madrid, 1998, p. 94).

<sup>566</sup> Según la máxima: “Cuanto más próspera sea una nación tanto mayores son las posibilidades de que se mantendrá una democracia”; véase: Seymour Martin Lipset, “Desarrollo económico y democracia”, en *El hombre político*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 44.

<sup>567</sup> Seguimos en lo que sigue el planteamiento expuesto por Gustavo Bueno en: *Telebasura y democracia*, Ediciones B, Barcelona, 2002, pp. 144-162.

precedentes, y en una sociedad democrática resultarían como se ha dicho de la evolución del capitalismo pletórico, fundamentándose por tanto aquella en tanto sociedad de mercado de consumidores-electores a partir de una libertad entendida como libertad de elección ante una pluralidad de bienes. El segundo círculo, *estructural interno*, derivaría del proceso de génesis continuado, y corresponde a la dialéctica propia del poder. Es en su seno donde se dan los fenómenos de la delegación del poder propios del sistema democrático representativo, y la consiguiente sustantivación del clase política, así como, por otro lado, los conflictos entre los tres poderes –ejecutivo, legislativo y judicial. El círculo *entrelazado*, o estructural periférico, por su parte, tendría que ver con el entorno de la sociedad política y, en relación con la democrática, contendría todo aquello que contribuye a asegurar y mantener dicho sistema, extendiéndolo incluso a otros sectores de la actividad civil y dando lugar incluso a lo que se denomina ocio democrático (propagando usos extrapolíticos del concepto). El último círculo -*internacional*- está referido a la codeterminación entre diversas sociedades políticas, esto es, a la dinámica resultante de las relaciones internacionales, teniendo en cuenta que, sin tales relaciones, el proceso de génesis permanente de un Estado no puede garantizarse.

Una vez planteado el escenario completo, el principal problema para asumir su tesis procede de un segundo factor -más allá del económico- que incluso los elitistas han acabado por reconocer: la necesidad de que los ciudadanos concedan legitimidad al régimen. El alcance de la cuestión no es baladí, al menos concebida desde todo tratamiento que recuerde que la pregunta “¿por qué alguien debería obedecer a alguien?”<sup>568</sup> es fundamental, si no la más importante, en teoría política. Parece en efecto que la postura de Bueno establece una concepción desvirtuada de la democracia (en cualquier caso ajena a contenidos éticos), así como de la entera política, algo desde luego llamativo emitido desde un punto de vista que no quiere dejar de recalcar la significación del ciudadano -si bien acaso desde la pertenencia, más que desde la participación- o el atributo internamente republicano de toda Nación política. Por nuestra parte, no se trataría ya de buscar residuos participativos -de corte republicano- en la formulación materialista de la democracia, sino sencillamente de encontrar, aun ya entroncando con la teoría general del autor, el lugar de la legitimidad. Debido a la naturaleza valorativa de la cuestión queremos desplazar su examen, así como el del sopesamiento sobre las eventuales consecuencias políticas que en su teoría del Estado contienen los conceptos

---

<sup>568</sup> Isaiah Berlin en “¿Existe aún la teoría política?”, véase la *Antología de Ensayos*, editada por J. Abellán, Espasa, Colección Austral, Madrid, 1995, p. 113.



filosófico-morales (libertad, igualdad, ciudadanía, poder, justicia, etc.), al próximo capítulo, centrado en la indagación y resonancia del concepto fundamental de eutaxia.

Por último, cabe advertir del desgaste que ha sufrido la perspectiva elitista competitiva, o schumpeteriana, de la democracia desde el momento en que empezaron a señalarse cómo los fallos del mercado -información imperfecta, asignación deficiente de los recursos, desatención hacia las externalidades.- lastran los presupuestos de la libre competencia y, por consiguiente, distorsionan la analogía de una democracia pensada en tanto mercado político y basada en la soberanía del consumidor. Ante los defectos derivados del funcionamiento del sistema económico liberal algunos analistas, en cierta medida continuadores del enfoque económico, destacaron un correspondiente incremento de los fallos del Estado debido a que “los mismos rasgos que confieren ventaja organizativa (al Estado) para corregir los fallos del mercado y para redistribuir introducen, al mismo tiempo, costes de coordinación y motivación en el sector público. El origen de estos fallos está en la estructura jerárquica, los objetivos múltiples y cambiantes, las garantías fiduciarias y la información incompleta y asimétrica sobre comportamientos y resultados”<sup>569</sup>. Tal diagnóstico, derivado de la acción del denominado triángulo de hierro (la clase política, la burocracia y los grupos de presión), encaminó a la escuela de la Elección Pública a refundar los términos de la legitimación del Estado -contractualismo mediante-; ahora bien, resguardando siempre los supuestos conductuales del *homo oeconomicus*, esto es, reservando el lugar prominente al individuo en tanto preferidor racional, optimizador de sus intereses individuales. Más interés sin embargo tiene para el presente análisis mantenernos en las lindes de una óptica elitista por cuanto, toda vez que se acepte el efecto económico del oligopolio, tal corriente no pone reparos en trasponerlo al desarrollo de los partidos políticos, máxime si se localiza la iniciativa o unidad irreductible del sistema democrático -o de la sociedad política- no ya en los individuos sino en las elites, a lo que acaso se aproximaría Bueno según su ángulo grupal<sup>570</sup>. En efecto, la orientación descriptiva y realista del modelo apoyaría nuestra exégesis; la cuestión se trasladaría de nuevo entonces en preguntarnos hasta qué punto conceder valía legítima a tal enfoque.

---

<sup>569</sup> Emilio Albi, José Manuel González-Páramo, y Guillem López Casasnovas, *Gestión pública. Fundamentos, técnicas y casos*, Ariel, Barcelona, 2000, p. 68.

<sup>570</sup> La tendencia de los partidos a organizarse oligárquicamente es una constante desde que en 1912 Roberto Michels la descifrase como la “ley de hierro de la oligarquía” en su clásico estudio sobre el tema: *Los partidos políticos*. En definitiva, para Bueno las democracias occidentales actuales no serían sino oligarquías disfrazadas (véase la Entrevista a Gustavo Bueno (segunda), 27 de noviembre de 2002, en el anexo).

Nuestra salida ha de limitarse de momento a regresar a la definición meramente técnica de democracia que, sin perjuicio de su sujeción a una sociedad política dada, propone Bueno<sup>571</sup>. Su premisa asume ya sin género de dudas que en las democracias, al igual que en la aristocracia, es una parte la que se encarga de dirigir al todo social; la diferencia estriba en las maneras con que esta parte emerge aquí como clase política, para lo cual hay que calibrar su formato genético, es decir, acudir al modo operativo-procedimental del que surge, criterio de suyo insuficiente pero cuya referencia en tanto técnica de selección -aun necesariamente vinculada a una sociedad determinada- no cabe obviar. Así, mientras que en la aristocracia la selección de los políticos quedaría restringida a un subconjunto de la sociedad estable y cerrado -aun cuando los elegidos puedan estar fuera de ese círculo-; la democracia se definiría por ser un procedimiento técnico de generación de la clase política a partir de operaciones aplicadas por un subconjunto abierto -un cuerpo electoral no cerrado, al contrario que en las aristocracias- susceptible de lograr y mantener su estabilidad, dándose la circunstancia de que el método de selección más democrático sería entonces -supuesta la competencia política de todos los miembros del Estado- el sorteo. Concluamos resumiendo cómo, sobre el terreno concreto, la característica principal de las democracias occidentales para Bueno consistiría en la capacidad de control del cuerpo electoral sobre los poderes legislativo y ejecutivo, toda vez que debido a las condiciones consensuales requeridas tal control se reinterpretase, sin perjuicio de su practicidad, simbólicamente. Expuestas las líneas generales de la idea en Bueno y confiando haber esclarecido parte de su perspectiva, hemos de retomar el discurso que le conduce a presentar una tipología de las formas políticas acorde a su teoría del Estado, enunciación con la que dejará zanjada su incursión en la temática estrictamente política.

#### 4.3. Final: la tipología política de Gustavo Bueno

Analizada la tipología de Aristóteles, el diseño de una taxonomía propia pasa todavía por escrutar el alcance de otras propuestas clásicas, en aras de detallar los criterios internos por los que se elaboraron y medir su capacidad para precisar situaciones políticas diversas. Resulta así de interés reexponer de su mano la perspectiva kantiana por cuanto a su entender distingue dos modos de aproximación al asunto, según a) las relaciones que las partes, en cuanto detentadoras del poder soberano, tienen con el todo; o b) la relación que el poder soberano,

---

<sup>571</sup> Redefiniendo el concepto al cabo en los márgenes de la formulación aristotélica. Para más detalle véase: Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, pp. 374-376.

una vez constituido, establece con las partes. Esta doble direccionalidad para penetrar en la caracterización de las sociedades políticas se basa en la interpretación que Bueno -buscando su fundamento- realiza sobre la afirmación de Kant, cuando este observa cómo las formas políticas pueden dividirse “o bien por la diferencia de personas que tienen el poder soberano o bien por la manera como el soberano gobierna al pueblo”<sup>572</sup>. Resultado: en virtud del primer enfoque, Kant obtiene tres *forma imperii*: autocracia, aristocracia y democracia; según el segundo, existen dos formas de gobernar (*formae regiminis*): el despótico, propio del Estado que se gobierna por las leyes que el propio gobernante se ha dado; y el republicano, cuando se produce la separación entre el poder ejecutivo y el legislativo. La peculiaridad del tratamiento, además de advertir de la confusión criterial que supone mezclar la idea del gobierno para todos con la del gobierno por todos, aparece en la apuesta sugerida a favor del despotismo ilustrado (“todo para el pueblo, pero sin el pueblo” justamente), habida cuenta de que la monarquía no despótica sería para Kant la forma de la verdadera república, y la democracia “necesariamente una forma despótica de gobierno: ‘porque funda un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y hasta, a veces, contra uno –si no da su consentimiento; todos por tanto, deciden sin ser en realidad todos; lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad’”<sup>573</sup>.

Otra evaluación similar se ejerce sobre la taxonomía de Max Weber, en la que análisis empíricos llevan al alemán a ordenar cuatro tipos ideales de Estado: feudal, absoluto, estamental y representativo. La aportación de Bueno consistirá de nuevo en extraer los criterios implícitos activados por debajo de la teoría; así, apelando i) al tipo de relaciones entre la clase política (gerencial) y la sociedad global -que da lugar a una concentración o a una dispersión de poderes-; y ii) a las relaciones que guardan entre sí los componentes de la clase gerencial -distribuida o coordinada- (criterios por lo que se ve cercanos a los que aplicó el autor en su análisis al principio de separación de poderes), podrá listarse una tipología acorde a la weberiana: a) Estado con concentración y subordinación de poderes (Estado feudal); b) Estado con concentración y coordinación de poderes (Estado estamental); c) Estado con distribución y subordinación de poderes (Estado feudal); y d) Estado con distribución y coordinación de poderes (Estado representativo)<sup>574</sup>. La potencialidad de los argumentos de nuestro autor no evita reconsiderar -como vemos- toda alternativa tipológica, insinuándonos incluso la

---

<sup>572</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>573</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>574</sup> *Ibid.*, p. 379.

posibilidad de repasar los razonamientos internos a que se acogen cada una de las taxonomías clásicas –las de Montesquieu, Rousseau, Hobbes, Hegel, Blimtschli, Jellinek, Mosca, etc.

Pero su proyecto, bien atento a las vicisitudes de la teoría política, persigue más bien desbordar el mero comentario en aras de elaborar un planteamiento propio y ofrecer un cuadro situacional capacitado para clasificar los tipos de Estado, y ello según unos fundamentos políticos que logren trazar una línea de demarcación entre la parte estructural y la parte histórica de la política. En consecuencia, la significación que intencionalmente pretende su propuesta, culmina el camino de un tratamiento genético-estructural que se atreve tentativamente a neutralizar los elementos subjetivos intrínsecos al proceso político, procurando discriminar las notas contextuales programáticamente reversibles (por ejemplo ecológicas, cancelables por medio de una operatividad oportuna) que atraviesen el desarrollo de un Estado; la incompatibilidad de un caso empírico innegablemente significativo con los motivos (acaso extra-políticos, aun no contingentes histórica o ambientalmente) mediante los que quepa clasificarlo –para poder describirlo, criticarlo e incluso compararlo–, menguaría el alcance de la taxonomía; en su lugar, la formulación de una taxonomía atenta a criterios estrictamente políticos lograría ajustarse al corte de su tratamiento. De ahí que no le sea impertinente, al fin, acogerse a su teoría de las tres capas de la estructura estatal, siempre que la tipología resultante sopesa, no la presencia o ausencia de alguna de las capas, sino las variaciones de grado que cada una de ellas pueda experimentar<sup>575</sup>, dándose fe así por tanto del tipo de unidad política en el que, expresada precisamente mediante la intensidad del entrelazamiento de los distintos poderes, se ubique cualquier sociedad estudiada. La cualidad de la propuesta consistirá en servir de herramienta útil para comparar situaciones diversas, sincrónicas y diacrónicas, pero también para medir la evolución política que por su paso en la historia desenvuelve un mismo Estado, de modo que su aplicación nos permita –y he aquí su importancia– localizar los puntos de conexión entre las cuestiones de génesis y de estructura. Asumidos tales requisitos el autor presenta tres situaciones genéricas bajo las cuales emergen los tipos que articulan su taxonomía, siete en total. Despleguemos el cuadro<sup>576</sup>:

---

<sup>575</sup> Literalmente: “Las capas del cuerpo político, aun estando siempre presentes en él, podrán tener un peso relativo diferente y estas diferencias, en la medida en que sean susceptibles de ser sistematizadas en una combinatoria, podrían dar lugar a una taxonomía adecuada”, *Ibid.*, p. 383.

<sup>576</sup> Reexponemos el desarrollo planteado en el *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, pp. 384-385.

**Género 1º.** Sociedades en cuya estructura una de las capas domina significativamente sobre las otras dos. La situación contiene tres tipos:

*Tipo I.* Sociedades políticas en cuyo cuerpo la capa basal predomina significativamente sobre las demás.

*Tipo II.* Sociedades políticas en las que predomina la capa cortical.

*Tipo III.* Sociedades políticas en las que predomina la capa conjuntiva.

**Género 2º.** Sociedades en cuya estructura dos capas dominan significativamente sobre la tercera.

*Tipo IV.* Sociedades políticas en las cuales la capa conjuntiva y basal predominan sobre la cortical.

*Tipo V.* Sociedades políticas en las cuales predominan las capas conjuntiva y cortical.

*Tipo VI.* Sociedades políticas en las cuales predominan las capas basal y cortical.

**Género 3º.** Sociedades en cuya estructura ninguna de las capas puede considerarse que predomine significativamente sobre las otras.

*Tipo VII.* Sociedades en las cuales las capas conjuntiva, basal y cortical son equidominantes o no tienen diferencias remarcables.

Puede observarse cómo la tabla se abstiene de incorporar las ramificaciones que cada capa desenvolvía en razón de su combinación con la teoría del poder sintáctico, quedando pues una taxonomía simplificada, que desarrollada en detalle daría lugar a 19 tipos. De cualquier manera, Bueno parece contentarse con esta versión, parte de cuyos resultados habríamos ya esbozado -ante todo por lo que toca al segundo género- al exponer en el epígrafe dedicado al desarrollo del tablero analítico del cuerpo estatal las posibilidades de reagrupamientos unitarios capacitados para la actividad política; así, por ejemplo, el tipo V correspondería a la estructura de los llamados Estados gendarme, y el tipo IV a la de las sociedades prepolíticas (si bien aquí ya no puede hacerse abstracción de la capa cortical), así como al modelo por el que se guiarían ciertos programas políticos de tendencia pacifista. Bueno se encargará de presentarnos la mejor muestra de la operatividad de la taxonomía aplicándola al análisis de la caída del Imperio romano, dado el lugar privilegiado en que a su juicio, en tanto objeto de estudio, se encuentra tal sociedad política -adecuadamente documentada desde sus orígenes, con una vida de cinco siglos en la que se han sucedido todas las situaciones políticas imaginables y cuyo final no abrupto ni extrínseco la hace especialmente apta para elaborar un discurso explicativo de signo estructural.

De este modo, la activación de la tipología podrá cumplir el papel de desestimar toda propuesta enunciada en términos extrapolíticos e instaurar un esquema de teorías ya políticas que reordene cualquier modelo planteado según su perspectiva sea unifactorial, bifactorial o trifactorial, esto es, según la caída se interprete según la pérdida de eutaxia afectó

principalmente a una de las capas -determinando la debilitación de las demás-, o bien a dos o incluso a las tres a un tiempo. En este sentido, parafraseando la tesis de Gibbon (“el Imperio se desplomó en virtud de su propio peso”) la idea general sería la siguiente: “La urdimbre se desploma porque en alguna de las capas, o en más de una, los hilos se aflojaron, o incluso se rompieron y con ellos se desató el cuerpo en su conjunto”<sup>577</sup>; así, en definitiva, se entenderá que las teorías que se nos den se reducirán “a alguno de los tipos o géneros cuando alguna de las capas o varias se consideren como la capa enferma que determina la desintegración o distaxia”<sup>578</sup>. Pero más allá de la reformulación que de las obras de Rostovtzeff, Wallbank o Leon Homo realiza Bueno, creemos que lo capital es comprender la influencia que, en función del alcance de la taxonomía -quizá en gran parte no más que el reflejo aplicado de la teoría estructural trimembre-, supone el diagnóstico en torno a la estructura política respecto de la constitución, a la vez que, en el caso que le ocupa, las implicaciones que el juicio sobre la desintegración tienen sobre la estructura. Pero entonces, ¿hasta qué punto cabe separar en política la parte estructural (sistemática) de la genética (o histórica)? Precisamente estimamos que es sobre este nódulo procesual-estructural en donde la perspectiva de Bueno más dificultades presentaría, ya que según la interpretación de su teoría -aun realizada desde sus mismas premisas- nos parece complicado abolir la historia respecto de la estructura política, y no sólo por la impensable desagregación de la historia de la estructura política (historia interna), cuanto, ante todo, por el veredicto gnoseológico de imposibilidad de cierre (por tanto, de eliminación de los componentes subjetivos -genéticos y procesuales-, precisamente) que él mismo profirió, y que no cabe obviar<sup>579</sup>. El mismo autor no es ajeno a la dificultad<sup>580</sup>, pues aun intentando eliminar la génesis del campo político -y tal sea quizá otra forma de entender el objetivo central de su *Ensayo*-, la construcción queda en tentativa, cuando menos gnoseológicamente hablando, sin perjuicio, insistimos, de la fuerza de sus resultados. En todo caso, desentrañados los circuitos que edifican la construcción de su teoría, la completa

---

<sup>577</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>579</sup> Por más que su meticuloso proceder, guiado por un ánimo de sistematicidad del que deriva su rigurosa teoría estatal, aborde cuasi-categorialmente todos los tópicos del ámbito político, ofreciendo unos resultados inéditos en el campo, y aportando, en fin, una perspectiva materialista que contiene todo el programa de investigación visto.

<sup>580</sup> “El problema principal en la gnoseología se plantea aquí entre la historia de la ciencia y la teoría de la ciencia, lo que se llama historia interna y externa; este es el asunto principal: ¿hasta qué punto cabe hablar de una historia interna o externa de la ciencia?, esta es la dificultad. Así que el problema entre génesis y estructura es un problema de dialéctica general que prácticamente está sin tratar, que yo todavía no he abordado directamente y que exige un planteamiento bastante distinto del que se suele dar. Se da por supuesta la división, génesis y estructura, pero eso no significa a mi juicio nada. Hay que determinar qué tipos de estructuras, qué tipos de génesis, qué significa la distinción”. Véase en el anexo la Entrevista a Gustavo Bueno (Cuarta), Niembro, Asturias, 23 de junio de 2004).

comprensión de la misma no podría quedar saldada sin esclarecer la compleja significación del concepto de eutaxia, en tanto no sólo soporta la fundamentación categorial del campo, sino que comporta un conjunto de consideraciones -desarrolladas en los siete escolios que Bueno dedica al concepto- que la acercan a la constelación de las ideas normativas, estando en contacto con conceptos morales ante los que se define y frente a los que se configura, adoptando incluso un componente en cierta parte metapolítico -próximo al anhelo de justicia- y que no obstante no cabe disociar de la realidad material de la que parte. Nuestra aproximación, si bien paralela al discurso que pretende verter en el trasfondo moral la carga justificativa de toda teoría política, por cuanto es allí donde se ubica el *locus* de su legitimidad, caería en el error al adscribir en esta línea los planteamientos de Bueno. No olvidemos cómo para él el requisito de la normatividad informaría cualquier actividad antropológica, constituyendo el punto de arranque y no de fuga de las ciencias. De hecho, una de las principales dificultades estribará en interpretar el estatuto veritativo del mismo concepto de eutaxia, análogo al de verdad científica y sin embargo incomparable, al depender -precisamente- de la historia; de ahí que hayamos señalado que la dificultad esencial de Bueno consista en reformular el dilema que procura demarcar metodológicamente la ciencia política de la historia política. Por lo demás, el rango trascendental (no metafísico) del materialismo de Bueno dejará su trazo en la caracterización de un concepto, el de eutaxia, que pasamos sin más dilación a diseccionar junto con todos aquellos que su propia connotación remueve -los de libertad, igualdad y justicia.

## VI. EL CONCEPTO DE *EUTAXIA*: ENTRE LA RAZÓN DE ESTADO Y LA IDEA DE MORALIDAD

### 1. Introducción

Hemos constatado cómo la teoría del Estado de Gustavo Bueno desarrolla un planteamiento minucioso de los distintos puntos que conforman la temática del campo de la ciencia política; efectivamente, su paradigma articula un espacio de inmanencia en torno al Estado tal que fuera de éste parece impropio tratar de lo político. No obstante, el mismo fundamento a través del que se erige toda construcción estatal, el concepto mediante el que según nuestro autor se levanta la posibilidad práctica del Estado al tiempo que configura su clave explicativa, contiene una complejidad semántica que a nuestro juicio no cabe reducir a un mero significado técnico. Nos referimos por supuesto al concepto de *eutaxia*, piedra angular o base categorial de la política en Bueno, sobre cuyo imprescindible análisis hemos de detenernos. La exposición que ahora emprendemos, parte conclusiva del estudio que nos convoca, habrá pues de completar la comprensión del tratamiento sistemático, estricto y en cierta medida marcado por su distancia respecto de contenidos éticos, que Bueno nos ofrece. Precisamente, a propósito del papel crucial que la eutaxia juega en su teoría, tendremos la oportunidad de medir el alcance normativo que su perspectiva lleva implícita, habida cuenta del estatuto beta-operatorio o, a fin de cuentas, extracategorial del campo político, que él mismo sojuzga. Veremos así que los entresijos de la dirección eutáxica de un Estado no podrán desentenderse de la dimensión filosófico-moral que suele justificar cualquier aproximación al fenómeno del poder. Por ello, el terreno conceptual por el que se irá perfilando la noción de eutaxia tendrá que dar cuenta de las exigencias de justicia o libertad que siempre acompañan al juicio político ya sea desde teorías liberales, o bien desde enfoques republicanos o socialistas. Así, la importancia del presente capítulo radica en rescatar la cuestión de la legitimidad política, en tanto se supone que los argumentos éticos se complementan -compenetrándose o no- con los objetivos técnicos y organizacionales dispuestos por el razonamiento político. En consecuencia, los resultados que nos depara la disección del concepto de eutaxia en Bueno nos abrirán la puerta hacia sus planteamientos filosófico-morales, a través de los cuales podremos obtener cuál es a su entender el fundamento de la normatividad así como el alcance de la idea de moralidad. Debido, por último, a la atención que se habrá de prestar en esta sección a conceptos tales como los enumerados en la fórmula de la Revolución francesa -liberad, igualdad, fraternidad;



objetos todos del escarpelo crítico de Bueno-, no estimaremos inconveniente, y menos aún teniendo en cuenta el marco de nuestro objeto de estudio, dedicar un párrafo final a la teoría de la izquierda política que Bueno ha elaborado para zanjar justamente, entre otras cosas, la cuestión de las relaciones entre ética y política. Comenzaremos en todo caso esclareciendo el sentido primero que cobra la eutaxia según lo expuesto en el *Primer ensayo*, para pasar más adelante a tratar el resto de contenidos.

## 2. La eutaxia como núcleo de la teoría política de Bueno

En las consideraciones en torno a la emergencia conceptual del Estado, en tanto conformado por la orientación hacia el todo social que una de sus partes es capaz de desplegar, tuvimos la ocasión de comprobar cómo Bueno recurría a la noción de eutaxia, en la medida en que esta plasmaba la resultante unitaria de una sociedad que reorganiza políticamente sus divergencias. Con todo, el sentido de la eutaxia, aludiendo en principio a tal consistencia, remitía inmediatamente a la subsistencia o permanencia de la sociedad, con la acentuación correspondiente del criterio temporal -el mantenimiento en el tiempo- que ello suponía. Por tanto, la primera referencia a la que esta conceptualización podría recordar la encontramos en la perspectiva realista del buen orden o bien común, por cuanto la actividad política apela a la estabilidad y eficacia en el ejercicio del poder, cuando menos estatalmente concebido y sin que ello implique una articulación teórica en torno a la mejor sociedad posible. Según esto, la faceta pragmático-técnica enfilada hacia la supervivencia del grupo y dirigida por la racionalidad estratégica o instrumental -*mantenere lo Stato*-, aparece como plano nodal desde el que aprehender lo político -cuya lógica sería pues independiente de objetivos éticos, tales como la sujeción a una determinada acepción de justicia o la búsqueda de una legitimidad ordinamental acorde a valores morales. Cabe adelantar que tal es el ángulo al que, a grandes rasgos, se adhiere nuestro autor; sin embargo, examinando más pormenorizadamente el concepto de eutaxia, advertimos que Bueno no rehuye la argumentación moral, toda vez -eso sí- que se entienda la idea de moralidad materialistamente, rechazando así cualquier hipótesis definitiva acerca de la naturaleza del hombre, lo que sin acercarle al optimismo antropológico propio del idealismo, le alejará igualmente de la tesis supuestamente realista del pesimismo o maldad intrínseca, atemporal, del ser humano. Más bien, y como tendremos oportunidad de observar, su concepción le lleva a una consideración histórica, evolutiva, del mismo. Tarea prioritaria es por consiguiente profundizar en la definición de eutaxia, extrayendo de sus rasgos las notas

normativas en ella implícitas, de tal modo que la explicación nos conduzca al cabo a las bases filosófico-morales de nuestro autor.

Antes de determinar el punto de partida desde el que comprender el sentido de la eutaxia, constatemos que la fuente de la que Bueno toma el término, como él mismo nos indica, procede de la *Política* de Aristóteles, en aquel punto en que se establece que “la salvación de la oligarquía es la eutaxia” (*Política* VI, 6, 1321a). A partir de aquí, Bueno generalizará la extensión del sujeto del que se predica la eutaxia, pasando de cubrir la sola forma oligárquica para alcanzar la caracterización de cualquier tipo de grupo social, siempre que este se delimite en tanto parte de un todo social –todo al cual se orientaría organizativa o políticamente. En rigor, pues, la noción apunta hacia un modelo-límite, ya que alude a conexiones circulares de carácter abstracto, esto es, se define por ser un “conjunto de relaciones entre el sistema proléptico (planes y programas) vigente en una sociedad política en un momento dado y el proceso efectivo real según el cual tal sociedad, dentro del sistema funcional correspondiente, se desenvuelve”<sup>581</sup>, entendiéndose la circularidad como la realimentación entre ambos, es decir, entre el curso real y el sistema proléptico de signo fenoménico. El que el concepto se configure como modelo-límite no tendrá por qué menguar sus capacidades positivas, teóricas y gnoseológicas, a condición de que pueda asumir el papel de límite revertido; aceptado esto, lo decisivo es recalcar la franja esencial -ontológica, o de verdad política- que al menos intencionalmente contiene, condición satisfecha según Bueno en el momento mismo de la conexión. Perfilado el sentido, es oportuno recordar asimismo que el criterio más adecuado o neutro posible para calibrar el grado eutáxico de un Estado es según Bueno el de duración; en ello residirá justamente el punto más discutible, a efectos éticos. Pero antes de abundar en el asunto, se hace preciso traer todavía a colación un par de rasgos destacados por el autor, sin los cuales la eutaxia resulta ininteligible.

En primer lugar Bueno quiere hacer hincapié en la orientación objetiva de tal noción, diciendo aquí objetividad que la norma implicada en la eutaxia -el sistema proléptico programado- ha de dirigirse al conjunto de la sociedad, ambición que discrimina como no política a toda actividad que no muestre dicho aliento. Dos criterios clásicos vienen a distinguir a las direcciones objetivas de las que no lo son: 1) el criterio que disocia los *finis operantis* de los *finis operis*, siendo estos últimos, en tanto resultados, los apropiados para la evaluación en

---

<sup>581</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 183.

nuestro caso de las acciones políticas; y 2) el criterio que separa la persecución del bien común frente a la búsqueda del bien particular, según la propuesta aristotélica a partir de la cual se calificaba, respectivamente, de recta o aberrante a las formas políticas. Asumiendo el primer criterio tal cual, Bueno se atreve a reformular las líneas del segundo, eliminando la posibilidad siquiera de aceptar como políticas las formas aberrantes. Así, en lugar del criterio aristotélico, nuestro autor presenta la distinción entre verdadera política y política verdadera, por su parte ya aplicada a campos filosóficos, científicos o religiosos<sup>582</sup>. Este criterio tiene la capacidad de desdoblarse internamente, dando lugar a otros dos tipos de subdivisiones: a) La distinción entre verdadera política y falsa política, primera y fundamental en aras de orillar, como falsa política -fenoménica o aparential- las pretensiones de dotar de formato político a prácticas que se mantienen en otro plano (genérico-etológico por ejemplo, cuando hablamos de relaciones de poder sin miras globales, detenidas precisamente en aspectos particulares e inatentas al conjunto de la sociedad, aunque sea sólo frente a otras). La segunda distinción, la propiamente política, es b) la que separa la política verdadera de la política falsa, distinción que, si bien localizada en el interior del ámbito político, no podría regresar al argumento anterior puesto que ya se presupone la referencia a la entera comunidad, dejando de lado en tanto apolítico al resto de manifestaciones -aun afines- privativas, o restringidas a intereses personales o sectarios. Lo recto o aberrante dependerá ahora del éxito o error de la implantación de las medidas adoptadas, lo que por lo demás deriva del mismo carácter inacabado de las partes que componen el Estado: el riesgo del error, por impredecible, es pues consustancial a la política (y el componente polemológico, por fuerza, irrecusable)<sup>583</sup>. Esto nos lleva a la segunda nota reseñable: el alcance relativo y sintegoremático del concepto de eutaxia. El razonamiento entronca asimismo con la naturaleza histórica de la política, que hemos tenido ocasión de traslucir, y, consecuentemente, con el rango de segundo grado que posee su praxis; Bueno nos lo vuelve a recordar: “La política no comienza en el principio de la sociedad humana ni la

---

<sup>582</sup> Como ejemplo tomemos la distinción entre verdadera filosofía y filosofía verdadera; tal distinción, en Bueno, “tiene que ver con la que se establece en álgebra, entre verdaderas fórmulas (las que cumplen las reglas sintácticas de construcción) y falsas fórmulas. Una verdadera fórmula puede ser una fórmula falsa: por ejemplo ‘3+5=9’ es una verdadera fórmula, pero es falsa aritméticamente; ‘3+ö=9’ es una falsa fórmula, una pseudofórmula o un sinsentido”, *¿Qué es la filosofía?*, Pentalfa, Oviedo, p. 123.

<sup>583</sup> La conclusión que de ello se desprende resulta nítida, reiterando lo que viene a ser la tesis de fondo de Bueno: la imposibilidad de articular un juicio teórico-político más que *ex post facto*, es decir, la necesidad previa de constatar los resultados de la acción práctica antes de evaluarla. Esto, sumado al componente temporal de la eutaxia, es lo que en definitiva le acerca tanto a Maquiavelo cuando este escribe que: “En las acciones de todos los hombres, y máxime en la de los príncipes, cuando no hay tribunal al que reclamar, se juzga por los resultados. Haga pues el príncipe lo necesario para vencer y mantener el Estado, y los medios que utilice serán considerados honrados y serán alabados por todos”, *El Príncipe*, XVIII, Espasa-Calpe, Madrid, 2000, p. 121.

agota. Comienza *in media res*, como organización de sus divergencias”<sup>584</sup>. Necesariamente así la noción de eutaxia tiene que acudir a una materia concreta; de ahí que el término tan sólo pueda aplicarse estrictamente a sociedades políticas dadas, lo cual exige previamente una multiplicidad de Estados. La eutaxia, para salvar su alcance connotativo y no caer en un relativismo radical que neutralice su uso (en el que cada Estado se reservase su significado), se aproximará según Bueno al de entalpía de un sistema termodinámico; por lo tanto: el cálculo acerca del buen gobierno de un Estado no se realizará sino en función de sus fluctuaciones en un sistema político de relaciones internacionales, por lo que la comparación entre los cursos de varias sociedades resulta básica, aunque también puedan utilizarse para la medición indicadores virtuales de la dirección que podría haber tomado él solo. La cuestión que quedaría en el aire es la de cómo hablar de eutaxia en una sociedad universal única.

Tras estas precisiones ha de retomarse la polémica referencia a la duración en el tiempo, en tanto indiciaria de la eutaxia, ante todo por lo que tiene de vinculación con el ejercicio del poder y coextensivamente, con los ideales éticos que, según es tradición en cierta filosofía política, guiarían la acción estatal. El autor advierte sobre el error de colocar en el tiempo la esencia de la eutaxia, ya que “una sociedad [...] no será más eutáxica por durar más sino que durará más porque es, en general, más eutáxica”<sup>585</sup>. Quizá en este enunciado se encuentre el motivo de mayor calado por el que queremos arribar al análisis de los argumentos morales en Bueno; mas sin salirlos de momento del tema que nos ocupa, es interesante mostrar cómo a vueltas con tal criterio nuestro autor cifra en el siglo la cota mínima por la cual pueda decirse que un Estado comienza a contener eutaxia. El argumento no es baladí: apela a las categorías históricas a través de las cuales se conforma la escala temporal, las mismas que estructuran el tiempo en pasado, presente y futuro. Así, tanto a la capacidad de transmisión programática proyectada hacia el futuro, como a la posibilidad de incorporar tradiciones forjadas por personalidades o agrupaciones desaparecidas -condiciones constitutivas de la política, muy emparentadas como vimos con el nacimiento de la escritura-, cabe circunscribirlas, en su mínima expresión, a la centuria, marco en el que se rebasaría el horizonte del presente personal dando cabida a la sucesión de, al menos, tres generaciones. Por otro lado, ello demostraría que la elección del factor temporal no es extrínseco a la política: aun neutro -y tal es su virtud- su inclusión ya implica el modelamiento de unos cursos de acción antes que

---

<sup>584</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, pp. 206-207.

<sup>585</sup> *Ibid.*, p. 203.

otros. Establecido el tramo de acceso a la eutaxia, la dificultad se hallaría sin embargo en dar con el límite máximo de la duración, operación imposible de resolver para nuestro autor si es que el Estado ha de procurar recurrentemente su pervivencia. De ahí que incluso la misma determinación de un límite final sería contraria a la eutaxia, lo que sin querer decir que los límites no existan, “sólo quiere decir que esos límites no se deducen de la estructura política, sino de la estructura social o cultural, etc.”<sup>586</sup>.

## 2.1. Eutaxia y poder

Pulido el concepto, desembocamos sin duda en una visión fundamentalmente cratológica de la política, inequívocamente marcada por la pulsión del poder. No obstante, el autor insistirá mucho en distanciarse de un mero sentido etológico o aun refinado del término: la propiedad -relacional- de un sujeto o grupo de sujetos para influir en la conducta de otro u otros, en tanto dato genérico a presuponer (y cogenérico a otras especies animales), ha de contextualizarse en un campo específicamente político, v.gr.: dispuesto prolépticamente hacia la eutaxia. En este sentido, se hace imprescindible insistir en la importancia de la palabra como instrumento suyo; más aún, como “única vía a través de la cual unas partes del todo social pueden proponer a las otras planes y programas relativos a un sistema proléptico global y que sólo por la palabra puede ser representado”<sup>587</sup>. No cabrá en todo caso entender esta alusión a la palabra en una línea afín a la teoría habermasiana de la acción comunicativa, esto es, como una suerte de institucionalización de los procedimientos emanados de la situación ideal del habla, y no tanto porque las funciones del lenguaje contengan componentes de mando y obediencia -como por ejemplo la función apelativa de la que nos habla Karl Bühler-, cuanto porque lo crucial es explicar la conformación del entramado social concatenado en el que, antes que diluirse, las relaciones de poder se reproducen. Llegados a este punto, resulta necesario detectar, si es que existen, las conexiones entre poder y legitimidad en Bueno, desentrañando a continuación los significados que en su filosofía moral adoptan las nociones de justicia, libertad y ética.

El que su exposición no distinga entre el ejercicio o la capacidad de poder, ni presente la diferencia que separa el poder sobre alguien del poder para algo<sup>588</sup>, no significa que Bueno

---

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>587</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>588</sup> Diferencia requerida para discriminar el poder de la dominación, o para articular el poder estatal con el de los ciudadanos, según Ramón Máiz, de forma que quede legitimado. Expondremos a continuación una sucinta síntesis de los argumentos empleados por Ramón Máiz en “Poder, legitimidad y dominación” en Aurelio Arteta, Elena García Guitián y Ramón Máiz (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Alianza, Madrid, 2003, pp. 64-95.

descuide el problema medular de la legitimidad del poder, sólo que sus planteamientos abordan la cuestión desde ciertos presupuestos implícitos que conviene desvelar. Retomando del profesor Máiz un agudo análisis del fenómeno del poder político en su conexión inherente al requisito de la legitimidad, más allá de la pura concepción relacional del mando-obediencia, obtenemos un referente teórico ante el que poder cotejar las tesis sostenidas por Bueno, bien capacitadas a nuestro juicio para dar respuesta desde sus coordenadas materialistas a los razonamientos presentados. El contenido de los mismos se vertebran en Máiz según un conjunto de distinciones en torno al poder político que desembocan en el establecimiento de un concepto de legitimidad que conjuga los aspectos legal y moral de la actividad política, exigiendo en tanto enunciado normativo la incorporación no sólo de unas reglas de deliberación en un marco institucional que integre a los afectados de toda decisión política, sino que asimismo reivindique el plano que deban ocupar las voces aun informales emanadas de la opinión pública o sociedad civil. Informada por un repaso histórico del concepto de poder que pasa por Aristóteles, Hobbes, Weber y Foucault, la distinción de entrada contrapone el ejercicio del poder político de su capacidad, a fin de prefigurar las diferencias entre el poder sobre alguien -de signo fundamentalmente instrumental, propiamente político, y basado en la disposición de recursos adecuados para implementar la norma- del poder para algo, el cual se fraguaría a través de una acción cooperativa que en última instancia actuaría como catalizador de los intereses civiles. Lejos de excluirse, la interacción entre ambos tipos de poder reflejaría un ejercicio del mismo guiado por la legitimidad, siempre que el poder sobre alguien se enfilase hacia la generación de las condiciones de igualdad que actualizaran el potencial cooperativo y de movilización de la ciudadanía; huelga añadir el que tal teoría acote su campo de aplicación a los regímenes democráticos.

Curiosamente, la clave de semejante concepción apela a otra distinción, referida esta vez al concepto de libertad política: aquella que opone la libertad negativa -libertad de trabas o ausencia de interferencias- de la libertad positiva -libertad para o positiva, estrechamente vinculada al concepto de poder en cuanto capacidad de construir y alcanzar objetivos-. De este modo, entendemos que toda la argumentación en pro del reforzamiento del poder para algo no haría sino perseguir el acceso a un igualitarismo -definido básicamente por la igualdad de oportunidades- que situase a la sociedad civil en una posición simétrica a la del Estado, en aras de satisfacer la libertad positiva de sus miembros tanto como la legitimidad del sistema político institucional. Pues bien, es ahora cuando cabe reunir diferentes elementos de la teoría política

de Bueno a fin de procurar una explicación que contrarreste sus supuestas carencias y dé imagen más completa de su concepción de la política por lo que toca al poder y a su legitimidad, a la noción de eutaxia en definitiva.

Aun a riesgo de adelantar ciertas conclusiones en torno al significado de la libertad en nuestro autor, se hace inexcusable constatar cómo su aproximación a tal concepto reproduce la distinción mentada, disociando la dimensión negativa de la positiva, y subrayando igualmente la necesidad añadida que supone conocer los nexos entre ambos aspectos. Relegando el análisis pormenorizado de este punto fundamental para más tarde, lo decisivo aquí es comprender la perspectiva de base en Bueno por cuanto, remitiendo al doble plano filosófico que separa el *ordo essendi* del *ordo cognoscendi*, recuerda cómo la posibilidad de alcanzar el conocimiento de la libertad negativa, de trabas o negación de dependencias, brota justamente desde la evidencia anterior derivada de la práctica positiva, de la misma acción o puesta en marcha de la capacidad para hacer algo, que será en todo caso desde la que se nos muestren los impedimentos, así, “la libertad-de, aunque parece que ha de ser previa a la libertad-para, sin embargo solamente se delimita desde la libertad consecuente, la libertad-para”<sup>589</sup>; de ahí también que “la libertad de, según el contexto en que se suponga definida, puede tener una significación muy rica, es decir, puede en realidad estar presuponiendo otras libertades para implícitas, conquistadas tras esfuerzos de siglos”<sup>590</sup>. La necesidad de escudriñar las relaciones entre ambos sentidos es obligada y sobre ello volveremos más adelante. Lo importante ahora, de cara al análisis del poder, se nos manifiesta a la hora de replantearnos las distinciones entre poder y potencia así como entre el poder de y el poder para, haciéndonos patente cómo, aun intentando engarzarlas, el estudio descrito centra su afán en diseñar mecanismos de expresión -y más aún, de producción- del poder civil dejando por lo demás intacta la explicación del poder estatal. Nos atrevemos a sugerir que desde la óptica materialista de Bueno la movilización civil no tendría porqué depender de la legitimidad de unas instituciones preocupadas por generar unas condiciones de igualdad que canalizasen la libertad positiva de los ciudadanos, puesto que esta se presupone ya en funcionamiento -pero no en bloque, precisamente<sup>591</sup>- de la misma forma que lo está también, y de ahí su legitimidad, en el Estado. Pero es que la argumentación

---

<sup>589</sup> Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, p. 245.

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 247

<sup>591</sup> Recuérdese el apartado dedicado a la sociedad civil. Más que negar “el poder surgido de la movilización plural en el ámbito de la sociedad civil como apoderamiento colectivo, esto es, [la posibilidad de] politizar la sociedad civil” (Máiz), se pondría en duda -y debido justamente a esa misma pluralidad- la unidad de tal sociedad civil, sin menoscabo de sus resultados parciales.

principal del poder político no se ubicará ya en Bueno en la justificación racional del acuerdo intersubjetivo cuanto en la impugnación de la disociación entre las cuestiones de la génesis histórica de un Estado de las cuestiones de estructura, aun democrática, rechazando de plano aquella otra distinción entre “legitimidad de origen” y “legitimidad de ejercicio”<sup>592</sup>. Paradójicamente, no es descabellado aproximar la argumentación normativa que apela a la permeabilidad de la esfera pública a la mera descripción del campo político por parte de Bueno, mas no debido tanto aquí a la sustantivación la sociedad civil -conectando paralelamente el concepto de legitimidad del poder político a la mayor o menor apertura a las presiones externas de la acción de los ciudadanos-, cuanto por darse por supuesto el pluralismo divergente incardinado en el seno toda sociedad política. No en balde el ámbito del disenso y el conflicto aparecen en su teoría en el interior del dominio de lo político más que en su exterior, por poco institucionalizado que esté; he aquí la clave: el no dar por hecho que todo Estado se rija exclusivamente según las normas del Estado democrático de derecho, esto es, en el tratar tal campo sin reducirlo a categorías jurídicas o morales. La imagen resultante del poder según tal planteamiento parece restringir el concepto de legitimidad a la ley de talión: el poder político será legítimo cuanto más fuerte sea, esto es, cuanto más logre perpetuarse en el tiempo. Así, las razones morales parecen dejadas de lado; no obstante, ello no será del todo así para nuestro autor, tal y como comprobaremos al trazar las líneas maestras de su idea de moralidad. Dos puntualizaciones resultan pertinentes llegados a esta conclusión: de un lado baste de momento no confundir el poder del Estado con el poder del gobierno dentro de un Estado, lo que diferenciará el objeto de la eutaxia -la soberanía estatal- con el impulso subjetivo de permanencia en el poder. Por otro lado es imperativo discernir sin más dilación el sentido que en Bueno cobra el concepto que dota de contenido jurídico-moral a la legitimidad: nos referimos por supuesto al de justicia.

## 2.2. Eutaxia y legitimidad: la cuestión de la justicia política

Partimos de la suposición de que el concepto de justicia se utiliza políticamente como criterio suprajurídico por encima del derecho positivo para legitimar la existencia del Estado en tanto garante de los principios de todo ordenamiento jurídico. La dificultad asumida incluso desde tal visión -helleriana- es la imposibilidad de determinar objetivamente el significado de la

---

<sup>592</sup> Véase: Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 183.



justicia, salvo que se acuda al consejo de la conciencia jurídica individual, recurso inaceptable para el materialismo filosófico de Bueno. Nuestro punto de partida expresa la dificultad por elaborar una fundamentación racional desde la que deducir el contenido de la justicia y establecer el alcance universal de la misma. El dilema excluye al razonamiento iusnaturalista ya en su vertiente religiosa o ya en la racional-humanista -sin merma de la función histórica que esta línea supuso-, debido a los presupuestos que solicita, reunidos bajo lo que se conoce como falacia naturalista. Frente a ello, el positivismo ensayó perfilar un significado formal acorde al derecho positivo, lo que sin embargo acabaría desdoblado la perspectiva entre el decisionismo y el idealismo. No obstante, incluso el más eximio representante de esta última corriente, Hans Kelsen, hubo de admitir el desnivel entre la juricidad y justicia, dejando sin fundamento objetivo al último de los conceptos. La consecuencia más relevante supone dejar el concepto en manos del relativismo moral, abandonando el anhelo universalista y reconociendo al cabo la imposibilidad de justificar desde una perspectiva moral un sistema de normas antes que otro. En cualquier caso, los contenidos que la justicia ha venido a regular han orbitado siempre en torno al concepto de igualdad, lo que no hace menos prolija la enumeración de sus significados en el transcurso de la historia. Podríamos recordar como botón de muestra el enunciado del sofista Trasímaco (“la justicia es el interés del más fuerte”), la distinción canónica entre justicia distributiva y justicia conmutativa en Aristóteles, la “virtud de dar a cada uno lo suyo” de Gayo y san Agustín; el peculiar inegalitarismo de Marx (“a cada uno según sus necesidades, de cada cual según sus capacidades”); las perspectivas contrapuestas de los contractualistas, entre Hobbes y Locke, por ejemplo; o la fórmula social utilitarista, aproximando la justicia de un sistema a “la mayor felicidad para el mayor número de personas”. En esta última línea, como es sabido, se ha planteado modular desde un enfoque liberal un concepto efectivo de justicia -reflejado en principios concretos- que responda a la estructura de una sociedad ordenada según unos elementos institucionales básicos tales como una constitución política y un sistema económico social (obviamente capitalista)<sup>593</sup>. La selección de los principios se ajustaría a un procedimiento racional entre las varias partes representativas del todo social, negociación que estaría marcada por el condicionamiento de una posición original, trasunto del estado de naturaleza, en la que tales partes se hallarían en situación de desconocimiento mutuo -el llamado “velo de la ignorancia”-, con la de certeza, riesgo e incertidumbre que ello deslizaría en sus razonamientos. El carácter formal de la noción en la que se desemboca, avalada por un

---

<sup>593</sup> Nos referimos a la obra *A Theory of Justice* de John Rawls, publicada en 1971.

proceso de negociación, regateo o *bargaining game* que apela a mecanismos de teoría de juegos, resguardaría en su aplicación la legitimidad del Estado, pretendiendo garantizar una serie de valores equitativos -libertad política, igualdad de oportunidades- y de requisitos sociales -en vivienda, educación, sanidad y alimentación- que son los que precisamente le harían justo<sup>594</sup>. En última instancia, el fundamento de esta tesis descansa en la ética kantiana y, por consiguiente, en la creencia en valores objetivos o universales levantados a partir del postulado de la autonomía moral del sujeto, tesis reformulada hoy día desde los presupuestos de la llamada ética discursiva o procedimental, íntimamente vinculada también a la teoría de la acción comunicativa de Habermas, según la cual el proceso de formación de la voluntad política cristaliza a través de un pacto establecido esta vez en el seno de una comunidad ideal de diálogo<sup>595</sup>. Pues bien, tomando como referencia tal cuadro, la relación entre política y justicia, y más concretamente entre eutaxia y justicia, estaría según Bueno llena de dificultades – siendo por lo demás muy confusa toda base teórica kantiana, a su juicio idealista<sup>596</sup>. Ya sólo de entrada nos topáramos con dos objeciones: la disociación entre justicia social y justicia política y, coextensivamente, la posibilidad de que la práctica política fomente en ocasiones la injusticia social, siendo posible la conjunción entre eutaxia e injusticia:

---

<sup>594</sup> En tanto imparciales, según la regla de la equidad (*justice as fairness*). El enunciado de los principios definitivamente elegidos acabarían por establecer que:

i. Primer principio: Toda persona debe tener igual derecho al más extenso sistema total de libertades básicas iguales, compatible con un sistema similar de libertad para todos.

ii) Segundo principio: Las desigualdades sociales y económicas deben estar ordenadas de tal forma que ambas estén:

a) Dirigidas hacia el mayor beneficio del menos aventajado, compatible con el principio del justo ahorro (principio de diferencia);

b) Vinculadas a cargos y posiciones abiertas a todos bajo las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades (principio de igualdad de oportunidades).

<sup>595</sup> Sobre la perspectiva de Jürgen Habermas consúltese su *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 2003. Como es sabido, tanto Habermas como Rawls abordan el problema de la fundamentación racional de la moral, cuyas repercusiones sobre el problema de la legitimidad política serían cruciales, caso de conseguirlo. Ambos subrayan la importancia de la perspectiva procedimental en aras de articular un consenso racional que legitime las normas salientes. Tal enfoque ha sido recogido por varios politólogos para aplicarlo en el contexto de la teoría deliberativa de la democracia, así Bernard Manin nos dice que: “La fuente de legitimidad no es la voluntad predeterminada de los individuos, sino más bien el proceso de su formación, es decir, la deliberación misma”, en “On Legitimacy and Political Deliberation”, *Political Theory*, vol. 15, 1987, p. 351. Desde España Javier Muguerza ha propuesto el criterio opuesto -el del disenso y la obligación moral del individuo a disentir- como base de la legitimidad de los sistemas políticos así como de la manifestación de la moral racionalmente fundamentada, véase: “La alternativa del disenso”, en *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.

<sup>596</sup> Queremos llamar aquí la atención sobre uno de los últimos trabajos de Bueno: “Confrontación de doce tesis características del sistema del *Idealismo trascendental* con las correspondientes tesis del *Materialismo filosófico*”, *El Basilisco* n° 35, 2004. Entre otras consideraciones de tipo ontológico, cabe destacar en el terreno de la moral la impugnación al postulado básico kantiano: “No cabría hablar de una ‘autonomía del sujeto’ frente a una supuesta heteronomía. El sujeto no es autónomo jamás, no es *causa sui*, o inicio de series causales: el sujeto está siempre moldeado por el grupo, por la historia, por el medio”, p. 35. Tendremos ocasión de detallar las tesis morales de Bueno y sus consecuencias en el campo político más adelante.

“A veces, incluso la injusticia social, no coyuntural sino institucionalmente, parece que debe ser políticamente propiciada a fin de, o bien estimular el dinamismo del cuerpo social, su ‘competitividad’, el incremento de la riqueza nacional, o bien para mantener viva la esperanza de los ciudadanos”<sup>597</sup>.

Las objeciones, sin embargo, no tendrán mayor alcance si no nos detenemos en el análisis de la misma idea de justicia, tarea en la que el autor se embarca inmediatamente. Desde el inicio nos advierte de la complejidad y equívocidad de una noción que adquirirá diferentes valores según la perspectiva que adoptemos en el momento de definirla<sup>598</sup>. Al referirse a la sociedad política y configurarse básicamente en términos de igualdad, la justicia puede entenderse -recurriendo de nuevo a su distinción lógico-material entre totalidades- en dos sentidos: ya sea atributiva ya sea distributivamente. Así, mientras que a) la justicia distributiva respondería de un criterio geométrico mediante el que las partes heterogéneas de la sociedad mantendrían relaciones de igualdad, toda vez que se entiendan tales partes organizadas en tanto conjuntos, estratos o elementos (municipios, regiones y, en su caso, individuos) del todo social; el otro tipo de justicia, b) la justicia atributiva, se produciría en el seno de las partes o subconjuntos de la sociedad en forma de igualdad aritmética. En rigor, la disociación se mantiene desde una óptica que descarta la aplicación del concepto al Estado en general, atributivamente considerado -en tanto ensamble de sus partes-, al contrario de lo que sucede con el concepto de eutaxia; en suma, la justicia se predica de una sociedad política “como totalidad constituida por un conjunto distributivo de partes que se repiten dentro del todo y que pueden estratificarse, a su vez, en diferentes niveles materiales”<sup>599</sup>. Por lo que respecta a la noción de justicia legal, la cual cubriría al conjunto entero de los ciudadanos, Bueno opta por caracterizar este tipo como caso oblicuo-formal de justicia distributiva, por cuanto implica imparcialidad en la aplicación de la ley, lo que sin embargo no garantizaría su injusticia -la de la ley- real o material. He aquí un punto no menor de corte, de raíz plenamente marxista, entre lo formal y lo material, que no responde exactamente al programa de adecuación de ambos aspectos, tan propio de su aparato lógico. Tras mentar en esta línea la corriente jurídica abierta por el uso alternativo del derecho, nuestro autor se centra en resolver aquel nudo penetrando

---

<sup>597</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 209.

<sup>598</sup> En cierto modo, y hasta aquí, su razonamiento puede emparentarse con el que Michael Walzer sostiene en su obra *Esferas de justicia* (1983), en la que, sin rechazar la tradición liberal, niega la posibilidad de alcanzar un punto de vista universal sobre el asunto. Las semejanzas de Bueno con el pluralismo moral las consideraremos más adelante.

<sup>599</sup> *Ibid.*, p. 210.

más detenidamente en el concepto de igualdad, habida cuenta de la tesis según la cual “la justicia se define por la igualdad”<sup>600</sup>. Y es que, efectivamente, a su juicio la misma distinción entre igualdad formal e igualdad material es impertinente, inapropiada e ignorante de la sincategorematicidad del concepto en sí, cuando está desconectado del contenido material que le da significado y del que, sólo tras la observación de diferentes situaciones -igualdad en peso, igualdad en temperatura, pero también igualdad ante la ley (isonomía) o igualdad de tiempo concedido en el uso de la palabra (isegoría)- cabe descifrar las propiedades relacionales que contiene, conjugadas, en todos los casos: simetría, transitividad y reflexividad. Políticamente ello supone dos consecuencias a retener: la mutua sustituibilidad de los términos desde el punto de vista sintáctico, y la diferenciación que semánticamente debe hacerse entre igualdad y unidad, puesto que la equivalencia une tanto como separa; de ahí por otro lado que el lenguaje quede descartado como principio de acuerdo: aun definiendo al ser humano como *homo loquens*, la diversidad de lenguas impide la comunicación.

Sentadas tales premisas, Bueno está en disposición de desmenuzar los discursos contractualistas atentos a la teoría de la justicia -fundamentalmente, el de John Rawls-, para a continuación presentar un planteamiento propio de la cuestión. Previsiblemente, la primera crítica la dirigirá contra el presupuesto antropológico, o aun puramente hipotético o metafórico, del estado de naturaleza que postula, en tanto posición original, una igualdad de partida que ya de por sí, debido justamente a la misma hipótesis, confunde las distintas dimensiones en las que se desenvuelve el concepto -económica, social o políticamente-, dando resultado a la tabulación de unos principios que se referirán bien a la libertad política, bien a la distribución de la renta o bien a la igualdad de oportunidades. Conclusión además que, obtenida a través de una negociación articulada a través del modelo económico de las curvas de indiferencia -que expresan aquí las combinaciones entre el deseo de igualdad (de sesgo a su juicio psicológico) y la participación en el bienestar total (a mayor deseo menor participación y viceversa)-, y proyectada subsiguientemente al juego de preferencias entre libertad e igualdad, no tiene un alcance más que el propio de una escala fenoménica, que podría encubrir la problemática real del campo político, por no hablar de sus intereses para legitimar al sistema de economía de mercado según la magnitud de expectativas individuales generadas de incrementar la renta. En su lugar, la alternativa de Bueno estriba en establecer un punto de partida diametralmente opuesto: las desigualdades de toda índole que se dan en la situación inicial

---

<sup>600</sup> *Ibid.*, p. 211.

histórica. Explícitamente su materialismo introduce un bloqueo a todo intento por instaurar unas condiciones de posibilidad dirigidas a contraponer contingencias lógicas a realizaciones inviables; contrariamente no existen para él “posibilidades lógico formales previas a las condiciones constitutivas de una materialidad dada, ni hay condiciones generales de posibilidad para una ética del discurso (en el sentido de Apel o Habermas) ni condiciones iniciales (de Rawls)”<sup>601</sup>. Con todo, nuestro autor no llega a negar la igualdad originaria que en el plano estructural existe entre los sujetos corpóreos que constituyen los grupos sociales de la especie humana a partir de un cierto nivel de desarrollo, igualdad referida no ya a aspectos puramente zoológicos -la pentadictilia-, sino también a sus capacidades de racionalidad operatoria<sup>602</sup>. Sin embargo, incluso esta igualdad no puede entenderse a su juicio empíricamente, puesto que tales sujetos racionales son el resultado histórico de una evolución heterogénea. Por tanto, nos dice Bueno:

“La situación de la que partimos no es tanto la de un estado originario de igualdad real, del cual los hombres se hubieran extraviado a lo largo de la historia; puesto que solamente puede hablarse de un estado original de igualdad virtual en función de un estado ulterior en el cual los individuos y grupos, diferentes entre sí por motivos ecológicos, históricos o sociales, pueden sin embargo entrar en contacto recíproco como miembros de un todo común (dada la transitividad de las relaciones de igualdad). Contacto recíproco que, por cuanto que parte de desigualdades de principio y constantemente renovadas, tendrán una naturaleza conflictiva”<sup>603</sup>.

En un sentido más concreto, el concepto de justicia debe enfocarse depurado ya de los múltiples niveles que convoca, mas -lógicamente- desde la desigualdad de base en la que se encuentran las partes constitutivas de las sociedades políticas para, a partir de ahí -y no al revés-, explicar a causa de qué situaciones y en qué medida el desarrollo de las mismas pide el

---

<sup>601</sup> Gustavo Bueno, “La Ética desde la izquierda”, *El Basilisco* n° 17, 1994, p. 25.

<sup>602</sup> Recuperar el debate acerca de la naturaleza de la racionalidad no resulta improcedente desde el momento en que recordemos cómo la denominada perspectiva procedimental apela a un aspecto dialógico, comprensivo, de la racionalidad -procedente de determinadas tesis de la escuela de Frankfurt, léase por ejemplo al Horkheimer de *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973-; aspecto crítico respecto de la racionalidad instrumental, y que a la postre aspira a reconciliar moral y conocimiento. Dicha noción encajaría con el programa de la fundamentación racional de la moral y, por ende, podría abrirse receptivamente a las cuestiones de la legitimidad política. La óptica materialista de Bueno rompería con esto en virtud del carácter que cobra en él la lógica instrumental. Lejos de reducirse a la mera imagen formalista que de ella se hace, tal lógica estaría internamente relacionada con el comportamiento operatorio racional humano y no precisamente desde una plataforma individualista. En rigor, para Bueno la racionalidad está forzosamente vinculada a los intereses y fines en que se ven envueltas las operaciones; es más, precisamente los contextos instrumentales, que nos orientan hacia la satisfacción de intereses o necesidades biológicas o sociales, serán constitutivos, y no limitativos, de la razón. En ello residirá además su carácter eventualmente universal, esto es, su capacidad de propagación y consecuentemente la posibilidad común a la especie de acceso a la misma. Abundaremos sobre el concepto de racionalidad ulteriormente.

<sup>603</sup> Gustavo Bueno, “La Ética desde la izquierda”, *El Basilisco* n° 17, 1994, p. 25.

requisito de igualdad entre instituciones o entre individuos, esto es, para dar respuesta a la modulación y subsiguiente incorporación del concepto de justicia al campo político, y calibrar con qué alcance. El planteamiento de Bueno antepone pues, como previa a la exigencia de justicia, la existencia de las sociedades políticas, y trata de localizar la génesis de su reivindicación, encontrándola fácilmente en las relaciones entre los términos del denominado eje circular, esto es, interhumanas, cuya ubicación política se halla en su teoría estatal bajo la parcela de la capa conjuntiva, ámbito de los tres poderes políticos. La restricción politológica (politológica al menos según su sistema) obliga, por razones materiales, a circunscribir la formulación del significado de la justicia al área del Estado de referencia, haciendo depender consecuentemente el desarrollo de la igualdad al desarrollo de este. Así las cosas, los motivos por los que se infiltraría entre los individuos el tratamiento de mutua igualdad se daría en virtud de un cruce entre su naturaleza social e histórica, esto es, de su inicial inserción en clases y de su condición mortal e inmediatamente sustituible. En consecuencia, “la igualdad o la justicia se nos mostrarán como la misma definición de los términos de esas clases según los criterios definicionales de cada una. No forman clases por ser iguales, sino que son iguales por pertenecer a la misma clase (por ejemplo dos soldados o dos gobernantes); clases necesarias para que la sociedad se mantenga, aunque los términos individuales aparezcan o desaparezcan”<sup>604</sup>. La explicación, de corte de nuevo genéticamente grupal, en las antípodas del individualismo, encajaría al milímetro con sus prescripciones lógico materiales; su pertinencia histórica sin embargo obliga a Bueno a hablar no de un modelo sino de varios modelos de justicia, así como de los nexos que se han establecido entre ellos. El modelo de salida refleja la situación en la que la igualdad se da en el interior de las clases, esto es, entre los términos o individuos de las mismas, las cuales aparecen organizadas socialmente -en la sociedad de referencia- en disyunción recíproca; advertimos por lo demás que en Bueno los enclavamientos no responden sólo de criterios relacionados con la propiedad territorial, sino también de criterios religiosos, culturales, etc.: no hay dos sino múltiples clases, bien entendido que según el autor ellas se enclaven a su vez políticamente, v.gr.: en el seno de un Estado. En esta situación, la justicia -aquí siempre: justicia política- es obviamente heterogénea, lo cual no tendría por qué menguar su capacidad eutáxica. Pero lo interesante estará en explicar el proceso de transformación del modelo, cuyo límite se lograría homogeneizando la voz política de las

---

<sup>604</sup> Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 217.

clases en el conjunto del Estado: justicia y democracia irían entonces de la mano. ¿Cómo se desenvolvería este proceso? Curiosamente, el motor de cambio lo pone en lugares formalmente extrapolíticos, es decir, la justicia se desenvolvería en virtud de las transformaciones acontecidas en la capa basal y cortical (en la tecnología y en las relaciones internacionales), en base a los cuales la extensión de la sustituibilidad acabaría rebasando, en el plano de los términos, las líneas culturales iniciales de cada clase -raza, religión, sexo, profesión, etc.-, sin perjuicio de que estas persistan: lo capital será entonces constatar la permeabilidad de las clases, la procedencia múltiple de los términos que se integran paulatinamente en ellas. Pues bien, la creciente abstracción obtendría su traducción política en la instauración del procedimiento técnico democrático, concretamente en el formato del sufragio universal, desde el cual el conjunto de los miembros del Estado se redefinen como clase abstracta -de electores- por encima de sus diferencias y más allá de las desigualdades de orden social o económico, y he aquí cuando desembocamos en la singular conclusión de nuestro autor: allí donde esté implantada la democracia política formal -que no es ficción jurídica cuando todos pueden votar- la justicia política “está terminada en su plano”<sup>605</sup>. Dos son los matices a considerar: primero, el que los términos voten, y no se abstengan, y lo hagan además con conocimiento de causa; y, segundo y más polémico, el saber disociar entre justicia política y justicia social, lo que a su vez trasluciría la turbulencia que se da al intersectar en la sociedad política la sociedad global.

Por nuestra parte queremos insistir en esto último, en las repercusiones que se desprenden de restringir la esfera de la justicia a un plano estrictamente formal, politológico, en detrimento del componente social y en última instancia ético, dándose por buena -según qué casos- la eutaxia de un Estado ajeno a la injusticia. Su conclusión además, al combinar la justicia política con el aspecto técnico de la democracia, contiene una problemática peculiar desde sus propios presupuestos, habida cuenta de la naturaleza histórico material que no cabe abstraer según él al tratar de la democracia. Presentada en estos términos, su propuesta parece inclinarse también hacia un relativismo moral que pone entre paréntesis toda idea universal de la justicia. Pero antes de esclarecer las bases teóricas que matizarían tal opinión -bosquejando en su exposición acerca del concepto de moralidad-, estimamos imprescindible examinar su explicación del otro gran concepto clásico de la filosofía política, el de libertad, máxime teniendo en cuenta su incardinación en la constelación conceptual de la legitimidad y la justicia.

---

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 219.

No puede olvidarse que, más que por la igualdad, el concepto de justicia se delimita en Rawls por la libertad, o cuando menos en su mutuo acople, siempre y cuando se entienda así el postulado equitativo conferido a las libertades políticas: la justicia residiría en el acceso igualitario de los individuos a los cargos públicos así como en su capacidad equivalente de influencia sobre el resultado de una decisión política<sup>606</sup>. Igualmente aquí, democracia y justicia aparecerían constitutivamente interconectadas por lo que toca a su dimensión política. La cuestión nuclear sin embargo radicaría en establecer el radio concreto de influencia de la libertad política, la cual, se supone, estaría definida según la capacidad de acción de los sujetos, esto es, de su libertad positiva, o libertad para. Ya sabemos que el lugar central que ocuparía a este respecto la teoría de la acción comunicativa; no obstante, antes que orientarnos hacia tal derrotero discursivo, resulta más conveniente a efectos de nuestro estudio plasmar qué es lo que en definitiva Bueno entiende por libertad, para, a continuación, retomar el problema del lugar de la acción de los individuos en el campo de la política, encaminándonos así al no poco peliagudo asunto de las relaciones entre política y ética.

### 2.3. Eutaxia y libertad

La libertad, ya sea en su sentido político, ya sea en un sentido más lato que podríamos denominar filosófico, se le aparece a Bueno en las dos direcciones mencionadas, como libertad para (positiva) o bien libertad de (negativa), tal y como se había llevado formulando desde otras tradiciones<sup>607</sup>. Sin embargo, en razón de la distinción entre el plano del conocimiento y el plano esencial, nuestro autor reformula dicha dualidad de manera que parece privilegiar -al menos desde una plataforma rigurosamente política- el aspecto positivo sobre el negativo, pero que de todas formas está dirigida a desestimar todo análisis que no se atenga a la interconexión de ambas facetas, considerándolas meramente independientes. Es importante subrayar la no arbitrariedad que Bueno aduce sobre el hecho de ofrecer un tratamiento filosófico de la cuestión: la libertad en tanto concepto que planea sobre ámbitos científicos, técnicos o jurídicos (desde la psicología experimental a la ciencia económica, pasando por la historia, el derecho o la política) le merece un tipo de planteamiento explicativo que confronte las

---

<sup>606</sup> Véase su artículo: “The Basic Liberties and Their Priority”, referenciado en el estudio de Fernando Vallespín, *Nuevas teorías del contrato social*, Alianza, Madrid, 1985.

<sup>607</sup> Básica es la conferencia de Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1993, deudora a su vez de la reflexión debida a Benjamin Constant sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos.



múltiples significaciones que adopta a fin de llegar a una reconstrucción crítica, clasificatoria y sistemática del mismo, que conduzca a su caracterización más completa posible. Esta misma metodología, este razonamiento de “crítica de las determinaciones fenoménicas o conceptuales de la libertad [como] único punto de partida objetivo para una reflexión filosófica sobre la libertad”<sup>608</sup>, es lo que le llevará a acercarse a aquellas dos dimensiones desde un planteamiento dialéctico, queriendo decir aquí dialéctico sin concesión a una interpretación separada de planos. Esta exigencia le obliga pues a dejar de lado los análisis que parten de situaciones particulares, categoriales, concretas -sin menoscabo de su posterior utilidad ilustrativa-, en las que el dilema emerja desde el terreno de los fenómenos; mas es necesario subrayar que tal requisito contiene ya implícito la negación de la libertad entendida como libre arbitrio o libre albedrío personal, inaceptable desde sus premisas materialistas. De aquí se sigue el rechazo al concepto de libertad de elección, cuando menos en su aplicación puntual, por cuanto el mismo se piense desconectado de concatenaciones causales que por un lado dibujan líneas alternativas de elección y por otro condicionan al elector hacia una opción más que hacia otra. Comoquiera que la elección está predeterminada por ciertas trayectorias de acción -la que el sujeto ya haya dejado atrás y las que se le abren ante la elección- la libertad en este punto queda restringida a un simple intervalo de oscilación. Pero aún así, de lo que se trata no es de negar enteramente la libertad humana sino de localizar su activación, ya no en la elección, sino en un circuito procesual, vital, globalmente considerado, que compromete la vida del individuo como persona y que será lo que precisamente, y aun retrospectivamente, hará susceptible a los humanos de ser libres. Así, la libertad de las personas no puede entenderse más allá de un círculo finito de concatenaciones causales dadas a una cierta escala morfológica. Y si bien ello acota la utilización concisa del término, no niega -insistimos- la posibilidad de conferirle tal atributo a la persona, en el sentido de “potencia (poder o capacidad) para causar sus actos, dentro de esos circuitos procesuales”<sup>609</sup>. Más exactamente:

“Sólo podré considerar libres aquellos actos míos de los cuales me considero causa (o me hago responsable); para lo cual será imprescindible que hayan sido proyectados (planeados, programados) como episodios de un proceso global, en una prolepsis cuyos componentes han de ser dados (por anamnesis) previamente. Desde este punto de vista no cabe hablar de libertad cuando desconozco las consecuencias de mi elección”<sup>610</sup>.

---

<sup>608</sup> Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, pp. 243-244.

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>610</sup> *Ibid.*, p. 251.

Las dos facetas de la libertad quedarán de este modo rediseñadas en un nivel distinto al que se dibujan las elecciones, nivel que incorpora ahora los contenidos de un proyecto identitario y que se juega en el marco pendular de las capacidades propias y de las resistencias con que hacer frente a otros proyectos, de ahí que la libertad negativa se constituya en la confrontación con otros poderes específicos o, dicho de otro modo “en la confrontación de unas normas con otras”<sup>611</sup>, proceso que hace del logro de la libertad un objetivo plenamente moral, según veremos. Pero, volviendo a lo esencial, la contribución más notable del autor la encontraremos en la forma que tiene de enlazar los momentos positivo y negativo de la idea de libertad, en tanto a su juicio se implican recíprocamente, de modo circular. Formulando su propuesta como concepción causal de la libertad, lo que en parte disuelve la antinomia entre libertad y determinismo, su argumento remite a una redefinición de la relación de causalidad, de forma que el sentido de la libertad derive para él de las maneras en que se desarrolle la idea bajo tal formato. Esto es, a Bueno se le hace preciso ante todo replantear la idea de causalidad presentando su formulación como patrón según el que se desarrolla la libertad humana. Consecuentemente, su primer interés será presentar una perspectiva materialista de la causalidad que desborde la caracterización formalista clásica –en tanto relación diádica que une un efecto con una causa tal y como expresa la fórmula  $y=f(x)$ . Antes bien, para Bueno la casualidad, si es que no quiere reducirse a una noción meramente formal, habrá de entenderse según el formato de las relaciones n-arias; así, la conexión entre un determinante causal (x) y su efecto (y) sólo se haría inteligible al inscribirse en el seno de un esquema procesual material de identidad (h), dentro del cual la relación se realice efectivamente. Fractura y compensación del esquema identitario de referencia aparecerían subsiguientemente representados ahora en la fórmula:  $y=f(x,h)$  en la cual se mostraría “no sólo la conexión de X con H, sino también la desconexión de X con otros procesos del mundo que, en principio, pudieran parecer que están asociados a él”<sup>612</sup>, evitando, por tanto, el riesgo de caer en una serie interminable de causas, o *regressus ad infinitum*<sup>613</sup>. Tal precisión constituye la antesala obligada para penetrar en los vericuetos por los que pasa la conceptualización de la idea de libertad y establecer el verdadero sentido de los engarces entre sus aspectos. De hecho -y he aquí lo fundamental-, según se parta de una situación concreta o abstracta de la libertad, afirmando bien su realidad fenomenológica en una situación dada o

---

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 260 (cursivas en el original).

<sup>613</sup> Para una exposición más detallada sobre el asunto véase del autor: “En torno a la doctrina filosófica de la causalidad”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, pp. 207-227.

bien su virtualidad aun presupuesta en un sistema teórico conceptual (moral por ejemplo, creencial), nos encontraremos con dos modelos -regresivo y progresivo- que, bajo el canon de fractura y reconstrucción de la premisa de partida, desembocarán respectivamente en su faceta positiva o negativa. El esquema de identidad (h) corresponderá en este formato al sujeto actuante siendo (x) su prolepsis teleológica e (y) el acto libre que se produce en tanto efecto. La abstracción es patente, pero lejos de detenerse en la exposición, Bueno ilustra su propuesta aplicando el modelo dual a dos célebres tesis acerca de la libertad, clásicas en teoría política, a saber, la de Hobbes y la de Locke<sup>614</sup>.

De hecho, nuestro autor superpone en primer lugar el caso regresivo al razonamiento de Hobbes, entendiendo que este parte de un plano fenomenológico, concreto -aun hipotético- presentando a un sujeto enteramente libre, capacitado para hacer lo que quiera, en el estado de naturaleza inicial. La fractura intersecta inmediatamente al presentársele al mismo agente la imposibilidad de ejercer realmente su voluntad de acción, puesto que el hombre es un lobo para el hombre ("*homo homini lupus*"); procede regresar entonces a las condiciones ontológicas que actualicen positivamente su condición, ¿cómo?: constituyendo el Estado (Leviatán). La redefinición del hombre como hombre libre habrá de pasar por la última fase causal, en la que al cabo la libertad se alcanza en cuanto se es súbdito o, en otras palabras, sólo como ciudadano podrá el hombre ser libre. La óptica de Locke responde de una lógica opuesta -progresiva-, pero acorde siempre al esquema presentado. Ahora el punto inicial radica en una condición abstracta, dada por cierta, el iusnaturalismo en este caso que habla de la propiedad y la seguridad como derechos naturales del hombre, que enmarcan su libertad. El bloqueo, la amenaza de aniquilación de tales derechos, asimismo inscrito en un estado de naturaleza, tiene aquí un carácter inverso, progresivo, pues la cancelación, aun implicando una vuelta a las condiciones de realización de la libertad -pacto mediante-, se resuelve en tanto mantenimiento de los fundamentos civiles de partida; el Estado pues, antes que construir la libertad, la garantiza. En esta línea, la identificación del sujeto libre se produciría en tanto negación de la negación de la libertad, como reconstrucción de la misma. Diríamos por tanto que Bueno considera que en Locke no es el hombre el que define la libertad, sino la libertad la que define al hombre. Estos ejemplos, al venir a demostrar la pertinencia de sus disquisiciones, justificarían de por sí su mención; pero estimamos que sin embargo sus contenidos

---

<sup>614</sup> Extraídas de sus obras políticas: *Leviathan* y *The Second Treatise of Civil Government*.

trascienden en nuestro estudio su papel explicativo, ofreciéndonos pistas a través de las que detectar las tendencias por las que Bueno transita, moralmente hablando.

Sin abandonar todavía el ámbito de la libertad, estamos ya equipados para extraerle el significado a su idea materialista de libertad. Una depuración previa se hace necesaria, aquella que aparta la problemática de la antinomia kantiana, ya que el horizonte hacia el que apunta la concepción de Bueno quiere circunscribirse a la esfera interhumana. Oponiendo un orden natural mecánico al orden operatorio humano, Kant confronta el contexto cósmico-radial al eje circular, –en los términos del espacio antropológico de Bueno. Dada la antinomia, y las vías de respuesta alternativas que suscita -bajo la que se enfrentan las hipótesis del determinismo, del indeterminismo o del idealismo-, lo reprochable según nuestro autor será, no ya aprehender los componentes causales que están en juego, sino olvidar el entretejimiento que media entre libertad y causalidad debido -y he aquí la clave del asunto- al hiato que sobre el plano ontológico hace posible su relación: mientras que la causalidad pertenece al orden de los procesos individuales (ligados por conexiones de contigüidad), la libertad pertenece al orden de los procesos formalmente enclasadados, toda vez que implique prolepsis. La diferencia, en suma, apela a la distinción de corte aristotélico entre dos ideas de causalidad, la de causalidad eficiente (no proléptica, ni operatoria, ni inteligente, ni personal; mecánica) y la de causalidad final, proléptica, planteada sobre un horizonte práxico. Aceptado esto, debemos hacer breve referencia al problema que a continuación surge desde el contexto angular, saliéndole al paso la aparición de una antinomia teológica derivada de contraponer dos causalidades finales, de signo personal, pero en la que uno de los polos poseería una potencialidad, acaso omnisciente, que restringiría mediante su acción la libertad del agente humano. El tema, aparentemente extemporáneo, recobra una dimensión actual tratada desde el enfoque de Bueno, ángulo que más allá de la tesis tomista que toma a dios como causa eficiente, adopta la perspectiva molinista de dios como causa final. El conocimiento divino se alejaría así de la perspectiva transfinita -que diferencia entre la ciencia de la visión (ámbito de las verdades de hecho) y la ciencia de la simple inteligencia (campo de las verdades de razón, de la *presciencia*)- para situarse al nivel de la ciencia media, curiosamente correspondiente a la de los estados científicos beta-operatorios, cuando la previsión es paralela a la acción. La prolepsis operatoria se modularía aquí en tanto práctica de codeterminación por la misma acción ejercida, al igual que sucede en teoría de juegos, siempre que en tal concurso simultáneo se privilegiase la opción ganadora (el jugador dominante). La argumentación tiene interés al reubicar al dios escolástico en una

dimensión no completamente omnisciente, racionalmente inteligible (desde un punto de vista práctico), trocando su disposición proleptica hasta equipararla al plano humano; por lo demás, se adelantan trazos de la naturaleza codeterminada de la libertad en el hombre racional. Lo importante, en efecto, es apreciar de qué manera se perfila la libertad cuando la confrontación teleológica ya se manifiesta realmente, en el horizonte personal humano. Por tanto, la antinomia a considerar a fin de definir la libertad sería, en definitiva, la que enfrenta a dos praxis humanas entre sí. Y aquí, en lo que verdaderamente nos interesa, lo crucial es:

“Tener en cuenta, a fin de medir el alcance de la idea de libertad, que las acciones causales de las personas (y de la sociedad de personas) que tienen lugar siempre en un contexto circular (en el que aparecen enfrentadas a otras personas o sociedades de personas) intervienen en el ‘hacerse del mundo’; lo que significa que el mundo (en sus componentes radiales y angulares) no está ‘previsto’ enteramente al margen de nuestra propia libertad [...] y que es a través del ‘hacerse del mundo’ como las personas o sociedades de personas se enfrentan a otras personas según su libertad”<sup>615</sup>.

Según esto, Bueno retoma sus modelos dialécticos en aras de presentar los procesos en donde se desarrollan las dos dimensiones -negativa y positiva- de la libertad. Así, según el esquema regresivo, partiríamos del hecho de la libertad personal cuyo despliegue quedaría detenido ante la dependencia que sufre todo agente -individual pero en su caso también colectivo, grupal- en el contexto de cualquier situación socio-histórica, situación transempírica por cuanto a su juicio está aparejada a la propia estructura multilineal, inigualitaria, del desarrollo humano; aquí la verdadera antítesis de la libertad la constituiría entonces el determinismo histórico. La resolución compensatoria tendría que pasar por un trámite de identificación entre la programática normativa del sujeto actuante con las prolepsis de otras personas, en concreto con la de los antepasados en tanto han conformado “*normas culturales objetivas*”<sup>616</sup> al determinar las condiciones de nuestra libertad actual, presente. Desde luego, esta perspectiva se adecua a una proyección comunitaria de la libertad, desde el momento en que consideremos las operaciones humanas no aisladas sino en régimen de interacción, dando lugar al concepto de libertad co-operatoria; pero, en todo caso, el problema que sigue conteniendo dicha solución reside en el alcance de aquella identificación, si es que Bueno quiere dejar margen -como así creemos- a cierta imprevisión; lo contrario equivaldría a transformar el componente de historicidad del materialismo en mero historicismo.

---

<sup>615</sup> Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, p. 331.

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 333.

El punto de vista progresivo partiría contrariamente de la idea abstracta o teórica de la libertad, la cual, en términos materialistas, habría de entenderse más en tanto proceso que como acto: la atribución de libertad personal correría paralela a la historia del agente cuyos rasgos -y, por tanto, cuya libertad- no cabe estimar predeterminados; de ahí que su teoría literalmente afirme que: “*Soy libre no tanto por ser ‘causa de mis actos’ cuanto porque mis actos son los que me constituyen como persona capaz de convertirse en causa adecuada de esos actos*”<sup>617</sup>. En puridad, el anhelo del sujeto perseguiría constituir efectivamente su libertad elevando retrospectivamente sus acciones contingentes en necesarias. No obstante, las fracturas provendrían por de pronto de los obstáculos para ejercer sus acciones, además de por las consecuencias no deseadas que a posteriori pudieran desencadenar: el hiato entre la intención y la acción se extendería a la brecha entre la acción intencionada y el efecto intencionado. La negación de la negación de la libertad estribaría entonces en la lucha por disminuir la longitud de tales fisuras, reconduciendo el recorrido del proceso estrictamente causal hasta donde nos sea posible. La recomposición en tanto puesta en ejercicio de la libertad -cuyos obstáculos pueden encontrarse en la ignorancia o en motivos de fuerza mayor-, implica consecuentemente en Bueno una lucha por normativizar nuestras acciones, aproximando con ello los principios de la libertad a los de la acción moral, por eso, “*la libertad -según él- sólo se abre camino a través de la lucha, de la fortaleza ética y moral; se desarrolla únicamente en el momento en que nuestra actividad ética y moral colabora en la edificación de la libertad de los demás, en tanto son realmente distintos de nosotros mismos*”<sup>618</sup>.

En suma, la libertad estará íntimamente asociada a un conjunto de actuaciones que en cierto modo ordenan un sistema normativo que comprometen al sujeto agente, ya sea individual o colectivo; su significado dependerá del éxito o instauración positiva de las acciones programadas, quedando relegada la libertad negativa a un plano subalterno, aun agonal y necesario, pero no siempre previo. En el fondo, la conexión entre estos dos aspectos dependerá de la dialéctica entre los hechos que se van consumando y las programáticas de signo prescriptivo que se deseen aplicar; por su parte, la carga ética de la libertad no dependerá ya de la sujeción a procedimientos racionales delineados por una conciencia moral dada a priori, sino en todo caso de una racionalidad operatoria cuya pertinencia libertadora - encauzando la voluntad del agente- no podrá ser enjuiciada sino evolutivamente, *ex post facto*.

---

<sup>617</sup> *Ibid.*, pp. 335-336 (cursivas en el original).

<sup>618</sup> *Ibid.*, p. 336.

Lo que Bueno pone en tela de juicio pues no es tanto el tomar la libertad como punto de partida de la moralidad, cuanto entenderla en la clave idealista de la autonomía. Recordemos cómo la teoría de la autonomía moral kantiana, localizando el principio de la acción moral en la voluntad libre, delimitaba tal libertad en tanto que antes que responder a la facultad de desear (su punto de arranque), expresaba obediencia a sus precondiciones formales, esto es, a la ley de la razón pura; sólo así la conciencia moral resguardaba su autonomía, pudiendo entonces definirse la libertad como poder para autodeterminarse. Traspasado al plano jurídico-político el imperativo ético seguiría fundamentando aun indirectamente la constitución de un Estado, por más que aquí variase el modo de obligación: la política sería también y ante todo una cuestión ética. Por el contrario, el materialismo de Bueno obliga a tomar en consideración las consecuencias de los actos -las obras, los hechos, antes que la voluntad- hasta el punto de afirmar que “una persona es libre en la medida en que sus actos puedan ser interpretados como episodios integrables dentro de una trayectoria global dotada de sentido teleológico propio”<sup>619</sup>. Puede así decirse por fin que la libertad positiva es para nuestro autor sencillamente un *poder hacer* cuyos contenidos se construyen en el propio proceso operatorio y cuyo fundamento se ubica en una concepción teleológica y circular de la causalidad; la libertad negativa la entenderá por su lado como lucha por alcanzar o sobrepasar tal capacidad. A su vez, la libertad se predicará del individuo sólo en tanto a este se le incardine en un grupo, contextualizando su autodeterminación en el ámbito del mismo de tal forma que, incluso aceptando su capacidad para desarrollar procesos de causalidad esférica individual desconectada de otros individuos del grupo, aquella únicamente será inteligible en el seno de un campo de interacciones entre diversos sujetos operatorios; la autodeterminación no es pues en rigor autónoma, sino que se configura a partir de la cooperación con el grupo y mediante las normas heterogéneas vigentes en él: se codetermina<sup>620</sup>. Dicho esto, comprendemos cómo la legitimidad de un sistema normativo -o de un ordenamiento jurídico de un Estado- no dependerá en Bueno de los resortes que articule en aras de garantizar el ejercicio individual de las libertades, ya que será la práctica de estas libertades, las que den más bien medida de la calidad del mismo. Dicho de otro modo, la libertad no es condición de existencia de la política, sino que la política es la condición de la libertad.

---

<sup>619</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>620</sup> Para más detalles acerca de la autodeterminación individual según Bueno, consúltese su obra *¿Qué es la Bioética?*, Pentalfa, Oviedo, 2001, p. 75 y ss.

Observamos cómo el repaso que, a propósito de la búsqueda del componente de legitimidad de la eutaxia, hemos realizado sobre los conceptos de justicia y libertad, cae de lleno en la esfera de relaciones entre política y moral. Sin embargo, es únicamente ahora cuando, apartadas las argumentaciones de cuño idealista que aquellos dos conceptos convocan, podemos aproximarnos al fondo normativo que se halla tras la teoría del Estado de Bueno. Reexponiendo los fundamentos que la idea de moralidad contiene, daremos cuenta de su ley fundamental de la moralidad, la cual nos proporcionará, a través de las distinciones oportunas y la enunciación de tal principio fundamental, la clave para interpretar correctamente sus planteamientos políticos. Previamente, conviene recalcar la premisa antropológica de corte histórico-práxico que informa la óptica moral de nuestro autor: al hombre definido por su acción y condicionado por el desarrollo histórico no cabe determinarlo de una vez por todas, puesto que su naturaleza no está acabada, no es fija ni inalterable, si bien quepa atribuirle la dotación de la palabra y su capacidad para obrar según fines. Tales condiciones revelan la importancia del componente comunitario en su conformación y, por ende, el lugar crucial que desempeñan las culturas en que se desarrolla. No obstante, tal base historicista cercana a los principios del romanticismo quedará depurada al modo marxista de todo idealismo, pero también de toda escatología, de modo que tanto la sustantivización del concepto de cultura como la creencia en fines últimos sean descartados. Huelga añadir cómo la piedra angular de tal concepción descansa en el conflicto, constitutivo de lo humano. Esta breve introducción nos prepara para penetrar en la idea de moralidad de Bueno, cuyas dos aportaciones fundamentales adelantamos ya: el pluralismo moral que sostiene, matizado por el principio trascendental y universal de la preservación en la existencia, y la coextensiva distinción que se produce entre los dos planos *-incommensurables-* desde los que delinear la moralidad humana, individual o social. Pero detengamos más pormenorizadamente en su visión.

### 3. La idea de moralidad en Gustavo Bueno

El análisis de nuestro autor se va a caracterizar de nuevo por realizar una aproximación filosófica a la cuestión, dejando de lado el tratamiento de la moralidad desde una perspectiva científica, entre otras cosas debido a la pluralidad de ciencias empíricas que contienen en su campo de estudio lo que Durkheim llamaba hechos normativos (la Psicología, la Etnología, la Sociología, etc.). Cabe recordar, por otro lado, la génesis operatoria y por ello práctica y normativa que toda ciencia posee genéticamente según la teoría del cierre categorial. La



distinción desde la que se levanta su tesis recupera pues el desdoblamiento básico entre un plano esencial y el plano del conocimiento. A partir del primer orden se podrán determinar la existencia (histórica) y estructura (lógica) que quepa extraer de la noción de moralidad. En la línea de operaciones referidas al conocimiento de tales realidades nos encontraremos por su parte con un nivel fenomenológico o descriptivo de la moralidad, así como con una dimensión ontológica o teórica, línea a través de la cual se conseguiría eventualmente dar con las causas de los fenómenos. Así las cosas, el interés que presenta este cuadro se comprueba al combinar sus niveles, obteniendo dos grandes perspectivas que organizan según Bueno el estudio en profundidad de los contenidos del concepto. En este sentido, el objeto ha de dividirse en dos amplias disciplinas. Una, dedicada a las ciencias fenomenológicas de la moralidad, se subdivide en una dimensión existencial, atenta a los avatares manifiestamente históricos, y otra esencial, preocupada en dar con los códigos o estructuras morales que se hayan sucedido, articulando en su seno el examen comparado de la moral. La segunda perspectiva cubre, bajo el rótulo de ciencias ontológicas de la moralidad, otro aspecto histórico existencial, esta vez dedicado al análisis de la fundamentación moral, y, finalmente, un aspecto esencial, centrado en localizar la sistemática del campo y dar con su axiomática propia tanto como con sus coordinaciones, si es que las tuvieran. El terreno de la moralidad en sentido lato abriría por consiguiente cuatro grupos de cuestiones, también denominados –respectivamente: a) fenomenológico-hermenéuticos; b) fenomenológico-críticos; c) de fundamentación; y d) de axiomática. Desde luego, el despliegue de la materia a considerar rechaza la reducción de sus contenidos a un mero examen formal, meta-ético, resultante de trasladar las acciones morales a enunciados lingüísticos, de los cuales podrían desprenderse usos y juegos de lenguajes, tal y como la filosofía analítica pretende<sup>621</sup>; sin merma de la importancia de los componentes lingüísticos, decisivos en la acción moral, no procede a su juicio descartar ni reducir las estructuras sociales, económicas o políticas que se suponen presupuestas en tales actividades, como por su parte lo está ya también la del lenguaje, sin que ninguna gramática previa lo haya creado.

Una vez aceptada la metodología crítico sistemática que su filosofía materialista comporta, aglutinando tanto el interés por las explicaciones funcionales y causales de signo científico, así como la necesidad extra-científica de proferir juicios morales, el estudio de

---

<sup>621</sup> Así procedería Franz von Kutschera, cuando nos dice que: “El status típico de los enunciados normativos en la Ética es el de las oraciones enunciativas”, en sus *Fundamentos de Ética*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 106.

Bueno quiere detenerse ante todo en el nivel ontológico, penetrando en el problema de la fundamentación en tanto se cruza con las cuestiones sistemáticas. Su propuesta pues, opta por partir desde las mismas bases conceptuales de la moralidad, en aras de reformular sus fundamentos y, por ende, las directrices que sigan sus planteamientos.

### 3.1. El fundamento de la moralidad

El periplo argumentativo arranca con la contraposición entre materialismo y formalismo moral, clasificación debida a Max Scheler por su obra de 1913 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*)<sup>622</sup>, en la cual se subraya la necesidad de contar con contenidos concretos, con una materia concisa, a la hora de actuar. Con ello se confronta a la tesis formalista kantiana que, según vimos, postula la prioridad del imperativo categórico, formal -ámbito de la voluntad autónoma y libre-, ante los imperativos hipotéticos, derivados de un sujeto deseante condicionado por el objeto empírico (la materia deseada), bloqueando su autonomía. Dada esta dualidad, Bueno añade otros dos tipos de fundamentación posible, en tanto opciones límite: aquella que niega tanto su fundamentación material como formal; y una última que afirmaría -conjugándolas- ambas vías fundamentadoras, reconstruyendo su relación de otro modo. La lista de alternativas quedaría entonces como sigue.

En primer lugar, hablaríamos del (1) *positivismo moral*, plataforma desde la que negaríamos todo tipo de fundamentación trascendental, atendiendo tan sólo al contenido factual, positivo, de las acciones humanas. Aquí serán las condiciones empíricas las que determinen la moralidad de un individuo o grupo; las causas de los hechos normativos por tanto “habrá que buscarlas en el terreno empírico de la Antropología funcionalista (...), de la Sociología o de la Psicología”<sup>623</sup>. El riesgo de esta vía se concreta al tender hacia un relativismo moral que, en el fondo, descansa en un amoralismo cuya única función en esta esfera consistiría en ejercer una reincidente crítica negativa de toda fundamentación posible, sin proponer salida alguna, y, en su caso, encubriendo un positivismo científico de inesperadas consecuencias, al deslizarse hacia el nihilismo. La segunda posibilidad, (2) el *materialismo moral*, radicaría en levantar el fundamento de la moralidad desde criterios extraídos de fuentes palpables, ya sean corpóreas, psicológicas o ideales. En efecto, la salud biológica ha servido de

---

<sup>622</sup> Realmente traducido al castellano por su subtítulo, como *Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Revista de Occidente, Madrid, 1941-1942.

<sup>623</sup> Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, p. 39.

pauta para calibrar la carga moral de la conducta humana, al igual que la apelación a una cierta idea -psicológica- de felicidad. Pero donde realmente ha calado el materialismo moral ha sido en la versión presentada por Scheler, articulada en torno a su teoría de los valores o axiología objetivista. Proponiendo como objetivas una serie de esencias ideales, los valores, susceptibles de aprehenderse intuitiva o emocionalmente, la vida moral consistirá en ordenarlos, tales si fuesen relaciones geométricas, y aplicarlos, otorgándoles entonces un doble valor: la conducta moral será pertinente por cuanto corresponda al valor preferido. La crítica de Bueno apuntará hacia la ausencia de nexos que dicha teoría deja sin explicar, entre los valores trascendentes y la estructura de la subjetividad, de la voluntad –de la facultad de desear precisamente. El hecho es que a su parecer no se entiende por qué los valores morales supuestamente trascendentales “habrían de imponérsenos como normas universales compatibles con la libertad”<sup>624</sup>. Llegamos así al (3) *formalismo ético* o moral que, como tercer modo aquí de fundamentar la moral, se debe a la concepción kantiana. Hemos insinuado anteriormente las líneas del razonamiento: a fin de evitar la sumisión de la voluntad de la cadena mecánico-causal de los fenómenos -tomando como objeto de deseo una materia precisa-, la ley de la acción moral se reubica en el reino de la razón (o *nous*), cuyo dictado formal, anterior a todo deseo, nos hace libres y autónomos; en última instancia, el argumento hace del seguimiento al imperativo categórico (“obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda valer como ley moral universal”) virtud de alcance universal<sup>625</sup>. La crítica de Bueno se desplegará ahora en varios frentes, enmarcados todos en la denuncia al idealismo subyacente. Sus presupuestos materialistas empezarán rechazando la disociación entre materia y forma “como si la forma no tuviera que ser, no ya algo independiente de una materia, sino la misma conexión entre las partes de una materia necesariamente plural”<sup>626</sup>; por el mismo motivo -reajustado a un nivel gnoseológico- quedará negada toda disociación entre el sujeto corpóreo, real, y un sujeto formal, depositario de la conciencia moral pura, que, en tanto contra-hipótesis materialista, parece integrar componentes mentalistas ajenos a la operatoriedad humana, única fuente del raciocinio. Y es que la argumentación moral kantiana no se sostiene, según nuestro autor, sino a fuerza de retomar los principios de la metafísica tradicional (Alma, Dios, Mundo) convenientemente reincorporados,

---

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>625</sup> La exposición de la ética kantiana la encontramos en la *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2004. Asimismo puede consultarse la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1998; en esta obra se enuncia la máxima moral como sigue: “Sólo hay un imperativo categórico, y dice así: *obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*”, p. 92 (cursivas en el original).

<sup>626</sup> Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, p. 48.

aun a título especulativo -no epistemológico-, en el horizonte de la razón práctica. Sin embargo, serán las estrictas consecuencias que en el terreno de la moral tiene el mandato categórico lo que Bueno ante todo vitupere, habida cuenta de su dejación respecto de los contenidos morales<sup>627</sup>.

Visto el panorama, nuestro autor se atreve con una propuesta de fundamentación moral alternativa, (4) el *materialismo formalista*, cuya perspectiva tanto formal -en parte- como pretendidamente trascendental no cabe confundir con la defendida por el idealismo. Las formas, dijimos, no pueden ser entendidas en Bueno con evacuación de la materia, pero tampoco se presentan en composición con ella a un modo hilemorfista aristotélico que llega hasta Ernst Bloch; antes al contrario, la forma designa sencillamente las relaciones que se producen entre las partes materiales de un campo referencial, por consiguiente, sobre el ámbito moral, designan las relaciones trascendentales de los sujetos morales. Ahora bien, la trascendentalidad abandona en su filosofía la ascendencia escolástica que informa todavía a Kant, esto es, esa connotación apriorística de los sujetos que fija las condiciones de posibilidad del conocimiento de los objetos más allá de todo sistema de coordenadas; precisamente, el idealismo residirá en la vía abierta a partir de Kant que hace equivaler tal componente subjetivo a la misma determinación constitutiva de los objetos. Por el contrario, Bueno nos presenta una trascendentalidad positiva cuyo significado alude a toda característica o atributo que, propio de una región particular de la realidad -un determinado círculo categorial, por ejemplo-, desborda su campo originario, mas no en virtud de su regreso a un momento formal previo a dicho origen, sino debido a su postrer aplicación en ámbitos diferenciados, en los que tal rasgo -concretable en una norma práctica- se prolonga recurrentemente, incardinándose -y he aquí lo esencial- en tanto componente constitutivo de los mismos; en palabras de Bueno, lo trascendental en esta acepción dialéctica “expresa el proceso constitutivo de determinaciones que se extienden a círculos categoriales distintos de aquellos que albergaban las

---

<sup>627</sup> Efectivamente en Kant leemos que “hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es categórico. No se refiere a la materia de la acción y a lo que ha de producirse con ella, sino a la forma y al principio que la gobierna, y lo esencialmente bueno de tal acción reside en el ánimo del que la lleva a cabo, sea cual sea el éxito obtenido. Este imperativo puede llamarse *imperativo de la moralidad*”, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1998, pp. 85-86 (cursivas en el original). Una reformulación de la ética de raíz kantiana que pretende salvaguardar su alcance universalista puede leerse en el artículo de Jürgen Habermas “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 2000. Sin dejar de señalar los límites de la fundamentación pragmático-trascendental debida a Karl O. Apel, el alemán no dejará de abundar en las virtudes de la perspectiva discursiva o procedimental, en tanto alienta un proceso de formación de la voluntad que únicamente da por válidas las normas salidas de la comunicación.

determinaciones originales”<sup>628</sup>. La virtud de dicha propuesta consistirá, en lo que nos concierne, en perfilar el marco desde el que determinar el fundamento de la esfera moral. Efectivamente, en seguida se nos planteará el recurrir a la individualidad corpórea como base constitutiva trascendental de los sujetos humanos, haciendo pues de ellos protagonistas nucleares de la conducta moral. Según tal recorrido, será describiendo los trazos propios de los sujetos corpóreos como sujetos operatorios humanos cuando podremos alcanzar la ley normativa fundamental de la vida moral, regla básica que en tanto deber ser práxico se localizará en el origen y no el horizonte de la actividad humana, pero que dados los mismos atributos humanos se hallará sujeta -entendemos- a una contradicción interna. La tarea recuerda a una caracterización antropológica de corte universalista, desde la cual deducir las notas de la acción moral; queremos subrayar, sin embargo, cómo la propia descripción del autor restringirá el alcance definitivo que quepa conferirle a la naturaleza humana, máxime si subsiguientemente atendemos a las implicaciones explícitas en la misma descripción; destacar, por lo demás, que es en este punto preciso donde se cifra el trasfondo moral que quepa adivinar tras su teoría política.

Decididamente, la delineación de los rasgos de *lo humano* entronca genéticamente en Bueno con el contenido de la moralidad, de ahí que la normatividad sea marca intrínseca de los humanos en tanto sujetos operatorios. Tal y como estipula la tradición materialista, el hombre se configura a raíz de su actividad práxica, disposición que Bueno interpreta en tanto habilidad proléptica -para planificar (respecto de las personas) y programar (respecto de las cosas)- de signo normativo. En este sentido, y dadas unas condiciones de partida (un lenguaje fonético articulado, una capacidad de composición y descomposición manual, operatoria), lo específicamente humano estará en el asentamiento de unas directrices conductuales normadas resultantes de la confluencia de múltiples rutinas operatorias dirigidas a conformar objetos o situaciones repetibles; consecuentemente lo normativo se definirá en tanto plasmación de la rutina victoriosa, de ahí que el anhelo del *deber ser* se encuentre no tras el *ser*, sino en un punto previo, germinal o constitutivo. Pero, en segundo lugar, es igualmente importante constatar la multiplicidad, aun enclasadada -la especie humana-, de tal sujeto que, tomado individualmente se nos aparece repetido y distribuido planetariamente, pero que entendido atributivamente se conforma en tanto elemento o parte de una totalidad conjunta. La dificultad de este rasgo es que desdobra de inmediato la inteligibilidad de lo humano en dos contextos lógicos -atributivo

---

<sup>628</sup> Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, p. 51.

y distributivo- inconmensurables; explícitamente: “Los elementos de una totalidad distributiva y las partes correspondientes a escala de la totalidad atributiva son inconmensurables, como lo son cada uno de los pentágonos regulares de un conjunto de pentágonos iguales entre sí con las caras de un dodecaedro, en cada una de cuyas aristas han debido fundirse los lados de los polígonos consecutivos”<sup>629</sup>. Las repercusiones del planteamiento no se hacen esperar; primordialmente enunciando la ley normativa fundamental de la vida moral según su perspectiva:

“Obro ética o moralmente en la medida en *que mis acciones puedan contribuir a la preservación en la existencia de los sujetos humanos, y yo entre ellos, en cuanto son sujetos actuantes, que no se oponen, con sus acciones u operaciones, a esa misma preservación de la comunidad de sujetos humano*”<sup>630</sup>.

Regla esta que lejos de ser anterior a toda condición formal, surge *in media res*, desde el momento en que se considera moralmente buena la recurrencia en la existencia, lo cual ya implica universalidad, pero que, por lo dicho, se aplica diferentemente, según el plano de referencia sea individual o grupal. Y he aquí la problemática inherente de la cuestión, la bifurcación del sentido de la moralidad en dos dimensiones que no pertenecen a la misma escala lógica y que, por ello, no pueden compararse; las mismas dimensiones que dan nombre por un lado a la ética -en donde el principio se adecua al contexto distributivo, deviniendo cada uno de los individuos distribuidos objeto de la ley- y por otro lado, a la moral -en donde el principio, aplicándose a un contexto atributivo, afecta a los individuos por cuanto se entienden conjuntamente, en tanto partes agrupadas en sociedad (en clanes o tribus, en comunidades, en clases o en naciones)-.

### 3.2. La diferencia entre ética y moral: consecuencias políticas

La dificultad con que de inmediato nos topamos es la doble orientación que la regla de la observancia a la preservación en la existencia adopta, atenta bien al individuo -a la salvaguarda *ética* de los cuerpos individuales-, o bien a un grupo social -al mantenimiento *moral* del colectivo-. De hecho incluso, aun remitiendo al individuo como fundamento trascendental de la moralidad, Bueno nos indica la abstracción en la que nada el principio en el contexto distributivo, carente de un radio definido de acción salvo que se apele al sentido zoológico del

---

<sup>629</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 57 (cursivas en el original).

género humano, siendo de facto -históricamente- en las esferas atributivas, donde la ley puede empezar a activarse efectivamente, concretamente en el interior de las familias. La primera consecuencia a resaltar, según esto, estriba en la inequivalencia que se da entre los significados de la ética y de la moral, más allá del criterio analítico que simplemente nos habla de la ética como investigación filosófica de la moral, a partir de la distinción entre contenidos normativos y fundamentos éticos; conviene recordar aquí la refutación que nuestro autor expone sobre este punto. Reconociendo el alcance teórico que la distinción (contenidos/fundamentos) merece, nuestro autor renuncia a ligar unidireccionalmente sus términos, como si pudiesen deducirse respuestas en torno a la moralidad a partir de una axiomática tomada como fundamentación, o, inversamente, induciendo de los variados sistemas normativos un mínimo común denominador que enuncie los principios fundamentales de la ética. De ahí que para Bueno “el sentido de la acción moral o ética, en cuanto tal, no se agota en su cumplimiento, sino en el ‘sistema disposicional’ en el cual el cumplimiento debe estar insertado”<sup>631</sup>. En consecuencia, su perspectiva aboga por una relación coimplicativa entre contenidos normativos y fundamentos, lo que evidentemente encaja con su planteamiento trascendental dual: tanto como de la corporeidad individual, la distinción entre ética y moral deriva de la diversidad de contenidos dados en la acción práctica. A todo esto habría que añadirse un tercer componente, no menos importante en el momento de otorgar vigencia a las normas: la fuerza de obligar; enseguida entraremos en ello. Apuntemos por ahora cómo su hipótesis de la no sinonimia queda reforzada desde un punto de vista etimológico, estando el *ethos*, referido ante todo al carácter de cada cual, y el *mos, mores*, a las costumbres de índole social. Pero detengámonos más detalladamente en el modo en que se desarrollan en Bueno ambos ámbitos; ello nos esclarecerá con mayor precisión los motivos de la distinción y el carácter de sus relaciones.

Continuando la observancia del principio fundamental, la ética articularía según Bueno un conjunto de virtudes conducentes a cuidar de la preservación en la existencia de los sujetos corpóreos, individualmente considerados; la fortaleza se erigiría como acción genérica a ejercer, bien sobre uno mismo, esforzándonos por conservar nuestro ser -en cuyo caso estaríamos ante la virtud de la firmeza-, o bien sobre los demás, hablaríamos entonces de generosidad. Como es patente, la ascendencia de la *Ética* de Spinoza resulta indiscutible, desde su primer principio

---

<sup>631</sup> Gustavo Bueno, “La Ética desde la izquierda”, *El Basilisco* n° 17, 1994, p. 6.

(aquel “perseverar en el ser”<sup>632</sup>) hasta el desglose de las tres virtudes éticas<sup>633</sup>, comprendiéndolas ante todo como deberes. Cabe concluir asegurando el aliento universal de la ética de Bueno, máxime habida cuenta del horizonte al que remiten tales virtudes, encauzadas hacia la humanidad, o bien lo explícito del mal ético por excelencia –el asesinato. No obstante, pasando ya al terreno moral, mas introduciéndonos forzosamente de entrada en el tema de las relaciones entre esta y la ética, el hecho es que materialistamente las normas éticas no pueden entenderse anteriores a la situaciones históricas, positivas, en las que se constituyen; es más, lejos de poder derivarse de una supuesta condición específica de la especie humana (en el sentido mendeliano), dichas normas únicamente se abren paso para Bueno inscritas en la evolución de las normas morales grupales, las cuales, aun organizadas ahora en un sistema de obligaciones morales, aparecen adscritas a grupos sociales diferenciados, particulares y, desde su visión, alejados del logro de un ensamble global. ¿Por qué? Sencillamente porque de la misma forma que la configuración de la naturaleza humana se establece histórica y grupalmente, y sus límites no están dados de antemano, no cabe afirmar que lo estén ya o lo vayan a estar en el futuro, salvo que nos situemos en una plataforma superior -divina o final, acabada- en que se dé por sentada su definición invariante, redonda y definitiva. Regresaríamos en este punto al debate en torno a la definición del concepto de hombre o de lo humano, estudio obligadamente inconcluso para quien lo trate sistemáticamente.

---

<sup>632</sup> Leemos en la Proposición VI de la Parte tercera de la *Ética* de Spinoza: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (tomamos la cita de la edición de Alianza, Madrid, 1999, p. 203). Aplicado al ámbito de la moralidad, leemos en la Proposición VIII de la Parte cuarta: “Llamamos ‘bueno’ o ‘malo’ a lo que es útil o dañoso en orden a la conservación de nuestro ser (...) esto es, a lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar”, p. 296. La ascendencia de Spinoza en la filosofía de Bueno alcanza el plano ontológico, siempre que se interprete la concepción de la realidad del judío en tanto pluralista -en donde la realidad resulta inabarcable-, y no de un modo monista. Así, Vidal Peña, el introductor de la edición mentada, nos explica que “si el pluralismo [ontológico] es indisociable de la idea de una permanente reconstrucción de la realidad que, elaborando continuamente esquemas racionales de explicación de los fenómenos, somete a esas explicaciones, también continuamente, a una crítica hasta los fundamentos, en virtud de la cual ninguna explicación puede darse por cancelada, entonces la metafísica de Espinosa está en esa línea (aunque tantas veces haya sido presentada de otra manera): esa tarea infinita es aquella cuyos marcos prefigura”, pp. 34-35. De hecho un tal programa es el que en definitiva recoge el *materialismo filosófico* de Bueno; no por casualidad fue él mismo el director de la tesis de Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*, publicada por Revista de Occidente, Madrid, 1974, en la que se exponen con más detalle estas cuestiones.

<sup>633</sup> Las virtudes éticas aparecen definidas en el Escolio de la Proposición LIX de la *Ética* de Spinoza: “Refiero a la fortaleza todas las acciones que derivan de los afectos que se remiten al alma en cuanto que entiende [la potencia de entender equivale en Spinoza a la potencia de obrar conforme a la razón], y divido a aquélla en *firmeza* y *generosidad*. Por ‘firmeza’ entiendo *el deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser, en virtud del solo dictamen de la razón*. Por ‘generosidad’ entiendo *el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad*”, p. 260 (cursivas en el original).



El mismo Bueno ha realizado una aproximación al tema clasificando de entrada dos grandes ordenes de familias conceptuales de lo humano<sup>634</sup>: en el primero localizaríamos los ensayos preocupados por delimitar un significado estrictamente factual (el *homo sapiens* de Linneo<sup>635</sup>) o bien axiológico del término (el sujeto de derechos de la *Declaración universal* de la Asamblea general francesa de 1789). El segundo orden de familias reuniría las definiciones categoriales del hombre (tipo la biológica del *De humano corporis fabrica*, de Vesalio), o ya la familia de ideas de índole más bien filosófico, en donde el concepto desborda todo recinto científico integrando distintos valores semánticos -los anteriormente vistos-, no fácilmente coordinables, sin embargo. A tenor de lo dicho, el concepto de lo humano está lejos de resultar aprensible. Una posible solución sería la de apelar a la analogía kantiana del conflicto de las facultades para calibrar qué resultado arroja la confrontación entre las ramas médica, zoológica, etológica, psicológica y cultural que despliega la antropología. El problema persiste en cuanto el análisis no es capaz de ofrecernos una determinación del concepto más allá de una mera caracterización biológico-genérica, salvo recurriendo a predicaciones metafísicas. A fin de cuentas, tal es el diagnóstico que sobre el asunto defiende usualmente Bueno, lo cual no obsta para que el carácter polémico que el concepto posee nutra, en su dialéctica interna, su propia configuración evolutiva, tanto como el horizonte mismo de la filosofía materialista. Reflejo explícito de ello lo hallaríamos en la lucha entre la idea antropológica o bien histórica del hombre, contraponiendo de hecho el alcance de dos esferas disciplinares, la Antropología Filosófica y la Filosofía de la Historia. En tal dilema podrían encuadrarse las polémicas de los años sesenta y setenta entre estructuralistas y marxistas (Levi-Strauss, Sartre, Lefebvre, Godelier), así como la ofensiva contra la Antropología filosófica por parte de los pensadores marxistas K. Kosick o J. Zeleny. Sin embargo, es necesario advertir la incorrección que supondría proyectar el conflicto en términos de una dialéctica entre Naturaleza e Historia, puesto que ambas perspectivas se entretujan de modo que en el fondo resultan inteligibles sin

---

<sup>634</sup> Ofrecemos a continuación un resumen de tal aproximación al concepto de lo humano, a partir de lo expuesto por Bueno en: *Etnología y utopía. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Etnología?*, Júcar Universidad, Madrid-Gijón, 1987, pp. 185 y ss.

<sup>635</sup> Carl von Linné, naturalista sueco, autor del *Systema naturae* (1725), en donde presentó su propuesta taxonómica para los reinos animal, vegetal y mineral. La importancia de Linneo en la ciencia ha sido estudiada desde el materialismo filosófico por David Alvargonzález, quien en su *El sistema de clasificación de Linneo*, Pentalfa Oviedo, 1992 muestra cómo las obras del sueco posteriores a 1753 desbordan el sistema de denominación esencialista porfiriano; así, según nos dice, “los géneros anteriores, propios de un sistema de clasificación descendente (que va de lo general a lo especial), habrían dejado paso a géneros posteriores, asociados a una vía de clasificación ascendente (que parte de las especies para construir los géneros)” (<http://helicon.es/7848451.htm>). Habría sido la propia variedad de los especímenes que tuvo ocasión de estudiar lo que acabaría decantándole por un tipo de nomenclatura binomial.

acudir la una a la otra: una idea genérica postulada desde una perspectiva antropológica puede aceptar el cambio y la multiplicidad del hombre requiriendo una historia en la cual desarrollarse, preferiblemente aquí en formas cíclicas. La base lógico material de dicho enfoque descansaría en una consideración distributiva de las culturas que en sus relaciones mutuas van organizando paulatinamente el material antropológico, siempre -eso sí- que los límites de la especie se entiendan perfilados desde su origen. A su vez, la perspectiva histórica tendría que reintroducirse en una escala morfológica para hacerse comprensible, debido a que, por lógica opuesta, el formato atributivo en el que se articula ahora esta idea -el individuo global-, necesita verse inmerso en contextos naturales y culturales envolventes, incluso de manera periodológica. Su clave en cambio estribaría en concebir tales etapas en tanto ocupan un lugar procesual en la conformación transformada de la especie. Creemos a Bueno -y tal ha sido nuestra lectura- más próximo a esta visión; importa en todo caso no identificar gratuitamente la idea histórica con un mayor indeterminismo (con una mayor libertad), pues justamente es en el marco histórico donde el hombre está sujeto más potentemente a concatenaciones causales, según Bueno. Es oportuno asimismo subrayar la imprescindibilidad que suponen ambas opciones, lo indecible que resulta decantarse por una u otra, respuesta con que su razonamiento concluye, pues al cabo ambas perspectivas no constituyen sino dos modos lógicamente dissociables de articular un ámbito, el de lo humano, que no está dado íntegramente, de una vez por todas. Con todo, estimamos que es la apelación a un futuro no preestablecido -no sometido a la estructura de ningún sistema previo o perfecto-, aun matizado por la imposición que el mismo concepto implica, lo que acaba marcando el materialismo de nuestro autor, purgado -claro es- de todo finalismo histórico.

De vuelta a la reflexión moral, y refiriéndonos ya a sus contenidos, a las *obligaciones* del individuo respecto del grupo en el que está insertado (antes que al *deber* de su salvaguarda propia), desembocamos en una modulación cercana al relativismo, pues no cabiendo proyectar meramente las normas éticas aquí, son patentes las desemejanzas normativas de los distintos grupos sociales, por más que una cierta noción de justicia -relativa a cada grupo- informe sus conductas. La cohesión y la solidaridad, en tanto traslaciones morales de la firmeza y la generosidad éticas, se circunscribirían al interior de cada comunidad, en aras precisamente de mantener su pervivencia -la preservación del grupo-, por lo que el sentido que adquieren se hace ahora enteramente diferente, como el estudio del concepto de solidaridad nos demostrará (lo desbrozaremos ulteriormente); pero por si no fuese bastante, la plataforma grupal

manifestaría incluso cómo un seguimiento idéntico al mismo código moral de distintas sociedades no garantizaría ninguna complementariedad entre ambas, pudiendo ser acaso tal seguimiento motivo de conflicto. La cuestión inmediata que se suscita es la de asumir la tesis relativista, “que postula la equivalencia moral de los diversos sistemas constatados”<sup>636</sup>. Y esta sería la postura de Bueno, si es que nos mantuviésemos en una perspectiva cultural de aislamiento recíproco (estrictamente distributiva), lo cual, dado el estado del mundo, no es ya el caso. Es entonces, supuesta la interconexión cultural, cuando el relativismo de Bueno se torna en una suerte de pluralismo moral, rechazando de plano la asunción de la equivalencia moral, pero también cualquier argumento levantado sobre premisas que nos hablen de esferas culturales invariantes. Su planteamiento no apelará nunca a un fundamento axiológico apriorístico cuanto al conflicto entre los contenidos normados por los sistemas morales respectivos a los diferentes grupos humanos y a su subsiguiente resolución; la superioridad objetiva de un sistema moral se expresará entonces frente a la impotencia del otro para resistirse o imponerse, revelando por consiguiente “su incapacidad para cumplir sus propios objetivos”<sup>637</sup> –preservarse, en primer lugar. Desde luego, dicho fundamento -explícitamente entrelazado de contenidos- parece asemejarse a la ley del más fuerte; he aquí su réplica:

“Puede siempre añadirse que el más fuerte lo es porque entre otras cosas tiene un sistema de normas morales que le permite serlo, es decir, porque reducimos la ley del más fuerte al sistema de normas morales y no al revés”<sup>638</sup>.

Sin querer entrar en un debate que desbordaría con creces los límites de nuestro trabajo, lo que nos interesa es apreciar cómo en ello es en lo que consiste finalmente el trasfondo moral de la política para Bueno, presuponiéndose siempre que un sistema normativo anda detrás de los Estados tanto o más que en los clanes y tribus, esto es, en las sociedades organizadas políticamente. Podemos, en consecuencia, hacer residir la carga moral de la eutaxia política en su mismo principio de perdurabilidad, sin preocuparnos más de la legitimidad -o depositando el contenido de esta en la eficacia y restringiendo al tiempo el alcance de la justicia a la esfera de cada Estado-; su regla, pivotando en torno a la sostenibilidad grupal, remite en

---

<sup>636</sup> Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, p. 66.

<sup>637</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>638</sup> *Ibid.*, p. 69.

definitiva al lema *salus populi suprema lex romano*<sup>639</sup>. Las consideraciones con que queremos ultimar nuestro trayecto, atentas a la construcción del concepto de izquierda política, devuelven en parte un lugar singular al horizonte ético, enfatizando la dialéctica interna -y sin solución posible- que la ley de la moralidad implica. Antes de entrar en ello, observaremos hasta qué punto el asunto de las relaciones ética-moral cobra dimensiones políticas, llegando a ser, a juicio de Bueno, fuente misma de Derecho. El repaso a la noción de solidaridad, último componente a analizar de la tríada revolucionaria francesa en tanto secuela de la fraternidad, nos servirá de puente para reconducir las notas morales al campo político, y mostrar, de paso, un ejemplo esclarecedor de la distancia entre ética y política en Bueno.

Explicados parte de los complejos mecanismos de conexión entre normas éticas y morales a través de los contenidos prácticos que remueven, es necesario retomar un último elemento -indispensable para nuestro autor en la exposición de toda idea de moralidad- a fin de aprehender mejor el conflicto intrínseco a las reglas conductuales; nos referimos al concepto de *fuera de obligar*, en tanto se formula como el impulso capaz de conferirle vigencia a las normas –negada la autonomía moral corresponde hallar las procedencias del moldeamiento moral, de la coerción en definitiva. El sentido positivo que esto implica, torna al concepto en parte imbricada en el mismo proceso de fundamentación de las normas, determinado en este punto en función de tres tipos de condicionamientos. Localicémoslos. En primer lugar, a) el adiestramiento, aprendizaje o educación de los individuos, que repercute sobre el componente etológico de la conducta, primordialmente hormonal. A continuación, b) la presión social canalizada mediante un cierto código deontológico no escrito, constituyendo una segunda fuente de comportamiento regulado. Por fin, c) las leyes escritas del ordenamiento jurídico, que activarían asimismo un determinado aliento moral, mediante amenaza explícita de coacción. Pues bien, según entendemos, para nuestro autor este cuadro expresa fielmente la complejidad del círculo de la moralidad, por cuanto refleja la heterogeneidad simultánea de la puesta en ejercicio de la normatividad; y es que tales condicionamientos han suponerse actuando conjuntamente. El problema de las relaciones entre ética y moral tendría por lo demás aquí su

---

<sup>639</sup> O a la razón de Estado, en tanto “noticia de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar” el dominio sobre los pueblos. La definición clásica se debe a Giovanni Botero (1589), *Della ragion di Stato*, Arnaldo Forni, Bolonia, 1985, p. 1. El cariz realista de la filosofía política de Bueno correspondería pues a lo que Rafael del Águila llama el pensamiento implacable, esto es, a “la idea de que existe una prioridad absoluta de los imperativos ligados a la conservación y a la potenciación de la comunidad estatal”, reduciendo a la postre la justicia al bien común; argumento contrapuesto al pensamiento impecable, de talante ético, basado en la operación inversa de reducir el bien común a la justicia; véase del autor: *La senda del mal*, Taurus, Madrid, 2000, p. 165 y ss.

actualización más palmaria, debido a que la fuente de la eticidad dependería sobre todo del adiestramiento, esto es, de la articulación de un sistema educativo cuya formalización, paradójicamente, correspondería en las sociedades contemporáneas al Estado (a sus leyes), aparato como ya sabemos guiado más bien en Bueno por un sistema moral. En rigor, es el Estado el que para nuestro autor ha que ocuparse de racionalizar y coordinar en lo que pueda los conflictos entre las normas éticas y las morales, y entre las morales de los diferentes grupos que alberga entre sí, sin perjuicio de que él mismo remita a su propia moral –la eutaxia. Es ahora cuando el examen del concepto de solidaridad política en Bueno viene al caso para aclarar definitivamente su razonamiento político-moral.

Conviene precisar previamente que el alcance del pluralismo moral con que hemos caracterizado la propuesta de nuestro autor pretende subrayar la diversidad de los sistemas morales expuestos a mutua confrontación, sin que ello signifique que sean inconmensurables ni presuponga -bajo ningún concepto- un tipo de pluralismo anterior o paralelo, de signo cultural. Partir de esferas culturales pautadas según patrones invariantes en aras explicar la diversidad de sistemas morales queda absolutamente descartado desde el momento en que se establezca la doble premisa del dinamismo y la interconexión cultural, según la cual, desbordado el estado distribuido o aislado de las culturas, estas se desarrollan en procesos multilíneales de cambio incesante -mayormente históricos, bajo cuyo curso se transforman en Estados-, aboliéndose de hecho toda inconmensurabilidad -por confluencias y divergencias, por codeterminación justamente-, y, es más, abriendo paso a la constitución de espacios objetivos, categóricos (alfa-estructurales), sin que ello suponga tampoco el logro de una cultura universal. Tal y como nos explica Bueno:

“La identidad cultural de cada unidad nacional no puede concebirse como un conjunto de patrones culturales invariantes.[...] pero el mito de la identidad cultural trabaja como tratando a toda costa de eclipsar esta evidencia, situando los antecedentes de cada identidad cultural en épocas míticas, desdibujadas, anteriores a la historia (celtas, germanos, egipcios) y alimentando la ilusión de su conservación indefinida. La realidad es que el cambio de contenidos de cada esfera de cultura es incesante, precisamente porque esas esferas no existen como esferas megáricas”<sup>640</sup>.

El megarismo cultural es un concepto acuñado por el autor a partir de las creencias de la escuela de los megáricos, quienes, seguidores de la doctrina de las esencias de Platón,

---

<sup>640</sup> Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona, 1996, p. 175. En esta obra, publicada el mismo año que *El sentido de la vida*, Bueno analiza y crítica el concepto de cultura, mostrando los abusos que de la noción se hace. En función de nuestros intereses, resumiremos en lo que sigue muy sucintamente parte de sus argumentos. No corresponde a nuestro estudio examinar la obra con más detenimiento.

imaginaban un reino de esencias inmutables e inconmensurables entre sí. Transportado al terreno cultural, el megarismo lo asocia a los argumentos del relativismo cultural, por cuanto constituyen una absolutización de las culturas distributivas, declaradas incomparables e igualmente valiosas. El mecanismo será paralelo al que se construye al postular la unidad cultural de las culturas objetivas, herederas racionales de la idea metafísica de cultura de la filosofía clásica alemana (heredera a su vez en la hipótesis de Bueno de la idea teológica de la Gracia divina). Ante ello, Bueno presentará un modelo de desarrollo dinámico variacional que parte de un estado inicial e independiente de culturas humanas ya constituidas, mas no por ello homogéneas, por resultar de la interadaptación sistemática (normada) de múltiples confluencias operatorias procedentes de bandas de individuos humanos. A partir de ahí se desenvolverán a su juicio multilinealmente, enfrentándose a otras culturas, incrementado su demografía, conformándose históricamente en Estados, reorganizándose morfológicamente a través de la división del trabajo y, lo que es más importante, modelando productos extrasomáticos objetivos y con ello nuevos espacios independientes alfa estructurales: los círculos categoriales. Pues bien, este proceso de objetivación productiva en el que desemboca el despliegue de la matriz de las esferas culturales -que segregaría al cabo las operaciones del *homo faber* que generan tales productos- limitaría a la postre el alcance de la propia idea de cultura, dando cuerpo a lo que Bueno llama *ley* (no lineal ni acumulativo-progresiva) *del desarrollo inverso de la evolución cultural*; según ella las culturas evolucionan “de suerte que el grado de distribución (dispersivo) de sus ‘esferas’ [...] disminuye en proporción inversa al incremento de grado de atribución (disociativa) constitutivo de sus categorías”<sup>641</sup>.

La inconmensurabilidad por tanto se produciría únicamente en el interior mismo de la idea de moralidad, concretamente por lo que toca a las relaciones entre ética y moral, formateadas en distintos planos lógicos y, si acaso, podría hablarse de inconmensurabilidad entre dos sistemas normativos según uno se atuviese estrictamente al cumplimiento de las virtudes éticas y otro se condujese en función de determinados valores colectivos; se trataría de la oposición que mencionó Kant al contraponer la moral epicúrea a la estoica, pero que sin embargo Bueno disuelve, puesto que ella “no representa tanto (como pensó Kant) una

---

<sup>641</sup> *Ibid.*, p. 199. Ahora bien, ello no daría paso tampoco al establecimiento de una cultura universal puesto que “no hay que confundir la universalidad transcultural que atribuimos a las matemáticas o a la física ‘verdadera’ con la posibilidad de universalidad de otros contenidos culturales” (p. 205). Arribaríamos en este punto a la constatación de que una tal cultura, si es que fuese posible y no más que otro mito dependiente del cuño teológico, habría de formarse a partir de culturas particulares, mediante un proceso que nos recuerda a los mismos e ilusorios proyectos universales imperialistas.

oposición entre dos concepciones diversas del deber o de la virtud, sino una oposición entre dos momentos reales de la vida humana”<sup>642</sup>. Dicho esto, ¿cabe replantearse la mera traslación moral en que consistiría la política en Bueno, o no es más acertado advertir del esfuerzo que a través del Derecho ella cumple -siempre según su exposición- procurando conciliar ética y moral? Sin abandonar la orientación ética que todo Estado perseguiría, y aun obligados a asumir la irresolubilidad del conflicto interno al campo, entendemos que la postura de nuestro autor se inclina por enfatizar el aspecto grupal (moral) de la política, toda vez que el Estado refunda solidariamente sus morales en contienda. El análisis que nos ofrece en torno al concepto de solidaridad política nos servirá como botón de muestra; subsiguientemente también lo hará su teoría de la izquierda política.

### 3.3. La idea de solidaridad como ejemplo de la diferencia entre ética y moral

La importancia que posee a ojos de Bueno el término solidaridad no procede únicamente de su incardinación indirecta en el lema revolucionario francés, cuanto de la magnitud que paulatinamente ha ido cobrando en la constelación presente del vocabulario político; precisamente, es sobre los sobrentendidos que su utilización conlleva ante lo que quiere detenerse, discerniendo en lo posible el o los significados del concepto y roturando sus rasgos políticos, para lo que inevitablemente recurre a la historia del mismo. Su aproximación tendrá de nuevo una ascendencia filosófica sistemática muy atenta de no descuidar la raigambre mundana del fenómeno, a fuer de no desconectarla de un tratamiento crítico. La tarea la centra así en “elaborar una clasificación de acepciones o valores de la idea de solidaridad”<sup>643</sup>, máxime si se parte de su no univocidad. Sin olvidar una referencia abstracta que recuerde el cariz interactivo -entre las partes y el todo- que lo solidario contiene, su aportación reside en resaltar el carácter funcional del concepto, es decir, su dependencia respecto de un rasgo característico central que sin embargo adoptará diversas acepciones según las variables con que enlace; la noción dirá por tanto distintas cosas, a veces incompatibles entre sí, sin menoscabo de la génesis troncal común. El programa definicional de los conceptos funcionales que aquí asume Bueno debe otra vez mucho al recurso escolástico de la analogía de atribución por el que se explican las sucesivas modulaciones a que está sujeto un conjunto de ideas análogas, que a su

---

<sup>642</sup> Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, p. 83.

<sup>643</sup> Gustavo Bueno, “Proyecto para una trituración de la Idea general de Solidaridad”, *El Catoblepas* n° 26, abril de 2004, parágrafo 2 ([www.nodulo.org/ec/2004/n026p02.htm](http://www.nodulo.org/ec/2004/n026p02.htm), al tratarse de un texto electrónico no cabe señalar los números página; en su lugar indicamos los párrafos de donde proceden las citas).

vez no resulta menos ajeno a su lógica evolutivo-materialista según la cual la propia configuración de los conceptos se desarrolla históricamente a través de los procesos tecnológicos, científicos o sociales que se producen en el seno de cada ámbito, y en su colisión recíproca (tal es la lógica que en definitiva ha regulado su aproximación al campo político).

Por lo que toca a la noción de solidaridad, Bueno nos propone un doble recorrido -disociable aun ensamblado-, del todo punto acorde a su estilo filosófico: si por un lado proporciona las claves criteriosales desde las que delimitar sistemáticamente las determinaciones del concepto, por otro nos ofrece una exposición histórica por las que ha transitado el uso de la solidaridad. Empezando por tal relato, habría que partir -nos dice- presuponiendo una situación factual en la que ya esté convenido el carácter holótico a la que la idea apela, indiciaria de la interacción de las partes de una totalidad, ante todo en lo que respecta a los aspectos técnicos, v.gr.: a la trabazón resultante de la soldadura que hace solidario el cajón del carro a sus varas. Sin olvidar la extensión cósmica de corte metafísico a que el concepto pudo verse luego sometido, lo importante sin embargo será dar con las primeras concepciones jurídicas del término, manifestaciones pioneras de su positividad. La cita a la figura del cuasicontrato en el derecho romano -regulado en las *Institutiones*, L. III, de Justiniano- sienta los precedentes de un uso (genuinamente polémico a su juicio) que se extenderá en dos direcciones: mediante la responsabilidad debida a las obligaciones contractuales establecidas por pacto o ley; o bien a través de la solidaridad de prestación, que no es resultado de un contrato, estipulando además la posibilidad de renuncia de la solidaridad “por parte del acreedor a favor del deudor solidario”<sup>644</sup>. Fundamentalmente existirían ahora tres tipos de solidaridades, la activa del acreedor, la pasiva del deudor y, por último, la común; tales serían los significados que la noción cobra en los artículos 1137, 1140 o 1143 de nuestro Código Civil. Mas una vez mostrada esta acepción, Bueno quiere centrarse en la modulación humanística que a partir de un momento dado sufre la solidaridad, ejemplificando un caso claro del paso por el que un concepto llega a transformarse en idea, convirtiéndose en objeto ya propio de la filosofía tal y como él la entiende. Será el francés Pierre Leroux quién en su libro *La Grève de Samarez, poème philosophique* de 1863 perfile el sentido socio-político hoy en boga, borrando los componentes conflictivos inherentes a la connotación del legista, hasta el punto de pretender explícitamente “reemplazar la caridad del cristianismo por la solidaridad humana”<sup>645</sup>. La carga filosófica de su

---

<sup>644</sup> *Ibid.*, parágrafo 3.

<sup>645</sup> *Ibid.*, parágrafo 3.



proyecto estibaría para Bueno en la transformación que supone trocar el sentido categorial de las relaciones involucradas en el concepto -adscritas a un campo determinado- desplazándolas a una dimensión trascendental, siempre -eso sí- que acotemos dicha dimensión a su comprensión materialista -referida a ese desbordamiento tanto como al consecuente rediseño del término. La decisión de Leroux de laicizar la idea cristiana de caridad aproximará inmediatamente su noción a la de fraternidad o, incluso a la de filantropía, moldeando la solidaridad en una perspectiva humanista, de cuño inevitablemente cristiano, en la línea secular absolutista (del humanismo absoluto) de Kant, Gerhard Kränzlin o incluso Jean Paul Sartre; si bien, podría también entroncar con el armonismo cósmico de la tradición estoica que alcanza al panteísmo romántico. En todo caso, el despliegue de la nueva idea proporcionará en sus vertientes más metafísicas un principio para ciertas corrientes humanistas socialistas -C. Bernard, F. Engels, G. Ostwald-, principio cuya impugnación resultará simplemente, según Bueno, de lo inepto de su monismo. Más interesante para nuestro autor es perseguir el rastro sociológico que la solidaridad adopta, aun informada de componentes extracientíficos (más bien ideológicos), en Comte o Durkheim. El acento positivista de la sociología en tanto cumbre de las ciencias -la también llamada *física social*-, apuntaría hacia la faceta eminentemente social de la noción, en tanto expresión de la responsabilidad que cada miembro de la humanidad tendría respecto de los demás, integrándose como atributo de una sociedad todavía futura a la vez que como sentimiento íntimo compartido por todos; irremisiblemente el fundamento de esta teorización pediría al cabo el principio. Por su parte E. Durkheim ofrecerá una distinción de notable influencia, contraponiendo una solidaridad mecánica -propia de las sociedades articuladas segmentariamente, por medio de semejanzas creenciales, hasta el punto de hacer primar lo colectivo sobre lo individual- frente a la solidaridad orgánica, fundada en las desigualdades desde las que se levantaría el progreso social. Rebasando el ámbito de la sociología, aunque recogiendo la disyuntiva durkheimiana, le llama la atención a Bueno la solidaridad social postulada por A. Fouillé en su *Moral de las Ideas-fuerza*, por cuanto aúna los fines de la ética propia con los de la sociedad en que se vive así como con los de la sociedad universal, recuperando el corte armonista de la idea sin preocuparse por señalar la forma de su consecución, más allá de su enunciación pretendidamente universal. Sin embargo, según Bueno, la redefinición más coherente surge de la pluma de L. Bourgeois -en *Essai d'une philosophie de la solidarité*-, a tenor de un planteamiento filosófico no desatento al marco jurídico en el que cristalizó genéticamente la solidaridad. Con todo, su estrategia, continúa nuestro

autor, copia el razonamiento contractualista de un Rousseau, retrotrayéndose a un pacto primordial -a un cuasicontrato cual el del derecho romano- que sitúa en posición de deuda solidaria a todo hombre en relación a quienes le han engendrado y educado, poniendo en fin el fundamento de la noción en un terreno más político que rigurosamente jurídico —el Estado en la interpretación de Bueno sería el garante del contrato además de su beneficiario: ¿quién sino puede imponer la obligación, hoy día concretada en impuestos? La lectura de nuestro autor no pretende así sino darle la vuelta a los argumentos aducidos por Bourgeois, volcando la explicación de la solidaridad en la presión social, antes que en el recurso a un contrato previo inexistente, por bien razonado que esté. De lo que se trata es de no suprimir el cariz conflictivo que la noción contiene obligadamente a su juicio desde un punto de vista político, prueba final de ello serán las acepciones que toma la solidaridad en el interior del movimiento obrero a finales del siglo XIX y principios del XX. Justamente, su significado político consistirá en subrayar la unión que ella representa pero siempre frente a terceros, tal y como los bloques históricos de Gramsci expresaban (solidaridad de los obreros frente a los patronos), mas elevando el mecanismo al nivel estatal, capa cortical mediante (solidaridad de los obreros y patronos franceses frente a los alemanes, solidaridad de los bloques de la guerra fría). En ello residiría la muestra palpable de la distancia que separa la solidaridad ética, referida al individuo, de la solidaridad política<sup>646</sup>.

No obstante, expuesta tal historia de la solidaridad en Bueno, se nos hace preciso enumerar los criterios a través de los que presenta una clasificación que de cuenta sistemática de su desarrollo, y discrimine netamente -debido a nuestros intereses- su coloración política. Cuatro son los criterios que propone, siempre que se parta de una característica genérica de la idea -de su condición holótica-; únicamente a través de aquellos podrán desenvolverse constructiva y lógicamente las concepciones analógicas que la solidaridad posee. Los dos primeros apelan a las relaciones dialécticas entre la intensión y la extensión de la idea, delimitadas mutuamente cada una en función de la otra. Así, partiendo en primer lugar de la intensión de la solidaridad -bajo cuya configuración se abre paralelamente su extensión-, desembocaríamos en dos tipos de determinaciones de su característica: las determinaciones genérico formales o bien las determinaciones específico-materiales, todas las cuales a su vez se desdoblan respectiva e internamente, ofreciéndonos los cuatro primeros valores de la idea a

---

<sup>646</sup> Por tanto puede decirse que este enfoque tildaría de ética y no política la propuesta lanzada por Habermas de conformación de una solidaridad civil universal (*Weltbürgerliche Solidarität*) en su artículo, “Nuestro breve siglo”, *Revista Nexos* n° 248, 1998, disponible en <http://www.nexos.com.mx>.

considerar: 1) las solidaridades isológicas, “referidas a totalidades compuestas de partes iguales”<sup>647</sup>; 2) las solidaridades heterológicas, establecidas entre partes desiguales; 3) las solidaridades cósmicas, que reagrupan las determinaciones dadas en los contextos radial y angular, inscritos en el espacio antropológico; y 4) las solidaridades antropológicas o humanistas, resultantes de la aplicación de la característica al plano interhumano, o, en su límite, a la humanidad entera. Retomando la perspectiva extensional -reorientada ahora hacia la conformación intensiva de la idea-, Bueno obtiene dos nuevos valores: 5) las solidaridades en sentido categorial, propias de esferas prácticas definidas; y 6) las solidaridades en sentido trascendental, extendidas como vimos más allá de los campos técnicos o científicos concretos, tal el caso de la solidaridad entendida en su sentido ético. Pero nos faltarían todavía dos criterios por explorar: el lógico modal -tercero de la lista-, según el cual se distingue entre relaciones necesarias o contingentes, y que en este caso diferenciará entre lo factual y lo normativo de la idea<sup>648</sup>, esto es, entre 7) la solidaridad neutra, libre de valoraciones; y 8) la solidaridad normativa, o axiológica. Y, por último, el criterio dialéctico, según la solidaridad se piense afectada o no de incompatibilidades; distinguiríamos entonces la 9) la solidaridad polémica; de 10) la solidaridad armónica.

Una vez planteada la clasificación, es cuando podemos observar su concordancia en relación al desarrollo histórico del término, ante todo si es que se prioriza en tanto primera modulación lógica de la solidaridad a la acepción polémica, correspondiente al concepto jurídico de solidaridad. Pero, es más, asumida esta hipótesis, la transformación filosófica que el concepto soporta, dilatando su significado hacia un sentido armónico, será no sólo tildado de ideológico -lo que no implicaría sino su implantación en un sistema de ideas frente a otro- cuanto de ingenuamente interesado, en el sentido de que pretende desactivar gratuitamente el componente conflictual, sin más alcance, en la mayoría de las ocasiones, que el coyuntural. Bueno, por tanto, insistirá en remarcar el signo polémico que la noción posee constitutivamente, cariz que aun pretendidamente borrado volverá a aparecer no obstante de modo inducido, en tanto resultante agonal de procesos en obligada concurrencia. Ello es lo que le lleva en fin a hablar de tres tipos de antagonismos, dos genéticos y un último inducido:

---

<sup>647</sup> Gustavo Bueno, “Proyecto para una trituración de la Idea general de Solidaridad”, *El Catoblepas* n° 26, abril de 2004, parágrafo 2.

<sup>648</sup> Aun sin olvidar la precariedad que ante la tradicional oposición entre ser y deber ser sostiene (una solidaridad de facto dada en un círculo categorial no tiene porque ser menos normativa), Bueno se permite aquí traerla a colación en aras de no dejar de lado la intencionalidad no necesaria alojada en el seno de tantas concepciones armonistas, aun reducidas al ámbito humano.

el antagonismo de primer orden -igualdad externa de los solidarios frente a terceros, propiamente político-; el de segundo orden, puramente posicional, en la que los miembros solidarios lo son por la mera confrontación, tipo biocenosis; y el de tercer orden, en donde contenidos universalmente compartidos, que afecten a todos los miembros de un conjunto dado, pueden colisionar al no implicar de suyo conexión, tal y como muestra el lenguaje, la competitividad entre empresas guiadas por el mismo principio -optimizar beneficios-, pero también entre Estados: aquel “mi primo y yo estamos siempre de acuerdo: ambos queremos Milán” de Francisco I remitiendo a Carlos I, reflejando una disputa abierta en razón de la misma norma, cuyo guión sería a juicio de Bueno extrapolable a regímenes democráticos, en clara oposición a la ley de Doyle. Renunciamos en este estudio a desplegar la tabla sintáctica de 32 cuadros, derivada del cruce de los valores mentados, sin por ello dejar de advertir la mutua exclusión que se producen entre sus sentidos, triturando -y a eso iba Bueno- la idea sublime de solidaridad. Retengamos en cambio la connotación moral de su concepción política, plenamente polemológica.

#### 3.4. Conclusión

En realidad, la postura de Bueno no viene sino a recordarnos lo que incluso autores kantianos no olvidan: que el hombre forma parte de una comunidad antes de ser individuo para sí mismo<sup>649</sup>. Ello parece acercarle a posiciones comunitaristas; ahora bien, convenientemente depuradas de argumentos etnológicos, aproximándose, antes bien, a una cierta defensa del *patriotismo* como virtud republicana, dicho lo cual no sería descabellado situarle en la estela de un Alasdair MacIntyre, teórico principal del comunitarismo. Su crítica a la concepción ilustrada de la moralidad caracterizada por la impersonalidad y neutralidad de sus asertos racionalmente deducidos y por la formalidad en que al cabo se funda, frente a la toma de partido constante que requeriría una moral patriótica (aun racional, más que sentimental), en donde lealtad y crítica no tendrían porqué ser incompatibles, así lo semeja<sup>650</sup>. En cualquier caso, estimamos

---

<sup>649</sup> Véase: Eric Weil, *Philosophie politique*, Vrin, París, 1971, p. 7. Partiendo de la naturaleza histórica de la política, esta obra fundamental pone en cuestión la suficiencia de la ética formal en lo que concierne a la comprensión positiva de la política. Sin renunciar a presupuestos kantianos, salvando pues la esfera moral en tanto voluntad de racionalidad y universalidad en el hombre -equivalente a su libertad- como previa en el orden del conocimiento, Weil se embarca en los problemas que supone desde ahí toparse con el carácter empírico de la política que, definida como ciencia filosófica de la acción razonable, sería previa en el plano de la realidad.

<sup>650</sup> Para el debate véase: Javier Muguerza, “Los peldaños del cosmopolitismo”, *Sistema* n° 134, 1996, pp. 5-25. El artículo nos presenta una lectura crítica del texto de MacIntyre, “Is Patriotism a Virtue?”, *The Lindley Lecture*, University of Kansas, 1984.

que la cuestión no pasa en nuestro autor por reforzar el concepto de pertenencia -comunitaria- frente al de participación ciudadana, cuanto en explicar de nuevo los lazos desde los que se aunarían, conjugándose dialécticamente; no sería sino en tal nudo donde se imbricarían en suma las relaciones entre Estado e individuo, a través de la ciudadanía. Ello no haría sino reproducir la tensión dialéctica ya considerada a propósito de la contradicción entre el Hombre y el Ciudadano de la Declaración de derechos de la Asamblea francesa de 1789. Podría decirse en esta línea que el reto de Bueno consiste en, una vez fijada como unidad de análisis de lo político al Estado, o ya modernamente a la nación política -verdadero sujeto político en tanto sustrato de la soberanía-, explicar el indispensable acoplamiento del individuo en tanto se redefine políticamente como ciudadano. Este tema va ser en el fondo el núcleo desde el que va a levantar su teoría de la izquierda -capítulo final de esta reexposición interpretativa con que queremos cerrar el estudio- en la que dejará claro el rol fundamental que juega a tales efectos el concepto de Estado. Baste señalar de momento, por lo que todavía toca a la esfera ética, el factor clave que late en el corazón del asunto: la puesta en cuestión del individualismo ético -cada individuo debe contar como tal, en tanto fin en sí mismo- a que conduce el patriotismo, corriente en la que quizá cabría insertar a Bueno, mas no completamente, pues sin retroceder un ápice respecto de su anti-idealismo, no puede renunciar al peso individualista de la perspectiva ética que la moralidad incorpora (la del plano distributivo), aun corpóreamente más que mentalmente hablando. Con esta misma contradicción -no lo niega- lidia de hecho constantemente todo Estado, puesto que, además del papel racionalizador que comporta para Bueno su derecho, el propio campo político en que se organiza no podría en puridad cerrarse categorialmente por muy eutáxico que este sea, debido no por casualidad al factor indefinible inscrito en las llamadas ciencias humanas, inestable y perpetuamente agonal.

Indiquemos cómo el profesor Francisco J. Martínez nos ha ofrecido, en “Once tesis de Ontología y Ética en Gustavo Bueno”<sup>651</sup>, una breve síntesis de la filosofía moral de Bueno, mostrándonos la conexión que esta tiene con su ontología. Su trabajo demuestra cómo el fundamento ontológico de la idea de moralidad en Bueno, lejos de remitirnos a una teoría mecanicista, pragmatista o formalista de la misma, se ajusta al contexto de las acciones de los sujetos morales, sin olvidar la importancia que comportan las consecuencias de las mismas. Recordándonos el contenido del principio fundamental de la moralidad -orientado hacia la

---

<sup>651</sup> Véase: Patricio Peñalver, Francisco Giménez, y Enrique Ujaldón (eds.), *Filosofía y cuerpo. Debates en torno a la filosofía de Gustavo Bueno*, Ediciones Libertarias, Madrid, 2005, pp. 127-136.

preservación de la existencia-, su exposición tendrá la virtud de recalcar el componente eminentemente racional que contienen los afectos, del que responden las virtudes éticas de estirpe spinoziana. Por lo demás, la intersección entre el contexto distributivo y el atributivo en el que se desdobra del principio de la moralidad, será interpretado como el conflicto que se da entre los derechos humanos y los derechos de la ciudadanía. Tal lectura queda así integrada en el dialéctica insuperable a la que nos estamos refiriendo. No olvidará por ello subrayar la prioridad histórica que compete al plano grupal: sólo desde aquí ha sido posible delinear un conjunto de derechos éticos que no son sino el resultado de un largo proceso histórico. Gran interés tiene, por último, constatar cómo el profesor Martínez interpreta, en dicho marco, la facultad de autodeterminación del individuo: no a partir de una supuesta capacidad autónoma para dotarse a sí mismo, sino tan sólo como la posibilidad que tiene para desligarse causalmente de los demás miembros de su grupo.

Concluamos, por último, antes de entrar de lleno en el concepto de izquierda política, con una indicación en torno al carácter inconmensurable de la moralidad política en Bueno - que hemos interpretado como pluralista-, estrechamente vinculado con su teoría estatal: poniendo en las relaciones entre individuo y sociedad la base lógica de dicha inconmensurabilidad, nuestro autor no desestima la posibilidad existente de coordinar distintos valores morales -precisamente, los de libertad, igualdad y solidaridad que hemos examinado- en aras de alcanzar un grado mayor de eutaxia, o vale decir ya, de legitimidad; nuestro autor se desmarca así de todo pluralismo axiológico que niegue tal compatibilidad. Ahora bien, lejos de acudir a una teoría acorde a la tradición racionalista que partiría de unas premisas antropológicas o culturales desde la que inferir un sistema de sociedad final, en el que armonicen aquellos valores, nuestro autor tan sólo planteará los sentidos -ni puros ni axiomáticos- en los que puede materializarse dicha tríada. Lo decisivo, siempre desde coordenadas materialistas, es que la aplicación combinada de los valores depende de la estructura histórica en la que se incuben, lo que tampoco cabrá interpretar como una desvirtuación de los mismos, salvo que se observen desde un punto de vista meramente formal, lo que a su juicio no garantiza nada. Claro que lo incompatible entonces serán las diversas situaciones positivas en que se realicen, excluyentes entre sí; ello es lo que le aleja de todo monismo teleológico. En el caso de las sociedades occidentales contemporáneas, de lo que se trataría pues es de explicar de qué modo se complementan libertad, igualdad y solidaridad, para lo que no cabría sino acudir al marco de sociedades históricas en que se

implantan, conformadas, en tanto economías de mercado así como por su condición de Estados de derecho. Merece la pena como colofón acabar citando *in extenso* la descripción que realiza acerca de las mismas:

“Estas sociedades pueden analizarse como sistemas o totalidades atributivas cuya riqueza global (producida por las partes, pero asignada al todo social) se redistribuye entre sus partes [...]. En estas sociedades, la libertad se determina, ante todo, como libertad de mercado, es decir, como poder de utilizar una parte alícuota de la riqueza total (en tanto que es poseída) para producir o consumir riqueza y, con ello, variar la libertad (aumentándola o disminuyéndola). La igualdad se definirá por la justicia en la aplicación a cada parte de las normas que presiden la estructura social recurrente (una perspectiva no considerada por Rawls en su *Teoría de la Justicia*). La fraternidad es la cohesión o solidaridad entre esas partes, en cuanto partes del todo que, por consiguiente, no pueden rebasar ciertos límites de libertad (riqueza, poder) o de desigualdad (o de injusticia) sin desequilibrar el sistema social (la fraternidad o solidaridad está representada principalmente en el modelo, por las contribuciones fiscales de los ciudadanos).”<sup>652</sup>

#### 4. La teoría de la izquierda política

Traer a colación finalmente los planteamientos desarrollados por Bueno en torno al concepto de izquierda política, por más que desborden su formulación rigurosamente estatal de lo político, nos parece imprescindible a fin de consolidar el lugar central que desde su perspectiva ocupa el Estado en toda ramificación teórico política. Pero el motivo de presentar sus tesis al respecto en este punto -conclusivo en nuestro recorrido-, procede también del entronque que la temática contiene en relación a los razonamientos filosófico-morales enmarcados en la cuestión de la legitimidad y, a la postre, con el significado de lo racionalmente político, en tanto discurso desprendido de todo argumentario procedente de presupuestos inverificables. No en balde, la propia distinción política entre derecha e izquierda emanó de la disposición que adoptaron en la Asamblea Nacional francesa los diputados -jacobinos y fuldenses- ante el debate sobre el veto regio, implicando tras de ello la ruptura frente a un Antiguo Régimen definido políticamente por su defensa del trono y el altar. Sin embargo, antes que proponernos una teoría simplificadora que hilvane arbitrariamente el sentido único o unívoco de la izquierda, en tanto materialización de una tal razón política y, coextensivamente, de su particular atención y consecuente apertura a la esfera de la ética -en tanto condición de posibilidad de la misma, así el marxismo ético neokantiano de Karl Vörländer-, Bueno va a tratar de discernir los elementos principales que andan tras del concepto, mostrándonos la evolución no exactamente lineal por el que se ha desarrollado y detectando, en lo que a

---

<sup>652</sup> Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, p. 199.

nosotros nos importa, el lugar referencial que en sus varias formulaciones ha ocupado el concepto de Estado, más que el de ética.

#### 4.1. La característica de la izquierda: el racionalismo

Los primeros textos que nuestro autor dedica en torno a la izquierda harán hincapié en el papel que la ética cumple en la elaboración de cualesquiera programas políticos, llamando la atención de la dependencia que estos mantienen respecto de la observancia de los contenidos de aquella; ahora bien, el apunte no pasaría de ser una mera constatación, más que evidente en virtud de la escala individual -la de los sujetos corpóreos- a través de la que opera efectivamente la puesta en práctica de las políticas; por esto mismo, la apelación política a la ética resultaría absurda, al estar a su juicio presupuesta. Su aproximación tenderá pues a resaltar las diferentes líneas de acción por las que pueden transitar corrientes políticas dichas de izquierda, en función de la imprevisibilidad de los materiales con que se encuentra y sobre los que tiene que ejercer su programática, materiales ya dados y rodados históricamente -tal el Estado en el que se incardinan- o ya nuevos, resultantes de combinatorias entre contenidos previos (y no sólo políticos como vimos, también económicos, industriales, ideológicos o tecnológicos, imprescindibles para la ejecutoria práctica), cuyas consecuencias desbordan toda teorización a priori, abriendo problemáticas inéditas. La cuestión se recrudecería al regresar a la doble naturaleza que presenta la idea nuclear, característica, alojada tras el tronco definicional de la izquierda, la del racionalismo socialista para Bueno, por cuanto su formato dual, formalmente equivalente al de la idea de moralidad en sentido lato, puede contemplar bien a la sociedad desde el individuo o bien al individuo desde la sociedad, esto es, en tanto contiene perspectivas inconmensurables fundadas además desde supuestos opuestos -la originaria igualdad o desigualdad de la que parten, respectivamente. Es la misma racionalidad operatoria, del *homo faber* antes que del *homo sapiens*, que Bueno cree esencialmente común a la especie humana, consecuentemente socialista; recordemos que desde “las coordenadas del materialismo filosófico el nexo entre el racionalismo operatorio y socialismo hay que establecerlo a partir de la igualdad originaria entre los sujetos operatorios que constituyen los grupos sociales de la misma especie, a partir de un determinado estado de desarrollo [...] no solamente en una perspectiva distributiva, sino en la perspectiva atributiva del trabajo cooperativo del grupo”<sup>653</sup>. Sin embargo, dicha premisa, marginando como irracional la presunción de privilegios

---

<sup>653</sup> Gustavo Bueno, “La Ética desde la Izquierda”, *El Basilisco* n° 17, 1994, p. 24



individuales o grupales por lo que toca a tales capacidades, no cabe considerarla en Bueno como situación empíricamente previa, sino tan sólo como conclusión evolutiva pensada desde un momento ulterior -diríamos: nuestro presente-, en el que ya se han producido contactos culturales recíprocos a nivel planetario, resultantes precisamente de las más variadas desigualdades de origen, y no tan sólo iniciales cuanto recurrentes. Por nuestra parte, nos preguntaríamos si dicha conclusión no habría de ser al cabo provisional, en razón de lo inacabado del curso histórico, máxime teniendo en cuenta el alcance que Bueno otorga al objetivo -de izquierdas- de eliminar las desigualdades restituyendo en lo que quepa el socialismo racionalista operatorio, sin necesidad de basarse por ello en proyectos de corte milenario (lo que por su parte tiene la virtud de distanciarse de ideologías escatológicas). A fin de solventar la vaguedad en que desemboca el diagnóstico socialista, mas desigualitario, que la mera apelación a la característica de la izquierda implica, Bueno va a desarrollar una teoría acerca de los distintos valores que tal rasgo -y junto a él, la izquierda- adopta según sus despliegues, determinados en razón de un parámetro concreto y de las variables con que se combina.

Como bien se observa, antes que hallarnos ante un concepto de signo unívoco sustancialista o más bien relacional posicional, nos encontramos otra vez según Bueno ante un concepto funcional, cuyo significado se obtiene partiendo de una característica unívoca, pero que, por su imprecisión, pide ser inmediatamente detallada mediante la delimitación de un criterio que le sirva de parámetro, además de por un campo de variables (en este caso históricos) a través de los que se desprendan sus valores, diferenciados entre sí<sup>654</sup>. Será entonces, constatada la ambigüedad que la mera llamada a la racionalidad supone, cuando Bueno reformule más pormenorizadamente sus tesis, reconstruyendo paulatinamente un concepto de razón más conciso -hasta dar con el procedimiento por holización, sorprendentemente ajustado a los sucesos históricos acontecidos en la revolución de 1789-, y proponiendo a su través un modelo generacional del concepto que discrimine sus sentidos, vinculados ya no por relaciones de unidad unívoca, sino analógica, enfrentados incluso entre sí. De nuevo su programa quedará asociado así al esquema de definición propia de los conceptos plotinianos-darwinianos -evolutivos en razón de un tronco común-, antes que porfirianos-linneanos.

---

<sup>654</sup> “Cabría decir que la *característica* de la función desempeña los papeles de una *esencia* o *estructura*, mientras que cada uno de sus valores representa el papel de un *fenómeno*”, nos dice en “En torno al concepto de ‘izquierda política’”, *El Basilisco* n° 29, 2001, p. 13 (cursivas en el original).

#### 4.2. El parámetro del concepto de izquierda: asamblea o nación

Ya hemos adelantado cómo el criterio político (no psicológico, ni etológico ni ético) del que se servirá para discriminar un concepto objetivo y definido de izquierda política, frente al de derecha política o al de una izquierda indefinida, será justamente el Estado, concretamente el de Estado-nación, contexto inexcusable de aplicación del concepto funcional, desde el que se arrojarán los valores pertinentes que quepa distinguir. Tal alusión no será sin embargo planteada gratuitamente por Bueno, sino debidamente fundamentada en el marco de los nexos que median entre la noción de la racionalidad y la aparición positiva de las corrientes políticas de izquierda. De hecho, todavía nuestro autor tentará otro parámetro antes de dar con el del Estado, pues previamente a la publicación de *El mito de la izquierda*, propuso referirse como criterio de delimitación más oportuno a la estructura asamblearia legislativa “en la que se debaten planes y programas diferentes, que han de ser elegidos a través de las unidades de esta asamblea, entendidas como individuos corpóreos”<sup>655</sup>, una idea de asamblea objetiva no forzosamente ajustada a la forma que adoptan en los regímenes democráticos parlamentarios y donde por tanto resultase secundario el carácter directo o representativo de la misma, puesto que bastaría con que en su seno se discutiesen entre directrices programáticas opuestas, emanadas de representaciones prolépticas de largo aliento, esto es, condicionada por la instauración de un lenguaje fonético articulado y un cierto nivel de desarrollo histórico, capaz de proyectar desde su anámnese distintas alternativas de futuro. Continuando con tal exposición, dicho cuadro podría desdoblarse según un plano material, desde el cual no sería posible recortar una corriente de izquierda frente a otra de derecha en el interior del ámbito asambleario (aunque sí más allá de él), por ser unánime o mayoritaria la dominación de una determinada dirección o partido, y otro plano formal, susceptible de dibujar -ahora sí- en el interior de la asamblea vías significativas en mutua oposición, asociadas a partidos efectivos. Subrayada la mayor fertilidad que cobraría esta última dimensión, lo interesante lo encontraremos en la distinción habilitada subsiguientemente por Bueno -extensiva del formato funcional del concepto- entre una línea de funciones y otra de valores, resultantes de la activación de la función por medio de las variables (y líneas de acción consecuentes) que vayan surgiendo sobre el terreno práctico real. De ahí la paradoja de que, aun correspondiéndole a la oposición de valores una oposición respectiva de funciones, el caso recíproco no implique

---

<sup>655</sup> Gustavo Bueno, “La Ética desde la Izquierda”, *El Basilisco* n° 17, 1994, p. 13.

siempre la misma resolución, pudiendo los valores entonces intersectar, neutralizarse y poner entre paréntesis la virtualidad del *cleavage* izquierda/derecha. Más que de convergencia sin embargo, nuestro autor preferirá denominar el fenómeno en términos de neutralización, expresando cómo la franja de intersección corresponderá a un intervalo -coyuntural- de valores concretos –la cuestión abierta estribará en calibrar la medida en que ello pueda ampliarse hasta el punto de recubrir todo el campo político en cuestión. En verdad, los casos que demuestran el deslizamiento empírico de los valores de las corrientes de izquierda, así como la compensación que resulta del mismo deslizamiento por parte de la llamada derecha política, se multiplican desde la Asamblea francesa del siglo XVIII -asunción de monarquías constitucionales; promoción de movimientos de liberación nacional desde supuestos internacionalistas; etc.-, de forma que todo intento de definición desde variables independientes no proporcionen salvo indicios inciertos de la característica del concepto. Bueno se embarcará en el análisis de ciertas variables más o menos relevantes -altar, trono, democracia, ejército, pero también matrimonio, pena de muerte, ecologismo o distribución de la riqueza- que, en tanto discriminadores semánticos, y arropadas en su caso por correlaciones estadísticas, podrían perfilar una línea de delimitación convincente. No obstante, y aun recurriendo ya al rasgo genérico y abstracto del mencionado racionalismo social -regresando pues a la posible característica sólida del concepto- como guía de su estudio, no acaba por obtener una definición homogénea de la izquierda, llamando en cambio la atención de su dependencia respecto de la dualidad de perspectivas incardinada en la idea de moralidad, diferenciando sencillamente entre “una izquierda que ve la moral desde la ética y de otra izquierda que ve a la ética desde la moral”<sup>656</sup>. Precisamente, tal es la conclusión que entendemos que Bueno va revisar en trabajos posteriores, puliendo una conceptualización de la racionalidad más precisa -adecuada a la época de aparición del concepto de izquierda- y elevando paralelamente el criterio paramétrico al concepto de Estado, en tanto nación política.

Detengámonos pues en la trayectoria recorrida por el autor en su búsqueda de una característica más pulimentada<sup>657</sup>. Se preguntará nuestro autor de nuevo acerca de la pertinencia de acudir a los principios revolucionarios franceses -libertad, igualdad y fraternidad-, desistiendo de entrada en perseguir tal camino, debido a motivos ya aducidos: indeterminación

---

<sup>656</sup>*Ibid.*, p. 36.

<sup>657</sup> Resumimos en lo que sigue los razonamientos planteados por Bueno en “En torno al concepto de ‘izquierda política’”, *El Basilisco* n° 29, 2001, convenientemente reajustados en su obra *El mito de la Izquierda*, Ediciones B, Barcelona, 2003.

de sus usos, contradictorios según en qué contextos (liberalismo/libertarismo); polisemia de sentidos, interpretados muchas veces *ad hoc* (igualdad de oportunidades como principio de la izquierda social<sup>658</sup>); cuño religioso del concepto de fraternidad o solidaridad; etc. Bueno aprovechará esta crítica para impugnar la estrategia de Norberto Bobbio, quién utiliza el concepto de igualdad para discriminar izquierdas de derechas, relegando el valor de la libertad a un rango subordinado; no obstante, a su juicio, tal argumento diseñado a la medida de la socialdemocracia, apelaría a una noción de igualdad que “carece, en su estado de abstracción, de definición política”<sup>659</sup>. Rechazando pues dichas alternativas, y acotando a su vez, por razones históricas, la construcción del concepto de izquierda a la época de la Revolución francesa -ahuyentado anacronismos insostenibles<sup>660</sup>-, Bueno regresará otra vez a la característica abstracta de la idea de racionalismo –universalista ahora, más que socialista. Remitiendo como siempre a la facultad operatoria, de entretejimiento y ensamblaje, antes que lingüística o mentalista, la universalidad se explicará virtualmente, conforme al postulado de desigualdad originaria y a lo indescifrable de sus límites; así la racionalidad, consolidándose gradualmente en determinados círculos técnicos y sociales, no está basada en una situación igualitaria o definida a priori; en cambio, sí es susceptible de propagarse al mismo tiempo que nuevos individuos y grupos -según su común capacitación- van incorporándose a ella. De hecho, en tal universalidad desafecta a accesos privilegiados o elitismos residiría su diferenciación respecto de la derecha, más próxima al intuicismo, o al genialismo incluso. Es llegado a este punto cuando Bueno va a profundizar más en su propuesta, concretando el significado político de la característica a través ya no de las heterogéneas variables en las que se aplica, sino recuperando el primer plano del parámetro en el que se ejerce –insertando a este como su propio filtro, objetivamente político, desde el que se modula: el concepto de nación política (equivalente al de Estado-nación) se convertirá así en el molde desde el que madura tal

---

<sup>658</sup> Por no hablar del juicio que le merece semejante afán, visto desde el mismo igualitarismo. Si la igualdad no puede reducirse a la idea de unidad, ya que la igualdad aun implicando simetría, transitividad y reflexión, no implica conexión (une a los términos de un campo tanto como los separa), entonces el postulado de igualdad de oportunidades es propio de una justicia que busca la desigualdad. Su conclusión descansa en la consideración de la situación inicial desigualitaria, pero incluso partiendo de la hipótesis metafísica de la igualdad inicial “los círculos de iguales seguirán separados y desiguales de otros círculos de iguales”. Véase su *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, pp. 214-215.

<sup>659</sup> Gustavo Bueno, “En torno al concepto de ‘izquierda política’”, *El Basilisco* n° 29, 2001, p. 13. Sobre el concepto de izquierda de Bobbio, véase del autor: *Derecha e izquierda*, Taurus, Madrid, 1998.

<sup>660</sup> Extendiendo por ejemplo retrospectivamente su significado a la política de Mario frente a Sila; o de los comuneros de Castilla ante Carlos I.

racionalismo; su cristalización, resultante de la Revolución francesa, establecerá el primer criterio desde el que pueda adecuadamente hablarse de izquierda política.

Pero esto no es todo, Bueno, refinando todavía más sus análisis, alcanzará a reinterpretar los procesos científicos conformados a lo largo del siglo XVIII -en la esfera de la Mecánica, la Química o la Biología celular- como el prototipo de un canon de racionalización por holización cuyo patrón instrumental -de análisis y síntesis- será justamente el que sirva de plantilla en el momento de configurar la categoría de nación política. A ello se dedicará en su libro *El mito de la izquierda*. Parte de la hipótesis de Bueno ya la consideramos al presentar su teoría de la nación; sin intención de resultar reiterativos creemos indispensable reexponer sucintamente el planteamiento para pasar en adelante a clasificar los tipos de izquierda que según nuestro autor se van a suceder a partir de entonces. Descomponiendo un campo morfológico anatómico en sus partes formales últimas o átomos -laminando por ejemplo en mecánica el campo gravitatorio del sistema solar en unidades de masa isómeras-, el proceso de holización opera su primera fase analítica, a la que sigue su recomposición o secuencia sintética, completando el procedimiento de racionalización, integrando en nuestro caso fuerzas asociadas a cada partícula según las leyes de la gravitación y reestructurando el tratamiento del sistema solar de forma más abstracta y generalizable. En teoría celular hallaríamos una situación análoga: el organismo humano, definido reductivamente como conjunto de 75 billones de células, habrá de redefinirse restituyendo el análisis al campo de referencia -al organismo en cuestión-, siendo improcedente fingir la preexistencia de aquellas sobre este. Pues bien, el mismo proceder explicaría la emergencia del concepto de nación política, revolucionario por cuanto supone la ruptura del ordenamiento estamental -diríase: anatómico- del Antiguo Régimen (y de sus instituciones más características: el trono y el altar), hasta alcanzar a los últimos elementos de la sociedad, los individuos. Mas inmediatamente estos habrán de refundirse en términos políticos en el Estado de partida en que se hallaban, pues no cabrá según la argumentación admitir salvo artificio la anterior condición política de los individuos, adjudicada de hecho tan sólo por su pertenencia a la nación reorganizada políticamente, es decir, en tanto ciudadanos. Así:

“La Nación política, suponemos, no es algo así como el guión de un Estado, anterior por tanto a él, puesto que sale de un Estado preexistente, del Estado del Antiguo Régimen como una ‘refundición’ anamórfica de sus partes integrantes, según los imperativos de la máxima razón práctica a la sazón

alcanzable. [...] [En este sentido] no son los individuos humanos, los hombres, los que configuran a la Nación sino que es la Nación política la que conforma a los hombres como ciudadanos”<sup>661</sup>.

Precisamente, gracias a ello se renivelarán a escala política en términos de igualdad; la soberanía reformulada nacionalmente abrirá por lo demás “la posibilidad de planes y programas políticos totalmente nuevos (...) que rebasan el ‘corto plazo’ y requieren un plazo medio o largo para llevarse a efecto: educación universal, pleno empleo, redistribución de la renta y obras públicas”<sup>662</sup>. Huelga repetir la liquidación que ello implica respecto a la modulación étnica de nación, pero incluso de la nación histórica de la que inmediatamente proviene, en donde la soberanía se localiza todavía del lado del rey, aun en las doctrinas de Suárez y Mariana. Lo importante aquí es enfatizar la vinculación intrínseca entre el concepto de izquierda y el de nación política, de valor constitutivamente republicano y laico; en ello consiste el punto de partida que nuestro autor utiliza para mostrar la evolución del concepto de izquierda política en seis generaciones y rechazar al tiempo cualquier propuesta definitoria que no se atenga a criterios exclusivamente políticos; de ahí también la distinción genérica previa a toda clasificación entre izquierda definida e izquierda indefinida, dada en función de los referentes intra o extrapolíticos que se den: indefinido será así cualquier concepto de izquierda que antes de remitir a la noción de Estado acuda a criterios artísticos, religiosos, tecnológicos, morales<sup>663</sup>, etc.

Hemos de subrayar cómo la distinción entre una izquierda definida y una izquierda indefinida, previa a la clasificación de la corrientes generacionales de la izquierda política (definida), se debe ante todo en Bueno al tratamiento lógico-gnoseológico que somete al concepto<sup>664</sup>. Partiendo de la consideración lógico estructural que ubica a la izquierda en el terreno de los conceptos funcionales, antes que en formatos lógicos unívocos o posicionales, nuestro autor tendrá en cuenta las líneas teóricamente abiertas por las que se han desarrollado sus diversas concepciones, según las distinciones resultantes de la aplicación de los criterios modal y predicamental de orden lógico. La potencia de su exposición consistirá de hecho en su capacidad para recoger las acepciones de todo tipo que se han articulado en torno a la izquierda, y poder así discriminar subsiguientemente, y con conocimiento de causa, los sentidos

---

<sup>661</sup> Gustavo Bueno, “En torno al concepto de ‘izquierda política’”, *El Basilisco* n° 29, 2001, p. 20.

<sup>662</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>663</sup> Esta puntualización rebajará el significado de su distinción entre una izquierda guiada por la ética y otra por la moral, presentada anteriormente.

<sup>664</sup> En *El mito de la izquierda*, Ediciones B, Barcelona, pp. 55-92.

políticos de los apolíticos. De esta manera, el criterio lógico modal bifurca en primer lugar el alcance del concepto en función de su accidentalidad (A) o necesidad (B), a la hora de caracterizar a cualquier sociedad política; la cuestión que se jugaría es la de entender si el *cleavage* izquierda/derecha pertenece o no de suyo a la escala de las categorías políticas. A continuación el criterio predicamental, en su aspecto intencional, discierne acerca de la genericidad (a) o especificidad (b) de la izquierda, esto es, calibra la dimensionalidad intra o extra política de tal noción; aquí residiría el punto de corte entre la llamada izquierda definida políticamente y la izquierda indefinida. Por último, Bueno apelará a la faceta extensional de la lógica predicamental, es decir, a la posible aplicación del concepto más allá de un contexto geográfico-temporal, o lo que es lo mismo, al grado de su universalidad (I) o particularidad (II).

Del cruce de estos tres criterios, Bueno obtiene una tabla sistemática de clasificación de teorías sobre la izquierda, que las ordena en ocho modelos: el primero (AaI), englobaría al conjunto de propuestas de carácter psicológico o metafísico, entre las que destacarían la teoría de Maritain, de signo temperamental, o la intuicionista de Molnar, pero también la de Vattimo, en tanto recurre al requisito de la no-violencia o incluso a la de Römer, debido al cariz psicológico de su tipología evolutiva de los partidos políticos. El segundo tipo (AaII), se ajustaría a la visión comunista de Lenin o Stalin, por cuanto subsumían la contraposición entre izquierda y derecha a otra para ellos más importante, aquella que diferenciaba entre comunismo e imperialismo capitalista. Por su parte, el tercer modelo (AbI) sería para Bueno el propio de la izquierda humanista en su versión más extrema, la libertadora o anarquista, en tanto implica a su vez la extinción de los Estados. La ambigua naturaleza en que dichas teorías semejan moverse, fluctuando entre lo estatal y lo transestatal, le merecerá a Bueno un punto peculiar de atención, cuando detalle en su momento el alcance político de la corriente anarquista. El cuarto modelo designaría a las teorías totalitario-fascistas de la izquierda; para estas, la izquierda, al igual que la derecha, no haría sino remitir a una postura incardinada en los obsoletos regímenes parlamentarios. Pero este modelo se adecuaría asimismo en nuestro autor a la sugerencia liberal de la superación de la oposición izquierda/derecha, tan repetidamente proferida desde la caída del muro de Berlín; la tesis de Alvin Toffler le parecería a Bueno paradigmática<sup>665</sup>, aunque acaso cabría sentar sus precedentes en la formulación del fin de las ideologías lanzada por D. Bell. El quinto tipo (BaI), correspondería a su juicio a las teorías

---

<sup>665</sup> Trayendo a colación su sentencia, cuando A. Toffler nos dice que “los términos ‘derecha’ e ‘izquierda’ son reliquias del período industrial, que ahora ya han pasado a la historia” en *Avances y premisas*, Plaza & Janés, Barcelona, 1983, p. 100.

reaccionarias, de corte teológico-cósmico, que hacen de la izquierda una encarnación del mal o del anticristo. Son las ideas por ejemplo de fray Diego de Cádiz, en contra los sucesos acontecidos en la Gran Revolución, enunciadas en *El soldado católico en la guerra de religión* (1784); o, en la misma dirección, de fray Rafael de Vélez (*Apología del Altar y el Trono*, 1818), que prefiguraría la imagen judeo-masónica de la izquierda, propia del franquismo. Sin embargo, en este mismo modelo se colaría una versión antropológica, de signo contrario, que estipularía como intrínsecamente maligna la misma naturaleza política del hombre, abogando por la erradicación total del fenómeno del poder, no sólo del campo político sino en todos los ordenes de la vida social (de las relaciones sexuales, familiares, laborales, institucionales, clínicas o escolares), según las tesis de la microfísica del poder o de las máquinas deseantes, apostando por una suerte de anarquismo o remodelación izquierdista libertaria; obviamente nos hallamos ahora ante la marca del postestructuralismo francés, de un Foucault o un Deleuze.

La célebre presentación laborista de una tercera vía, expuesta por A. Giddens y sintetizada en el lema: “sí a la economía de mercado, no a la sociedad de mercado”, como salida social-liberal al estancamiento en que se encontrarían, frente con frente, las dos ideologías que pactaron en Europa los principios del Estado del bienestar -el liberalismo y la socialdemocracia-, se ajustaría en opinión de Bueno al sexto de los modelos (BaII), como también el eco-pacifismo propugnado por esa izquierda post-comunista algo difusa que ha ido aglutinando las reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales, en línea con la figura de Cohn-Bendit. El séptimo de los modelos (BbI), se le aparecería por su parte como el más indicado para enlazar con la teoría marxista, en tanto doctrina levantada desde la lucha de clases, y que, por ello, posee un tinte más sociológico que político, salvo que se le aplique la *vuelta del revés* que postula su materialismo, anteponiendo a aquel conflicto la dialéctica de Estados; de hecho, esta reorientación anticiparía en parte el esquema desde el que Bueno va a ordenar la sucesión efectiva de las corrientes de izquierda, si bien el molde evolutivo de su lógica le haga remontarse forzosamente hasta la Revolución francesa. Por consiguiente, la izquierda para Bueno en tanto concepto político, pertenecerá sin duda a la constelación de las categorías políticas, habiendo de incardinarse su uso siempre a la dinámica estatal, si bien su alcance universalista quedará matizado -como veremos- no espacialmente, pero si temporalmente, considerándose impropio hablar de izquierda antes de la Gran Revolución. Por ello cabría comprender su óptica cómo más próxima al último de sus tipos (BbII). No



obstante, Bueno aludirá aquí a las teorías de Rorty y Habermas, en tanto pretenden desbordar el marco del Estado-nación, de mano de la extensión de la democracia o de una acción social guiada por la comunicación dialógica, sin perder aun así la referencia al Estado, aun a título postnacional. Ultimada esta panorámica, conviene advertir que la inmediata reelaboración de una teoría de la izquierda por parte de Bueno no podrá en todo caso evaluarse cómo si de una propuesta normativa se tratará, ya que sin perjuicio de la discusión a que pueden verse sometidos sus criterios, su visión estará más dirigida hacia el ensayo descriptivo o de exposición objetiva de las corrientes históricas de la izquierda definida, que por la necesidad de replantear un programa determinado.

#### 4.3. Las seis generaciones de izquierda

A tenor de lo dicho, Bueno desglosará las seis generaciones conceptuales de izquierda que detecta desde 1789, generaciones que irán sobreviniendo históricamente, pero no eliminándose cada una a la anterior, coexistiendo de hecho sobre el campo político, no armoniosa sino polémicamente, pese a su tronco común. Iniciando el recorrido con la Revolución francesa, la izquierda radical revolucionaria francesa aparecerá como la primera de tales generaciones y su especificidad radicarán para Bueno en su voluntad por transformar la sociedad política del Antiguo Régimen, rompiendo con sus instituciones clásicas, eliminando los privilegios aristocráticos y aplicando una “política racionalizadora de igualación de los ciudadanos”<sup>666</sup> pero que -tal y como el proceso holización dicta- se realizará dentro de sus límites territoriales, reorganizando la estructura del Estado. Según Bueno, esta conceptualización prístina de la izquierda política adoptaría en el correr de los acontecimientos una a) versión bonapartista, nada reaccionaria en tanto se la entienda articulada en aras de defender los proyectos racionalizadores de la revolución y, más aún, consolidarlos y extenderlos, más allá del recinto de partida; y b) una versión radical, todavía francesa, levantada posteriormente alrededor del Partido Radical y el Programa de Belleville de Gambetta de 1869 que, reivindicando los valores iniciales de la Revolución -republicanismo y laicidad-, además del sufragio universal (aun restringido a los varones), inspirará la emergencia de la III República en Francia. La segunda generación de la izquierda -la denominada izquierda liberal- la localizará por su parte en los liberales españoles reunidos en las Cortes de Cádiz y redactores de la Constitución de 1812, por cuanto, aun sin abolir la Corona y conservando su cristiandad, le retiran no obstante la

---

<sup>666</sup> Gustavo Bueno, *El mito de la Izquierda*, Ediciones B, Barcelona, p. 166.

soberanía al Rey y la ponen en la Nación (artículo 3), y cuyo influjo a lo largo del XIX -cuando menos en tanto vía moderada de la izquierda radical de primera generación- se dejará notar desde el propio concepto de liberalismo, recogido en adelante por los ingleses (el *liberal party*). En el seno de ambas generaciones descritas, seguirá latiendo sin embargo la dialéctica conflictual que enfrenta a la doble condición del individuo como hombre y como ciudadano; de hecho, ante los límites de los Estado en que se incardina, se mantiene la tensión por extender el proceso de racionalización planetariamente, agravándose con el tiempo -distinguiéndose por ejemplo el nivel de los ciudadanos de los futuros Estados del bienestar, incompatible con el del resto de los millones de hombres que habitan el globo-. Pero todavía en el XIX, en plena industrialización occidental se darán las condiciones socioeconómicas, pero también políticas, por las aparecerán nuevas generaciones, manifestadas en las desigualdades que tras la Revolución no se redujeron en el interior de los Estados<sup>667</sup>. Nuestro autor nos

---

<sup>667</sup> E incluso aumentaron, según afirma Bueno: “La Gran Revolución desmontó el orden feudal, pero dio paso a un orden social y económico injusto y cruel, el orden burgués, el de la explotación capitalista sin límites, el orden que Marx analizó en su inmensa obra”, *Ibid.*, p. 149. A ello le replicará Ramón Cotarelo en un artículo de crítica al libro que nos ocupa, titulado “La(s) izquierda(s)”; ahí se pregunta “¿Más injusto y cruel el capitalismo que la servidumbre de la gleba, los diezmos, los pechos, las alcabalas, los señoríos jurisdiccionales, las *lettres du cachet*, la penas infamantes, la tortura, la arbitrariedad o el pillaje, por no hablar de las ejecuciones sin juicio y en masa o de los autos de fe?”. Subrayará por otro lado Cotarelo la relevancia que supuso la revolución americana, por cuanto introdujo la innovación político constitucional del control judicial de la constitucionalidad de las leyes, gracias a la cual “la americana es hoy la constitución escrita en vigor más antigua del mundo”. El texto, que sugiere además como origen histórico de la izquierda la revolución inglesa del siglo XVII, puede encontrarse en la *Revista de libros* n° 86 (febrero), 2004, pp. 13-15. En todo caso habría que recordar cómo el mismo Cotarelo publicó un libro en el que asimismo analizaba las vicisitudes del concepto de izquierda (*La izquierda: desengaño, resignación y utopía*, Ediciones del Drac, Barcelona, 1989), y en el que subrayaba, al igual que Bueno, la multiplicidad de sus modulaciones (distinguiendo, entre otras, una izquierda burguesa de signo revolucionario, otra radical, la bolchevique, la anarquista, la frentista, o la nueva izquierda del último tercio del siglo XX). El conjunto del libro, sin embargo, da la impresión de búsqueda de un núcleo común del concepto, acaso por su talante normativo, y de hecho el autor nos propone una definición intuitiva en la que la izquierda se caracteriza por ser “una actitud política en pro de los desfavorecidos, con ideas concretas acerca del tamaño del sector público de la economía y la intervención del Estado en la vida social privada, en cumplimiento de una multiplicidad de cometidos, el primero de los cuales consiste en transformar el orden existente en otro considerado más justo” (p. 16). Ello le llevará preguntarse acerca de la supuesta superioridad moral de la izquierda (empíricamente refutada) y a exponer la ideología y programas que han caracterizado su historia, por lo que toca a la organización social (propiedad privada y familia), la planificación económica y el sistema político. Gran interés cobrará la espinosa conexión entre izquierda y democracia, ambigua en razón de la distinción entre la democracia formal (procedimental) y la material, dirigida a la consecución de la igualdad plena. Presentando la prioridad que le merece el significado formal de la misma (aun como condición necesaria, aunque no suficiente), el punto de debate se trasladaría entonces a las relaciones entre democracia y mercado, habida cuenta de las desigualdades resultantes del respeto a la libertad económica de oferta y demanda, por no hablar de las deficiencias que el puro modelo liberal plantea en la práctica. Asimismo, estará atento a las reivindicaciones de los llamados nuevos movimientos sociales, como el feminismo, el pacifismo, o el ecologismo, a fin de calibrar su encaje en las corrientes de izquierda. De ahí la impresión de búsqueda de unidad, aparentemente activada detrás de su recorrido, y reforzada con el capítulo normativo dedicado al porvenir de una izquierda que en, una suerte de vuelta a Kant, debería atenerse a presupuestos individualistas (consideración del individuo como fin en sí mismo), sin perder de vista un horizonte político cosmopolita, ni salirse de las reglas de la democracia representativa formal y del libre mercado, sin merma

hablará así del anarquismo como la tercera corriente o generación de izquierdas, movimiento que define como “negación de toda forma de Estado en general”<sup>668</sup>. Aceptado el componente antipolítico de tal corriente, ¿por qué entonces aludir al anarquismo en tanto tercera generación del concepto de izquierda política? Para Bueno su inclusión es lícita mientras se aprecie, primero, que tal negación sigue correspondiendo a la fase analítica del proceso de racionalización y puede estudiarse pues a través del marco de coordenadas instrumentado; y, segundo, porque su propia definición supone una toma de postura de repercusiones políticas que le aleja de la mera indiferencia respecto de tales actividades (apoliticismo), llevando a sus miembros incluso a eventuales alianzas con otras corrientes de izquierda. Se hará preciso de nuevo distinguir aquí entre dos tipos de anarquismo. Uno primero, radical, próximo al nihilismo y de escaso significado político, hundiría sus orígenes en una línea académica y metafísico-especulativa que conectaría la figura de Gorgias con la de Francisco Suárez el escéptico, Hume e incluso Fichte. Tradicionalmente acusados de representar a este nihilismo, no todos los anarquistas rusos del XIX pertenecerían a este tipo límite, tal y como demostraría la diferencia entre Bakunin y S. Netchaev. El segundo tipo de anarquismo, con carga ya política, descansaría, tras la negación el Estado, en el individuo como “entidad indivisible, y desde la cual supone que hay que desplegar la acción social”<sup>669</sup>, por lo que quedaría matizada para él la simple oposición entre un anarquismo individual y otro comunista. En rigor, para Bueno la clave de diferenciación entre las varias clases de anarquismo político habrá que situarla en el tipo plataforma no estatal desde la que planean y proyectan su acción, plataforma que no sólo constituirá un medio de acción, puesto que asimismo prefigurará en sí misma a su juicio el sentido del estado final que la ideología persigue; los anarquismos quedarán clasificados así en comunalista (de corte epicúreo, prácticamente apolítico, sin anhelos federales), municipalista (inspirado en Proudhon y continuado por Bakunin o Pi y Margall en España, de signo federal) y anarcosindicalista, posterior, caracterizado más por el recurso a la

---

del intento de profundización en la descentralización administrativa o de la reivindicación de un salario mínimo universal. Más que una exposición panorámica del concepto de izquierda, nos encontramos pues aquí con texto programático, según el cual cabría incardinar a su autor en el seno de una de sus distintas corrientes. No creemos tampoco al autor ajeno a ello, puesto que a la postre es bien consciente de la falta de unidad de la izquierda, consúltese si no su artículo: “La unidad de la izquierda”, publicado en el diario *El País* el 12-6-1998, donde, en el contexto del debate acerca de una eventual alianza entre los dos partidos nacionales de izquierda (IU y PSOE), se cuestiona el crédito real que merecen las propuestas unitarias, “qué confianza suscitan quienes las hacen y qué resultado real obtendrá”, concluyendo que ninguna de las preguntas puede responderse de una sola forma y que ninguna de tales respuestas “sirve para demostrar que la unidad de la izquierda sea necesaria. Ni siquiera deseable”. Bueno simplemente rechazaría su mera posibilidad.

<sup>668</sup> Gustavo Bueno, *El mito de la Izquierda*, Ediciones B, Barcelona, p. 188.

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 192.

huelga general revolucionaria que por el uso de las armas, de gran importancia política en las primeras décadas del siglo XX. No dejará nuestro autor de subrayar la influencia que bajo distintas líneas ha ejercido y sigue ejerciendo actualmente el anarquismo, a través de movimientos sociales heterogéneos (contraculturales, antisistema, antiglobalización) y las teorías que se le han adscrito -la “microfísica del poder” de Foucault-, así como también mediante su confluencia con ciertas corrientes socialdemócratas (el socialismo libertario).

Mas, en cualquier caso, lo destacable en nuestra exposición es constatar la emergencia, paralela al anarquismo, de la cuarta generación de izquierda, la socialdemócrata, con la que entonces se enfrenta y de la que finalmente se separa: se referirá entonces Bueno a la oposición entre Marx y Bakunin. Inicialmente vinculados por la Asociación Internacional de Trabajadores (1864), ambas corrientes se distanciarán en virtud de la estrategia de reforzamiento de los Estados-nación, defendida por Marx a fin de fortalecer al proletariado industrial, y a su distinta postura ante la guerra franco-prusiana: “Bakunin predicaba la insumisión de los trabajadores a la guerra, Marx veía la conveniencia de que los obreros apoyasen también a Prusia”<sup>670</sup>. Finalmente, la II Internacional (1889) va a cristalizar los contenidos de la cuarta generación, asentando el peso del tronco marxista en la evolución del concepto de izquierda aquí tanto como en las dos próximas generaciones. La historia de tal corriente habrá que enlazarla ya con la de los partidos socialistas que van constituyéndose en Europa: en Alemania el SPD (fundado en 1875); el Partido Obrero Francés (1879) y el Socialista Revolucionario (1898) en Francia; en Austria el Partido Socialista Austriaco (1874) o el Partido Socialista en España (1879). La inspiración marxista de esta cuarta generación, movida por la voluntad de transformación del Estado burgués en aras de alcanzar la sociedad comunista universal, incluirá igualmente una dimensión estatal -más en la línea de Lasalle-, que hará del Estado la plataforma desde la que poner en marcha el proceso revolucionario, de ahí la necesidad de desarrollar un proletariado potente en el seno de grandes Estados nacionales, según asumirá la postura de Mehring. La vía revolucionaria gradual, pacífica, se combinará en consecuencia con un enfoque cooperativo internacionalista que en todo caso respetará las fronteras nacionales bajo la fórmula del principio de no injerencia, manteniendo en un primer plano la importancia del Estado nación, lo cual se dejará sentir al albur de la I Guerra Mundial cuando por ejemplo el SPD y Kautsky aboguen por la defensa de la patria, pero también con la elaboración del concepto de nación cultural en el contexto de la heterogeneidad cultural

---

<sup>670</sup> *Ibid.*, p. 200.

resultante del Imperio austrohúngaro, a cargo Otto Bauer (véase del autor: *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, 1907). La impronta de esta corriente marcará la trayectoria de los partidos socialistas no comunistas a lo largo del siglo XX, en cuyo camino abandonarán su marxismo inicial -tal el revisionismo de Bernstein-, y abanderando la construcción de los Estados del bienestar en Europa, en mutua colaboración junto con las democracias cristianas.

Pero sin salirnos de la línea marxista, hay que hacer ya mención a la denominada quinta generación de la izquierda política, aquella que surge de la revolución de Octubre (1917) y que, reproduciendo en parte la vía bonapartista, se erige como movimiento universal comunista aun asentado desde un Estado concreto -la Unión Soviética-, apostando desde luego por una metodología violenta y antiparlamentaria. Se le hace llamativo a Bueno apreciar el distanciamiento que el comunismo pretende respecto de la oposición derecha/izquierda, sustituyéndola por la que contrapone al comunismo bolchevique del imperialismo, en tanto “fase final del capitalismo”; en todo caso nuestro autor optará en dar por válida por razones históricas -la sucesión de revoluciones que postula el materialismo histórico- la consideración del comunismo como izquierda de quinta generación. Gran interés tendrá entonces en explicar la doble dirección, estatal y universalista, con que el comunismo ha de lidiar a partir de su llegada al poder, ya que “desde el principio, se propuso la transformación revolucionaria y racional del Estado burgués imperialista (cuya recurrencia se consideraba irracional, por cuanto [...] conducía a su propia aniquilación) en un Estado comunista que, a su vez, se orientaba hacia la transformación de los demás Estados, como fase previa para la ‘extinción definitiva del Estado’”<sup>671</sup>. Obviamente, las contradicciones de este planteamiento dual, heredado de la Revolución francesa, hubieron de solventarse al paso, firmando de entrada la paz de Brest-Litovsk con Alemania. A partir de este punto, Bueno nos propondrá observar la historia de la Unión Soviética según tres fases -leninista, estalinista y postestalinista- dadas en función del cruce de la ideología marxista leninista -la lucha de clases encaminada a la instauración del comunismo universal estatal- con la dialéctica de Estados, cruce en el que confluirían los dos aspectos, interior y exterior, de la revolución y, al cabo, de una izquierda que pretende desbordar su parámetro. Interpretando el estallido de la Revolución en tanto consecuencia del enfrentamiento entre Estados, nuestro autor se detendrá en examinar la doctrina del comunismo en un solo país por la que Stalin se decanta, intentando unificar interiormente una extensión de 22 millones de kilómetros cuadrados y 250 millones de habitantes, disminuyendo

---

<sup>671</sup> *Ibid.*, p. 213.

las distancias entre clases: es la época del desarrollo industrial, los planes quinquenales, la cuestión nacional y, más adelante, la II Guerra Mundial. En la tercera fase, de coexistencia con el capitalismo, la Unión Soviética verá gradualmente perder la meta de su horizonte internacional, si bien no renunciará a mantener su rango de primera potencia mundial ni a mover ficha en el terreno internacional (Cuba, Angola o Vietnam). No obstante, un primer signo ya desde los años cincuenta restringirá las ambiciones y la propia coherencia ideológica de tal corriente; se tratará del conflicto chino soviético. El derrumbe de la URSS tras el intento de reforma que supuso la Perestroika llevó al fin del comunismo real y de la posición de poder que esta quinta generación obtuvo durante el siglo XX; la influencia de la misma fue de cualquier forma enorme y pese a su fracaso no cabe menospreciar la enorme resonancia que produjo en el siglo. Finalmente, quedaría por considerar una última corriente, la que se abrió paso en Asia de mano de Mao Zedong: el comunismo asiático. Nos hallaríamos ante la sexta generación de la izquierda política y tercera procedente de fuentes marxistas; ahora bien, de repercusiones muy otras habida cuenta de la singularidad del caso que aquí entra en juego. Si ya existía una amplia distancia entre una socialdemocracia que se conceptualiza partiendo de la situación de industrialización avanzada que representan los Estados europeos burgueses a finales del XIX y principios del XX, y un comunismo bolchevique que tuvo que hacer frente en su práctica a un Estado multinacional de base rural y amplias dimensiones, solventando dificultades imprevistas, ahora -con el caso chino- nos topamos con una plataforma estatal asimismo amplísima, mas moldeada por tradiciones morales muy alejadas de la cristiana - romana, protestante u ortodoxa- propias de la cultura europea o rusa. Frente a la moral occidental, que al parecer de Bueno implica una concepción de la igualdad levantada sobre la producción progresiva y la redistribución según un patrón epicúreo de disfrute de bienes materiales, la visión china de corte confuciano “construida sobre el supuesto de la inmanencia de la vida social, que ve en la sociedad política (el Estado) una continuación con la familia, como el Supremo Bien”<sup>672</sup> estaría volcada por lo que a la igualdad se refiere en la cooperación comunitaria de los individuos por encima de aquel disfrute material, aun igualitario; no obstante, el impulso imperial sería también propio de esta sexta generación, siempre que se entendiese ahora desde el punto de vista asiático, es decir, según la racionalización del género humano desde supuestos comunitaristas y no consumistas. Otra vez Bueno remitirá a la guerra -particularmente, a la II Guerra Mundial- para analizar su aparición y la toma de poder del

---

<sup>672</sup> *Ibid.*, p. 221.

Partido Comunista Chino en 1949. Posteriormente en cambio, la línea general establecida a partir de 1958 según una política de comunas -que contaría con técnicas indígenas tanto como con tecnologías modernas en la activación del desarrollo económico- y el “Gran salto adelante” en ella inscrito, prefigurando una Revolución cultural encaminada a disponer de una igualdad final devaluando cualquier signo de privilegio ante la sociedad y situando al fin “*los intereses de la revolución por encima de su propia vida*”<sup>673</sup>, habría de marcar peculiarmente el curso de esta izquierda. Un “golpe de timón” pragmatista tuvo en adelante que rectificar el rumbo en gran medida devastador a que la revolución cultural condujo, reorientando la corriente hacia el capitalismo bajo el lema “un país, dos sistemas”, renovando la Constitución en 1982 y adoptando unas directrices que podrían llevar a hablar de contrarrevolución. Hasta ahora.

Con esto, Bueno finaliza su exposición -y nosotros nuestro estudio-, preguntándose aún brevemente acerca de la posibilidad futura de emergencia de una séptima generación, la cual a su juicio tendría que propagarse a través de una escala supranacional, una plataforma continental acorde al horizonte que abre el fenómeno de la globalización y a las grandes magnitudes histórico culturales en las que se insertan los antiguos Estados y en las que estaría repartida hoy día la humanidad, reagrupando a poblaciones de más de 400 millones de personas. Nuestro autor distingue en este sentido cuatro grandes unidades o morfologías morales (más que culturales) que, más allá de las alternativas que puedan dibujarse en el terreno abstracto -que diferencien entre izquierda y derecha o fascismo y democracia o humanismo y racismo-; o bien de las líneas existentes de orden geopolítico -América del Norte frente a Europa; Europa occidental frente a Europa oriental; China frente a India; etc.-, distingue en su lugar cuatro opciones: la plataforma continental anglosajona, la islámica, la asiática y la hispánica. Obviamente, este cambio de escala implica una modificación respecto de su teoría del Estado inicial, habiéndose de suponer entonces una reubicación de sus coordenadas nacionales en un marco supranacional, en el cual sin embargo seguiría operativa, tal y como vimos. El plano no exactamente presente de esta situación, salvando acaso el estado en el que se encuentra la plataforma anglosajona, nos obliga a mantener el cuadro de alternativas continentales en un horizonte político de cara al futuro, sin perjuicio de entender la propuesta

---

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 233 (cursivas en el original).

de nuestro autor como posible ordenación político moral en proceso embrionario ya en nuestros días<sup>674</sup>.

---

<sup>674</sup> Seguramente, la reacción más polémica que ha suscitado la publicación de *El mito de la izquierda* sea la de Héctor Ghiretti, quien en su libro *Siniestra* (Eunsa, Pamplona, 2004), dedica 130 páginas a examinar las tesis presentadas por Bueno. Como nos dice Rodríguez Pardo -en un artículo dedicado a tal obra ("Una crítica sustancialista de *El mito de la izquierda*", *El Catoblepas* n° 34, diciembre 2004)-, las críticas de Ghiretti se reducen básicamente a tres: 1) el cuestionamiento del tratamiento funcional de la izquierda en Bueno, la que a su juicio, tras contrastarla bajo el filtro de una definición estrictamente matemática de la noción de función, no respondería al cabo sino a un tipo posicional de conceptualización; 2) la impugnación del sentido técnico científico de razón aplicado a la izquierda, sugiriendo la conveniencia de acudir a la dimensión de la razón teórica que el concepto incorpora; y 3) la refutación de la falta de unidad de la izquierda, recuperando una idea común basada en la actitud de rebeldía o rechazo ante lo dado. La réplica de Rodríguez Pardo escudriñará en los razonamientos de Ghiretti, detectando graves faltas de comprensión ante el libro de Bueno. Así, por ejemplo, nos recuerda cómo la cuestión de la funcionalidad de la izquierda resulta ininteligible sin recurrir a un parámetro en el que, en tanto contexto determinante, las variables puedan entrar en juego (en nuestro caso el Estado), encuadrando además la modulación que allí adopta la característica general, cosa que el autor de *Siniestra* parece olvidar. En este sentido, su apelación a una razón teórica, sospechosamente unida a nociones metafísicas sustancialistas -como las de bien y justicia universales, argumentadas desde premisas teológicas-, colisiona con el tipo de racionalidad quirúrgica planteada desde el materialismo filosófico. Por lo demás, ya sabemos cómo para Bueno todo carácter unívoco de la idea de izquierda se contradice con el material empírico con que nos enfrentamos a la hora de definirla, salvo que se acuda a perspectivas extrapolíticas de la izquierda, amparadas en actitudes psicológicas, intuiciones vagas o directamente metafísicas, tales como la de progreso global, la de rechazo, o acaso -añadimos- la de negación perpetua, a partir de eso que Marcuse llamó la función liberadora de la negación.





## VII. RECAPITULACIÓN FINAL

Llegado el momento de la recapitulación final, nos enfrentamos a la tarea de establecer cuáles son las contribuciones que la teoría política del autor proporciona sobre el dominio de lo político. Y si bien el diagnóstico recae ante todo sobre la disciplina de la filosofía política, no cabrá desestimar las repercusiones que desde la teoría del cierre categorial se establecen en el aspecto más científico del campo. Retomando un esclarecedor texto de Bobbio<sup>675</sup>, podemos constatar cómo tradicionalmente la filosofía política ha abordado cuatro puntos: la teorización de una sociedad perfecta o del Estado ideal; la determinación del concepto general de política como actividad autónoma; la cuestión de la legitimidad del poder; y la investigación en torno a los problemas epistemológicos y metodológicos. Resulta evidente localizar el discurso político de Bueno gravitando alrededor del segundo de tales tópicos, en tanto pretende articular un espacio inmanente de estudio que, basado en el concepto de Estado, se objetiva y categoriza a través del ejercicio de la eutaxia. Así, la teoría del Estado, piedra angular desde la que se levanta su filosofía política, se incardina según nuestra interpretación en la línea analítica que persigue dar con la esencia de *lo político*, a la manera enunciada por Julien Freund:

“Analizar la esencia de lo político no es estudiar la política como actividad práctica y contingente que se expresa en instituciones variables y en acontecimientos históricos de suerte diversa. Se trata de intentar comprender el fenómeno de lo político a través de las características distintivas que lo diferencian de otros fenómenos de orden colectivo como el económico o el religioso y de encontrar los criterios positivos y decisivos que permitan discriminar entre las relaciones sociales que son propiamente políticas y las que no.”<sup>676</sup>

Esta conclusión general no puede sin embargo desconocer cómo el carácter de la politología del autor, aun centrado en tal tarea, no deja de mantener contactos con los demás aspectos, fundamentalmente con los dos últimos, puesto que si por un lado el problema de la legitimidad se nos aparece como asunto interno de la propia esfera -por lo que acaso cabría subsumirlo en una subárea dentro del estudio acerca de la naturaleza de la política-, por otro, las reflexiones epistemológicas suponen, en el contexto del sistema filosófico propuesto por Bueno, el punto de arranque desde el que penetrar en el campo político -punto de arranque gnoseológico en su caso- así como desde el que calibrarlo. Así, los primeros capítulos filosófico-científicos dedicados a reexponer la teoría del cierre categorial del autor, nos han

---

<sup>675</sup> “La filosofía política”, en Norberto Bobbio, *Teoría general de la política*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 77-88

<sup>676</sup> Julien Freund, *L'essence du politique*, Sirey, París, 1965, p. 2.

procurado una plataforma desde la que poder lanzarnos a un estudio exhaustivo sobre su teoría política. El detenimiento con que hemos analizado aspectos usualmente distanciados de la investigación política, tales como el de la demarcación del criterio de científicidad o el de la cuestión conceptual sobre el rango de las denominadas ciencias humanas, no puede entenderse pues como una decisión gratuita informada por intereses ajenos a la estricta politología; antes bien, nuestra elección se ha visto determinada por factores vinculados inherentemente a objetivos propios de la investigación social. De este modo, la referencia al espectro de la filosofía y metodología de las ciencias sociales se nos ha aparecido como un terreno merecedor de atención especial, no sólo en tanto nos informa de las vías metódicas por las que marchar, sino asimismo por constituir el ámbito programático en el que se dirimen las decisiones criteriosales a las que todo trabajo recurre en el trayecto que va desde la primera observación de datos hasta la última evaluación de resultados. Dada la escasez de obras en nuestro país ilustradoras de un panorama general en relación a esta temática<sup>677</sup>, y aprovechando los contenidos que el propio Bueno arroja como prerequisites indispensables para la correcta comprensión de sus constructos teórico-políticos, hemos creído justificado examinar tales cuestiones en el marco de presentación de un programa particular: el de su materialismo político.

Por consiguiente, a través primero de las consideraciones preliminares sobre el materialismo filosófico de Bueno, y después de su gnoseología general, hemos podido distinguir los planos en los que se estructuran sus propuestas, advirtiendo las premisas que marcan el desarrollo de sus estudios especiales. No han sido por ello ajenas a nuestra investigación las conclusiones que se han reexpuesto en torno a la concepción última de la realidad ni, sobre todo, aquellas que nos han ofrecido una imagen operativa de estirpe materialista acerca de las ciencias positivas. De hecho, la explicación de los criterios que la teoría del cierre categorial presenta -recordemos: la neutralización de las operaciones subjetivas y el establecimiento de las verdades científicas como identidades sintéticas- constituye a nuestro entender el jalón previo para la comprensión de las tesis de Bueno, pertenezcan o no al círculo de la política. Antes de penetrar en tal campo, nos ha parecido igualmente necesario afrontar el particular enfoque que sobre las ciencias humanas desarrolla, queriendo integrar así

---

<sup>677</sup> A las palabras de Amparo Gómez Rodríguez remito, cuando nos dice que con su libro pretende cubrir “lo que, a nuestro entender, ha sido una de las principales carencias de la filosofía de la ciencia en este país: la escasa atención prestada a la filosofía de las ciencias sociales”, en *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 2003, pp. 12-13.

en nuestro trabajo sus aportaciones, proponiéndolas como encuadre conceptual primero a tener en cuenta. En consecuencia, el subsiguiente análisis de la gnoseología política de Bueno ha de verse como el prólogo de nuestro trabajo, por cuanto anhelando profundizar en las implicaciones de su teoría de la ciencia, se pretende, no ya (o no sólo) localizar el salto ontológico que Bueno exige y realiza -y el cual esperamos haber explicado con la suficiente claridad como para corregir prejuicios cientificistas-, sino interpretar sus textos políticos bajo el doble foco compuesto por nuestra observancia sistemática junto con los propios criterios asentados por el autor. Por lo demás, tampoco quiere decirse que puedan desmerecerse, como meras advertencias previas, algunas de las líneas que se derivan de tal gnoseología materialista; es más, en la sección que se debate en torno la naturaleza científica de nuestra disciplina, estableciéndose el estatuto de científicidad beta-operatorio de la misma, radica la conclusión medular desde la que se vertebra su teoría política, a saber, la de la imposibilidad de instaurar un cierre categorial que dote al conocimiento político del estatuto pleno de ciencia positiva (alfa-operatorio) y la correlativa restricción que en el seno de esta esfera cobrará la noción de verdad. Es en este sentido en el que ha de comprenderse por qué para Bueno no quepa articular sobre la política una ciencia *sensu stricto* y, por lo tanto, que más que separar la ciencia de la filosofía política, su estudio ha de ponerse del lado de esta, siempre y cuando la filosofía se tome en tanto disciplina académica capaz de concatenar sistemáticamente las ideas que maneja<sup>678</sup>. Es necesario recordar en todo caso cómo el talante filosófico intrínseco al ámbito político se ve compartido a la postre por el conjunto de las disciplinas agrupadas bajo las llamadas ciencias humanas, debido a su incapacidad interna para segregar de sus operaciones al sujeto operatorio, tal y como la teoría del cierre prescribe. Las aportaciones de Bueno implican así un cambio de perspectiva en el panorama de las ciencias sociales, cuyo acento materialista se halla muchas veces en conflicto con los paradigmas científicos establecidos, derivados estos, en buena parte, de la extensión de los criterios popperianos al campo científico-social, de un

---

<sup>678</sup> Recordemos cómo la noción de verdad política se encuentra marcada por el tinte analógico (analógico respecto de la ciencia, mas no científico) al que se reduce la verdad filosófica. Nos lo resume el autor cuando afirma que “en la ciencia tienes una categoría cerrada que tolera identidades sintéticas, en filosofía no puedes construir identidades sintéticas, puedes hacer analogías, sus verdades -por así decir- son analógicas y es otra cosa totalmente diferente. Entonces decir que la filosofía es verdadera o falsa ha de querer decir algo del todo diferente a la ciencia. Querrá señalar que es más potente de cara a la orientación en el terreno del presente, es decir, incorpora más elementos que otra filosofía. Este es el único criterio válido en filosofía, cuando mantienes una tesis es porque puedes reincorporar las tesis contrarias y no viceversa, pero no hay contraste con la realidad. [...]. La idea de verdad yo creo que sí no es equívoca, resulta, por lo menos, análoga.”, (véase la “Entrevista a Gustavo Bueno”, por Luis Arenas, Ricardo Clemente y Fernando Muñoz, *Anábasis* (1ª época) n° 6, (agosto) 1996). Exactamente lo mismo cabría decir de la verdad en política.

exceso formalizador que descuida el elemento material desde la misma comprensión de las categorías positivas, o bien de posturas escépticas amparadas en los resultados de la sociología del conocimiento.

No obstante, el punto neurálgico de nuestro estudio ha consistido en destacar la vía ontológica por la que Bueno se adentra en la esfera política, delineando una teoría que sin menoscabo de los resultados que puedan extraerse de ciertas áreas regionales -la aritmética electoral, la teoría de juegos, los estudios comparativos-, opta por centrarse en el concepto axial del campo: el de Estado. En puridad pues, cabe interpretar su teoría política como teoría del Estado, toda vez que se entienda que es el mismo proyecto de definición del concepto, antes que el anhelo por diseñar normativamente un sistema político ideal, lo que le forzaría a ello, embarcándole en la línea esencial mentada. La aproximación al Estado según el formato esencial genérico desde el que se despliegan el núcleo, curso y cuerpo del mismo prepara un tratamiento equivalente a un programa clásico de exposición, en el se plantean las cuestiones referidas al origen, desarrollo y estructura del Estado. En nuestra exégesis, las tesis de Bueno han quedado ligadas a una estrategia analítica lógico-material que ensaya acoplar la explicación conceptual con la histórica, para dar paso a una caracterización sistemática del Estado y con él del campo entero de la política, con pretensiones de alcanzar un grado óptimo de autonomía disciplinaria. Su argumentación, de cariz evolutivo pero discontinuo -marcado por las más profundas divergencias-, estipula el nacimiento del Estado a partir del conflicto tanto interno como externo de las sociedades precursoras, y del tránsito paralelo de un formato lógico distributivo a otro atributivo (internacional) que diluye los aislamientos societales de partida o presupuestos -tránsito acorde a la aparición de la escritura, el tiempo histórico y la ciudad-. El carácter histórico del proceso no presupone una concepción politicista de la naturaleza del hombre, apareciéndonos el Estado en tanto producto artificial, no natural (bien entendido que no por ello podrá hablarse tampoco de una naturaleza humana apolítica, si es que desde un punto de vista materialista el hombre no puede definirse sin aludir a la historia). De ahí se ha seguido la presentación de un modelo analógico-explicativo del concepto de Estado, según el molde que proporciona la estructura de las ciencias. Sin merma de los despliegues subsecuentes ordenados según la teoría capilar trimembre (conjuntiva, basal y cortical), es su propuesta del concepto de *eutaxia* como verdad política, análogo al de verdad en ciencia, y la localización de la categoricidad del campo en la soberanía lo que estimamos que, en definitiva, enlaza a Bueno con los autores preocupados ante todo por dar con los resortes intrínsecos a lo político –

Croce, Schmitt, Jouvenel, Freund o Aron, entre otros, deudores de Maquiavelo o de Hobbes. Y así, pese a la raigambre materialista de su razonamiento, su *vuelta del revés* del marxismo - consistente en priorizar la dialéctica de Estados sobre la lucha de clases como motor de la historia política-, puede interpretarse como implicando un doble alejamiento del marxismo, puesto que aboliendo su escatología interna, supone asimismo re-politizar el ámbito de las relaciones sociales a través de la recuperación de la figura estatal, devolviéndole un puesto central. Por el mismo motivo, cabe considerarle distanciado a su vez de la tradición liberal, si es que esta persigue una meta de superación del Estado que le sustituya por una sociedad final regulada mercantilmente. Rehuyendo todo intento de teorizar los resortes normativos de una plausible sociedad ideal o futura, de signo utópico, improcedente desde el materialismo pluralista que le informa -perspectiva pluralista que desestima edificar un sistema deductivo racional de cuño monista-, la teoría política de Bueno puede encuadrarse así en las lindes de la escuela realista que se centra principalmente en la *techné* de la política.

Por otro lado, no consideramos inoportuno enlazar tales conclusiones con los resultados procedentes de su estudio de la gnoseología de las ciencias humanas, habida cuenta del conflicto constitutivo con el que se ven marcadas y que en el caso de la política resulta manifiesto. Estimamos, en este sentido, que la piedra de toque de su visión reside en la naturaleza contradictoria del propio concepto de *lo humano*, cuya doble dimensión (antropológica e histórica) propaga una esencia dilemática imposible de resolver, bien visible en las áreas que no alcanza a objetivar (los campos de actividad beta-operatorios). A ello viene a sumársele desde el ángulo ontológico, un pluralismo que, como vimos, supone insuficiente toda esquematización de la realidad, dado su cariz inabarcable, amén de agonal. Pero no por ello sin embargo resulta menos necesario en Bueno ensayar reincidentemente una organización los materiales con que nos topamos, mas sin afanes escatológicos. Este objetivo, en el caso que nos ocupa, se orienta por alcanzar un estado estable y estacionario; he aquí la razón del criterio de la eutaxia como duración en el tiempo, razón de Estado esencial. La seguridad y autonomía de la comunidad estatal recuperan así en Bueno un primer plano, haciendo de su teoría un constructo entendido en términos de poder y tecnicidad, que no obstante no cabe desconectar de su preocupación sobre la cuestión de la legitimidad, siempre que ahora esta se entienda en su aspecto puramente político, más que ético. Y así, efectivamente, creemos que nuestro autor no dudaría en suscribir que el “Estado no es sólo un bien, es el bien fundamental que hace nacer y que conserva todos los otros bienes: la conservación de ese primer bien es el bien más

elevado”<sup>679</sup>, lo que supone vincular su razón a una constelación moral, que privilegia, eso sí, el mantenimiento del orden frente a cualquier otra norma. Pero esta preferencia no responde de una decisión arbitraria, de cuño decisionista, sino que, siempre desde la óptica materialista, se debe en Bueno a la propia anticipación que lo político ocupa en el contexto de la realidad histórica, contexto sin el cual no podrían abrirse paso las normas éticas. El antagonismo irresoluble en que dos perspectivas -ética y política- se enfrentan en el reino de la moralidad, resultantes de la doble lógica inconmensurable (individual distributiva o grupal atributiva) a que, según Bueno, están sujetas respectivamente, repercute a la postre en el reforzamiento de la acepción estatal (agrupativa) de la política. Por lo demás, ello no impide que la ética logre en Bueno un alcance universal, en los términos de la *Ética* de Spinoza. Sin pretensiones por abolir tal contradicción insuperable, las relaciones entre razón de Estado y legitimidad política en nuestro autor pueden atenuarse englobándolas en la aguda caracterización de la primera, debida a Rafael del Águila, como la suma de 1) un saber cierto sobre la estrategia; 2) un orden legitimatorio superior al que servir con ella; 3) un aparato estatal; y 4) la capacidad de armonizar las tensiones y de reencontrar la perdida unidad del mundo<sup>680</sup>.

Precisamente, este último asunto es el que mejor sintetiza la complejidad del campo al que nos hemos enfrentado de mano de Bueno, puesto que, en aras de lograr una construcción unitaria, la atención capital al orden desliza en la teoría política una orientación de corte monista que -y he aquí la paradoja- contradice el propio temperamento plural y por ello provisional de la política. Ciertamente, la tensión epistemológica no hace pues sino reflejar el signo conflictual de su ejercicio práctico. Dicha paradoja creemos que se plasma explícitamente en la dificultad, reconocida en nuestro autor, por establecer un corte entre la elaboración de un sistema estructural que de cuenta de lo político (base de una teoría política cerrada) y la génesis histórica a la que el ámbito esta irremisiblemente vinculado, y de la que no puede desligarse completamente. En última instancia incluso, cabe hablar de la contradicción que implica desde su origen la construcción de un Estado, según una inclinación dual que, si por una parte traza límites espaciales en el momento de su determinación territorial (codeterminada), por otra tiende paralelamente a desbordar sus fronteras<sup>681</sup>. Tales inquietudes no responden sino a lo que

---

<sup>679</sup> Eric Weil, “Philosophie politique, théorie politique”, *Revue française de science politique*, junio, 1961, en Raymond Aron, “De la verdad histórica de las filosofías políticas”, en *Estudios políticos*, F.C.E, México, 1997. p. 41.

<sup>680</sup> *La senda del mal*, Taurus, Madrid, 2000, p. 95.

<sup>681</sup> Y no ya sólo por presión demográfica -o un coextensivo colonialismo económico-, sino “por la naturaleza específica de los hombres que, una vez salieron del bosque originario en el que vivieron sus precursores, no podían encontrar más límites a sus exigencias de exploración que el freno que les impongan otros hombres

en definitiva está en juego en la teorización Bueno: rastrear los rótulos en los que se inscribe la autonomía de la política, y, dada la multiplicidad de categorías que atraviesa, propugnar una sistematización filosófica de la misma, aun no definitiva –es más, exigiendo a cada paso su revisión. De ahí que pese a que puedan extraerse distintos rasgos normativos desde los que despliegan sus argumentaciones -acordes al materialismo de entrada: recurso a una lógica transformativa plotiniana, acentuación de la perspectiva grupal (frente a otra individualista), defensa del Estado como unidad de análisis del campo, conservación de la vida en tanto principio moral- la presentación de sus propuestas se mantengan en un plano descriptivo, ajustado a la positividad de los hechos pasados y presentes.

Justamente, esa rigurosa remisión al proceso histórico es desde la que se desprende su teoría de la democracia, según un tratamiento que quizá concrete como ninguna otra temática el pulso polémico de Bueno, doblemente enfrentado aquí al idealismo político tanto como al trastornamiento que sobre lo específicamente político supone la economía. Ciñéndose al relato factual expuesto por Schumpeter -“la democracia nació al mismo tiempo que el capitalismo y en conexión causal con él [...], la democracia moderna es un producto del proceso capitalista”<sup>682</sup>- Bueno llega incluso a integrar las críticas que han recaído sobre esta versión. Y ello debido a que si por una parte rechaza de plano imaginar una serie de puntos ideales que sirvan de criterio para calibrar la calidad de una democracia<sup>683</sup>, por otro admite -o cuando menos así lo interpretamos- las implicaciones oligárquicas a la que aboca la perspectiva schumpeteriana, mas sin conceder que ello bloquee la dinámica interna de lo político. Y es que comprender la realidad estatal desde la imagen de una estructura socio-económica oligárquica no hace sino rectificar la ficción de entrada que implica partir del individuo en la metodología social, ficción de la que precisamente arranca la óptica económica, así como la jurídica. Por el contrario, desde el análisis realista hecho desde el presente de Bueno, todo Estado simplemente procura reproducir la situación social establecida en aras de mantener cuando menos su posición y peso en el conjunto del sistema político internacional dado, sin que pueda decirse que su lógica dependa determinadamente de la economía, aun presuponiéndola. Ahora

---

similares”. La cita, así como la reflexión acerca del proyecto contradicción que supondría el Estado, puede encontrarse en Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991, p. 255.

<sup>682</sup> Joseph Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1984, p. 376

<sup>683</sup> Al modo por ejemplo de los apuntados por Robert Dahl -participación efectiva, igualdad de voto, comprensión ilustrada, control de la agenda e inclusión de todos los adultos- en *La democracia*, Taurus, Madrid, 1999, p. 47 y ss. La concepción de la democracia en Bueno se detendría más bien al mero nivel de la poliarquía (representación política, elecciones libres, libertad de expresión, etc.).



bien, el modelo democrático resultante, poliárquico y partitocrático, aproximado a las coordenadas de la teoría elitista, no se presenta en Bueno tampoco como el definitivo, ni el preferible, sino que -insistimos- responde tan sólo de un discurso ajustado a su lectura de la historia.

Por ello, situándonos en el ámbito de las teorías políticas contemporáneas, cabe conciliar la visión de Bueno con tesis acordes al liberalismo político, y muy particularmente a la teoría económica de la democracia en él inserto. No obstante, creemos que nuestro autor también participa de postulados expuestos desde voces republicanistas, en tanto subraya las conexiones establecidas entre la libertad negativa y la positiva, recalcando la prioridad que factualmente esta posee sobre aquella, y recordándonos a su vez cómo el carácter político de los individuos solo cuaja a través del Estado, mediante el que los hombres se redefinen como ciudadanos. Para Bueno, los derechos son derechos ciudadanos, no humanos, esto es, no son previos, tal y como el iusnaturalismo de la tradición liberal pretende, sino que responden de la acción de las instituciones políticas. En cambio, el puesto de la deliberación -el impulso participativo propugando desde el republicanismo contemporáneo- queda en Bueno restringido a los regímenes representativos realmente existentes. La cuestión se complica debido a la coloración *patriótica* que recubre la teoría del autor, acercándole ahora al comunitarismo, toda vez que por comunidad no se entienda aquí como una instancia etnocultural, cuanto estatal. Dicha apelación empero, no nos hablaría del patriotismo como virtud, sino como presupuesto de la razón de Estado -necesario para su preservación. Quizá, la única forma de encuadrar su posición, consista en apelar al concepto de patriotismo republicano, entendido como actitud política no sentimental, solidaria de una determinada forma de vida política y que rechaza por igual el nacionalismo cívico, en tanto teoría basada en un pacto racional en torno a principios universales, como el nacionalismo étnico, debido a su irrelevancia política<sup>684</sup>. En relación a tales alternativas teórico-políticas, el eclecticismo de Bueno resulta notable. En todo caso, su postura, lejos de apuntar hacia una convergencia de teorías, y sin dejar de abrirse paso a través de ellas, debe considerarse a la luz de la sistematización completa que su teoría política erige, integrando a la teoría de la democracia en el cuerpo de la teoría estatal.

---

<sup>684</sup> Tal es el tipo de patriotismo que nos explica Maurizio Viroli en: “El sentido olvidado del patriotismo republicano”, en *Isegoría* n° 24, junio 2001.

Por fin, un último modo de valorar la teoría política de Bueno consiste en tomar la matriz analítica propuesta por von Beyme en su libro *Teoría política del siglo XX*<sup>685</sup>. Según tal matriz, la naturaleza de las teorías políticas se pueden estudiar en función de dos criterios: el que distingue entre teorías de sistemas y teorías prácticas; y el que distingue entre el ámbito macro o microanalítico de las mismas. El resultado es un cuadro de doble entrada en el que se clasifican las diversas teorías: desde las teorías sistémicas (de alcance macroteórico), hasta las conductistas (individualistas y microanalíticas), pasando por las teorías institucionalistas o el freudo-marxismo. A juicio de von Beyme, la teoría política contemporánea debe orientarse según diferentes enfoques, en razón de la complejidad del campo. Es oportuno mencionar a este respecto que este autor considera a las teorías políticas como parte de las teorías sociológicas, hasta el punto de -según lo entendemos- restringir sus contenidos a una región de la sociología. De ahí que, debido al carácter extremadamente fragmentado de las sociedades contemporáneas, von Beyme reduzca la capacidad de control social que el horizonte de la politología tradicional atribuía al Estado. De hecho, su discurso recoge la transición de las teorías premodernas a las posmodernas, según la atenuación de las pretensiones de predictividad que estas conllevan. El problema es que, a su parecer, aunque actualmente dispongamos de teorías políticas de alcance medio que llegan a combinar una base empírica con orientaciones prácticas prescriptivas, el campo en sí parece carecer de autonomía propia. Y ello no sólo se debe a la incapacidad mentada -de la política como centro de control de las sociedades-, sino que está ligado a la interdisciplinariedad implícita en toda ciencia que no logra auto-sistematizarse. Rechazando la imposición de un enfoque sistémico y autorreferencial que, enarbolado por ejemplo desde la concepción autopoietica de Luhmann, acaba limitando las potencialidades transformativas de la acción social, von Beyme concluye apostando por las virtualidades de una perspectiva teórico-política ecléctica<sup>686</sup>. A tenor de lo dicho, si retomamos la teoría política de Bueno, creemos poder ubicarla en aquel terreno intermedio entre lo sistemático y lo práctico. Puesto que, aun presentándonos como teoría sistemático estatal (no sociológica), intencionadamente autónoma y desde luego macroteórica, no olvida sin embargo nunca el componente intercategorial e inestable que condiciona su alcance y la restringe, a la postre, a un plano práctico-prudencial (beta 2-operatorio). Aunque, en realidad, puede decirse

---

<sup>685</sup> Klaus von Beyme, *Teoría política del siglo XX*, Alianza, Madrid, 1994, p. 334.

<sup>686</sup> Según lo interpretamos, el círculo de las teorías políticas debe quedar acotado a un radio predictivo modesto (salvo que se trate de estudios muy precisos), en el que se procure complementar el enfoque sistemático con el componente práctico.

que la perspectiva de Bueno es opuesta a la de von Beyme. Porque mientras que este último anhela en principio resguardar la autonomía del campo político, abriéndolo finalmente al juego de la interdisciplinariedad; Bueno, en cambio, dando por sentado el estatuto extra-categorial del campo, elabora a continuación un sistema estrictamente ceñido a lo político<sup>687</sup>.

Con esto damos por finalizada nuestra investigación. Los elementos de la teoría política de Gustavo Bueno son sin duda susceptibles de pedir un examen más detenido, o puntual, sobre cada una de las cuestiones que toca. Por nuestra parte, hemos querido ofrecer una primera aproximación, muy general desde luego, e interpretativa, pero que deseamos pueda servir de vía de introducción a la obra filosófico-política del autor; en ello radicaría el logro de este estudio. La dimensión de su pensamiento -encuadrado en una estela materialista que remodela el significado de su rama dialéctica partiendo de un pluralismo ontológico y de un sistema de criterios lógico-gnoseológico coherente (el movimiento *progressus-regressus* afín a la metodología analítico-sintética; la distinción entre totalidades atributivas y distributivas; la interacción entre ideas y categorías)-, supone un reto de comprensión racional en marcha, cuya actividad estimamos que es merecedora de una atención especial en el contexto filosófico-científico actual.

---

<sup>687</sup> Por lo demás, huelga recordar que, según la teoría del cierre categorial, la condición que relativiza la autonomía de nuestro campo disciplinar es compartida asimismo por las demás ciencias humanas, por lo que la óptica de Bueno pondría en cuestión esa capacidad autónoma que von Beyme asigna en su libro tan fácilmente al derecho, la economía o el arte.

**ANEXO: CUATRO ENTREVISTAS CON GUSTAVO BUENO**



## ENTREVISTA CON GUSTAVO BUENO (PRIMERA)

(Palacio de Revillagigedo, y Hotel Don Manuel, Gijón; 12 de julio de 2002)

**Pregunta.** Como primer asunto de aproximación le preguntaría si cabe hablar de alguna línea de pensamiento afín al materialismo filosófico en su vertiente politológica, o de la que sea deudor.

**Gustavo Bueno.** Pues seguramente que muchas, yo creo que muchísimas. Yo soy desde hace 50 años lector constante (la influencia es total) de los clásicos: Aristóteles, mucho Cicerón, por supuesto, bueno, todos los clásicos, y luego por supuesto los modernos, y los clásicos españoles. Suárez, Bodin, Hegel, y luego el marxismo; ahora, lo que se podría responder es que yo entonces reconozco influencias de todos los lados, Tocqueville,...

**P.** Bien, pero por ejemplo en el libro de Kymlicka *Filosofía política contemporánea Una introducción* (Ariel, Barcelona, 1995), el autor distingue entre utilitarismo, liberalismo igualitario, libertarismo, socialismo o marxismo, comunitarismo...

**G. B.** Entonces lo que es una pregunta necesaria es: a qué se parece más, dónde te encuadrarías.

**P.** Eso es.

**G. B.** Pues realmente, así de primer golpe mi perspectiva -sobre todo en esto que estoy escribiendo sobre la democracia, porque ahora mismo no lo sé, porque vas siguiendo una línea y luego no sabes donde..., lo que salga es lo que salga como es natural, es decir, que una cosa es hacer una teoría y luego ver a qué se parece, sin negar todas las inseguridades que tiene, es decir, tú estas tratando de ir a la cosa misma y luego la cosa misma pues ya la han visto otros-, entonces, así retrospectivamente y un poco tratando de responder a esta pregunta que nunca me había planteado realmente, por de pronto lo más parecido yo diría que es Aristóteles, más que Platón todavía, y ¿por qué?, por el punto de vista casi zoológico, punto de vista etológico, etología humana naturalmente. Yo más bien me inclino a ver, a tratar sobre todo los temas políticos con una distanciamiento muy próxima a la que el etólogo mantiene; por ejemplo, el otro día me lo objetaban en los encuentros, que yo en *Telebasura y democracia* doy unos criterios para ver lo que se podría censurar o no en televisión en donde parece que estoy empleando una pura ironía, un puro sarcasmo<sup>688</sup>, y no es sarcasmo en absoluto, es que a mí me parece

---

<sup>688</sup> Se refiere a las reflexiones sobre el racismo, la televisión y la sociedad democrática en *Telebasura y democracia*, Ediciones B, Barcelona, 2002, p. 189.

imposible remontarme a los derechos humanos o a la dignidad de la persona para decir esto, yo estoy analizando, tratando de analizar, qué es lo que pasa y qué es lo que dentro del círculo de la televisión, y de sus compromisos -naturalmente- políticos y económicos, determina las necesidades del propio medio, a raíz de los sectores de la audiencia (por tanto todo lo que vaya en contra de la audiencia...), y este es el criterio interno, lo lógico, después haces lo que te da gana, entonces es el criterio externo, cada uno lo aplica, que es lo que hacen un poco las Cortes y estas comisiones: esto no me gusta y esto me gusta, esto es de mal gusto, ¿y eso qué es?, mal gusto, y esto lo dicen en las Cortes: es que esto es de mal gusto, no me fastidie usted de mal gusto, porque si vas por el criterio del mal gusto..., yo lo he dicho en muchas discusiones, yo quitaría Madame Butterfly de la ópera, ¿pero cómo voy a imponer mi gusto sobre la ópera?, porque a mí me gustan mucho las sinfónicas, y lo de Mozart, -tapándome los oídos de lo que dicen, trato de no entender lo que dicen, que es un poco lo que pasa con las misas católicas, si las dices en latín son muy bonitas, si las traduces nos ha fastidiado, claro, porque son tal cantidad de necedades-.

**P. En el *Primer ensayo sobre las categorías en las “ciencias políticas”*, usted distingue entre tres clases de saberes políticos: los saberes políticos en cuanto experiencia política, los saberes políticos como ciencias políticas (disciplinas positivas o empíricas por un lado, y disciplinas doctrinales por otro), y los saberes políticos que girarían en torno a la filosofía política, ¿podría comentar cuál sería el estatuto científico que guardan estos tipos de saberes y más particularmente el referido a las ciencias políticas?**

**G. B.** Lo primero que empecé fue a hacer un planteamiento gnoseológico de la cuestión, entonces yo puse como ejemplo aproximado de lo que se podría llamar ciencia política a la antropología política, puesto que los estudios de política que hacen los antropólogos, o una serie de ellos, más o menos utilizan los mismos métodos que los antropólogos, dentro de las limitaciones de esas ciencias “beta”; en principio, cuando se trata de reconstruir estructuras políticas de sociedades antiguas, o modernas si pueden -tipo los estudios de Pritchard o demás para reconstruir los temas políticos de los *Nuer*-, igual que te reconstruyen las formas de indumento o de parentesco, te reconstruyen la política, entonces tienen sus teorías que están precisadas a nivel científico, estas doctrinas de Service y demás donde te van exponiendo la evolución, y son muy importantes porque en el fondo lo que hacen -y ya es bastante- es tratar de ordenar el material del que se dispone; para la evolución de las formas políticas es obligado.

Es lo mismo que hacen Platón o Aristóteles cuando te empiezan a exponer las diferentes constituciones que hay a su alrededor y que conocen, pero ya con los métodos modernos de la antropología, pues han ido fechando, particularmente vinculándolas -y esta es la influencia del marxismo- vinculando las condiciones materiales en donde han aparecido estas; quiero decir que esto a mi juicio en política tiene un tratamiento científico como puedan tenerlo la teoría de la familia o cualquier teoría de antropología, o la antropología de la religión sencillamente, los estudios de los antropólogos sobre la religión. Luego hay un nivel doctrinal..

**P. Antes de pasar al nivel doctrinal, las ciencias políticas incorporan, como usted trata, enfoques formales de teoría de juegos y de aritmética electoral.**

**G. B.** Sí, pero aquí esta toda la cuestión de la teoría del cierre en las ciencias humanas, esa es la dificultad, como son ciencias “beta” en todo momento, que es lo que procuro subrayar, como es imposible poder reconstruir la historia de Roma sin tener la experiencia actual de lo que es un senado o un parlamento porque aquí no se entiende, y entonces de algún modo las categorías políticas se toman de la experiencia del presente, y cualquier persona que no sea un débil mental tiene una mínima experiencia de libertad política, de ahí los anacronismos continuos, obligados. Yo dedico una parte importante a subrayar la sabiduría política, que no es ciencia, la sabiduría del político, del hombre práctico, la prudencia política, del que hereda una tradición política por el partido o por él mismo, por su experiencia, y entonces sabe cómo funciona, lo que pueda tener Aznar o Felipe González, conoce las reglas de juego, las piezas del juego donde están, que son finitas, tiene que moverse, tiene que conocer a 40 presidentes, diríamos, tiene que tener una noticia de cuáles son los volúmenes de comercio de unos y otros, cuáles son los amigos y los enemigos, y empiezan a funcionar por ahí; entonces ese tipo de sabiduría (además como está en contacto con cómo se fabrican las leyes, cómo se reprime), eso da una sabiduría especial al político que tiene un carácter que no es científico, es totalmente indeducible, es la misma sabiduría que pueda tener un médico que ha tenido ya experiencia de muchos pacientes, para enjuiciar, para valorar, etc., eso que se llama prudencia política, y al mismo tiempo de esta sabiduría han bebido continuamente también los filósofos, o han sido ellos mismos políticos o secretarios, es el caso de Maquiavelo o demás, o consejeros. Luego está la fase de doctrina política. Esta fase es más peliaguda de analizar porque en parte tiene una filosofía como tiene todo, pero ya introduce ciertas categorías..., yo creo que el creador de la doctrina política es Platón, y Aristóteles, realmente allí está todo, las líneas maestras de la doctrina política son Platón y Aristóteles, porque Montesquieu es un aristotélico de cabo a



rabo, luego Hegel es otro aristotélico -con las salvedades oportunas- y luego sigues adelante y la gran revolución es el marxismo, hay una gran revolución con el marxismo, con todas las limitaciones que tiene, pero partiendo de Hegel también, porque todas las categorías de Marx están tocando las de Hegel.

**P. Porque usted es muy crítico con Rousseau.**

**G. B.** Sí, Rousseau yo creo que es uno de los tipos más necios que ha habido, le he estado leyendo otra vez, por enésima vez por esto de la democracia -yo estoy escribiendo un Panfleto contra la democracia, para *El Mundo*- y con Rousseau me acordé de aquello de Cicerón: “no hay necesidad que no haya sido dicha por un filósofo”, como se aplica aquí esto, es una cosa tan estúpida, tan retórica, sobre todo teniendo a Montesquieu al lado, es una cosa verdaderamente increíble, es que es un panfleto. Si la ciencia política considera..., yo he estado en el Escorial, me acuerdo que un año hubo una cosa sobre política que estuve yo discutiendo con Vázquez Montalbán, con Juan Ramón Capella, con Buey, y allí se veía claramente, con aquellos politólogos, constaté -lo mismo que veía por Tierno, absolutamente igual, que también era catedrático de derecho político- que esta gente parte del siglo XVIII, Maquiavelo ya queda muy lejos, y luego de Dicaarco, de Polibio y todo eso, no se interesan nada.

**P. Una última pregunta, retomando a Rousseau y el pacto social, ha habido una reactualización de estas teorías con Rawls y los neocontractualistas.**

**G. B.** Rawls es la ninfa egeria del PSOE, de Guerra, y demás.

**P. Pero ¿no habría que distinguir las teorías sobre el origen del Estado de las teorías de su justificación racional?**

**G. B.** Es que esa distinción, que tiene que ver con génesis y estructura, es la que a mí me parece que hay que impugnar, porque es una cuestión puramente idealista y propia de abogados. Filosóficamente no puedes llegar a justificar una cosa dándole un origen hipotético y luego decir: bueno esto es lo mismo pero no lo pongáis; es imposible. La dialéctica consiste en que la génesis y la estructura tienen que ir unidas, eso en ciencias sociales y en biológicas; quiero decir que en física puedes separar génesis y estructura, si coges una ecuación de estado, entonces es lo mismo que el cuerpo este allí con una energía o fuerza determinada, es igual que haya ido en esta trayectoria que en aquella, esto es lo mismo, allí puedes separar génesis de estructura. Pero en biología no puedes empezar a explicar un organismo a partir de los 40 años, a los 40 años ni Dios padre lo crea, es imposible, tienes que regresar hasta el cigoto y así sucesivamente, en biología tienes que explicar la estructura por la génesis, no tienes más

remedio y en ciencias sociales pasa lo mismo. Por eso, es un poco la base de mi libro sobre la democracia (que tengo que rescribir), decir que en el año 78 España se dio a sí misma una Constitución es totalmente absurdo, y la discusión que se mantuvo de si la Constitución es la que fundaba a España entonces España es la Constitución, pero ¿de dónde sale, así de repente, que España se da su propia Constitución?, es el barón de Munchausen, que se tira de los cabellos, y eso es la justificación, pero eso no, la Constitución del 78 viene de atrás, históricamente. Es una serie de justificaciones que además tiene..., en España particularmente yo creo que el uso de la palabra democracia esta clarísimo como eufemismo para hablar de otras cosas, y como ahora no se puede hablar de otras cosas, sobre todo después de la II Guerra Mundial, primero porque izquierdas y derechas ya no existen, es la democracia, porque estamos en la democracia, esto es lo dicen Aznar y Zapatero, es la democracia, ¿por qué?, porque vamos a no meternos en líos, verdad, y por supuesto en el País Vasco es la democracia, porque los vascos son antidemócratas y que entonces no se puede asesinar porque es antidemocrático: mentira. Si eres aristócrata tampoco puedes asesinar, es que es una cosa tan ridícula, a mi me indigna, y la democracia tiene que acabar con la ETA, ¡cómo!, la democracia y la aristocracia, qué tiene que ver aquí la democracia con el asunto.



## **ENTREVISTA CON GUSTAVO BUENO (SEGUNDA)**

(Centro Municipal de la Arena, Gijón; 27 de noviembre de 2002)

**Pregunta.** Quisiera abrir esta segunda entrevista con una cuestión de índole metodológico. Teniendo en cuenta que en sus textos políticos usted otorga al grupo el protagonismo de la vida política, relegando al individuo a un segundo plano - subsumido en cualquier caso al grupo al que pertenece-, sería de interés conocer su postura en relación al individualismo metodológico aplicado a las ciencias sociales, y a los presupuestos de los que parte, fundamentalmente al que gira en torno a la supuesta acción racional del sujeto.

**Gustavo Bueno.** A esta cuestión yo respondería de la siguiente manera, en principio: eso que se llama conducta individual, pues no lo es. Es decir, se dan aplicaciones y modulaciones más o menos singulares según patrones comunes al grupo al que pertenezca. Quizá puede haber algún caso totalmente extraordinario, extravagante, de algún método individual genial concreto que dé resultado; ahora, esto es tan raro que por de pronto esa propia individualidad estaría en función de otros métodos también, es decir, que tampoco sería individual en sentido absoluto, esa es la cuestión. Cabría aquí subrayar la distinción de un individuo, con su conducta individual, y el carácter absoluto de su conducta, que nunca lo sería, nunca sería absoluta. Una trayectoria individual está siempre, para que sea inteligible, cumpliendo unos patrones que son comunes al grupo, y por consiguiente la singularidad, si es anómala, es siempre anómala con respecto al otro, en ningún caso es una cosa ininteligible; por tanto la individualidad queda muy atenuada, aunque queda al mismo tiempo reconocida, claro, pero reconocida dentro de un contexto, de un repertorio, y como sobre todo tiene que engranar con las otras conductas para que haya resultados, entonces la individualidad tiene pocas posibilidades de aparecer. Ahora, puede ser quizá útil en ciertos contextos, por ejemplo por vía psicológica, porque el individuo puede estar más estimulado a hacer lo que le gusta si está o no está cohibido o constreñido por otros, y puede ser útil, siempre que la tarea lo permita; eso se ha visto muchísimas veces, en el modo de trabajar: hay individuos que necesitan estar siempre con otros, y otros que van a su aire; y aquí cabría aplicar la distinción de los frailes del monasterio del Monte Athos -un estudio famosísimo en Grecia-: había dos clases de frailes, los frailes idiorítmicos y los frailes nomorítmicos, los nomorítmicos son los que estaban sometidos a una regla continua, y los

idiorítmicos iban a su aire; es como si a un niño le dices: venga tú trabaja a tu aire y haz los deberes a tu aire, y tú con los otros; realmente están haciendo lo mismo.

**P. Pero si su perspectiva no es afín la del individualismo metodológico, tampoco puede hablarse de holismo metodológico.**

**G. B.** No, no, es pluralismo, pluralismo porque los grupos individuales son múltiples también, y además independientes unos de otros. La idea central es que la conducta presente ya está dentro de un grupo, de una constelación de conductas, que hay muchas constelaciones, no una sola, y que la trayectoria individual dentro de esa constelación puede ser muy rentable, pero está determinada por la constelación. Por ejemplo, en un caso de investigación social, de encuestas, a lo mejor un individuo que va por su cuenta tiene mucho más rendimiento porque se mete por unos sitios y por otros que si va en grupo no se puede meter, y tiene muchas más facilidades, pero lo que está haciendo es prácticamente lo mismo.

**P. Una de las razones que me llevan a preguntarle sobre estas cuestiones es porque esta metodología individualista ha sido recogida por los autores que conforman lo que se ha denominado “marxismo analítico”. Teniendo usted tantas líneas comunes tanto con el marxismo como con la filosofía analítica (G. Ryle, W. O. Quine), ¿qué le parecen los trabajos producidos bajo esta corriente teórica?**

**G. B.** Yo he leído artículos muy importantes de estos “analíticos”, y realmente a mí no me han producido..., son puramente metodológicos, no tienen fundamento histórico, no penetran en el material propio de un análisis marxista, sobre todo histórico, y económico; entonces son cuestiones de estas generales que muy bien, pero que no llegan a ningún lado, y vamos, no tienen ninguna idea de la dialéctica, de lo que es eso; y de analíticos..., no sé que quieren decir con ello, eso es un misterio, analíticos, pero ¿de qué?, yo esperaba encontrarme con un montón de fórmulas y tal, pero nada. Yo creo que es un contagio del prestigio que tenía la analítica en Inglaterra, y entonces vamos a decir que somos analíticos.

**P. De acuerdo, pero un punto central dentro de este marxismo analítico es el que pretende, dialogando con Rawls, desarrollar una teoría moral del marxismo.**

**G. B.** Precisamente anteaer estuvimos hablando de Rawls (sin saber que se había muerto, podríamos haber aprovechado para hacerle un homenaje), y yo estuve, -a cuenta de mi libro que se va a publicar sobre la izquierda- analizando un procedimiento de racionalización. Pero, ¿qué es el racionalismo?, que se entiende por razón, ¿la razón sin esperanza?, ¿pero eso qué es?, una de las tareas es esta (que no se puede poner en el libro porque sino no te lo publican;

precisamente ahora en el libro de la democracia me ha dicho la editorial que por favor por los clavos de Cristo que quite las fórmulas que tengo allí porque entonces no se van a vender los ejemplares, que yo las puse para aclarar los conceptos que son conceptos muy abstractos, y les he dicho que las pongan en nota, y sino por la parte de atrás, para que la gente no se asuste, pero no sé cómo va a quedar el texto, seguramente van a quitarlo todo): qué es la razón. Yo creo que hay muchas clases de razón, entonces me atengo a un prototipo de razón que a mí me parece que fue central en todo el siglo XVIII, en el principio de la ciencia moderna, de la mecánica, de la química sobre todo, de la biología, que es partir de un campo empírico, fenoménico, y en lugar de descomponerlo anatómicamente, como en la tradición médica por ejemplo -la anatomía del organismo humano; “dividirlo por la juntillas naturales” que decía Platón-, en lugar de esto, resolverlo en átomos, átomos no en sentido físico, sino átomos en el sentido de partes formales últimas, que por ejemplo en los organismos son las células, en los minerales son los elementos químicos, en la mecánica son los puntos masa, en el electromagnetismo son los dipólogos; entonces este tipo de razonamiento es el que ha constituido la organización de los campos de la ciencia moderna, sobre todo Lavoiser -aunque lo guillotiné el terror, pero esto es un incidente menor, menor para la química-. Si aplicamos este método de razón a la sociedad resulta una holización, es decir, una fase analítica que consiste en eliminar todas las organizaciones del campo anatómicas, como si no existieran, y redefinir el campo en términos de sus partes formales, átomos, y luego reconstruir el conjunto a partir de estas partes formales; entonces: ¿qué ocurre en el campo político?, pues que la redefinición diríamos analítica -analítica que quiere decir: destructiva; análisis, de destrucción- es el terror, liquidar el Antiguo Régimen, eliminar todas las instituciones morfológicas, todas las instituciones de todo orden; y ¿cuál es la parte formal a la que se llega?: los individuos, no las células, ni los elementos químicos -aunque ellos tengan capacidad política después muy grande a efectos sanitarios-; pero son los individuos.

**P. Que son los átomos, lo que no se puede dividir.**

**G. B.** Individuo es átomo, claro, es Boecio, individuo es una palabra que Boecio toma para traducir átomo, lo que pasa es que átomo te perjudica ahora el concepto de átomo de Demócrito y de los físicos; pero bueno, átomos gnoseológicos. El problema es que al reducir a átomos queda absolutamente toda la humanidad unificada: los derechos del hombre, pero con esto no se hace política. ¿Cuál es la categoría política que había que inventar para poder hacer política?: surge la idea de nación, invento de 1789, y a partir de esto empiezan todas las

contradicciones. ¿Qué hace Rawls?: una cosa parecida, nos lleva al estado originario y demás, pero luego ¿cómo hace nación a los EEUU?: por procedimiento expeditivo, coge la constitución de los EEUU y mete allí a los individuos; lo que hace Rawls es poner, como si fuera el último producto de la razón, la vida de los EEUU, el Estado del bienestar. Es un truco, a mi juicio es una cosa completamente de bazofia, de chapuza completamente, y lo más curioso es que esto haya servido durante los años ochenta de modelo del PSOE.

**P. De la socialdemocracia.**

**G. B.** Sí, es un efecto parecido a cuando también el PSOE en la democracia en España puso de moda a Popper.

**P. Bien, pero en lo que yo deseaba que abundase es en la cuestión de la vertiente moral tratada por los marxistas analíticos, vertiente moral que gira en torno a las teorías de la justicia engancho con Rawls.**

**G. B.** Bueno, esto es una tendencia muy generalizada de la izquierda marxista, porque en el fondo es lo mismo de Habermas, es el paralelo. Yo creo que esto es debido..., creo que viene muy de atrás, y en España ha tenido eso mucho impacto, seguramente por la tradición krausista y demás, y el incremento que hubo en los estudios de ética en España durante la época de González; hay ética por todos los lados. Uno de los planteamientos en mi estudio de la izquierda es que la izquierda hay que definirla políticamente y no éticamente. Hay que encontrar criterios políticos duros, fuertes, para poder seguir la evolución de la izquierda según esos criterios, y no por razones éticas, que es otro cosa diferente, claro. Por ejemplo, el problema de la solidaridad. La solidaridad tiene un aspecto ético y otro aspecto político. Desde el punto de vista ético es la solidaridad como una especie de versión de la fraternidad o de la filantropía; entonces la solidaridad es sobre todo una virtud individual, principalmente. Mientras que políticamente la solidaridad sería la relación de dos grupos o tres o cuatro contra terceros, sino no tiene sentido político, es decir nosotros somos solidarios contra terceros; en el fondo son los bloques históricos de Gramsci, los patronos son solidarios contra los obreros, y los obreros contra los patronos. Esto es un ejemplo típico de diferencia entre ética y política. Entonces, predicar la solidaridad qué quiere decir, es tratar de organizar la sociedad por medio de conductas psicológicas, como terapia.

**P. Sin embargo podemos vincular más estrechamente la política con la ética desde el momento en que el Estado, como Estado de bienestar, actúa conforme a una ética distributiva.**

**G. B.** Pero el Estado de bienestar, que está vinculado a la idea de calidad de vida, a Galbraith, es un concepto completamente ideológico. Para los médicos mejorar la calidad de vida es uno de los temas estrella, de vanguardia. Pero la calidad de vida, al margen de cómo la miden ellos, con procedimientos muy finos, de tipo estadístico, y con un montón de criterios, tiene luego unas consecuencias tremendas prácticas a nivel de políticas sanitarias. Por ejemplo un problema que se plantea, un problema ético, puro, en el campo médico es el de operar a un individuo que está enfermo, operarle para que se cure; ahora, un problema que ya no es médico es el problema de una lista de espera a ver a quién escoges, el médico tendría que operar a todos, pero como no puedes operar a todos, es decir, tienes que hacer un orden, ¿a quién escoges de la lista de espera? Entonces empieza la calidad de vida. ¿Y cuáles son las cualidades de calidad de vida de un viejo decrepito o de un joven? Pues operas al joven y el viejo que se muera. Tienen que decidir a quién aplicar los medios y los recursos.

**P.** En el fondo parece que todas estas cuestiones éticas -volviendo de nuevo a Rawls- giran en torno a una u otra teoría de justicia determinada, subyacente a toda filosofía política, ¿cómo lo valora usted?

**G. B.** Primero el concepto de justicia es totalmente vago en Rawls. Y luego la idea de justicia a cambiado totalmente desde Platón hasta el marxismo, etcétera, y aquello de Goethe de “prefiero la injusticia al desorden”, excuso decir. Y en general toda la cuestión de los derechos humanos es una cosa que queda patas arriba completamente..., la prueba es que los derechos humanos no los suscribió ni la Unión Soviética, ni los países satélites, ni China, porque los derechos humanos de la ONU en el fondo eran un ataque a la Unión Soviética. Y la Declaración de los derechos humanos es una declaración ética, no jurídica. Serán derechos desde el punto de vista formal cuando los reciban los Estados y les apliquen la categoría de infracción cuando no se cumplan, entonces se convierten en derechos jurídicos pero por razones ya *a posteriori*. Y la famosa discusión de si los derechos humanos tenían categoría jurídica o no, puesto que en la teoría de Kelsen la juricidad procede del Estado, y los derechos humanos serían un tratado de derecho internacional. Entonces resulta que los derechos humanos, te empiezas a leer los treinta primeros artículos y son todos éticos, que por otra parte quedan totalmente quebrantados cuando lees la Declaración universal de los derechos de los animales de la ONU, con el mismo rango, como aquello es una parodia (y luego con el proyecto Gran Simio donde a los animales se les promociona para que puedan incluso tomar contactos laborales y cosas de ese tipo, una cosa completamente a mi juicio de locura). Quiero



decir que cuando se recurre en última instancia a los derechos humanos en cualquier conflicto político interno, es un modo de recurrir con terminología jurídica a la ética, y la ética si la impones por vía jurídica, cosa que puede ser porque no por ello deja de ser ética, entonces la perspectiva es distinta de cuando se dice: la ética se ha de enseñar por el bachillerato, porque esto es religión. El entendimiento de la ética que se hizo aquí en la época de los años ochenta (yo tuve una bronca monumental con Aranguren cuando se iba a implantar en la facultades), la ética era entendida, y sigue siendo entendida cuando se dice: “Hay que tener ética”, la ética es entendida como cosa de conciencia. En el fondo es la distinción de Kant entre autonomía y heteronomía. La ética es lo autónomo y el derecho no es lo autónomo. Entonces yo hago las cosas por mi cuenta, yo pago a hacienda en conciencia; bien, esto no lo decían ni los escolásticos, así como suena, si lees a Soto que dice que es una ley penal el no pagar tributos, es una ley puramente penal (aunque había de todos los gustos). Si se entiende la ética como conjunto de normas que brotan de mi conciencia moral, de mi imperativo categórico, entonces la ética hay que inyectarla en la política mediante la formación de los ciudadanos, mediante prédicas morales, educación moral, o control social. Mientras que si se entiende la ética no por el origen supuesto de las normas, la conciencia, sino por el objeto de las normas (en el sistema que nosotros utilizamos las normas éticas van orientadas a la salud de los cuerpos, al mantenimiento de los cuerpos), entonces las normas éticas por vía jurídica quiere decir que supone un incremento de la policía, sencillamente, poner multas a todo el mundo que se porte mal, meterle en la cárcel; heteronomía completamente, todo lo contrario, con todo lo que eso significa, y cambio de la legislación penal, completamente también.

**P. Pasando a la teoría de la democracia, en la definición que usted propone en el *Primer ensayo*, se cuida de no confundir el gobierno para todos con el gobierno por todos, negando que el todo social se pueda auto-organizar.**

**G. B.** Sí, eso es imposible.

**P. Sin embargo no sería acaso posible recogiendo la hipótesis de la *pars totalis*, o clase universal, de Hegel y Marx que usted mismo cita en otra parte del libro.**

**G. B.** Esto viene luego matizado por el libro de *España frente a Europa* donde se aplica la misma idea de la imposibilidad del autogobierno, de la autodeterminación del pueblo, en el sentido de que para que tenga eficacia la aplicación de una norma hace falta que la parte que la va a aplicar tenga fuerza para aplicarla, en el sentido de que las normas jurídicas no tienen por sí mismas fuerza; es una crítica al poder judicial: una norma si la sentencia no se cumple simplemente no

es una norma, hace falta un poder ejecutivo para aplicarla. Es la famosa cuestión del Tribunal Internacional y la discusión de los años 20 a cuenta del presidente Wilson. Un Tribunal Internacional de Justicia se quiso implantar después de la I Guerra Mundial -la cosa de Wilson, que era kantiano y estaba inspirado en la *Pax Perpetua* de Kant- un Tribunal Internacional que dirima todos los conflictos entre los Estados y aplique una sentencia; claro, este Tribunal tiene que tener fuerza de aplicación de una sentencia. Por eso EEUU dice que “nanai de la china”, verdad; cómo le van a aplicar a EEUU por la fuerza, un conjunto de ONU democrática (concepto absurdo porque es aplicar la democracia a doscientos países, unos que tienen veinticinco mil habitantes y otros doscientos millones, qué democracia es esa, una democracia puramente procedimental, eso sin contar el derecho de veto, pero aun suponiendo que fueran democráticas las votaciones de la ONU, es ridículo si el voto no está ponderado, en cuyo caso no hay democracia porque las unidades siguen siendo los individuos para la democracia, no son las acciones, ni los grupos de unión). Entonces hace falta que haya una fuerza capaz de aplicar las sentencias, esa fuerza tiene que ser otro Estado, o la confederación de varios contra uno, la guerra otra vez. El que puede aplicar la norma con vistas al todo es precisamente una parte. Es el imperio, que ahora lo sigue siendo más que nunca. Ahora por cierto me han mandado un artículo de Peñalver donde trata el tema de la reivindicación del concepto de imperio en política, y va citando muchos datos, fuentes, de EEUU, del propio Toni Negri y demás, y me cita a mí como uno de los precursores de esa reivindicación, sobre todo del volver a recuperar la categoría de imperio como categoría política, cosa que estaba, yo recuerdo..., hasta ahora era imposible, nada más decía la palabra imperio y decían que era un facha, no podías ni pronunciar la palabra. ¡Pero bueno, cómo se puede hablar de historia política sin hablar de imperio, del imperio romano, el imperio de Alejandro, y el imperio británico! Y ahora llamar imperio a EEUU, esto es despectivo y es crítico, pero ahora ya lo reconocen ellos; es más, y esto está muy estudiado, la identificación que tienen los norteamericanos con el imperio romano, es algo impresionante, hay elites militares que se saben perfectamente la historia de Roma, están calculando en qué fase se encuentran en relación al imperio romano, cuáles van a ser los bárbaros, que van a ser los chinos, y por supuesto las películas que hacen, *Gladiator* dónde está Marco Aurelio que puede ser, yo que sé, Nixon o Kennedy.

**P. La comparación es un poco grotesca...**

**G. B.** Sí, pero si estudias la distribución del imperio romano en el siglo II d.C. y ves donde tenían todas las bases, las colonias, los centros, y ves ahora a EEUU, es exactamente lo mismo

cambiando el Atlántico por el Mediterráneo, y tropas para movilizar en cualquier momento. Es un sistema de colonización muy parecido, porque lo han imitado, es el sistema que llevaron los españoles y los portugueses a América del Sur. En el caso de la democracia, la tesis que mantengo globalmente es que la democracia es una palabra ideológica.

**P. En la primera entrevista usted hablaba de eufemismo, pasando a criticar el enfoque que se da al problema del País Vasco entre demócratas y antidemócratas.**

**G. B.** Porque la democracia no se puede extender, la democracia se circunscribe dentro de una sociedad política, y dos democracias entre sí no forman una democracia, pueden estar en guerra. Yo hago una crítica a fondo de la democracia de Pericles que es el prototipo que todos los americanos tienen. La democracia de Pericles ni es democracia ni es nada, era una cosa puramente ideológica, democracia con el cuarenta por ciento de esclavos y de metecos, y entonces dice Adrados: es incomprensible cómo cayó la democracia de Pericles, sería por la incoherencia con los esclavos, haría falta más democracia. ¡Pero si los esclavos eran los que hacía posible la democracia! Ortega por ejemplo, o Hannah Arendt que tiene una idea hiperidealista de la democracia griega, pero Ortega dice una cosa muy bonita, dice: cómo se hace la democracia griega: cuando una serie de hombres libres se vuelven de espaldas al campo, se ponen en coro y se ponen a hablar, esto es el ágora. Y entonces aplausos frenéticos en la conferencia. Pero eso es pura filfa todo, porque, primero, ¿de qué hablaban aquellos hombres?, pues primero hablaban, después de haber estado en el gimnasio entrenándose, de las armas para mantener a los esclavos allí sujetos, porque no estaban ahí hablando por hablar, estaban hablando de negocios, a ver cómo vendían el aceite y lo que fuera, y a ver cómo organizaban los ejércitos. La democracia griega es un caso, lo presentaría como caso de solidaridad de los metecos aristócratas, después de lo de Clístenes, contra los esclavos, y cuando empiezan las guerras Médicas, de todos contra los persas, y en cuanto la cosa empieza a fallar se acaba la democracia griega, pero enseguida vamos, no dura ni treinta años. Ahora ocurre una cosa parecida. Yo creo que lo que llamamos democracias ahora son oligarquías disfrazadas. Además hay un problema esencial para los sociólogos: cómo se generan los líderes. Cómo se reclutan los líderes de los partidos, de una democracia, ¿de dónde sale un líder?, es decir, por qué razón aparece Zapatero, *ex nihilo* verdad; pues no, Zapatero aparece después de una serie de filtros, que ha tenido que pasarlos, y entonces es el partido, pero el partido está ya organizado como un poder fáctico, y entonces esos líderes quienes los controla es el partido, porque no puede ser de otra manera. Esto sin contar con la dependencia completa a su vez de los partidos de los

poderes financieros, sobre todo ahora; bueno y la transformación, el problema que hubo en Alemania con la constitución de Bonn de si el Estado podía financiar partidos políticos o no, excuso decir, a los alemanes no les cabía en la cabeza, y entonces hacen unas distinciones que recuerdan a las de Soto o del padre Vitoria: los partidos políticos en cuanto expresión de la fuerza del pueblo pueden recibir subvención; y los partidos en cuanto expresión de la voluntad popular no pueden recibir subvención, entonces van evaluando que tipo de subvención, es una cosa..., pura escolástica.

**P. Por último querría entrar brevemente en la discusión sobre el significado y alcance del concepto de *eutaxia*, relacionándolo con las distinciones que dibuja usted entre verdadera política/falsa política, y política verdadera/política falsa. Si bien sólo hay verdadera política cuando el interés de la parte dominante se orienta hacia el bien común (sea luego esta recta o errónea -verdadera o falsa), ¿cabe hablar de *eutaxia* en el caso en el que la parte dominante se oriente al bien particular si es que el resultado de su acción es, aun indirectamente, recto, o eutáxico en su caso?**

**G. B.** La *eutaxia* está calculada para eliminar todo componente moral a la política, la *eutaxia* es Maquiavelo en el fondo; si el estado de cosas se mantiene (el estado de cosas puede ser no solamente el del partido dominante sino un equilibrio de partidos), entonces si el equilibrio se mantiene, hay *eutaxia*, hay política, no solamente es el poder del partido dominante sino el equilibrio de partidos. Ahora, para que ese equilibrio se mantenga hace falta una inteligencia especial en todos los partidos para ver cuándo tienen que cesar las hostilidades para que no se hunda el conjunto; es en el fondo lo que están haciendo ahora los del PSOE y el PP, ahora se han puesto de acuerdo con la bandera, han dejado de tirarse los trastos por ahí porque han visto que lo de la bandera es muy peliagudo, están allí los catalanes y los vascos, y eso no es simplemente un trapo, eso es un símbolo. Porque si dices, “no, es que a mí la bandera no me interesa”, ya sé por dónde vas, inmediatamente se clasifica el individuo. Lo han visto, porque ¿quienes han reaccionado? La mitad de la gente se acuerda de cuando estuvo en la mili y ni se interesa, dice: “¡Qué grande es la bandera!”. Pero el que se siente afectado es porque es separatista, y no tiene vuelta de hoja, porque quiere poner allí la *ikurriña*. Esto lo han visto inmediatamente en la práctica y han dicho: vamos a dejarnos de tonterías. Ahora, uno de los ejemplos que yo veo de hasta que punto la izquierda a perdido los objetivos políticos tradicionales es que ahora concretamente en España los programas son prácticamente indiscernibles. Me acuerdo que hace años me hizo una entrevista Julia Otero y me preguntó de

repente: “¿Qué es ser de izquierdas?”. Y le dije: “No ser de derechas”, y eso le gustó mucho pero no entendió lo que quería decir, y lo que yo quería decir es que cuando has perdido los objetivos políticos el modo de ser de izquierdas es decir lo contrario de lo que dice la derecha, y viceversa, es decir, si el trasvase del Tajo la derecha dice que tiene que hacerse por aquí, pues la izquierda lo contrario. Una de las pruebas que a mí me parecen definitivas de ver hasta que punto hoy en día en España la izquierda ha perdido completamente el objetivo político es que tiene que empezar a desenterrar a los muertos; ¡pero déjalos estar ya de una vez, hombre!. Pero el que dice que no es un facha, pero se podría pensar en otra cosa que no desenterrar a unos huesos; es estar viviendo de la historia y de la nostalgia pura. Yo no sé como no se dan cuenta que eso es reconocerse acabados. Eso sí que es ética, recordar a los muertos. Únicamente tiene sentido para los de la vieja guardia, para sugerir que la derecha es heredera del franquismo.

## ENTREVISTA CON GUSTAVO BUENO (TERCERA)

(Calle Alcalá 207, Madrid; 13 de diciembre de 2002)

**Pregunta.** Quisiera volver, para empezar esta tercera entrevista, a cuestiones de tipo general sobre su evolución teórica. ¿Cuándo empezó a fraguar la doctrina del materialismo filosófico o en qué momento o época considero desarrollarla con una intención de continuidad?

**Gustavo Bueno.** Yo creo en mi caso la circunstancia de la caída de la Unión Soviética fue decisiva, porque esto suponía revisar o dar una vuelta del revés al marxismo-leninismo. Partíamos de una especie de filo-sovietismo en los años sesenta y setenta, no de carácter absoluto ni fanático, ni mucho menos -yo mantenía una distancia por temperamento o por lo que fuera. Sin embargo en los años sesenta, o un poquitín antes en el caso mío, el verdadero motor fue el conflicto chino-soviético, que no se explicaba de ninguna manera. Yo tenía mucha relación entonces, en aquellos años, con García Rúa que fue presidente de la CNT aquí en España, y naturalmente como buen anarquista subestimaba completamente las diferencias culturales, sociales; era la Humanidad. Entonces la idea era que había un gran bloque: Unión Soviética y China, que se había formado después de la guerra, y era la gran novedad; de repente después de Alemania, de los nazis, viene esto (bueno, las informaciones eran muy escasas entonces). En mi caso el problema que vi ahí es que había una influencia decisiva, frente a las hipótesis tradicionales del *Diamat*, de las diferencias históricas, sociales y culturales. Recuerdo hasta qué punto valorábamos el hecho de que los chinos hubieran adaptado por fin el alfabeto occidental para poder hacer física. En gran parte una de las razones por las cuales yo apreciaba muchísimo la Unión Soviética y el marxismo es por la penetración de la racionalidad histórica en China, por incorporar a China a unos modos de razonar prácticamente estándares. Entonces en esta fase -los años cincuenta, las comunas, los éxitos de China cuando consigue que la gente no se muera de hambre- viene el conflicto chino-soviético; bueno, qué pasa aquí: “Es la dialéctica”, pero la dialéctica ¿qué hace aquí? Por otra parte estábamos suscritos a la revista *Soviet Studies*, y aquello era, en los años sesenta, se caía a los pies, era mala, mala,... y luego yo entonces explicaba lógica, y, claro, te enteras que Stalin había prohibido la lógica, pues excuso decir. En plan detalles así de enfriamiento notable. Por otra parte admiraba en la Unión Soviética sobre todo la organización del Estado, y la crítica a la religión, estas cosas. Entonces veías la revolución soviética como una continuación de la revolución francesa, era acorde -con

todas las dificultades-, y luego los crecimientos del producto nacional bruto, aquello iba divinamente, (luego vino la crisis del 62). Pero ya habíamos observado..., dentro de la simpatía que teníamos, simpatía de preferencias totales de la Unión Soviética frente a EEUU -con muchas reservas-, con lo del Sputnik, cosas tremendas desde el punto de vista de un racionalista, materialista; pero de repente un compañero mío de física trae con mil dificultades unos microscopios de la Unión Soviética que al parecer eran buenos y vino con una chapuza, eso no encajaba. A mí me molestó muchísimo una exposición fantástica que hubo en Londres no me acuerdo cuando, habría que precisar fechas, una exposición que era fantástica, porque estaba allí el Sputnik colgado, y luego los primeros computadores, pero al mismo tiempo había una serie de señoritas danzando por ahí, no encajaba eso. La misma impresión que me produjo cuando llegas a Cuba y te encuentras con la magia y la santería, ves que aquello no funciona. Y a todo esto, al margen de las críticas de los trotskistas, el Gulag que no se conocía, eso más o menos pasaba un poco lo mismo que con los nazis, era una visión muy sesgada de la Unión soviética. Total, que la cosa la cosa empieza en serio en el 62 con la crisis de los misiles, que se empieza a decir que aquello estaba mal, hasta la *perestroika*, esto de Gorbachov. Yo me acuerdo que tuvimos unas discusiones tremendas con el agregado cultural de Madrid que estuvo en Oviedo, a mí, mire, me da exactamente igual pero ustedes cómo defienden esto, y él decía “esto es marxismo puro”, pero eso no tenía nada que ver con el marxismo. Ya cuando cae la Unión Soviética es cuando todas estas ideas, sobre la lucha de clases -yo la lucha de clases del marxismo ya las había criticado en los años ochenta, al igual que lo de la superestructura como burda, tosca, no se podía aguantar; pero más bien lo atribuías a las interpretaciones del partido, y la cosa del proletariado internacional, no había quien lo agarrase-; total, que cuando cayó la Unión Soviética es sencillamente cuando yo tuve la necesidad de organizar mis ideas, en mi libro.

**P. Sin embargo al hablar de materialismo filosófico no podemos dejar de hablar de la teoría del cierre categorial que lleva usted desarrollando desde los setenta.**

**G. B.** Es anterior. Si se quiere decir la verdad la teoría del cierre a mí se me ocurrió realmente, sin llamarla todavía así, en un laboratorio de fisiología, en Salamanca. Había un profesor de fisiología que venía de Inglaterra, éramos muy amigos, iba muchas veces a su casa, a verle trabajar. Me enseñaba los aparatos, veía cómo funcionaba, y entonces, estudiando cómo él trabajaba y cómo consideraba que había demostrado algo, se me ocurrió la teoría del cierre, que entonces no la llamaba así, la llamaba algo parecido: circularidad diamérica, (esa palabrita

me la inventé yo), era una idea más o menos borrosa. Y luego cuando empecé con las teorías de geometría, vi que aquello era lo mismo, o a mí me lo parecía. Por otra parte la teoría del cierre fue decisiva para el materialismo, porque me parecía que era la base objetiva del materialismo. Ahora, en mi libro sobre la izquierda, sigo con lo mismo, porque cuando hablo del marxismo hablo de esto.

**P. Teniendo en cuenta la familiaridad de su doctrina con el materialismo histórico desde la perspectiva de lo que usted llama eje circular, ¿hasta qué punto la filosofía de la historia que éste implica sigue hoy en día presente en su doctrina?**

**G. B.** El materialismo histórico es una de las partes que a mí me interesaban y gustaban más pero también con muchísimas reservas, porque lo que no podía admitir era la idea de una historia necesaria desde el principio y la comunidad primitiva final. Ese evolucionismo redondo, interno. Y el tratar la humanidad como un todo, eso es lo que yo nunca podría admitir, en gran parte porque fui siempre muy aficionado a la antropología, y pase a explicarla profesionalizado -porque estuve trece años o catorce explicando antropología, dando clase, escogí antropología porque me gustaba mucho, era Antropología y Etología-. Quiero decir que el marxismo no lo veía desde dentro, yo no empecé por el marxismo, lo conocí tarde, pero encontraba que era lo más afín al círculo de cosas que estaba haciendo, y el materialismo histórico me parecía en principio lo más racional, pero en cuanto métodos particulares, en conjunto no, en conjunto era una metafísica de la historia.

**P. En su libro *Etnología y Utopía* usted ya pone en cuestión el esquema base/superestructura hablando de una “influencia causal recíproca”. ¿Sintetiza esta expresión su “vuelta del revés” de Marx?**

**G. B.** En gran parte sí, es uno de los puntos centrales, no el único, pero central. Sobre todo hay una imagen que la utilicé mucho, que luego la utilizaron otros, que es deshacer la metáfora de Marx que es una imagen arquitectónica, en la que están los cimientos y luego los muros; entonces da la impresión de que los cimientos están debajo, inmovibles, y encima están todas las superestructuras (la religión, el derecho, el Estado), y entonces la base es económica, y de ahí venía toda la necesidad de la historia. Esto no podía aceptarlo de ninguna manera, sobre todo cuando estudiábamos filosofía, es totalmente imposible. Esta mañana he visto por la televisión a una señorita de la UNED que estaba explicando arte que era una cosa como de los años setenta: “El arte depende de las condiciones económicas y sociales”, y “el arte no se entiende sino es por condiciones económicas y sociales”, “por ejemplo” y ponía Goya “quién



lo entiende si no se sabe lo que estaba pasando en la restauración francesa”; pues hay otras muchas formas de entenderlo; realmente estaba utilizando el arte para explicar toda la historia política de la época. Ese cambio de metáfora de la base y la superestructura es una cosa mucho más seria. En lugar de decir: hace falta una base que sostenga, me parecía elemental decir que en el esqueleto, en el organismo de un vertebrado, la base son los huesos, pero los huesos salen del organismo, es decir, los huesos no son anteriores; dicho de otra manera, quitando la idea de la base arquitectónica con un modelo orgánico de vertebrado, lo que sostiene son los huesos, y los huesos no son anteriores a los tejidos, están en ellos. Con la economía pasa lo mismo, la economía por supuesto es la base, pero la economía a su vez sale de la posibilidad de interpretar tecnológicamente los recursos naturales, de la ciencia, de mil cosas más. A vueltas con el materialismo cultural, que vendría a ser lo mismo, lo que hacía Harris es exactamente igual aunque no tenía nada de dialéctica, lo que dice el materialismo cultural, los tres niveles: la infraestructura, la estructura y la superestructura; es un marxismo de catecismo. Entonces resulta que la superestructura es todo. Por eso yo he desarrollado una teoría de la religión, que pone todo patas arriba, la religión es una cosa puramente circular. Godelier quería darle un poco más de importancia, porque para Godelier la religión era un modo de activar la producción, para que la gente estuviese más contenta y pudiese ir a trabajar. Cuando das una teoría de la religión o crees ver un origen de la religión que no tiene nada que ver con alucinaciones o el “opio del pueblo”, tienes otro portillo donde la construcción del marxismo queda completamente desbordada.

**P. Acaso el mito de la cultura podría darnos una razón de esa dicotomía entre base y superestructura, interpretando la cultura como toda una serie de contenidos y valores sublimes, cuasi-espirituales, por encima de la economía.**

**G. B.** Sí, en el fondo es Hegel y demás, sobrevolando. La dificultad está, y de ahí viene la necesidad de la ontología en seguida, en el recurso a la materia ontológico general, es el punto de discusión. Ahora, por materialismo, la gente entiende la química o física o quartz; entonces la bandera del materialismo la han tomado los químicos o los físicos, y claro la crítica contra ellos es terrible, es muy difícil. Yo recuerdo la conversación con Ochoa hace diez años en una conferencia. Nos saludamos y me dijo: “Todo es química”. Yo le dije lo siguiente: “Todo es química, entonces vamos a ver don Severo, un libro de química ¿también es química?”. “Hombre, evidente. Es química, todo”. Y vamos a ver: “Las letras de un libro de química cómo se unen entre sí, ¿por enlaces covalentes o por enlaces simples?”. Y me miró como

pensando “este tío es tonto” . Y yo pensé lo mismo “este tío es tonto”. Lo que le decía es que si todo es química se quiere decir que todo se explica por las leyes de la química, entonces explícame por las leyes de la covalencia porque las letras están juntas allí. En una situación de Winiarsky, un economista polaco de principios de siglo XX, que era materialista, aplicaba las leyes de Newton al crecimiento de las ciudades, entonces decía que una ciudad era como el sol y atraía inversamente al cuadrado de la distancia a otras ciudades por la gravitación, era una cosa completamente fantástica. Pues en la química lo mismo, lo que se tiene que explicar es de donde salen unas leyes, si no salen de la química de dónde salen. Eso lo que supone es la teoría del cierre y lo que es la materia o no.

**P. Es una lucha contra cualquier tipo de reduccionismo.**

**G. B.** Lo que pasa es que eso ya supone una ontología muy fuerte, la ontología materialista, que supone volver a unos temas, que yo los tengo muy tratados, pero que no los publico porque no te los leen, porque además te desprestigian, la gente dice ¿pero qué es esto? Son una temática de ontología general, y si publicas eso dice que estás en plan metafísico, aunque no es eso.

**P. Volviendo al campo de la política, tras la caída del muro de Berlín y la Unión Soviética, y con la venida de lo que se ha venido denominando globalización ¿hay un enfoque nuevo que desde sus coordenadas traten de analizar estos fenómenos?**

**G. B.** La caída del muro a mí me obligó a formular ya de un modo acabado la idea de la teoría del Estado, que el Estado no es simplemente una superestructura sino una forma de organización, de ahí que desde el punto de vista antropológico es muy importante también, que el Estado es una organización histórica con una estructura muy precisa, muy compleja, pero bastante firme y que se mantiene absolutamente en todos los regímenes de cualquier tipo que sean. Es una estructura que evoluciona internamente hacia el imperio, desde siempre, desde Alejandro, cuando el imperio se toma en este contexto, no como lo utilizan los antropólogos. El concepto de imperio que yo trato en *España frente a Europa* es un imperio positivo que se dirige a la tierra entera; mientras no se ha descubierto la redondez de la tierra no se puede hablar de imperio, aunque haya cosas parecidas como es natural. Pero que a mí me diga Charcot o cualquiera que es lo que domina sobre todo los seres vivos, eso es pura fantasía. Se trata de que alguien conozca la verdad de la tierra y el primero que la conoce es Alejandro, allí ya se puede hablar de imperio, más o menos embrionario porque no conoce la realidad de la tierra, no sabe cuál es su estructura, pero ya tiene el proyecto de dar la vuelta a la

tierra, llegar a la India, etcétera. Como el sucesor de Alejandro es Roma y Roma tiene ese proyecto complemente, y luego viene el cristianismo, entonces ha habido una sucesión de imperios, y el último es EEUU. Ahora hay una alianza de intelectuales y artistas contra el imperialismo de EEUU que se ha constituido en Madrid, en octubre; yo ante estas cosas pues muy bien, pero me parece una cosa tan infantil de momento, verdad, y además presentan a EEUU como el mal; yo ni el mal ni el bien, quiero decir que mantengo el punto de vista que podría mantener un naturalista, es lo que es; efectivamente si te atacan a ti pues te defiendes. La globalización es este problema, es una forma de hablar del imperialismo; está relacionada con el imperio, y con la nuevas tecnologías, la televisión e internet, y sobre todo con todas las cosas de la bolsa flotante permanente, que están en contacto Tokio con Frankfurt y Nueva York, el cambio de desplazamientos, que repercuten en la estructura de cada Estado nacional.

**P. Antes de continuar sobre esto, una última cuestión sobre la categoría de imperio podría plantearse a partir de su significado primero de como mandar.**

**G. B.** Imperio era el jefe del ejército, pero esto es el imperio subjetivo, el imperio objetivo es hasta dónde llegan las lindes, el territorio, dónde tenía su mandato. De manera que entonces *imperia* es alguien que está mandando, pero objetivamente es aquello sobre lo que manda, y lo que rodea al imperio son los bárbaros. Es la idea de los griegos y de los romanos, idea que rompen los cristianos; yo creo que esta es la gran novedad del cristianismo con Constantino, con Teodosio y en adelante, es decir, los cristianos dicen: no son bárbaros, son hombres; entonces el imperio cristiano cambia completamente el sentido, mientras que Roma misma parece ser que ya en tiempos de Augusto, pero mucho más en tiempos de Marco Aurelio, no quiere conquistar más, no le interesa. El imperio se considera el territorio, y lo demás son bárbaros que son una fuente de aprovisionamiento de esclavos y de materias primas, pero el imperio está cerrado; luego sabemos que los bárbaros empiezan a apretar por las fronteras.

**P. Esta alusión al bárbaro aplicada en abstracto al concepto de lo político recuerda al planteamiento Carl Schmitt en términos de amigo-enemigo.**

**G. B.** Habría que añadir la idea de la *entaxia*, porque tienes que tener capacidad para tener enemigos o no tenerlos, para ser beligerante en una palabra.

**P. Usted entonces lo ratifica -dicho esquema- sobre todo cuando dice que en política “pensar es pensar en contra de alguien” más que nunca.**

**G. B.** Totalmente, y por una razón que se puede tener en cuenta, y esto tiene mucho que ver con la “vuelta del revés” de Marx, que es un poco la discusión que tuve con Juan Bautista

Fuentes Ortega, que la dialéctica viene de los Estados. El marxismo dice: la dialéctica de clases. Muy bien. Ante este punto central con respecto al marxismo viene la “vuelta del revés”. Según Marx el Estado es el instrumento de la clase dominante, hay dos clases, y entonces el Estado se inventa precisamente por eso. A mí me parece que la “vuelta del revés” en este punto es que las clases aparecen precisamente cuando el Estado se construye. El Estado es el que constituye las clases sociales y no dos sino varias, que luego se alían unas con otras. Entonces resulta que estas clases dentro de una sociedad cerrada como pueda ser el Estado son homólogas a las de otro, esa homología es homología de isología decimos: todos los países están unidos porque no están unidos, esa es la cuestión, las clases no son sujetos de la historia, los sujetos de la historia son los Estados. Entonces las clases son estructuras que atraviesan esos Estados, pero la dialéctica de las clases está en función de los Estados. Marx lo explica esto de forma muy clara, vamos, se puede recuperar la explicación aplicada al modo de producción capitalista. El modo de producción capitalista supone necesariamente un Estado nacional muy grande para que pueda aguantar el comercio y por eso despreciaban Engels y Marx a los vascos, a todos estas naciones sin Estado, y naciones que no habían pasado a la historia, y por qué, porque desde el punto de vista del marxista de la producción ineluctable solamente cuando el proletariado estaba muy desarrollado podía haber victoria del proletariado y eso suponía un Estado grande. La “vuelta del revés” es que las clases están ahí pero la dialéctica de clases es a través de los Estados. Y que directamente no se ha producido nunca, jamás, por mucho que digan, habrá habido congresos internacionales, la I Internacional, la II, pero cuando llega la hora de la verdad: la guerra franco-prusiana. La guerra franco-prusiana es el punto, cosa que no se subraya en la historia, en los discursos de la izquierda, es el punto donde rompe Bakunin con Marx. Qué pasa: que se declara la guerra a Bismarck o no. Entonces Marx dice: hay que defender el patriotismo, aconseja que vayan a la guerra los obreros alemanes para que caiga Napoleón III, y entonces ahí se acaba la historia; pronto viene el congreso de La Haya y le expulsan. Marx sabía de hecho..., lo que pasa es que creo que le cegaba la idea de que había una especie de fatalismo donde el desarrollo del capitalismo iba a conducir a su enterramiento necesariamente, y que iba a ser paralelo a todos los Estados, cosa que era completamente fantástica. Luego viene la I Guerra Mundial, lo de “abajo las armas” de Rosa Luxemburgo; mucho “abajo las armas” pero la guerra estalla, y en la II Guerra Mundial exactamente igual, aquí se ve que prevalecen los Estados sobre las clases, por mucho que se diga. “Es que esto no

es marxista”, pues que no lo sea, yo no pretendo ser marxista. La importancia de Marx es haber subrayado las clases.

**P. Volviendo al tema de la globalización, aunque relacionado directamente con estos temas, con la teoría del Estado particularmente, se puede constatar, al menos hasta los acontecimientos del 11-S, una gradual erosión del papel del Estados y su puesta en cuestión ¿Qué piensa usted de ello?¿Estamos ante un advenimiento de una fase post-estatal?**

**G. B.** Estamos viendo lo de Europa, que es lo mismo. En Europa están los Estados, entonces no saben cómo definir Europa. ¿Qué es? ¿un Estado federal?, ¿una federación de Estados?, ¿eso qué es? ¿Que entra Turquía?: son ventajas estratégicas, porque claro, incorporar Turquía a Europa es quitarle una pieza fundamental a una probable o futura unidad islámica. Pero cómo definir Europa, ¿es un Estado?, ¿es una “nación de naciones”?, esto es una pura fantasía, una frase, como “rey de reyes” o algo así; una nación política ¿eh?, porque la nación étnica es un error, terrible, con ella viene el fraccionamiento, lo que está pasando en el País Vasco y demás. La teoría de la izquierda tiene que ver con esto, porque la izquierda yo la ligo al Estado nacional. El fruto de la izquierda, jacobina sobre todo, fue el Estado nacional. Los problemas que aquí se plantean son los siguientes: puedes decir que la revolución francesa es la Razón, el racionalismo francés. Primera pregunta: bueno ¿y qué es esto del racionalismo? La Ilustración, y la Ilustración ¿qué es eso? Claro, como escuchan la definición de Kant de que la Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad...; si hubieran leído la crítica que le hizo Hamann como un pobre desgraciado metido en una estufa con gorro de dormir que cree haber liberado a la humanidad. Entonces la razón ¿qué es?, ¿qué tipo de razón es? Yo me hice el siguiente cálculo tratando de definir un concepto de razón que tuviera sentido político: cuando la gente utiliza razón lo que quiere decir es esto -que es bastante-: juzgar la soberanía de un Estado de manera racional, pero esto no es racional porque Aristóteles no tenía estos problemas, la razón allí no funciona. Total, yo me hice el siguiente cálculo: la revolución francesa está hecha efectivamente con una preparación teórica de más de un siglo de ilustrados, pero ¿qué son los ilustrados franceses? Yo creo que ilustración es un concepto ideológico -esto ya lo vieron el propio Marx, y Frankfurt-, la ilustración es un concepto ideológico de alemanes y de franceses, de humanistas sobre todo, tipo Voltaire, Rousseau, etcétera, que se adornan con las plumas del científico. Entonces la razón hay que buscarla no en lo que dicen Rousseau o Voltaire, ¿qué sabía Voltaire de lo que era la razón?, para él la

razón es ir contra los clérigos, contra la superstición, muy bien, pero resulta que allí mismo la razón tampoco funciona porque esto le servía a los ilustrados en España; España sería uno de los lugares de la superstición porque se creía en el *Corpus Christi* más que nadie, entonces hace falta volver a revisar el *Corpus Christi*, que era tradicional en toda España desde Suárez, Calderón, Gracián, y no digamos Feijoo, Sarmiento, el marqués de la Ensenada; es decir, absolutamente todos los ilustrados españoles creen en el *Corpus Christi*. Estos, desde el punto de vista de Voltaire son una especie de salvajes, esto supone dar la vuelta al *Corpus Christi*; pero bueno, cuidado, a lo mejor esto es más racional que lo otro. Para ver la importancia del *Corpus Christi* está la condenación de Galileo, por ejemplo -y parece que esto está ya demostrado, aunque no este extendido, por unas cartas que han encontrado en Roma-. La condenación de Galileo no fue debida a lo del heliocentrismo, les traía sin cuidado la doctrina, les daba exactamente igual, sino que era precisamente por la hostia, porque el atomismo de Galileo y de los cartesianos hacía prácticamente imposible explicar la transustanciación, pero como resulta que el atomismo hoy día está ya superado, por el electromagnetismo, y sobre todo si tienes en cuenta que las mónadas de Leibniz son la hostia -es decir, Leibniz era tomista, estaba muy influido por santo Tomás, conocía toda la escolástica española de arriba a abajo, y crea la teoría de las mónadas que es sencillamente lo que es la hostia: en cada parte, en todo, se multiplica; en fin, está implicado en todo esto-, entonces resulta que el culto al *Corpus Christi* en España era la no defensa del atomismo, del reduccionismo en una palabra, y por lo tanto estaba mucho más cerca después de las teorías del electromagnetismo de lo que podía parecer; de manera que de la razón nada. Segundo paso: que la revolución francesa, ya en pleno Estados Generales y demás, hay una presencia realmente por encima de lo normal de científicos. Allí estaban Laplace, Lavoiser, otra cosa es que lo guillotinasen, y que dijese aquello, que es falso además, cuando el terror, que allí se mataban a los sabios, “la república de los sabios”; es una cosa inventada por los realistas, claro. Y es impresionante cuando ves a Napoleón discutiendo con Lagrange, con Monge; todas las ciencias modernas están allí metidas en la revolución francesa. ¿Y cuál es el método que se impone? Pues vamos a ver que razón utiliza estos científicos.

**P. Sí, lo que tratamos en la anterior entrevista: el análisis.**

**G. B.** Eso es. El análisis llega a los individuos. Pues de ahí es impresionante cómo salen las seis generaciones de la izquierda que son seis concepciones sobre el Estado, y la dialéctica de Estados. Primero la izquierda radical, radical por el radicalismo de finales del siglo XIX, que se utilizaba la palabra radical, por no decir republicano, porque estaba Napoleón III, y estos se

consideraban herederos directos de la revolución; luego vendría la izquierda liberal; después vendría la izquierda libertaria; después vendría la izquierda socialista, la socialdemocracia alemana -Lasalle, Bernstein, y demás-; y luego vendría la izquierda leninista de la Unión Soviética, la III Internacional; y luego la izquierda asiática, en China, y el maoísmo y todo lo demás. Esto sería la izquierda definida, porque distingo entre izquierda definida e indefinida, izquierda definida políticamente tomando como parámetro el Estado; e izquierda indefinida es una izquierda que no toma como parámetro el Estado, y ya no es política, toma la concepción del mundo, la ética, cuarenta mil historias, el divorcio, yo que sé, el arte -el surrealismo, que si es de izquierdas.

**P. ¿Y actualmente usted sigue diferenciando entre derecha e izquierda?**

**G. B.** Yo lo que digo es que hay las izquierdas y la derecha, y que hay seis generaciones de izquierda definida, y que subsisten, e izquierda indefinida todo lo que quieras, aunque tiende generalmente al libertarismo, esa tercera generación. Y luego la derecha es un concepto que fue primario, fue el primero, que es el Antiguo Régimen, y que una vez que se ha caído el Antiguo Régimen la derecha no tendría más que un horizonte negativo con respecto a cualquier clase de izquierda, entonces la derecha es un concepto negativo, es decir, la derecha hoy día, hoy hablar de derecha..., sí se puede hablar cuando hablas de Le Pen y cosas de ese tipo, pero son cantidades completamente despreciables en conjunto, porque llamar derecha a Chávez es caer en abuso de los términos, ni derecha ni izquierda, es otra cosa diferente. Es por ejemplo lo que pasa con el fascismo, el fascismo únicamente lo puedes considerar de derechas en el sistema que yo propongo como contrareforma; la derecha es conservadora y la izquierda es progresista, el fascismo fue progresista desde el principio, fue un movimiento de vanguardia, el futurismo en tecnología era fascista, por esta razón el fascismo es de izquierda, izquierda pura, se consideraban sucesores de la revolución francesa además, jacobinos, y después el fascismo arrasa con la religión.

**P. Sin embargo se podría tomar como criterio para definir la izquierda (o izquierdas) y la derecha al sistema económico que se prefiera.**

**G. B.** No, no, porque de izquierda, de extrema izquierda, serían todas las teocracias musulmanas, frailunas.

**P. De acuerdo, pero hoy día, en plena globalización, mientras la derecha estaría más bien vinculada al mantenimiento y desarrollo del capitalismo avanzado, serían de izquierdas aquellos discursos políticos que pretenden regular los flujos económicos a**

**fin de refrenar las desigualdades, amén de la cooperación a los países en vías de desarrollo.**

**G. B.** El *Informe Lugano* sería ser de izquierdas, el *Informe Lugano* que atribuye al capitalismo, y a EEUU concretamente, toda una estrategia de tratar de reducir la demografía de seis mil millones a cuatro mil en cincuenta años, un genocidio sistemático. La izquierda sería la que denuncia esto y se opone. Ahora, el *Informe Lugano* es una fantasía absolutamente. Ahora, como mucha gente piensa en esto, como Ramonet y todos estos de la globalización, pero esto es izquierda indefinida, una fantasía completa. Porque la realidad, aquí viene la *Realpolitik* que es una cosa esencial, es que si hay un Estado de doscientos cincuenta millones de personas como es EEUU que está funcionando, pues tendrá que seguir funcionando, y para que siga funcionando al año siguiente hace falta que organizar una guerra en Afganistán, y esto no es ideología ni nada, es la propia dialéctica del organismo en cuestión. Ya podrás tú decir que es injusto, lo que tienes que hacer es ir a por él o si no cállate. La izquierda indefinida ya sabemos lo que es, tiene que ser el tipo..., un intelectual impío, agnóstico por lo menos, poco dado a las formas, que tenga un coche no demasiado bueno, puede tener mucho dinero pero que vaya disfrazado, verdad, que no sea agresivo..., son neoplatónicos.

**P. Pero en todo caso parece estar dotada de un trasfondo ético que la legitima, de progreso o mejora del mundo.**

**G. B.** Pero resulta que a lo mejor lo empeora, es decir, aquí las buenas intenciones no valen para nada. Si la izquierda por ejemplo -vamos a ponernos en un tablero más concreto: el once de septiembre-, supongamos que Bin Laden tira para adelante, entonces yo espero que EEUU le pare los pies. Y dicen: “No, que barbaridad, eso es que está usted al servicio de EEUU”, a mí los EEUU no me dan ni un dólar, pero en este momento me paran el golpe con respecto..., porque también España existe, y a lo mejor sacamos más de EEUU que de Europa, quiero decir que aquí viene la política real de los cálculos. ¿Quién nos paga? Somos una unidad económica y viviente, y dicen “esto no tiene importancia porque son las clases o son...”, déjate de historias, en este momento estás viviendo aquí. Creo que la izquierda muchas veces olvida este punto de vista y se sube a las nubes y empieza a hablar del imperialismo y Bin Laden, pero ¿tú dónde estás?, a ver.

**P. Quisiera pasar ahora a la cuestión del poder.**

**G. B.** Un tema del anarquismo, de la izquierda indefinida, Foucault, la microfísica del poder, anarquismo puro, diluido, es una cosa de las que más han impregnado, el poder, García Calvo



aquí, excuso decir. Cuando la gente habla del poder parece que haya dado con la clave del asunto, “tiene el poder”, pero ¿qué es el poder? El poder es etológico, es un mecanismo de dominación. Yo creo que el poder como tantas cosas hay que verlo desde un punto de vista etológico porque sino dices una cantidad de ..., igual que la intimidad, la intimidad es un concepto etológico, los primates tiene intimidad, y hasta las aves, es retraerse de los otros y un mecanismo de lucha por la vida.

**P. ¿Cuál sería su definición de poder?**

**G. B.** Una definición etológica es la dominación de un cuerpo sobre otro cuerpo en virtud, en muchas circunstancias, no solamente de la fuerza física: a veces el que tiene poder es el que más fuerza tiene pero otras veces no, muchas veces es un chimpancé que es más listo; a veces simplemente viene de la infancia, una relación de adaptación que dura muchos años. El poder etológico es la capacidad de un organismo, vamos a decir de un vertebrado, para poder dominar a otro; por ejemplo con la comida hay unas relaciones de dominación, yo las utilizo en un escolio de *El animal divino* -estos mecanismos de dominación- para demostrar que el argumento ontológico de san Anselmo era falso. Entonces la dominación etológicamente yo creo que se define bastante bien así. Ahora pasamos a la definición política. Ortega dice: “Mandar no es empujar”. Pero de un modo u otro está el empujar, eso es evidente, sin embargo creo que esto pertenece al orden etológico, es la condición. Yo recuerdo en un libro de etología de hace 15 años en que hay una fotografía de Nixon y de un chimpancé, y está Nixon con un gesto agresivo y está el chimpancé con un gesto igual. Esto para los etólogos es una cosa definitiva, Nixon es un chimpancé, pero la diferencia es que el chimpancé está amenazando a otro chimpancé, y Nixon está amenazando a la Unión Soviética entera; es la misma diferencia entre la mano de un chimpancé y la mano tuya, pero tú tienes la posibilidad de ponerla en un teclado de ordenador o de un piano, la diferencia no está en el componente etológico sino luego en el desarrollo objetivo, y esto se aplica al poder político. El poder político no es simplemente un mecanismo etológico, lo supone por supuesto, pero según la expresión de las necesidades de la estructura objetiva de capas intermedias, de jerarquías, etcétera, en donde el poder tiene que funcionar entonces empieza a ser ya como una fuga, y entonces es muy complicado, hasta el punto que todas las cuestiones etológicas son irrelevantes, aunque se dan por supuestas. Pongo un ejemplo, la respiración en los pulmonados es fundamental, si no respiramos nos morimos pero al minuto. Si vas a la ópera puedes ver a Montserrat Caballé como un individuo que está respirando, y además los ritmos de la

respiración le imponen en gran parte los ritmos de la partitura y las pautas de las notas que tiene que dar, está respirando, pero claro esto no es decir nada porque hay muchas formas de respirar, y cuál es la diferencia, pues que ella está siguiendo una partitura y cuando respiran los demás no siguen partituras. Entonces el poder político hay que entenderlo en su contexto, que es el contexto social, de una serie de grupos sociales estratificados e interdependientes y que necesitan una jerarquía. Precisamente el anarquismo rompe toda jerarquía: es que no tiene que haber jerarquías. Pero las hay, y si no las hay la democracia las reinventa, por esta razón se metían los anarquistas contra Rousseau; el enemigo principal de los anarquistas como Proudhon: Rousseau, el que inventó el gobierno por delegación. El anarquismo lo que dice es que el poder es completamente maldito, el gobierno hay que eliminarlo completamente, y el individuo tiene que ser libre.

**P. Esto nos lleva a su análisis de los tres poderes que hace en el *Primer Ensayo*, con su reinterpretación de Montesquieu.**

**G. B.** En mi libro sobre la democracia lo reexpongo más claramente. El problema es por qué tres poderes, es decir, por qué razón tres y no cinco, cuando resulta que el propio Montesquieu prácticamente fagocita al poder judicial. A mí siempre me interesó muchísimo la conexión de los tres poderes con la Trinidad, de manera que uno vendrá del padre, que es el poder legislativo; otro vendrá del hijo, que es el poder judicial, que es el que juzga a los vivos y a los muertos; y otro vendrá del espíritu santo, que es el ejecutivo; la teoría de la Trinidad resulta muy tentadora, pero claro es una hipótesis. Con Montesquieu pasa lo siguiente: cuando uno lee la teoría de Dumezil sobre las divinidades indoeuropeas, son clavadas las funciones de Zeus, Odín, a las del gobierno, el orden, es decir, la adoración; luego, la segunda función, son funciones de los guardianes más o menos; la tercer función, son funciones relacionadas con la vida, con la alimentación, con la reproducción, pero luego vas a los hechos y ahí no aparecen tres funciones ni nada de eso; la división la ha hecho el propio Dumezil, y además tomada de Platón seguramente, es decir, que en todo material empírico te vas a encontrar con las tres clases. Yo creo que Montesquieu leyó el sistema inglés con la lectura de Dicearco, Aristóteles, Polibio y Cicerón, y sobre todo la clasificación de Aristóteles que es la clave, sistematizándolas, añadiendo a cada forma de gobierno la otra. Con esas tres formas de Aristóteles qué resulta: el *gens permixtun* de Cicerón y de Polibio, cuando estudian la república romana; por una parte hay un poder monárquico, pero contrapesado con otros poderes para que haya equilibrio. Traducido esto por Montesquieu se ve que rehace la clasificación aristotélica, porque para

Aristóteles el despotismo o la monarquía no es “pecado”, es más, puede ser mejor que la democracia, que la república, y la oligarquía tampoco es un ningún mal, ha visto todas las tiranías griegas. En mi libro dedico un capítulo -en que no he podido poner todo- a la crítica de la democracia de Pericles, que es un mito. Yo presento a Pericles como un sofista, el discurso famoso de Tucídides es de una sofistería completa donde está destrozando la oligarquía porque le conviene, aunque él es quien está tomando las ideas de Pisístrato. Pero al margen de esto es deshacer el mito de la democracia griega que no es democracia ni es nada. Por ejemplo, desde Engels hasta Adrados, cuando dice Engels algo así que si no hubiese habido esclavismo la democracia griega habría subsistido; y Adrados también se asombra.

**P. Por tanto para usted la teoría de los tres poderes en el fondo sería una clasificación de las formas de gobierno.**

**G. B.** Sí, de la capa reticular. Es como la división que hacemos ahora entre sociedad política y sociedad civil, que se ha generalizado, y que yo desarrolle hace años, cuatro o cinco, en un artículo que no se ha publicado. Fue una conferencia que tuve que dar ante los asesores fiscales, que celebraban los veinticinco años de la asociación. Me pidieron una conferencia. “Sobre qué”, les pregunté, “sobre lo que usted quiera”, “¿les parece bien sobre la tributación?”, “hombre estupendo”. Total, que preparé una conferencia sobre la tributación, por ese motivo me tuve que meter bastante a fondo en el asunto, y por ejemplo descubrí que Suárez tiene ideas completamente modernas de esta nueva teoría de la tributación, hecha por el Estado de derecho, donde ya la tributación aparece como una ley fundamental. La idea de tributación supone un desarrollo enorme de las sociedades económicas y esto lo incorporo yo hacia la democracia, de modo muy esquemático porque cuando te pones a escribir ves que no lo puedes poner todo y tienes que empezar a restringirte.

**P. Una última cuestión sobre el poder es la que lo pone en estrecha relación con los medios de comunicación, hasta el punto hoy en día quien tiene la imagen tiene el poder.**

**G. B.** Sí, esto es muy importante, sobre todo a través de la televisión. La influencia enorme de los líderes que es más que nada por ..., esto también hay que analizarlo. Yo durante mucho tiempo creí -y la idea de etología vuelve a resurgir- que lo que la gente percibe es si Zapatero habla bien o no, o cómo mira y si deja de mirar; son cosas etológicas. Este verano en Fuenteventura estuvimos analizando esto con vídeos, sobre política. Viendo los vídeos aquellos advertí que Felipe en la segunda ocasión que salió por televisión miró hacia el público,

y sobre todo dijo: “...porque yo represento a la izquierda”; aquí está la clave. Al decir “yo represento a la izquierda” su voz ha crecido y el público ha visto algo claro. Se presenta como un líder de la izquierda, como un tribuno de la plebe. Entonces no niego que se trate del modo de mirar, pero el modo de mirar está guiado por el contenido, porque si empiezas a hablar como Borrell en las primarias, que empezó a hablar de los devengos, aburrió a las piedras, con un tono de contable. Yo creí durante mucho tiempo que la televisión era etológica, y luego me di cuenta que no, experimentalmente; el público atiende al contenido, lo que no quiere decir que el contenido opere por razones de su verdad. Recuerdo en muchas ocasiones en debates cuando había público que estabas hablando y de repente te aplaudían y luego te empezaban a abuchear, y viceversa a los otros; entonces no podía ser atribuido a tus virtudes etológicas, quedaba eliminado. Recuerdo por ejemplo una vez en San Sebastián, empecé a lanzar dardos anticlericales, y la gente me aplaudía. Era una cosa de tres horas, y cuando ya llevábamos dos horas yo empecé a subir de tono y empecé a meterme con Dios y la teología, entonces empezaron a abuchearme, porque cuidado: contra los curas bien, pero lo demás no me lo toque usted. El contenido era clarísimo. Y luego otras veces cuando aplauden es cuando has logrado hacer una argumentación cerrada, como se puede contar un chiste, aplauden el haber cerrado una argumentación que entienden y que resulta concluyente contra el otro, aunque sea sofisticada, pero entonces el contenido es esencial, que puede ser sofisticado. Entonces la televisión es peligrosísima, porque un individuo con estas habilidades puede llevarse de calle un montón de votos.

**P. Hasta el punto que la clase política está obsesionada con los medios de comunicación**

**G. B.** Completamente. Lo de Aznar ha sido simbólico, lo tiene muy mal lo de ir a Galicia ahora, porque va a recibir una pitada monumental por no haber ido el primer día ahí. Es que es “hacerse la foto”, pues a eso van, es que tienes que hacértela porque tiene un valor simbólico tremendo; es el jefe del gobierno que va a dar el pésame o a interesarse. Yo lo comparo con la situación de que se muere alguien de un compañero tuyo y no das el pésame; a los tres meses no lo puedes dar, entonces tienes que hacerte el tonto y fingir que se lo has dado, no puedes dar el pésame a los cuatro meses, y no puedes ir a Galicia después que haya ido el rey y todo, aquí se ve la importancia de la foto. Yo creo que para Aznar ha sido fatal, lo peor que ha hecho en todo su mandato, el no ir a hacerse la foto. Lo que no entiendo es por qué no te la quieres hacer, porque se coge un helicóptero para irse una hora, hacerse la foto y volver, porque él

estaba trabajando, estaba hablando con Prodi; era la cosa técnica de ir. Esto tuvo que ser porque no valoró la importancia que tenía que ir, o porque había ido Zapatero y no quería ir después, no sé. Y los asesores, cómo tuvieron semejante error, porque ahora está atado con todo el mundo reprochándose; cosa que además es falsa porque ir allí no era nada, sólo el valor simbólico; es decir, para efectos de la catástrofe no tiene absolutamente ninguna incidencia que Aznar vaya o no, pero sí para protegerse simbólicamente, y esto sí que mide la importancia de la televisión. Ahora, los medios a su vez tienen una estructura interna que el que tiene el poder tiene que saber manejar, es decir, los medios son un instrumento terrible, pero si no los sabes manejar se vuelven contra ti.

**P. Quisiera tratar ahora el tema de la Administración pública vista desde su punto de vista teórico. La tesis que le dirigió usted a Alberto Hidalgo se tituló: *Gnoseología de las ciencias de la organización administrativa (la organización de la ciencia y la ciencia de la organización)*. Interpretando la ciencia de la organización como campo aplicable a la Administración del Estado ¿cuál es la vinculación que guardaría esta como objeto teórico en relación a los saberes políticos?**

**G. B.** Es difícil, porque la Administración es un subsistema organizándose dentro de la estructura política, es un subsistema afín a una tradición que depende de los instrumentos que se hayan utilizado que tienen que ver con el funcionariado, con la tributación, con la estadística. Yo no creo que sea una ciencia, es una disciplina muy compacta, con unas leyes en cierto modo neutrales, sobre todo cuando el gobierno se tiene que ir, y el próximo, claro, tiene que contar con ellas, no se las puede saltar de ninguna manera. Como dato directo hace muchos años, y por eso me empecé a interesar por la Administración precisamente, esto ocurrió en el año 51 o 52, yo estaba de director de Instituto en Salamanca, y vinieron unos señores que estaban organizando la educación en países de América del Sur, en Perú o en Chile, y entonces venían al Instituto para que yo les enseñase como funcionada en todo lo que se refería a la administración: matrículas, cobros, jerarquías de las oficinas... Y yo me mismo me enteré de palabras rarísimas, de toda la terminología cerrada que tienen ellos. Tomaron nota y luego les pregunté: “¿Y esto para qué les interesa?”, y dijeron: “Aquí esto es fundamental y sin esto no puede funcionar aquello”. Claro, la organización es esto, un tejido intercalar, si es necesario un tejido nervioso, que forma un sistema que tiene cierta autonomía. Yo estudié Derecho Administrativo en Zaragoza, y tiene una cantidad de asuntos que no han nacido gratuitamente. Es una técnica, una tecnología, como pueda ser la tecnología para

montar un aparato de radio; sin los instrumentos no puedes oírlo, aunque sepas mucha física, esa es la diferencia. Es lo de Einstein, que no sabía cómo enchufar un aparato de radio.

**P. Por último, y volviendo a cuestiones más generales de filosofía de la ciencia, según la teoría del cierre categorial el conocimiento científico positivo parte de una génesis práctica. Pero ¿es posible que el conocimiento científico alcance unas estructuras teóricas que la emancipen de la práctica?**

**G. B.** Yo creo que se emancipa completamente, sobre todo en las ciencias “alfa” operatorias, al quitar las operaciones prácticas. Como ejemplo inmediato que se me ocurre puedes decir cuando demuestras el teorema de Pitágoras que todavía aquello puede tener utilidad. Pero luego es aquello que decía un profesor de matemáticas cuando me ensañaba el sistema de matrices, yo le pregunté: “¿Para qué sirve esto?”, “para llenar pizarras”.



## ENTREVISTA A GUSTAVO BUENO (CUARTA)

(Niembro, Asturias, 23 de junio de 2004)

**Pregunta.** Volviendo la vista a los inicios de la elaboración de la teoría del cierre, puede decirse que esta se fragua en la década de los setenta en Oviedo...

**Gustavo Bueno.** No, no, eso es falso. La teoría del cierre categorial surgió en un laboratorio de fisiología, en Salamanca. Yo tenía la costumbre de ir a laboratorios a que me explicasen los aparatos, ya desde Zaragoza, porque no teníamos esa idea de división entre ciencias y letras, ¿por qué?, por la misma razón por la que ibas a ver el Museo del Prado, porque te interesabas. Fue en el laboratorio de un amigo que era médico de Zaragoza y que cuando hubo una reorganización de la universidad lo pescó el discípulo de Ochoa, Grande Covián, catedrático en Zaragoza. Cuando Tovar reorganizó la universidad se fue a Salamanca, aunque luego tuvo que marcharse, prácticamente huido a Estados Unidos. Total que cuando vivía en Salamanca yo iba mucho con unos amigos de anatomía a su laboratorio en la facultad de Medicina, que lo había instalado muy bien, con aparatos muy nuevos y nos lo explicaba. Él tenía además el interés concreto, la preocupación de ver qué era científico y qué no lo era. Yo tenía los conocimientos que te daba la filosofía en 1950, estaba influenciado por Carnap, porque entonces era neopositivista. Entré en contacto con lo que era el círculo de Viena a través de un cura, curiosamente, en Zaragoza. Tenía 17 años y en la cátedra de Frutos apareció un día un cura dando una conferencia sobre Carnap, era Ramón Roquer, que había estado en un congreso en el año 34 en Viena. Después de la exposición fui a ver a aquel señor para preguntarle dónde se podían leer cosas de estas. Me dijo “te interesa esto, hombre muy bien, te voy a mandar algunas cosas”, y me mandó dos o tres folletos sobre Carnap que todavía tengo por ahí. En el laboratorio, como él estaba siempre preguntándome, mis respuestas eran positivistas, pero siempre me hacía objeciones. Entonces allí es donde se me ocurrió el primer barrunto de la idea de la construcción del cierre, esto fue por los años 58 o 59. Alberto Hidalgo escribió sobre el origen de la idea del cierre y está completamente desorientado, por no haber hablado conmigo; el origen es muy anterior. Lo que pasa también es que entonces la idea está sin desarrollar. Aquello cuando se desarrolló ya en serio fue en Oviedo, en los años 70, 71, 72, a partir de un seminario que hicimos sobre Economía, y que luego publicó Rosa Regás, el *Ensayo sobre las Categorías de la Economía Política*.



**P. Sin embargo en su concepción hay una evolución desde la consideración del positivismo como descripticismo hasta su interpretación como adecuacionismo, como en Wittgenstein o incluso Tarski, que se enfrenta como negación ya directamente al materialismo gnoseológico, que usted postula.**

**G. B.** A Wittgenstein yo le tuve siempre una fobia terrible, siempre me pareció un *bluff*. El *Tractatus* de Wittgenstein fue considerado en España como la gran revelación de la filosofía. Concretamente durante la transición hubo quienes desde la filosofía lo reivindicaron como el que había abierto después de Franco los ojos a las generaciones españolas. Estos individuos, que todavía están por ahí de profesores, ignoran que el que tradujo el *Tractatus* fue Tierno Galván, con el que yo tenía mucha relación en Salamanca. Un día Tierno, en el colegio mayor donde estábamos me dijo: “Oye, no te parece que aquí hay que darle a la clerigalia: pues lo mejor es promover a un positivista alemán que no me acuerdo cómo se llama que está en Inglaterra y que dice que todos los problemas filosóficos son problemas del lenguaje, ¿tú no lo conocerás?”. Y le dije: “¿No será Wittgenstein?”. “Ese, ese”. Y yo: “Pues ahora te bajo el libro”. Y ese libro fue el que tradujo Tierno Galván, año 52. Después de 20 años cuando me vienen a decir que han descubierto a Wittgenstein, pues vamos, dejadme de historias, verdad.

Quiero decir que sí, que hubo una evolución completa, por supuesto. La teoría del cierre en sus líneas generales por entonces se empieza a perfilar, pero todavía está abierta, ahora estoy con el tomo sexto, excuso decir. Por aquellos años 71, 72, me llamaron de la Universidad de Santander -Ynduráin, que era el rector de la Universidad de entonces-, para dar una conferencia sobre teoría de la ciencia, en la que estuvieron muchos físicos, Grande Covián, y Bataillon. Hice una exposición global que la tuve que escribir en la propia Santander y luego la publicaron ellos. Esa es la primera publicación en la que se expone la teoría, que la idea ciencia es la idea de ciencia categorial. Luego se completó con aquel proyecto de las becas March, en donde necesitamos seis o siete años casi, y nos tomamos el asunto en serio. Mandamos un montón de tomos a la fundación y dimos varias conferencias, cuatro lecciones sobre la teoría del cierre, en el año 76. Así que es durante los años 70-76 cuando fue cristalizando la teoría.

**P. ¿Puede interpretarse la teoría del cierre como introducción, o propedéutica, a la ontología materialista?**

**G. B.** Yo creo que no. Precisamente voy a presentar ahora en Gijón una ponencia sobre Kant para confrontar el idealismo trascendental con el materialismo. Ahora es el bicentenario y su

pensamiento sigue completamente vigente. *La Paz perpetua* ha tenido cinco reediciones el año pasado: *La Paz perpetua* de Kant, que sirvió al presidente Wilson para hacer la Sociedad de las Naciones, nada menos, que es el embrión de la OTAN, y así les va, idealismo puro. Pero al margen de esto la ponencia que estoy haciendo se llama “Doce tesis de confrontación entre el idealismo kantiano y el materialismo filosófico”. A mi juicio lo que hizo Kant en la *Crítica de la razón pura* de 1780 es arrasar con toda la filosofía anterior, es la verdadera revolución kantiana, el giro copernicano. Hasta entonces Kant había sido casi un materialista, todas sus obras estaban orientadas hacia la teoría física, la teoría de Newton, y es además el primero que introduce la teoría de la evolución -ideas que se parecen mucho al *big bang*-, y la famosa hipótesis nebular que se llama de Kant-Laplace, aunque Laplace es 40 años posterior. Así que Kant está funcionando hasta la *Crítica de la razón pura* prácticamente como un materialista que está tratando de crear una teoría del mundo físico –porque él explicaba física y matemáticas en Königsberg. Entonces vienen los 10 años del silencio kantiano, 10 años sin escribir, y después es cuando publica la *Crítica de la razón pura* y empieza con la teoría del conocimiento y plantea las cuestiones de la revolución copernicana, pero sin embargo Kant nunca abandona sus pretensiones materialistas. Yo creo que lo que ocurre es que Kant no logra cerrar un sistema, se pierde. Luego publica la *Metafísica de las costumbres* y parece un cura laico: vuelve al protestantismo y reintroduce a Dios, el Alma y el Mundo como necesarios para la vida moral y política, y hace una especie de yuxtaposición entre la metafísica y la naturaleza. Reproduce la metafísica otra vez, cuando la había destruido: resulta que publica, 6 años después de la *Crítica de la razón pura*, los *Principios metafísicos de la filosofía natural*, y luego la *Metafísica de las costumbres*. Kant vuelve entonces a ser un pensador de la tradición cristiana que prefigura a Hegel, después de la secularización completa del cristianismo y la crítica total de la religión positiva –lo que le valió la represión de Federico de Prusia cuando ya tenía cerca de 65 años. La obra de Kant en tanto mete la religión dentro de los límites de la razón está en la línea de Voltaire y dice incluso que las religiones positivas son cosas del vulgo, que no tienen el menor prestigio. Ya al final de su vida, en el *Opus postumum*, cuando tenía cerca de 80 años y estaba con Alzheimer -se conservan dos tomazos tremendos de papeles que iba escribiendo él por ráfagas, con folios y folios inconexos- se ve que el sistema no acababa cerrado; Kant no tiene un sistema, en una palabra.

La cuestión es que Kant fue el que pretendió establecer, primero, las condiciones del conocimiento, y luego, el conocimiento. Pero a mi juicio el materialismo no puede aceptar este

asunto, porque no hay tales condiciones subjetivas del conocimiento. Kant en el fondo es un psicólogo, es de un psicologismo puro. Toda su obra está fundada sobre una división de las facultades inventada completamente. Tradicionalmente desde Aristóteles hasta Santo Tomás se decía que había dos facultades en los hombres y en los animales: la facultad de conocer y la facultad de desear. Por una parte los animales conocen -la vis cognoscitiva- y luego desean -la vis apetitiva-. La división es la siguiente: los sujetos que tienen alma por una parte reciben del exterior y por otra parte buscan el exterior. Entonces Tetens dice que queda una tercera facultad porque no solamente el sujeto está en relación con el objeto y el objeto con el sujeto, el sujeto está también presente a sí mismo, y esto ¿qué es?: el sentimiento. El sentimiento empieza a crecer y a crecer hasta convertirse, en el romanticismo, en la única facultad. Y precisamente Kant basa su obra en estas tres críticas: crítica a la facultad de conocer -*Crítica de la razón pura*-; crítica de la facultad de desear -*Crítica de la razón práctica*-; crítica del sentimiento -*Crítica del juicio*-. Como toda su obra está condicionada por ese deseo de buscar las condiciones a priori trascendentales del conocimiento, eso le impone tales condiciones que no puede hacer nada.

Lo del éter es de lo más interesante que hay. El problema del éter es la de por qué razón los astros se atraen unos a otros, es decir, qué es lo que explica la gravitación, cómo es posible que los astros se atraigan; es imposible, es pura magia. Newton no quiere introducir hipótesis, dice “yo no se cómo; sólo digo: así es”: los astros se atraen proporcionalmente a las masas e inversamente al cuadrado de las distancias, eso es lo que es. Pero ¿por qué? No quiere hablar de esto, pero luego resulta que sí lo hace y dice que habría un éter que comunicaría a todos los cuerpos, que sería elástico y llenaría un espacio que es la inmensidad de Dios –esto lo dice Newton en la *Óptica*, recuperando toda la tradición escolástica del espacio como *sensorio divino*, y todo esto lo recoge Kant. Kant además había estado muy influido -lo cita él en la *Crítica del Juicio*-, por el éter de Euler, uno de los personajes de primera fila, que no tiene el nombre de Newton pero que yo creo que es tan importante como él, y que tiene un libro que se ha traducido hace 4 o 5 años, las famosas *Cartas a una princesa de Alemania*, una maravilla, donde explica -es uno de los más grandes matemáticos que ha habido- toda la filosofía natural, es una cosa impresionante de claridad. Pues bien, Euler introduce una idea de éter que influye en Kant. El problema es que ese éter, que no pesa, que es sutil, que atraviesa -un poco como el éter de Maxwell, de las ondas electromagnéticas- las paredes, los cuerpos opacos; el problema es ¿por qué atraviesa los cuerpos? El éter ¿es un cuerpo o no es un cuerpo? Si es un cuerpo no

puede atravesar otros cuerpos; se dice entonces que es por los poros, pero esto no explica la atracción, ya que deja intactas a las partículas. Qué hace Kant. Como no sabe qué hacer con el éter viene a decir que el éter es una condición de la posibilidad del conocimiento físico, está determinado por el conocer. Así que en toda la teoría física de sus últimos años quiere defender el éter para conservar la unidad del universo; de ahí los barruntos de materialismo, que apreció en él Marx, y Engels, frente a Hegel, porque dice que Kant tiene un fragmento de materialismo; cierto: es el monismo, pero a la vez es un monismo que está pensado a través de la metafísica de la libertad. Kant tiene esa dualidad de hombre que no ha logrado cuajar un sistema.

El partir de una teoría del conocimiento es lo que a Kant le condiciona. Contraprueba: toda la teoría del cierre categorial está fundada en el análisis de las cosas conocidas; es un método completamente distinto. En la teoría del cierre no hay casi nada de psicología. Lo que hacíamos al elaborar la teoría del cierre era discutir a partir de libros de física o de matemáticas y sobre la base de aquello se analizaban los mecanismos de las ciencias; análisis pues no sólo sobre las facultades sino sobre productos hechos ya, y esos productos estaban ligados esencialmente a la materia. No se puede decir por tanto que la gnoseología sea previa a la ontología, sino que están totalmente imbricadas. Este es un punto esencial.

**P. Cambiando de tercio, quería preguntarle si entonces, a través del materialismo marxista, podía hablarse de una filiación generacional que le vinculase a usted con otros marxistas o filósofos críticos españoles como Sacristán, Tierno, Sánchez Vazquez, o incluso García Calvo.**

**G. B.** Esas conexiones para mí eran nulas. Con Sacristán tuve yo una relación muy tardía y tuvimos una relación muy distante. A mí Sacristán siempre me pareció un pedante, un pedante dogmático, a pesar de que cuando murió yo le defendí en *El País* donde publiqué una necrológica y me tuve que enemistar con Garrido por el asunto de las cátedras.

Con Sánchez Vazquez el contacto ha sido muy tardío, casi no ha habido contacto. Y a García Calvo ya le conocí yo de cerezo, en Salamanca, era compañero de mi mujer, y le tuve que buscar un teatro para que pusiera Hamlet, que él hacía de Hamlet con su mujer, una cosa ridícula..., para mí tenía un desprestigio total, era un loco, sin perjuicio de que fuese un gran helenista, catedrático de griego, sabía mucho de *La Iliada* y era muy majo, a todas las chicas las tenía en el candelero...

Con Tierno tuve mucha relación, pero una relación no fundada por la política sino que fundada más bien por la antropología. Estuvo en Salamanca 5 años o 6 y yo me acuerdo que asistí a una conferencia inaugural, a la lección magistral cuando tomó posesión de su cátedra. Era catedrático de Derecho político, fui a verle y me gustó mucho la conferencia que era sobre Camus o Sartre, una cosa literaria muy bonita; luego fui a saludarle y nos hicimos muy amigos. Yo iba a sus seminarios, venía él a casa de vez en cuando. De hecho ya nos conocíamos del colegio mayor, donde era Lázaro el director. Pero con Tierno existía la distancia no personal sino institucional, porque generalmente a los de filosofía del derecho le mirábamos los de filosofía por encima del hombro, como a los de románicas. Los del grupito de filosofía -porque entonces filosofía había sólo en Madrid y en Barcelona y en mi curso éramos 10 o 12, muy poquitos- éramos como una especie de élite, o se nos consideraba tal dentro de la Universidad. Los filósofos teníamos mucho respeto por los biólogos, los físicos, los médicos, cuyas facultades eran las que realmente tenían prestigio para nosotros.

Yo a Marx lo conocí estudiando un libro de escolástica del padre Llovera, donde exponía la doctrina de Marx y la refutaba; lo interesante claro era la exposición. En mis años de estudiante en Madrid, cuando hice oposiciones -en una de ellas me tocó la existencia de Dios y la demostré, excuso decir, a través de las cinco vías y el argumento ontológico-, y en mis años de Zaragoza y Salamanca, teníamos un grupo con Lázaro. Todavía yo en Salamanca a Lázaro le vi un día en los jesuitas salir del confesionario. Yo iba a los jesuitas a oír los sermones de Martín Descalzo -aquel novelista-, unos sermones muy bonitos, orteguianos, a las seis de la tarde. Un día entonces descubro a Lázaro y le digo “pero hombre qué haces aquí”. Y me dice: “Oye mucho cuidado, no digas nada de esto”. “Pero por qué vienes a esto después de las cosas que hablamos por las mañanas”. Y dice: “Mira, yo soy director de un colegio y mañana tengo que comulgar y hay que hacer las cosas bien hechas, y si mañana comulgo sin haberme confesado la gente sabe que no me he confesado y no puede ser, no puede ser”. Luego de hecho Lázaro como Alvar eran de románicas y eran unos cursis de mil demonios y ponían los ojos en blanco cuando leían por ejemplo a Juan Ramón Jiménez, aquello de “el cielo es azul, Dios es azul”. Pero hombre, cómo se puede decir eso, es intolerable, decir que Dios está azul. Y me decían: “Pero fíjate qué hallazgo”. “¿Hallazgo eso de que Dios es azul?, será el firmamento”. “No, no, es que no tienes sentido poético”. “¡Ni quiero tenerlo!” Era imposible, Alvar recitaba unos versos: “Dolores en sangre”..., eran peores que curas.

En nuestro grupo éramos ateos y materialistas, ante todo, Lascaris también era materialista, pero tenía también una vena poética –era además príncipe de Macedonia y no sé cuantas cosas más, otro personaje especial. Éramos materialistas ateos pero por vía..., yo particularmente, vía Voltaire contra los curas, pero sobre era Spinoza, era Büchner, esa vía del materialismo, y yo con una tendencia científicista, porque había estudiado mucha escolástica y sabía de qué iba la cosa; nunca fui cura, no estudié en un seminario, pero vamos, en la facultad de Madrid eran todo curas: el padre Ramírez, el padre Barbados, el padre Sancho, todo curas, era exactamente lo mismo. Y Frutos, del que yo me he declarado discípulo, era cristiano y poeta -tenía todas las contraindicaciones-, en cambio era un tipo muy culto, su mujer era amiga de Lorca, era otra cosa, un tipo muy neutral, muy ecuánime, un tipo de primera, como profesor impresionante. Recuerdo que éramos amigos Constantino Lascaris y yo, y Frutos le leía sus poemas a Constantino y a mi no me los leía, no se atrevía, y cuando iba a su casa, entraba a su despacho y estaba Lascaris, rápidamente cerraba los poemas.

El materialismo mío en todo caso era muy personal, porque yo iba contracorriente, incluso con los amigos, Lázaro, Lascaris no veían bien eso, aunque en cambio hablásemos mucho de Büchner, de Spinoza, eso sí. El marxismo en mi caso fue muy tardío, en Salamanca. Incluso Tierno no era marxista entonces, se hizo marxista después; precisamente un seminario que hacía yo entonces era sobre la dialéctica que era un verdadero desastre, no tenía ni idea, en un artículo que escribí entonces, “Estructuras Metafinitas”, allí hablo de la dialéctica un poco según aquel ambiente de Tierno. En Tierno la dialéctica era una cosa totalmente sacada de la manga por él. Yo empecé a leer algunos libros de Marx al final de mi época en Salamanca, la *Contribución a la crítica de la economía política* y algunos manuales de aquellos soviéticos. Luego ya en Oviedo leí *El Capital*, pero ya muy tarde en el 64, 65, aquellos tres tomos que aparecieron en el 61, vinieron también los *Grundrisse*; fue un proceso lento. Además conocí a Marx desde una perspectiva materialista, lo que Engels llamaba el materialismo mecánico, que en mi caso ni siquiera era mecánico, no era nada. Cuando lees a Marx te das cuenta de la importancia del materialismo en la historia. Pero también muy pronto me despecué de Marx, me acuerdo las broncas que tuve con el PCE en los años 70 y 80, no había forma de entenderse con los teóricos marxistas y su dogmatismo completo, por eso me llamaban a mí *pequeñoburgués*.

**P. Tal y como lo interpretaba Jindrich Zeleny, Marx aplicaba a *El Capital* un tipo de análisis genético-estructural que intentaba aunar la dimensión histórica y científica a fin de captar en la forma lógica de los conceptos tanto su estructura interna como su**

**desarrollo procesual. El materialismo histórico como método dialéctico con pretensiones científicas se levantaría sobre tales supuestos. ¿Cabe encontrar un tipo de análisis análogo en su teoría del Estado, en cuanto establece la continuidad entre génesis y estructura?**

**G. B.** Sí, a Zeleny le tocamos bastante, era obligado. El problema de la génesis y la estructura nosotros ya lo teníamos planteado años atrás, desde la publicación de *La Metafísica Presocrática*: lo de physis y génesis en el fondo era eso. Luego quién lo puso de moda fue el estructuralismo francés, Levi-Strauss, Piaget. Tuvimos un seminario en Oviedo intensísimo sobre el estructuralismo y el marxismo y yo lo que recuerdo es que lo que no se podía era generalizar al hablar de estructuras ni de génesis. ¿De qué estructura habla usted? Había que introducir la diferencia entre estructuras de ecuaciones de estado físicas, que eliminaban la génesis, y otras estructuras biológicas, donde la estructura no se puede eliminar, hasta cierto punto, y no digamos las históricas. Lo que pasa es que luego la eliminación de la génesis es obligada en política, continuamente: cuando estás en un ceremonial político, en las Cortes por ejemplo, y empiezas a hacer génesis, pues no puedes porque aquello no importa nada; por tanto, la eliminación es sistemática: sin embargo si la eliminas es porque la estás negando, no porque estés en un terreno sustantivo que se apoye en sí mismo.

El problema principal en la gnoseología se plantea aquí entre la historia de la ciencia y la teoría de la ciencia, lo que se llama historia interna y externa; este es el asunto principal: ¿hasta qué punto cabe hablar de una historia interna o externa de la ciencia?, esta es la dificultad. Así que el problema entre génesis y estructura es un problema de dialéctica general que prácticamente está sin tratar, que yo todavía no he abordado directamente y que exige un planteamiento bastante distinto del que se suele dar. Se da por supuesta la división, génesis y estructura, pero eso no significa a mi juicio nada. Hay que determinar qué tipos de estructuras, qué tipos de génesis, qué significa la distinción.

Con respecto al marxismo a mí lo que más me interesó fue sobre todo, más que las leyes del movimiento abstractas de Engels -que eran imposibles de tragar desde el principio porque tenían todo el aspecto de leyes escolásticas montadas sobre el principio de la negación, una cosa..., como lo de Mao-, era más bien la crítica de la conciencia y la lucha de clases, el materialismo histórico en una palabra, y la economía, claro está. Pero también -recuerdo en Oviedo, en los años 70, 71-, yo estaba poniendo siempre limitaciones al reduccionismo economicista. Se publicó un curso que di sobre las categorías de la historia política para tratar

de limitar aquellos reduccionismos tipo Thompson de aquella época, también el de Magalhaes Vilhena, marxista portugués que intentaba explicar por qué razones se había desarrollado la ciencia en Grecia, cosas de ese tipo que me parecían un tipo de reduccionismo muy fuerte. Yo siempre vi a Marx como un gran crítico de Hegel, pero desde Hegel, que había visto sus limitaciones y que había acertado, como Engels, en plantear críticamente unos problemas decisivos -por ejemplo, los libros de Engels sobre la familia, El Estado, etc., donde quedaba completamente patas arriba todo el idealismo kantiano y hegeliano-, pero que estaban, porque no habían tenido tiempo, o lo que fuera, sin elaborar. Y no digamos en la versión del *Díamata*, aquello era una pura bazofia ya, aquellos libros de Konstantinov que entonces se leían tanto, y no digamos lo de Marta Harnecker, aquello no valía para nada. Y lo del propio Sánchez Vazquez, cuando empezaba a distinguir objeto conocido de objeto de conocimiento; quiero decir, Sánchez Vazquez era un profesor escolástico recriado luego en el marxismo. Lo que se llamaba filosofía marxista a mi juicio no era filosofía, era simplemente un aprovechamiento de críticas importantísimas al humanismo kantiano y hegeliano, que aparecen en los *Manuscritos* pero sobre todo en *El Capital* y los *Grundrisse*. Yo lo veía como una crítica y como una orientación que, por su estilicismo, no tenía el materialismo clásico, el materialismo que yo había mamado, el de los siglos XVII y XIX, un materialismo ahistórico, naturalista, cósmico, relativo a la religión, al alma, pero no histórico. El marxismo lo que me descubrió, ya no por vía hegeliana, era el materialismo aplicado a la historia. Las tesis en el marxismo tradicional estaban creo yo demasiado simplificadas en forma de economicismo, que es lo que hacían todos los historiadores de aquella época, como Tuñón de Lara; un materialismo histórico que prácticamente se convertía en una especie de psicologismo, hasta el punto de ver a los capitalistas como gente muy voraz y muy codiciosa, algo infantil. Pero Marx te daba en realidad una perspectiva totalmente diferente, aun sin elaborar, porque conservaba esas contradicciones en su teoría del Estado que podía parecer anarquismo, y sobre las clases sociales tampoco había dicho nada él. Nosotros le dedicamos dos años a las clases sociales, dos seminarios que dimos en Oviedo, que por cierto los prohibieron, y conste que más de la mitad del curso yo estuve explicando lógica de Wundt, lógica de clases. En aquellos años me di cuenta que Marx no se había planteado ni el problema y los marxistas mucho menos. El marxismo fue el descubrimiento de que Marx había abierto el campo de materialismo histórico, pero sin instrumentos para desarrollarlo.



**P. Pasemos a hablar de su teoría del Estado. Cuando usted habla del curso del Estado distingue las sociedades preestatales de las estatales, pero también de las postestatales. Las alternativas planteadas en este último caso son la vía a estatal, transestatal y supraestatal. Por mucho que sigamos moviéndonos en el marco de Estados nacionales, ¿es previsible por la pujanza de la globalización que nos dirijamos hacia sociedades postestatales? ¿Hacia donde cree usted que se dirige el Estado?**

**G. B.** No lo sé. Ahora que se ha pactado la Constitución en Europa se habla sobre qué le falta a Europa para ser Estado. Hay que empezar diciendo que el Estado es una institución histórica, no es una cosa que se inventa como si dijésemos: vamos a inventar un Estado, no. Es un producto histórico que yo comparo con las especies animales. El hecho de que haya tal especie de insectos o tal especie de vertebrado es algo indeducible de las leyes de la biología, es decir, los principios de la genética no pueden deducir a priori si va a haber tantas clases de insectos o de vertebrados o de mamíferos o de lo que fuera. Otra cosa es que en trechos muy limitados se pueda hacer el experimento de una mezcla de especies, un genero ambiguo, pero en cuanto rebasas eso se fracasa, porque se hacen estériles. Yo creo que el Estado es un proceso histórico, eso quiere decir que no es sociológico sólo. ¿Qué ocurre con los países que hoy se llaman democráticos? Pues que son herencia del Imperio Romano, no mantienen la estructura pero derivan de ahí, mantienen una unidad política que hay que analizar y se diferencian por ejemplo de China, de los pueblos africanos, de los hindúes. El cristianismo occidental es el Imperio Romano porque empezó a funcionar con él, no antes, concretamente con Constantino. ¿Y los turcos?, se preguntan en Europa. Turquía precisamente es donde estaba Bizancio, allí estaba el Imperio Romano. Por ejemplo, la monogamia, la familia, el sentido de la propiedad individual, el principio de la representación, las ciudades, son cosas que no están más que importadas entre los musulmanes, pero ya es diferente, o entre los indios. Es decir, hay una serie de estructuras que parten de una especie histórica determinada, como puede ser el Imperio Romano, que a su vez es herencia de otras, y a partir de ahí se van sucediendo diferentes ramas de una gran sociedad política descomponiéndose, recomponiéndose, cambiando de estructura, pero todas tienen el mismo tronco, recordando las clases plotinianas -no porfirianas-: somos distintos pero venimos del mismo tronco; por tanto permanece alguna estructura, las leyes escritas, el llamado derecho germánico que es derecho romano camuflado interpretado por los bárbaros, porque simplemente no tenían derecho, derecho escrito quiero decir. Si partes del Imperio Romano y vas viendo como los

Estados sucesores se van reorganizando, lo que hoy llamamos Estado deriva precisamente de esto; por tanto, no se puede improvisar un Estado, ni una institución supraestatal. Esto no se puede hacer de la noche a la mañana. No puedes inventarte España a partir de la Constitución. La Constitución lo que hace es formalizar frente a terceros una institución dada, redefinirla, pero no puede crearla. La comparación es con el lenguaje, que tantas veces hemos hecho: una Constitución es como una gramática. ¿Qué quiere decir esto? Pues que Europa a mi juicio no puede ser un Estado, es totalmente imposible. Llamarle Constitución europea al Tratado de Roma es como llamar Constitución a un reglamento de una comunidad de vecinos, donde también hay un presidente, una comisión, una junta general, aunque más todavía se parece a una sociedad anónima. Una unidad supraestatal, como pueda ser la Unión Europea no digo que no tenga contenido, claro que lo tiene, y no solamente económico, pero en cambio no puede ser Estado. Yo lo comparo a otras cosas, a la Liga Hanseática por ejemplo, o la Liga de Delos, es decir, Estados que se vinculan no tanto para perder soberanía -porque es imposible ceder soberanía-, sino lo que se hace es una liga de intereses contra terceros -la solidaridad contra terceros. La sociedad europea es una sociedad de intereses, pero ¿contra quién? En principio el proyecto europeo es el de Hitler, con pelos y señales. Nicole Hozenthal, que tradujo *El mito de la cultura* al alemán, cuando le dije esto hace 5 o 6 años, respondió que cómo era posible. La llevé a mi casa y le enseñe un montón de papeles que tengo de mi época de estudiante con discursos de Dietrich -el ministro de cultura-, de Himmler, y era completamente el proyecto europeo a todo meter, con la hegemonía de Alemania. Nicole reconoció que hasta que no le enseñe aquellas cosas no había oído hablar de esto ni una palabra, claro, porque no convenía vincular el proyecto nazi con Europa. Hitler desencadenó la II Guerra Mundial precisamente para poner en ejercicio su proyecto; fracasó en gran parte por las ideas fantásticas que tenía sobre los judíos. ¿Qué pasó?, pues que estaba la Unión Soviética. Europa se convierte en un proyecto americano, el Plan Marshall, para rearmar a la Europa desmantelada y ponerle un dique a la Unión Soviética. Luego hay un hecho yo creo que simbólico: el Tratado de Maastricht es casi simultáneo al derrumbamiento de la Unión Soviética. El nacimiento de Europa va ligado al principio a la Unión Soviética. Ahora ya no es el enemigo, probablemente Rusia vaya a ser el último país que entre en Europa. Entonces, ¿contra quién va la UE? Yo creo que es China: 1500 millones con la bomba atómica, armándose. China a mi juicio es la gran potencia del siglo XXI: está con un desarrollo industrial impresionante, un desarrollo

militar atómico y lo del capitalismo y el comunismo ahí es lo de menos, teóricamente siguen a Mao, y la óptica sigue siendo la del Estado nacional.

En Europa se disimula con la organización de partidos en el parlamento por ideologías políticas. Actualmente se puede hablar de una coordinación de Estados, tampoco excesivamente superior, porque los tipos de asociación en la Liga de Delos eran exactamente igual que los de Maastricht: un ejército común, una contribución común, multas al que no pagase, y el ataque a uno era ataque contra todos; prácticamente la misma estructura, pero no por eso dejaban de ser Estados y cuando dejaron de serlo es cuando se los tragó el Imperio Romano, los absorbió a todos dejando unas pequeñas autonomías, pero la representación la tenía el Imperio Romano.

El otro ataque en serio contra la realidad de los Estados actual es la ideología de la globalización: las empresas deslocalizadas que estarían flotando entre los Estados, y no estarían adscritas, localizadas, en un Estado, siendo manifestación de una situación postestatal. Pero esto tampoco se sostiene. Las empresas transnacionales, son transnacionales de boquilla, dependen del Estado. Por ejemplo: ¿quién ofrece la infraestructura a esas empresas? Después, los trabajadores de una nación determinada son súbditos de esa nación, tienen que cotizar a la Seguridad Social, y no digamos ya las garantías a la empresa, la seguridad policial –por eso una empresa puede venir aquí antes que al País Vasco. Siguen siendo empresas estatales pero con un grado de nexo con otros Estados que tampoco es nuevo; es nuevo por la televisión, por la apariencia, pero la televisión no produce ningún tipo de unidad, al revés, sólo te produce la apariencia, que te da la impresión de que estás en un terreno global.

**P. Considera usted por tanto utópico cualquier proyecto hacia un Estado mundial unitario, de tipo onusiano por ejemplo -como el que pueda esbozar David Held en *La democracia y el orden global-*, vinculado a las ideas de Género Humano o Humanidad.**

**G. B.** Podría funcionar si viniese un grupo de marcianos en serio, si viniera otra instancia exterior a la humanidad organizada como tal, entonces sí podría ser; ahora, de momento yo no lo veo... Yo parto siempre de que la idea de Género Humano es una ficción, porque éste está distribuido, históricamente: el Género Humano empieza cuando se distribuye, no antes. Se distribuye además de diferentes formas, no de una manera uniforme: unas veces como China, otras veces como India, otras veces como Europa, es decir, está distribuido en formas históricas y contrapuestas. Son tan profundas las raíces del Estado, a efectos prácticos, pragmáticamente, que tú no puedes volver a un punto..., yo no creo en el Estado totalitario ni

mucho menos, es una idea ficción porque no puede llegar a todo, pero sin embargo el Estado es una institución que se ha ido consolidando gracias a coordinar una serie de conflictos mutuos en donde tienes una referencia práctica cotidiana, es como el lenguaje, no te lo puedes inventar, viene rodado históricamente; entonces a cualquier paso que des te encuentras de algún modo con la referencia al Estado: es el que marca el orden público, el que tiene el monopolio de la violencia. Cómo suprimir esto, ¿en nombre de qué? Si quitas el Estado es el caos, lo que está pasando en el Irak. Habría que pensar en un estado de la humanidad totalmente distinto del que estamos, seguramente sin propiedad privada, con una armonía entre todos los hombres, una utopía completamente. Yo creo que esto es infantilismo puro, creer que los hombres somos todos muy buenos, pero olvidar qué es lo que tenemos cada cual, no ya las propiedades familiares o personales, sino las colectivas, que tú tienes un terreno y saber que no pueden robarte o amenazarte porque estás protegido, y si desaparece el Estado desaparece esto por completo, te quedas al aire y a los quince días el caos completo, que es lo que sucede también en épocas de transición. Lo que preserva el Estado es algo enorme, el hecho de que haya una moneda de curso legal -aunque sea europea sigue siendo nacional-, las señales de tráfico, el hecho de que te respeten las propiedades, de que te respeten los títulos, los ahorros, los cobros, la Seguridad Social, la distribución de los mercados, la distribución administrativa; ¿y por qué no pueden llevar, en caso de que sobren, los excedentes de comida a los Estados mal formados como los africanos? Pues porque ahí no hay Estado, hay una serie de mafias que se reparten los beneficios, no hay un orden -malo o bueno, no hay. Sin Estado desaparece la política, en nombre de una ética: “Mi reino no es de este mundo”.

El estado postestatal, el Estado unitario, yo creo que únicamente es posible si en mitad del milenio, o cuando sea, aparece un grupo de marcianos organizados. Y la bomba atómica como legitimación, es una tesis que apunto en mi libro: ¿cómo se puede mantener en la ideología de la ONU -totalmente infantil a mi juicio, porque la ONU no es una entidad supraestatal, sino un pacto de intereses entre naciones, a la que no le hacen caso los grandes- la bomba atómica? En la ONU no hay justificación alguna para que un Estado tenga la bomba atómica. Se pueden tener armas menores para efectos de tipo policiaco, pero la bomba atómica está encaminada a la destrucción de un país entero. La justificación que puede darse y que yo he visto insinuada alguna vez es que la bomba atómica no se tiene para el Estado, sino en nombre de la humanidad: los extraterrestres legitiman la bomba atómica. Entre la humanidad, la bomba atómica y los extraterrestres hay un nexo, posible, que no se puede abandonar.

**P.** En *El mito de la izquierda* habla de la prioridad en el tiempo histórico de la derecha, frente a la aparición demorada hasta la Revolución Francesa de la izquierda política, por el hecho de la apropiación.

**G. B.** Es una de las vueltas del revés que yo ponía en el marxismo hace muchos años, contra Engels y Marx. Todas las críticas de Marx y Engels contra la propiedad se pueden aplicar al Estado. Según la doctrina de Vitoria y de Vives la tierra es de todos. Si la tierra es de todos cuando un Estado dice esto es mío..., esto no lo contemplaba Rousseau porque él se refiere al individuo, y así es como piensa el marxismo clásico; ¡pero si es el Estado el que se ha apropiado de un territorio! De ahí la distinción entre apropiación y propiedad: después de la apropiación inmediatamente viene la distribución irregular de la propiedad -quedando siempre una porción pública-, sobre el fondo de la apropiación. Al decir que la derecha es anterior en el orden ontológico es porque la derecha está ligada al Antiguo Régimen. Y la democracia ateniense no era una democracia: es Antiguo Régimen, es esclavismo; la democracia era procedimental entre una élite de ciudadanos como puede haber democracia en una Junta de Generales cuando se ponen a deliberar. Cuando acaba el Antiguo Régimen es con la Revolución francesa.

La apropiación no se discute, tan sólo lo hace el anarquismo: la bronca entre Bakunin y Marx viene por ahí. Pero tanto la derecha y la izquierda están montadas sobre la apropiación, pero luego la derecha también sobre el Trono y el Altar. Lo que pasa es que las diferencias después se van atenuando: la monarquía, por ejemplo, se hace constitucional. Yo no digo que no haya actualmente una diferencia entre la izquierda y la derecha en la España actual, lo que digo es que es una diferencia de tipo sociológico o estético, que ya no es política. La apropiación no se discute; la apropiación sigue siendo el Estado.

**P.** ¿Y la propiedad privada?

**G. B.** Se discute más, pero dentro del Estado, es decir, el reparto de lo que está apropiado. Cuando se hablaba de reparto social entre los campesinos, cuando yo era niño, era el reparto de las tierras en Extremadura o en Andalucía, no de las de la China o de África, ni se piensa en ello. La propiedad privada viene además del cristianismo y es uno de los principios a los que se enfrentó el comunismo ruso; allí fracasó completamente, sencillamente porque allí estaba su elemento utópico. Visto retrospectivamente lo que hizo la Unión Soviética es transformar la Rusia de los zares en un sistema de capitalismo de Estado donde se ejerce un desarrollo industrial enorme, se electrifica, pero en seguida se empiezan a hacer concesiones con el

colectivismo, dar pisos para dos o tres generaciones y vuelve a reproducirse lo mismo. El proyecto comunista tomaba de Estado Unidos todos los patrones: los planes quinquenales eran una copia del fordismo, el trabajo en cadena; la influencia fue impresionante, en todos los órdenes.

**P. Podría introducirse la tesis de Raymond Aron sobre el principio de la convergencia industrial, por las necesidades propias de una sociedad enfrentada a la industrialización.**

**G. B.** Pero la industrialización a su vez está organizada sobre estructuras previas. Por ejemplo, a mí me llamó mucho la atención el porqué al fabricar coches, lavadoras, lo que sea, se produce a escala de familias. Por qué la gran industria empieza a fabricar coches que no sean sólo para dos o tres personas, por qué lavadoras para cuatro o cinco personas. La estructura industrial está organizada sobre una estructura previa, es una pseudo-morfosis.

**P. Pero la producción a escala familiar es algo prácticamente universal.**

**G. B.** La industria occidental es el modelo, a su vez, para los demás países, y lo que educa y moldea a los demás países. Y lo que muestra es que hay unas estructuras sociales anteriores a la Revolución francesa. Es decir ¿Qué es Europa? No hay más que dar un paseo por las ciudades de Francia, Alemania, Inglaterra, y ves una misma estructura, con todas las diferencias que quieras -no hace falta ser antropólogo-, estás en el mismo sitio: ves unas calles empedradas, una torre, un horario parecido, unas comidas, la Iglesia. Lo que les diferencia son los idiomas. Y eso lo percibes más cuando lo comparas con África, con China, donde la diferencia es monumental, o con América Latina, cuando sales de las ciudades y te metes en la selva.

La clave de todo está en el pensamiento histórico, la gente no se da cuenta de lo que es eso, que no es simplemente la génesis, que decíamos, es ver cómo el origen está soportando la estructura actual. ¿Por qué hablamos aquí ahora?, pues porque había gente hablando latín hace veinte siglos, y ¿por qué español?, porque no tienes más remedio, no tiene opciones, es imposible, como es imposible hacer que un hombre comience a vivir a los 30 años, exactamente lo mismo. La base de mi argumentación en mí caso es la idea de la historia, pero no como una estela que queda atrás, sino entendida por analogía con lo que pasa en la biología. Si tenemos cuatro brazos es porque los peces tienen aletas.

**P. ¿Y no le han criticado está argumentación por ser organicista?**

**G. B.** No es organicismo, es historia. ¿Por qué tengo cinco dedos? Porque la pentadactilia es común a todos los mamíferos, a todos los vertebrados y llega hasta las estrellas de mar. Tengo

cinco dedos por razones históricas, de la evolución histórica y no tengo libertad para decidirlo. Y si vivo en una ciudad donde hay calles, estructura urbana, municipios, es por la ciudad romana, Caracalla: no son aldeas, son ciudades, que están a su vez interconectadas y dependen de ciertas unidades supraurbanas; volvemos al Estado otra vez. Incluso físicamente, hasta hace cincuenta años al menos, la propia estructura de las ciudades era la misma que la de hace siglos: murallas, acueductos. No es organicismo porque también se aplica a cosas que no son orgánicas, sino que son puramente tecnológicas, mecánicas, ¿por qué un coche tiene cuatro ruedas? Luego es cierto que ha habido grandes revoluciones donde la cosa ha cambiado completamente: la luz eléctrica, de Eddison, gracias a lo cual tenemos también la televisión o internet, pero son contadas y están montadas sobre otras estructuras, no están flotando en el vacío; el fonógrafo también es nuevo, el hecho de copiar la voz -que se puedan oír las voces de generaciones ya muertas-, es un hecho del que todavía no nos hemos dado cuenta; sin embargo es una tecnología que está siendo aplicada a la voz humana y al volumen, sobre un sustrato que estructuralmente está dado por la historia, y en la política siempre pasa así.

A mí me parece que la desaparición del Estado es prácticamente imposible. Por no hablar de las posibilidades de evitar eso de que el hombre esté ya terminado, sea perfecto o una constante -con esto se razonaba todavía hace 50 años, con que el hombre terminó su evolución en las cuevas de Altamira aunque luego venga la cultura-, eso no se puede decir.

**P. La imposibilidad de hablar del fin del hombre es una refutación a las tesis de Fukuyama, sobre el fin del hombre, y del Estado precisamente.**

**G. B.** Por eso no creo que haya ninguna razón a priori para pensar en la paz perpetua donde un grupo de Estados incluso solidarios con terceros, se mantengan armónicamente; los ritmos de cada Estado son diferentes. Puede ocurrir perfectamente que salga no ya un Hitler, sino que salga, que sé yo, un griego, un francés, un ruso o un chino, que cambie completamente el asunto de aquí a unos años.

**P. Sin embargo la potencia de la ideología del fin de la historia se manifiesta en que continua informando los planes de por ejemplo los asesores de la Administración Bush**

**G. B.** Pero no sólo. Desde otra perspectiva en España incluso, tipos como Borrell. Es uno de los ejemplos que he visto claro de hombre inconsciente..., cuando estuvo defendiendo que Europa era laica lo decía en términos tan absolutamente inocentes, quería decir que no quería a los curas, que no quería escuela clerical, pero eso no quiere decir que Europa sea laica.

Por otra parte aquí Europa precisamente quienes la promueven son los nacionalistas catalanes y vascos. Yo muchas veces lo he comparado con la ley del silogismo y su término medio: el término medio no entra en la conclusión, une las premisas, pero luego la conclusión borra el término medio; el término medio sería España. Es lo que están esperando los nacionalistas: “En Europa nos entenderemos”. Estos individuos lo que no se dan cuenta es que con esto se hacen súbditos de otros proyectos. De todas formas la vía por la que yo creo que ha entrado la idea del fin de la historia, la idea práctica, es por Pi y Margall: es el federalismo, o un anarquismo suavizado; es decir, el Estado desaparece convirtiéndose en un pacto a escala de aldeas, municipios, como un episodio más o una superestructura que se quita y se pone, lo importante aquí sería originar el pacto, entonces todo son pactos. Es volver al individuo y suponer lo de Rousseau: aquí hemos pactado tú y yo y luego vamos a hacer círculos concéntricos hasta el final; una pura fantasía que ignora completamente la historia. Y esa idea de Pi y Margall es la que tienen los catalanes, es la que han bebido ellos, muy propia del anarquismo del siglo XIX, vinculada al Género Humano e incluso al Espíritu Absoluto de Hegel, con esa defensa del Estado tan teológicamente concebido por él y tan poco materialistamente considerado, aunque incorporaba la economía, pero el Estado no era histórico propiamente para Hegel, se desarrollaba, pero era una institución transhistórica, era Dios sobre la Tierra y estaba desde el principio. Precisamente la importancia del marxismo contra Hegel, aunque partiendo de él, es presentar al Estado como un resultado, no como un principio, como un sistema de fuerzas contrapuestas en equilibrio funcionando y que son históricas.

**P. La tesis de Fukuyama en todo caso lo que enfatiza es el éxito de la democracia liberal unida a la economía de mercado. Dejando al margen que tal situación delinee el fin de la historia, ¿cree usted que las democracias homologadas actuales están absolutamente ligadas a las economías de libre mercado?**

**G. B.** Yo creo que sí, con todas las rebajas social-democráticas que quieras, si no la democracia desaparece por completo. Yo parto de que la idea de democracia ordinaria es una ficción, no hay tal democracia, ni pueblo. El argumento más directo de que el pueblo elija es una ficción es que el pueblo en las democracias parlamentarias de entrada está dividido en partidos, y que el individuo libre también es una ficción: el individuo como producto de lo que llamamos libertad de elección es una ficción. Yo no digo que la libertad no sea algo fenoménico, pero no la explicación de que yo sea algo soberano, dueño de mi elección. Además para explicar el



mercado no hace falta llegar a la plena libertad; de hecho la libertad de mercado no tiene nada que ver con el libre arbitrio. La libertad de mercado no se produce por el hecho de que tu seas libre o no de elegir: la libertad de mercado es que, aunque tu elijas deterministamente una cosa, otro elige otra cosa, entonces la libertad aparece a nivel de clases, no de individuos. Cuando tiras cien dados, cada dado es determinista, pero el resultado de los cien dados es ya aleatorio, el conjunto es aleatorio. La libertad de mercado no implica la libertad individual, yo diría que al revés, implica determinismo. Cada uno elige, no libremente sino porque al presentarte una alternativa entre diez, eliges deterministamente por mil circunstancias que no controlas, y lo importante es que haya gente para que elija entre las diez. Esa libertad aleatoria es la necesaria para hacer las estadísticas y cálculos del mercado. No habría libertad de mercado si todo el mundo eligiera lo mismo o hubiera un solo bien para elegir, sería entonces simplemente un reparto que yo comparo con un riego gota a gota, donde cada cual recibiría una porción de alimento y no habría libertad. Libertad es cuando tu eliges deterministamente en un mercado platórico, a nivel de clases. Decir que la libertad es comprarse un Mercedes en vez de comprarse un Ibiza... , pero ni siquiera hay elección, a nivel individual, si yo me he comprado este coche en lugar del otro no es porque libremente haya elegido, sino he sido determinado por el objeto porque me interesaba más por razones que ya no son de libre elección; para empezar no puedo elegir alguno porque es más caro y no puedo comprarlo, y elijo otro plateado porque me ha gustado más, pero porque estoy educado por ejemplo al plateado desde la infancia. Quiero decir que la libertad de elección es la necesidad que tengo que es consustancial a mi modo de ser; elijo por mí mismo, pero esto no quiere decir libremente, es más, al elegir soy yo quien es causa de algún modo, pero no porque sea causa libre, es porque se ha identificado mi elección conmigo.

**P. Es la libertad como potencia para generar causas de la que habla usted, al dividir entre “libertad para”, definida como tal capacidad, y la “libertad de”, como libertad de trabas. Recuerda esta distinción, al menos nominalmente, a la formulada por Isaiah Berlin entre libertad positiva y libertad negativa, quién sin embargo veía en la “libertad para” un germen de totalitarismo.**

**G. B.** Sí, pero precisamente para que nos demos cuenta de que no tenemos libertad negativa es preciso empezar a ejercer la “libertad para”. Yo esto lo he puesto muchas veces en conexión con mi crítica a la famosa distinción de Reichenbach entre “contexto de descubrimiento” y “contexto de justificación”, porque el descubrimiento se produce cuando hay justificación,

antes no hay descubrimiento. Cuando se dice: Schiaparelli descubrió los canales en Marte, ¿cómo qué los descubrió?, los inventó, porque luego no había canales; los hubiera descubierto si luego se hubiera confirmado que eran canales, si se hubiera justificado. Igualmente sólo hay “libertad de” cuando hay una “libertad para”.

**P. Esta distinción entre “contextos de justificación” y “contextos de descubrimiento” ¿no se ha utilizado también para legitimar y darle un impulso mayor a los programas de la sociología del conocimiento en cuanto disciplina académica?**

**G. B.** Sí, es lo de Kuhn, y no hay quién lo remonte. Cómo los paradigmas de Kuhn se aplican exactamente igual a la magia o al arte..., a través de los cambios de paradigma. Por eso la teoría de la ciencia queda completamente mitigada, transformada en sociología del conocimiento. Kuhn es el canal por el que esta ideología ha prendido totalmente, que es una forma de idealismo absoluto y sociologismo total.

**P. Una de las virtudes de la teoría del cierre sería incorporar la sociología del conocimiento a través del eje pragmático sin menguar los resultados de las ciencias positivas.**

**G. B.** Eso es, pero una de las restricciones o puntualizaciones que yo hago es que lo que llamamos ciencia, globalmente, hay que reducirlo mucho. Por ejemplo, en física actual todos los desarrollos cosmogónicos que se hacen ahora, la teoría del *big-bang*, o la teoría de cuerdas, no son ciencia propiamente, ya son desarrollos hiperfísicos, y llamar a eso ciencia y ponerlo al mismo plano que... La geometría es distinta porque allí no caben bromas, con todos los desarrollos que ha habido, aquello sigue cerrando exactamente igual, por eso siguen siendo las matemáticas el modelo de ciencia, es decir, no cabe un desarrollo de matemática ficción. Categoricalmente es la ciencia más cerrada seguramente porque elimina el tiempo, aunque no el movimiento; en cambio todas las demás ciencias incluyen el tiempo, todas, y al incluir el tiempo incluyen la evolución y las transformaciones, por tanto los círculos de cierre son mucho más restringidos, y en cuanto se sale de esos círculos la ciencia empieza a ser problemática, hipotética. Y la ciencia real cada vez se parece más a la tecnología: la ciencia real cuando cierra es cuando funciona realmente en la técnica. Se ve claramente en los vuelos interestaciales, que se hacen con la mecánica de Newton y no con la física cuántica. Aplicando el criterio de la técnica, cuando ves si una ciencia está cerrada en el caso de las ciencias físicas es cuando, aplicándola a las condiciones previstas como puedan ser las de desplazar un proyectil desde la Tierra hasta Marte con milésimas de segundo de precisión, funciona, sin interferencia de causas

intermedias, y eso está hecho con la física de Newton. La física aquí está cerrada, en su campo. Esto no quiere decir que agote el campo; no lo agota -tampoco las matemáticas han agotado el campo- pero lo han cerrado de tal manera al lograr un nivel de desarrollo de relaciones y operaciones que permiten el cierre. Tiene pinta por ejemplo de cerrarse mucho más la genética y la biología que la física, porque tienen una materia de tratamiento mucho más concreta, que son los seres, los organismos vivos. En cambio la física cuando trata con galaxias..., o incluso la paleontología cuando hablan del precámbrico: a ver cómo determinas el precámbrico. Si la teoría del *big-bang* no se puede falsar, a ver quién se va a ir al precámbrico. Es una limitación tremenda porque no cabe técnica. Dice Oparin que en Olot podríamos producir la vida a partir de los cuarcos de hace 4000 mil millones de años, pero que las condiciones han cambiado —o sea, que no la puede usted producir.

## BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ABELLÁN, José Luis, *Historia del pensamiento español*, Espasa, Madrid, 1996
- ADORNO, Theodor W. (1966), *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1992
- ÁGUILA, Rafael del, *La senda del mal*, Taurus, Madrid, 2000
- ALBI, Emilio, GONZÁLEZ-PÁRAMO, José Manuel y LÓPEZ CASASNOVAS, Guillem, *Gestión pública. Fundamentos, técnicas y casos*, Ariel, Barcelona, 2000
- ANDERSON, Perry (1974), *El Estado absolutista*, Siglo XXI, Madrid, 1994
- , (1992), *Los fines de la historia*, Anagrama, Barcelona, 1996
- ARENAS, Luis, CLEMENTE, Ricardo y MUÑOZ, Fernando, “Entrevista a Gustavo Bueno”, *Anábasis* (1ª época) nº 6 (agosto), 1996
- ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000
- ARON, Raymond (1972), *Estudios políticos*, F.C.E, México, 1997
- ARTETA, Aurelio, GARCÍA GUITÁN, Elena y MÁIZ, Ramón (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Alianza, Madrid, 2003
- ARROW, Kenneth J. (1951), *Elección social y valores individuales*, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1974
- AYER, Alfred J. (1959), *El positivismo lógico*, F.C.E, México, 1965
- BACON, Francis (1620), *Novum Organum*, Fontanella, Barcelona, 1987
- BAENA DE ALCÁZAR, Mariano, *Curso de Ciencia de la Administración*, vol. 1, Tecnos, Madrid, 2000
- BALIBAR, Étienne, *La philosophie de Marx*, La Decouverte, París, 1993
- BLAS GUERRERO, Andrés de, RUBIO LARA, María Josefa y SANZ, Jesús de Andrés (eds.) *Teoría del Estado*, UNED, Madrid, 2003
- BERLIN, Isaiah (1961), “¿Existe aún la teoría política?”, en *Antología de Ensayos*, (J. Abellán, ed.) Espasa, Colección Austral, Madrid, 1995
- BEYME, Klaus von (1991), *Teoría política del siglo XX*, Alianza, Madrid, 1994
- BOBBIO, Norberto, “¿Existe una doctrina marxista del Estado?”, en *El marxismo y el Estado*, Barcelona, Avenca, 1976
- , “La filosofía política”, en *Teoría general de la política*, Trotta, Madrid, 2003
- BORÓ HERRERA, Sergio, JIMÉNEZ GÓMEZ, Isidro, SÁNCHEZ PÉREZ, Juan José, y VÉLEZ
- BOTERO, Giovanni (1589), *Della ragion di Stato*, Arnaldo Forni, Bolonia, 1985

- BUENO, Gustavo, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia nueva (Los complementarios 20), Madrid, 1970
- , *Etnología y utopía. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Etnología?*, Azanca, Valencia, 1971. Reeditado en 1987 por Júcar Universidad, Madrid-Gijón, con un “Epílogo” añadido
- , “El concepto de ‘implantación de la conciencia filosófica’. Implantación gnóstica e implantación política”, en *Homenaje a Aranguren*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1972
- , *Ensayos materialistas*, Taurus (Ensayistas 86), Madrid, 1972
- , *Ensayo sobre las Categorías de la Economía Política*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1972
- , “Sobre el significado de los *Grundrisse* en la interpretación del marxismo”, *Sistema* n° 2 (mayo) 1973
- , “Los *Grundrisse* de Marx y la Filosofía del Espíritu Objetivo de Hegel”, *Sistema* n° 4 (enero) 1974
- , *La idea de ciencia desde la teoría del cierre categorial*, UIMP, Santander, 1976
- , “Conceptos conjugados”, *El Basilisco* n° 1, 1978
- , “El éxito de los nuevos filósofos se debe a que tocaron temas importantes en el momento oportuno”, Entrevista con Gustavo Bueno ante su ciclo de conferencias, *El País*, 2 de mayo, 1978
- , “En torno al concepto de ‘ciencias humanas’. La distinción entre metodologías alfa-operatorias y beta-operatorias”, *El Basilisco* n° 2 (mayo-junio), 1978
- , “Determinismo cultural y materialismo histórico”, *El Basilisco* n° 4 (septiembre-octubre), 1978
- , “Sobre el concepto de ‘espacio antropológico’”, *El Basilisco* n° 5 (noviembre-diciembre), 1978. Incorporado con modificaciones en *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, pp. 89-114
- , “El cierre categorial aplicado a las ciencias físico-químicas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982) Pentalfa, Oviedo, 1982
- , “Gnoseología de las ‘ciencias humanas’”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982) Pentalfa, Oviedo, 1982
- , *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Pentalfa, Oviedo, 1985. Segunda edición corregida y aumentada con “14 Escolios” en 1996

- , (Junto con HIDALGO, Alberto, e IGLESIAS, Carlos), *Symploké. Filosofía (3ª BUP)*, Júcar, Madrid, 1987. 2ª edición, Júcar, Madrid 1989
- , “Libertad, Igualdad, Fraternidad”, *El Basilisco* nº 3 (2ª época), 1989. Con algunos cambios en *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, pp. 189-199
- , “La Teoría de la Esfera y el Descubrimiento de América”, *El Basilisco* nº 1 (2ª época), 1989
- , *Nosotros y ellos. Ensayo de reconstrucción de la distinción emic/etic de Pike*, Pentalfa, Oviedo, 1990
- , *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja (Biblioteca Riojana 1), Logroño, 1991
- , “Sobre el alcance de una ‘ciencia media’ (ciencia beta 1) entre las ciencias humanas estrictas (alfa 2) y los saberes prácticos positivos (beta 2)”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992
- , “Estado e historia (en torno al artículo de Francis Fukuyama)”, *El Basilisco* nº 11 (primavera) 1992
- , *Teoría del cierre categorial*, vol. 1 (Introducción general, Siete enfoques en el estudio de la ciencia), Pentalfa, Oviedo, 1992, y 1993 (vols. 2 (La Gnoseología como filosofía de la ciencia, Historia de la teoría de la ciencia); 3 (El sistema de las doctrinas gnoseológicas, Las cuatro familias básicas); 4 (El sistema de las doctrinas gnoseológicas: descripcionismo, teoreticismo); y 5 (El sistema de las doctrinas gnoseológicas: adecuacionismo, circularismo, Glosario))
- , Gustavo Bueno, “Materialismo filosófico como materialismo metodológico”, Prólogo a Alfonso Fernández Tresguerres, *Los dioses olvidados. Caza, toros y filosofía de la religión*, Pentalfa, Oviedo, 1993
- , “La Ética desde la izquierda”, *El Basilisco* nº 17 (julio-diciembre), 1994
- , “Principios de una teoría filosófico política materialista”, *Anuario hispano cubano de filosofía*, en el *Diskette transatlántico (PFE)*, 15 de febrero, 1996 (disponible en [www.filosofia.org/mon/cub/dt001.htm](http://www.filosofia.org/mon/cub/dt001.htm))
- , *¿Qué es la filosofía? El lugar de la filosofía en la educación. El papel de la filosofía en el conjunto del saber constituido por el saber político, el saber científico y el saber religioso de nuestra época*, (2ª ed. aumentada), Pentalfa, Oviedo, 1995
- , *¿Qué es la ciencia? La respuesta de la teoría del cierre categorial. Ciencia y filosofía*, Pentalfa, Oviedo, 1995
- , “Sobre la Idea de Dialéctica y sus figuras”, *El Basilisco* nº 19 (julio-diciembre) 1995
- , *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*, Pentalfa, Oviedo, 1996

- , "Crítica a la constitución (*sístasis*) de una sociedad política como Estado de Derecho (homenaje a Carlos Baliñas)", *El Basilisco* n° 22, 1996
- , *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona, 1996
- , "La democracia como ideología", *Ábaco* n° 12/13, 1997
- , *España frente a Europa*, Alba Editorial, Barcelona, 1999
- , "Dialéctica de clases y dialéctica de Estados (respuesta a la crítica de Juan Bautista Fuentes Ortega al libro *España frente a Europa*)", *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* n° 2, julio-diciembre 2000 (disponible en [www.ucm.es/eurotheo/nomadas](http://www.ucm.es/eurotheo/nomadas))
- , "En torno al concepto de 'izquierda política'", *El Basilisco* n° 29, 2001
- , *¿Qué es la Bioética?*, Pentalfa, Oviedo, 2001
- , *Telebasura y democracia*, Ediciones B, Barcelona, 2002
- , "Noetología y Gnoseología", *El Catoblepas*, n° 1 (marzo), 2002 (los artículos de la revista electrónica *El Catoblepas* están disponibles accediendo por la siguiente web: <http://www.nodulo.org/ec/index.htm>)
- , "El tributo en la dialéctica sociedad política/sociedad civil", *El Basilisco* n° 33, 2003
- , *El mito de la Izquierda. Las izquierdas y la derecha*, Ediciones B, Barcelona, 2003
- , "Proyecto para una trituración de la Idea general de Solidaridad", *El Catoblepas* n° 26, abril, 2004
- , *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera de los libros, Madrid, 2004
- , *La vuelta a la caverna. Terrorismo, guerra y globalización*, Ediciones B, Barcelona, 2004
- , "Confrontación de doce tesis características del sistema del *Idealismo trascendental* con las correspondientes tesis del *Materialismo filosófico*", *El Basilisco* n° 35 (agosto-diciembre), 2004
- BÜHLER, Karl (1934), *Teoría del lenguaje*, Alianza, Madrid, 1985
- BUNGE, Mario (comp.), *Antología semántica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1960
- CARNAP, Rudolf, *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, Chicago, 1947
- CARNEIRO, Robert L., "A Theory of the Origin of the State", *Science* n° 169, 1970
- CHATELET, François, *Los marxistas y la política*, Madrid, Taurus, 1977
- CICERÓN, Marco Tulio, *Sobre la república*, Gredos, Madrid, 1991
- CIPRIANO, Iván, "Entrevista a Gustavo Bueno", *Cuaderno de materiales* n° 7, Monográfico: poder y orden social (I), noviembre, 1998

- COHEN Ronald, “El sistema político”, en LLOBERA, Josep, R (ed.), *Antropología política*, Anagrama, Barcelona, 1979
- COTARELO, Ramón G., “Sobre la teoría marxista del Estado”, *Sistema* n° 20, 1977
- , (comp.) (1981), *Introducción a la teoría del Estado* (3ª ed.), Editorial Teide, Barcelona, 1986
- , *La izquierda: desengaño, resignación y utopía*, Ediciones del Drac, Barcelona, 1989
- , “La(s) izquierda(s)”, *Revista de libros* n° 86 (febrero), 2004
- CRUZ, Manuel, *Filosofía contemporánea*, Taurus, Madrid, 2002
- DAHL, Robert, “¿Qué es la ciencia política?”, en BAILY, Stephen K., *Cómo se gobierna un país*, Los libros del mirasol, Buenos Aires, 1968
- , *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona, 1992
- , *La democracia*, Taurus, Madrid, 1999
- ELSTER, John, *Making sense of Marx*, Cambridge University, Cambridge, 1986
- ENGELS, Friedrich (1881), *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Fundamentos, Madrid, 1982
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *Marx (sin ismos)*, (2ª ed), El viejo topo, Barcelona, 1999
- FREUND, Julien, *L'essence du politique*, Sirey, París, 1965
- FUENTES ORTEGA, Juan Bautista, “Crítica a ‘la idea de España’ de Gustavo Bueno”, *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* n° 2, julio-diciembre 2000 (disponible en [www.ucm.es/eurotheo/nomadas](http://www.ucm.es/eurotheo/nomadas)).
- FUKUYAMA, Francis, “¿El fin de la historia?”, *Claves de razón práctica* n° 1, abril, 1990
- GADAMER, Hans Georg (1960), *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977
- GARCÍA SIERRA, Pelayo, *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico*, Pentalfa, Oviedo, 2000
- GHIRETTI, Héctor, *Siniestra. En torno a la izquierda política en España*, EUNSA, Pamplona, 2004
- GIMÉNEZ PÉREZ, Felipe, *El materialismo filosófico de Gustavo Bueno*, Pentalfa, Oviedo, 2005
- GINER, Salvador y LAMO DE ESPINOSA, Emilio (eds.), *Diccionario de sociología*, Alianza, Madrid, 1996
- GÓMEZ RODRÍGUEZ, Amparo, *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 2003
- HABERMAS, Jürgen (1968), *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1992
- (1983), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 2000



- , "Nuestro breve siglo", *Revista Nexos* n° 248, 1998, (disponible en <http://www.nexos.com.mx>)
- HELLER, Hermann (1934), *Teoría del Estado*, F.C.E., México, 1987
- HEMPEL, Carl G. (1966), *La filosofía de la ciencia natural*, Alianza, Madrid, 1980
- HIDALGO, Alberto, "El 'sistema' de la teoría general de los sistemas (reexposición crítica)", *El Basilisco* n° 1, marzo-abril, 1978
- , y BUENO SÁNCHEZ, Gustavo (eds.), *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias* (12/16 abril 1982) Pentalfa, Oviedo, 1982
- HOBBS, Thomas (1651), *Leviatán*, Alianza, Madrid, 1995
- HORKHEIMER, Max (1937), *Teoría crítica y teoría tradicional*, Paidós, Barcelona, 2000
- HOTTOIS, Gilbert, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1999
- IGNATIEFF, Michael, *Isaiah Berlin. Su vida*, Taurus, Madrid, 1999
- JOUVENEL, Bertrand de (1945), *El poder*, Editora Nacional, Madrid, 1964
- KAGAN, Robert, *Poder y debilidad*, Taurus, Madrid, 2003
- KANT, Immanuel (1785), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1998
- KRADER, Lawrence, *La formación del Estado*, Labor, Barcelona, 1972
- KUHN, Thomas S. (1962), *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., México, 1971
- KUTSCHERA, Franz von (1982), *Fundamentos de Ética*, Cátedra, Madrid, 1989
- KYMLICKA, Will, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Ariel, Barcelona, 1995
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio, "El Estado universal democrático", *Claves de razón práctica* n° 9, (enero-febrero) 1991
- , y GONZÁLEZ GARCÍA, J., *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1994
- LIPSET, Seymour Martín (1959), *El hombre político*, Tecnos, Madrid, 1987
- LOCKE, John (1690), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid, 2000
- MACPHERSON, Crawford B. (1977), *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid, 2003
- MANIN, Bernard, "On Legitimacy and Political Deliberation", *Political Theory*, vol. 15, 1987
- MAQUIAVELO, Nicolás (1513), *El Príncipe*, Espasa-Calpe, Madrid, 2000
- MARTÍNEZ, Francisco José, *Metafísica*, UNED, Madrid, 1991
- MARX, Karl (1867), *El capital (Crítica de la economía política)*, Libro I (El proceso de producción del capital), Siglo XXI, Buenos Aires, 1975

- MOLINA, Ignacio y DELGADO, Santiago, *Conceptos fundamentales de Ciencia Política*, Alianza, Madrid, 1998,
- MONTESQUIEU, Charles-Louis Secondat, barón de (1748), *Del Espíritu de las Leyes*, Tecnos, Madrid, 1987
- MORRIS, Charles (1946), *Signos, lenguaje y conducta*, Losada, Buenos Aires, 1962
- MUGUERZA, Javier, *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1981
- , “La alternativa del disenso”, en *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989
- , “Los peldaños del cosmopolitismo”, *Sistema* n° 134, 1996
- MUÑOZ, Jacobo, y VELARDE, Julián, *Compendio de Epistemología*, Trotta, Madrid, 2000
- MUÑOZ DE BAENA, José Luis, “El debate en torno a la “Ciencia Jurídica” desde una perspectiva gnoseológica”, *El Basilisco* n° 14, 1993
- PASQUINO, Gianfranco, BARTOLINI, S., COTTA, M., MORLINO L., PANEBIANCO A. (1986), *Manual de ciencia política*, Alianza, Madrid, 1995
- PASTOR, Manuel, *Ciencia política*, MacGraw Hill, 1989
- , (coord.), *Fundamentos de ciencia política*, McGraw-Hill, Madrid, 1995
- PEÑALVER, Patricio, “Notas sobre Imperio y Democracia”, *El Catoblepas* n° 14, junio 2003 (<http://www.nodulo.org/ec/2003/n016p14.htm>)
- , JIMÉNEZ, Francisco y UJALDÓN, Enrique (eds.), *Filosofía y cuerpo. Debates en torno a la filosofía de Gustavo Bueno*, Ediciones Libertarias, Madrid, 2005
- PLATÓN, *La República*, Gredos, Madrid, 2000.
- POPPER, Karl (1934), *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1967
- QUESADA, Fernando (ed.), *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?*, Anthropos, Barcelona, 2004
- QUINE, Willard O. (1953), *Desde un punto de vista lógico*, Ariel, Barcelona, 1962
- QUINTANILLA, Miguel Ángel (ed.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, Sígueme, Salamanca, 1979
- , *A favor de la razón*, Taurus, Madrid, 1981
- RAMONEDA, Josep, *Después de la pasión política*, Punto de Lectura, Madrid, 2002
- RAPHAEL, D.D. (1975), *Problemas de filosofía política*, Alianza, Madrid, 1983
- RAWLS, John (1971), *Una teoría de la justicia*, F.C.E., Madrid, 1979
- REYES, Román (dir.), *Terminología científico-social. Aproximación crítica*, Anthropos, Barcelona, 1988
- RODRÍGUEZ PARDO, José Manuel, “Una crítica sustancialista de *El mito de la izquierda*”, *El Catoblepas* n° 34, diciembre, 2004

- ROSENAL, M.M. y IUDIN, P.F., *Diccionario de Filosofía*, Akal, Madrid, 1978
- SACRISTÁN, Manuel (1968), *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, en *Panfletos y materiales II*, Icaria, Barcelona, 1985
- SÁNCHEZ MECA, Diego, *Teoría del conocimiento*, Editorial Dykinson, Madrid, 2001
- SARTORI, Giovanni (1979), *La Política. Lógica y método en las ciencias sociales*, F.C.E., México, 1996
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (1838), *Hermeneutik und Kritik*, ed. H. Kimmerle, Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1974
- SCHMITT, Carl (1932), *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1998
- SCHUMPETER, Joseph (1942), *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1984
- SERVICE, Elmar R. (1975), *Los orígenes del Estado y de la civilización*, Alianza, Madrid, 1984
- SKINNER, Quentin (2002), *El nacimiento del Estado*, Gorla, Buenos Aires, 2003
- SPINOZA, Baruch (1677), *Ética*, Alianza, Madrid, 1999
- VALLESPÍN, Fernando, *Nuevas teorías del contrato social*, Alianza, Madrid, 1985
- , *Historia de la Teoría Política*, 6 volúmenes, Alianza, Madrid, 2001
- , “Viaje al interior de un gremio. De los politólogos y su proceloso objeto”, *Claves de razón práctica* nº 40, marzo 1994
- , “Giro lingüístico e historia de las ideas”, en R.R. ARAMAYO, R. R., MUGUERZA, J., y VALDECANTOS, A. (ed.s), *El individuo y la historia*, Paidós, Madrid, 1995
- , y ÁGUILA, Rafael del (ed.s), *La democracia en sus textos*, Alianza, Madrid, 1998
- VELARDE, Julián, *Lógica formal*, Pentalfa, Oviedo, 1982
- , “Lógica y dialéctica”, *Teorema* IV/2, 1974
- VEGA, Jesús, “Las ‘ciencias normativas’ y la ‘ciencia del derecho’”, *El Basilisco* nº 16, 1994
- VIROLI, Maurizio, “El sentido olvidado del patriotismo republicano”, en *Isegoría* nº 24, junio 2001
- VOEGELIN, Eric (1952), *Nueva ciencia de la política*, Rialp, Madrid, 1968
- V.V.A.A., *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992. (Actas del Congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno, organizado por la revista *Meta* en enero de 1989, en la UCM)
- V.V.A.A., *Ciencia moderna y postmoderna*, Cuaderno del Seminario público, Fundación Juan March, Madrid, 1998
- WEBER, Max, *La acción social: ensayos metodológicos*, Península, Barcelona, 1984
- WEIL, Eric (1956), *Philosophie politique*, Vrin, París, 1971

ZELENY, Jindrich (1968), *La estructura lógica de El Capital*, Grijalbo, Barcelona, 1974  
--, (1974), *Dialéctica y conocimiento*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1982

## BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ALTHUSSER, Louis (1965), *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1974
- ALVARGONZÁLEZ, David, *El sistema de clasificación de Linneo*, Pentalfa Oviedo, 1992
- AUSTIN, John L. (1962), *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 2004
- BACHELARD, Gaston (1971), *Epistemología*, Anagrama, Barcelona, 1988
- BEALS, Ralph y HOIJE, Harry (1953), *Introducción a la antropología* (2ª ed.), Aguilar, Madrid, 1976
- BERLIN, Isaiah (1958), “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1993
- BOBBIO, Norberto, *Derecha e izquierda*, Taurus, Madrid, 1998
- BOURGEOIS, Léon, *Essai d'une Philosophie de la Solidarité*, Alcan, París, 1902
- BUENO, Gustavo, “El ‘materialismo histórico’ de Gramsci como teoría del ‘espíritu objetivo’”, prólogo a José María Laso: *Introducción al pensamiento de Gramsci*, Ayuso, Madrid, 1973
- , “Teorema entrevista a Gustavo Bueno”, *Teorema*, vol. III, nº 1, 1973.
- , “Sobre Althusser: el ‘corte epistemológico’”, *Sistema* nº 7 (octubre) 1974
- , *La Metafísica Presocrática*, Pentalfa, Oviedo, 1974
- , “Teoría y praxis. Veinte cuestiones cara al XII Congreso de Filósofos Jóvenes”, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, (febrero) 1975
- , “La filosofía del futuro es solidaria del socialismo (entrevista a Gustavo Bueno)”, *Zona Abierta* nº 3 (primavera) 1975
- , “Crítica al libro *¿Qué es el Estado?* de Agustín García Calvo”, *Sistema* nº 20 (septiembre) 1977
- , “Las fuerzas del trabajo y las fuerzas de la cultura”, *Argumentos* nº 8 (enero) 1978
- , “Sobre el poder (en torno a un libro de Eugenio Trías)”, *El Basilisco* nº 1, 1978
- , “La República de Platón y el Archipiélago Gulag”, *Alborá* nº 1 (mayo) 1978
- , “José Ferrater Mora. *De la materia a la razón*”, *El Basilisco* nº 7, 1979
- , “En algún sentido, todos somos hoy marxistas (entrevista a Gustavo Bueno)”, *En Lucha*, Órgano del Comité Central de la ORT, nº 252, Año X, junio, 1979

- , “¿Crisis en el marxismo o revolución en el marxismo?”, *Nuestra Bandera* nº 103 (marzo-abril) 1980
- , *El individuo en la Historia. Comentario a un texto de Aristóteles, Poética 1451b*, Universidad de Oviedo (Discurso inaugural del Curso 1980-81), Oviedo, 1980
- , “El materialismo dialéctico”, suplemento centenario Marx, *El País*, 14 de marzo, 1983
- , “El papel de la filosofía en una sociedad democrática”, *Diálogo filosófico* nº 6 (septiembre/diciembre) 1986
- , “Teoría General de la ciudad”, *Abaco* nº 6 (primavera) 1989
- , “Filosofía y fascismo”, *El Basilisco* nº 1 (2ª época), 1989
- , “Crisis del Este y crisis del marxismo”, *ABC*, 26 de noviembre, 1989
- , “¿Qué pasa en el Este?”, *El Independiente* nº 16, 21 de enero, 1990
- , *Materia*, Pentalfa, Oviedo, 1990
- , “La teoría marxista a la luz de la perestroika”, *Meta* nº 5 (abril) 1990
- , “Perestroika, revolución de octubre y marxismo”, *Abaco* nº 9 (verano) 1990
- , “El ‘corte epistemológico’”, *ABC*, 24 de octubre, 1990
- , “La Etología como ciencia de la cultura”, *El Basilisco* nº 9 (verano) 1991
- , “Krausismo y marxismo (en torno a Krause De Enrique M. Ureña)”, *El Basilisco* nº 10 (otoño) 1991
- , “En torno a la doctrina filosófica de la causalidad”, en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992
- , “El marxismo es el último horizonte de la racionalidad. Ramón Cotarelo conversa con Gustavo Bueno”, *Diario 16*, 21 de abril, 1992
- , “La Europa de las naciones y la nación europea”, *Diario 16*, 15 de noviembre, 1992. En *Iskra* nº 2 (mayo 1993),
- , “¿Qué pasa en el PSOE?” / (1) (y 2), *La Nueva España*, 25 y 26 de julio, 1993
- , “La influencia de la religión en la España democrática”, en *La influencia de la religión en la sociedad española*, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1994
- , “El marxismo no puede morir”, *Interviú* nº 999, 19-25 de junio, 1995
- , “Diez propuestas ‘desde la parte de España’ para el próximo milenio”, en *50 propuestas para el próximo milenio*, Fundación de Cultura del Ayuntamiento de Oviedo, Oviedo, 1997
- , “La cultura española es esencialmente analfabeta”, *El Mundo, La Esfera* nº 296, 19 de enero, 1997

- , “La nación vasca es una invención de la Historia que ha cuajado en la mente de unos fanáticos”, *ABC*, 14 de abril, 1997
- , “Che Guevara es la contrafigura de Conde”, *El País*, 21 de abril, 1997
- , “Manuel Atienza entrevista a Gustavo Bueno”, *Doxa* nº 20 (Universidad de Alicante), 1997
- , “España”, *El Basilisco* nº 24, 1998
- , “La esencia del pensamiento español”, *El Basilisco* nº 26, 1999
- , “En España lo que cuenta es la idea de Imperio”, *La Nueva España, Suplemento Siglo XXI* nº 3, 21 de noviembre, 1999
- , “Se suele oponer Europa a España, pero España es Europa antes que muchas otras naciones”, *Magazine*, 9 de enero, 2000
- , “Los nacionalismos vasco y catalán son un camelo”, *Diario 16, Domingo Express* nº 31, 30 de enero, 2000
- , “Frente al terrorismo no cabe el diálogo, sólo la pena de muerte”, *La Nueva España*, 24 de febrero, 2000
- , “Aznar es de izquierdas”, *El Mundo*, 29 de febrero, 2000
- , “El pacto de la izquierda con el nacionalismo esta determinado a desguazar España”, *ABC*, 5 de marzo, 2000
- , “Las coordenadas de la España de Fusi (crítica al libro de Juan Pablo Fusi, *España, la evolución de la identidad nacional*)”, *La Nueva España*, suplemento *Cultura* nº 477, 2 de marzo, 2000
- , “La lengua española, la Historia de España y las Humanidades”, *La Nueva España*, 16 de julio, 2000
- , “El gran peligro de Europa es la disolución de la unidad de España”, *De Verdad* nº 18, octubre 2000
- , *Televisión: Apariencia y Verdad*, Gedisa, Barcelona, 2000
- , “La nostalgia de la barbarie, como antiglobalización”, antólogo a John Zerzan, *Malestar en el tiempo*, Ikusager, Vitoria 2001
- , “Ataque al corazón del Imperio”, *La Clave* nº 22, 14 de septiembre, 2001
- , “¿Operación policíaca o guerra?”, *ABC*, 10 de octubre, 2001
- , “¿Soldados o policías?”, *La Clave* nº 26, 12 de octubre, 2001
- , “La democracia sin televisión es imposible”, *ABC Cultural* nº 526, 23 de febrero, 2002
- , “Etnocentrismo cultural, relativismo cultural y pluralismo cultural”, *El Catoblepas*, nº 2 (abril), 2002

- , “Mundialización y Globalización”, *El Catoblepas*, nº 3 (mayo), 2002
- , “Espiritualismo y materialismo en filosofía de la cultura. Ciencia de la cultura y filosofía de la cultura”, *El Catoblepas*, nº 4 (junio), 2002
- , “La Huelga General del 20J: un proyecto confuso”, *El Catoblepas*, nº 6 (agosto), 2002
- , “Nota sobre las seis vías de constitución de una disciplina doctrinal”, *El Catoblepas*, nº 8, octubre, 2002
- , “El concepto de creencia y la Idea de creencia”, *El Catoblepas*, nº 10, diciembre, 2002
- , “La izquierda ante España”, en V.V.A.A., *España, un hecho*, FAES, Madrid, 2003
- , “Sobre el concepto de ‘memoria histórica común’”, *El Catoblepas*, nº 11, enero, 2003
- , “El Manifiesto de la Alianza de Intelectuales y el ‘No a la guerra’ de los Premios Goya”, *El Catoblepas*, nº 12, febrero, 2003
- , “Las manifestaciones ‘Por la Paz’, ‘No a la Guerra’, del 15 de febrero de 2003”, *El Catoblepas*, nº 13, marzo, 2003
- , “La unión de la izquierda es una idea absurda”, *La Nueva España*, 9 de marzo, 2003
- , “Ya quisieran los políticos de ahora ser como Napoleón”, *Oviedo Diario* nº 7, 15 de marzo, 2003
- , “En esta guerra, la extrema izquierda es el Papa”, *El País*, 6 de abril, 2003
- , “SPF, Síndrome de Pacifismo Fundamentalista”, *El Catoblepas*, nº 14, abril, 2003
- , “Filosofía y Locura”, *El Catoblepas*, nº 15, mayo, 2003
- , “En nombre de la Ética”, *El Catoblepas*, nº 16, junio, 2003
- , “El español como ‘lengua de pensamiento’”, *El Catoblepas*, nº 20, octubre, 2003
- , “¿Por qué escribí *El mito de la izquierda?*”, *Leer* nº 146, (octubre) 2003
- , “Santiago González Noriega, los ‘profesionales de la cultura’ y los ‘hombres de izquierdas’”, *El Catoblepas*, nº 22, diciembre, 2003
- , “Si España pierde el derecho de veto en Europa, sencillamente desaparece”, *La Nueva España*, 24 de diciembre, 2003
- , “El Proyecto Symploké”, *El Catoblepas*, nº 23, enero, 2004
- , “España es una partitocracia”, *El Mundo*, 24 enero, 2004
- , “Si no existe el mercado, no existe la democracia”, *La Nueva España*, 25 de enero, 2004
- , “Kant era un cura laico”, *La Nueva España*, 12 de febrero, 2004
- , “Sobre el aforismo ‘Hablando se entiende la gente’”, *El Catoblepas*, nº 24, febrero, 2004
- , “Ante la reforma de la Constitución española de 1978”, *El Catoblepas*, nº 25, marzo 2004

- , “La guerra es característica y propia de la civilización”, *La Nueva España*, 12 de mayo, 2004
- , “Propuesta de clasificación de las disciplinas filosóficas”, *El Catoblepas*, n° 28, junio, 2004
- , “Propuesta de clasificación de las disciplinas filosóficas”, *El Catoblepas*, n° 28, junio 2004
- , “Vías muertas hacia la democracia participativa”, *El Catoblepas*, n° 29, julio, 2004
- , “Los Imperios realmente existentes (reflexión sobre el Imperialismo en la Sociedad Global)”, Instituto alicantino de cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 2004
- , “Octubre de 1934”, *El Catoblepas*, n° 32, octubre, 2004
- , “La viscosa ideología pacifista de la farándula socialdemócrata”, *El Catoblepas*, n° 33, noviembre 2004
- , “Incluir nacionalidad en la Constitución fue un error garrafal”, *La Nueva España*, 2 de enero, 2005
- , “Sobre la imparcialidad del historiador y otras cuestiones de teoría de la Historia”, *El Catoblepas*, n° 35, enero, 2005
- , “Tratado o Constitución”, *El Catoblepas* n° 36, febrero, 2005
- , *El mito de la felicidad. Autoayuda para desengaño de quienes buscan ser felices*, Ediciones B, Barcelona, 2005
- CLAUSEWITZ, Karl von (1832), *De la guerra*, La esfera, Madrid, 2005
- DUMEZIL, Georges (1952), *Los dioses de los indoeuropeos*, Herder, Barcelona, 1999
- EASTON, David, *The political system: an inquiry into the state of political science*, Alfred A. Knof, Nueva York, 1968
- ENGELS, Friedrich (1878), *El Anti-Dübring (La revolución científica del señor Eugen Dübring)*, Nueva Era, México, 1968
- , (Manuscritos procedentes de 1873-1883 y publicados por vez primera en 1925): *Dialéctica de la naturaleza*, México, F.C.E, 1969
- FAYE, Jean Pierre (1972), *Los lenguajes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1974
- FEYERABEND, Paul (1975), *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 1982
- FOUILLÉ, Alfred, *Morale des idées forces*, Alcan, Paris, 1908
- FRIED, Morton, *The evolution of political society*, Random House, Nueva York, 1967
- FRISCH, Karl von, *Las abejas*, Lautaro, Buenos Aires, 1958
- FUENTES ORTEGA, Juan Bautista, “Crítica materialista del materialismo filosófico” y “Notas para un enfoque gnoseológico de las ciencias (de G. Bueno) desde una perspectiva neoetológica”, *Cuadernos de materiales*, n° 16 (noviembre-diciembre), 2001



- FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992
- GARCÍA MORÁN, Eduardo, “Las izquierdas según Bueno”, *La Nueva España*, 27 de marzo, 2003
- GIMÉNEZ PÉREZ, Felipe, *La ontología materialista de Gustavo Bueno*, Pentalfa, Oviedo, 1994
- , *El materialismo filosófico de Gustavo Bueno*, Pentalfa, Oviedo, 2005
- HABERMAS, Jürgen (1981), *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 2003
- HARNECKER, Marta (1969), *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Siglo XXI, Madrid, 1985
- HAVEMAN, Robert, *Dialéctica sin dogma*, Ariel, Barcelona, 1981
- HEGEL, Georg W.F. (1807), *La Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México, 1966
- , (1821), *Principios de filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999
- HOBSON, John A. (1902), *Estudio del imperialismo*, Alianza, Madrid, 1980
- HOZENTHAL, Nicole, “El materialismo filosófico y *El mito de la cultura* de Gustavo Bueno”, introducción a *Der Mythos der Kultur* (traducción alemana de *El mito de la cultura*), Peter Lang, Suiza, 2002 (versión española disponible en *El Catoblepas* n° 3, mayo 2002)
- HURGA MELCÓN, Pablo, *La ciencia en la encrucijada*, Pentalfa, Oviedo, 1999
- LAKATOS, Imre (1978), *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza, Madrid, 1983
- LEROUX, Pierre (1863), *La grève de Samarez. Poème philosophique*, Klincksieck, París, 1979
- LENIN, Vladimir I. (1913), *Fuentes y partes integrantes del marxismo*, Grijalbo, Barcelona, 1975
- , (1916), *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, Fundamentos, Madrid, 1974
- , (1918), *El Estado y la revolución*, Ariel, Barcelona, 1981
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1949), *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1998
- LOZANO, A., “Gustavo Bueno: *El mito de la Izquierda*”, *De Verdad* n° 7, abril, 2003
- MANN, Michael, *The source of social power*, C.U.P, Cambridge, 1986
- MARTÍN PRIETO, “La izquierda y el sistema métrico decimal”, *El Mundo*, 10 de agosto, 2003
- , “Gustavo Bueno disecciona la izquierda”, *Leer* n° 146, octubre 2003
- , “La democracia en almoneda”, *Leer* n° 151, abril, 2004
- MARX, Karl (1939), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política -(Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI, México, 1971-1976
- , (1859), *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1980.

- MCNEILL, William H., *La búsqueda del poder*, Siglo XXI, Madrid, 1988.
- MERTON, Robert K. (1957), *Teoría y estructuras sociales*, F.C.E., México, 1972
- MICHELS, Robert (1912), *Los partidos políticos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979
- MORGAN, Lewis H., (1877), *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid, 1975
- MUÑOZ DE BAENA Y SIMÓN, José Luis, “Diez preguntas a Gustavo Bueno”, *Boletín de la Facultad de Derecho* (segunda época) n° 17, UNED, Madrid, 2001
- NEWTON, Isaac, (1704) *Óptica*, Alfaguara, Madrid, 1977
- NUÑEZ FLORENCIO, Rafael, “Por el imperio... ¿hacia dónde?”, *Revista de Libros* n° 40, abril 2000
- PEÑA, Vidal, *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid, 1974
- , “Filosofía de la Historia de España”, *ABC Cultural* n° 411, 11 de diciembre, 1999
- PEÑALVER GÓMEZ, Patricio, “¿Qué será de España?”, *SABER/Leer* n° 147, Fundación Juan March, (agosto-septiembre) 2001
- PORTA PERALES, Miquel, “Un aviso para navegantes”, *ABC Cultural* n° 655, 14 de agosto, 2004
- QUINTANILLA, Miguel Ángel, “Los *Ensayos materialistas* de Gustavo Bueno”, *Asturias Semanal*, Oviedo, 16 de diciembre, 1972
- , “(Crítica al) *Ensayo sobre las categorías de la Economía Política*”, *Sistema* n° 5 (abril) 1974
- SAHLINS, Marshall (1968), *Las sociedades tribales*, Labor, Barcelona, 1972
- SCHELER, Max (1913), *Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Revista de Occidente, Madrid, 1941-1942
- VELARDE FUERTES, Juan, “El profesor Bueno, sobre España”, *La Nueva España*, 30 de noviembre, 2000
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Los discursos sobre la hermenéutica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999
- TRÍAS, Eugenio (1969), *La filosofía y su sombra*, Destino, Barcelona, 1995
- WEILL, Georges, *La Europa del siglo XIX y la idea de Nacionalidad*, UTEA, México, 1961

## ERRATAS

En página 36, línea de abajo del todo y siguientes: no es alfa sino sigma

En página 89, línea del título 3.2: es intensional, no intencional

En página 381 línea 14: es dipolos, no dipólogos

En página 390, línea 2: no es del 62 sino del 72

En página 397, línea 9 por abajo: es “la república no necesita de los sabios”

En página 404, línea 8 por abajo: es funcionaba, no funcionada

En página 415, línea 4 por abajo: es lógica de Boole y no lógica de Wundt

